



HAL
open science

L'histoire comme elle se présentait dans l'hagiographie byzantine et médiévale.

Anna Lampadaridi, Vincent Déroche, Christian Høgel

► **To cite this version:**

Anna Lampadaridi, Vincent Déroche, Christian Høgel. L'histoire comme elle se présentait dans l'hagiographie byzantine et médiévale.. Ingela Nilsson. Uppsala Universitet, 21, 2022, Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Byzantina Upsaliensia, 978-91-513-1375-7. hal-03329585

HAL Id: hal-03329585

<https://hal.science/hal-03329585>

Submitted on 7 Dec 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ACTA UNIVERSITATIS UPSALIENSIS

Studia Byzantina Upsaliensia

21

ACTA UNIVERSITATIS UPSALIENSIS

Studia Byzantina Upsaliensia

EDITOR

Ingela Nilsson

ASSISTANT EDITOR

Eric Cullhed

EDITORIAL COMMITTEE

Barbara Crostini (Uppsala)

Vincent Déroche (Paris)

Stephanos Efthymiadis (Cyprus)

Geoffrey Greatrex (Ottawa)

Michael Grünbart (Münster)

Karin Hult (Göteborg)

Paul Stephenson

Studia Byzantina Upsaliensia is a peer reviewed series that publishes monographs, anthologies, editions and translations in the field of Byzantine Studies. The initiative for the series was taken by Lennart Rydén (1931–2002) and the first volume was published in 1986. Rydén's keen interest in hagiography soon came to characterize the series, but it was his intention also to include other branches of Byzantine research. In accordance with this aspiration, an expansion of the scope of *Studia Byzantina Upsaliensia* has been undertaken in recent years. The series thus aims at including all aspects of Byzantine Studies, ranging from textual criticism and codicology to literary studies, art history, and material culture.

RECENT TITLES

Eustathios of Thessalonike: Commentary on Homer's Odyssey. Volume 1: On Rhapsodies A–B. Eric Cullhed (2016)

Not Composed in a Chance Manner: The Epitaphios for Manuel I Komnenos by Eustathios of Thessalonike. Emmanuel C. Bourbouhakis (2017)

Storytelling in Byzantium: Narratological Approaches to Byzantine Texts and Images. Edited by Charis Messis, Margaret Mullett and Ingela Nilsson (2018)

Receptions of the Bible in Byzantium: Texts, Manuscripts, and their Readers. Edited by Barbara Crostini and Reinhart Ceulemans (2021)

L'HISTOIRE COMME ELLE
SE PRÉSENTAIT DANS
L'HAGIOGRAPHIE BYZANTINE
ET MÉDIÉVALE

BYZANTINE AND MEDIEVAL HISTORY
AS REPRESENTED IN HAGIOGRAPHY

Édité par
ANNA LAMPADARIDI,
VINCENT DÉROCHE
ET
CHRISTIAN HØGEL



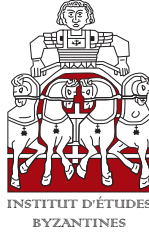
UPPSALA
UNIVERSITET



HiSoMA
Histoire et sources des mondes antiques



Orient & Méditerranée



ISSN: 0283-1244

ISBN: 978-91-513-1375-7

© 2022 Anna Lampadaridi (CNRS, HiSoMA UMR 5189),
Vincent Déroche (Sorbonne Université / EPHE – PSL) & Christian Høgel
(University of Southern Denmark, SDU) for selection and editorial matter;
individual chapters, their contributors

Cover: The 20,000 martyrs of Nicomedia, including: Glycerius, Zeno, Theophilus,
Dorotheus, Mardonius, Migdonius, Indes, Gorgonius, Peter, Euthymius,
and the virgins Agape, Domna, and Theophila. Константинополь. 985 г.
Миниатюра Минология Василия II. Ватиканская библиотека. Рим.

Source : <http://days.pravoslavie.ru>

This work is in the public domain in its country of origin and in Sweden.

Distribution:

Uppsala University Library,

Box 510, 751 20 Uppsala, Sweden, acta@ub.uu.se

Composition et infographie:
Artyom Ter-Markosyan Vardanyan



Table des matières

Remerciements	vii
Notices biographiques des contributeurs	ix
Abréviations	xi
ANNA LAMPADARIDI	
Introduction : Hagiographie et (ré)écriture de l’Histoire	1
RECONSTRUIRE UNE IDENTITÉ LOCALE 13	
DIMITRIS KYRTATAS	
Hagiography and church politics: Gregory of Nyssa on Gregory Thaumaturgus	15
STEFFEN HOPE	
Byzantine History in the legend of Saint Olaf of Norway, c. 1150-c.1230	31
RÉÉCRIRE UNE CONTROVERSE RELIGIEUSE 61	
MARIE-FRANCE AUZÉPY	
Hagiographie et histoire : le cas du premier iconoclasme	63
ANNA LAMPADARIDI	
La <i>Vie de Pancrace de Taormine</i> (BHG 1410) et l’histoire des images à Byzance	75
RÉINVENTER UNE FIGURE DU PASSÉ 103	
CHARIS MESSIS	
« Maximien » chez les Martyrs : Lectures du passé romain dans l’hagiographie byzantine	105
DARIA RESH	
Subjectivity and Truth in Hagiographical Discourse: The Case of St. Barbara’s Dossier	133
RELIRE LE SYNAXAIRE DE CONSTANTINOPLE 149	
STRATIS PAPAIOANNOU	
The Philosopher’s Tongue: Synaxaria between History and Literature. With an Excursus on the Recension M of the <i>Synaxarion of</i> <i>Constantinople</i> and an Edition of BHG 2371n*	151

SOPHIE MÉTIVIER

Le Synaxaire de Constantinople, une autre manière de raconter et faire
l'histoire 199

PAOLO ODORICO

L'histoire dans les synaxaires : de sa construction à la transmission
d'un savoir 219

Index général 241

Index des manuscrits grecs 246

Remerciements

Le présent volume rassemble la plupart des communications présentées lors du colloque « L'histoire comme elle se présentait dans l'hagiographie / Byzantine History as represented in Hagiography » qui a eu lieu à Paris (Collège Sainte-Barbe / INHA), les 8 et 9 décembre 2017. Ce colloque a été organisé dans le cadre du projet de recherche « Text and narrative in Byzantium » (Texte et récit à Byzance), financé par le Riksbankens Jubileumsfond, avec le soutien de l'UMR 8167 Orient et Méditerranée et du Labex Resmed (ANR 10-LABX-0072). Le présent volume s'inscrit dans le programme de recherche « Retracing Connections » (<https://retracingconnections.org/>), financé par le Riksbankens Jubileumsfond (M19-0430:1).

Nous tenons à remercier toutes celles et tous ceux qui ont rendu possible la parution de ce volume et nous ont accompagnés tout au long de cette aventure.

Notices biographiques des contributeurs

DIMITRIS J. KYRTATAS, Emeritus Professor of the University of Thessaly, was born in 1952 in Athens and educated in Thessaloniki and London. From 1985 until 2001 he lectured at the University of Crete and from 2002 until his retirement in 2020 at the University of Thessaly. His main field of research is the social and religious history of the Greek world in the Roman period. He has published many books and articles on related topics.

STEFFEN HOPE earned his PhD in history at the University of Southern Denmark with the thesis “Constructing institutional identity through the cult of royal saints.” He has worked as a university lecturer, and as a research assistant at the project Mapping Lived Religion at Linnaeus University, Sweden. His main research interests are the cult of saints, history-writing, and identity-construction, and how these three elements work together. He also works on fragments of medieval manuscripts, especially liturgical material. He is currently working as a postdoctoral researcher at the University of Oslo in the project “Legitimization of the Elites in Medieval Poland and Norway.”

MARIE-FRANCE AUZÉPY est Professeur honoraire d'histoire médiévale à l'Université Paris VIII. Elle s'est intéressée principalement à l'hagiographie (*La Vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre* 1997 ; *L'hagiographie et l'iconoclasme byzantin*, 1999) et à l'iconoclasme (*L'histoire des iconoclastes*, 2007), mais aussi à Byzance après Byzance (*Byzance retrouvée*, 2001), et a effectué des prospections archéologiques en Bithynie. Elle a aussi dirigé une *Histoire du poil* (2011).

ANNA LAMPADARIDI est chargée de recherche au CNRS (UMR 5189 HiSoMA). Ses travaux portent sur les échanges linguistiques et culturels entre l'Occident latin et l'Orient grec durant l'Antiquité tardive et le Moyen Âge. Elle s'intéresse particulièrement à la littérature hagiographique. Elle a obtenu une bourse de recherche de la British Academy (Newton Fellowship, Université d'Oxford) et une bourse européenne Marie Curie IF (Translating the « Father of Translation ». Linguistic and Cultural Transfers in Byzantium). Sa monographie *La conversion de Gaza au christianisme. La Vie de S. Porphyre* (SH 95, Bruxelles 2016) s'est vu décerner le médaille Charles et Marguerite Diehl de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (2019).

CHARIS MESSIS holds a PhD in Byzantine Studies from Écoles des Hautes Études en Sciences Sociales in Paris and an habilitation from the Sorbonne University and now teaches Byzantine literature at the National and Kapodistrian University of Athens. His research interests concern Byzantine history and literature, especially the history of gender, along with other social and anthropological aspects of the Byzantine world. He is author and co-editor of several books and articles on such topics.

DARIA RESH is principal collaborating scholar at the Department of Classics at New York University. She works on Byzantine literary culture, and has published on the theory and socio-cultural significance of rewriting—her doctoral thesis is titled “Metaphrasis in Byzantine Hagiography: The Early History of the Genre (ca. 800–1000)” (Brown University 2018). Together with David Konstan (NYU), she has won a three-year grant from the National Endowment for the Humanities for the critical edition, with translation and commentary, of the Greek dossiers of Sts Barbara and Katherine.

STRATIS PAPAIOANNOU is Professor of Byzantine Philology at the University of Crete. He works on Byzantine literature and book culture from a variety of perspectives. Recently published work includes the critical edition with translation and commentary of texts by Symeon Metaphrastes (Harvard University Press, 2017), the critical edition of Michael Psellos’ letter-collection (DeGruyter, 2019), a monograph on Psellos (Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, 2020), and the Oxford Handbook of Byzantine Literature (OUP, 2021).

SOPHIE MÉTIVIER est Professeur d’histoire byzantine à l’université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Elle est l’auteur de deux monographies, *La Cappadoce (IV^e-VI^e siècle)*. *Une histoire provinciale de l’Empire romain d’Orient*, Paris 2005 (Byzantina Sorbonensia 22) et *Aristocratie et sainteté à Byzance (VIII^e-XI^e siècle)*, Bruxelles 2019 (SH 97). Ses recherches portent aujourd’hui principalement sur l’histoire sociale et politique de l’Empire, ainsi que sur l’histoire de la sainteté à l’époque mésobyzantine.

PAOLO ODORICO est Directeur d’études émérite à l’EHESS. Il a été proclamé Doctor Honoris Causa à l’Université Babeş-Bolyai de Cluj-Napoca. Il a été l’invité de l’année 2010 au Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Université d’Harvard, et titulaire de la Chaire Paul Valéry – Université de Corse, en 2015. Il a été nommé membre correspondant du Centre d’études byzantines de l’Université Aristote de Thessalonique en 2016.

Abbreviations

AASS	Acta Sanctorum, collecta ... a Sociis Bollandianis. Anvers, Bruxelles & Paris 1643-1940.
AB	<i>Analecta Bollandiana</i> .
BHG	Halkin, F. <i>Bibliotheca Hagiographica Graeca</i> . SH 8a. Bruxelles 1957; id., <i>Novum Auctarium</i> . SH 65. Bruxelles 1986.
BHL	Socii Bollandiani, <i>Bibliotheca Hagiographica Latina</i> . SH 6. Bruxelles 1898-1901; Fros, H., <i>Novum Supplementum</i> . SH 70. Bruxelles 1986.
BMGS	<i>Byzantine and Modern Greek Studies</i> .
BZ	<i>Byzantinische Zeitschrift</i> .
BBGG	<i>Bolletino della Badia Graeca di Grottaferrata</i> .
Byz	<i>Byzantion</i> .
CCSG	Corpus Christianorum Series Graeca.
CCSL	Corpus Christianorum Series Latina.
CFHB	Corpus Fontium Historiae Byzantinae.
CPG	Clavis Patrum Graecorum, I-IV (Corpus Christianorum). Turnhout 1974-1987.
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae.
CUF	Collections des Universités de France.
DOP	<i>Dumbarton Oaks Papers</i> .
EEBS	<i>Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών</i> .
EO	<i>Échos d'Orient</i>
GRBS	<i>Greek Roman and Byzantine Studies</i> .
JÖB	<i>Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik</i> .
OCA	Orientalia Christiana Analecta.
ODB	<i>The Oxford Dictionary of Byzantium</i> . Ed. A.-P. Kazhdan et al., 3 vols. New York & Oxford 1991.
MEG	<i>Medioevo greco</i> .
PG	Patrologiae cursus completus, series Graeca. Ed. J.-P. Migne, 161 vols. Paris 1857-1866.
PL	Patrologiae cursus completus, series Latina. Ed. J.-P. Migne, 221 vols. Paris 1857-1866.
PO	Patrologia Orientalis. Ed. R. Graffin & F. Nau. Paris 1903 sq.
REB	<i>Revue des Études Byzantines</i> .
RSBN	<i>Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici</i> .

SBU	Studia Byzantina Upsaliensia.
SC	Sources Chrétiennes.
SH	Subsidia Hagiographica.
SP	Studia Patristica.
ST	Studi e Testi.
Syn. CP	<i>Synaxaire de Constantinople</i> . Ed. H. Delehayé, <i>Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae. Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris</i> . Bruxelles 1902.
TM	Travaux et Mémoires.
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur.

INTRODUCTION

HAGIOGRAPHIE ET (RÉ)ÉCRITURE DE L'HISTOIRE

ANNA LAMPADARIDI



ABORDER LES RÉCITS hagiographiques comme des textes historiques serait une mauvaise approche. Certes, l'histoire est bien présente dans l'hagiographie ; d'ailleurs cette dernière est aujourd'hui reconnue à juste titre comme source par les historiens. Pourtant, la lecture historique des légendes hagiographiques n'a cessé de faire couler beaucoup d'encre depuis des siècles. Sébastien Le Nain de Tillemont (1613-1698) puisa dans des sources hagiographiques pour composer ses *Mémoires pour servir à l'histoire de l'Église des six premiers siècles*. Dans sa quête de la vérité, tout en adoptant une démarche d'histoire critique, le prêtre janséniste s'attela à établir un distinguo entre ce qui avait l'air « d'antiquité et de vérité », d'une part, et ce qui sentait « la fable ou la tradition populaire », de l'autre, dans les *Vies* de saints¹.

Sous l'impulsion des Bollandistes, à la charnière du xx^e siècle, on a pu définir l'hagiographie comme un ensemble documentaire comprenant « tout monument écrit inspiré par le culte des saints et destiné à le promouvoir »². La discipline se modernisa en appliquant les méthodes de la critique philologique et historique³.

À la fin des années soixante, la « nouvelle histoire », représentée par l'École des Annales, rompit les amarres avec l'hagiographie confessionnelle⁴. Les récits hagiographiques étaient désormais traités en tant que sources pour l'histoire sociale, ce qui marqua un pas important vers la déchristianisation et la sécularisation de leur étude⁵. En 1968, Evelyne Patlagean⁶ écrivait que l'hagiographie retient précisément les formes de l'espace et du temps que l'historiographie laisse échapper. Dans une perspective d'histoire sociale, les œuvres historiques et hagiographiques étaient envisagées comme

¹ Neveu 1965.

² Delehaye 1991.

³ Flusin 2018.

⁴ Flusin 2018.

⁵ Brown 1971.

⁶ Patlagean 1968.

sources complémentaires. Les références religieuses furent alors transférées dans le champ du politique et du social, en permettant de saisir « la matrice religieuse de la morphologie sociale »⁷.

Sous l'influence de l'anthropologie structurale de Claude Lévi-Strauss, l'accent a ensuite été mis sur les modalités de narration⁸, de *diégésis* pour reprendre le terme utilisé par Hermogène. Les légendes hagiographiques se rapprochent des mythes : elles sont pourvues d'une structure stable, qui n'est reconnaissable que par ses variantes. Pour André Jolles, la légende est une forme simple du langage : les « gestes verbaux » sont disposés de telle manière qu'ils peuvent à tout instant être réorientés et actualisés⁹. Contrairement à l'historiographie qui instaure un temps linéaire et irréversible, les récits hagiographiques s'inscrivent dans le temps réversible du mythe, car ils se déroulent *in illo tempore*. Les événements racontés se situent dans le passé, mais leur structure se rapporte à la fois au passé, au présent et à l'avenir. En incluant images et histoires d'un autre temps dans l'horizon d'un présent en marche, les récits hagiographiques participent à la structure connective de la société, qui émane de la répétition de schémas reconnaissables¹⁰.

Au cours des dernières décennies, l'hagiographie n'a cessé de nourrir de nouvelles approches¹¹, allant de la « science normale », où le regard philologique est complété par une lecture historique plus traditionnelle¹², à des études proprement littéraires consacrées aux genres, aux auteurs et aux publics visés¹³. La narratologie, notamment les théories de Gérard Genette autour de la figure auctoriale¹⁴, se prête à l'étude de l'hagiographie¹⁵, en permettant souvent de faire ressortir la structure et la fonction d'un texte hagiographique de datation ou d'origine douteuses, en lien avec les destinataires du récit¹⁶. L'auteur occupe souvent une position médiane entre le saint et le public¹⁷. L'approche narratologique permet donc de mettre en évidence les stratégies de communication déployées par l'hagiographe et le dialogue qu'il engage avec la vérité¹⁸.

⁷ Boucheron-Gioanni 2015.

⁸ Patlagean 1968.

⁹ Jolles 1930.

¹⁰ Assmann 2002.

¹¹ Flusin 2018.

¹² Ševčenko 1995.

¹³ Odorico & Agapitos 2004.

¹⁴ Voir par exemple Genette 1972.

¹⁵ Messis, Mullet & Nilsson (eds) 2018.

¹⁶ Voir par exemple Lampadaridi 2020.

¹⁷ Métivier 2019.

¹⁸ Alwis 2020a.

Les récits hagiographiques ont circulé au sein de collections qui ont déterminé leurs fonctions et leurs usages. Avec leur insertion dans des recueils comme les ménologes, les textes hagiographiques sont disposés dans l'ordre du calendrier ; les saints deviennent des « figures-souvenirs » et participent à la mémoire culturelle de la société byzantine¹⁹. Inscrits dans un temps circulaire et festif, rythmé par le calendrier, ces récits créaient pour l'homme byzantin un espace de vacance²⁰, en lui proposant une manière de se repérer dans le temps, de comprendre le monde et d'appréhender le passé. En effet, l'historiographie officielle étant réservée aux cercles restreints des *litterati*, l'hagiographie constituait souvent pour l'homme médiéval la seule représentation accessible de l'Histoire qui contribuait à l'invention d'un passé sous la forme d'une mémoire collective. Sa dimension orale renforçait cette fonction : l'oralité constitue une composante essentielle du récit hagiographique qui est tout d'abord conçu comme une légende destinée à être lue (*legendum*) dans les églises et les monastères. Par conséquent, les textes hagiographiques sont aussi pourvus d'une dimension « performative », qui les rapproche d'un spectacle ; cet aspect ne cesse de nourrir de nouvelles lectures de ces sources²¹.

L'hagiographie entretient donc un lien particulier avec la mémoire : celle-ci constitue un facteur de l'évolution historique des sociétés à travers ses porteurs, les lieux où elle s'inscrit, les mécanismes qui assurent sa transmission et les effets qu'elle induit dans les différentes sphères de la société²². Selon Maurice Halbwachs, la mémoire se place du côté du vécu, du sacré, de toute chose fluctuante, alors que l'Histoire se caractérise par sa dimension critique²³. Les mémoires collectives se veulent multiples, en mettant en avant les différences de chaque groupe, alors que l'histoire cherche à niveler les divergences, à proposer une réalité homogène. L'hagiographie, littérature stratifiée par excellence, est la plus à même de faire ressortir la multiplicité et la diversité de ces mémoires collectives.

En hagiographie, toute écriture est une réécriture qui revêt la forme d'une traduction « intralinguale »²⁴. En effet, le concept de *métaphrasis* (métaphore), déjà utilisé par le sophiste Aélius Théon, revêt une forme particulière en hagiographie byzantine²⁵ ;

¹⁹ Assmann 2002.

²⁰ De Certeau 1975.

²¹ Voir par exemple Borghetti 2018.

²² Le Goff 1988, 105-177.

²³ Halbwachs 1925 (1994) et 1950 (1997).

²⁴ Gabriel 2020.

²⁵ Voir aussi Marjanović-Dušanić & Flusin (eds) 2011, Constantinou & Høgel (eds) 2021 et Alwis, Hinterberger & Schiffer (eds) 2021.

cette dernière constitue un cas d'école pour étudier les métamorphoses d'un texte. Outre l'entreprise gigantesque de réécriture de textes hagiographiques menée par Syméon le Métaphraste²⁶ dans la seconde moitié du x^e siècle, les contributions de ce volume mettent l'accent sur d'autres auteurs qui se livrèrent à cet exercice, comme Jean de Sardes. Cette plasticité fait de l'hagiographie une source unique pour appréhender le passé byzantin. Par ailleurs, la réécriture peut être conçue comme complément ou correction du contenu, en rapprochant ainsi hagiographie et historiographie : un hagiographe peut, en effet, souhaiter ancrer davantage son héros dans le contexte historique de l'époque où il a vécu, ou centrer davantage la *Vie* du saint autour des nouvelles conditions de son culte²⁷.

La réécriture est ici conçue comme une forme de réception, qu'il ne faut pas cantonner au seul lecteur²⁸, mais comprendre comme un processus de réadaptation et d'assimilation de nouveaux éléments. La production d'un « métatexte » assure la continuité culturelle dans une société qui s'est affranchie de la répétition rituelle²⁹. Le texte hagiographique est sans cesse réécrit et réadapté à l'aune d'un nouveau contexte d'accueil, d'un nouvel horizon de référence intertextuel : le ou les *hypotexte(s)* sont remaniés et réactualisés en subissant des transformations formelles, voire stylistiques, narratives ou même quantitatives³⁰. La réécriture représente aussi un acte social³¹, car l'auteur n'agit pas en vase clos, mais au sein d'une société avec laquelle il interagit. Les inflexions de l'écriture et leurs rapports avec les circonstances historiques offrent un observatoire exceptionnel des motivations, des méthodes et des finalités des hagiographes, ainsi que de l'horizon d'attente de leur public³². Dans le même temps, le texte remanié n'est pas moins intéressant que son modèle, mais constitue un objet d'étude à part entière.

L'hagiographie est aussi un « créateur potentiel d'idéologie », pour reprendre les propos de M. Goulet³³. Elle n'est pas étrangère au discours du pouvoir et à la politique impériale. Le patronage impérial est particulièrement présent dans cette entreprise gigantesque de réécriture hagiographique que représente le *Synaxaire* de Constantinople. Les liens complexes entre la *potestas* politique et l'*auctoritas* religieuse parcourent

²⁶ Høgel 2002.

²⁷ Goulet 2014.

²⁸ Gabriel 2020.

²⁹ Assmann 2002.

³⁰ Genette 1982. Voir aussi Goulet & Heinzelmänn (eds) 2003.

³¹ Alwis 2020b.

³² Goulet 2005.

³³ Goulet & Heinzelmänn (eds) 2003.

la composition de ses différentes strates, dont la recension la plus ancienne fut patronnée par Constantin VII Porphyrogénète (913-959). Dans leur écrasante majorité, les saints que l'on trouve dans le Synaxaire sont des saints du passé. L'examen des deux préfaces, où figurent les termes *historia* et *mnème*, est révélateur de leur conception de l'écriture historique³⁴. Ce livre liturgique majeur de l'Église de Constantinople propose une forme de canonisation, à travers un processus de normalisation et de schématisation de la sainteté³⁵ : les saints répertoriés gagnent désormais le sanctoral de la Grande Église et participent à la structure connective de la culture byzantine.

L'objectif du présent volume est de faire un pas de côté : poser un regard nouveau sur les fils ténus et complexes qui unissent hagiographie et Histoire, en tenant compte de toutes ces différentes facettes de cette littérature protéiforme qu'est l'hagiographie, ainsi que des approches diverses et variées auxquelles elle se prête. L'hagiographie est envisagée comme une réécriture du passé, en partant du principe que le passé naît du fait que l'on se rapporte à lui et que toute nouveauté apparaît sous la forme d'un passé reconstruit³⁶. Les questions qui se posent sont multiples : quelle est la position des hagiographes par rapport au passé historique qu'ils sont en train de reconstruire ? Comment façonnent-ils le matériau historique à leur disposition ? Comment se positionnent-ils vis-à-vis de leurs sources, tout en voulant se légitimer par du neuf devant le forum des textes préexistants ? À travers ses différentes réécritures, un seul dossier hagiographique peut offrir des lectures multiples du passé qui se superposent : l'Histoire est sans cesse relue, réinterprétée et modifiée suivant les attentes d'un nouveau contexte d'accueil. S'interroger sur la fonction d'un récit hagiographique fait également partie d'une telle démarche : l'hagiographe n'agit pas en vase clos, mais sa production littéraire est souvent liée au pouvoir impérial, une institution ecclésiastique³⁷, un culte (si les récits hagiographiques sont *a priori* composés pour promouvoir un culte, ils peuvent aussi être récupérés par un culte préexistant³⁸). La manière dont l'auteur réaménage les informations historiques dans son récit est révélatrice de son intention, du message qu'il souhaite transmettre : l'Histoire est donc mise au service de la finalité qui se cache derrière chaque récit hagiographique. En termes d'intertextualité, les liens entre les *hypotextes* et l'*hypertexte* obéissent à l'intention de l'auteur.

La contribution de **Dimitris Kyrtatas** porte sur la relecture du passé dans la *Vie de Grégoire le Thaumaturge* par Grégoire de Nysse. La source principale de ce récit

³⁴ Flusin-Detoraki 2021.

³⁵ Métivier 2019.

³⁶ Assmann 2002.

³⁷ Voir récemment Caseau & Messis 2021.

³⁸ Déroche, Ward-Perkins & Wiśniewski (eds) 2020.

hagiographique est vraisemblablement un panégyrique en l'honneur du saint prononcé en 379-380. Kyrattas démontre comment Grégoire de Nysse se sert de cette légende pour défendre ses propres positions théologiques et pratiques ecclésiastiques, tout en les présentant comme l'héritage d'une tradition chrétienne. Cette instrumentalisation de l'hagiographie est opérée à travers un réaménagement du matériau historique. Grégoire de Nysse s'attarde sur certains événements, comme la consécration d'une église imposante qui reste ancrée dans la mémoire de la ville, mais passe sous silence de nombreux épisodes connus par ailleurs. Son récit donne l'impression d'un texte écrit à la hâte, sans allusion au public visé et ne prêtant aucune attention aux détails factuels. Pourtant, à travers un processus très sélectif, Grégoire de Nysse choisit d'inclure dans son récit les informations historiques qui lui sont utiles et d'en exclure d'autres, même s'il ne les ignore pas ; c'est le cas par exemple des victoires de Théodose I^{er} contre les Goths célébrées le 17 novembre 379, le jour de la fête du saint. La légende de Grégoire le Thaumaturge est placée au service de l'intention de l'auteur : transformer un saint avec un fort ancrage local en une figure fondatrice du christianisme nécessitant d'être connue au-delà de sa région.

L'hagiographie offre aussi une voie privilégiée pour faire ressortir le parcours sinueux d'un transfert culturel ; chacune de ses étapes est alors munie de son propre lot de résémanisation³⁹. **Steffen Hope** s'interroge sur la réécriture de l'histoire byzantine dans les différentes versions de la légende de s. Olaf de Norvège (fin x^e – début xi^e s.), demi-frère du varègue Harald Sigurdsson. Il s'attarde sur la bataille de Berrhoia qui opposa Jean II Comnène aux Petchenègues en 1121-1122, rapportée par Jean Kinnamos (ca 1180). Les Byzantins remportèrent la victoire, notamment grâce à l'intervention de la garde des Varègues. Cet épisode oublié par l'hagiographie byzantine connut une postérité sans précédent dans la littérature nordique rédigée entre 1150 et 1230. Hope met à profit un riche éventail de sources, allant de la poésie scaldique, de la *Passion d'Olaf* et de l'hymnographie, à la littérature vernaculaire, une saga héroïque et l'historiographie. Le souvenir de la bataille de Berrhoia fut étroitement associé au culte de s. Olaf ; les réécritures de la légende de ce dernier assurèrent en grande partie sa réception dans le monde nordique. La figure d'Olaf, tout comme celle de son frère Harald, s'inscrivirent dans la mémoire culturelle de la communauté varègue de Constantinople ; la bataille de Berrhoia devint un véritable *storyworld* donnant lieu à nombre de récits oraux sans cesse transformés.

Pour étudier l'hagiographie comme fabrique de l'histoire, **Marie-France Auzépy** s'attarde sur la *Vie d'Étienne le Jeune*, un texte fondateur de l'histoire du premier

³⁹ Voir Espagne 2018 avec la bibliographie antérieure.

iconoclasme écrit par Étienne le Diacre entre 807 et 809 ; c'est à cet hagiographe de la période iconoclaste qu'on a récemment attribué la *Vie et Passion de Bacchos le Jeune*, néomartyr de Palestine exécuté pour apostasie en 787⁴⁰. Les règnes des Isauriens Léon III et Constantin V étant particulièrement mal documentés, avec un terreau documentaire « transformé en quasi-désert » et idéologiquement univoque dans leur condamnation, la *Vie d'Étienne le Jeune* constitue une source incontournable pour la période du premier iconoclasme : la destruction de l'icône du Christ à la Chalcé par Léon III, rapportée pour la première fois par Étienne le diacre, devient un véritable *storytelling*, grâce à la force littéraire et l'habileté de l'hagiographe. Mais, en hagiographie, il est nécessaire de savoir *qui* parle et *d'où* (Lacan) : la *Vie d'Étienne le Jeune* reflète le choix de l'institution patriarcale de faire d'Étienne son « champion » durant la période isaurienne. Le patriarcat voulut rendre les moines garants de la nouvelle foi établie à Nicée II et réécrire l'histoire des débuts de l'iconoclasme, en produisant un texte hagiographique qui connut une riche postérité en matière de réception et donna lieu à de nombreux réemplois littéraires. L'hagiographie est donc productrice d'histoire, mais aussi de littérature.

Anna Lampadaridi se propose de revisiter un texte hagiographique qui raconte l'évangélisation de Taormine par son premier évêque et doit sa postérité à son réemploi par des partisans du parti iconophile : malgré son caractère romanesque, la *Vie de Pancrace de Taormine* fut mise à profit par des auteurs comme Théodore Stoudite et le patriarche Nicéphore, eu égard à la place que l'auteur de la *Vie* réserve à l'image. Un certain Évagre, le fidèle acolyte de Pancrace et son successeur sur le siège de Taormine, se présente comme l'auteur de ce texte pseudépigraphe que l'on peut dater du début du VIII^e jusqu'au début du IX^e siècle (avant 815). L'action se situe aux temps apostoliques que le Pseudo-Évagre reconstruit en puisant dans les *Actes* de Jean par le Pseudo-Prochore. L'auteur se sert de l'image et de l'expérience visuelle comme stratégie littéraire. La *Vie de Pancrace de Taormine* est une mine d'informations sur l'histoire de l'image à Byzance, allant de son rapport avec le spectateur, par exemple en tant que moyen d'instruction, jusqu'à sa fabrication, ses acteurs et leurs modèles artistiques. En plaidant pour une datation haute, Lampadaridi voit dans ce récit une belle page sur l'histoire de l'image à Byzance avant l'iconoclasme, un texte hagiographique romanesque qui réinvente le passé apostolique et qui, à son tour, fut mis à profit par des auteurs voulant réécrire l'histoire de la querelle des images.

Charis Messis démontre aussi à quel point l'hagiographie peut faire du passé un récit aux allures d'une « création romanisée » à travers l'étude des réécritures de la

⁴⁰ Voir l'édition récente dans Binggeli, Efthymiadis & Métivier (eds) 2021.

Passion d'Indès et de Domna. Dans ce dossier hagiographique, le martyr se transforme en spectacle et le public fonctionne comme trait d'union entre le texte, l'auteur, et les auditeurs/lecteurs effectifs. La *Passion* revêt la forme d'un « récit mythologique », qui relate un événement du passé tout en le recréant comme « acte éternel de sacrifice à Dieu ». Messis aborde la réappropriation du passé romain dans les versions pré-métaphrastiques (V^e-VII^e siècles) de la légende des deux martyrs, ainsi que dans sa réécriture par Syméon le Métaphraste; il s'attarde en particulier sur la figure de Maximien Galère, César sous Dioclétien et principal responsable du déclenchement de la grande persécution, afin de montrer comment l'idéologie romaine est véhiculée par les hagiographes. Dans les récits antérieurs au Métaphraste, on trouve une vision patriotique de la romanité, où Maximien se vante de la prospérité qui régnait dans l'Empire romain avant les persécutions. Chez le Métaphraste, cette optique est réactualisée à l'aune d'un nouveau contexte d'accueil: sous Basile II, le passé glorieux de l'Empire romain n'est qu'un souvenir lointain et la romanité est redéfinie surtout par rapport à la dimension hellénique de la culture païenne. Les réécritures hagiographiques permettent de saisir ce déplacement sémantique dans toute sa complexité.

Daria Resh s'applique à saisir les fils ténus de l'Histoire qui se cachent derrière les différentes versions de la légende de s. Barbara, en faisant appel à une approche narratologique; la réécriture peut déboucher sur un changement de voix narrative⁴¹. En hagiographie, l'authenticité historique est inséparable du « chronotope rituel de la liturgie », avec son aspect performatif. En se penchant sur trois pièces provenant du dossier hagiographique de s. Barbara, Resh cherche à définir les stratégies déployées par les hagiographes pour transcender la distance temporelle qui sépare le passé historique du présent de la liturgie. La *Passion ancienne* de la martyre peut être lue comme un récit sans narrateur (*narrator-less narrative*), suivant la théorie d'Antony Spearing sur la subjectivité décentralisée de nombreuses œuvres de la littérature anglaise médiévale. L'Éloge en l'honneur de s. Barbara rédigé par Jean Damascène se situe à l'autre bout de cette tendance: l'auteur participe à la performance visuelle et spirituelle de la liturgie, en insistant sur la vivacité du récit en matière de rhétorique (*enargeia*). Dans la métaphore de la légende de la martyre rédigée par Jean de Sardes, nous avons l'impression d'entendre la voix du lecteur qui lit le texte à haute voix: l'usage de la première personne du pluriel conduit à la fusion du narrateur et de l'audience. Syméon le Métaphraste perfectionne cette technique et place sa création au cœur de la performance liturgique, avec un narrateur hétérodiégétique qui fait des remarques émotionnellement chargées.

⁴¹ Genette 1982.

À travers ses différentes recensions, le Synaxaire offre aussi une voie privilégiée pour comprendre comment le passé historique, en tant que « mythe rituel », est réécrit et réinventé à Byzance, comment l'Histoire s'approprie ces légendes. **Stratis Papaioannou** s'attarde sur la recension M (XII^e s.), la strate la plus diffusée de ce livre liturgique, notamment sur la légende d'un saint peu connu du nom de Philosophos (Φιλόσοφος), dont les recensions plus anciennes n'ont pas gardé la trace. Cette notice prend la forme d'un récit édifiant, d'une histoire utile à l'âme ; en effet, la recension M contient de nombreux récits de ce genre, en faisant preuve d'un goût pour la fictionnalisation du passé. La source du Synaxariste est la version métaphrastique de la *Vie de Paul de Thèbes* : Philosophos, une figure romanesque chez le Métaphraste, donne lieu à un personnage répertorié dans le Synaxaire, muni d'une notice et d'un jour de fête, à travers la procédure de canonisation. À travers une analyse poussée en matière d'intertextualité, Papaioannou retrace le parcours passionnant de cette légende à Byzance et met en évidence ses remaniements littéraires, notamment au sein de la recension M ; les différentes rédactions de cette dernière entraînent de nouvelles transformations de la légende. Cette approche novatrice fait ressortir la richesse du Synaxaire afin d'appréhender les aléas de la réécriture littéraire à Byzance. Papaioannou se propose également de revoir la date de composition de la recension M, en la situant après 1149.

Le Synaxaire de Constantinople est « porteur d'histoires qui sont inscrites elles-mêmes dans l'Histoire », comme l'écrit **Sophie Métivier**. L'étude des usages du terme *mnèmè* dans les prologues de deux recensions différentes de ce livre liturgique (*Hieros. S. Crucis* 40 et *Parisinus gr.* 2485) illustre à quel point les synaxaristes entendent écrire à la manière des historiens, tout en adoptant une optique très spécifique : les informations historiques dispersées sont regroupées dans l'ordre du calendrier. Même si le Synaxaire donne, à première vue, une impression de désordre, on trouve parfois au sein même des notices une mise en ordre ou une succession chronologique. Le présent du Synaxaire est l'entre-deux entre la révélation du Christ et la fin des temps. Les sources des synaxaristes ne sont pas à chercher dans les chroniques des X^e et XI^e siècles, qui sont des récits du pouvoir racontant la domination des empereurs, mais dans les textes liturgiques. La matière historique est travaillée différemment autrement que dans les chroniques, dans le but de fonder une communauté et de l'inclure dans l'histoire sainte. Le Synaxaire s'approprie l'histoire impériale, tout en la détournant : la présence des femmes appartenant à la famille impériale est, par exemple, plus prononcée dans le Synaxaire. Au prix d'une discontinuité dans l'histoire de la romanité, le Synaxaire reconnaît le temps chrétien comme un temps politique.

Pour **Paolo Odorico**, qui dit histoire, dit mesure du temps. Les synaxaristes donnent une dimension extratemporelle à des événements réels et historiques dans le but de « faire l'histoire de l'anhistorique ». Les processus interprétatifs du passé sont examinés à travers une catégorisation des empereurs mentionnés dans le Synaxaire de Constantinople. À côté des empereurs sanctifiés, dont la commémoration fonctionne comme une considération de sainteté, même si elle ne donna pas lieu à une liturgie précise, on trouve les empereurs maudits en tant que persécuteurs, ce qui est valable notamment pour les empereurs iconoclastes. L'auteur s'attarde sur le rapport du Synaxaire avec la mémoire : ce livre liturgique fonctionne tantôt comme « dépôt de la mémoire historique collective », comme dans le cas des martyrs de Bulgarie, tantôt comme « dépôt de l'histoire créée dans les circuits savants », ce qui est valable dans la fixation de l'image du héros négatif dans le cas des empereurs persécuteurs. Les données historiques présentes dans le Synaxaire, par exemple les dangers encourus par la ville impériale ou les événements d'ordre naturel, démontrent à quel point le Synaxaire cristallise « les moments forts de la mémoire collective » qui instaure un temps cyclique, rythmé par le calendrier liturgique. Le pouvoir impérial a voulu s'approprier cet outil pour sa propagande afin de régler le temps social.

Les contributeurs de ce volume ont travaillé sur le corpus textuel de leur choix, dans une perspective chronologique large, en faisant appel à un riche éventail d'approches. La polyphonie du produit final fait ressortir la richesse de l'hagiographie, dans sa double dimension de littérature et d'histoire : même les récits hagiographiques où l'imaginaire prend le pas sur le réel, qui n'ont à première vue rien affaire avec l'Histoire, engagent un dialogue avec le passé. Hagiographie et Histoire sont donc liées, mais leur relation est loin d'être simple : en instaurant un système de renvois entre les textes consacrés à un même saint, la réécriture constitue une voie privilégiée pour aborder cette relation complexe. Il ne nous reste qu'à espérer que le présent volume ouvrira la voie à de nouvelles études autour de l'hagiographie en tant que miroir, déformant ou non, de l'Histoire ou plutôt des *histoires* : celles d'un individu, d'un groupe ou d'un lieu.

Ce travail a bénéficié du soutien du programme Horizon 2020 de l'Union européenne (Marie Skłodowska-Curie Grant Agreement n° 892782).

BIBLIOGRAPHIE

- Alwis, A. 2020a. « The Hagiographer's Craft: Narrators and Focalisation in Byzantine Hagiography », in Gray & Corke-Webster (eds) 2020, 300-332.
- 2020b. *Narrating Martyrdom. Rewriting Late-Antique Virgin Martyrs in Byzantium*. Translated Texts for Byzantinists 9. Liverpool.
- Alwis, A., M. Hinterberger & E. Schiffer (eds) 2021. *Metaphrasis in Byzantine Literature*. Byzantios, Studies in Byzantine History and Civilisation 17. Turnhout.
- Assmann, J. 2002. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. Munich. Trad. fr. Meur, D. 2010. *La mémoire culturelle. Écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*. Paris.
- Binggeli A., S. Efthymiadis & S. Métivier (eds) 2021. *Les nouveaux martyrs à Byzance*. Vol. 1: *Vie et Passion de Bacchos le Jeune par Étienne le Diacre*. Vol. 2: *Études sur les nouveaux martyrs*. Paris.
- Borghetti, L. 2018. « A 'euchologic' narrative in Byzantium? Towards a narratological approach to Kassia's female liturgical poetry », in Messis, Mullet & Nilsson (eds) 2018, 111-136.
- Boucheron, P. & S. Gioanni (eds) 2015. *La mémoire d'Ambroise de Milan. Usages politiques et sociaux d'une autorité patristique en Italie (V^e-XVIII^e siècle)*. Histoire ancienne et médiévale 133. Paris.
- Brown, P. 1971. « The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity » *The Journal of Roman Studies* 61, 80-101.
- Caseau, B. & C. Messis 2021. « Saint Syméon Stylite le Jeune et son héritage au XI^e-XII^e siècle » *Symmeikta* 31, 241-280.
- Constantinou, S. & C. Høgel (eds) 2021. *A Byzantine Concept of Rewriting and its Hagiographical Products*. The Medieval Mediterranean 125. Leiden & Boston.
- Delehay, H. 1991. *L'ancienne hagiographie byzantine*. Subsidia Hagiographica 73. Bruxelles.
- D'Angelo, E. (ed.) 2014. *Auctor et auctoritas in Latinis Medii Aevi litteris*. Florence.
- de Certeau, M. 1975. *L'écriture de l'histoire*. Paris.
- Déroche, V., B. Ward-Perkins & R. Wiśniewski (eds) 2020. *Culte des saints et littérature hagiographique. Accords et désaccords*. Monographies 55. Paris.
- Detoraki, M. & B. Flusin 2021. « À la recherche d'Évariste. Remarques sur les notices du Synaxaire de Constantinople », in Constantinou & Høgel (eds) 2021, 224-248.
- Espagne, M. 2018. « Histoire des concepts et transferts culturels », in Espagne & Hongtu (eds) 2018, 39-56.
- Espagne, M. & L. Hongtu (eds) 2018. *Chine-France – Europe Asie. Itinéraires de concepts*. Paris.
- Flusin, B. 2018. « L'hagiographie byzantine et la recherche: tendances actuelles », in Rigo, Trizio, Despotakis (eds) 2018, 1-18.
- Gabriel, F. 2020. « Déjà reçu: la matrice antérieure dans les corpus bibliques et chrétiens », in Zékian & Roger (eds) 2020 (disponible en ligne sur fabula.org).
- Genette, G. 1972. *Figures III*. Paris.
- 1982. *Palimpsestes. La littérature au second degré*. Paris.
- Goulet, M. & M. Heinzelmann (eds) 2003. *La réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval: transformations formelles et idéologiques*. Ostfildern.
- Goulet, M. 2005. *Écriture et réécriture hagiographiques*. Essai sur les Vies de saints dans l'Occident médiéval. Hagiologia 4. Turnhout.
- 2014. « Quelle autorité pour une réécriture hagiographique? », in D'Angelo (ed.) 2014, 435-446.
- Gray, C. & J. Corke-Webster (eds) 2020. *The Hagiographical Experiment. Developing Discourses of Sainthood*. Leiden & Boston.
- Halbwachs, M. 1925 (1994). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris.
- 1950 (1997). *La mémoire collective*. Paris.
- Høgel, C. 2002. *Symeon Metaphrastes. Rewriting and Canonization*. Copenhagen.
- Jolles, A. 1930. *Einfache Formen*. Tübingen. Trad. fr. Buguet, A. M. 1972. *Formes simples*. Paris.
- Lampadaridi, A. 2020. « À la recherche de l'auteur perdu dans la *Vie de Pancrace de Taormine* (BHG 1410) » *Apocrypha* 31, 33-59.

- Le Goff, J. 1988. *Histoire et mémoire*. Paris.
- Marjanović-Dušanić, S. & B. Flusin (eds) (2011). *Remanier, métaphraser. Fonctions et techniques de la réécriture dans le monde byzantin*. Belgrade.
- Messis, C., M. Mullett & I. Nilsson (eds) 2018. *Storytelling in Byzantium*. SBU 19. Uppsala.
- Métivier, S. 2019. *Aristocratie et sainteté à Byzance (VIII^e-XI^e s.)*. SH 97. Bruxelles.
- Neveu, B. 1965. « Sébastien Le Nain de Tillemont (1637-1698). Étude biographique et bibliographique d'après des documents inédits », in *École pratique des hautes études. 4^e section, Sciences historiques et philologiques. Annuaire*. Paris. 1965-1966, 495-508.
- Odorico, P. & P. A. Agapitos (eds) 2004. *Les Vies des saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique ?* Dossiers byzantins 4. Paris.
- Patlagean, E. 1968. « Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale » *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations* 1, 106-126.
- Rigo, A., M. Trizio & E. Despotakis (eds) 2018. *Byzantine Hagiography: Texts, Themes and Projects*. Byzantioç. Studies in Byzantine History and Civilisation 13. Turnhout.
- Ševčenko, I. 1995. *Observations on the Study of Byzantine Hagiography in the Last Half-Century or Two Looks Back and One Look Forward*. Toronto.
- Zékian, S. & T. Roger (eds) 2020. *Accuser réception. Fabula: les colloques* (disponible en ligne sur fabula.org).

RECONSTRUIRE UNE IDENTITÉ
LOCALE

HAGIOGRAPHY AND CHURCH POLITICS: GREGORY OF NYSSA REPORTING ON GREGORY THAUMATURGUS

DIMITRIS J. KYRTATAS



THE *LIFE OF Gregory Thaumaturgus*, written by Gregory of Nyssa, is based, we may confidently assume, on a panegyric delivered on the occasion of the saint's feast day. If reworked for publication, as seems almost certain, it might have been somewhat revised and expanded, with clear marks of its original oral composition retained. Gregory of Nyssa was born around 335; he was bishop of Nyssa from 372 to 376 and from 378 until his death around 395. The year of the panegyric's delivery remains unknown, but it is generally believed to have been shortly after Gregory regained his bishopric, perhaps in 379 or, more likely, in 380. In its written form, it could have appeared somewhat later.¹

Regarding the location in which the panegyric was delivered, there is no indisputable internal evidence. It would be tempting to imagine that it was addressed to a congregation assembling outside the church built by Gregory Thaumaturgus himself in Neocaesarea, about a century and half earlier. However, this can almost certainly be rejected. Gregory of Nyssa refers many times to Neocaesarea, its environs, its inhabitants and its church, yet he never gives any indication that he was actually present in that city or that he was addressing the descendants of its first converts. On the contrary, he often asserts that his hero's legacy was preserved by those who were still living in that city and that the signs of his miracles could be verified by those who lived nearby—not by his audience (cf. 2, 11, 27, 32, 42, 48, 53).

In its written form, the *Life* circulated quickly and widely and was read in the eastern as well as the western parts of the empire; it was paraphrased, translated and served as basis of other accounts. It seems to have also been widely appreciated throughout the

¹ There is a critical edition by Gunther Heil and a French translation based on this critical edition by Pierre Maraval. I make use of Michael Slusser's English translation and comments and refer to his paragraph divisions. The text of the *Life* was also reprinted in PG 46, 893–958.

Middle Ages.² In my discussion, however, I have tried to keep in mind the first audience of the panegyric, surrounding Gregory of Nyssa for about an hour and a half, possibly on the saint's feast day on 17 November—a Sunday morning, if delivered in 379, or a Tuesday morning, if delivered in 380.

*
* *
*

Some basic and rather accurate facts regarding Gregory Thaumaturgus, whom I call “the saint” to distinguish him from his biographer, are given in his autobiographical references, of which the most important are to be found in his *Address of Thanks to Origen* and his so-called *Canonical Epistle*. Further important details were added by the church historian Eusebius.³

It is thus known that he was born in Neocaesarea to a wealthy pagan family around 210 or shortly after (as we may presume) and was originally called Theodore.⁴ He had at least one sister and one brother and lost his father when he was fourteen. After his father's death he became sensitive to religious matters and at some point converted to Christianity, being renamed Gregory. He was well-educated in rhetoric and law in his native city and was planning to continue his studies in Beirut. However, accompanying his sister to meet her high-ranking husband, he settled in Palestinian Caesarea, where he received philosophical and religious training from Origen for eight years (five, according to Eusebius).

Having returned to his native city and while still young, he was ordained bishop and dedicated the rest of his life to organising and strengthening a Christian community in his see and the surrounding area.⁵ Similarly, his brother, Athenodorus, was ordained in some other (unnamed) town of Pontus. The saint was active during the raids of northern invaders in the mid-250s and dealt with the consequences in an authoritative manner. The two brothers were present at the council of Antioch in 264 that condemned Paul

² The *Life* was known to Jerome, Rufinus, Socrates, Sozomen and many others. It also circulated, in various forms, in Latin, Syriac, Coptic and Armenian. For references see Mitchell 1999, 117 and 130-31.

³ Eusebius, *Ecclesiastical History* 6.30; 7.14, 28.

⁴ In what follows I owe much to Mitchell 1999 and Van Dam 1982. See also Lane Fox 1988, 516-42; Lovell 2012; Celia 2019.

⁵ Eusebius calls him a bishop (6.30), but also a church leader (7.14) and a pastor (7.28); Gregory calls him a priest (26). The difference would not have been great under the circumstances. He certainly acted as leader of the local church.

of Samosata, but did not attend the following council of Antioch in 268, during which Paul was excommunicated.⁶ They were either already dead or died soon after.⁷

The saint was renowned less than a generation after his death. He was certainly mentioned by Pamphilus in the (now lost) books he composed in defence of Origen⁸ and by Eusebius, writing the relevant sections of his *Ecclesiastical History* around 295. Eusebius made no mention of the saint's miraculous powers (of which much was said later by Gregory and others), restricting himself to praises of the learning, both secular and religious, that had made him famous.⁹ Since Eusebius was not generally prone to dealing with miracles and wonders, this may not be particularly significant, but it is still noteworthy that he had precious little to report overall regarding a leader of his own times who had left his mark all over Pontus, as well as in his own episcopal see of Caesarea.

The saint is next mentioned by Basil the Great in some of his letters,¹⁰ and soon after his death by his brother, Gregory. Further information was added a few decades later by Rufinus and Jerome.¹¹ Of what was additionally written about him by even later authorities, almost nothing seems to be reliable.¹²

Several writings have been attributed to the saint, but of those that are extant at least half are spurious. None of them was mentioned by Eusebius, although he should have known the *Address of Thanks to Origen*. Basil discussed just one of the saint's compositions, a *Dialogue* with a pagan called Gelian (or perhaps Aelian), which has not survived. This *Dialogue* was cited by some leading persons of Neocaesarea as authoritative in support of their understanding of the Father and the Son as having one hypostasis. But Basil challenged them by arguing that in this *Dialogue* the saint was not expressing dogmatic opinions, as he was combating a pagan opponent and, to make matters worse, its text had been transmitted with scribal mistakes.¹³ Gregory on his part did not refer to any document attributed to the saint.¹⁴ In the fifth century,

⁶ Eusebius, *Ecclesiastical History* 7.27–28; 7.30.

⁷ The saint died during the reign of Aurelian (270–275), according to the not very reliable *Suda* Γ 452.

⁸ Socrates, *Ecclesiastical History* 4.27.

⁹ Eusebius, *Ecclesiastical History* 6.30.

¹⁰ On Basil's references see below.

¹¹ See Jerome, *Lives of Illustrious Men* 65; Rufinus, *Ecclesiastical History* 11.9.

¹² Socrates reported in his *Ecclesiastical History* (4.27) that the saint had studied in Athens, but this information is almost certainly erroneous. According to his brief and rather carelessly composed report, Gregory was recalled to his native town by his parents—but his father was actually already dead.

¹³ Basil, *Epistle* 210. See Crouzel 1963 who reasonably argues that the *Dialogue* was not an authentic work of the saint. For a brief presentation of the document see Rigolio 2018, 68–69.

¹⁴ See discussion below.

it seems that some of the writings of the heretic Apollinaris were being attributed to the saint, so that they would be taken more seriously.¹⁵ This is an indirect indication that some of the saint's authentic works were well known and appreciated.

*
* *
*

The panegyric calls the saint “wonderworker” (θαυματοουργόν)—though only in its title, which does not seem to have been the original.¹⁶ Wonders were certainly admired by Christians since the times of Jesus, but no church leader had ever before been named a “wonderworker.” Throughout his panegyric, Gregory, just like his brother Basil, while mentioning the saint's many wonders, referred to him as “the great man” (μέγας) or, alternatively, “the teacher” (διδάσκαλος; cf. I, 44 and many other instances).

Some of the details given by Gregory regarding the saint's life, checked against what is known with a fair amount of certainty, can be considered inaccurate. Thus, according to Gregory, the saint, while young, had lost both his parents, whereas he had lost only his father; he had studied in Alexandria, whereas he had studied in Caesarea. Furthermore, Gregory missed much that would have suited the purpose of a panegyric. He had nothing to say about the saint's illustrious brother, nothing about his participation in church synods and nothing about the foreign invasion and his authoritative intervention.

Gregory does not appear to have consulted any of the writings attributed to the saint. Most of them might not have been already in wide circulation, but he apparently overlooked the *Address of Thanks to Origen*, although he was very much interested in Origen himself.¹⁷ More interestingly, he did not mention the *Dialogue*, on which Basil had a few things to say and which was circulating among some of his acquaintances. He did not even make use of the historical information provided by Eusebius.

Throughout the panegyric, Gregory gives the impression that he was reporting information transmitted through hearsay. He actually seems to imply that his audience knew more stories about the saint than he himself cared to narrate (78, 104). By and large, he was not particularly interested in the accuracy of factual details. His main idea was to convey a strong and vivid impression regarding the saint's character, powers and

¹⁵ Evagrius Scholasticus, *Ecclesiastical History* 3,31.

¹⁶ See van Esbroeck 1989, 262.

¹⁷ On Gregory's possible knowledge of the *Address of Thanks to Origen* see Crouzel 1979, 312-19 (which is not very convincing). On Gregory's relation to Origen see Crouzel 1989, 25-28.

legacy. In so doing he was in tune with the general character of other contemporary panegyrics, but he seems to have carried this tendency to more extreme limits.

Gregory dealt with factual information in many different ways. In his *Life of Macrina* he recorded several episodes related to his sister's upbringing and adult life, some of them very intimate. He also wrote in a very personal manner, narrating his conversations with her and revealing his own sentiments regarding her illness and death. On the other hand, in his *Eulogy for Basil* he had nothing to say about his brother's background. He did not record any details about his life and did not remind his audience about their personal relations. More interestingly, he never mentions Basil's writings—most of which he knew by heart.¹⁸ We may thus conclude that, the few factual errors apart, Gregory's presentation of the saint is not really indicative of the information that was available to him. What he chose to include and what to omit depended upon his aim in delivering this particular panegyric.

*
* *
*

Gregory did not feel obliged to substantiate his reports regarding the saint's life. Interestingly, however, he even avoided mentioning one particular source that would have made his account much more credible. According to Basil, their grandmother Macrina (probably raised in Neocaesarea) had preserved the saint's words within the family tradition.¹⁹ It is indeed conceivable that through her influence Gregory was named after the saint. A plausible (though not altogether convincing) explanation for this omission is that, having been born five years after Basil, he had no personal recollection of his paternal grandmother. It seems, however, more reasonable to assume that Gregory was trying to distance himself from the saint. Aiming to turn him into a hero of biblical dimensions, he chose to avoid any personal association with him. He did the same in writing about his brother, whom he presented as comparable to Paul and thus beyond current familial relations.²⁰

It is rather obvious that at least some of the stories regarding the saint's career had survived through oral tradition, but Gregory leaves the matter without particulars or details. One instance is quite indicative of his treatment. According to his account, a

¹⁸ See Momigliano 1985.

¹⁹ Basil, *Epistle* 204. Macrina the Elder could not have known Gregory Thaumaturgus personally. At most she would have been a young child when the saint died.

²⁰ See Momigliano 1985.

certain Musonius, who was both prominent and wealthy, had entertained the saint when he first arrived in Neocaesarea as a church leader, in the hope that this great honour would be passed on even to his descendants (45). It so happens that Basil was acquainted with a bishop of Neocaesarea of their own times who was also named Musonius and who could indeed have been a descendant of the saint's associate. Writing sometime after the death of bishop Musonius in 368, Basil claimed that he had preserved the saint's tradition unaltered, while his own teaching was still ringing in the ears of the notables of Neocaesarea.²¹ It is thus likely that at least some of the information regarding the saint had reached the Cappadocian brothers through this recently deceased bishop. Yet Gregory fails to make this clear.

Gregory emphatically stressed the greatness of his namesake, presenting him as a "torch" illuminating Christian souls (2). And yet, in his massive work he never found any other occasion to mention him. Had it not been for his panegyric, we could never guess that he had any idea about the saint or his deeds. He thus gives the impression that, until the time he was delivering the oration, the saint was still mainly and perhaps exclusively of local interest. Even in Neocaesarea, the place of his burial remained unknown (98).²² This inference would also explain why Eusebius had so little to report regarding the saint. It appears that the founder of Neocaesarean Christianity eventually obtained worldwide fame mainly through Gregory's panegyric.

The same impression is also given by Gregory's brother. Basil mentioned the saint with great admiration several times, but, apart from one interesting exception, he did so only in letters addressed to the clergy and the citizens of Neocaesarea, as if it were they alone who cared to think of him as an inspiration. Actually, Basil's four letters that mention the saint can be dated within a very short period of his life.²³

The only instance that Basil felt fit to mention the saint, apart from his letters to the Neocaesareans, was in a letter written in 375 and addressed to his friend Amphilochius, bishop of Iconium. This originally private letter, which is now considered as one of his major theological treatises and is known as *De Spiritu Sancto*, calls Gregory Great and places him among the apostles and prophets. It describes him as a "beacon" shining in the Church of God and recalls two of his miracles, refraining from giving more details, which would have been "too long a task." And yet, even in this letter, Basil claimed that up to their own day the saint was an object of admiration to the people of his neighbourhood, to whom he had bequeathed their practices and mystic rites—

²¹ Basil, *Epistle* 210.

²² But see Woods 2002.

²³ Basil's *Epistle* 28 has been dated either in 368 or 371, *Epistles* 204, 207 and 210 in 375.

clearly implying that his fame was purely local, as was also the nature of the miracles he relates.²⁴ Indeed, his close contemporaries, Gregory of Nazianzus, John Chrysostom and Epiphanius, never mention Gregory Thaumaturgus.

Without saying so, Gregory was influenced by what his brother had already written about the saint in his treatise *De Spiritu Sancto*. Delivering his panegyric very soon after Basil's death (which occurred in January 379), he took up his ideas and expanded them to a full-length exposition. Two of the saint's miracles he reported, regarding the drying of a lake (51-52) and the flooding of a river (56-59), had already been mentioned by Basil, as had the story about the seventeen Neocaesareans who were converted to Christianity before the saint's arrival (97). He even excused himself for not recounting all the marvels of the saint by arguing that such an endeavour would have required a long book (78), echoing Basil's similar claim. He called the saint "great" and "teacher" and he equated him to a "torch" (2), as his brother had likened him to a "beacon," and in same manner he assimilated him to Moses (14, 25, 32, 52). And just like Basil, he argued that the saint's theology should be an inspiration to his contemporaries (32).

Basil had evoked the legacy of the saint mainly because of its significance in current dogmatic disputes regarding the nature of the Holy Spirit. Similarly, while reflecting upon the saint's deeds, Gregory also had the Holy Spirit in mind, as well as some other burning issues.²⁵ Since Basil's brief account served as an inspiration for Gregory's panegyric, it may also give us a hint as to how it should be read.

The two brothers were living in a tumultuous period, while the empire was facing extremely serious external problems and the Church equally fierce internal strife. They were both personally and intensely involved in the power politics and dogmatic controversies of their times. On 9 August 378, a year or two before the panegyric was delivered and while Basil was still alive, the Roman army, led by the pro-Arian emperor Valens, was overwhelmed by the Goths and other tribes at the battle of Adrianople, experiencing one of the most grievous defeats in its history, with the emperor dying in the field. About a year or two after the panegyric was delivered, the anti-Arian emperor Theodosius summoned a synod in Constantinople that lasted from May to June 381 to deal with most urgent theological matters, including the nature of the Holy Spirit. In due course, this synod was accepted as ecumenical, of almost equal significance to that of Nicaea. Gregory wrote his panegyric within this secular and religious context and soon after he was instrumental in the proceedings of the synod.

²⁴ Basil, *De Spiritu Sancto* 74.

²⁵ Gregory has much to say about the Holy Spirit throughout his panegyric, especially in recording the saint's creed, on which see below.

*
* *
*

With this general picture in mind, I turn to the most important stories recorded in the panegyric. Having related a few things of dubious accuracy regarding the saint's upbringing, Gregory narrates an incident that occurred early in his hero's life and which demonstrated his virtuous inclinations. Living far away from his hometown, although young and wealthy, he resisted all the common temptations of the flesh. While a harlot was hired to slander his reputation, without protesting or contradicting her, he proved his innocence through her miraculous collapse (15–17).²⁶ Gregory did not know much about this incident and gives a vague description, apart from reporting erroneously that it had occurred in Alexandria, whereas his hero had studied in Caesarea. Confrontation with harlots, however, was a common topos in the lives of ascetics. Equally common were the accusations against clerics of the fourth century regarding their moral conduct.²⁷

Gregory goes on to report that, while still young, his hero returned to Neocaesarea and was ordained by bishop Phaedimos of neighbouring Amasea, without his own consent. To stress his reservations, Gregory goes as far as claiming that it was an absentee consecration, which would have been impossible, with the proper ceremonies performed only later (26–28). He obviously had in mind several among his contemporaries who pulled all kinds of strings and became simoniacs to secure their ordination. On the contrary, he himself, as well as his brother, had accepted their ordination reluctantly and with great pressure, just like the saint.²⁸

Gregory returns to the same topic once more in his panegyric. The saint had to choose a leader for a neighbouring community. Contrary to all expectations and recommendations, he ordained a charcoal dealer instead of any of the many well-to-do and educated candidates (62–70). Gregory's motives in relating this particular story are enlightened by events of his own time. While the community of Nicomedia was about to elect its new bishop, who would be under his own jurisdiction, he advanced many arguments against the election of candidates who came from illustrious families, who were wealthy and socially distinguished—as was the norm. Such, he argued in a letter addressed to the presbyters of Nicomedia, were not the proper credentials. The letter seems to have been composed a year at least after the assumed delivery of the panegyric, but Gregory would have faced similar problems several times in his episcopal career.²⁹

²⁶ The harlot seems to have been suffering from epilepsy.

²⁷ Gregory dealt with fornication and other erotic sins in his treatises *On virginity* and in many other instances. On confrontations of clerics with harlots see Ward 1987.

²⁸ On Gregory's election under compulsion see Basil, *Epistle* 225.

The next story that is related could have been the main reason for which Gregory delivered his panegyric. The saint is reported to have received in a vision a credo with details regarding the nature of the Father, the Son, the Holy Spirit and the Trinity which he immediately wrote down. It was dictated to him by John the Evangelist in the presence of the Virgin. This credo he used as a basis for his preaching. The importance of this testimony, according to Gregory, was comparable to that of the tablets that Moses had brought down from Mount Sinai (29–32). According to Gregory, who reported the credo in full, whoever would like to be convinced about it should listen to the church in which the doctrine was proclaimed and the very inscriptions (*χαράγματα*) of the saint were still preserved at the time he was delivering the panegyric.

This claim has been the subject of many conflicting interpretations. Almost all commentators, however, have read Gregory's account literally, supposing that it refers to a surviving written text. But Gregory was clearly speaking in a figurative manner. If he had some real inscription in mind he would have advised his audience to consult it. Instead he advised those who so wished to listen to the church in which the doctrine had been proclaimed. What had been preserved was not a text, but the faith of the Neocaesareans: It had been inscribed in their hearts. This reading is fully explained in what follows.

The saint's teaching, according to Gregory, rivalled in importance the legislation of Moses. For in his dispensation, the saint had done the same as Moses who had learned the divine mysteries and instructed the whole people in the knowledge of God. The saint, however, had not climbed up some visible mountain of earth but the pinnacle of ardent desire for the true teaching. He had not at his disposal a plate (*δέλτος*) but the soul (*ψυχή*) of his disciples. He did not use letters graven on stone tablets (*τὰ ἐν ταῖς πλάξι γράμματα*) but the voice of the one he saw (*ἡ τοῦ ὀφθέντος φωνή*), that is the voice of John the Evangelist.

Gregory seems to have been very fond of this particular metaphor, for he employed it on several occasions. In another instance, for example, he spoke of the "tables of the covenant written on the tablets of the heart, not with ink but by the Spirit of the living God."³⁰ Elsewhere again he explained that what was meant by engravings (*χαράγματα*) were "examples of good works."³¹ But it was in the *Life of Moses* that he most persistently used *χαράγματα* in this figurative sense. At some point he even spoke of the "unwritten

²⁹ Gregory of Nyssa, *Epistle* 13 (17). Euphrasius, the diseased bishop of Nicomedia, was present at the first council of Constantinople in 381, so the election of a new bishop would have occurred at a later date. See Silvas 2007, 47, 161–2. It is conceivable, however, that Gregory added the account in the final reduction of his panegyric.

³⁰ Gregory of Nyssa, *Funeral Oration on Meletius* 7.

³¹ Gregory of Nyssa, *On the Inscriptions of the Psalms* 2.4.

characters (*χαραγματα*) of the Law.³² So much then should be enough regarding the saint's so-called inscription. It was his lasting legacy.

As has been convincingly argued, the credo was actually composed by Gregory himself.³³ Just a few years earlier, Basil, while claiming that the saint's dogmatic ideas on the subject were compatible with his own, orthodox way of thinking, was unable to produce explicit proof. The only document attributed to the saint that was invoked during the controversy, the *Dialogue*, was being used against his claims.³⁴ Had the credo existed in any tangible form, Basil would not have failed to produce it.

In his panegyric, Gregory did not wish to remind his audience that his opponents had in their possession a document (the *Dialogue*) ascribed to the saint that actually supported heretical claims. He presented the saint's legacy, instead, as preserved in the souls of Christians living in Neocaesarea. And he formulated this legacy in his own word. A year or so later, the dogmatic issue regarding the Holy Spirit was resolved at the synod of Constantinople along the lines of this credo. This may explain, at least to a certain degree, why Gregory subsequently found no reason to refer to the saint again. He had served his purpose.

Having clarified the most important dogmatic issues, the saint, according to Gregory, inaugurated his missionary activity by expelling a demon, that is, a local god, from his temple in Neocaesarea and by converting its priest to Christianity (35–40). Gregory favoured himself an aggressive attitude towards pagan temples. In another opportunity he praised martyr Theodore for having deliberately burned down a major temple in Amasea during the great persecution.³⁵ But the issue was still controversial at the time he was writing the panegyric. Libanius (writing just a few years later), complained to emperor Theodosius that pagan temples were being destroyed without his permission by monks who used sticks, stones, bars of iron and even their bare hands and feet.³⁶ In the region of Pontus, with its numerous cults, the destiny of pagan shrines was a burning matter. By presenting the saint as a forerunner of some monks of his own time, Gregory was justifying their practices. About ten years later, in 391, the most illustrious pagan temple, the Serapeum of Alexandria, was ruthlessly demolished.³⁷

³² Gregory of Nyssa, *Life of Moses* 2.215.

³³ See Abramowski 1976. On the history of the controversy see Celia 2019.

³⁴ Basil, *Epistle* 210.

³⁵ Gregory of Nyssa, *In Praise of Blessed Theodore* 10.

³⁶ Libanius, *To the Emperor Theodosius for the Temples* 8.

³⁷ See Chuvin 1990, 70–74. For an interesting interpretation of the many accounts relating the destruction of temples, see Busine 2013.

The desacralisation of the local pagan temple was followed, according to Gregory's narration, by the construction of a most imposing Christian church, with the aid of the Neocaesarean community. This church, as Gregory reminded his audience, had survived a most severe earthquake in their own times (48).³⁸ The erection of impressive Christian basilicas was of major concern to bishops throughout the fourth century. In one of his extant letters, written during the building and decorating of a splendid church in Nyssa, Gregory gave full details about the practical as well as the symbolic dimensions of such projects.³⁹ Having been accused of embezzlement of ecclesiastic funds, he seems to have found the opportunity, after regaining his bishopric, to defend himself in the panegyric, by recalling the similar practice of an exemplary predecessor.⁴⁰

I omit a few miracles of purely local interest and move on to the encounter of the saint with some Jews who were questioning his powers (73–74). According to Gregory's report, the encounter led to the death of one of his opponents. Such an anti-Jewish stance was in line with the harsh treatment of Judaism and the Jews by many Christian leaders of the late fourth century. In 386 and 387 John Chrysostom delivered in Antioch the most passionate anti-Jewish orations of early Christianity,⁴¹ while in 388 a major Jewish synagogue at the Euphrates was pillaged and transformed into a church, leading to a very serious conflict between Theodosius and Ambrose of Milan.⁴² Interestingly, in the Syriac version of the saint's life, the deceased was revived, whereas in Gregory's presentation his punishment was final.⁴³

Gregory deals next with the saint's performance in a period of persecution. In line with his general tendency to dissociate his hero from his exact historical context, he avoids mentioning the name of the persecuting emperor, whom everybody in his days would probably identify as Decius.⁴⁴ According to his account, the saint was said to have advised a retreat and to have given priority to survival rather than steadfastness (79–87). Christians of the third century were sharply divided on the way they should react to persecutions, and many churches in East and West were led to schisms. By Gregory's time, however, the Catholic Church had cleared those who had fled.

³⁸ See Woods 2002.

³⁹ Gregory of Nyssa, *Epistle 25*, which seems to have been written after 381. Gregory expressed his admiration of splendid churches in other occasions as well. Cf. *In Praise of Blessed Theodore 3*.

⁴⁰ See Mateo-Seco & Maspero 2010, 108.

⁴¹ John Chrysostom, *Against the Jews*.

⁴² See Feldman 1996, 389.

⁴³ See Devos 1975.

⁴⁴ Alternatively, he could be referring to the persecution under Valerian in 257–58.

The persecutions of Christians by pagan emperors ended with Constantine. Nevertheless, as Gregory and many other bishops could verify, Christians were still being persecuted by other Christians, mainly on dogmatic grounds. Just a few years before delivering his panegyric, Gregory had refused to attend a synod called in Nyssa, although summoned on charges of defalcation of Church funds. Instead, he fled for two years, abandoning his episcopal see and seeking refuge in various places that remain unnamed in the extant literature.⁴⁵ He was thus pronounced contumacious and was deposed from his bishopric. He, therefore, had good personal reason to present his namesake as advocating retreat and survival.

Gregory turns at some point to a topic that must have been of major concern during his own days. All over the empire, Christians were celebrating the memories of martyrs with feasts that resembled the traditional pagan banquets. In his panegyric, Gregory argued that the idea of substituting the Christian festivals for the pagan cults was a concession made by the saint because of the weakness of his flock. With the passage of time, the saint had hoped that all carnal delights would be abandoned in favour of purely spiritual pleasures—a transformation that had already been achieved (95–96).⁴⁶ In saying so, Gregory was evidently defending his own devotion to celebrating the memories of former martyrs in most spectacular ways.⁴⁷

Passing over a few other stories, I come to the ending of the panegyric, which mentions a local plague. According to Gregory, in the early days of his priesthood, the saint was extremely irritated by the passion of the Neocaesareans for their pagan cults (99). During a major celebration of a local deity, the theatre was so crowded that the participants demanded more space (ποίησον ἡμῖν τόπον) for their accommodation; and the saint promised that they would indeed be granted the space they desired (100–101). In due course, after a prolonged plague, the theatre was of course more than enough, since the population was decimated. Accordingly, those who were suffering felt that only one option had remained for their salvation: That the Christian missionary would enter their houses and drive out the disease by prayer (102). This seems to have been the period during which Christianity expanded rapidly in the area, for sickness proved stronger than health. “The error of idols,” Gregory argued, “was thus refuted and all were converted to the name of Christ, some led by the hand to the truth through the disease that came upon them, still others by putting faith in Christ as a bulwark against the plague” (103).

⁴⁵ See Mateo-Seco & Maspero 2010, 108.

⁴⁶ But cf. Basil, *Epistle* 207, who claims that litanies practised in Neocaesarea were not actually established by Gregory.

⁴⁷ Cf. Gregory of Nyssa, *In Praise of Blessed Theodore*.

Gregory gives no particular reason for relating at the very end of his narration an episode that had occurred early in the saint's missionary career. He presents it as an appendix or rather as an afterthought. It could have been brought to his attention after delivering his panegyric and was thus added in its written version. Alternatively, it was meant to serve Gregory's overall strategy.

A careful and penetrating reading of the passage has shown that the pagan celebrants of Neocaesarea could never have pronounced the utterance attributed to them (ποίησον ἡμῖν τόπον), for it was a reformulation of a verse from Isaiah (49.20). Gregory had elsewhere cited the verse, commenting upon Isaiah's meaning.⁴⁸ Whether the plague episode had any historical base or not it was presented by Gregory in his own words and his own way of thinking. The phrase, he thought, should be interpreted as inaugurating the spread of Christianity throughout the world, a process in which the saint had been instrumental.⁴⁹

Finally, I wish to comment upon an incident that did not find its way into Gregory's panegyric, although it must have been widely known. Indeed, important details were preserved by the saint himself. Around 238 the Goths and Boradi (Βοράδοι), as those Northerners were called, started invading the Roman Empire, killing and capturing numerous citizens and devastating whole provinces. In 251, at the battle of Abritus, they defeated the Roman army and killed Decius, as well as his son. The saint had to deal with the consequences, not least of which was the collaboration of many Christians with the barbarians. In doing so, he wrote extensive directions to an unnamed fellow bishop that was eventually considered as authoritative.⁵⁰

The hostilities with the Goths continued for more than a century, leading to the disastrous battle of Adrianople in 378 and the death of the emperor Valens. A year later, however, Theodosius was able to win major victories against the invaders, celebrating them officially on 17 November 379, which happened to be the saint's feast day. Gregory had thus excellent reasons to relate the encounter with the Goths about 130 years earlier, by recalling the death of Decius, who had persecuted the saint, and thus alluding to the fate of Valens, who was responsible for his own exile. But he preferred to avoid the issue altogether.⁵¹

⁴⁸ Gregory of Nyssa, *On the Baptism of Christ*.

⁴⁹ For this most original and convincing approach see MacDougall 2016.

⁵⁰ Gregory Thaumaturgus, *Canonical epistle*.

⁵¹ If the saint had suffered during the persecution of Valerian, Gregory could allude to the disastrous war against the Persians and the battle of Edessa in 260 that led to his captivity and death.

*
* *

To conclude, in composing his panegyric Gregory gives the impression that he was working in haste. He did not refer his audience and readers to the preserved writings of the saint and made no use of the information provided by Eusebius. He was silent about his equally illustrious brother and had nothing to say about his participation in a major ecclesiastical synod. He did not record the saint's involvement in the disastrous Gothic invasions and admits of having originally overlooked a disastrous plague incident. On the other hand, he had a very ambitious aim.

Following the lead of his brother Basil, Gregory was trying to claim the heritage of a local hero for current and urgent ecclesiastical matters. To this end, he transformed Gregory of Neocaesarea into a figure of major significance to Christendom at large—indeed, into a Christian Moses. To achieve this, he gave a full account of his life, recording not only some local miracles that were already reported by his brother, but also miracles, accomplishments and admonitions with much more general implications. To such an exemplary personality he attributed a credo, possibly composed by himself, promoting theological ideas for which he and Basil had been struggling and suffering. He actually presented this credo as comparable in significance to the tablets of the law.

Gregory presented his hero as almost superhuman, able to perform unmatched deeds. To be as convincing as possible, he claimed neither his family tradition, as his brother had done a few years earlier, nor any of the available documents. What he claimed regarding the saint was presented as undisputed and easily verifiable common knowledge. A figure of biblical dimensions should be kept at a distance from all his contemporaries, having no need of records and references.

As we may safely presume, Gregory's efforts were successful. The creed he attributed to the saint was very soon accepted by a major synod and became one of the pillars of orthodox dogma. Subsequently, Gregory seems to have forgotten all about the saint and never mentioned him again; not even in his massive account of Moses, on whose model he had presented him in his panegyric—although he did not forget to remind his readers about Basil's relevance.

Gregory appears to have had a further ambition as well. By presenting the saint as a Christian Moses, he was at the same time promoting his own authority and fame. In his *Eulogy for Basil* he had turned his brother into a biblical figure by distancing himself from him. In his *Life of Macrina* he had turned his sister into a saint by claiming intimacy with her. In his *Life of Gregory Thaumaturgus* he was defending his own theological ideas and ecclesiastical practices by presenting them as the legacy of a most fundamental Christian tradition.

BIBLIOGRAPHY

Primary sources

- Gregory of Nyssa, *Life of Gregory Thaumaturgus*. Ed. G. Heil, *Gregorii Nysseni Sermones*, vol. 2. Gregorii Nysseni Opera 10/1. Leiden 1990. Tr. angl. M. Slusser, *St. Gregory Thaumaturgus: Life and Works*. Washington DC 1998.
- *In Praise of Blessed Theodore*. Ed.-tr. fr. P. Maraval, *Éloge de Grégoire le Thaumaturge. Éloge de Basile*. SC 573. Paris 2014.

Secondary sources

- Abramowski, L. 1976. "Das Bekenntnis des Gregor Thaumaturgus bei Gregor von Nyssa und das Problem seiner Echtheit" *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 87, 145–66.
- Busine, A. 2013. "From Stones to Myth: Temple Destruction and Civic Identity in the Late Antique Roman East" *Journal of Late Antiquity* 6.2, 325–46.
- Celia, F. 2019. *Preaching the Gospel to the Hellenes: The Life and Works of Gregory the Wonderworker*. Leuven, Paris & Bristol.
- Chuvin, P. 1990. *Chronique des derniers païens: La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*. Paris.
- Crouzel, H. 1963. "Grégoire le Thaumaturge et le Dialogue avec Elien" *Recherches de Science Religieuse* 51.3, 422–31.
- Crouzel, H. 1979. "Faut-il voir trois personnages en Grégoire le Thaumaturge? À propos du 'Remerciement à Origène' et de la 'Lettre à Grégoire'" *Gregorianum* 60.2, 287–320.
- 1989. *Origen*. Edinburgh.
- Devos, P. 1975. "Le manteau partagé. Un thème hagiographique en trois de ses variantes" *AB* 93.1–2, 157–65.
- Drijvers, J.W. & J.Watt (eds) 1999. *Portraits of Spiritual Authority: Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient*. Leiden & Boston.
- Eadie, J.W. & J. Ober (eds) 1985. *The Craft of the Ancient Historian: Essays in Honor of Chester G. Starr*. New York.
- Feldman, L. H 1996. *Jew and Gentile*. Princeton.
- Lane Fox, R. 1988. *Pagans and Christians*. Harmondsworth.
- Livingstone, E.A. (ed.) 1989. SP 19. Leuven.
- Lovell, G. D. 2012. *Gregory of Neocaesarea: Evangelist in the Province of Pontus*. Sydney.
- MacDougall, B. 2016. "Gregory of Nyssa's *Life of Gregory Thaumaturgus* and the Conversion of Neocaesarea" *Scrinium* 12.1, 281–90.
- Mateo-Seco, L. F. & G. Maspero, 2010. *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*. Leiden & Boston.
- Mitchell, S. 1999. "The Life and Lives of Gregory Thaumaturgus," in Drijvers & Watt (eds) 1999, 99–138.
- Momigliano, A. 1985. "The Life of St. Macrina by Gregory of Nyssa," in Eadie & Ober (eds) 1985, 443–58.
- Rigolio, A. 2019. *Christians in Conversation: A Guide to Late Antique Dialogues in Greek and Syriac*. Oxford.
- Silvas, A.M. 2007. *Gregory of Nyssa: The Letters, Introduction, Translation and Commentary*. Leiden, Boston & Cologne.
- van Dam, R. 1982. "Hagiography and history" *Classical Antiquity* 1, 272–308.
- van Esbroeck, M. 1989. "The *Credo* of the Wonderworker and its influence through three centuries," in Livingstone (ed.) 1989, 255–66.
- Ward, B. 1987. *Harlots of the Desert*. London & Oxford.
- Woods, D. 2002. "Gregory Thaumaturgus and the earthquake of 344" *Journal of Theological Studies* 53.2, 547–53.

BYZANTINE HISTORY IN THE LEGEND OF SAINT OLAF OF NORWAY, C.1150-C.1230

STEFFEN HOPE



INTRODUCTION¹

BYZANTINE HISTORY WAS not only transmitted through Byzantine hagiography, but also featured in hagiographical traditions from other parts of Christendom. The purpose of the present article is to demonstrate how one single episode of Byzantine history became a fixture in the legend of Saint Olaf of Norway (d.1030) from the early twelfth century to the early thirteenth century. I aim to present the various versions of this episode that emerged in the period c.1150-c.1230,² and I will emphasise what features changed in the course of the episode's development – such as the important issue of when the episode took place – and what features remained more or less unchanged as the legend of Saint Olaf evolved throughout the twelfth century. In this way, I hope to show how an episode of Byzantine history that appears to have been only one of many similar episodes in historiographical accounts from Byzantium, came to take on a tradition of its own within the legend of Saint Olaf in twelfth-century Norway.

The sources through which this story was transmitted belong to several textual categories, such as Skaldic poetry, historiography, hagiography and liturgy. These sources were written either in Old Norse or in Latin. I will present the relevant details for each source individually, and I will provide a brief presentation of the episode in Byzantine historiography before moving on to its development in the Norwegian and Icelandic sources. Before this, however, I wish to provide a historical overview to contextualise how this episode of Byzantine history should be understood within the framework of cultural exchange between Byzantium and the Norse world.

¹ I am grateful to Dr. Anna Lampadaridi and Prof. Christian Høgel for their generous and thorough feedback and suggestions in the finalising of this article.

² For a discussion of Nordic textual sources from the thirteenth and fourteenth centuries, see Jakobsson 2016, 345-62.

The episode of Byzantine history with which this article is concerned, can be found in John Kinnamos' account of the reigns of John and Manuel Komnenos, translated into English by Charles Brand as *Deeds of John and Manuel Komnenos*.³ In the opening of the book, Kinnamos recounts some of the military campaigns of John Komnenos that followed the death of his father Alexios in 1118. The relevant episode is therefore only one skirmish among several that John Komnenos undertook at the beginning of his reign. We are told that the emperor marched against the nomadic Pechenegs, who had crossed the Danube and entered into the lands of the Roman Empire.⁴ In the winter of 1121-22, the Byzantine army camped nearby the city of Berrhoia, which is held to be Stara Zagora in modern-day Bulgaria, and in the spring he continued his march against the Pechenegs, his army fortified with troops supplied by nearby chieftains.⁵

In his description of the conflict, John Kinnamos states that the outcome of the battle was for some time uncertain, and the emperor himself was hit by an arrow in the leg. After a while the Pechenegs fell back to their wagons which they had covered with hides and put together so as to use it as a make-shift fortress. At this point, the emperor sought to continue on foot, but as the Byzantine troops refused to follow him, John Komnenos instead ordered his axe-bearers to follow. These were mercenaries, and Kinnamos describes them as being from the British nation (Βρεταννικόν).⁶ Kinnamos furthermore states that this nation has for a long time been in the service of the emperor.⁷ When the British axe-bearers entered the fray, the Pechenegs were overcome and surrendered.⁸

When dealing with the sources from the Norse world, the account by John Kinnamos will be the main point of comparison. This is, however, only because Kinnamos provides a Byzantine view of this historical episode, and is therefore a

³ The full Greek title is: Ἐπιτομή τῶν κατορθωμάτων τῷ μακαρίτῃ βασιλεῖ καὶ πορφυρογεννήτῳ κυρίῳ Ἰωάννῃ τῷ Κομνηνῷ καὶ ἀφήγησις τῶν πραχθέντων τῷ αἰδιμῷ υἱῷ αὐτοῦ τῷ βασιλεῖ καὶ πορφυρογεννήτῳ κυρῷ Μανουῆλ τῷ Κομνηνῷ πονηθείσα Ἰωάννῃ βασιλικῷ γραμματικῷ τῷ Κιννάμῳ (Kinnamos, *Epitome* 3, titulus Meineke). I am very grateful to Dr. Chiara D'Agostini for transcribing this title for me and to Dr. Aglae Pizzone for directing me to this edition.

⁴ For the reception of the Pechenegs in Middle-Byzantine literature, see Malamut 1995; Kaldellis 2013, 117-26.

⁵ For some reflections on these campaigns, see Papadopoulou 2016, 188; Stouraitis 2016, 24.

⁶ I am very grateful to Dr. Chiara d'Agostini for helping me with the Greek term.

⁷ According to Sigfús Blöndal, the English mercenaries began to appear in the wake of the Norman Conquest in 1066, when English and Anglo-Danish landowners increasingly found themselves displaced by their new Norman overlords (Blöndal 1978, 141).

⁸ For Kinnamos' account, see Kinnamos, *Epitome* 7-8.3 Meineke. For the English translation, see Brand 1976, 15-16.

useful way to see what features of the story have been recorded and emphasised in the Byzantine reception of this battle. The most poignant yet perhaps least surprising difference is that Kinnamos, as well as Niketas Choniates, attributed this victory to the intervention of the Virgin Mary.⁹ Nonetheless, it is important to note that Kinnamos' account is not closer in time to the event than several of the Norwegian and Icelandic sources. Kinnamos wrote his account in the early 1180s, at which time the Battle at Berrhoia had already become a fixed part of the legend of Saint Olaf of Norway. In other words, despite Kinnamos being a Byzantine source, it must be made clear that he is not the source from which the Nordic accounts of the battle drew their details, as that source is unknown to us. Moreover, it must be emphasised that Kinnamos does not serve as the account against which all others must be measured for reliability. I have included Kinnamos' account solely to have a Byzantine source to which to refer in my discussion of the Nordic sources, not because Kinnamos is inherently more reliable in all its details.

FROM BYZANTIUM TO THE NORTH – KNOWLEDGE OF BYZANTINE HISTORY IN THE NORDIC COUNTRIES

Olaf Haraldsson of Norway

Before I proceed to the analysis of the Norwegian and Icelandic sources, I wish to dwell a bit on the wider context of the exchange that led to this battle entering the legend of Saint Olaf. Our starting point here is the figure of Saint Olaf himself, known before the inception of his cult as Olaf Haraldsson. Olaf, born in 995, grew up in the petty kingdoms of South-Eastern Norway near the Oslo fjord, and as an adolescent he took part in Viking raids in the Baltic Sea. In the period 1009-1016 he was a mercenary, first in the service of the Danes during their campaign from 1009 to 1013, then in the service of King Æthelred II of England, and subsequently in the service of Duke Richard II of Normandy. During his time in Normandy he received baptism, and this occurred in either 1013 or 1014. In 1016, Olaf returned to Norway with English bishops and two ships, and on March 25, Palm Sunday, he won a battle against opposing Norwegian noblemen and later became hailed as king of Norway. He reigned until 1028 when he was ousted from his position by the Norwegian noblemen and King Knud II of Denmark and England. From Norway Olaf went into exile in Russia where there by that time was a sizeable Norse community.

⁹ Scheel 2016, 54.

After two years, Olaf returned to Norway via Sweden to regain his kingship, and at Stiklestad north of Trondheim he fought the armies of the Norwegian nobles and the Danish king. Olaf was killed on July 29, and his remains were taken to Trondheim to be buried in secret. The following year, on August 3, his body was unearthed on the orders of Bishop Grimkell of Trondheim, who declared the former king to be a saint, and had him transferred to a shrine in the Church of Saint Clement. The cult of Saint Olaf appears to have gained immediate popularity, both among the Norwegian nobles who used their former adversary as a rallying point in their discontentment with their Danish overlordship, as well as among the Danish royal house which appears to have used the cult of their former adversary to gloss over the previous animosity and present the succession of kings from Olaf to the Danish viceroy, the child-king Svend Alfivason, in terms of continuity rather than disruption.

Connections with Byzantium

By the time Olaf Haraldsson died at Stiklestad, there were already strong connections between the Norse countries and Byzantium. These connections were in part forged by the trade routes from Constantinople and north through the rivers of Russia, a geography inhabited by groups of Swedish settlers, known as *Rus'*, and Slavic peoples.¹⁰ Moreover, people from the Norse world had also entered into service as mercenaries for the emperor, and these are most commonly referred to as *væringjar*, or Varangians.¹¹ After Olaf's death, his half-brother Harald Sigurdsson, known as Harald Harðráða (hard-ruler), who had fought in Olaf's army, fled Scandinavia and became a Varangian. There is some uncertainty about the exact year of his arrival in Constantinople, which was known to the Norsemen as *Miklagarðr*, the Great City. In his account of the Norwegian kings, *Heimskringla*, the Icelandic historian Snorri Sturluson states that this took place during the reign of Empress Zoe.¹² This is confirmed by the *Στρατηγικόν* (*Strategicon*) of Kekaumenos, a man who served alongside Harald in the imperial guard and who wrote this text in the 1070s during the reign of Michael VII.

In section VII of his *Strategicon*, Kekaumenos tells of Harald's campaigns and hails him as a loyal subject to Emperor Michael IV and later Emperor Constantine IX, for even though he returned to his homeland without imperial permission, Harald remained a true ally of the emperor. Of particular interest to us here is the

¹⁰ Blöndal 1978, 1-4.

¹¹ For an explanation of the term, see Blöndal 1978, 4.

¹² Schjøtt & Magerøy 1994, vol. 2, 151.

detail recorded by Kekaumenos that Harald (Ἀράλτης) was the son of an emperor of Varangia (Βαράγγιας) and the brother of Olaf, who, after the death of his father, was appointed emperor of Varangia. Kekaumenos also mentions that Harald ruled in his land instead of this brother Olaf.¹³ This is significant not only because it demonstrates some knowledge of Olaf on the part of the Byzantines, but because it also suggests that Kekaumenos had received new knowledge of the situation in Norway after Harald's departure, since he writes that Harald did in fact become ruler after his brother Olaf. Harald became co-ruler of Norway in 1045 together with Olaf's son Magnus, and he became sole ruler of Norway upon Magnus' death in 1047. An alternative interpretation, however, is that Harald's claim to the empire was something that was propagated among the Varangians during Harald's time of service, even though this empire was only legally and not factually his as long as he was in the service of the emperor.

The stories of Harald were first transmitted in the North through skaldic songs composed by those who had followed him on his exploits. These stories also took on a legendary form in the literature of England and the Norse world from the twelfth century onwards, and they provided part of the varied knowledge about Byzantium that circulated in the Norse cultural sphere. Aside from the obligatory references to Harald's kingship in the several vernacular and Latin chronicles produced in the centuries after 1100, there were several works which also gave room for Harald's exploits as a Varangian.

The earliest example of this is in William of Malmesbury's *Gesta Regum Anglorum* (c.1125). In book 3, chapter 260, William recounts how he was sentenced to death after having had an affair with a high-born woman, was thrown into a pit with a lion, but escaped by strangling the lion to death.¹⁴ This story appears to have been popular, and several versions developed. One version was included by the Danish historian Saxo Grammaticus in his work *Gesta Danorum*, written in the early thirteenth century. In book 11, chapter 3, we are told how Harald was sentenced to be killed by a dragon, not a lion, but in the end killed the dragon and was pardoned by the emperor.¹⁵

Another version can be found in *Morkinskinna*, an Icelandic vernacular chronicle of the Norwegian kings written around 1220.¹⁶ Here, we are told how Empress Zoe, not the emperor, threw Harald and two of his men into a dungeon, but they escaped

¹³ Kekaumenos, *Strategicon* 7. I thank Paolo Odorico for having notified me of this text.

¹⁴ Thomson & Winterbottom 1999, 478-81.

¹⁵ For this story, its wider literary context and its place in the wider Danish fascination with Byzantium in the late twelfth and early thirteenth centuries, see Scheel 2016, 53 n.5; 66ff.

¹⁶ Andersson & Gade 2000, 66.

through the aid of Saint Olaf who showed himself in a vision to Harald while he stopped on the way to the dungeon in the chapel dedicated to the Norwegian saint-king. During their escape, the Varangians encounter a serpent, but with the aid of Saint Olaf they overcome it.¹⁷ In *Morkinskinna* we also find a version of the Battle of Berrhoia, but I will return to this in the next section. *Morkinskinna* was used by Snorri Sturluson in his *Heimskringla*, but with some notable differences. Snorri reaffirms the aid given by Saint Olaf and the existence of a chapel dedicated to him in Constantinople (the existence of this chapel has never been confirmed).¹⁸ Snorri does not, however, mention the serpent, and adds that there are stories – probably incorrect, he says – about how Harald blinded the emperor before escaping Constantinople.¹⁹ Some of the information in this account is taken from skaldic poetry, demonstrating how widely accessible these stories would have been in high-medieval Norway.

The stories of Harald's escape from Constantinople are interesting for several reasons, but for our purposes there are two main points to emphasise: First of all, that Harald escaped Constantinople is confirmed by Kekaumenos (although the circumstances are unclear and largely legendary), which provides a historical kernel for the later stories about the escape. Secondly, there seems to have been a cult of Saint Olaf in the Varangian community in Constantinople since the stories about Harald's escape eventually became connected with Olaf's status as a saint. This latter point is not surprising and only to be expected, but important in our understanding of how the Battle of Berrhoia could – as we shall see shortly – become embedded into the miracle tradition of Saint Olaf.

The stories concerning the exploits of Harald Sigurdsson, a heroic figure in the narrative traditions and the cultural memory of the Varangian community, demonstrate an active exchange and development of stories between Norsemen in Constantinople and Norsemen in the North. There are, however, other examples of historical knowledge about Byzantium in Nordic sources, and before going on to the treatment of the Battle of Berrhoia, I will present some of them here, briefly, to provide a better context for the stories about Olaf and Harald.

¹⁷ Andersson & Gade 2000, 145-47.

¹⁸ There might have been some sort of chapel or shrine to Saint Olaf erected for the Varangian community in Constantinople, but this is unlikely to have been in place in Harald's time as it is very close to Olaf's death. It is not impossible, but it is more probable that this chapel is a projection of a later chapel onto the times of Harald. As such, this addition shows how vibrant these legends were in the Varangian community.

¹⁹ Schjøtt & Magerøy 1994, vol. 2, 159-61.

One episode of Byzantine history that can be found in some Nordic sources is the recovery of the true cross by Emperor Heraclius. This is hardly surprising, since the occasion for the recovery became a liturgical feast celebrated throughout Latin Christendom on September 14 as *Exaltatio Crucis*, included in the liturgical calendar of the Norwegian archbishopric.²⁰ There are, however, three interesting sources for the dissemination of this story in Norway. The earliest of these is a Latin chronicle of the Norwegian kings, composed by the monk Theodoricus around 1180, titled *Historia de antiquitate Regum Norwagiensium*. In this work, dedicated to Archbishop Eystein Erlendsson, Theodoricus not only recounts the reigns of the Norwegian kings, but also draws on the wider classical, biblical and Christian literature to draw comparisons with what took place in Norway. In chapter 26, Theodoricus launches an *invectio*, a complaint, against ambition. As a historical example of ambition and its consequences, he talks of how Syrois, the son of Chosroes who brought the Holy Cross to Persia, killed his father and was punished by God for the crime of parricide.²¹ For this account, Theodoricus states that he draws on a work he calls *Romanae Historiae*.²²

The account of the Holy Cross can also be found in a vernacular sermon recorded in the book known as *The Old Norwegian Homily Book*, a compilation of sermons in Old Norse whose earliest surviving manuscript was composed c.1200.²³ This sermon is likely a translation of one of the Latin accounts of the recovery of the Holy Cross and as such is not unique to Norway.²⁴ It is, however, an interesting example of how historical information about Byzantium, however legendary, was available in high-medieval Norway. Moreover, the story of the recovery of the cross can also be found depicted in eight roundels on an altar front found in Nedstryn Church in Western Norway, dated to c.1315.²⁵

A final example to be included here comes from the legend of Saint Edward the Confessor of England. This legend was known in the Norse world, as exemplified by an account of his life, drawn from several Latin sources, which was written in Iceland in the mid-fourteenth century, titled *Saga Játvarðar Konúngs Hins Helga*.²⁶ It contains a miracle story in which Edward the Confessor has a vision of the Seven Sleepers in

²⁰ Gjerløw 1968, 119; 393-95.

²¹ Theodoricus Monachus, *Historia antiquitate Regum Norwagiensium* 96-105 Kraggerud.

²² For a discussion of the identity of this work, see McDougall 1998, 99, n. 252; 100, n. 257.

²³ Haugen and Ommundsen 2010, 12. For the sermon itself, see Indrebø 1931, 135-36. Norwegian translations can be found in Salvesen 1971, 106 and Hope 1972, 100.

²⁴ See for instance Borgehammar 2009. See also Hrabanus Maurus, *Homilia LXX*.

²⁵ Haugen 2017, 53-58.

²⁶ Rafn & Sigurdsson 1852, 20.

Ephesus and sends envoys to the emperor in Constantinople to check whether the sleepers had turned in their sleep, as he had seen. While this is an English story and does not provide much in terms of Byzantine history, it is nonetheless noteworthy, because it testifies to connections between Latin kingdoms and Byzantium (however idealised and literary), and because it provided a depiction of Byzantium that was available to a Latin, and even Norse, audience. The earliest extant account of this miracle story is in book 2, chapter 225 of William of Malmesbury's *Gesta Regum Anglorum* (book 2, chapter 225). It is more elaborately narrated in chapter 18 of Osbert of Clare's *Vita Beati Edwardi Regis* from c.1138.²⁷

THE BATTLE OF BERRHOIA IN THE LEGEND OF SAINT OLAF

Having examined a wide and incompletely mapped literary context for the reception of Byzantine history in the Nordic countries, it is time to turn to the heart of the matter: How the Battle of Berrhoia developed as a standalone episode in the legend of Saint Olaf. We can only speculate about why the account of this battle became such a fixture in the literature featuring Saint Olaf of Norway. This issue and some related questions will be addressed after I have presented how the episode is appears in the sources I have selected, in an effort to say something about how we should understand this episode within the wider tradition of the literature and the legends concerning the cult and figure of Saint Olaf.

Geisli

The earliest version of the Battle of Berrhoia from the Norwegian-Icelandic literary sphere comes to us in a skaldic poem by the Icelandic priest Einarr Skúlason. This poem is now commonly known as *Geisli*, the Sunbeam, a title taken from one of the epithets given to Saint Olaf by Einarr. It is a panegyric poem, a *drápa*, which was commissioned by one of the three joint kings of Norway and performed by Einarr himself at the cathedral church of Trondheim on the feast of Saint Olaf, July 29, in 1153. This was probably also a celebration of the recent establishment of the Norwegian archbishopric, and it is perhaps the oldest narrative text referring to the metropolitan see of Norway and its first archbishop. *Geisli* is comprised of 71 verses, and the Battle of Berrhoia is told through fifteen verses, from verse 42 to verse 56. Einarr himself states that this account is based on a poem by Eindriði the Young,

²⁷ Cf. Thomson & Winterbottom 1999, 410-15; Bloch 1923, 105ff.

a Norwegian chieftain who served in the Varangian guard from 1150 to 1156.²⁸ This poem is lost to us, but its existence tells us one important thing: Since Eindriði became a Varangian long after the battle had been fought, he himself was not an eyewitness to the events and must therefore have received these details through accounts that by 1150 had already become part of the cultural memory of the Varangian community in Constantinople. These accounts are likely to have been predominantly oral, probably including some skaldic poetry.

The narrative of *Geisli* can be roughly divided into three parts. The first part tells of how Saint Olaf's sword, "*Hneitir*, Cutter," was taken from the battlefield at Stiklestad by a man who brought it back to his native Sweden. The second part tells of how the sword "was later found in the army of the Greeks," *vas síðan fundinn í liði Girkja*.²⁹ The dating of the event is thus completely unspecified, as it could have taken place within the same decade or several decades later, perhaps even closer in time to the performance of *Geisli* than to Olaf's death at Stiklestad.

We are told that as the soldiers are camping before the battle, the Varangian who now owns *Hneitir* goes to sleep with the sword next to him, but when he awakes, he finds that it lies in a different place. This happens three nights in a row. The Varangians discuss the occurrence, and eventually the emperor hears about it. It is then the emperor who recognises this as a sign of divine power,³⁰ and he buys the sword for three times its value, has it brought to Constantinople and has it suspended over a gold-adorned altar.³¹

The third part recounts the battle itself, taking place in what in *Geisli* is named *Pezinavǫllum*, which can be roughly translated as "the fields/small hills of the

²⁸ Chase 2005, 95.

²⁹ Translated by Martin Chase in Chase 2005, 94. For the use in Norse texts of the word *Grikkland* to describe the Byzantine Empire, see Jakobsson 2016, 347.

³⁰ The emperor's recognition of this martial miracle is likely fictional. This detail is nonetheless interesting in light of the coinage of the Komnenos emperors. These coins featured military saints such as Demetrios, George, Theodore, and Michael the Archangel (White 2013, 118; 171-72). As the Varangians were most likely paid in this coinage, as well as witnesses to the cult of military saints in Byzantium, the connection between military saints and the imperial dynasty must have been well known to the Norsemen. This might, in turn, have influenced how the nameless emperor of the story came to have this role of identifying the event as a miracle. For the Byzantine coins in the Norse world, see Jankowiak 2016.

³¹ It is likely that this detail is not historically accurate, but it might have sprung out of an annual celebration which – according to the historian Niketas Choniates (1155-1215/16) – John Komnenos established to commemorate his victory against the Pechenegs at Berrhoia (Papageorgiou 2016, 48).

Pechenegs.³² The Greek army falls back, and victory – and indeed Constantinople itself – hangs in the balance. Then the Varangians call for Saint Olaf’s help, and enter the battle outnumbered sixty to one. They are victorious and clear away the fortress of wagons of the Pechenegs, and it is stated that “the noble king saved men,” which probably refers to Saint Olaf.³³

From the account of *Geisli* it is important to note a handful of details. First of all, the dating of the event is uncertain. Secondly, the outcome of the battle was due to the Varangians entering the battle. Thirdly, we see that it was the emperor who first identified the incidents with the sword as a sign, or *jarteignir*. Fourthly, we see that there is a reference to a cult of Saint Olaf, glimpsed in the emperor hanging the sword as a relic in a church, and in the Varangians’ call for Saint Olaf as they enter the battle. Fifthly, it is stated that the pagans were fighting from behind a fortress, *borg*, made of wagons put together.

It should also be emphasised that this account is one of three miracle stories in *Geisli* where Saint Olaf provides some form of help in a military conflict, and this aspect of Olaf’s sainthood is therefore not unique in the account of Berrhoia and the Varangian environment. Moreover, it is likely that these miracle stories concerning Saint Olaf were not only drawn from skaldic poetry and oral accounts, but that they were written down at the cult centre in Trondheim already before the composition of *Geisli*. This opens up for the possibility that the story of the Battle of Berrhoia also circulated in Latin prior to the composition of the next source in question, Olaf’s hagiography, and was subsumed into this source during its composition.³⁴

Passio et Miracula beati Olavi

The second source is the Latin hagiography of Olaf, now commonly known as *Passio et Miracula beati Olavi*, henceforth referred to as *Passio Olavi*. This work contains a brief *vita* and *passio* and a collection of miracle accounts, and it was composed in Norway during the latter half of the twelfth century. *Passio Olavi* has been the subject of much scholarly debate, and there is today no consensus on the date of its composition.³⁵ This debate has been complicated by the existence of one long and one short version,

³² This is the common interpretation of this name, and relevant scholarship has largely identified this with Berrhoia/Stara Zagora. Odd Sandaaker has, however, suggested that the battle should be identified with an eleventh-century battle instead, and has put forth some alternative readings in an article from 1991 (see Sandaaker 1991, 85-97). I believe Sandaaker to be incorrect in his interpretation.

³³ Chase 2005, 56. The fortress of wagons is referred to as “*vagna borg*.”

³⁴ For this debate, see Mortensen 2000.

³⁵ For the most recent summary, see Jirousková 2014, vol 1, 39f.

both of which are extant in manuscripts dating from the twelfth century, in addition to later versions that differ significantly from the version composed in twelfth-century Norway.³⁶ What we can say with certainty, however, is that the oldest version of *Passio Olavi* found its most complete form in the period 1161-88, which was the reign of Eystein Erlendsson, Norway's second archbishop. Eystein's archiepiscopacy was a period of intense activity and growth for the cult of Saint Olaf, and he oversaw not only the composition of Olaf's hagiography but also a liturgical office – to which we will return in the next section – and the building of a new cathedral in which Olaf's body was enshrined.

Although there is general agreement among scholars that *Passio Olavi* came about within Eystein's reign, there are different arguments for when this hagiography first came into its most complete, authoritative form. I will not discuss the issue of its dating here, however. What is important for the purpose of this article is that we can say with certainty that *Passio Olavi* was composed after *Geisli*.

The story of the Battle of Berrhoia can be found in the catalogue of miracles, which constitutes the larger part of *Passio et miracula Olavi*. What is important to note here, however, is that the Battle of Berrhoia belongs to a group of miracles that comprise what appears to be the oldest layer in the catalogue of miracles, and one that antedates even the composition of *Geisli* (as mentioned above).³⁷ This suggests both that the miracle story had been an important part of how Olaf was understood by the Norwegian clergy prior to the establishment of the archbishopric in 1152/53, and also that the story itself had a certain venerability due to its relative antiquity that ensured it a place in the liturgy – a point to which I will return in the next section.

In the miracle section of *Passio Olavi*, the Battle of Berrhoia is listed as the fourth miracle. The account opens with the statement that the miracles that God wrought for the sake of declaring the glory of Olaf was not confined to Norway but could even be found at the ends of the earth, *in fines terre*.³⁸ We are told that Olaf's memory is even celebrated at the royal city of Constantinople, and that there has been erected a church in his honour there. This is because, the text continues, of what happened when the emperor of the city directed his army against a certain king of the pagans, *aduersus quemdam paganorum regum*.³⁹

³⁶ Jirousková 2014, vol 1, 34ff.

³⁷ Mortensen 2000, 89-98.

³⁸ Jirousková 2014, vol. 2, 34.

³⁹ All Latin quotations employ the standard orthography of their time, i.e. the twelfth and thirteenth century. For more on this, see footnote 1 to the appendix of this article.

The armies met – it does not say where – and the Greek army suffered heavy losses. The emperor then despairs and “imploring with profuse tears, turns to invoke both divine help and the work of the blessed martyr.”⁴⁰ He also promises to erect a church in honour of the Virgin Mary, should his supplication be heard. Then, in a clear and notable miracle, *preclarum et insigne miraculum*, the martyr Olaf appears as the distinguished standard-bearer, *signifer insignis*, and the pagan army is stricken by horror, turns around and flees. The barbarian pagans are slaughtered, their spoils returned, and the emperor facilitates the construction of the promised church on his return to Constantinople. Money was collected to equip and adorn the church with all that was necessary, and so much money had been gathered that a lot of it was left when the adornment of the church was completed. The account concludes with the statement that from the many precious gifts that were sent from Constantinople to adorn the church where the blessed martyr rested, i.e. in Trondheim, it was clear that many people were devoted to him.

There are many details to address in this account. First of all, we see that it differs significantly from the account in *Geisli*. This is only to be expected given the differences between the textual categories to which each of these works belong, and also because *Geisli* is not the source for the account in *Passio Olavi*. Both *Geisli* and *Passio Olavi* likely drew on the same source, probably a Latin account kept at the shrine in Trondheim and now lost to us in its original form. While *Geisli* also drew on skaldic material and employed skaldic conventions and forms, *Passio Olavi* subsumed the miracle account into itself. This process might have entailed some emendations from the original now-lost account, but this remains speculation.

What is clear, however, is that some of the details in the account of *Passio Olavi* are drawn from traditional Christian typology and common *topoi* of saint-biographical literature. These details speak of an ecclesiastical desire to position Olaf within the Christian community of saints, and also to place Norway within the universal history of Christendom. The first such detail is the statement that Olaf’s fame stretched from Norway to the ends of the earth. This term, *in fines terr[a]e*, can be found in several biblical passages, but most importantly in Psalm 18 of the Vulgata where it says that the glory of God is spoken even unto the ends of the earth.⁴¹ This passage is referred to in Paul’s letter to the Romans (Romans 10:18), concerning the spreading and reception of the Gospel. The use of Psalm 18:5 in the miracle story is significant, because it sets the legend of Saint Olaf within a universal Christian history, and the miracles that God

⁴⁰ Jirousková 2014, vol. 2, 34: [...] *ad diuinum se conuertit ausilium et beati martyris opem profusus implorant pariter lacrimis.*

⁴¹ Psalm 18:5: *In omnem terram exiuit sonus eorum, et in fines orbis terrae.*

works for Saint Olaf are shown even at the remotest places of the world. The use of this imagery is also significant for two other reasons: First of all, by making Byzantium the ends of the earth, Norway is reoriented as a centre of God's activity, almost like a new Palestine where the spreading of God's word is active. Secondly, and relatedly, the use of this passage in Romans 10:18 provides an apostolic, evangelical tinge to the figure of Saint Olaf: He is the medium through which God's power is made manifest at the ends of the world. This is significant because it ties in with a general tendency in *Passio Olavi* to present Saint Olaf as an apostle, most clearly expressed in the statement in the *vita* that Olaf performed the lot of an apostle, *apostoli uice fungens*.⁴²

Another notable detail of the miracle account is how Olaf is presented in his assistance of the emperor. Saints giving aid in battle is a common *topos* of late-antique and medieval Christian literature, and it is not confined to hagiography alone. As noted, in *Passio Olavi* Olaf is described as *signifer insignis*, distinguished standard-bearer, and this term causes some problems of interpretation. It can be understood as a military term, as is the case in the poem *Carmen de Hastingae Proelio*, where it is said about Bishop Odo of Bayeux that he would have been a distinguished standard-bearer, *signifer insignis*, had not the holy orders forbidden it.⁴³ However, the military connotations of this title can also be understood in terms of spiritual warfare, such as in Orderic Vitalis' description of St Philibert, an abbot, or in a responsory for the translation of Saint Lambert, a bishop.⁴⁴ This ambiguity is significant for the question of how we should understand Olaf's role in the miracle. Was he formulated as a military saint, or should his role as a standard-bearer be understood in terms of spiritual warfare? This question must be addressed because it ties in with how Olaf is presented in the *vita* of *Passio Olavi*. In the *vita*, Olaf is described as a *rex iustus* and an apostle, while his past as a marauder and mercenary is completely and deliberately suppressed. This suppression of Olaf's past is part of a reformulation of Olaf into an ideal king and missionary.⁴⁵ In light of this we should perhaps understand Olaf as a spiritual *signifer* in the miracle account. However, because this miracle must have been written into Latin prior to the reformulation of Saint Olaf, it is also possible that *signifer* here signifies military intervention. Ultimately, we can only speculate about this, but we must be aware of the term's inherent ambiguity.⁴⁶

⁴² Jirousková 2014, vol 2, 22. For the importance of this apostolic imagery in *Passio Olavi*, see Hope 2017, 148ff.

⁴³ Gerrard 2014, 112.

⁴⁴ For Philibert, see Gazeau 2016, 173. For Lambert, see the responsory *Signifer insignis* (CID: 602210).

⁴⁵ Hope 2017, 148ff.

⁴⁶ It is also important to note the connection to the Virgin Mary. The emperor promises to build a church in honour of the holy Virgin Mary, *in honore sancte Marie uirginis*. It is not immediately

We should also note that the main figure of this story is the Greek emperor himself, and there is no reference to any Nordic mercenaries at all. The only distinction being made is between the Christian army and the pagan army. *Passio Olavi* follows the established trajectory of the episode, whereby a great part of the Greek army is killed prior to the invocation of the saint, but it is the emperor who invokes the saint, and Saint Olaf becomes the *signifer* of the entire Christian army, not only the Varangian contingent – although it is possible that “Christian” is here meant as a category separate to “Greek.” In either case, this feature of the story should perhaps be understood in light of the opening statement, that Olaf’s fame was spread to the ends of the world. By making the emperor the narrative’s witness of Olaf’s glory the composer of *Passio Olavi* presents a witness who is not a Norwegian, or even Scandinavian, and who therefore represent the ends of the earth, adding greater veracity to the account. Alternately, or additionally, we should perhaps understand this shift to the emperor as a way to gloss over the link between mercenaries and Saint Olaf, which might have been considered as invoking Olaf’s own mercenary past.

A final detail to address is that the miracle story in *Passio Olavi* does not provide a clear temporal setting for the episode, it merely states that it happened one time/one season, [*a*]ccidit enim quadam tempestate.⁴⁷ This is a feature that *Passio Olavi* shares with *Geisli*, and the fact that this feature is shared by the two very different versions strengthens the hypothesis that both draw on the same source. The lack of a clear timeframe for the episode in *Passio Olavi* is interesting in light of the three preceding miracle stories which all can be dated to the first three decades following Olaf’s death due to various reference points in the text. From the story of the Battle of Berrhoia and onwards, however, the dating remains predominantly unspecified.

In the history of the development of the Battle of Berrhoia in Norwegian and Icelandic sources, the account of *Passio Olavi* is not only a new source, it is also the beginning of a new version of this story within the legend of Saint Olaf, a version that is shaped by ecclesiastical concerns and by the tradition of the Christian church.

clear why the church should be built for the Virgin. However, an explanation might be that the Virgin Mary was often seen as a battle-helper, both in Byzantium and also in the Latin West (for Byzantium, see White 2013, 11, and also Lampadaridi in this volume, which highlights the role of icons of the Virgin as a crucial element of the Virgin’s role as battle-helper. For an example from the Latin West, in the legend of Saint Stephen of Hungary, see Veszprémy 2006, 224). By making Olaf respond to a promise that is in part given to the Virgin makes him not only closely connected to the Virgin but also invokes the traditional association between the Virgin and divine aid in battle.

⁴⁷ Jirousková 2014, vol. 2, 34.

This version seems to be a deliberate departure from that of *Geisli*. The reason for the establishment of an ecclesiastical version is probably that the Norwegian archiepiscopal church was still in its early development, and sought to connect itself to the wider Latin church. This was done by producing texts that were available to an ecclesiastical audience, which entailed not only the use of the Latin language, but also an engagement with biblical typology and a removal of native elements difficult to access for non-Norwegians.⁴⁸

In this way, it is with the compiling of the authoritative selection of Olaf's miracles that the story of the Battle of Berrhoia diverges into two separate paths: One continued by the later ecclesiastical literary tradition, the other continued by accounts originating beyond the ecclesiastical framework. It should be noted that the non-ecclesiastical version is also maintained by clerical figures, since both Einarr Skúlason and Snorri Sturlusson had clerical roles. However, because their audience belonged to the Norse sphere, not the sphere of the Latin Church, Einarr, Snorri, and the anonymous author of *Morkinskinna* did not adhere to the framework established at the archiepiscopal court in Nidaros, a framework that shaped the next two sources in our trajectory.

Liturgical chants for Saint Olaf

The liturgical office for Saint Olaf's feast day is of uncertain date. It is likely that some chants were composed before *Passio Olavi* was completed, while others appear to have been composed a little later. Moreover, we do not know with any certainty what liturgical texts were in use for the celebration of the feast day prior to the composition of the office. Most likely they used material from the common of martyrs, a repertoire of liturgical chants that were available to, and employed by, all the ecclesiastical institutions in Latin Christendom. But we do know that the liturgical office borrowed musical material that connected Saint Olaf to saints venerated by the Augustinian order,⁴⁹ and that through its adaptation of the material from *Passio Olavi*, the liturgical office intensifies the formulation of the figure of Saint Olaf to accentuate those features already emphasised in the *Vita*.⁵⁰

The office for Saint Olaf has not survived in its complete form and most of its prose texts, the *lectiones* read during Matins, are only extant in a printed breviary from 1519,

⁴⁸ For more about this development, see Hope 2017, 116-74.

⁴⁹ For the intermusicality of Saint Olaf's office, and its connection to the Augustinian order, see Hankeln 2009 and Hankeln 2012.

⁵⁰ Hope 2017, 171ff.

Breviarium Nidrosiense, which contains the liturgical corpus used in the metropolitan see of Trondheim. Several of the chants, however, survive in manuscript fragments from the thirteenth century.⁵¹ In this section, I will examine two liturgical chants, one antiphon and one hymn. The antiphon is found in the manuscript Oslo, Riksarkivet, N-Ora, lat.fragm. 1018 from the second third of the thirteenth century,⁵² while the hymn is found in no earlier source than the 1519 breviary. Due to the conservatism of liturgical chant, it is likely that both these chants were performed in the twelfth century when the office for Saint Olaf was composed, and I will here consider them as two iterations of the ecclesiastical version of the Battle of Berrhoia.

The antiphon was performed during the hour of Lauds, roughly at six in the morning depending on the time of the year. It is a Benedictus antiphon, which means that it was performed before, and possibly after, the reading of the Benedictus, which is the text from Luke 1:68-78, also known as the song of Zechariah. The antiphon functions as a sort of refrain or chorus to this text. The text of the antiphon – in prose as are the majority of chants for Saint Olaf – is as follows (my translation).

<p><i>Imperator Grecus, oppressus in prelio et attritus ab exercitu barbarorum deposit opem martyris gloriosi, cum repente sanctus christianis apparet, atque illos precedens insignis signifer, hostilem profudit exercitum.</i></p>	<p><i>The emperor of the Greeks, oppressed in battle and pressed by the army of the barbarians, implored for the aid of the glorious martyr, when suddenly the holy man appeared to the Christians, and going before them as a distinguished standard-bearer, he squandered the enemy army.</i></p>
---	---

We see here that the features from *Passio Olavi* are retained. The temporal setting is unspecified, and the witness to the miracle, the protagonist of the story as it were, is the Byzantine emperor, and it is he who implores Olaf for help. Olaf is again the *insignis signifer*, and the division is between Christians and Barbarians rather than Varangians and Pechenegs. This is unsurprising, considering that this antiphon is based on *Passio Olavi*. The Benedictus antiphon was one of in total six antiphons performed at Lauds, each of which presents one miracle, as is customary in the Lauds antiphons.⁵³ The miracles in question are all from the oldest layer of the miracle collection in *Passio Olavi*, and this strengthens the idea that the relative antiquity of these miracles had accorded them either a greater venerability or simply a longer usage. This also means that the

⁵¹ Gjerløw 1968, 308-09.

⁵² Gjerløw 1979, 242-50; 55-59.

⁵³ Caldwell 2015, 281.

story is not given a specific temporal setting. At first glance, moreover, it appears that the Battle of Berrhoia is given particular attention, because its position in the structure of the Lauds office – as the sixth miracle – does not correspond to its position in *Passio Olavi*, where it is the fourth miracle.⁵⁴ This order of miracles, however, might not have been fixed so we should not put too much weight on this issue.

However, since the Lauds hymn also recounts Battle of Berrhoia, this story was clearly of significance. I note that since we do not have any high-medieval surviving sources of this hymn, we must be careful in assuming that it can tell us much about twelfth-century priorities. Nonetheless, the hymn does contain the same story, and it suggests that the Battle of Berrhoia was of some importance to the Trondheim liturgists at the point of this hymn's composition, whenever that point in history might be. The text of the hymn is as follows (my translation).⁵⁵

<i>Grecus cesar constitutus in arto certamine, Pocit opem sancti tutus non tardo laudamine,</i>	<i>The caesar of the Greeks was placed in close combat,</i>
<i>Barbarorum sic adiutus, uictor redit agmine.</i>	<i>He asked for the holy man's work, safe in his not slow praise Thus aided, he returned with his army as victor of the barbarians.</i>
<i>Ergo Christum imploremus, opem ferre miseris, Ut tyrannum superemus et ministrum sceleris, Et in celis conregnemus, reducti ab inferis.</i>	<i>Therefore we implore Christ to give help to the miserable So that we overcome the tyrant and servant of sin And in heaven be co-regents, saved from hell.</i>
<i>Sit laus honor patri Deo</i>	<i>Give praise and glory to God the father</i>

The hymn presents a condensed iteration of the ecclesiastical version, where the emperor is the protagonist who seeks help from Saint Olaf. The only notable difference between this iteration and the previous ones is that the emperor is referred to as caesar rather than imperator, but this is likely done in order to meet the metrical requirements of the hymn. Here, too, the dating of the episode is uncertain.

⁵⁴ Jirousková 2014, vol 2, 34-35.

⁵⁵ I am grateful to Prof. Christian Høgel for advice and corrections in the translation process.

The Old Norwegian Homily Book

Among the sermons contained in *The Old Norwegian Homily Book*, there is one for the feast of Saint Olaf. This is a translation into the vernacular of the *vita* of Olaf as found in *Passio Olavi*, as well as twenty of the miracle stories, beginning with the oldest layer and thus including the Battle of Berrhoia. Since this sermon is a translation from the saint-biographical text, it naturally follows the Latin text closely, with some words being altered to accommodate the vernacular vocabulary – its tongue-scape so to speak – such the emperor being referred to as *konung*, king, rather than emperor, and of course Constantinople being referred to by its Norse name, *Myccla-garðe*.

There is, however, one noteworthy difference in the sermon, which demonstrates that the translator of *Passio Olavi* also knew the non-ecclesiastical version of the story. In the description of how the emperor equips an army to send to the heathens, the translator has added “*ok Veringia er honum fylgðu*,” and Varangians followed him.⁵⁶ In the other ecclesiastical examples above – the liturgical chants and *Passio Olavi* – we see that there is no reference at all to the Varangians or any mercenary corps: The division is simply between Christians and pagans. The Olaf homily, on the other hand, mentions Varangians twice, first before the battle, then in the description of the people who deposited costly gifts at the newly built church, as these were both Varangians and other warriors. As for the church itself, the Olaf homily is also notable in that the translator has emphasised the joint dedication of the church to Olaf and the Virgin Mary. In the Latin text, the dedication of the church is only given as being to the Virgin, and there is a certain ambiguity as to whether the church dedicated to Saint Olaf is the same as the one constructed in thanksgiving after the battle. The translator, however, has dissolved this ambiguity.

The changes from the text of *Passio Olavi* to the homily are important to our understanding of the development of Saint Olaf’s legend and the story of the Battle of Berrhoia. First of all, we see that there was a continuous development, even within the ecclesiastical version of the story, as new details were added or shifted with new iterations of the story. Secondly, we also see that the ecclesiastical version was not hermetically sealed off from the non-ecclesiastical version, and that both were available

⁵⁶ Indrebø 1931, 114.

⁵⁷ There is a reference to a Varangian in *Passio Olavi*, but in a different miracle story. This story concerns the healing of a mute boy who is bought as a slave by a Varangian, *Waringus*, and this boy had lived among Varangians, *inter Waringos*. The boy is eventually manumitted by a merchant who acts out of piety, and a pious woman takes him in. She has a vision of Saint Olaf telling her to take the boy to church, and when she does the boy is healed (Jirousková 2014, vol. 2, 54). It is noteworthy that the Varangians in this story are pagans, which ties in with the reluctance to refer to them by name in the Battle of Berrhoia.

to the translator. Thirdly, we also see that whatever reason the archbishop's circle had to leave out any reference to the Varangians in the miracle account, the translator was not concerned with this.⁵⁷

A final point to be made is that even though the vernacular translation draws on both the ecclesiastical and non-ecclesiastical versions of the story, no effort has been made to specify when the episode took place. This is not surprising considering that neither versions specify this, and this absence of a timeframe indicates that the dating was not a necessary detail to specify.

Morkinskinna

The next source is the abovementioned *Morkinskinna*, whose account of the Battle of Berrhoia provides us with a problematic set of similarities and differences when compared with both the older sources as well as the later *Heimskringla*. In *Morkinskinna*, the miracle story is included among the exploits of Harald Harðráða, and the presentation of the story is heavily marked by this framework of a heroic saga. Indeed, the story opens with a conversation between the commander of the Greek army and the emperor – who is identified as Mikael katalactus [Michael IV Katallakos] and described as *Gardzkonungs*, or city-king.⁵⁸ The commander, Georgios Maniakes or Gyrgir in Old Norse, has an antagonistic relationship with Harald and says to the emperor that in the upcoming battle the Varangians should be allowed to prove themselves, in order to show whether Harald was of royal blood as people suspected, despite Harald pretending otherwise.⁵⁹ This exchange thus foreshadows Harald's later success at the battleground (whose name and location are not given in *Morkinskinna*).

The battle itself is also described rather differently from the other sources. First of all, Harald gathers his Varangians together and they agree to call for the aid of Saint Olaf before the battle begins, and they promise to build a church in his honour if they emerge victorious. In other words, the emperor does not serve in any way as a key figure in the supplication to Saint Olaf. Unlike *Geisli*, it is not the emperor who first recognises the workings of God, and unlike the ecclesiastical version it is not the emperor who calls on the saint to help him. The story is wholly centred on Harald.

⁵⁸ Jónsson 1932.

⁵⁹ This *topos* of a king pretending to be an ordinary man is an iteration of the so-called king and commoner tradition, and is one of the features of the version in *Morkinskinna* that point to this version being a more literary than historical account. For an overview of this *topos*, see Truesdale 2018.

We are then told how the Varangians advance against the pagans. They are said to have wheels under their wagons, *kerrum sinum*,⁶⁰ and the author states that they wished to attack their enemy by means of these wagons, but that they got tangled in each other. We are then told how the pagan king, even though he was blind, had a vision of a rider on a white horse leading the Varangian army. This vision caused panic among the pagans, and only six of the many kings serving under the blind pagan overlord remained in the battlefield. In the end, the Varangians won. The story in *Morkinskinna* does not end here, however, but continues with an account of how the emperor suddenly refused to let the church — which the Varangians had pledged to build — be consecrated. The situation is resolved when the emperor has a vision of Saint Olaf, but ultimately this tale of cunning and court intrigue serves predominantly to elevate Harald as a clever protagonist.⁶¹

The Battle of Berrhoia as it is described in *Morkinskinna* does have some elements in common with previous versions, namely the wagons of the heathen army, the miraculous vision of Saint Olaf on the battlefield, and the church dedicated to him. The reference to the six remaining pagan kings might also be based on *Geisli*'s description of the Varangians being outnumbered sixty to one. Despite these similarities, however, there are numerous details in *Morkinskinna* that do not accord with the older sources.

The most important difference is the dating of the battle to the time of Harald Harðráða. This is in contrast to *Geisli*, where the date is set at an unspecified later time, and also to the ecclesiastical tradition where no effort is made to indicate the episode's temporal setting. Moreover, *Morkinskinna* presents Harald as the true protagonist of the story, whereas in all the previous sources the story serves to provide an example of Olaf's holiness. In this and other episodes in *Morkinskinna*, the purpose is instead to demonstrate how Harald benefitted from his sainted brother, rather than to have Olaf as the focal point. The centring of Olaf's brother is probably the explanation to why we now find a firm dating of the episode, as the story is used to enhance the narrative of the heroic Harald.

In addition to the dating, there are also other new features to be found in *Morkinskinna*: Olaf is described as riding a white horse,⁶² the pagans are led by a blind

⁶⁰ Andersson and Gade translate *kerrum* as "chariot," but I disagree with this as it suggests these were wagons intended for military use. The word *kerrum*, cf. modern Norwegian "kjerre," signifies a cart or a wagon used for transport. Moreover, the episode is described in such a way as to suggest the military use of these carts was a measure of desperation rather than an integral aspect of their design.

⁶¹ Jónsson 1932, 65-66; Andersson & Gade 2000, 136-37.

⁶² As pointed out by Odd Sandaaker, Olaf also appears astride a white horse in *Morkinskinna*'s account of a similar battle miracle, where Olaf comes to the aid of his son Magnus at the battle of

and wise pagan overlord with several kings under him, the pagans utilise their carts as an aggressive defence rather than as a makeshift fortress, and there is an episode of intrigue concerning the erection of the Varangian church.

These details provide us with further examples of how malleable the Battle of Berrhoia was in the Norwegian-Icelandic literary scene of the twelfth and thirteenth centuries. We also see how the figure of Harald Harðráða was so attractive to historians and storytellers that new stories kept accreting around him. Odd Sandaaker has argued that the account in *Morkinskinna* is a later survival of the oldest account of the Battle of Berrhoia.⁶³ This is, however, very unlikely. First of all, we should consider *Geisli* to be the account closest to how the Varangians themselves told this story, given that Einarr Skúlason drew on the now-lost poem by Eindriði the Young, a man who was himself a Varangian and therefore immersed in the Varangian cultural memory. *Geisli's* account clearly states that the Battle of Berrhoia happened too long after Stiklestad for Harald to be alive at that point. Secondly, through the example of Saxo Grammaticus's story of Harald and the dragon, we see that the stories concerning Harald were growing in the course of the twelfth century, and we should therefore understand *Morkinskinna* as an example of the development of these stories, rather than — as Sandaaker suggests — as the basis for them. Thirdly, we see that even the later account of Snorri Sturluson departed from many of the details in *Morkinskinna*, which suggests that he found the older accounts more persuasive, more credible. This in itself does not prove anything concerning *Morkinskinna's* authenticity, but together with points one and two we should understand Snorri's careful use of *Morkinskinna* in his account of the Battle of Berrhoia as evidence against the idea that *Morkinskinna* provides a version of greater antiquity. Rather, *Morkinskinna* seems to contain several novelties that become problematic when compared with older sources.

Heimskringla

The last source to be considered here is Snorri Sturluson's monumental historiography from c.1230. This is by no means the last source to provide an account of the Battle of Berrhoia, but I have chosen this as my endpoint because doing so allows me to contain my discussion to a period of roughly eighty years. Having *Heimskringla* as the endpoint also means that we conclude with a source that fuses details from several, if not all, of the previous sources discussed in this presentation.

Hlyrskog Hede in Denmark (Sandaaker 1991, 92; Jónsson 1932, 42-44). The white horse should probably be understood as drawing on the pale horse of Revelation 6:8.

⁶³ Sandaaker 1991, 92ff.

In *Heimskringla*, the Battle of Berrhoia is included in the chapter concerning the reign of Håkon II (1157-1162). Snorri states that he draws on Einarr Skúlason for much of his material, and that the battle took place while Eindriði the Young was in Constantinople. Since Snorri's account follows that of *Geisli*, we find here the story of *Hneitir*, and it is emphasised that the sword was handed down through several generations before ending up in the hands of a Varangian. This happened, Snorri states, in the time of *Kirjalax Miklagarðs keisara*, the emperor of Constantinople Kirjalax, and Snorri is the first vernacular source, to my knowledge, that employs the title “*keisar*.”⁶⁴ The name Kirjalax is typically taken to mean Emperor Alexios Komnenos through a transliteration of the Greek title *Kyrios Alexios*, Lord Alexios (d.1118).⁶⁵ The name of Alexios was known in Icelandic historiography, as his death was mentioned by Ari Thorgilsson in chapter 10 of *Islendingabók* (Book of the Icelanders), written between 1122-33. Alexios is here referred to as “Alexíus Grikkjakonungr,” and is thus not the source of Snorri's “*keisar*.”⁶⁶ As in *Geisli*, it is the emperor who identifies the workings of God in the narrative of *Heimskringla*, but Snorri is more explicit than Einarr Skúlason and states that the church of the altar over which the sword was hung was dedicated to Saint Olaf, as Snorri describes it as Ólafskirkju (which seems to be the one built by the Varangians after the battle).

Snorri's dating of this account, and his identification of the emperor as Alexios is doubly impossible, in part because Eindriði the Young was in Constantinople long after Alexios was dead, and because Håkon II became king after Eindriði had returned to Norway. In short, the Battle of Berrhoia could not have taken place in the time of Håkon II. However, this shows that this episode was, by the time of Snorri, firmly established as having occurred in the twelfth century, suggesting that the dating in *Morkinskinna* is a product of its author rather than any older tradition. Perhaps we should also understand Snorri's dating as a way to rectify the chronological confusion caused by the dating of the episode to Harald Hardråde's life in *Morkinskinna*.

⁶⁴ We do not know where Snorri encountered this title. In the vernacular accounts, the title given is usually *konung*, king, whereas *Passio Olavi* uses *imperator*. The only source probably older than Snorri of which I am aware, is the Laudes hymn where he is referred to as *Grecus c[a]esar*. Snorri need not have relied on the hymn even if he did know it, however. Snorri also uses the term *Grikkjakonungr*, Greek-king, during his description of the battle itself.

⁶⁵ See Schjøtt & Magerøy 1994, vol. 2, 325-26; Phelpstead 2001, 111-12; Chase 2005, 155. Interestingly, the name Kirjalax is the name of the protagonist of the chivalric saga, *riddarasaga*, titled *Kirjalax Saga* from fourteenth-century Iceland (Kålund 1917; Divjak 2009).

⁶⁶ Ari Thorgilsson 1968, 25. For the dating of the work, see Jakobsson 2016, 348.

As for the battle itself, Snorri provides a combination of details from his sources as well as some new material. Snorri follows *Geisli* in identifying the battleground as *Pezinavøllum*, but he adds the explanation that this place is located in *Blokumannaland* (Walachia in modern-day Romania). Snorri is incorrect in this identification, but it shows that additional knowledge about the story had been sought out by, and was indeed available to, Snorri. The preparation for the battle is then described in detail, and Snorri retains from *Morkinskinna* the detail that the pagan king was blind. We are then told that the Greek army also contained units of Frankish and Flemish warriors, but that they were either killed or driven away. The emperor was angry with his men but was told to send in the Varangians. He hesitated, both because they were outnumbered sixty to one, as in *Geisli*, and because they were elite mercenaries, but the Varangian leader — identified as Tore Helsing — convinced the emperor to deploy them. The emperor then agreed but told them to call on their holy king Olaf to help them, and the Varangians pledged to build a church in his honour if they were to win. Here we see that Snorri has possibly relied on the ecclesiastical tradition by stating that it was the emperor who recognised the need for calling to Saint Olaf for help, although this is also featured in *Geisli*.

Heimskringla retains the detail about the wagon fortress from *Geisli* and also that the blind pagan king saw the man on the white horse riding before the Varangians from *Morkinskinna*. Snorri states that the rest of the pagans do not see him, and they are seized with dread. When the Franks and Greeks saw the pagans fall back, they followed the Varangians into battle and the story ends with the capture of the wagon fortress.⁶⁷

Snorri's account belongs to the non-ecclesiastical tradition in that it focusses on the Varangians rather than the emperor. We do, however, see certain indications that materials from both the ecclesiastical and the non-ecclesiastical versions have been fused together, along with details that appear for the first time in Snorri's version.

⁶⁷ Linder & Haggson 1869-72; Schjøtt & Magerøy 1994, vol. 2, 325-26.

CONCLUDING REMARKS

The story of the Battle of Berrhoia demonstrates the fluidity of legends. In the course of eighty-odd years, this story became an important part of the legend of Saint Olaf and was reiterated and developed in several sources aimed at different audiences and composed at various locations within Norway and Iceland. As such, this story allows us to trace the development of Saint Olaf's legend and how he was understood, and how that understanding varied and evolved, in the course of several decades. Through this story, we can get a sense of Saint Olaf's importance to the Varangian community in Constantinople: It was told, retold, and even became the basis for poetry composed by a Varangian who had not been a witness to the events himself, demonstrating that there was a cultural memory in the Varangian community in which the story was kept alive and from which the story was disseminated into the Varangian homelands. Together with the stories concerning Harald Harðráða, the Battle of Berrhoia was part of the *storyworld* of the Varangians in Constantinople, and this *storyworld* affected the wider *storyworld* of Norway, Iceland, and also Denmark and presumably even Sweden and *Rus*.⁶⁸

In the case of the Battle of Berrhoia, we are also allowed to compare the importance of this event in Byzantine and Nordic literature. As can be inferred from John Kinnamos' chronicle, this battle was only one of many in the campaigns of John Komnenos. Here we see that the battle was significant enough that certain features — such as the wagon fortress and the outcome being at one point uncertain — remained fixed elements of the story. However, this particular battle is not granted any greater attention relative to other parts of John's campaign. In the Varangian community and in the Nordic countries, however, this was the story that came to receive particular attention, and which took on a life of its own in the shared literary history of Norway and Iceland. We should not underestimate the significance of this emphasis. The Varangians were likely to have been present at other battles as well, yet it was this story — doubtlessly through the rumour of Saint Olaf's assistance — that came to be one of the most widely treated episodes of Byzantine history in the Nordic literature.

The Battle of Berrhoia also reminds us, if ever we needed to be reminded, that history, in this case Byzantine history, was not merely received in the North but became subsumed into the wider historical vista of the writers of history in Norway and Iceland. We see this already in the aforementioned narratives centred on Harald Harðráde, but there are also other stories that connect Byzantine history with the history of the Norse

⁶⁸ For Byzantine *storyworlds*, see for instance Weller 2018.

world to various degrees, such as the Icelandic sagas. One example is the thirteenth-century *Laxdæla Saga*, where we read about the exploits of Bolli Bollason, an eleventh-century Icelander who travels to Constantinople.⁶⁹

At the court of the Norwegian archbishop, the story of the Battle of Berrhoia came to be used as a way to demonstrate God's favour to Saint Olaf, and to strengthen the apostolic imagery through which they sought to reformulate the patron saint of the Norwegian kingdom. This effort resulted in a reinterpretation of the story that practically removed the Varangian element — the very element that had ensured the story's entrance into Norway's literary history — and which formulated Olaf in universal Christian terms, shifting the focus of the story to the emperor and making the emperor the witness and guarantor of the story's veracity. This is seen in *Passio Olavi* and the liturgical chants, and the reason for this rewriting of the legend is essentially to demonstrate to an ecclesiastical audience outside of Norway that Norway also benefitted from God's grace, as proved by the miracle of Berrhoia.

This aim of making Norway's Christian history available to a wider audience should probably be seen as the main reason why the ecclesiastical version shifts its focus onto the emperor. He, a Christian of international stature much like the churchmen of the rest of Latin Europe, learned of and accepted the efficacy of Saint Olaf, and honoured him with due devotion. In this, we might also see the argument that since the emperor, a Greek and thus not a Catholic, was able to acknowledge the holiness of Olaf, so should every Catholic Christian.

On the other hand, we see that also outside of the ecclesiastical circles the story continued to be told and to be developed, and through the homily for Saint Olaf we see that the various versions were accessible to and influenced the same writers, as in the case of the translator of the homily and also in *Heimskringla*. In other words, the boundaries between the versions were permeable rather than strictly separate. We also see, in the case of *Morkinskinna*, how the story could be subsumed into another legend, namely that of Harald Harðráða, which resulted in several significant departures from previous versions, especially with regards to the story's temporal setting.

In sum, we see how Byzantine history can be represented not only in Byzantine hagiography but also in hagiography from other parts of Christendom, and how — in the case of the Battle of Berrhoia — an episode of Byzantine history that appears not to have had any significance to Byzantine hagiography became a very important episode in Norwegian hagiography, as well as Norwegian and Icelandic historiography.

⁶⁹ Jakobsson 2016, 354.

Appendix

<p style="text-align: center;"><i>Miracula Olavi, IV</i> (Based on the edition in Jiroušková 2014, vol 2, 34-35)⁷⁰</p>	<p style="text-align: center;">Translation⁷¹</p>
<p>[1] Preciosi martyris et miraculorum, que ad declarandam eius gloriam Dominus operari dignatus est, preciosa fama longe lateque percrepuit, nec Noruuegie finibus contenta coartari dilatata est in fines terre.</p> <p>[2] Aput⁷² regiam urbem Constantinopolim celebris est eius memoria et in ciuitate eadem in honore martyris ecclesia fabricata est.</p> <p>[3] Accidit enim quadam tempestate, ut prefate urbis imperator exercitu collecto aduersus quemdam paganorum regem preliaturus procederet.</p> <p>[4] Ordinate utrinque acies et studio militari disposite bellum ineunt.</p> <p>[5] Inuadunt Christianos acerrime barbari et primo congressu uictores existunt.</p> <p>[6] Occumbit pars magna Grecorum et Christiani exercitus robur elanguit.</p> <p>[7] Restabat acies non grandis, que nichil aliud prestolabatur quam mortem.</p> <p>[8] Desolatus imperator et fere corde dissolutus ad diuinum se conuertit auxilium et beati martyris opem profusis implorant pariter lacrimis, quem pro iusticia pugnantis frequenter adesse fama referente didicerant.</p>	<p>[1] The worth of the martyr, and the miracles which God deigned to work for the declaration of his glory, resounded far and wide in worthy fame, nor was it restricted to the confining boundaries of Norway, but spread to the ends of the earth.</p> <p>[2] At the court in the city of Constantinople his memory is celebrated, and in the same city is built a church in honour of the martyr.</p> <p>[3] Indeed, it happened on certain season, that the aforementioned emperor of the city, assembling his army against a certain king of the pagans, advanced to do battle.</p> <p>[4] Arranging the contingents on both sides, and ordering with warlike spirit they went to battle.</p> <p>[5] Fiercely the barbarians attacked the Christians and they proved to be the victors of the first battle. [6] A big part of the Greeks died, and the Christian army began losing its vigour. [7] The contingent that remained was not big, and they expected nothing other than death.</p> <p>[8] Forsaken and with his heart nearly shattered, the emperor turned to God and together they implored with profuse tears for the help and the work of the blessed martyr, who – they had learned through repeated rumour – often was near to fight for justice.</p>

⁷⁰ This edition is based on transcriptions of the manuscript witnesses, and therefore follows the standard orthography for Latin in the twelfth and thirteenth centuries. This means that “ae” is consistently spelled as “e,” “v” is almost always spelled as “u,” and “nihil” is written as “nichil.” These are parts of the standard Latin spelling of the time, and not scribal errors or signs of a lack of Latin education.

⁷¹ I am indebted to Terje Breigutu Moseng for his help with this translation.

⁷² Sic.

[9] Vouent se sub nomine martyris et in honore sancte Marie uirginis in urbe regia fabricaturos ecclesiam, si eius interuentu uictores remearent.

[10] O preclarum et insigne miraculum!

[11] Apparet martyr quibusdam de exercitu et Christianam aciem signifer insignis precedit.

[12] Horror inuadit hostilem exercitum et metu diuino percussi omnes uertuntur in fugam.

[13] Immanes barbaros, quibus paulo antes multus et fortis resistere non ualebat exercitus, auxilio martiris munita persequitur acies non grandis.

[14] Fit paganorum strages innumera et multis onusti spoliis uictores Christiani reuertuntur.

[15] Imperator igitur cum uictoria Constantinopolim regressus et uoti, quo se apud martyrem obligauerat, non inmemor ecclesiam, ut uouerat, fabricauit.

[16] Ad cuius opus fabrice tam deuota fuit et prom[p]ta populi oblatio, quatenus perfecta ecclesia ingenti et peractis omnibus, que ad eius ornatum erant necessaria, adhuc de pecunia oblata multum superesset.

[17] Et quoniam hiis et aliis multis beneficiorum insigniis omnium animus in beati martiris obsequio deuotus extiterat, multarum preciosarum et inde missarum rerum splendore hec, in qua ipse requiescit, testatur ecclesia.

[9] They vowed by the name of the martyr and in honour of the holy Virgin Mary to erect a church in the royal city, if they returned victorious through his intervention.

[10] O splendid and outstanding miracle!

[11] The martyr appeared to that army and preceded the Christian battle line as a distinguished standard-bearer.

[12] Fear took hold of the hostile army, and struck with divine fear they all turned in flight.

[13] The savage barbarians, whom shortly before the large and mighty army could not prevail against, was now driven off by the small contingent, strengthened by the help of the martyr.

[14] Innumerable pagans were slaughtered, and laden with many victorious spoils the Christians returned.

[15] Consequently, the emperor returned in victory to Constantinople, and not unmindful of the vow by which he had bound himself to the martyr, he built the church, as he had promised.

[16] At the building of which work, so devout and eager was the offering of the people, that when the huge church was finished and completed with everything which was needed for its decoration, a lot of the offered money was left over.

[17] And since, all in deference of the blessed martyr, the devout spirit has sent many of these and other kindnesses, the splendour of many precious items sent from there give witness here in that same church where he rests.⁷³

⁷³ I.e. the cathedral of Trondheim. This reference to votive offerings as evidence for the veracity of a miracle account is a common topos of saint-biographies, and it is employed several times throughout *Miracula Olauis*.

BIBLIOGRAPHY

Primary sources

- Anonymous, *Antiphonarium Nidrosiensis Ecclesiae*. Ed. L. Gjerløw, *Antiphonarium Nidrosiensis Ecclesiae*. Oslo 1979.
- Anonymous, *Kirialax saga*. Ed. K. Kålund, *Kirialax saga*. Copenhagen 1917.
- Anonymous, *Morkinskinna*. Ed. F. Jónsson, *Morkinskinna*. Copenhagen 1932. Ed.-tr. T. M. Andersson & E. K. Gade. New York 2000.
- Anonymous, *Ordo Nidrosiensis Ecclesiae*. Ed. L. Gjerløw, *Ordo Nidrosiensis Ecclesiae*. Oslo 1968.
- Anonymous, *Passio et Miracula Beati Olavi*. Ed. L. Jirousková, *Der heilige Wikinger Olav Haraldsson und sein hagiographisches Dossier: Text und Kontext der Passio Olavi*, vol. 2. Leiden 2014. Tr. D. Kunin, *A History of Norway and The Passion and Miracles of the Blessed Óláfr*. London 2001.
- Anonymous, *Saga Játvarðar Konungs Hins Helga*. Ed.-tr. C. C. Rafn & J. Sigurdsson, *Saga Játvarðar Konungs Hins Helga*. Copenhagen 1852.
- Anonymous, *The Old Norwegian Homily Book*. Ed. G. Indrebø, *Gamal Norsk Homiliebook*. Oslo 1931. Tr. A. Salvesen, *Gammelnorsk Homiliebook*. Oslo 1971. Tr. H. Hope, *Gamal Norsk Homiliebook*. Bergen 1972.
- Ari Thorgilsson, *Book of the Icelanders*. Ed. J. Benediktsson, *Islendingabók*. Reykjavik 1968.
- Einarr Skúlason, *Geisli*. Ed.-tr. M. Chase, *Geisli*. Toronto 2005.
- Hrabanus Maurus, *Homilia LXX*. PL 110, 131-134. Paris 1864.
- John Kinnamos, *Epitome*. Ed. A. Meineke, *Ioannis Cinnami epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum*. CSHB. Bonn 1836. Tr. C. M. Brand, *Deeds of John and Manuel Comnenus by John Kinnamos*. New York 1976.
- Kekaumenos, *Strategicon*. Ed. M. D. Spadaro, *Raccomandazioni e consigli di un galantuomo: Strategikon, Cecaumeno*. Alessandria 1998. Tr. C. Roueché, *Consilia et narrationes*. London 2013 (available online: <https://ancientwisdoms.ac.uk/library/kekaumenos-consilia-et-narrationes/index.html>).
- Osbert of Clare, *Vita Beati Edwardi Regis*. Ed. M. Bloch, *Vita Beati Edwardi Regis*. Brussels 1923.
- Snorri Sturluson, *Heimskringla*. Ed. N. Linder & H.A. Haggson, *Heimskringla*. Uppsala 1869-72. Tr. S. Schjøtt & H. Magerøy. Oslo 1994.
- Theodoricus Monachus, *Historia antiquitate Regum Norwagiensum*. Ed.-tr. E. Kraggerud. *Theodoricus*. Oslo 2018. Tr. D. McDougall & I. McDougall, *The ancient History of the Norwegian Kings*. London 1998.
- William of Malmesbury, *Gesta Regum Anglorum*. Ed.-tr. R. M. Thomson & M. Winterbottom, *Gesta Regum Anglorum*. Oxford 1999.

Secondary sources

- Androschuk, F., J. Shepard & M. White (eds) 2016. *Byzantium and the Viking World*. SBU 16. Uppsala.
- Bergsagel, J., T. Riis & D. Hiley (eds) 2015. *Of Chronicles and Kings. National Saints and the Emergence of Nation States in the High Middle Ages*. Copenhagen.
- Bjørlykke, K., M. Syrstad Andas & N. Domkirknes (eds) 2012. *Eystein Erlendsson – Erkebiskop, politiker og kirkebygger*. Trondheim.
- Blöndal, S. 1978. *The Varangians of Byzantium*. Tr. Benediktz, B. S. Cambridge.
- Borgehammar, S. 2009. "Heraclius Learns Humility: Two Early Latin Accounts Composed for the Celebration of Exaltatio Crucis" *Millennium: Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends. Chr.* 6, 145-201.
- Bucossi, A. & A. Rodriguez Suarez (eds) 2016. *John II Komnenos, Emperor of Byzantium. In the Shadow of Father and Son*. London.
- Caldwell, J. 2015. "Life, Legend and Liturgy: The Case of St Mildred," in Bergsagel, Riis & Hiley (eds) 2015, 271-92.
- Divjak, A. 2009. *Studies in the Traditions of Kirialax saga*. Ljubljana.

- Ekrem, I. L. Boje Mortensen & K. Skovgaard-Petersen (eds) 2000. *Olavslegenden og den latinske historieskrivning i 1100-tallets Norge*. København.
- Gazeau, V. 2016. "Orderic Vitalis and the Cult of Saints," in Rozier et al. (eds) 2016, 172-188.
- Gerrard, D. 2014. "Chivalry, War and Clerical Identity: England and Normandy c. 1056-1226," in Kotecki & Maciejewski (eds) 2014, 101-21.
- Hankeln, R. 2009. "St. Olav's Augustine-Responsories: Contrafactum Technique and Political Message," in Hankeln (ed.) 2009, 171-99.
- (ed.) 2009. *Political Plainchant? Music, Text and Historical Context of Medieval Saints' Offices*. Ottawa.
- 2012. "Eysteins liturgi og dens europeiske musikk," in Bjørlykke, Syrstad Andas & Domkirkes (eds) 2012, 135-47.
- Haugen, O. E. & Å. Ommundsen 2010. "Nye blikk på homilieboka," in Haugen & Ommundsen (eds) 2010, 9-33.
- 2010. *Vår eldste bok. Skrift, miljø og biletbuk i den norske homilieboka*. Oslo.
- Haugen, O. E. 2017. "Legenda om Cosdroe og Eraclius i tekst og bilete," in Müller-Wille et al. (eds) 2017, 53-58.
- Hope, S. 2017. *Constructing institutional identity through the cult of royal saints, c.1050-c.1200* (unpublished PhD thesis). Odense.
- Jakobsson, S. 2016. "The Varangian Legend: Testimony from the Old Norse Sources," in Androshchuk, Shepard & White (eds) 2016, 345-62.
- Jankowiak, M. 2016. "Byzantine coins in Viking-Age northern lands," in Androshchuk, Shepard & White (eds) 2016, 117-39.
- Kaldellis, A. 2013. *Ethnography after antiquity – Foreign lands and peoples in Byzantine literature*. Philadelphia.
- Kotecki, R. & J. Maciejewski (eds) 2014. *Ecclesia et violentia. Violence against the Church and violence within the Church in the Middle Ages*. Newcastle-upon-Tyne.
- Malamut, E. 1995. "L'image byzantine des Petchénègues" *BZ* 88, 105-147.
- Messis, C., M. Mullet & I. Nilsson (eds) 2018. *Storytelling in Byzantium: narratological approaches to Byzantine texts and images*. SBU 19. Uppsala.
- Mortensen, L. B. 2000. "Olav den helliges mirakler i det 12.årh.: streng tekstkontrol eller fri fabuleringen?," in Ekrem, Mortensen & Skovgaard-Petersen (eds) 2000, 89-107.
- 2006. *The Making of Christian Myths in the Periphery of Latin Christendom (c. 1000-1300)*. Copenhagen.
- Müller-Wille, K. et al. (eds) 2017. *Skandinavische Schriftlandschaften: Vänbok till Jürg Glauser*. Beiträge zur nordischen Philologie 59. Tübingen.
- Papadopoulou, P. 2016. "Coinage, numismatic circulation and monetary policy under John II Komnenos (1118-1143)," in Bucossi & Rodriguez Suarez (eds) 2016, 183-200.
- Papageorgiou, A. 2016. "The political ideology of John II Komnenos," in Bucossi & Rodriguez Suarez (eds) 2016, 37-52.
- Rozier, C. C. et al. (eds) 2016. *Orderic Vitalis and the Cult of Saints*. Suffolk.
- Sandaaker, O. 1991. "Mirakelet på Pezina-vollane" *Collegium Medievale* 4, 85-97.
- Scheel, R. 2016. "Concepts of cultural transfer between Byzantium and the north," in Androshchuk, Shepard & White (eds) 2016, 53-87.
- Stouraitis, I. 2016. "Narratives of John II Komnenos' wars," in Bucossi & Rodriguez Suarez (eds) 2016, 22-36.
- Truesdale, M. 2018. *The King and Commoner Tradition – Carnivalesque Politics in Medieval and Early Modern Literature*. New York.
- Veszprémy, L. 2006. "Royal Saints in Hungarian Historiography and Liturgy," in Mortensen (ed.) 2006, 217-45.
- Weller, A. 2018. "Ideological storyworlds in Byzantium and Armenia: historiography and model selves in narratives of insurrection," in Messis, Mullet & Nilsson (eds) 2018, 71-87.
- White, M. 2013. *Military Saints in Byzantium and Rus, 900-1200*. Cambridge.

RÉÉCRIRE UNE CONTROVERSE
RELIGIEUSE

HAGIOGRAPHIE ET HISTOIRE : LE CAS DU PREMIER ICONOCLASME

MARIE-FRANCE AUZÉPY



CEN'EST UN secret pour personne que les règnes des Isauriens Léon III et Constantin V, les empereurs iconoclastes, sont particulièrement mal documentés dans les sources grecques. Ces empereurs, en raison de leur politique religieuse, ont en effet été soumis à une *damnatio memoriae* d'une rare violence : les sources qu'ils ont produites ont disparu, à l'exception des textes de loi qu'ils ont promulgués, *Ecloga*, et, d'après les travaux récents de Michael Humphreys¹, *Code rural* et *Loi des Rhodiens*, et à l'exception aussi de l'*Horos* du concile iconoclaste de Hiérea (754), qui a été conservé parce qu'il a été réfuté au concile de Nicée II (787). Ont aussi été sauvegardées quelques bribes des discours théologiques de Constantin V, citées par le patriarche Nicéphore et actuellement connues sous le nom de *Peuseis*². On peut ajouter les traités militaires présents dans le *De Cerimoniis* et édités par John Haldon, dont Constantin VII dit qu'ils ont été constitués sous les Isauriens³. En dehors de cela, des 60 ans de règne de ces deux grands empereurs qui ont sauvé l'empire de la menace arabe et repoussé les Bulgares, rien n'est resté, aucune chronique, aucun panégyrique. L'histoire des Isauriens, comme d'ailleurs celle des Omeyyades qui a été étudiée par Antoine Borrut⁴, a été écrite, ou plus exactement réécrite, a posteriori. Dans les deux cas, cette réécriture a eu lieu après un événement majeur ayant entraîné un changement de ligne politique et religieuse : la révolution abbaside dans le califat, le concile de Nicée établissant le culte des images à Byzance. En ce qui concerne les Isauriens, la réécriture effectuée à la fin du VIII^e siècle et au IX^e siècle a mis en place une version de l'histoire qui les condamne et qui est restée valide jusqu'à nos jours pour des raisons politico-religieuses : en Occident, parce que la papauté a justifié par 'l'hérésie' des empereurs son indépendance vis-à-vis de l'Empire, son ralliement aux Carolingiens et la constitution des

¹ Humphreys 2015.

² Brubaker & Haldon (eds) 2001, 254-255

³ Constantin Porphyrogénète, *Trois traités militaires* 96.45-48.

⁴ Borrut 2011.

États pontificaux sur les territoires byzantins qui en fut la conséquence; en Orient, parce que l'orthodoxie s'est construite, en tant que religion de l'image, sur la condamnation de l'iconoclasme et donc, sur celle des empereurs isauriens qui l'avaient instauré. Ces derniers n'ont ainsi aucune chance, en pays orthodoxe, d'être jamais réhabilités.

L'historien ou l'historienne se trouve donc devant deux types de sources : les rares textes isauriens d'une part et les textes qui ont construit après 787 l'histoire des règnes des deux Isauriens. Les textes isauriens, presque exclusivement normatifs, permettent de comprendre, par leur vocabulaire et leurs choix idéologiques, les grands traits de la pensée des empereurs, mais ils ne donnent aucune information sur ce qui s'est passé sous leurs règnes. Les informations de ce type se trouvent en principe, comme chacun sait, chez les chroniqueurs. Deux d'entre eux couvrent la période isaurienne, Nicéphore et Théophane, quel que soit l'auteur qui se cache sous ce nom, qui ont écrit l'un une *Histoire brève* à la fin du VIII^e siècle, l'autre une *Chronique* au début du IX^e. Or, il est clair que les deux auteurs dépendaient des mêmes sources, sur lesquelles existe une vaste bibliographie, mais aussi qu'ils marchaient sur des œufs et qu'ils ont fait un choix drastique dans le type d'informations qu'ils avaient à leur disposition de même que dans les périodes qu'ils ont traitées⁵.

Ainsi, la *Chronique* dite de Théophane donne de nombreux renseignements sur la première moitié du règne de Léon III, en particulier sur la carrière de Léon III avant son accession au pouvoir, sur le siège de Constantinople en 717-18 et sur le déclenchement de l'iconoclasme, depuis l'explosion volcanique à Thira jusqu'au *silention* au Tribunal des 19 Lits en janvier 730 qui entraîne la démission du patriarche Germain. Mais ensuite elle est quasi muette sur la seconde partie du règne, pour laquelle elle est composée d'années remplies de brèves informations, parfois réduites à une seule phrase, concernant les campagnes arabes dans l'empire; elle redevient bavarde la dernière année du règne en 741, où elle mentionne un tremblement de terre à Constantinople et l'institution, par Léon, d'un impôt pour l'entretien des murs, désormais à la charge de l'administration impériale. Elle fait ensuite un long récit de la lutte entre Constantin V et son beau-frère Artavasde pour la succession de Léon III dans les années 741-743. Après ce récit détaillé, le texte est à nouveau quasi muet pour les vingt premières années du règne de Constantin V, comme il l'était pour les dix dernières années du règne de Léon III : elles se succèdent, remplies essentiellement par des informations sur le califat, et parfois par de brèves informations concernant l'empereur (campagne en Syrie, naissance et couronnement d'un fils appelé Léon,

⁵ Sur le patriarche Nicéphore, le livre ancien d'Alexander (1958) est toujours utile. Sur la composition de la *Chronique* et son auteur, voir Jankowiak & Montinaro (eds) 2015.

concile de Hiérea, transferts de population en Thrace et à Constantinople, soumission des Sklavines), avec une exception pour le récit consacré à la peste en 747. À partir de la 21^e année de règne de Constantin V, les informations concernant l'empereur et surtout ses campagnes bulgares, deviennent beaucoup plus nombreuses et, parallèlement, le recours aux sources orientales concernant le califat devient moins fréquent. Les dernières années du règne sont beaucoup mieux documentées et notamment la crise de 766-767 où un complot est déjoué : les titulaires de hautes fonctions y ayant participé sont mis à mort ainsi que l'ermite Étienne et, dans des conditions ignominieuses, le patriarche Constantin. La persécution des moines qui a suivi cet épisode est aussi longuement décrite.

Nicéphore, quant à lui, peut glisser plus facilement d'une période à une autre, puisqu'il n'est pas soumis, comme Théophane, au fractionnement de la narration en années, mais il suit globalement la même structure narrative que l'auteur de la *Chronique*, sans doute parce que tous deux reprennent les mêmes sources, Nicéphore n'utilisant pas cependant les sources orientales qui comblent les années vides de la *Chronique* de Théophane. Comme l'auteur de la *Chronique*, il fait l'impasse sur les dix dernières années du règne de Léon III : il passe allègrement de l'annonce du mariage de son fils Constantin avec la fille du khagan des Khazars que la *Chronique* place durant l'année du monde 6224 (731-2)⁶ au tremblement de terre à Constantinople qui précède la mort de Léon III en 741⁷. Après le long récit de la lutte entre Constantin et Artavasde, les treize premières années de règne de Constantin V occupent trois pages de *l'Histoire brève*, dont une et demie est consacrée à la peste, le reste étant occupé par des curiosités naturelles et quelques informations à propos de l'empereur (naissance d'un fils, Léon, campagne en Syrie). Après la mention du concile de 754, les campagnes bulgares sont longuement développées avant le récit de la crise de 766, qui occupe quatre pages de *l'Histoire brève* de Nicéphore. Donc, les deux chroniqueurs qui documentent l'histoire des empereurs isauriens ne donnent presque aucune information sur la moitié du temps de leur règne : les dix dernières années de Léon III, les vingt premières de Constantin V. Imagine-t-on ce que cela voudrait dire pour l'histoire des Carolingiens, leurs contemporains ?

Les autres sources grecques qui documentent la période, toutes écrites, comme la *Chronique* et *l'Histoire brève*, par des gens d'Église et des iconodoules et, dans leur grande majorité, après la mort de Constantin V (775), sont soit des textes polémiques comme les *Lettres* du pape Grégoire II à l'empereur Léon III, *l'Adversus Constantinum*

⁶ Théophane, *Chronique* 409-410 De Boor I.

⁷ Nicéphore, *Histoire brève* 63-64.

Caballinum ou les *Antirrheticici* de Nicéphore, soit des textes hagiographiques⁸. Les textes hagiographiques sont peu nombreux. Ils se résument en fait à une œuvre majeure, la *Vie d'Étienne le Jeune*, écrite en 807 ou 809, un texte long, varié, riche en événements, fondateur de l'histoire du premier iconoclasme en raison du silence des autres sources et de la maigreur des informations chez les chroniqueurs. Les autres textes hagiographiques se sont appuyés sur elle en en remployant des passages pour décrire la folie meurtrière des Isauriens. La plupart ont été écrits dans la seconde partie du IX^e siècle : ce sont la *Passio* des martyrs de la Chalcé, écrite en 869, les *Vies d'André en Crisei*, *Paul de Caiuma* et *Paul le Jeune*, et enfin la *Vie de Germain*, qui aurait été écrite, elle, selon Lamza, au XI^e siècle⁹. Tous ces textes, plus encore que les deux chroniques, sont d'une extrême violence envers les deux empereurs, Léon étant relativement plus épargné que son fils, voué à l'exécration des foules. Quatre d'entre eux insistent aussi sur la persécution menée contre les moines par Constantin V. Ils décrivent en détail les mauvais traitements subis par les moines : coups, ablation de la barbe, noyade, bûcher.

Si je puis utiliser cette expression familière, l'historien, homme ou femme, est coincé : il ne peut raisonner que sur le matériel à sa disposition. Mais ce matériel est univoque dans la condamnation et est composé d'informations choisies, les autres ayant été écartées et étant à jamais perdues. De plus, ce matériel a été la base sur laquelle s'est construite une histoire qui a été jusque récemment la *doxa* concernant cette période et qu'on peut résumer comme suit : le VIII^e siècle a été le moment le plus sombre et le plus vide de l'histoire de Byzance, le noyau de la période qui a été nommée les 'Dark Ages' ; des empereurs pris de folie religieuse ont empêché toute réalisation sous leur règne, tout à leur violence, cassant les images et martyrisant les moines. Cette *doxa* avait des effets pervers : les archéologues, l'ayant intellectuellement intégrée, dataient le matériel soit du VII^e soit du IX^e siècle puisque, au VIII^e, il ne pouvait pas s'être passé quelque chose. Il a fallu, à la fin du siècle dernier et au début de ce siècle, les fouilles d'Amorion et les rapports de fouille de Chris Lightfoot et de son équipe, pour que l'on considère qu'une ville avait pu avoir une vie active au VIII^e siècle¹⁰.

Donc l'historien ou l'historienne est non seulement confronté(e) à une documentation factuellement aussi trouée qu'un gruyère et idéologiquement compacte, mais aussi à la *doxa* qui s'est construite sur son socle et qui continue à être défendue, surtout pour des raisons religieuses mais aussi par acclimatation intellectuelle, y compris par bon nombre de spécialistes. Comme soumettre la documentation au doute cartésien

⁸ Sur les sources de cette période, voir Brubaker & Haldon 2001.

⁹ Sur ces emplois, voir Auzépy 1999, 191-193.

¹⁰ Lightfoot 1998, 2002, 2007. Ce sont les travaux des archéologues qui, depuis le milieu des années 1990, ont fait changer la *doxa* : voir la récapitulation de Decker 2016.

fait trembler la *doxa*, la position de celui ou celle qui s'y livre est difficile, parce que fragile : on ne peut opposer qu'un raisonnement, et pas de preuve, face à des arguments d'autorité fondés sur la documentation existante.

Tout ceci était un préliminaire un peu long, mais nécessaire, avant d'aborder le sujet même de cette communication, l'hagiographie comme fabrique de l'histoire au moment du premier iconoclisme. De fait, l'hagiographie est essentiellement représentée, pour cette période, par une seule œuvre, mais majeure, la *Vie d'Étienne le Jeune*, cet ermite tué lors de la crise de 766. Ce fait semble paradoxal : comment expliquer qu'une persécution décrite comme si brutale n'ait engendré, lors de l'intermède iconodoule entre 787 et 815, qu'un seul texte hagiographique déplorant le martyr d'un moine ? La comparaison avec le second iconoclisme, pendant lequel la persécution est présentée comme moins virulente, étonne : des dizaines de Vies de moines emprisonnés et exilés par Léon V, des Vies d'évêques et d'un patriarche déposés, emprisonnés, parfois fouettés et/ou exilés par le même empereur, des Vies de moines torturés par Théophile ont été écrites. Et pour le premier iconoclisme, une seule Vie de saint moine martyr ?

D'autre part comment se fait-il que les deux moines martyrs nommément désignés dans la *Chronique* de Théophane, André Kalybitès, tué sous le fouet en 760 sur ordre de Constantin V, puis jeté dans le Bosphore, et Pierre le stylite traîné sur la Mesè en 767, n'aient pas eu droit à un Martyre suffisamment populaire pour arriver jusqu'à nous¹¹ ? Enfin, il y avait un candidat idéal à l'exploitation hagiographique, le patriarche Constantin (754-767), qui avait été un vrai martyr : déshonoré à Sainte-Sophie par son successeur, humilié par une pompe de dérision à l'hippodrome, décapité, puis sa tête exposée trois jours au Million en octobre 767¹². Mais on ne connaît aucun texte hagiographique le concernant.

Beaucoup de questions, donc, qui interrogent à la fois la réalité de la persécution menée par Constantin V et les conditions de production d'un texte hagiographique. En ce qui concerne la réalité de la persécution, celle-ci n'a pas été sanglante, aux trois exceptions ci-dessus mentionnées. Par ailleurs, je crois avoir montré que l'objectif de cette 'persécution' n'avait pas été de briser la résistance de moines attachés aux icônes, cette résistance n'ayant pas existé puisque les moines comme tous les sujets de l'empire depuis 754 étaient iconoclastes, mais de les faire rentrer dans le monde, de leur faire perdre leur qualité de moine, sans doute pour des raisons démographiques¹³.

¹¹ Théophane, *Chronique* 432.16-21 et 442.18-23 De Boor I.

¹² Théophane, *Chronique* 441.5-442.12 De Boor I. Nicéphore, *Histoire brève* 84.

¹³ Sur les modalités de la persécution, voir Auzépy 1997, 13-18 ; sur le manque d'hommes dans l'empire à cette époque, voir ead. 2008, 260-265.

J'ajouterais que je pense maintenant, en me fondant sur le témoignage d'Agapius de Menbidj qui assure que le concile de Hiérea a édicté de nombreux canons¹⁴ et par comparaison avec la réforme carolingienne de Benoît d'Aniane¹⁵, que ce qui est présenté par les sources comme une persécution n'est en fait que l'application d'une sévère réforme monastique menée par le pouvoir isaurien. Mais de cela, bien sûr, je n'ai aucune preuve, ce n'est donc qu'une conjecture sans aucune autorité.

Les conditions de production des textes hagiographiques, d'autre part. On sait que, dans un texte hagiographique comme dans tout texte, il est essentiel de savoir qui parle et, d'où, comme disait Lacan, informations qui se trouvent le plus souvent, quand elles existent, dans le *proimion* ou l'épilogue, au moment où l'auteur/orateur s'adresse à son public. Il faut aussi traquer les marques d'énonciation dans la narration, plus fréquentes dans un texte dit que dans un texte écrit, pour tenter d'identifier l'auteur et mieux encore, si possible, son commanditaire. Il est rare qu'un texte hagiographique n'ait pas été écrit par un membre de l'institution dont le saint faisait partie : un moine du monastère du saint homme, un diacre de l'église épiscopale du saint évêque ou du saint patriarche. Le texte hagiographique est alors écrit au bénéfice de l'institution qui a les moyens de promouvoir et d'assurer le culte du saint homme, dont elle garde les reliques. Bien sûr, cette règle connaît des exceptions comme par exemple les *Vies* écrites par Léontios de Néapolis dont Vincent Déroche a bien montré qu'il s'agissait d'un cas limite¹⁶.

Si le texte hagiographique ne fournit aucune information sur son auteur et l'objectif de ce dernier, il peut bien sûr être étudié d'un point de vue littéraire, mais il est bien difficile de l'étudier d'un point de vue historique car on ne sait pas quand il a été écrit, ni par qui ni pourquoi. Je dois dire que je suis très étonnée de voir parfois des études où les textes hagiographiques sont traités comme si leur date et leur provenance, l'adhésion de leur auteur à l'un ou l'autre des courants qui ont traversé la chrétienté, n'avaient pas lieu d'être envisagés¹⁷.

En ce qui concerne le premier iconoclasme, les candidats hagiographes ne se sont pas précipités, tant, sans doute, le danger était grand de traiter de cette période. André Kalybitès et Pierre le Stylite n'ont pas trouvé de biographes, sans doute parce que, en tant qu'ermites, ils n'étaient pas soutenus par une institution. Le cas du patriarche Constantin est fort

¹⁴ Agapius de Menbidj, *Kitab al-'Unvan* PO 8.3 533.

¹⁵ Sur la réforme de Benoît d'Aniane, voir par exemple Dagron, Riché & Vauchez 1993, 697-699. Sur les liens entre Isauriens et Carolingiens : McCormick 1995, spécialement 362-365 et id. 2001, 123-280.

¹⁶ Déroche 1995.

¹⁷ Voir par exemple, à propos des textes homilétiques de cette période concernant la Vierge, Cunningham 2008.

différent, puisqu'il appartenait à l'institution la plus puissante de la chrétienté orientale. Or il n'a pas reçu de sa part le traitement hagiographique qui en aurait fait un martyr reconnu. Certes, il avait été iconoclaste, mais comme il avait vraiment été martyrisé et assassiné par l'empereur haï, rien n'aurait été plus facile que de construire un beau martyr du patriarche poursuivi par l'empereur persécuteur et impie. Mais non, le patriarcat n'a rien produit de tel. Il est difficile de tirer une autre conclusion que celle-ci : il s'agit d'un choix du patriarcat qui a décidé de ne pas mettre en valeur la personne de Constantin pour éviter que l'humiliation qu'il avait subie en tant que patriarche ne rejaillisse durablement sur l'institution. De fait, une *Vie* de Constantin aurait eu pour effet de lier l'Église de Constantinople à l'image d'un patriarche humilié et tué par l'autorité impériale.

En revanche, avec la *Vie d'Étienne le Jeune*, écrite sous le patriarcat de Nicéphore (806-815) par un diacre de Sainte-Sophie nommé lui aussi Étienne, et dont on peut considérer qu'elle reflète les choix de l'institution, le patriarcat a choisi un autre champion pour porter ses couleurs durant la période isaurienne (cette expression me semble préférable à celle de crise iconoclaste, qui préjuge de la négativité de la dite période). Il s'agit du patriarche Germain, introduit dans le récit comme dispensateur du nom du saint¹⁸. Ce qui explique sa présence dans la *Vie d'Étienne le Jeune* est le discours qu'il tient en faveur des icônes face à Léon III au moment où celui-ci impose l'iconoclasme (730), car ce discours permet à l'auteur, diacre de la Grande Église, de mettre dans la bouche de Germain une défense enflammée du culte des icônes constituée de nombreux remplois des *Actes* du concile de Nicée II (787)¹⁹. Dans le récit, ce discours entraîne la violente expulsion du patriarche, information en contradiction avec ce que disent les chroniqueurs selon lesquels Germain a démissionné sans violence et a fini tranquillement ses jours dans son domaine de Platanion²⁰.

Le choix de Germain comme patriarche héraut de l'orthodoxie face à l'hérésie impériale est un choix par défaut : Germain s'était rallié au monothélisme sous Philippikos²¹ et avait activement secondé Léon III jusqu'à sa conversion à l'iconoclasme. Le seul point positif en sa faveur était justement sa démission en 730, même si la *Chronique* de Théophane et l'*Horos* de Hiérea laissent entendre que des raisons plus politiques que religieuses sont à l'origine de cette démission²². Mais ce choix effaçait l'humiliation subie

¹⁸ *Vie d'Étienne le Jeune* 5.

¹⁹ *Vie d'Étienne le Jeune* 99-100.9 (gr) et 191-192.9 (fr.) Auzépy. Pour les remplois de Nicée II, voir l'apparat des sources sous le texte grec.

²⁰ Théophane, *Chronique* 409.9-10 De Boor I; Nicéphore, *Histoire brève* 62.6-8.

²¹ Théophane, *Chronique* 382.15-16 De Boor I; Nicéphore, *Histoire brève* 46.

²² Théophane, *Chronique* 407.29-408-1 De Boor I. Germain est appelé ὁ δῖγνωνμος dans les acclamations du concile de Hiérea conservées dans les *Actes* de Nicée II (*Horos* 782.2 Lamberz).

par le patriarcat sous les Isauriens : Anastase remis sur le trône patriarcal après avoir été paradé sur un âne dans l'hippodrome pour sa collusion avec Artavasde²³, le concile de Hiéreiâ tenu lors d'une vacance du siège patriarcal²⁴, le terrible destin de Constantin Germain, parce qu'il est à l'écart de cette période calamiteuse pour le patriarcat et qu'il a effectivement démissionné ou été démissionné en 730, était le meilleur choix. L'héroïsation de Germain dans la *Vie d'Étienne le Jeune*, soutenue par la *Chronique* de Théophane, consacrée par le *Synodikon de l'Orthodoxie*²⁵, a mis en place la stature de Germain dans les générations futures, de sorte que de nombreux textes, dont la fameuse explication de la liturgie appelée *Histoire ecclésiastique*, lui ont été attribués dans les titres des manuscrits, sans que cette attribution soit confirmée par ailleurs²⁶. L'hagiographie peut ainsi être non seulement productrice d'histoire, mais aussi de littérature.

Par ailleurs la *Vie d'Étienne le Jeune* est chronologiquement le premier texte à rapporter l'épisode de la destruction de l'icône du Christ à la Chalcé qu'elle situe tout de suite après la démission de Germain qui a laissé libre champ à la folie destructrice de Léon III²⁷. Cet épisode a pour lui tout le charme du récit, un vrai *storytelling*: le spathaire en haut de son échelle en train de marteler l'icône, des femmes indignées qui s'attroupent, tirent l'échelle et lynchent le spathaire, le tout à la porte du palais sur la grand place de la Chalcé, puis le martyre de ces femmes, fruit de leur pieuse réaction. Comment résister à ce magnifique scénario ? L'épisode et le texte même de la *Vie d'Étienne le Jeune* ont été repris dans plusieurs textes hagiographiques qui ont individualisé les émeutières et les ont accompagnées d'émeutiers : ce sont la *Passio des martyrs de la Chalcé* et deux notices du Synaxaire de Constantinople (Théodosie, le 18 juillet et Marie, le 9 août), tous textes d'origine patriarcale qui ont par ailleurs intégré Germain au récit, confortant ainsi sa stature de héros de l'orthodoxie²⁸.

Cet épisode est un cas d'école de l'hagiographie comme fabrique de l'histoire : il n'y a aucune assurance que l'événement ait eu lieu, aucune preuve non plus qu'il n'ait pas eu lieu, même si son apparition tardive dans un nombre limité de sources et la variété des versions ne plaident pas en faveur d'une existence effective²⁹. Dans ce cas, la force du récit hagiographique l'emporte car, il a, lui, toutes les apparences d'une belle histoire,

²³ Théophane, *Chronique* 420.29-430.2 De Boor I.

²⁴ Théophane, *Chronique* 427.25-428.12 De Boor I ; Nicéphore, *Histoire brève* 72.1-8.

²⁵ Théophane, *Chronique* 407.15-409.14 De Boor I ; *Synodikon de l'Orthodoxie* 51.110-111, 53.114-116 (gr.) et 50, 52 (fr.) Gouillard.

²⁶ Sur ce point, voir Bornert 1966, 169-170.

²⁷ *Vie d'Étienne le Jeune* 100-101.10 (gr.) et 193-194.10 (fr.) Auzépy.

²⁸ Auzépy 1999, 193-194. Sur Théodosie, voir Effenberger 2011.

²⁹ Voir Auzépy 1990.

à laquelle les humains, et même les historiens les plus chevronnés, se laissent prendre, les préférant aux sèches déductions du doute systématique³⁰. Un texte hagiographique d'origine patriarcale a ainsi construit l'histoire des débuts de l'iconoclasme : le patriarche Germain défendant les icônes avec l'argumentation de Nicée II face à l'empereur Léon III dont la folie destructrice aux portes du palais a déclenché une émeute populaire.

Le patriarcat ne s'est pas arrêté là, car l'autre apport de la *Vie d'Étienne le Jeune* à l'histoire de la période est d'avoir établi comme une vérité historique que la cause de la persécution des moines par l'empereur Constantin V était leur attachement aux icônes. L'accent a été mis de façon massive sur cet aspect à trois moments du récit. Tout d'abord, lorsqu'est mise en scène une rencontre, située dans la narration juste après le concile de Hiérea (754), entre une délégation de hauts dignitaires iconoclastes et le saint, dont la carrière monastique a été précédemment décrite en détail, et qui, lors du dialogue avec les iconoclastes, développe tous les arguments avancés en 787 au concile de Nicée II en faveur des icônes, qu'Étienne le Diacre remploie mot à mot³¹. Ensuite, la *Vie* montre le saint, que les chroniqueurs disent avoir été arrêté pour prosélytisme monastique en milieu de cour, exilé pour avoir refusé de souscrire au concile de Hiérea³². Enfin, elle le fait rencontrer au prétoire 342 moines qui racontent par le menu les tortures endurées en raison de leur attachement aux icônes³³. La *Vie d'Étienne le Jeune* accrédite donc l'idée que les moines ont été persécutés parce qu'ils étaient restés fidèles aux icônes durant les règnes des Isauriens. Mais les chroniqueurs ne disent pas la même chose, puisqu'ils donnent pour raison à la persécution des moines le désir qu'a l'empereur de leur faire abandonner leur état et les faire rentrer dans la vie civile³⁴. D'après la *Chronique* de Théophane, Michel Lachanodrakôn ne donne pas aux moines du thème dont il est stratège le choix entre renier les icônes ou mourir, mais entre se marier ou être aveuglé et exilé à Chypre³⁵. La persécution n'avait donc pas pour objectif de rallier les moines à

³⁰ Dagron 1993, 100-101.

³¹ *Vie d'Étienne le Jeune* 142-145.44. (gr.) et 239-244.44 (fr.) Auzépy. Pour les remplois, voir l'apparat des sources dans le texte grec.

³² Étienne le Jeune emprisonné pour prosélytisme monastique : Théophane, *Chronique* 437.5-7 De Boor I. Nicéphore, *Histoire brève*, 81.6-9 ; exilé pour n'avoir pas souscrit au concile de Hiérea : *Vie d'Étienne le Jeune* 44-45.

³³ *Vie d'Étienne le Jeune* 56, 58-60. Ces moines persécutés pour leur attachement aux icônes se trouvaient au prétoire en 764-765, selon la chronologie interne de la *Vie* (Auzépy 1999, 53), alors que la persécution n'a commencé qu'en 766, après la mort du saint, qui a eu lieu le 20 novembre 765 (Auzépy 1997, 34-40 ; Théophane, *Chronique* 436.26 De Boor I) et pour d'autres raisons que l'attachement aux icônes.

³⁴ Nicéphore, *Histoire brève* 80.17-27.

³⁵ Théophane, *Chronique* 445.3-9 De Boor I.

l'iconoclasme, puisque, comme tous les sujets de l'Empire depuis le concile de Hiérea, ils étaient iconoclastes. Mais la *Vie d'Étienne le Jeune*, forte de sa position de source presque unique et de l'habileté littéraire de son auteur dont le récit mélodramatique est très convaincant, a produit une histoire de la période où les moines sont, durant l'iconoclasme, d'indéfectibles soutiens des icônes et de leur culte.

Il faut donc se demander pourquoi le patriarcat a, avec autant d'insistance, voulu faire cadeau aux moines de la position de défenseurs des icônes et de martyrs pour la foi iconodoule. En rapprochant cette construction hagiographique de la présence et de la participation, voulue par le patriarche Taraise, de moines au concile de Nicée II, on peut penser que c'était une garantie prise par l'Église de Constantinople pour l'avenir de l'orthodoxie mise en place à Nicée II³⁶. C'était à la fois une façon d'intégrer les moines dans l'Église soumise au patriarche et de les rendre garants de la nouvelle foi établie à Nicée II. Cela a bien réussi, et il est généralement admis que les moines ont été durant toute la période iconoclaste des iconodoules convaincus et fervents de sorte que soutenir, ce qui est historiquement exact, que les moines ont été iconoclastes après 754 comme tous les sujets de l'Empire, est considéré comme une provocation.

La force du récit hagiographique et l'habileté de l'hagiographe d'une part, la position de force d'un texte long et riche en informations pour une période dont le terreau documentaire a été transformé en quasi-désert d'autre part, ont donné à la *Vie d'Étienne le Jeune* une autorité incontestable. D'autant plus incontestable que sur beaucoup de points, l'œcuménicité du concile de Nicée II, le rôle de Germain, la folie destructrice des empereurs isauriens, le récit hagiographique d'Étienne le Diacre est soutenu par la *Chronique* de Théophane, dont il faut rappeler que son auteur l'a écrite en partie à partir des notes laissées par un syncelle du patriarcat de Constantinople. Ainsi est née au début du IX^e siècle une « histoire des iconoclastes » en lieu et place de « l'histoire des Isauriens », définitivement perdue. Cette histoire est une Histoire de l'Église traitée sur le mode hagiographique de la *Passio* avec les empereurs isauriens à la place du persécuteur. Elle est l'œuvre du patriarcat de Constantinople qui, sous l'impulsion de patriarches venus de la société civile iconoclaste, Taraise et Nicéphore, a choisi de constituer et de défendre un domaine propre de l'Église face au pouvoir impérial, comme l'avait fait la papauté au siècle précédent. La pierre angulaire de cette entreprise est la condamnation des empereurs isauriens qui avaient cru pouvoir maintenir l'Église sous l'autorité impériale dans le rôle d'une grande administration en charge des âmes.

³⁶ Sur la présence des moines au concile de Nicée II, voir Auzépy 1988.

BIBLIOGRAPHIE

Sources primaires

- Adversus Constantinum Caballinum*. PG 95, 309-344.
- Agapius de Menbidj, *Kitab al-'Unwan (Histoire Universelle)*. Ed. A. Vasiliev, PO 5, 7, 8, 11, 1910-1912, 1915.
- Constantin Porphyrogénète, *Trois traités militaires*. Ed.-tr. angl. J. F. Haldon, *Constantine Porphyrogenitus. Three Treatises on Imperial Military Expeditions*. CFHB 28. Vienne 1990, 80-151.
- Constantin V, *Peuseis*. Tr. in Brubaker & Haldon (eds), 254-255.
- Ecloga*. Ed. L. Burgmann, *Ecloga, Das Gesetzbuch Leons III. und Konstantinos' V*. Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte 10. Frankfurt 1983.
- Grégoire II, *Lettres*. Ed.-tr. fr. in Gouillard 1968, 276-305.
- Horos du concile de Hiérea. Ed. E. Lamberz, *Acta Conciliorum oecumenicorum. Series secunda Volumen tertium Pars tertia, Actiones VI-VII*. Berlin & Boston 2016. Tr. angl. D. J. Sahas, *Icon and Logos. Sources in Eighth-Century Iconoclasm. An annotated translation of the Sixth Session of the Seventh Ecumenical Council (Nicaea, 787), containing the Definition of the Council of Constantinople (754) and its refutation, and the Definition of the Seventh Ecumenical Council*. Toronto 1986. Tr. fr. partielle in Auzépy, Kaplan & Martin-Hisard 1996, 46-52.
- Nicéphore, *Antirrhetici*. PG 100, 205-533. Tr. fr. M.-J. Mondzain-Baudinet, *Nicéphore, Discours contre les iconoclastes*. Paris 1989.
- Nicéphore, *Histoire brève*. Ed.-tr. angl. C. A. Mango, *Nikephoros, Patriarch of Constantinople Short History*. CFHB 13. Washington DC 1990.
- Passion des martyrs de la Chalcé* (BHG 1195). AASS August. 2, 428-447.
- Théophane, *Chronique*. Ed. C. de Boor, *Theophanis Chronographia*, 2 vols. Leipzig 1883-1885. Tr. angl. C. Mango & R. Scott, *The Chronicle of Theophanes Confessor*. Oxford 1997.
- Synodikon de l'Orthodoxie*. Ed.-tr. fr. in Gouillard 1967, 44-118.
- Vie d'André en Crisei* (BHG 111). AASS Oct. 8, 135-142.
- (BHG 112). AASS Oct. 8, 142-149.
- Vie de Germain, patriarche de Constantinople* (BHG 697). Ed.-tr. all. in Lamza 1975, 200-241.
- Vie de Paul de Caïuma* (BHG 1471). Ed. A. Papadopoulos-Kerameus, in *Ἀνάλεκτα Ἱερολυμιτικῆς Σταχυολογίας*, vol. 4. Saint-Pétersbourg 1897 (repr. anast. Bruxelles 1963), 247-251.
- Vie de Paul le Jeune* (BHL 6591). AASS Jul. 2, 635-639.
- Vie d'Étienne le Jeune* (BHG 1666). Ed.-tr. fr. in Auzépy 1997, 87-277.

Sources secondaires

- Alexander, P. J. 1958. *The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*. Oxford.
- Auzépy, M.-F. 1988. «La place des moines à Nicée II (787)» *Byz* 58, 5-21 (repr. in Auzépy 2007, 45-58).
- 1990. «La destruction de l'icône du Christ de la Chalcé par Léon III : propagande ou réalité ?» *Byz* 60, 445-492 (repr. in Auzépy 2007, 145-178).
- Auzépy, M.-F., M. Kaplan & B. Martin-Hisard 1996. *La Chrétienté orientale du début du VI^e siècle au milieu du XI^e siècle*. Paris.
- Auzépy, M.-F. 1997. *La Vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre*. Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 3. Aldershot.
- 1999. *L'hagiographie et l'iconoclisme byzantin. Le cas de la Vie d'Étienne le Jeune*. Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 5. Aldershot.
- 2007. *L'histoire des iconoclastes*. Bilans de Recherche 2. Paris.
- 2008. «State of Emergency (700-850)», in Shepard (ed.) 2008, 251-291.
- Bornert, R. 1966. *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VI^e au XI^e siècle*. Archives de l'Orient chrétien 9. Paris.

- Borrut, A. 2011. *Entre mémoire et pouvoir : l'espace syrien sous les derniers Omeyyades*. Leyde.
- Brubaker, L. & J. Haldon 2001. *Byzantium in the Iconoclast Era (ca 680-850): The Sources. An annotated survey*. Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 7. Aldershot.
- Dagron, G. 1993. « Le christianisme byzantin du VI^e au milieu du XI^e siècle », in Dagron, Riché & Vauchez 1993, 1-348.
- Dagron, G., P. Riché & A. Vauchez, 1993. *Évêques, moines et empereurs (610-1054). Histoire du christianisme* 4. Paris.
- Cunningham, M. B. 2008. *Wider than Heaven. Eighth-century Homilies on the Mother of God*. New York.
- Decker, M. J. 2016. *The Byzantine Dark Ages*. Londres.
- Déroche, V. 1995. *Études sur Léontios de Néapolis*. SBU 3. Uppsala.
- Effenberger, A. 2011. *Theodosia von Konstantinopel – Kult und Kultort : ergänzende Überlegungen zu ihrem « hagiographischen Dossier »*. Vienne.
- Gouillard, J. 1967. « Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire », in TM 2, 1-316.
- 1968. « Aux origines de l'iconoclasme : le témoignage de Grégoire II ? », in TM 3, 243-307 (repr. in Gouillard 1981).
- 1981. *La vie religieuse à Byzance*. Variorum Reprints 131. Londres.
- Humphreys, M. T. G. 2015. *Law, Power, and Imperial Ideology in the Iconoclast Era, c.680-850*. Oxford.
- Jankowiak, M. & F. Montinaro (eds) 2015. *Studies in Theophanes*. TM 19. Paris.
- Lamza, L. 1975. *Patriarch Germanos I. von Konstantinopel (715-730). Das Östliche Christentum* N. F. 27. Würzburg.
- Lightfoot, C. S. 1998. « The survival of cities in Byzantine Anatolia: the case of Amorium » *Byz* 68, 56-71.
- 2002. « Byzantine Anatolia: reassessing the numismatic evidence » *Revue Numismatique* 158, 229-239.
- Lightfoot, C. & M. 2007. *Amorium: a Byzantine city in Anatolia; an archeological guide*. Istanbul.
- MacCormick, M. 1995. « Byzantium and the West 700-900 », in McKitterick (ed.) 1995, 349-380.
- (ed.) 2001. *Origins of the European Economy*. Cambridge.
- McKitterick, R. (ed.) 1995, *New Cambridge Medieval History*, vol. 2. Cambridge.
- Shepard, J. (ed.) 2008. *The Cambridge History of the Byzantine Empire. C. 500-1492*. Cambridge.

LA VIE DE PANCRACE DE TAORMINE (BHG 1410) ET L'HISTOIRE DES IMAGES À BYZANCE*

ANNA LAMPADARIDI



« SI L'HISTOIRE DES images est une histoire, c'est que de tout temps, l'homme a utilisé divers médiums, c'est-à-dire des moyens historiquement déterminés, pour créer et recréer ses images¹. » Ces propos de l'historien de l'image Hans Belting constituent une belle entrée en matière pour le présent travail qui vise à renouveler notre connaissance de l'histoire de l'image à Byzance, à travers l'étude de la *Vie de saint Pancrace de Taormine* (BHG 1410; ci-après VSP). La place accordée aux images dans ce texte hagiographique débattu, qui a souvent été lu comme un plaidoyer en faveur du culte des icônes, est l'aspect auquel la VSP doit essentiellement sa postérité et sa réception à Byzance. La question qui se pose est de savoir si nous avons affaire à un texte rédigé dans le but de défendre le culte des images durant la crise iconoclaste – soit l'une des pages les plus marquantes de l'histoire byzantine – ou à un récit récupéré ultérieurement par les cercles iconophiles en raison précisément de l'importance qu'il accordait aux images. Après être restée difficile d'accès pendant de longues années, cette source hagiographique clef pour la connaissance de l'histoire de la Sicile avant la conquête arabe, ainsi que pour l'histoire de l'image à Byzance a été récemment rendue accessible, grâce à la publication posthume de l'édition critique réalisée par Cynthia Stallman-Pacitti dans les années 1980².

Située au cœur de la Méditerranée, la Sicile, carrefour névralgique de l'Empire romain, devint une province frontalière pour l'Empire byzantin dès le début du Moyen-Âge. Conquise par Justinien en 535, elle demeura sous possession byzantine pendant quatre siècles – soit la domination la plus longue que connut l'île. Elle fut le principal bastion byzantin en Occident contre les Lombards, qui avaient conquis la plus grande

* Je tiens à remercier Brigitte Pitarakis (CNRS) pour sa relecture. Ce travail a bénéficié du soutien de la British Academy (Newton Fellowship) et du programme Horizon 2020 de l'Union européenne (Marie Skłodowska-Curie Grant Agreement n° 892782).

¹ Belting 2004, 1.

² Sur cette publication, voir les comptes rendus de Lampadaridi 2018; Cassin 2019. Nous suivons l'édition de Stallman-Pacitti et signons la traduction en français des passages cités.

partie de l'Italie continentale, et contre les Arabes, passés maîtres de l'Afrique du Nord depuis la fin du VII^e siècle. Afin de renforcer son contrôle sur cette province enviée pour sa position géographique et ses richesses, l'Empire byzantin plaça la Sicile sous la juridiction ecclésiastique du patriarche de Constantinople au VIII^e siècle³. En effet, cette île, depuis longtemps l'un des greniers à blé de la Méditerranée, était parvenue à maintenir en grande partie sa prospérité aux VI^e et VII^e siècles. Grâce à son insularité, ce territoire servit de refuge à une partie des élites romaines menacées par l'invasion des Lombards, ainsi qu'à des Orientaux, chassés par la conquête perse. Au VII^e siècle, la Sicile reçut à nouveau des éléments grecs et redevint un centre de l'hellénisme : plusieurs papes de langue grecque des VII^e et VIII^e siècles venaient en effet de Sicile, et avaient des parents qui s'étaient installés en Sicile après avoir émigré d'Orient.

Ce contexte constitue la toile de fond d'un grand nombre de légendes hagiographiques, notamment des *Vies* de saints évêques, une production qui cesse soudainement vers le milieu du IX^e siècle, à une époque où les envahisseurs musulmans gagnent du terrain. Dans le cadre d'une histoire littéraire de l'hagiographie sicilienne au sens large du terme, c'est à dire une histoire des œuvres et des auteurs et non pas une histoire des saints, Guy Philippart fait référence à une période « siculo-byzantine », qui s'étend de 600 jusqu'en 850. Tous les dossiers connus de cette époque seraient originellement écrits en grec ; pourtant, l'étude des adaptations latines, encore inédites dans leur grande majorité, contribuerait à une meilleure connaissance des dossiers bilingues ou inconnus en grec⁴. Dans sa périodisation de la production hagiographique de l'aire géographique italo-grecque, Stéphanos Efthymiadis qualifie cette production hagiographique de « légendaire » et « romanesque »⁵.

La VSP relève donc du genre du « roman hagiographique », typique de la production italo-grecque qui s'étend du VII^e jusqu'au milieu du IX^e s. Ce roman-fleuve relate, dans plus d'une centaine de folios, les exploits du premier évêque de Taormine jusqu'à son martyre. Un certain Évagre, le fidèle acolyte de Pancrace et son successeur sur le siège de Taormine, se présente comme l'auteur de ce texte pseudépigraphe. Dans ce récit polyphonique, où les voix de plusieurs narrateurs se croisent, sont inclus des épisodes auxquels le disciple du saint n'aurait pu assister : derrière le Pseudo-Évagre se dissimule en fait un auteur qui en sait plus que l'assistant du saint. L'action se situe aux temps apostoliques ; les *Actes de Jean* par le Pseudo-Prochore (BHG 916) constituent la source principale à laquelle puise l'auteur de la VSP, de façon beaucoup

³ Martin 2016.

⁴ Philippart 1999, 168-9, 183-7.

⁵ Efthymiadis 2017, 367-8.

plus systématique qu'on ne l'avait cru jusqu'à ce jour⁶. Cependant, les faits se déroulent dans un contexte temporel vague, où la fiction l'emporte sur la réalité, comme c'est souvent le cas pour les légendes hagiographiques italo-grecques. La VSP est toutefois empreinte d'un fort ancrage local et elle est vraisemblablement issue de la plume d'un italo-grec : même si Pancrace se dit originaire du Pont, les indications géographiques concernant l'Orient sont pour le moins approximatives.

S'il existe deux manières de saisir le statut et les fonctions de l'image, par les définitions qui en sont données et l'usage qui en est fait, nous opterons ici pour la seconde voie, qui consiste à analyser la manière dont l'auteur se sert des images ou des données éparses de l'expérience visuelle⁷ et à étudier tout ce que cela peut nous révéler sur l'histoire de l'image à Byzance. Notre texte s'ouvre sur une présentation détaillée de la trame du récit, indispensable à la compréhension de l'analyse qui suivra. Nous nous attarderons ensuite sur les épisodes de la VSP révélateurs des différents rôles endossés par les images dans ce texte, en proposant une première traduction en français : il sera question du dialogue que le spectateur engage avec l'image, aussi bien que des acteurs et de la procédure de sa fabrication. En guise de conclusion, nous tenterons d'analyser quelle est la place de l'image dans le récit de la VSP, et ce que cela peut impliquer pour la datation du texte et sa place dans la querelle des images.

A. LA TRAME DU RÉCIT

L'apôtre Pierre fait la connaissance de Pancrace dans son village natal, qui se trouve en Anatolie mais n'est jamais nommé, et le convainc de le suivre. Après avoir ordonné Maxime évêque de la ville où se rattache le village, l'apôtre fait venir un peintre nommé Joseph, qui réalise une icône du Christ, brosse son propre portrait ainsi que celui de Pancrace. Des scènes tirées de la vie du Christ sont représentées sur les murs de l'église et par la suite copiées sur un carnet de modèle dont Pancrace ne se départira plus. Envoyé à Antioche par les apôtres, Marcien les rejoint dans cette ville. Sur la recommandation de l'apôtre Paul, Pancrace et Marcien sont envoyés en Occident pour l'évangéliser. Ils embarquent pour la Sicile : Pancrace pour Taormine et Marcien pour Syracuse. Les capitaines des navires embrassent la foi chrétienne et deviennent leurs compagnons de route.

Une fois débarqué à Taormine, Pancrace entreprend de lutter contre les idoles, muni des images – des « armes », comme il les appelle – que l'apôtre Pierre lui a données. Le temple du dieu Phalcon est jeté à la mer par des corbeaux. Le gouverneur local,

⁶ Pour une analyse narratologique du récit et son rapport à sa source principale, voir Lampadaridi 2020.

⁷ Vasiliu 2010, 20.

Boniface, se laisse convertir par Pancrace et devient son allié. S'ensuivent des conflits avec les prêtres païens qui aboutissent à la destruction d'autres temples dédiés aux idoles, notamment du dieu Lysson dont le serpent sacré est également jeté à la mer. Parmi les nouveaux convertis, on trouve aussi des érudits, comme Xanthippos, chef des philosophes. Pancrace affronte aussi des juifs et des montanistes, sans manquer de réaliser une série de guérisons miraculeuses dont les bénéficiaires sont des membres de la haute société.

Quand une guerre éclate contre une région voisine, Pancrace bénit les troupes guidées par Boniface, qui renoncent au culte des idoles et partent armées de l'image du Christ. Entre-temps, Elidos, le nouveau gouverneur de la ville, adepte du dieu Skamandros et familier des juifs et des montanistes, s'éprend d'une vierge consacrée au Christ. L'épisode s'achève sur le martyre de deux femmes qui meurent décapitées.

Boniface et ses hommes rentrent vainqueurs ; les prisonniers de guerre sont baptisés. On envoie des prêtres dans les provinces pour les évangéliser. L'impie administrateur Elidos trouve la mort, ses membres ayant emprunté la forme d'un dragon. Quant à Pancrace et ses compagnons, ils sillonnent la région pour consacrer des églises.

Un certain Xanthippos, baptisé Éphroditos, reçoit la prêtrise et, monté sur un âne, se rend dans les provinces pour les évangéliser. Il baptise un couple de paysans et nombre d'habitants. Ayant appris cela, Marcien considère que son activité empiète sur ses prérogatives. Suite à un échange de lettres entre les deux évêques, Marcien finit par soutenir Éphroditos et raconte ses tourments et l'animosité des gouverneurs païens envers Pancrace. Il raconte aussi sa lutte contre les idoles, notamment Apollon et Artémis, dont les statues sont placées face aux « armes » chrétiennes. Accompagné d'Éphroditos, Évagre et Marcien se rendent à Taormine, où ils récupèrent Pancrace pour rentrer à Syracuse.

Mais Pancrace, averti par une prémonition de l'attaque imminente d'Akylinos, roi de Calabre, ne tarde pas à rentrer à Taormine. Cette guerre sert de point de départ à une longue digression sur la fondation de Taormine par Tauros et Ménia, ainsi que sur le conflit entre Remaldus et le roi de Calabre Akylinos, passage empreint d'une forte saveur locale. Pancrace et ses compagnons escaladent les remparts de Taormine, la croix et les icônes entre les mains, tels trois soleils éclatants. Les ennemis reculent, reçoivent le baptême, et Pancrace s'empresse d'évangéliser la Calabre. Évagre se rend ensuite auprès de Marcien pour lui annoncer la nouvelle. Entre-temps, Maxime, l'évêque de la ville natale de Pancrace ordonné par l'apôtre Pierre, va à la rencontre de Pancrace en Sicile.

Évagre et Boniface étant partis dans les provinces, Pancrace se retrouve absolument seul. À la tête des affaires du prétoire, le païen Artagaros profite de leur absence pour ourdir un complot contre l'évêque. Pancrace entend alors une voix qui le prévient de sa mort imminente. Jeté dans une faille par les consorts d'Artagaros qui lui donnent

des coups de couteau et de pierre, Pancrace expire. Un serviteur, témoin du meurtre, se jette dans la faille et réchappe à la mort grâce à l'intervention miraculeuse d'un ange. À leur retour, les compagnons du saint découvrent sa dépouille et la ramènent en ville, dans un cercueil précieux. Le serviteur dénonce alors les auteurs du crime qui trouvent la mort. Pancrace demande en songe à Évagre de placer sa dépouille dans un cercueil plus humble, ce qui sera fait : elle est déposée dans le martyrium qu'on fait construire et orner d'images, où elle ne cesse de produire des miracles.

B. LA VIE DE PANCRACE DE TAORMINE ET LES IMAGES

Dans ce récit haut en couleur des aventures de Pancrace et de ses compagnons, où l'imaginaire prend le pas sur le réel, les images reviennent à plusieurs reprises, en constituant, peu ou prou, la toile de fond du texte. L'expérience visuelle est transformée en stratégie littéraire dotant le récit d'un fil conducteur. Nous avons affaire à une belle page non seulement sur les différentes fonctions des images, révélant la réaction de leurs spectateurs, mais aussi sur leur contexte de fabrication.

I. *L'image et son spectateur*

1. La contemplation, la mémoire et la foi

Les images revêtent plusieurs formes dans la VSP : l'épisode contenant les commandements de l'apôtre Pierre qui ouvre le récit est révélateur à cet égard, car il condense les grandes lignes de la problématique parcourant le texte. Les deux axes définissant le rôle des images qui régissent l'ensemble de l'œuvre figurent déjà dans ce passage : l'image et la mémoire, l'image et la foi. Cette scène introduit aussi le personnage du peintre et la thématique de la fabrication de l'image, dont la VSP constitue une source importante, ainsi qu'il sera question plus tard.

Nous assistons à la scène de la décoration du « *πυργίσκος* », de la « tourelle » où Pancrace s'était retiré pour s'adonner à l'ascèse ; cette construction fait penser au mode d'ascèse de certains anachorètes syriens, qui avaient coutume de s'installer au sommet de tours⁸. La « tourelle » est maintenant transformée en église. Pierre ordonne à un peintre de réaliser une icône du Christ, qui servira à raffermir la foi de ceux qui la verront, car ils contempleront sa figure et se souviendront des sermons prononcés. L'apôtre lui commande aussi son propre portrait, qui conservera la mémoire de celui qui proclama

⁸ Ces « tours-piliers » semblent avoir servi d'habitations à des ermites. Voir Amprazougoula 2008, 230 avec bibliographie (note 26).

la parole de Dieu, ainsi que celle de Pancrace ; cela permettra de sauvegarder la mémoire du constructeur de la « tourelle ».

Ταῦτα οὖν λαλήσας ὁ μακάριος Πέτρος, προσκαλεσάμενος Ἰωσήφ τὸν ζωγράφον, λέγει αὐτῷ· «ποιήσόν μοι τὴν εἰκόνα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἵνα ἰδόντες ἐπιπλέον πιστεῦσωσιν, ὁρῶντες τὸν τύπον τῆς μορφῆς, καὶ ὑπόμνησιν λαμβάνωσιν τῶν παρ' ἡμῶν εἰς αὐτοὺς κηρυχθέντων». Ὁ δὲ ζωγράφος, λαβὼν ἐγκήρωτα χρώματα ἀνθηρά, ἔζωγράφησεν τὴν εἰκόνα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ὁ δὲ ἀπόστολος φησὶν· «ζωγράφησον, τέκνον, καὶ τὴν ἐμὴν καὶ τὴν τοῦ ἡμετέρου ἀδελφοῦ Παγκρατίου, ἵνα λέγωσιν οἱ εἰς ὑπόμνησιν λαμβάνοντες· “οὗτός ἐστιν ὁ τὸν λόγον κηρύξας ἐν ἡμῖν, ὁ ἀπόστολος Πέτρος”, καὶ διὰ τὸν ἀδελφὸν Παγκράτιον· “οὗτός ἐστιν ὁ οἰκοδομήσας τὸν πύργον τοῦ σκευοφυλακίου”.» Ὁ οὖν παῖς ζωγράφος καὶ ταύτας ἐπέτελεσεν ἐπιγράψας ἐκάστη εἰκόνι τὸ ἴδιον ὄνομα.⁹

Après avoir ainsi parlé, le bienheureux Pierre invita le peintre Joseph et lui dit : « Réalise pour moi l'icône de notre Seigneur Jésus-Christ, pour que, après l'avoir regardée, ils croient davantage, en contemplant la reproduction de la figure, et qu'ils se rappellent ce que nous leur avons proclamé ». Or le peintre saisit des couleurs éclatantes en enduit ciré et peignit l'icône de notre Seigneur Jésus-Christ. L'apôtre lui répondit alors : « Mon fils, peins la mienne aussi, ainsi que celle de notre frère Pancrace, afin que ceux qui se rappelleront ceux-ci puissent dire : “celui-ci, c'est l'apôtre Pierre, celui qui a prêché la parole de Dieu parmi nous”, et concernant notre frère Pancrace : “c'est lui qui a fait bâtir la tour de la sacristie” ». Alors le peintre, qui était un serviteur, fabriqua aussi ces icônes et inscrivit le nom adéquat sur chacune d'elles.

Dans ce passage de la VSP, nous assistons à une séance de pose, où le portraitiste intervient face à son modèle comme un exercice de *mimésis*¹⁰. L'accent est mis sur le portrait vivant, qui n'est pas sans parallèle en hagiographie. La présence du modèle est présentée comme une condition *sine qua non* pour réaliser un portrait fidèle du saint : pour pallier son absence, les hagiographes font apparaître le saint de façon miraculeuse devant le peintre, souvent par le moyen d'une vision¹¹. Un épisode raconté dans la *Passion de Corneille* par Syméon le Métaphraste est révélateur à cet égard. L'énêque Philostorge demande à un peintre du nom d'Egkratios (Ἐγκράτιος) de représenter dans l'église l'image de Corneille, centurion romain et premier chrétien baptisé à Césarée de Palestine. Le peintre est mal à l'aise car il ignore l'apparence physique du saint. Dans son désarroi, Egkratios lui adresse des mots peu favorables et tombe de l'escalier dont il avait gravi les marches. Corneille finit par apparaître devant le peintre et lui montrer à quoi il ressemble physiquement (οἷος ἦν τῆ μορφῆ); Egkratios réalise son portrait en conférant beaucoup de vérité à son art (πολλὴν τὴν ἀλήθειαν μετὰ τῆς τέχνης ἐμβαλὼν τῆ γραφῆ)¹².

Le peintre Joseph ne manque pas d'inscrire sur les icônes leur propre nom, c'est-à-dire le nom du prototype (le Christ, Pierre et Pancrace). L'identification des figures

⁹ VSP 52, 54.9 Stallman-Pacitti.

¹⁰ Dagron 2007, 73.

¹¹ Pour quelques exemples, comme Théodora de Thessalonique et Marie la Jeune, voir Kazhdan – Maguire 1991, 4-5.

¹² PG 114, 1309-1312; Zoubouli 2013, 153-155. Pour d'autres exemples, voir Cutler 1991a, 197.

revêt une fonction pratique pour le spectateur, ainsi que pour les artistes qui vont les reproduire par la suite. L'image et le nom se conjuguent : l'image est assimilée à son modèle et ce qui l'identifie n'est pas le peintre mais le prototype saint lui-même. C'est un moyen de lever le doute sur l'identité de la personne représentée qui fonctionne comme une signature du modèle et tient lieu de consécration¹³. Un exemple frappant de la pratique d'identifier les images saintes dans la période pré-iconoclaste est la Rotonde Saint-Georges à Thessalonique, où tous les saints sont identifiés par leur nom¹⁴. Les inscriptions identificatrices des saints sont également attestées sur les sceaux pré-iconoclastes¹⁵.

Dans la VSP, c'est à travers la vue (*ιδόντες, ὁρώντες*) que la mémoire est activée (*ὑπόμνησιν λαμβάνωσιν*) pour conduire et édifier le fidèle (*ἐπιπλέον πιστεύωσιν*). Dans une hiérarchie de sens, la vue tient une place de première importance¹⁶. L'image fonctionne comme une « hypomnèse », un aide-mémoire au service de la mémoire visuelle. La tournure *εἰς ὑπόμνησιν* en lien avec l'image est également attestée dans les *Fragmenta apologiae contra Judaeos* de Léontios de Néapolis : l'image est le moyen par lequel Dieu rappelle aux hommes sa présence parmi eux¹⁷. Dans la *Vie de Théodore de Sykéon*, les moines du monastère Saint-Étienne demandent à un peintre de confectionner l'image de leur higoumène Christophore pour que sa mémoire soit préservée pour toujours (*μνήμης αὐτοῦ διηγεκοῦς χάριν*). Ils lui font voir le saint par une petite ouverture (*διὰ ὀπῆς μικρᾶς*) pour qu'il puisse confectionner un portrait fidèle (*καθ' ὁμοίωσιν*)¹⁸. L'image est ainsi une forme d'intercession entre le fidèle et la divinité : elle apparaît comme le terme clef pour désigner le relais entre l'homme et Dieu, une idée déjà présente dans la pensée de Basile de Césarée¹⁹. L'expérience visuelle est aussi considérée comme la pierre angulaire de l'initiation chez Grégoire de Nysse²⁰. Le même raisonnement autour de la mémoire visuelle est présent dans le discours anti-juidaïque d'Étienne de Bostra (seconde moitié du VII^e s.) : pour que tous ceux qui voient

¹³ Dagron 2007, 67-70. Même si la tournure grecque *ἐπιγράψας ἐκάστη εἰκόνι τὸ ἴδιον ὄνομα* pourrait laisser sous-entendre que le peintre apposa sa propre signature, les signatures d'icônes sont très rares à Byzance et les témoignages connus ne sont pas antérieurs au XI^e siècle.

¹⁴ La datation des mosaïques est un sujet de controverse : les dates proposées s'étendent du IV^e jusqu'au début du VI^e siècle. Voir Kiilerich – Torp 2016 ; Eastmond – Hatzaki 2017 ; Cormack 2018.

¹⁵ Cotsonis 2005, 489-493.

¹⁶ Sur la supériorité de la vue, voir Betancourt 2018 et 2021.

¹⁷ *Εἰ τοίνυν ἐμοῦ καταγινώσκεις θέλεις, περὶ εἰκόνων, κατὰ γνώθι τοῦ Θεοῦ τοῦ ταῦτα ποιεῖν κελεύσαντος εἰς ὑπόμνησιν αὐτοῦ εἶναι παρ' ἡμῖν.* (*Fragmenta apologiae contra Judaeos* 3).

¹⁸ *Vie de Théodore de Sykéon* 109-110.139 ; Festugière ; Zoubouli 2013, 373.

¹⁹ Vasiliu 2010, 15.

²⁰ Voir, par exemple, Grégoire de Nysse, *La vie de Moïse* PG 44, 377A ; Zoubouli 2013, 306.

(πᾶς ὁ ὁρῶν) leurs images, se souviennent d'eux (μνημονεύη αὐτῶν) et glorifient (δοξάζη) celui qui les a glorifiés²¹.

L'auteur de la VSP revient sur le lien entre l'image, la mémoire et la foi dans la suite du passage cité ci-dessous, où l'on fait décorer les murs de l'église de scènes de la vie du Christ: ces représentations sont réalisées ensuite sur des feuillets à la manière de grandes planches.

Ἀναλογισάμενος (-γησάμενος Stallman) δὲ Πέτρος πεποίηκεν τὴν ἱστορίαν ἅπασαν τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ τὴν ἐκκλησίαν διεκόσμου ἀπ' ἀρχῆς ὅτε ὁ ἄγγελος τὸ <χαίρε> κέκραγεν τῇ παρθένῳ, μέχρις ὅτου καὶ ἀνελήφθη ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός, [...] αὐτοὶ ἐνετύπου ἀτάς ἐν πίναξιν χαρτῶσι καὶ παραδιδάσιν (παρεδ- Stallman) τῷ ἐπισκόπῳ, καὶ αὐτὸς μετὰ τὴν πληρώσιν τῆς οἰκοδομῆς ἐνετύπου αὐτάς, ἃς καὶ φόβῳ παρήνουν τιμᾶσθαι ὡς ὁρῶντες τῶν ἱστοριῶν τοῦς τύπους.²²

Or, après concertation, Pierre fit fabriquer des illustrations de tous les épisodes relatant la manière dont notre Seigneur Jésus-Christ revêtit la nature humaine; et ils²³ se mirent à les mettre en ordre dans l'église en y incluant des scènes remontant au commencement: depuis le moment où l'ange s'écria «Ave» devant la Vierge, jusqu'à l'ascension du Seigneur Jésus-Christ [...]. Ils se mirent à les imprimer sur des feuilles de papyrus²⁴, comme des planches, et les remit à l'évêque. Une fois cela terminé, ce dernier se mit à les recopier lui-même; et on les exhortait de les vénérer dans la crainte, car ils étaient en train de regarder les reproductions des illustrations.

La VSP offre un témoignage exceptionnel pour la haute époque sur la confection de carnets de modèles pour les peintres²⁵, étant donné que les guides de peintures ne se propagent que pendant le XII^e siècle²⁶. Dans l'Antiquité tardive, les sources littéraires suggèrent que les peintres se servaient d'œuvres antérieures pour leurs créations²⁷. Le processus décrit dans la VSP est très intéressant. L'action se situe dans le village natal de Pancrace, avant son départ pour la Sicile. Dans un premier temps, une équipe de peintres (plutôt que le peintre Joseph tout seul) guidée par l'apôtre Pierre réalise

²¹ Étienne de Bostra, *Contre les Juifs* 205,7 Mercati; Zoubouli 2013, 395.

²² VSP 54,56.9 Stallman-Pacitti.

²³ Il doit être question du peintre Joseph et de son équipe.

²⁴ Nous constatons un flottement par rapport aux termes utilisés pour désigner les supports d'écriture dans la VSP. Les planches sont ici qualifiées de πίνακες χαρτῶσι, tandis que plus tard dans le récit on opte pour le terme μεμβράνα. Cette confusion est constante dans le texte de la VSP, où sont utilisés pêle-mêle aussi les termes τόμος et χάρτης (VSP 322.201 Stallman-Pacitti), et a de bonnes chances de dériver d'un emprunt maladroit aux *Actes de Jean* par le Pseudo-Prochore (156-157 Zahn et ailleurs). Sur les différentes significations de ces termes, voir Atsalos 2001 et récemment Degni 2021.

²⁵ Burdajewicz 2000, 67-68; Cutler 1991b, 1386.

²⁶ Cormack 2007, 11-29.

²⁷ Cutler 1991b, 1386.

le programme peint sur les murs de l'église : ici le modèle est le récit évangélique que l'apôtre Pierre transmet oralement. Les illustrations sont par la suite recopiées sur des planches, qui servent de carnet de modèle. Dans une seconde étape, c'est l'évêque qui le recopie. Le pouvoir des images est transmis sur les copies.

Ce manuel de programme iconographique, ainsi que les deux icônes, celles du Christ et de l'apôtre, joueront un rôle clef dans la mission d'évangéliser la Sicile confiée à Pancrace et Marcien. L'apôtre Pierre montre les planches aux deux évêques en leur indiquant les scènes servant à décorer les églises.

Καὶ πάλιν ἔλεγεν αὐτοῖς· « θέλω δὲ ὑμᾶς οἰκοδομᾶς ἐκκλησιῶν ποιοῦντας διακοσμεῖν αὐτὰς οὕτως». Καὶ λαβὼν ὁ μακάριος τοὺς πίνακας, οὓς ἦν ἱστορήσας ὁ Ἰωσήφ, ἀναπτύξας ὑπέδειξεν αὐτοῖς λέγων· «θεῖναι μὲν πρῶτον τὸν εὐαγγελισμόν, τὴν γέννησιν, τὸ πῶς ἐβαπτίσθη ὑπὸ τοῦ προδρόμου, τοὺς μαθητάς, τὰς ἰάσεις, τὴν προδοσίαν, τὴν σταύρωσιν, τὴν ταφήν, τὴν ἐκ τοῦ Ἄδου ἔγερσιν, τὴν ἀνάληψιν· ταῦτα πάντα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ διακοσμεῖτε, ἵνα ὁρῶντα τὰ πλήθη τῶν εἰσιόντων, ὑπόμνησιν τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Κυρίου λαμβάνοντες ἀναζωπυροῦνται ὁρῶντες πρῶτον τὸν τύπον τοῦ χαρακτῆρος, καὶ θερμότεραν τὴν πίστιν ἐνδύονται».²⁸

Or il leur disait à nouveau : « Lorsque vous faites bâtir des églises, je voudrais que vous mettiez cela en ordre de la façon suivante ». Le bienheureux prit les planches que Joseph avait illustrées, les déplia et leur dit : « Il faut mettre l'annonciation en premier, puis la naissance, comment il fut baptisé par le Prodrome, les disciples, les guérisons, la trahison, la crucifixion, l'enterrement, la résurrection depuis l'Hadès et l'ascension ; mettez tout cela en ordre dans l'église, pour que la foule de ceux qui y entreront, en voyant cela, se rappelle la façon dont notre Seigneur revêtit la nature humaine et reçoive du zèle : en effet, en contemplant dans un premier temps la reproduction de la figure, leur foi sera raffermie. »

L'image fonctionne comme une incitation visuelle à la méditation et à l'adoration ; elle correspond au témoignage, à la contemplation et à la glorification, les trois moments essentiels de l'expérience religieuse permettant d'accéder à la connaissance de l'identité divine²⁹. Dans la VSP, comme nous venons de le voir aussi dans l'épisode avec le peintre Joseph, la contemplation (*ὁρῶντα, ὁρῶντες*) du programme iconographique exposé dans les églises fonctionne comme un catalyseur stimulant la mémoire (*ὑπόμνησιν λαμβάνοντες*) autour de l'incarnation du Christ et ravivant la foi (*ἀναζωπυροῦνται, θερμότεραν τὴν πίστιν ἐνδύονται*) des spectateurs.

L'expérience visuelle participe à la transmission du message chrétien. Elle est étroitement liée à la liturgie, à la dramaturgie du rite byzantin qui se déploie dans l'église tout entière comme une scène³⁰. L'image fonctionne ici comme un signe garantissant l'accès des fidèles aux vérités auxquelles ils adhèrent grâce à leur participation au service liturgique ; elle remplit une fonction de communication en renvoyant à une réalité

²⁸ VSP 82.25 Stallman-Pacitti.

²⁹ Belting 1998, 53 ; Vasiliu 2010, 26.

³⁰ Belting 2007, 303.

pouvant être perçue par tous dans le cadre fonctionnel du culte³¹. Dans la VSP, les scènes christologiques sont d'abord peintes dans l'église et l'accent est mis sur leur ordre, qui est très important. Le terme *διακόσμησις*, la disposition ordonnée, désigne ici une suite d'images, une économie de représentations figuratives correspondant à une perception cyclique du temps. Cette disposition est révélatrice du rôle des images dans un certain régime d'historicité, où l'économie divine de l'incarnation et de la rédemption propose une histoire sacrée, une chronologie du monde sur la base du Nouveau Testament, avec une mise en scène spatiale et temporelle, suscitant un sentiment de piété émotionnelle³².

En outre, les cycles picturaux narratifs sont caractéristiques de la transformation radicale que connut l'art monumental vers la fin du IV^e et le début du V^e s.³³ Les cycles christologiques étaient possibles aux environs de 400 puisque l'un d'entre eux est attesté dans le *Dittochaion*, un texte en vers de Prudence³⁴. Les scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament ne manquent pas. Dans sa lettre à Olympiodore écrite en 430, Saint Nil d'Ancyre recommande d'ornez les églises avec des scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament (*ιστοριῶν δὲ Παλαιᾶς καὶ νέας Διαθήκης*)³⁵. Dans sa lettre au concile de 787, le pape Hadrien mentionne que Constantin le Grand avait orné la basilique Saint-Jean-de-Latran à Rome de scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament³⁶. Dans la *Vie d'Étienne le Jeune*, Constantin V détruit les peintures murales de l'église de la Vierge aux Blachernes, qui dataient du temps de Pulchérie (414-453) et mettaient en scène des épisodes et des miracles tirés du Nouveau Testament³⁷.

Les recommandations d'ordre iconographique de l'apôtre Pierre sont respectées, même dans le martyrium de Pancrace que son successeur Évagre fera édifier. À la fin du texte, un dernier aspect vient s'ajouter dans ce portrait de l'image que brosse l'auteur. Dans le martyrium de Pancrace, Évagre ne se contente pas de reproduire le programme iconographique que les planches de l'apôtre Pierre suggèrent.

[...] καὶ διεθόντος ἐνιαυσιαίου χρόνου, διεκόσμησα ἅπαντα τὸν οἶκον τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης τὴν ἱστορίαν, ἀφ' οὗ ὁ κύριος ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ἐποίησεν σὺν τῇ θαλάσῃ καὶ πᾶσι τοῖς

³¹ Belting 1998, 121, 220; Belting 2007, 244.

³² Belting 1998, 67; Zoubouli 2013, 120-145.

³³ Kessler 1985; Zoubouli 2013, 189, note 54.

³⁴ *Carmina* 390-400 Cunningham; Spieser 2020, 28-30, 43-45 (Saint-Pierre du Vatican et Saint-Apollinaire-le-Neuf).

³⁵ PG 79, 577; Zoubouli 2013, 146.

³⁶ Κωνσταντῖνος οἰκοδομήσας ναὸν τοῦ Σωτῆρος ἐν Ῥώμῃ ἐν τοῖς δυοῖς τοῖχοις τοῦ ναοῦ ἱστορίας Παλαιᾶς καὶ Νέας ἀνετύπωσεν· ἐνταῦθα τὸν Ἀδὰμ τοῦ παραδείσου ἐξίοντα, ἐκείσε δὲ τὸν ληστὴν εἰς τὸν παράδεισον εἰσιόντα (Hadrien (pape), *Lettre au concile de 787* 43 Reil). Voir Stallman-Pacitti 2018, 79 pour plus d'exemples.

³⁷ *Vie d'Étienne le Jeune* 126-127, 221.29 Auzépy.

ἐν αὐτοῖς κατὰ τὴν τῆς Γενέσεως βιβλίον ἕως οὗτο † πλήρεις ἐσχατα ποιήματα. Ἐν ἐτέρῳ δὲ τόπῳ ἐποίησα τὴν ἱστορίαν τῆς Νέας Διαθήκης.³⁸

« Un an plus tard, j'ai orné tout le sanctuaire avec des représentations de l'Ancien Testament : depuis le temps où Dieu créa le ciel et la terre avec la mer et tout ce qui se trouve là d'après le livre de la Genèse, jusqu'à ce que [...] ces dernières créations fussent accomplies. Dans un autre endroit, j'ai indiqué la représentation du Nouveau Testament ».

Il fait aussi fabriquer l'image de son maître Pancrace, avec une ressemblance exacte avec lui (l'image est capable de reproduire fidèlement son modèle), pour avoir l'impression, en la regardant, qu'il se trouve à ses côtés.

Ἐτύπωσα δὲ καὶ τὸν χαρακτήρα τοῦ κυρίου μου Παγκρατίου ἐν εἰκόνι, ὡς ἦν ἀπαξ ἀπαράλλακτος. Ὅτε δὲ βλέπω τὸν τίμιον αὐτοῦ χαρακτήρα ἐν τῇ εἰκόνι, οὕτως δοκῶ ὅτι ἐν σαρκὶ μετ' αὐτοῦ ἐντυγχάνω καὶ βλέπω αὐτόν.³⁹

« J'ai aussi brossé le portrait de mon seigneur Pancrace sur une icône avec une ressemblance tout à fait exacte, une fois pour toutes. Or, lorsque je regarde son précieux portrait sur l'icône, j'ai l'impression de le rencontrer en chair et en os et de le regarder ».

Ici le terme *charaktēr* (χαρακτήρ), suivi de l'adjectif ἀπαράλλακτος qui indique une ressemblance parfaite, renvoie à un portrait précis : le récit insiste sur l'individualité du portrait qui ne peut être confondu avec un autre⁴⁰. Le portrait de Pancrace est brossé « une fois pour toutes » (ἀπαξ), ce qui indique la stabilisation des traits iconographiques. L'image de la personne est singularisée par l'attribut d'un visage propre et l'unité de la nature commune est préservée grâce à l'absence de différence (ἀπαράλλακτος), selon Basile de Césarée⁴¹. La ressemblance physique peut fonctionner comme un gage de l'authenticité des personnes⁴². Dans la *Vie d'Athanase l'Athonite*, le sacristain Cosmas pose son regard sur le portrait de l'ex-higoumène du monastère, non sans constater sa forte ressemblance avec son modèle⁴³.

Dans la VSP, l'image est donc une présence et peut se substituer au modèle. Nous sommes encore ici dans ce que Hans Belting appelle « l'image comme présence », et non comme esthétique⁴⁴. Les notions de visibilité et de ressemblance sont héritées de la pensée théologique qui s'exprime dans l'Antiquité à travers les mythes, les récits et les figures. Les Byzantins assument l'évolution de la *mimēsis* depuis l'Antiquité et l'installent au fondement de leur rhétorique. La présence du représenté dans l'image

³⁸ VSP 490.346 Stallman-Pacitti.

³⁹ VSP 490.346 Stallman-Pacitti.

⁴⁰ Zoubouli 2013, 61. Marsengill le traduit en anglais par « countenance ». Voir Marsengill 2013.

⁴¹ Vasiliu 2010, 22, 206.

⁴² Kazhdan – Maguire 1991 ; Zoubouli 2013, 156.

⁴³ Noret 1982, 254 ; Kazhdan – Maguire 1991, 4 ; Belting 2007, 687-688.

⁴⁴ Belting 1998.

créé une intimité dans l'expérience visuelle⁴⁵. L'épisode de la VSP fait penser à l'affection que Jean Chrysostome réservait à l'icône de l'apôtre Paul, d'après sa biographie tardive composée par Georges d'Alexandrie: en la contemplant, il conversait avec lui (διὰ τῆς θεωρίας αὐτῶ ὁμιλῶν)⁴⁶.

Comme nous l'avons vu dans les passages précédents, l'image est liée à la mémoire et au souvenir; elle se présente aussi ici comme un remède contre l'oubli provoqué par la mort et susceptible d'offrir un réconfort face à la perte de l'être cher. L'image est aussi dotée d'une fonction humaine et affective, aussi importante que ses autres rôles.

2. L'image comme moyen d'instruction

La VSP offre un témoignage rare sur le rôle primordial que l'image joue dans la conversion des foules à travers le support visuel, qui fonctionne comme un complément du sermon. Le rôle pédagogique de l'image est manifeste dans le passage suivant: alors qu'Évagre est en train de lire des passages de l'évangile de saint Matthieu (ἡρξάμην ἐγὼ ἀναγνῶναι), non seulement Pancrace interprète les paraboles mais il se sert aussi des planches illustrées (τὰς μεμβράνας τὰς ἐν ἱστορίᾳ οὖσας), peintes par Joseph à la demande de l'apôtre Pierre, pour montrer les scènes afférentes aux foules (ἐρμήνευεν καὶ ὑπεδείκνυεν [...] ἀπ' ἀρχῆς ἅπαντα κατὰ τὴν ἀνάγνωσιν τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου ὑπέδειξεν)⁴⁷.

«Τέκνον Εὐάγριε, ἐνεγκέ μοι τὸ εὐαγγέλιον καὶ τὰς μεμβράνας τὰς ἐν ἱστορίᾳ οὖσας καὶ τὰς εἰκόνας», ἃς καὶ ἔστησεν ἐνώπιον ἡμῶν, ὅτε τὸ παννύχιον ἐπετελοῦμεν, καὶ ποιήσας τὸ πρέπον σέβας ἐξηγέρθη, καὶ ἀναπτύξας τὸ κατὰ Ματθαῖον τὸ ἅγιον εὐαγγέλιον, λέγει πρὸς με- «τοῦτο ἡμῖν ἀνάγνωθι, τέκνον». Ὁ δὲ μακάριος κατέσχε τὰ τοῖς πίναξιν ἐγκείμενα. Ὡς οὖν ἡρξάμην ἐγὼ ἀναγνῶναι, αὐτὸς ἐρμήνευεν καὶ ὑπεδείκνυεν αὐτοῖς ἅπασαν εἰκόνα τῆς ἐν σαρκὶ οἰκονομίας τοῦ θεοῦ λόγου, ἃσπερ παρέδωκεν αὐτῶ ὁ μακάριος ἀπόστολος Πέτρος. Ἀπ' ἀρχῆς ἅπαντα κατὰ τὴν ἀνάγνωσιν τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου ὑπέδειξεν, [...]. Τὰς παραβολὰς δὲ πάσας διερμηνεύων, ἐσαφήνιζεν πάντα τὰ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ μικρὰ τε καὶ μεγάλα ἐγκείμενα, μᾶλλον δὲ πάντα μεγάλα τὰ ἐν αὐτῶ, καὶ οὐδὲν ταπεινὸν ἢ χαμερπές. Τὰ μὲν ἐν τοῖς πίναξιν ὑπέδειξε, τὰς δὲ παραβολὰς διερμηνεύσεν... [...]. Ἦλθεν οὖν ὁ μακάριος καὶ ὑπέδειξεν αὐτοῖς τὸ πάθος, τὸν σταυρὸν, τὴν ταφήν, τὴν ἀνάστασιν, ἕως ὅτου ἀνελήφθη εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἀπὸ τοῦ ὄρους τῶν Ἐλαιῶν, καὶ πληρώσας πάντα ἐκαθέσθη, κελεύσας καὶ Βονιφατίῳ σὺν Λυκαονίδῃ καθεσθῆναι. Ἰστατο γὰρ ἕως ὅτου πάντα ὑπέδειξεν αὐτοῖς. Λέγει οὖν πρὸς με ὁ μακάριος. «τέκνον, πτύξας ἀποθοῦ εἰς τὴν θήκην αὐτοῦ τὸ ἅγιον εὐαγγέλιον,» ὃ καὶ ἀπεθέμην καὶ ἔστην.⁴⁸

«Évagre, mon fils, apporte-moi l'évangélaire et les parchemins avec les illustrations et les icônes.» Il installa alors ces dernières face à nous pendant que nous célébrions l'office du soir

⁴⁵ Zoubouli 2013, 72, 227.

⁴⁶ Halkin 1977, 142; Zoubouli 2013, 325.

⁴⁷ Stallman-Pacitti fait remarquer l'absence de la scène de la transfiguration, qui était rarement représentée à l'époque pré-icône, voir Stallman-Pacitti 2018, 138 (note 81).

⁴⁸ VSP 136, 138.60 Stallman-Pacitti.

et, après avoir fait preuve de la dévotion qu'il convenait, il se leva, ouvrit le saint évangile selon Matthieu et me dit : « Lis ce passage à haute voix pour nous, mon fils ». Le bienheureux, de son côté, tenait entre les mains ce qui était contenu dans les planches. Tandis que moi je me mis à lire à haute voix, il était en train d'interpréter et d'indiquer toutes les images de l'incarnation de la parole divine, que l'apôtre Pierre lui avait remises. Il leur indiqua tout depuis le début pendant la lecture du saint évangile [...]. Or il interprétait toutes les paraboles, expliquait tous les points de l'évangile, insignifiants ou cruciaux ; mais pour lui, tout dans l'Évangile était plutôt important et il n'y avait rien d'humble ou de vil. D'une part, il leur indiqua ce qui était représenté sur les planches et, d'autre part, il interpréta les paraboles [...]. Alors le bienheureux vint leur montrer la passion, la croix, l'enterrement, la résurrection, jusqu'à son ascension dans les cieus depuis le mont des Oliviers. Ayant tout accompli, il s'assit et ordonna à Boniface et à Lycaonides de s'installer à ses côtés ; car il se tenait debout pendant tout le temps qu'il avait fallu pour tout leur montrer. Or le bienheureux me dit : « Mon fils, ferme le saint évangélaire et dépose-le dans son étui ». Je le déposai et regagnai ma place.

L'image est conçue comme un index : elle montre une histoire accessible à tous et s'affirme comme apparatus de l'instruction, dans l'espace scénique qui s'installe entre celle-ci et le spectateur. Dans la VSP, on sort de l'intimité du foyer pour assister à une expérience collective de la réalité du message chrétien, où textes et images se complètent, se côtoient et se renforcent⁴⁹. L'image, la « bible des illettrés » selon Jean Damascène (βιβλοὶ τοῖς ἀγραμμάτοις εἰσὶν αἱ εἰκόνες)⁵⁰, agit en binôme avec la parole, dont elle permet la visualisation, tout en proposant une nouvelle forme d'activité affective indépendante du langage permettant de « démocratiser » l'accès à l'intelligible⁵¹. L'image et l'écriture sont logées à la même enseigne afin de solliciter l'empathie du spectateur-auditeur, sans sous-entendre la supériorité de l'écriture face au support visuel, comme c'est le cas, par exemple, chez Théodoret de Cyr ou Jean le Grammaire⁵².

Le rôle instructif des représentations picturales narratives est bien attesté par ailleurs. Ainsi, Saint Nil d'Ancyre souligne la valeur pédagogique des scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament exposées dans les églises, notamment pour ceux qui ne peuvent pas lire les Écritures : « pour que ceux qui ne sont pas instruits (οἱ μὴ εἰδότες γράμματα) et ne peuvent même pas lire les Saintes Écritures (μηδὲ δυνάμενοι τὰς θείας ἀναγινώσκειν Γραφάς) se souviennent (μνήμην τε λαμβάνωσιν) des hauts faits de ceux qui ont sincèrement servi le Dieu véritable, en contemplant la peinture (τῇ θεωρίᾳ τῆς ζωγραφίας) »⁵³. Ces cycles picturaux sont dotés d'une fonction édifiante, même lorsqu'ils racontent le martyre d'un saint. Dans son *Enkômion du martyr Théodore*, Grégoire de Nysse qualifie les représentations picturales des scènes du martyre de Théo-

⁴⁹ Belting 1998, 127-8.

⁵⁰ Jean Damascène, *Discours sur les images* 1.151-152 Kotter ; Zoubouli 2013, 206.

⁵¹ Belting 1998, 8 ; Zoubouli 2013, 194.

⁵² Zoubouli 2013, 192-3.

⁵³ PG 79, 577 ; Zoubouli 2013, 146.

dore de « livre doué de parole » (ὡς ἐν βιβλίῳ τινὶ γλωττοφόρῳ), car la peinture muette (γραφή σιωπῶσα) peut parler sur un mur (ἐν τοίχῳ λαλεῖν) et conduire à l'édification (ὠφελεῖν)⁵⁴. Astérios d'Amasée décrit un cycle pictural narratif racontant le martyre de sainte Euphémie de Chalcédoine, emporté par la beauté de la représentation ; ici aussi, la parole vient compléter l'activité de l'artiste (καὶ ὁ ζωγράφος ἔστησε τὴν χεῖρα καὶ γὰρ τὸν λόγον)⁵⁵. Saint Anastase le Perse se laisse aussi instruire par les images, qui suscitent des interrogations et incitent au dialogue : il contemplait (ἐώρα) les représentations des martyrs (τὰς ἱστορίας τῶν ἁγίων μαρτύρων), lui demandait des explications (ἐπυνθάνετο παρ' αὐτοῦ τὸ τί εἶη ταῦτα) et apprenait de lui (ἀκούων παρ' αὐτοῦ) les miracles des martyrs⁵⁶.

3. L'image contre les païens et les hérétiques

L'image, investie de pouvoirs particuliers, se trouve au cœur de la christianisation et devient un véritable instrument d'évangélisation et de prédication. Cette fonction, intimement liée à la mission de Pancrace et de Marcien, revient de manière récurrente dans ce récit romanesque. Les événements sont racontés du point de vue des prédicateurs, ce qui justifie l'accent mis sur la valeur de l'image en tant que moyen de propagande. Dans l'univers dépeint dans la VSP, le folklore et l'imaginaire religieux se côtoient pour attribuer aux images des qualités surnaturelles et miraculeuses.

L'image fait partie des « armes » chrétiennes dans la lutte contre les idoles : les dieux Phalcon et Lysson ne supportent pas la vue de la croix, des deux icônes – celles du Christ et de l'apôtre Pierre –, ainsi que des planches illustrées de scènes de la vie du Christ, autant de médiums (évangile, symbole de la Croix, image).

Καὶ λαβὼν ὁ μακάριος Παγκράτιος τὸν τίμιον καὶ ζωοποιὸν σταυρὸν καὶ τὰ ἅγια εὐαγγέλια καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τὴν τοῦ ἁγίου Πέτρου τοῦ ἀποστόλου καὶ τὰς καθολικὰς αὐτοῦ δύο ἐπιστολάς καὶ τὴν ἱστορίαν τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἃ καὶ ποιήσας ἐν πίναξιν χαρτῶσις ἦν σὺν τῆς τοῦ ἀποστόλου εἰκόνας, καὶ ταῦτα τὰς δύο εἰκόνας σὺν τῷ σταυρῷ διακατέχων προσῆλθεν τῷ Φάλκονι.⁵⁷

Or le bienheureux Pancrace prit la précieuse et vivifiante croix, les saints évangiles, l'icône de notre Seigneur Jésus-Christ et celle du saint apôtre Pierre, les deux épîtres catholiques de ce dernier et l'illustration qui relate la façon dont notre Seigneur Jésus-Christ revêtit la nature humaine ; il avait fait faire cela sur des feuillets de papyrus, comme des planches, en même temps que l'icône de l'apôtre. En brandissant ces deux icônes et la croix, il s'approcha de Phalcon.

⁵⁴ *Enkómion du martyr Théodore* 62-63 ; Zoubouli 2013, 146 ; Delouis 2019, 167.

⁵⁵ *Descriptio picturae sanctae Euphemiae* 8.5 Halkin ; Zoubouli 2013, 146.

⁵⁶ *Actes anciens* (BHG 84) 51.9 Flusin ; Zoubouli 2013, 391.

⁵⁷ VSP 88.30 Stallman-Pacitti.

Ὁ δὲ Βονιφάτιος ἔφη πρὸς Λυκαονίδην· «[...] Παρακαλῶ δὲ σὲ εἰπεῖν μοι ποία εἰσιν τὰ ὄπλα, ἅπερ λέγεις, ὅτι διακατεῖχεν ὡς ὤλεσε τὸν Φάλκονα.» Ὁ δὲ Λυκαονίδης πρὸς τὸν ἡγεμόνα· «ἀκουσον, ἡγεμών, οὐκ ἐπίσταμαι ἅπερ διακατεῖχεν μυστικῶς ἐν ταῖς χερσίν αὐτοῦ. Ὅμως ἅπερ ἐθεασάμην διακατέχοντα, ὅτε προσήλθε τῷ μιαρῷ καὶ ἀκαθάρτῳ Φάλκονι, ἐρῶ σοι· σταυροῦ τύπον, δύο εἰκόνας, μίαν μὲν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ μίαν τοῦ ἀποστόλου Πέτρου.»⁵⁸

Or Boniface dit à Lycaonidès: «Je te prie de bien vouloir me dire quelle sorte d'armes étaient celles que tu m'as dit que Pancrace brandissait lorsqu'il anéantit Phalcon». Lycaonidès répondit alors au gouverneur: «Écoute-moi, gouverneur, je ne sais pas quelles armes il tenait secrètement entre les mains. Mais voici celles que je l'ai vu brandir quand il attaqua le souillé et l'impur Phalcon: le symbole de la croix et deux icônes, une de notre Seigneur Jésus-Christ et une autre de l'apôtre Pierre».

Il en va de même de Marcien, qui, comme on l'apprend assez tard dans ce récit romanesque, est aussi muni d'icônes et de planches illustrées: à Syracuse, les idoles sont placées face aux armes chrétiennes, en ordre de bataille, et s'écroulent à leur vue.

Τότε ἐστήσαμεν καὶ ἡμεῖς τὰ ἡμέτερα ὄπλα ἐν τόπῳ ἀπέναντι τούτων. Ὡς δὲ ἐώρακαν οἱ θεοὶ τῶν εἰδωλολατρῶν τὸν τίμιον καὶ ζωοποιὸν σταυρὸν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ μακαρίου Πέτρου τοῦς πίνακας, συνέπεσον τὰ εἰδῶλα μὴ φέροντα καθορᾶν τὴν δύναμιν τῶν θείων ὄπλων. Ταῦτα μὲν οὖν, τέκνον, καὶ ἡμεῖς κατέχετε, ὡς κάγω, ἅπερ καὶ παρελάβομεν παρὰ τῶν ἁγίων ἀποστόλων ἐγὼ καὶ ὁ ἀδελφὸς Παγκράτιος.⁵⁹

Alors nous installâmes nous aussi nos propres armes face à ces idoles. Quand les dieux des idolâtres virent la précieuse et vivifiante Croix, l'icône de notre Seigneur Jésus-Christ et les planches de l'apôtre Pierre, les idoles s'écroulèrent les unes sur les autres, ne supportant plus de contempler la force des armes divines. Vous aussi, mon enfant, détenez ces dernières, comme moi-même: mon frère Pancrace et moi les avons reçues de la part des saints apôtres.

La fonction de l'image dans la conversion et le baptême est aussi illustrée dans l'épisode du baptême des paysans dans une rivière par Épaphroditos, chargé de l'évangélisation de Torakinea⁶⁰. Cette scène est aussi calquée sur un épisode tiré des *Actes de Jean* par le Pseudo-Prochore⁶¹, mais l'intervention miraculeuse de l'icône du Christ revient à l'auteur de la VSP, qui place l'image au cœur de son récit. Cette démarche est typique de la façon dont l'auteur de la VSP travaille par rapport à son modèle. L'icône de Jésus baignant dans la lumière attire les païens qui interrogent Épaphroditos sur le personnage représenté. L'icône est présentée comme accomplissant un miracle: elle est censée tendre la main au futur converti.

Ὡς δὲ ἔστη καὶ ἡγίασεν καὶ κατήλθεν ὁ ἀνὴρ ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐβαπτίσθη, ἀνήλθε λέγων ὅτι· «πῦρ με περιήστραψεν». Τοῦτο δὲ ἦν ἡ χάρις τοῦ ἁγίου πνεύματος. Ἠρώτησεν οὖν τὸν Ἐπαφρόδιτον· «τίσος ἐστίν, κύριέ μου ἀπόστολε, ἡ φαιδρὰ εἰκῶν ταύτη;» Ὁ δὲ πρεσβύτερος πρὸς αὐτόν· «τοῦ κυρί-

⁵⁸ VSP 114.46 Stallman-Pacitti.

⁵⁹ VSP 394.259 Stallman-Pacitti.

⁶⁰ Ce toponyme assez rare est aussi attesté dans la version vaticane de la *Chronique sicilienne* sous l'année 6353: τὰ καστέλλια τῆς Τουρακιναίας (331.6 Schreiner).

⁶¹ Pseudo-Prochore, *Actes de Jean* 120 Zahn.

ου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐστίν». Καὶ ἔλεγεν ὁ ἀνὴρ πρὸς τὸν Ἐπαφρόδιτον ὅτι· «εἶδον τὴν εἰκόνα ταύτην ἀπλώσασαν τὴν χεῖρα αὐτῆς καὶ ἀψαμένην μου». ⁶²

Or Épaphroditos se tint debout et bénit les eaux et puis l'homme descendit dans l'eau et fut baptisé ; il remonta et dit : « Un feu m'illumina tout autour d'éclairs ». Ce feu n'était autre que la grâce de l'Esprit-Saint. L'homme demanda donc à Épaphroditos : « Qui figure donc sur cette icône radieuse, mon maître ? ». Le prêtre lui répondit alors : « Notre Seigneur Jésus-Christ ». Or l'homme se mit à raconter à Épaphroditos qu'il avait vu cette icône lui tendre la main et le toucher.

L'image douée de parole ou interagissant avec les fidèles devient souvent le protagoniste des miracles dans certains récits hagiographiques. Les épisodes qui mettent en scène des images conversant avec les fidèles ne manquent pas à haute époque, comme, par exemple, la scène afférente des *Miracles de Cyr et Jean*⁶³. Dans la légende de saint Eustathe, alors le général romain Placide s'apprête à viser à grand cerf pendant une chasse, une croix apparaît entre les bois de l'animal, ainsi que l'image du Christ qui s'adresse à lui : Placide se convertit aussitôt au christianisme et reçoit le baptême sous le nom d'Eustathe⁶⁴. Les épisodes où l'image tend la main vers le fidèle sont plus rares mais ne sont pas sans parallèle en hagiographie. Dans les *Miracles de saint Georges*, l'icône du saint militaire tend la main pour détourner une flèche (ὅτι ἤπλωσε τὴν χεῖρα καὶ ἔσπρωξεν τὴν σαῖταν)⁶⁵. Le Psautier de Théodore, daté de février 1066, contient aussi une miniature de l'icône du Christ tenant la main à un fidèle⁶⁶.

Les nouveaux baptisés sont même invités à vénérer l'icône du Christ. L'image est clairement placée au cœur de l'épisode de leur conversion.

Ὁ δὲ Ἐπαφρόδιτος· « εἰ συνετάξασθε τῷ Χριστῷ, προσκυνήσατε αὐτῷ ». Καὶ λαβὼν ὁ πρεσβύτερος τὴν ἁγίαν εἰκόνα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, προσεκύνησεν εἰς ἕκαστος αὐτῶν. ⁶⁷

Or Épaphroditos leur dit : « Si vous, vous êtes rangés du côté du Christ, prosternez-vous devant lui ». Et le prêtre prit la sainte icône de notre Seigneur Jésus-Christ et chacun d'eux se prosterna devant elle.

Ces deux icônes, accompagnées de la croix, servent aussi dans la lutte de l'évêque de Taormine contre les hérétiques, en l'occurrence les Montanistes. À l'issue de cet épisode, Elidos, le gouverneur de la ville qui fréquente les Montanistes, est transformé en dragon.

⁶² VSP 350.224 Stallman-Pacitti. La scène est également décrite un peu plus tard dans le récit (VSP 354.226 Stallman-Pacitti).

⁶³ *Miracles de Cyr et Jean* 328-329.36.25-28 Fernández Marcos.

⁶⁴ *Passion de saint Eustathe* 212-213 Delehaye ; Amprazogoula 2008, 163, note 2 avec bibliographie sur l'iconographie relative à ce sujet.

⁶⁵ *Miracles de saint Georges* 11-12 Aufhauser ; Kazhdan – Maguire 1991, 3.

⁶⁶ London, British Library Add. 19352, f. 14v.

⁶⁷ VSP 360.231 Stallman-Pacitti.

Λέγει οὖν ὁ μακάριος πρὸς με· «τέκνον Εὐάγριε, ἐνεγκέ μοι τὸ σκεῦος τῆς εὐωδίας καὶ τὸν τιμίον σταυρὸν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ μακαρίου Πέτρου, καὶ λάβε τὸ κατασφάλιον τῆς ἐκκλησίας, καὶ ἀπέλθωμεν <καὶ> ποιήσωμεν εὐχὰς ἐν τῇ πόλει, ἐπεὶ Μοντανικὴ θυσία προσφέρεται, καὶ ἡ ὄσφρησις αὐτῆς ἐν τοῖς ῥίσιν μου ἤγγικεν».⁶⁸

Or le bienheureux me dit : « Évagre, mon fils, apporte-moi l'encensoir, la précieuse croix, l'icône de notre Seigneur Jésus-Christ et celle du bienheureux Pierre, et prends tout objet précieux gardé dans l'église ; allons-y, faisons des prières en ville, car les montanistes sont en train d'offrir un sacrifice et une odeur désagréable me chatouille les narines ».

4. L'image comme arme de guerre

Dans la VSP, l'image comme arme est davantage développée. D'une arme symbolique devant laquelle succombe l'adversaire païen et hérétique, nous passons à une arme de guerre où l'image joue un rôle de première importance comme dispositif d'attaque ou de défense. Les deux icônes et la croix sont bien présentes quand Pancrace bénit les troupes de Boniface s'appêtant à mener une campagne.

Ἐνεγκας δὲ καὶ τὰ σίγνα, ἅπερ ἦν ποιήσας, λέγει πρὸς με· «λάβε, τέκνον, καὶ ποιήσον ἐν τῷ πρώτῳ σίγνῳ τὴν εἰκόνα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς τὸν τύπον τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ, ἵνα ἔχοντες πᾶσαν τὴν πανοπλίαν τῆς χριστιανικωτάτης πίστεως ἐξέλθωσιν».⁶⁹

Ayant apporté aussi les étendards qu'il avait fait fabriquer, il me dit : « Prends-les, mon fils, et représente sur le premier étendard l'image de notre Seigneur Jésus-Christ et sur le reste le symbole de la précieuse et vivifiante Croix, pour qu'ils [nos soldats] partent munis de toutes les armes de la foi chrétienne ».

En outre, l'image du Christ figure sur leur étendard et la croix sur le reste, ce qui fait penser à la coutume de fixer sur la partie supérieure de l'étendard un *clipeus* à l'image du Christ.⁷⁰ Le *clipeus* du Christ était fixé à l'étendard de Constantin le Grand⁷¹ au-dessus du portrait impérial, ce qui renouait ainsi avec la tradition emblématique des étendards de guerre tout en rajoutant un nouveau symbole sous lequel combattaient les troupes⁷². Dans la VSP, ces étendards constituent des armes « invincibles et imbattables » (ἀήττητα καὶ ἀκαταμάχητα).

Ὅτε δὲ μέλλουσι τοῖς πολεμίοις συμπλέκεσθαι, τὸν σταυρὸν καὶ τὰ σίγνα ἔμπροσθεν προπορεύεσθαι παραινεί· ταῦτα γὰρ τοῖς ἀντιπάλοις πολέμια παρέσχε Χριστὸς καὶ τοῖς χριστιανοῖς ὄπλα ἀήττητα καὶ ἀκαταμάχητα.⁷³

⁶⁸ VSP 228.123 Stallman-Pacitti. On notera l'usage de la tournure rare « σκεῦος εὐωδίας » pour qualifier en encensoir. Le terme « κατασφάλιον » est un *hapax*.

⁶⁹ VSP 272.154 Stallman-Pacitti.

⁷⁰ Belting 2007, 144-147.

⁷¹ Sur l'étendard de Constantin voir Bardill 2012, 159-168.

⁷² Eusèbe, *Vie de Constantin* 30.1.31 Winkelmann ; Kitzinger 1954, 89-90 ; Belting 2007, 146.

⁷³ VSP 272.154 Stallman-Pacitti.

Quand ils étaient sur le point d'en découdre avec les ennemis, il les exhortait d'avancer avec la croix et les étendards en tête ; car le Christ nous les a donnés pour qu'ils servent d'armes de guerre contre nos adversaires et d'armes offensives, invincibles et imbattables, pour les chrétiens.

Le caractère apotropaïque de l'image est souvent lié à l'activité d'un saint : Théodoret de Cyr se réfère aux icônes de saint Syméon le Stylite placées au-dessus de la porte des ateliers à Rome qui procuraient une protection (φυλακήν) et une assurance (ἀσφάλειαν)⁷⁴.

L'épisode à Syracuse, où les statues païennes et les objets chrétiens sont sur la ligne de combat, sert de transition pour traiter, une fois encore, de vraies hostilités, pendant lesquelles la ville de Taormine est cernée par les troupes du roi de Calabre Akylinos.

« Ἀγωμεν καὶ ἡμεῖς πολεμήσωμεν, τέκνον, κατέχοντες τὰ ὄπλα ἡμῶν, καὶ ἀπελθόντες τροπώμεθα τοὺς ἐναντιουμένους. » Καὶ φορέσας ὁ μακάριος τὴν ἱερὰν στολὴν αὐτοῦ, καὶ λαβῶν τὸν τίμιον σταυρὸν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ καὶ ἐπιδεδωκῶς ἔμοι τὴν εἰκόνα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῷ ἀδελφῷ Τατιανῷ τῷ διακόνῳ τὴν εἰκόνα τοῦ μακαρίου Πέτρου τοῦ ἀποστόλου, ἐξήλθομεν καὶ ἤλθομεν ὅπου ἦν ἡ δύναμις τῶν ἐναντίων, καὶ ἦσαν κατακρατήσαντες τοῦ τείχους, καὶ ἡ πόλις ὅλη ἔρημος ὡς διδαχθέντες ὑπὸ τοῦ μακαρίου Παγκρατίου.⁷⁵

« Allons-y et engageons le combat, mon fils, en brandissant nos armes ; partons et mettons en fuite nos adversaires. » Or le bienheureux revêtit sa tenue sacrée et prit la précieuse Croix entre les mains ; il me remit l'icône de notre Seigneur Jésus-Christ et confia l'icône du bienheureux apôtre Pierre à mon frère Tatianos. Nous sortîmes et arrivâmes à l'endroit où les forces armées des ennemis s'étaient installées et s'étaient emparées des remparts ; et la ville entière était déserte, comme le bienheureux Pancrace le leur avait recommandé.

Montés sur les remparts, Pancrace et ses deux diacres, tels trois soleils éclatants, la croix et les deux icônes entre les mains, protègent la ville et entraînent la conversion des ennemis.

Θάττον οὖν ὑπέδειξεν αὐτοῖς ὁ μακάριος τὸν τίμιον καὶ ζωοποιὸν σταυρὸν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ δεσπότου Χριστοῦ καὶ τοῦ μακαρίου Πέτρου τοῦ ἀποστόλου τὴν εἰκόνα λέγων αὐτοῖς ὅτι. « οὐσπερ ἐθεάσασθε τρεῖς ἡλίους ἐν τῇ πόλει, οὗτοι εἰσίν ». Καὶ ἐωρακότες οἱ ἄνδρες, πίστει καὶ φόβῳ πολλῷ, κατησπάσαντο τὸν τίμιον καὶ ζωοποιὸν σταυρὸν καὶ τὰς τιμίας εἰκόνας. Οὕτως λοιπὸν τὸ θαῦμα τοῦτο ἐποίησεν κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς τῇ χάριτι αὐτοῦ διὰ χειρὸς Παγκρατίου.⁷⁶

Aussitôt le bienheureux leur montra la précieuse et vivifiante croix, l'icône de notre maître Jésus et celle du bienheureux apôtre Pierre et leur dit : « Les trois soleils que vous avez vus en ville, les voilà ». Ayant vu cela, les trois hommes embrassèrent fermement la précieuse et vivifiante Croix ainsi que les précieuses icônes, dans la foi et pris d'une crainte terrible. C'est ainsi que notre Seigneur Jésus-Christ opéra ce miracle par sa grâce et à travers l'action de Pancrace.

En temps de guerre, l'image peut aussi devenir un palladium assurant la protection d'une ville, comme c'est le cas de Taormine dans la VSP : selon Évagre le Scholastique, l'image *acheiropoïète* d'Édesse (θεότευκτος) protège la ville au moment du siège par Chosroès

⁷⁴ Théodoret de Cyr, *Histoire Philothée* 26.

⁷⁵ VSP 448.309 Stallman-Pacitti.

⁷⁶ VSP 454.313 Stallman-Pacitti.

en 544, en transformant l'eau en feu⁷⁷ ; lors du siège de Constantinople par les Avars en 626 décrite par Théodore Syncelle⁷⁸, le patriarche Serge organise une procession sur les murailles en mettant en tête l'icône de la Vierge à l'enfant et l'icône *acheiropoïète* du Christ. Leur usage dans le champ de bataille n'est pas non plus sans parallèle : au début du VII^e siècle, Théophylacte Simokattès rapporte que l'image *acheiropoïète* du Christ sert à remonter le moral des troupes en 586⁷⁹. Théophane présente Héraclius combattant avec l'image *acheiropoïète* du Christ entre les mains⁸⁰.

II. *L'image et sa fabrication*

Un autre aspect lié à l'image dont la VSP constitue une source importante – mais insuffisamment mise à profit – est la réflexion autour de sa fabrication et ses acteurs. L'auteur du texte se montre soucieux de la matérialité de l'image et très intéressé par sa confection. Il accorde une place primordiale aux modèles artistiques (modèle vivant, récit évangélique transmis oralement par Pierre pour les scènes christologiques, carnet de modèle) et à leur transmission.

Tout d'abord, le personnage du peintre est présent dès le début du récit, lors de la commande de l'apôtre Pierre. Le peintre exécutant l'image du Christ, les portraits de l'apôtre et de l'évêque, ainsi que les planches ornées d'épisodes bibliques et néotestamentaires, porte un nom : il s'appelle Joseph⁸¹. Dans la VSP, le voile de l'anonymat du personnage peintre est levé, ce qui reste un cas assez rare : en règle générale, pour que l'icône vive, il faut que le peintre disparaisse, on se méfie de lui dans la mesure où tout écart imaginatif de sa part risque de compromettre l'assimilation de l'image à son modèle⁸².

Même si le peintre a tendance à disparaître au profit de son modèle, l'attribution d'un nom à ce personnage n'est pas sans parallèle, comme le démontre le cas d'Egkratios (Ἐγκράτιος), que nous venons de mentionner⁸³. Un autre exemple célèbre est celui de l'archiviste Hannan, envoyé par le roi Abgar pour mettre en peinture l'image de Jésus et

⁷⁷ Évagre, *Histoire ecclésiastique* 212.4.27 Bidez Parmentier.

⁷⁸ Théodore Syncelle, *Historia brevis de obsidione Avarica Constantinopoleos* 110-111 Sternbach ; Belting 2007, 85, 663-664 ; Pentcheva 2002 et 2006 ; Speck 2003 ; Angelidi-Papamastorakis 2005, 209-217.

⁷⁹ Théophylacte Simokattès, *Histoire* 3.4-6 De Boor II.

⁸⁰ Théophane, *Chronographie* 303 De Boor I. Voir aussi Belting 2007, 665-666 sur le témoignage de Georges de Pésidie ; Sirotenko 2018.

⁸¹ Voir supra, p. 80.

⁸² Dagron 2007, 73.

⁸³ Voir supra, p. 80.

la rapporter à son maître. La présence d'une image du Christ, ainsi que des portraits de l'apôtre Pierre et de saint Pancrace inscrit la VSP dans la tradition de l'image d'Édesse ; la première attestation de l'image du Christ dans la *Chronique d'Addai*⁸⁴ intègre sans doute une légende partiellement attestée par Eusèbe de Césarée, qui fait aussi allusion à « des images des apôtres Pierre et Paul »⁸⁵. Théodore le Lecteur au VI^e siècle se réfère aussi à une icône de la Vierge peinte par saint Luc, devant lequel Marie aurait posé de son vivant⁸⁶. Les origines de cette légende restent obscures⁸⁷. Mais le peintre n'est pratiquement jamais mentionné jusqu'aux IX^e – X^e siècles. Les peintres cités dans le Ménologe de Basile II, comme Pantaléon, sont révélateurs de ce tournant : la société semble avoir réévalué le rôle de l'artiste⁸⁸.

Dans la VSP, avons-nous affaire à un « artiste amateur », pour emprunter le terme utilisé par Oikonomidès⁸⁹ ? Joseph est un serviteur, ce qui n'est pas un cas unique pour un peintre : c'est le cas dans le *De gestis in Perside* (fin VI^e ou plutôt début du VII^e s.), quand les trois mages rendent visite au nouveau-né Jésus et à sa mère. Lors de cette mise en scène insolite de la Nativité, où l'enfant rit face aux cajoleries des mages, un jeune esclave qui était aussi un peintre doué (εὐφυῆ παῖδα ζωγράφον) brosse un portrait à tous deux ; les mages l'emportent ensuite dans leur pays⁹⁰.

Les couleurs que le peintre Joseph est censé employer pour faire les icônes de l'apôtre Pierre et de Pancrace semblent renvoyer à la méthode encaustique, qui impliquerait plutôt une peinture de cire sur bois et trouverait son équivalent dans la peinture à l'huile des temps modernes⁹¹. Le terme ἐγκήρωτος est un hapax, repris par Nicéphore⁹², que nous pouvons rapprocher de la tournure κηρόχυτος γραφή, attestée chez Eusèbe de Césarée⁹³ et Sévérien de Gabala⁹⁴ dans un passage repris par maints

⁸⁴ Desreumaux 1993, 59. Desreumaux voit dans cette légende « un noyau originel de controverse anti-manichéenne et réemployé dans la deuxième moitié du v^e siècle », *ibid.* p. 36.

⁸⁵ Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* 40-45.L.13 Bardy. Sur la forme grecque et la forme syriaque de la légende, voir Dobschütz 1899, 98-122.

⁸⁶ Théodore le Lecteur, *Histoire tripartite* 353 Hansen ; Belting 2007, 277-300.

⁸⁷ Belting 2007, 77, 84.

⁸⁸ Ševčenko 1962, 245-276 ; Oikonomidès 1986, 46.

⁸⁹ Oikonomidès 1986.

⁹⁰ *De gestis in Perside* 362-363.29 Bringel.

⁹¹ Belting 2007, 179 ; Stallman-Pacitti 2018, 55. Pour la méthode encaustique, voir aussi l'exemple d'Hermogène peintre gnostique du III^e siècle, dont on ignore les œuvres exactes : Spieser 2014, 174-175.

⁹² Nicéphore, *Refutatio et Eversio* 144.83.23 Feathestone.

⁹³ Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin* 82.1.3.3 Winkelmann.

⁹⁴ Sévérien de Gabala, *Homilia de legislatore* PG 56, 407. Cette homélie avait été attribuée à Jean Chrysostome.

auteurs plus tardifs⁹⁵, qui désigne la peinture modelée avec de la cire. L'adjectif ἀνθηρός, qui qualifie la nuance fleurie des couleurs utilisées par le peintre Joseph, est aussi attesté chez Diadoque de Photice⁹⁶.

Outre l'importance de la VSP pour la position de l'artiste, on trouve des détails sur la transmission du savoir-faire artistique. Comme nous venons de le voir, quand les troupes de Boniface s'apprentent à partir en campagne, Pancrace ordonne à Évagre de reproduire sur le premier étendard l'image du Christ et sur les autres la forme de la croix⁹⁷, ce qui implique que son acolyte maîtrise ce savoir. La sensibilité artistique d'Évagre se laisse entrevoir aussi dans l'épisode de la construction du martyrium de saint Pancrace, que nous avons déjà évoqué⁹⁸ : Évagre participe activement dans sa décoration en appliquant le programme iconographique représenté dans les planches fournies par l'apôtre Pierre et en réalisant également un portrait de son maître. Cette impression est confirmée dans l'épisode de l'évangélisation de Torakinea par Épaphroditos, où Évagre avoue avoir fait lui-même, à la demande de Pancrace, l'icône du Christ dont Épaphroditos est muni. Ayant travaillé le bois de cyprès avec une hache, il produisit une icône de petites dimensions (ca 70,2 × 23,4 cm)⁹⁹, qui se tenait debout et qui était maniable et, vraisemblablement, mobile.

Ἀναστάς οὖν καί κατελθὼν ἐν τῷ χειμάρρῳ, ἔπηξε τὸν σταυρὸν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἔμπροσθεν τοῦ ὕδατος· ἐγὼ γὰρ Εὐάγριος πελέκει, τὸ ξύλον εὐρών, ἐποίησα τὴν εἰκόνα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτὸ ὀρθόστατον κατὰ κέλευσιν Παγκρατίου. Ἦν δὲ τὸ ξύλον ὡσεὶ μίας ἡμισυ πῆχης τὸ μήκος καὶ πλάτος αὐτοῦ ὡσεὶ σπιθαμῆς καὶ ἀνάγοντα χειρός. Τὸ δὲ ξύλον ἦν κυπάρισσος.¹⁰⁰

Or, s'étant levé et étant descendu au bord du torrent, il planta en terre, près du rivage, la croix et l'icône de notre Seigneur Jésus-Christ. En effet, c'était moi-même, Évagre, qui avais trouvé un morceau de bois et avais fabriqué l'icône de notre Seigneur Jésus-Christ, avec une hache ; elle se tenait debout toute seule, conformément aux recommandations de Pancrace. Le bois était haut d'une coudée et demie et large d'un empan, de sorte que l'on pouvait tenir l'icône d'une main. Le bois était du cyprès.

Même si l'identité de l'auteur reste obscure, le narrateur ne cache pas sa sensibilité artistique, même s'il peut bien s'agir d'un autodidacte, ce qui explique l'importance de l'image et de sa fabrication dans l'ensemble de l'œuvre. La VSP se donne pour l'œuvre de quelqu'un qui maîtrise non seulement les sciences spéculatives (littérature), mais

⁹⁵ Ce passage fut repris par Théodore Stoudite, Jean Damascène, Germain II, Nicéphore qui citent Jean Chrysostome. Voir aussi Zoubouli 2013, 168, 321.

⁹⁶ Diadoque de Photice *Capita centum de perfectione spirituali* 130.89 Rutherford 2000.

⁹⁷ Voir supra, p. 91.

⁹⁸ Voir supra, p. 85.

⁹⁹ Stallman-Pacitti 2018, 351, note 187.

¹⁰⁰ VSP 350.224 Stallman-Pacitti.

aussi les arts visuels. Dans la *Vie* du patriarche Ignace, Photius est en possession d'un manuscrit orné de miniatures de la main du métropolite de Syracuse Grégoire Asbestos, un de ses adversaires qui était aussi peintre, outre ses autres vices, nous dit le texte¹⁰¹. Pour l'époque iconoclaste, il y a aussi le fameux peintre Lazare, condamné par l'empereur Théophile¹⁰². Mais dans la VSP, l'activité de l'artiste, qu'elle soit celle d'un professionnel ou d'un amateur, est respectée et dépourvue de toute connotation négative.

C. LA VIE DE PANCRACE DE TAORMINE : UN PAMPHLET ICONOPHILE ?

La place de la *Vie de Pancrace* dans la querelle des images est une question liée à la datation du texte qu'il est impossible de ne pas aborder, eu égard à la place que l'auteur de la VSP réserve à l'image dans son récit. Des chercheurs comme Evelyne Patlagean¹⁰³, Ugo Zanetti et van Esbroeck¹⁰⁴ (qui évoquent aussi la possibilité d'une rédaction à plusieurs niveaux) et plus récemment Acconcia Longo¹⁰⁵ ont vu dans ce texte, avec des nuances différentes, un pamphlet iconophile. La complexité du dossier explique que la fourchette chronologique proposée pour sa datation s'étende du début du VIII^e jusqu'au IX^e s. La critique textuelle trahit aussi la tension émanant de cet aspect : dans une branche de la tradition manuscrite, on trouve parmi les « armes » de Pancrace une icône de la Vierge, en plus de celles du Christ et de l'apôtre Pierre¹⁰⁶. Dans le même temps, la question de l'image est un élément important pour la réception de la VSP par les hagiographes plus tardifs : dans la *Vie de l'apôtre André*, largement inspirée de la VSP, l'icône de l'apôtre André, qui aurait été faite au temps de l'apôtre lui-même, opère maintes guérisons miraculeuses¹⁰⁷.

À l'issue de notre analyse, il n'est guère étonnant que la VSP ait été mise à profit par des auteurs iconophiles, notamment Théodore Stoudite et, plus largement, par le patriarche Nicéphore. Dans son *Epistula* 386¹⁰⁸, que Stallman-Pacitti date de 814¹⁰⁹ et Fatouros de 816-817¹¹⁰, Théodore s'interroge sur l'authenticité de la légende hagiographique de

¹⁰¹ Oikonomidès 1986.

¹⁰² Brubaker – Haldon 2011, 426-427.

¹⁰³ Patlagean 1964.

¹⁰⁴ Zanetti – van Esbroeck 1986. Voir aussi Dagron 2007, 67.

¹⁰⁵ Acconcia Longo 2001.

¹⁰⁶ Stallman-Pacitti 2018, 52 (note 15).

¹⁰⁷ PG 120, 220.

¹⁰⁸ Théodore Stoudite, *Lettre* 386, 536 Fatouros II.

¹⁰⁹ Stallman-Pacitti 2018, 11 et 31.

¹¹⁰ Fatouros II 1991, 534.

Pancrace, sans laisser comprendre s'il avait eu accès à la totalité ou à une partie du texte. Théodore se réfère à deux autres reprises à saint Pancrace, cette fois-ci avec un lien plus direct avec le texte de la VSP, qu'il a dû avoir sous les yeux. Dans les *Lettres* 221 et 532¹¹¹, qui remontent respectivement à 815-816 et à 826 d'après Fatouros¹¹², Théodore commente le passage de la VSP qui porte sur la décoration de la tourelle, du *πυργίσκος*, par le peintre Joseph, sur l'instigation de l'apôtre Pierre¹¹³. Nous avons affaire à un moment clef de la VSP, qui occupe une place privilégiée dans le *Nachleben* de la légende de s. Pancrace; par ailleurs, cette dernière est qualifiée de *ιστορία* par Théodore. L'emploi de la VSP par Théodore Stoudite offre un *terminus ante quem* pour la rédaction de la VSP : 814, si on se fie à la datation de la *Lettre* 386 par Stallman-Pacitti, ou 815-816, d'après la datation de la *Lettre* 221 par Fatouros. L'enjeu n'est pas énorme : on peut considérer qu'a priori le témoignage de Théodore offre un *terminus ante quem* autour de 815 et qu'à ce moment-là le texte de la VSP a dû être disponible à Constantinople.

Chez Nicéphore, le recours à la VSP est récurrent. Dans sa *Refutatio et eversio*, écrite en 820, Nicéphore mentionne la VSP parmi les livres détruits par les iconoclastes¹¹⁴. Cela veut dire qu'un manuscrit transmettant la VSP, que Nicéphore qualifie de « très ancien » (*ἀρχαιοτάτη γε οὔση*)¹¹⁵, avait gagné Constantinople avant 820. Plus précisément, ce programme des iconoclastes pourrait bien remonter à la première période de la crise (730-787), comme le suggère Cynthia Stallman¹¹⁶, ce qui signifierait que le texte était entre les mains des iconoclastes avant 787 et impliquerait une datation haute. La mention de la VSP dans le florilège iconodoule *Parisinus gr.* III15, qu'A. Alexakis¹¹⁷ a daté de l'an 770, établit encore un *terminus ante quem* pour sa rédaction.

Comme notre analyse l'a montré de manière générale – nous l'espérons du moins –, rien dans le traitement que notre auteur réserve aux images et à leur culte ne nous oblige à dater le texte de l'époque iconoclaste, en l'occurrence du premier iconoclasme (puisque Théodore Stoudite s'y réfère autour de 815), ce qui ferait de la VSP un cas assez rare¹¹⁸. Un autre argument plaide pour une datation haute : dans le texte, la ville de Taormine est clairement présentée comme le berceau du christianisme sicilien et calabrais, par opposition à Syracuse. Or cette situation reflète probablement la période antérieure

¹¹¹ Théodore Stoudite, *Lettres* 221 et 532, 345-346 et 799-800 Fatouros II.

¹¹² Fatouros II 1991, 342, 795.

¹¹³ Voir supra, p. 79-80.

¹¹⁴ Nicéphore, *Refutatio et Eversio* 143-148.83-84 Featherstone.

¹¹⁵ Nicéphore, *Refutatio et Eversio* 148.84 Featherstone.

¹¹⁶ Stallman-Pacitti 2018, 15.

¹¹⁷ Alexakis 1996, 224-226.

¹¹⁸ Voir la contribution de M.-F. Auzépy dans ce volume.

à la crise iconoclaste. En effet, comme Vivien Prigent l'a montré¹¹⁹, le transfert de la Sicile de la juridiction de Rome à celle de Constantinople entraîna nombre de réformes ecclésiastiques qui impliquaient le choix d'un siège métropolitain, qui serait Taormine.

Dans tous les cas, nous ne pouvons guère puiser dans le portait de l'image brossée par l'auteur un argument en faveur d'une datation basse. Par ailleurs, comme le soulignait Cynthia Stallman, la place accordée aux images n'est pas très importante au plan quantitatif, vu la longueur du texte¹²⁰. Enfin, le ton sur lequel les épisodes afférents sont rédigés n'est pas polémique. L'icône est omniprésente mais ne constitue pas un objet de débat : l'auteur ne laisse sous-entendre aucun enjeu autour de l'image elle-même. Cela impliquerait une datation haute, avant 730, et ferait de la VSP un produit issu d'une sensibilité prononcée à l'égard de l'image et de sa vénération, caractéristique de l'époque antérieure au déclenchement de la crise.

* * *

Contrairement aux traités théoriques sur les images, l'hagiographie a le mérite de montrer comment les Byzantins interagissent avec les icônes, quand et pourquoi ils recourent à celles-ci et à quels effets. De par sa complexité et sa richesse, la VSP constitue donc une source hagiographique fondamentale à bien des égards, dont l'image, ses fonctions et sa fabrication, sont un des aspects les plus importants. Le caractère hautement romanesque du récit ne facilite guère la tâche mais la rend d'autant plus savoureuse. Une fois emporté par le récit du Pseudo-Évagre, le lecteur est appelé à cerner les fils ténus et bien cachés de l'Histoire – et l'histoire de l'image en fait partie. Si ce récit jouit d'une réception abondante dans la période byzantine et post-byzantine (nous n'avons abordé ici qu'une petite partie de cette réception), c'est grâce à la place qu'elle accorde à l'image. Celle-ci devient presque un motif narratif entre les mains d'un auteur qui ne cache pas sa sensibilité artistique. Notre vision de l'image à Byzance étant obnubilée par la querelle iconoclaste, le témoignage de la VSP semble confirmer que l'image byzantine a incarné dans l'imaginaire les pouvoirs qui se sont ensuite insérés dans l'argumentation iconophile ; elle n'est pas un produit de l'iconoclasme et la théorie de l'image n'a pas attendu la querelle des icônes pour s'ancrer dans la pensée byzantine¹²¹. En ce sens, la VSP offre un témoignage rare et précieux sur le rôle de l'image à Byzance avant l'époque iconoclaste.

¹¹⁹ Prigent 2014.

¹²⁰ Stallman-Pacitti 2018, 14.

¹²¹ Zoubouli 2013, 352, 403-4.

BIBLIOGRAPHIE

Sources primaires

Abréviation :

- VSP = *Vie de Pancrace de Taormine* (BHG 1410). Ed. C. J. Stallman-Pacitti & J. B. Burke, *The Life of Saint Pankratios of Taormina*. Byzantina Australiensia 22. Leiden & Boston 2018. Voir aussi les recensions : Lampadaridi, A. 2018. *AB* 136.2, 454-457 et Cassin, M. 2019. *REB* 77, 372-374.
- Actes de saint Anastase le Perse* (BHG 84-90). Ed. B. Flusin, *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VI^e siècle*, vol 1 : *Les textes*. Paris 1992.
- Astérios d'Amasée, *Descriptio picturae sanctae Euphemiae* (BHG 623). Ed. F. Halkin, *Euphémie de Chalcédoine. Légendes byzantines*. SH 65. Bruxelles 1965, 4-8.
- Chronique d'Addaï*. Tr. A. Desreumaux, *Histoire du roi Abgar et de Jésus*. Turnhout 1993.
- Chronique sicilienne (anno 6353)*. Ed. P. Schreiner, *Die byzantinischen Kleinchroniken*, vol. 1 : *Einführung und Text*. CFHB 12/1. Vienne 1975.
- De gestis in Perside*. Ed.-tr. P. Bringel, *Une polémique religieuse à la cour perse : le De gestis in Perside. Histoire du texte, édition critique, traduction*. Thèse pour obtenir le grade de docteur de l'Université de Paris IV – Sorbonne. Paris 2007, 251-494. Tr. all. K. Heyden, *Eine Religionskonferenz in Persien. De gestis in Perside*. Fontes Christiani 87. Freiburg 2019.
- Diadoque de Photice, *Capita centum de perfectione spirituali*. Ed. J. Rutherford, *One hundred practical texts on perception and spiritual discernment from Diadochos of Photice*. Belfast Byzantine Texts and Translations 8. Belfast 2000, 12-154.
- Étienne le Diacre, *Vie d'Étienne le Jeune* (BHG 1666). Ed.-tr. M.-F. Auzépy, *La Vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre. Introduction, édition et traduction*. Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 3. Aldershot 1997.
- Étienne de Bostra, *Contre les Juifs*. Ed. G. Mercati, *Opere minori : raccolte in occasione del settantesimo natalizio sotto gli auspici di S.S. Pio XI*, vol. 1 : 1891-1897. ST 76. Vatican 1937, 202-206.
- Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin*. Ed. F. Winkelmann, *Eusebius Werke*, vol. 1.1 : *Über das Leben des Kaisers Konstantin*. Berlin 1975, 3-151.
- , *Histoire ecclésiastique*. Ed. et tr. G. Bardy, *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique. Livres I-IV*. SC 31, Paris 1952.
- Évagre le Scholastique, *Histoire ecclésiastique*. Ed. J. Bidez & L. Parmentier, *The ecclesiastical history of Evagrius with the scholia*. Londres 1898. Tr. A.-J. Festugière, B. Grillet & G. Sabbah, *Histoire ecclésiastique. Livres IV-VI*. SC 566. Paris 2014.
- Georges d'Alexandrie, *Vie de Jean Chrysostome* (BHG 873-873n). Ed. F. Halkin, *Douze récits sur Saint Jean Chrysostome*. SH 60. Bruxelles 1977, 69-285.
- Grégoire de Nysse, *Enkômion du martyr Théodore*. Ed. J.-P. Cavarinos, *Gregorii Nysseni Sermones*, vol. 2. Gregorii Nysseni Opera 10/1. Leyde 1990, 61-71.
- , *La vie de Moïse*. PG 44, 377A. Tr. J. Danielou, *Grégoire de Nysse. La vie de Moïse*. SC iter. 3^{ème} ed. Paris 1968, 44-326.
- Hadrien (pape), *Lettre au concile de 787*. Ed. J. Reil, *Die Altchristlichen Bildzyklen des Lebens Jesu*. Studien über christliche Denkmaler 10. Leipzig 1910.
- Jean Damascène, *Discours sur les images*. Ed. P. B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 3. Patristische Texte und Studien 17. Berlin 1975, 65-200.
- Léontios de Néapolis, *Fragmenta apologiae contra Iudaeos*. Ed. V. Déroche, « L'Apologie contre les Juifs de Léontios de Néapolis », in TM 12. Paris 1994, 61-63, 65-71, 79-84.
- Miracles de saint Georges* (BHG 690i). Ed. J. B. Aufhauser, *Miracula S. Georgii*. Leipzig 1913.
- Nicéphore, *Refutatio et Eversio*. Ed. M. Featherstone, *Refutatio et Eversio definitionis synodalis anni 815*. CCSG 33. Turnhout 1997.
- Nil d'Ancyre, *Lettre à Olympiodore*. PG 79, 577-580.

- Passion de saint Eustathe* (BHG 641-643). Ed. H. Delehay, *Mélanges d'hagiographie grecque et latine*. SH 42. Bruxelles 1966, 212-239 (réédition de l'article paru en 1919 dans *Bulletin de l'Académie royale de Belgique*, 175-210).
- Prudence, *Carmina*. Ed. M. P. Cunningham, *Aurelii Prudentii Clementis Carmina*. CCSL 126. Turnhout 1966.
- Pseudo-Prochore, *Actes de Jean* (BHG 916). Ed. T. Zahn, «Die Erzählung des Prochorus von den Thaten des Apostels Johannes», in *Acta Joannis*, unter Benutzung von C. von Tischendorf's Nachlass bearbeitet von T. Zahn. Erlangen 1880, 3-165.
- Sophrone de Jérusalem, *Miracles de Cyr et Jean* (BHG 477-479). Ed. N. Fernández Marcos, *Los «Thaumata» de Sofronio: contribución al estudio de la «incubatio» cristiana*. Madrid 1975. Tr. J. Gascou, *Miracles des Saints Cyr et Jean: BHG I 477-479*. Paris 2006.
- Sévérien de Gabala, *Homilia de legislatore*. PG 56, 397-410.
- Syméon le Métaphraste, *Passion de Corneille* (BHG 371). PG 114, 1293-1312.
- Théodore le Lecteur, *Histoire tripartite*. Ed. G. C. Hansen, *Theodoros Anagnostes. Kirchengeschichte*. 2^{ème} ed. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. NF 3. Berlin 1995.
- Théodore Stoudite *Lettres*. Ed. G. Fatouros, *Theodori Studitae Epistulae*, 2 vols. CFHB 31. Berlin 1991.
- Théodore Syncelle, *Historia brevis de obsidione Avarica Constantinopoleos*. Ed. L. Sternbach, "Analecta Avarica," in F. Makk (ed.) *Traduction et commentaire de l'homélie écrite probablement par Théodore le Syncelle sur le siège de Constantinople en 626*. Acta Universitatis de Attila József nominatae. Acta Antiqua et Archaeologica 19. Opuscula Byzantina 3. Szeged 1975, 73-121.
- Théodoret de Cyr, *Histoire Philothée*. Ed. P. Canivet & A. Leroy-Molinghen, *Théodoret de Cyr. L'histoire des moines de Syrie*, 2 vols. SC 234 & 257. Paris 1977 & 1979.
- Théophane, *Chronographie*. Ed. C. De Boor, *Theophanis chronographia*, 2 vols. Leipzig 1883-1185.
- Théophylacte Simokattes, *Histoire*. Ed. C. De Boor, *Theophylacti Simocattae historiae*, 2^{ème} ed. Leipzig 1972.
- Vie de l'apôtre André* (BHG 100). PG 120, 215-260.
- Vie d'Athanase l'Athonite* (BHG 187). Ed. J. Noret, *Vitae duae antiquae sancti Athanasi Athonitae*. CCSG 9. Turnhout 1982, 127-213.
- Vie de Théodore de Sykéon* (BHG 1748-1749c). Ed. A.-J. Festugière, *Vie de Théodore de Sykéon*, 2 vols. SH 48. Bruxelles 1970.

Sources secondaires

- Acconcia Longo, A. 2001. «La data della Vita di s. Pancrazio di Taormina (BHG 1410)» *BBGG* 55, 37-42.
- Alexakis, A. 1996. *Codex Parisinus Graecus 1115 and Its Archetype*. *Dumbarton Oaks Studies* 34. Washington, D.C.
- Amprazogoula, K. 2008. «La vision de saint Eustathe dans la peinture post-byzantine» *Zograf* 32, 163-172.
- Angelidi, C. & T. Papamastorakis 2005. «Picturing the Spiritual Protector: from Blachernitissa to Hodegetria», in Vassilaki (ed.) 2005, 209-217.
- Angehen, M. (ed.) 2020. *Les stratégies de la narration dans la peinture médiévale. La représentation de l'Ancien Testament aux IV^e-XIV^e siècles. Culture et sociétés médiévales* 37. Turnhout.
- Atsalos, B. 2001. *La terminologie du livre-manuscrit à l'époque byzantine*. I: *Termes désignant le livre-manuscrit et l'écriture*. *Ελληνικά. Παράρτημα* 21. Thessalonique.
- Bacci, M. (ed.) 2007. *L'artista a Bisanzio e nel mondo cristiano-orientale*. *Seminari e convegni* 12. Pisa.
- Bardill, J. 2012. *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*. Cambridge.
- Barcellona, R. & S. Pricoco (eds) 1999. *La Sicilia nella tarda antichità e nell'alto medioevo. Religione e società. Atti del Convegno di Studi (Catania - Paternò, 24-27 settembre 1997)*. Soveria Mannelli.
- Barral, A. X. (ed.) 1986-1987. *Artistes, artisans et production artistique au Moyen Âge: colloque international. Centre National de la Recherche Scientifique, Université de Rennes II-Haute Bretagne, 2-6 mai, 1983*, 2 vols. Paris.

- Belting, H. 1998. *L'image et son public au Moyen Âge*. Tr. F. Israel. Paris.
- 2004. *Pour une anthropologie des images*. Tr. J. Torrent. Paris.
- 2007. *Image et culte. Une histoire de l'art avant l'époque de l'art*. Tr. F. Muller. Paris.
- 2021. *Performing the Gospels in Byzantium. Sight, Sound, and Space in the Divine Liturgy*. Cambridge.
- Betancourt, R. 2018. *Sight, Touch, and Imagination in Byzantium*. Cambridge.
- Brodbeck, S., A., O. Poilpré & M. Stavrou (eds) 2019. *Visibilité et présence de l'image dans l'espace ecclésial: Byzance et Moyen Âge occidental*. Byzantina Sorbonensia 30. Paris.
- Brubaker, L. & J. Haldon 2011. *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680-850. A History*. Cambridge.
- Burdajewicz, J. 2000. «'Travelling Painters' Workshops in the Late Antique Levant: Preliminary Observations», in Ivanova & Jeffery (eds) 2019, 44-77.
- Cosentino, S. (ed.) 2021. *A Companion to Byzantine Italy*. Leiden & Boston.
- Cormack, R. 2007. «Painter's Guides, Model-Books, Pattern-Books and Craftsmen: Or Memory and the Artist?», in Bacci (ed.) 2007, 11-29.
- Cormack, R. 2018. *Byzantine Art*. 2^{ème} ed. Oxford.
- Cotsonis, J. 2005. «The Contribution of Byzantine Lead Seals to the Study of the Cult of the Saints (Sixth-Twelfth Century)» *Byz* 75, 383-497.
- Cutler, A. 1991a. «Artists», in ODB 1, 196-201.
- Cutler, A. 1991b. «Models and Model-Books», in ODB 2, 1386-1387.
- Dagron, G. 2007. *Décrire et peindre. Essai sur le portrait iconique*. Paris.
- Degni, P. 2021. «Literary and Book Production in Byzantine Italy», in Cosentino (ed.) 2021, 733-759.
- Delouis, O. 2019. «Expérience de l'icône et preuve par l'image chez Théodore Stoudite», in Brodbeck, Poilpré & Stavrou (eds) 2019, 151-170.
- Dobschütz, E. von 1899. *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 28. Leipzig.
- Eastmond, A. & M. Hatzaki (eds) 2017. *Mosaics of Thessaloniki Revisited. Papers from the 2014 Symposium at The Courtauld Institute of Art*. Athènes.
- Efthymiadis, S. 2017. «L'hagiographie grecque de l'Italie (VII^e-XIV^e s.)», in Gouillet (ed.) 2017, 345-421.
- Gouillet, M. (ed.) 2017. *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, vol. 7. Turnhout.
- Ivanova, M. & H. Jeffery (eds) 2019. *Transmitting and Circulating the Late Antique and Byzantine Worlds*. The Medieval Mediterranean 118. Leiden & Boston.
- Kazhdan, A. & H. Maguire 1991. «Byzantine Hagiographical Texts as Sources on Art» *DOP* 45, 1-22.
- Kiilerich, B. & H. Torp (eds) 2016. *The Rotunda in Thessaloniki and its Mosaics*. Athènes.
- Kitzinger, E. 1954. «The Cult of Images in the Age before Iconoclasm» *DOP* 8, 83-150.
- Lampadaridi, A. 2020. «À la recherche de l'auteur perdu dans la *Vie de Pancrace de Taormine* (BHG 1410)» *Apocrypha* 31, 33-59.
- Marsengill, K. 2013. *Portraits and Icons: Between Reality and Spirituality in Byzantine Art*. Byzantios. Studies in Byzantine History and Civilization 5. Turnhout.
- Martin, J.-M. 2016. «Évêchés et monastères 'grecs' en Italie méridionale au Moyen Âge (VII^e-XIII^e siècle)» *Revue Mabillon* 27, 5-22.
- Messis, C., M. Mullett & I. Nilsson (eds) 2018. *Storytelling in Byzantium. Narratological approaches to Byzantine texts and images*. SBU 19. Uppsala.
- Nef, A. & F. Ardizzone, *Les dynamiques de l'islamisation en Méditerranée centrale et en Sicile: nouvelles propositions et découvertes récentes*. Collection de l'École française de Rome 487. Rome.
- Oikonomidès, N. 1986. «L'artiste-amateur à Byzance», in Barral (ed.) 1986-1987, vol. 1, 45-51.
- Patlagean, E. 1964. «Les moines grecs d'Italie et l'apologie des thèses pontificales (VIII^e-IX^e s.)» *Studi Medievali* 5, 579-602.
- Pentcheva, B. V. 2002. «The Supernatural Protector of Constantinople: The Virgin and her Icons in the Tradition of the Avar Siege» *BMGS* 26.1, 1-41.
- 2006. *Icons and Power. The Mother of God in Byzantium*. University Park.

- Philippart, G. 1999. « L'hagiographie sicilienne dans le cadre de l'hagiographie de l'Occident », in Barcellona & Pricoco (eds) 1999, 169-204.
- Pricoco, S. (ed.) 1998. *Storia della Sicilia e tradizione agiografica nella tarda antichità*. Soveria Mannelli.
- Prigent, V. 2014. « L'évolution du réseau épiscopal sicilien (VIII^e-X^e s.) », in Nef & Ardizzone (eds) 2014, 90-102.
- Ševčenko, I. 1962. « The Illuminators of the Menologium of Basil II » *DOP* 16, 245-276
- Sirotenko, A. 2018. « Constructing memory: the Chronicle of Theophanes on the reign of Heraclius », in Messis, Mullett & Nilsson (eds) 2018, 223-242.
- Speck, P. 2003. « The Virgin's Help for Constantinople » *BMG* 27, 266-271.
- Spieser, J.-M. 2014. *Images du Christ. Des catacombes aux lendemains de l'iconoclasme*. Genève.
- 2020. « Les cycles paléochrétiens dits narratifs », in Angheben (ed.) 2020, 27-46.
- Vasiliiu, A. 2010. *Eikôn. L'image dans le discours des trois Cappadociens*. Paris.
- Vassilaki, M. (ed.) 2005. *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*. Aldershot & Burlington.
- Zanetti, U. & M. van Esbroeck, 1986. « Le dossier hagiographique de S. Pancrace de Taormine », in Pricoco (ed.) 1986, 155-169.
- Zoubouli, M. 2013. *L'image à Byzance. Une nouvelle lecture des textes anciens*. Paris.

RÉINVENTER UNE FIGURE
DU PASSÉ

« MAXIMIEN » CHEZ LES MARTYRS : LECTURES DU PASSÉ ROMAIN DANS L'HAGIOGRAPHIE BYZANTINE

CHARIS MESSIS



L'OBJECTIF DE CET article est de rechercher et définir la place de l'histoire romaine dans certaines *Passions* de martyrs de l'Antiquité tardive et dans leurs réécritures médiobyzantines. Ce que nous cherchons, ce n'est pas une histoire bien précise, un récit exact des faits déroulés – ce serait une tentative vaine et inutile, étant donné que nous parlons de créations littéraires composées des siècles après le déroulement des faits ; ce que nous cherchons, en revanche, c'est une mémoire brumeuse de l'histoire du III^e-IV^e siècle, une impression plutôt du temps passé, impression activée par la mention de noms de personnes et de lieux historiques dans des scénarios littéraires prévisibles, même dans leurs détails les plus infimes, et répétitifs. Notre but alors est d'examiner les mécanismes qui font de l'histoire une mémoire militante et du passé un récit qui prend le plus souvent les allures d'une création romanisée. Nous aborderons cette très large question à travers une seule optique : la présence de Maximien dans l'une des *Passions* de martyrs à Nicomédie au début de la grande persécution, celle de l'eunuque Indès et de Domna, une vierge consacrée au culte des dieux païens.

Dans de nombreuses *Passions* de martyrs, Maximien (*Μαξιμιανός*), à côté de Dèce et de Dioclétien, joue un rôle prépondérant dans l'évolution des événements : il est l'un des persécuteurs privilégiés des chrétiens, vers lequel se dirige toute l'hostilité des auteurs de ces textes. Maximien, cependant, dans la plupart de ces récits qui sont écrits ou réécrits des siècles plus tard, n'est pas une figure historique bien précise ; il se transforme plutôt en rôle et en nom évocateur qui assure le bon ordre et le succès du martyr¹.

¹ Cf. de Ste Croix 1954, 80-81, qui constate justement que « the hagiology of the fourth and subsequent came to be written with diminishing restraint and increasing contempt for historicity; and the stories of the martyrs of the Great Persecution were, as we should say 'written up', according to a pattern which became ever more standardized. Refusal to comply with a demand to sacrifice, with or without a reference to an imperial decree to that effect, became a stock feature and was included in virtually all Passions, even of martyrs who suffered under emperors other than Decius or the tetrarchs ».

Maximien, en étant dés-historicisé et caricaturé dans le rôle du tyran², devient ainsi un condensé puissant du persécuteur dans la mémoire écrite (et orale, étant donné que plusieurs *Passions* étaient récitées dans les églises et dans un contexte liturgique) du peuple chrétien. Ce qui nous intéresse ici cependant, c'est un autre aspect de la présence de Maximien dans les *Passions*. Celui-ci, outre le rôle traditionnel du méchant tyran qu'il joue, outre la manifestation exagérée de tous les signes considérés comme indices de folie du pouvoir abusif qu'il incarne, devient la voix des valeurs de l'État romain. Ses paroles animent ainsi, de manière implicite, chez les auteurs chrétiens, un débat sur les rapports des chrétiens avec le pouvoir suprême et les lois de l'État, sur les frontières identitaires de la romanité et sur la place des chrétiens dans cette vision « romano-centrique » du monde. La présence et les interventions de Maximien constituent alors l'élément capital qui ré-historicise l'acte de martyre³.

LE MAXIMIEN DES RÉCITS HAGIOGRAPHIQUES

Le premier problème posé à notre investigation est de bien savoir de quel Maximien il s'agit, lorsqu'un texte lui attribue un rôle de protagoniste. Maximien Hercule (*Marcus Aurelius Valerius Maximianus Herculus*), coempereur avec Dioclétien, dirige l'Occident à partir de Milan de 286 jusqu'à 305, date de son abdication, et ne semble pas être impliqué dans les persécutions des chrétiens en Orient, à Nicomédie d'abord, capitale de la partie orientale de l'Empire, en Asie Mineure et en Syrie par la suite⁴. Évidemment, dans les *Passions* qui se déroulent en Orient, il s'agit d'un autre Maximien, celui que nous connaissons sous le nom de Galère (*Caius Galerius Valerius Maximianus*), César sous Dioclétien dans la partie orientale de l'Empire et installé, ensemble avec Dioclétien, à Nicomédie⁵. Lactance et Eusèbe sont très clairs là-dessus :

² Sur la présentation typique des persécuteurs, voir Follieri 1972-1973 ; sur les caractéristiques typiques d'un tyran dans les textes byzantins, voir Cresci 1990. Sur l'hagiographie qui a comme protagonistes les femmes, voir en général Destephen 2019.

³ Sur l'histoire générale de l'époque avec une présentation ciblée de ses enjeux idéologiques, voir Carrié et Rousselle 1999 ; cf. aussi Barnes 1982 ; sur une présentation du martyr dans le cadre de l'Empire romain, dans une bibliographie extrêmement large nous nous limitons à renvoyer à titre indicatif aux travaux de Lane Fox 1986 ; de Ste Croix 1963 ; Bowersock 1995 ; Baslez 2007. Sur les rapports des *Passions* avec l'histoire romaine, voir Barnes 2016², 97-150 (sur la grande persécution) ; sur le rôle des martyrs dans le processus de la constitution d'une mémoire collective des chrétiens, Castelli 2004.

⁴ Sa révolte aussi en 310 contre Constantin ne semble pas être une cause suffisante pour qu'on lui attribue la part du lion dans les persécutions des chrétiens.

⁵ Cf aussi, Papaioannou 2017, n.1, 300-301. Sur Galère, voir plus particulièrement Leadbetter 2010. Selon Lactance qui parle de Galère : « L'autre Maximien, dont Dioclétien avait fait son

le persécuteur des Chrétiens en Orient n'est autre que Galère Maximien. Maximien Hercule aussi, selon les dires de Lactance, a participé aux persécutions des chrétiens, mais en Italie⁶. Ainsi, nous sommes devant une situation assez ambiguë pour définir à chaque fois de quel Maximien le texte hagiographique parle. Le Synaxaire de Constantinople, par exemple, se réfère par deux fois à Galère en l'appelant Γαλέριος Μαξιμιανός⁷, une fois à Maximien Hercule (Μαξιμιανός Ἐρκούλιος)⁸ et une centaine de fois à Maximien, sans aucune autre précision. C'est alors le lieu du martyr qui nous fait penser à l'un ou à l'autre parmi eux, avec la majorité écrasante des références qui concernent Galère. Cette confusion des auteurs, qu'elle soit produit de l'ignorance ou choix délibéré, sur le nom des persécuteurs et la mise en valeur d'un Maximien qui agit tant en Orient qu'en Occident soulignent en même temps l'universalité du phénomène de la persécution, même si cette dernière semble beaucoup plus importante en Orient qu'en Occident, et véhiculent une vision de l'Empire romain unifié dans sa bataille contre les chrétiens. La chose certaine est que, pour Lactance et plusieurs des auteurs des *Passions*,

genre, était pire non seulement que ces deux tyrans (Dioclétien et Maximien Hercule) que notre époque a appris à connaître, mais que tous les méchants qui furent jamais. Il y avait dans cette bête féroce une barbarie naturelle, une sauvagerie étrangère au sang romain. Sa mère n'était-elle pas une femme d'au-delà du Danube... Son physique répondait à son caractère : taille élevée, énorme embonpoint qui faisait de lui une masse de chair horriblement enflée et bouffie. Bref, le son de sa voix, ses gestes, son aspect plongeaient tout le monde dans la crainte et la terreur » (*La mort des persécuteurs* 87.IX.1-4 Moreau). Selon de Ste Croix 1954, 109, Galère est présenté par Lactance comme le responsable principal des persécutions à cause de sa mort pénible, selon la logique que le persécuteur est persécuté par la colère divine. Chez la *Passion* prémétaphrasique d'Indès et Domna il y a aussi une référence à la mort de Maximien, mangé par les vers, à cause de son attitude envers les chrétiens (ὁ δὲ Μαξιμιανὸς σκωληκόβρωτος γενόμενος ἐξέψυξεν [82 Koikyliδès]). Une attitude un peu différente peut être observée chez Eusèbe, lorsqu'il décrit le changement de Galère face aux chrétiens en 311, au moins dans la première édition de son texte : « l'auteur de cet édit, après une telle confession, fut aussitôt délivré de ses souffrances, mais ce ne fut pas pour longtemps et il mourut » (Eusèbe, *Histoire Ecclésiastique* VIII : Bardy III, 41 appendice). Dans la seconde édition de son texte, Eusèbe a gardé une référence plus neutre : « ayant rassemblé ses pensées en lui-même, il rendit d'abord hommage au Dieu de l'univers, puis, après avoir appelé ceux de son entourage, il leur ordonna de faire cesser immédiatement la persécution contre les chrétiens et de les presser, par un édit et une ordonnance impériale, de bâtir leurs églises, d'y accomplir les cérémonies accoutumées en y faisant des prières pour l'Empire » (ibid., 39.VIII.17.1 Bardy). Sur le contenu de l'édit, voir la suite.

⁶ Lactance, *La mort des persécuteurs* 93-94.XV.6 Moreau.

⁷ Syn. CP, 469.12-14, à propos du martyr de Théodore Tértôn: οὗτος ὁ ἅγιος μάρτυς κατὰ τοὺς χρόνους ἦν Μαξιμιανοῦ τοῦ Γαλλερίου καὶ Μαξιμίνου τῶν βασιλέων; 699.2-5, à propos de la fête de Constantin et Hélène: οὗτος ὁ Κώνστας παρὰ Διοκκλητιανοῦ καὶ Μαξιμιανοῦ τοῦ Ἐρκουλιου προσληφθεὶς αὐτῶν κοινῶς εἶναι τῆς βασιλείας μετὰ Μαξιμιανοῦ τοῦ Γαλερίου.

⁸ Ibid.

le responsable principal du déclenchement de la Grande Persécution n'est pas Dioclétien mais Galère Maximien qui, enorgueilli par ses victoires, démontra une arrogance démesurée en revendiquant même une descendance divine :

Galère revint chargé d'un butin et de dépouilles immenses, ce qui l'emplit d'orgueil et plongea Dioclétien dans la crainte ... Son comportement devint alors d'une arrogance si inouïe qu'il voulut, comme un second Romulus, passer pour le fils de Mars et en porter le nom, préférant souiller la réputation de Romula, sa mère⁹.

Galère, comme nous verrons par la suite, est même accusé, par l'auteur, d'être le fondateur de la « monarchie » romaine, à savoir d'un système qui veut imiter les coutumes politiques perses et qui vise à abolir des droits fondamentaux du citoyen romain, dont la liberté en matière de religion. Les chrétiens se présentent ainsi comme les victimes d'une option politique qui a comme objectif d'imposer de nouvelles valeurs politiques et militaires dans l'Empire romain.

ROME ET LE RÔLE DE LA RELIGION AU III^e-IV^e SIÈCLE

À partir de 212, lorsque Caracalla promulgue l'édit qui attribue la citoyenneté romaine à tout habitant libre de l'Empire, un changement profond s'est mis en branle. Jusqu'à cette date Rome était plus au moins tolérante envers les options religieuses et les pratiques culturelles des villes et des provinces conquises, car cela attestait un monde agrandi, orchestré par Rome et par ses divinités. Les religions des autres étaient perçues comme des systèmes culturels distincts, comme des « lois et coutumes » (νόμοι, ἔθη) à part, qui caractérisaient une population historiquement et territorialement bien définie, une population qui disposait d'un passé et d'un espace propres à elle¹⁰. Cela n'empêchait pas le syncrétisme, avec l'assimilation des divinités romaines aux divinités grecques et orientales, ou avec l'implantation à Rome de plusieurs cultes mystiques venus des contrées orientales de l'Empire. La plupart de ces cultes, faisant des promesses de salut personnel, restaient le plus souvent aux marges des cultes officiels, confinés dans le domaine du privé et n'affectaient pas les destinées de l'Empire ; ils étaient considérées, par les conservateurs romains, comme un signe de décadence, tant morale que militaire¹¹. Le culte qui influençait le sort de l'Empire était celui des

⁹ Lactance, *La mort des persécuteurs* 88.IX.22-23, 27-30 Moreau.

¹⁰ Malina 1986, 92-101, qui parle des religions dans la Méditerranéenne antique comme religions « intégrées (embedded) », dans deux institutions sociales : la *respublica* et la famille. La religion est ainsi affiliée à un groupe ethnique ou local dont les membres partagent un sens d'origine commune. Voir aussi Pernot 1998, 147 ; Aragonne 2011, 23-53.

¹¹ Cf. à titre indicatif, Gruen 1990, ch. 1-2.

divinités ancestrales du peuple romain et c'était ce peuple qui avait l'obligation, avec sa démonstration publique de piété et ses sacrifices, de restaurer le *mos majorum* et d'assurer la *pax deorum* qui garantissait la prospérité et le succès militaire de la ville-Empire.

L'édit de Caracalla change toutes ces données et demande un nouvel équilibre entre les religions et leurs cultes dans l'Empire. Cette réforme statutaire révolutionnaire avait des implications religieuses très importantes, car « le pouvoir romain choisit d'étendre la citoyenneté en définissant l'identité romaine par le seul culte civique »¹². Si la *pax deorum* devait être assurée par le peuple romain, tous les habitants de l'Empire, dorénavant citoyens romains, doivent participer, indépendamment de leur religion traditionnelle, à une série de gestes rituels face aux dieux de Rome, qui assurerait la prospérité de la nouvelle communauté à laquelle ils commencent à appartenir, celle du « peuple romain », au sens politique large du terme. Un nouveau type de religiosité publique qui n'est pas liée à la ville mais à l'empire de Rome émerge et à cette réalité nouvelle obéit tout effort d'obliger les chrétiens à y participer, car le geste rituel partagé acquiert un statut décisif en tant que marque fondamentale de l'identité romaine. Dèce, le premier persécuteur important des chrétiens en 249/250, voulait imposer « une communauté culturelle en rendant obligatoire l'acte sacrificiel par un appel général »¹³; le même souci est affiché par la Tétrarchie en 304.

Or, dans ce paysage d'homogénéisation culturelle, les chrétiens sont réfractaires pour plusieurs raisons. Ils sont accusés par leurs détracteurs principalement pour deux motifs. D'abord, ils ne disposent d'aucune garantie de tradition; ils constituent, au meilleur cas, une secte du judaïsme, au pire cas, « une race nouvelle ». Ensuite, même provenant de Palestine, ils ne disposent d'aucun territoire, réel ou imaginaire, auquel se référer comme étant le leur, outre le royaume des cieux. Ils sont « apatrides ». Alors que les entités religieuses du passé, reconnues par l'État romain, disposaient d'un espace géographique privilégié, le christianisme était diffus dans l'oikoumène romaine. Si on ajoute à cela le radicalisme avec lequel les chrétiens n'acceptaient pas un culte public voué à la fortune de Rome à côté de leur religion privée, rejetaient la participation aux sacrifices, et ne s'alignaient pas derrière l'empereur pour le bien de l'ensemble de la communauté¹⁴, nous pouvons mieux comprendre les enjeux qui se

¹² Inglebert 2002, 243.

¹³ Baslez 2007, 308; voir aussi, Rives 1993, 152: « the Decree of Decius, by insisting that every inhabitant of the Roman Empire had a specific and immediate religious obligation to the imperial government, defined what we may call the religion of Roman Empire ».

¹⁴ Cf. Aragione 2011, 136, à propos du refus des chrétiens de participer aux sacrifices: « l'impossibilité de partager les espaces rituels traditionnels 'occupés' par les dieux païens (les démons) amène les chrétiens à célébrer leurs propres rituels dans un cadre privé, ce qui provoque la rupture de l'unité

cachent derrière la confrontation entre les représentants de Rome, à savoir les empereurs et les hauts fonctionnaires, et les martyrs de la foi chrétienne. Le refus des chrétiens est perçu comme une anomalie : un mauvais augure, un moteur de catastrophes politiques et naturelles. Les Romains « regardent les chrétiens comme la cause de tous les désastres et de tous les malheurs nationaux »¹⁵ ; ces derniers, en rompant les solidarités traditionnelles du monde gréco-romain avec la manifestation de leur désobéissance civique se transformaient en boucs émissaires et étaient rituellement immolés, à travers le martyre public, afin d'assurer le bonheur civique¹⁶.

En ce qui concerne les chrétiens, après une première période de réaction suicidaire (de certains chrétiens au moins qui agissaient comme *leadership* moral) face aux exigences d'uniformisation culturelle de l'État romain, une option majeure surgit, celle de la création d'une idéologie de nouveau peuple et d'une nouvelle *πολιτεία* (*civitas* ou *respublica*) qui dispose de ses propres lois¹⁷. Les chrétiens revendiquent ainsi la possession d'une loi et le droit de vivre conformément à elle, mais avec une différence majeure par rapport aux peuples et aux *politeiai* déjà existants. La *politeia* chrétienne, n'étant pas liée à un peuple ethniquement et territorialement précis, est exclusive et concerne, comme déjà signalé, tout l'Empire romain et même au-delà. Lorsqu'ils s'affirment comme un groupe solidaire et relativement puissant, ils ne veulent pas vivre à côté des Romains comme n'importe quel autre peuple reconnu, mais se substituer à eux. Deux voies sont ouvertes pour y arriver : celle de la confrontation et celle de l'assimilation.

du 'religieux' et du 'civique', typique des civilisations méditerranéennes. L'aspect non 'visible' du *nomos* rituel chrétien, dans le sens d'une visibilité partagée officiellement et publiquement le distinguent aussi du *nomos* mosaïque ». Voir aussi comment Celse pose le problème dans l'*Histoire vraie* : *κἂν ἐν ἀνθρώποις βασιλέα κέλεύῃ σε τις ὀρκωμοτεῖν, οὐδὲ τοῦτο δεινόν. Δέδοται γὰρ τοῦτω τὰ ἐπὶ γῆς, καὶ ὅ,τι ἂν λαμβάνῃς ἐν τῷ βίῳ, παρὰ τοῦτου λαμβάνεις... ἂν τοῦτο λύσης τὸ δόγμα, εἰκότως ἀμυνεῖται σε ὁ βασιλεὺς. Εἰ γὰρ τὸ αὐτό σοι ποιήσειαν ἅπαντες, οὐδὲν κωλύσει τὸν μὲν καταλείφθῃναι μόνον καὶ ἔρημον, τὰ δ' ἐπὶ γῆς ἐπὶ τοῖς ἀνομωτάτοις τε καὶ ἀγριωτάτοις βαρβάρους γενέσθαι καὶ μήτε τῆς σῆς θρησκείας μήτε τῆς ἀληθινῆς σοφίας ἐν ἀνθρώποις ἔτι καταλείπεσθαι κλέος* ; « même si l'on ordonne de jurer par un empereur, il n'y a rien à craindre. Car les choses de la terre lui ont été remises et tout ce que l'on reçoit en cette vie on le reçoit de lui ... si tu refuses cette doctrine, il est normal que l'empereur te punisse. En effet, que tous les hommes fassent comme toi, rien n'empêchera que l'empereur ne reste seul et abandonné et que tous les biens de la terre ne deviennent la proie des barbares très iniques et très sauvages, et qu'on n'entende plus parler sur la terre ni de ta religion ni de la véritable sagesse » (Celse, *Histoire vraie* 330-331.VIII. 67.21-23 et 68.4-9 Borret).

¹⁵ Tertullien, *Apologétique* 40.1.

¹⁶ Sur les mécanismes de l'exclusion rituelle dans les sociétés de la Bible, voir en général, Girard 1982.

¹⁷ Stegemann 2004 ; Aragione 2011, 105-219.

Pour illustrer la voie de la confrontation il nous suffit de citer un seul texte : Hippolyte de Rome dans la première moitié du III^e siècle, en commentant le livre vétérotestamentaire de Daniel, présente les chrétiens, à savoir les fils de Dieu, comme étant supérieurs et antérieurs aux 'Romains', réduits à une armée de 'braves', provenant de tout azimut, et investis par Satan¹⁸ ; dans cette mise en scène où les Romains ne sont que les seuls soldats de l'Empire et tout ce qu'ils apportent en idéologie, en valeurs et en exercice de pouvoir, la présence des uns signifie la défaite (idéologique) des autres. Les chrétiens veulent remplacer les Romains à la direction d'un monde unifié, en mettant en avant la paix éternelle contre la guerre perpétuelle, sous les auspices du Dieu unique, dans le contexte de la confrontation entre les puissances du bien et les puissances du mal.

La voie de l'assimilation propose un autre chemin. Les chrétiens cette fois ne sont pas opposés à l'État romain ; ils sont même des citoyens exemplaires qui, avec leurs prières, veillent à la prospérité commune. Ils deviennent les « Romains » par excellence. En cela consiste *grosso modo* la réponse d'Origène aux accusations de Celse. Les auteurs chrétiens proposent ainsi l'universalisme chrétien comme une solution aux problèmes politiques de leur temps et attribuent un rôle providentiel à l'Empire romain¹⁹.

Si les auteurs des *Passions* sont déjà complètement assimilés au monde romain qui commence à devenir chrétien à partir du IV^e siècle, les martyrs dans leur majorité écrasante avec leur comportement suivent la première voie, celle de la confrontation, et se comportent comme s'ils étaient les hérauts d'un autre Empire qui disposait de son propre empereur, sa propre armée et ses propres lois, parallèles et contraires à celles de Rome et partageant le même espace géographique. Étant donné qu'ils combattaient l'Empire de l'intérieur, le lieu de la confrontation des adversaires, réel et symbolique, était l'« arène », à savoir tout lieu public qui assurait la visibilité de la confrontation (l'hippodrome, le théâtre, un temple, etc.)²⁰. Lieu privilégié de distraction publique,

¹⁸ « Le Seigneur est né en la quarante-deuxième année d'Auguste César, point de départ de l'apogée de l'Empire romain. C'est l'époque aussi où par ses apôtres le Seigneur convoqua toutes les nations et toutes les langues pour en faire une nation de chrétiens fidèles (ἐποίησεν ἔθνος πιστῶν χριστιανῶν), portant en leur cœur le nom dominateur et nouveau. Voilà notre Empire actuellement régnant selon l'activité de Satan. Lui (l'Empire) lève dans toutes les nations les hommes les plus braves, pour les assigner à la guerre en les appelant 'Romains' (αὕτη ἐκ πάντων τῶν ἐθνῶν τοὺς γενναϊοτάτους καταρτίζει εἰς πόλεμον, Ῥωμαίους τοῦτους ἀποκαλοῦσα) » (Hippolyte, *Commentaire sur Daniel* 278-279.IV.9.2 Lefèvre ; traduction légèrement modifiée par nos soins) ; cf. Aragione 2011, 207.

¹⁹ Aragione 2011, 203-205.

²⁰ Sur le rôle de l'arène dans la confrontation entre païens et chrétiens la bibliographie est impressionnante. Nous nous limiterons à citer certains titres contenant des discussions très stimulantes sur la question : Clavel-Lévêque 1984 ; Plass 1995 ; Gunderson 1996 ; Buc 1997 ; Castelli 2004, 104-133.

de triomphe victorieux et de punition des crimes graves, l'arène garantissait la cohésion sociale et exerçait un rôle de pédagogie en vue de participation à une communauté « homogène ».

La spectacularisation du martyr influence aussi la structure des récits le concernant avec une emphase sur la confrontation théâtrale. Le spectacle, réel ou littéraire, du martyr implique, d'habitude, trois groupes de protagonistes : les martyrs, les autorités romaines et le public ; chacun, à son tour, s'efforce de prendre le contrôle du spectacle et de donner son message. Les autorités romaines démontrent de manière expressionniste les signes de leur pouvoir autoritaire et formulent leurs exigences ; elles expriment essentiellement une seule demande, exposée déjà dans les écrits de Celse au II^e siècle :

προτρέπεται ἡμᾶς ὁ Κέλσος ἀρήγειν τῷ βασιλεῖ παντί σθένει καὶ συμπονεῖν αὐτῷ τὰ δίκαια καὶ ὑπερμαχεῖν αὐτοῦ καὶ συστρατεῦν αὐτῷ, ἂν ἐπέιγῃ, καὶ συστρατηγέιν ... καὶ ἐπὶ τὸ ἄρχειν τῆς πατρίδος, ἐὰν δεῖ καὶ τοῦτο ποιεῖν ἕνεκεν σωτηρίας νόμων καὶ εὐσεβείας²¹.

(Celse vous exhorte) à secourir l'empereur de toutes vos forces, collaborer à ses justes entreprises, combattre pour lui, servir avec ses soldats, s'il l'exige, et avec ses stratèges ... à prendre part au gouvernement de la patrie s'il en est besoin pour la défense des lois et de la piété.

Le préalable pour tout cela, la garantie publique de cette option, c'est la participation au sacrifice, un geste rituel qui mesure la légitimité ou l'illégitimité du pouvoir qui fait l'appel au rassemblement. Cette demande rencontre la réaction de l'autre protagoniste, le(s) martyr(s), femme(s) et homme(s), qui livre(nt) une leçon de conduite et d'idéologie chrétiennes en mettant en scène une opiniâtreté farouche et une performance extraordinaire dans la victimisation. Le rôle que le public joue dans l'« arène » est plus complexe et plus diversifié²². Hostile ou amical, approuvant ou désapprouvant les décisions impériales, il attribue de la légitimité aux choix des protagonistes et constitue le trait d'union de l'évènement, réel ou fictif, avec le texte réel, avec son auteur et avec ses auditeurs/lecteurs effectifs.

Les auteurs écrivaient les *Passions* pour tenter d'imposer une interprétation précise du passé de leur communauté, en gérant en même temps la contradiction entre un christianisme souffrant, vécu par les martyrs, et un christianisme triomphant, vécu par l'auteur et les destinataires de son texte dans les cadres du même Empire, qui de romain-païen est devenu romain-chrétien, un Empire qui reprend l'héritage idéologique de la tétrarchie tout en le transformant en héritage exclusivement chrétien. Ils créent ainsi un récit « mythologique », à savoir un récit qui, tout en relatant un évènement du passé, le recrée de manière paradigmatique comme un acte éternel de sacrifice à Dieu.

²¹ Celse, *Histoire vraie* VIII 73.1-4 et 75.1-3 Borret.

²² Sur cet aspect des *Passions*, voir Papavarnavas 2016.

Nous suivrons par la suite les rituels de l'État, les discours qui le réifient, émis par Galère Maximien, ainsi que la réaction des chrétiens face au patriotisme romain que celui-ci prône, en examinant les pièces principales d'une saga hagiographique centrée à Nicomédie et qui décrit le début de la grande persécution.

**SAGA HAGIOGRAPHIQUE DE NICOMÉDIE :
LE CAS DE LA *PASSION* D'INDÈS ET DE DOMNA**

Nicomédie était devenue la capitale de l'Empire d'Orient, dirigé par Dioclétien et son César Galère ; dans cette ville richement décorée²³, étaient installés leur palais et leur cour et il est raisonnable de penser que la persécution qu'ils ont menée y trouverait les premières victimes. C'est Lactance qui écrit à Nicomédie en 314/315 et Eusèbe qui écrit un peu plus tard qui nous fournissent une première esquisse sur les martyrs de Nicomédie. Selon leurs récits, la persécution visait la hiérarchie ecclésiastique de la ville, ainsi que le personnel majoritairement eunuque de la maison impériale. Le 23 février de 303 une troupe militaire entre dans l'église de Nicomédie, qui surplombait la ville, « fit arracher les portes et rechercher l'idole de Dieu. On découvre les Écritures, on les brûle. Licence est donnée à tous de voler : pillage, agitation, désordre »²⁴ ; on décide finalement de ne pas mettre le feu au bâtiment, mais de le détruire complètement. Le lendemain est promulgué le premier édit qui interdisait la profession de la religion chrétienne ; les autres édits ont suivi un peu de temps après. Un incendie allumé au palais impérial, suite aux machinations de Galère, constitue une occasion idéale supplémentaire pour accuser les chrétiens de sédition²⁵. Voilà le cadre des faits, comme il est présenté par les auteurs chrétiens de l'époque.

Parmi les divers récits hagiographiques qui retravaillent la matière de Nicomédie, une place particulière est détenue par la *Passion* d'Indès et Domna (BHG 822z). Cette *Passion*, composée de plusieurs histoires, étant, en effet, ce qu'on appelle « un cycle

²³ Lactance présente de manière très critique le souci de Dioclétien de transformer Nicomédie en capitale impériale : « À cela s'ajoutait chez Dioclétien une passion de bâtir jamais satisfaite, et on pressurait pas moins les provinces pour la fourniture des ouvriers, des artisans, du charroi et de tout ce qui est nécessaire à des constructions. Ici c'étaient des basiliques, là, un cirque, là, un atelier monétaire, ici une fabrique d'armes, là, une maison pour la femme de l'empereur, une autre pour sa fille [...] c'est ainsi que, sans cesse, sévissait sa folie, qui était de faire de Nicomédie l'égale de Rome » (*La mort des persécuteurs* 85-86 VII.30-35 et 40-41 Moreau). Sur la topographie de Nicomédie de cette époque à travers les récits hagiographiques, voir Boulhol 1994.

²⁴ Lactance, *La mort des persécuteurs* 91.XII.11-13 Moreau : et revulsis foribus simulacrum dei quaeritur, scripturae repertae incenduntur, datur omnibus praeda, rapitur, trepidatur, discurritur.

²⁵ Eusèbe, *Histoire Ecclésiastique*, 13.VIII.6.6 Bardy.

hagiographique »²⁶, exemplifie et fictionalise les événements du début de la persécution en se focalisant sur les figures d'Indès et de Domna, membres de la cour impériale et chargés des cultes païens, mais en incorporant aussi dans la trame du récit le martyr de l'évêque Anthime, celui de 20.000 chrétiens de la ville, brûlés dans l'église, du diacre Glykérios, du diacre Agapios, du soldat Zénon et finalement celui des autres eunuques chrétiens de la cour de Dioclétien (Dorothée, Pierre, Gorgonios, Mardonios, Mygdonios etc.). Tout cela est complété par l'insertion de l'histoire de la pieuse Théophila qui résiste, protégée par un ange, aux attaques de ses violeurs dans la prison où elle est enfermée à cause de sa foi chrétienne. Pour plusieurs de ces personnes existent des récits hagiographiques autonomes que la *Passion* d'Indès et Domna présuppose probablement pour sa composition, comme celui de la *Passion* d'Anthime²⁷. Lactance ne se réfère à aucune de ces personnes, alors qu'Eusèbe cite certaines parmi elles (Anthime, Dorothée, Pierre, Gorgonios²⁸) - nous pouvons ainsi les considérer comme historiques; le couple cependant de deux protagonistes, l'eunuque Indès et la vierge Domna, sont des personnages de toute évidence fictifs dont la présence vise à fournir au récit une aura de roman. La *Passion* qui, dans les versions dont nous disposons, semble l'aboutissement d'un processus qui unifie toute une tradition autour des premiers martyrs de Nicomédie, suit en gros le récit des historiens, mais elle recrée les détails qui prennent une signification capitale dans l'économie du récit. Les exagérations et les manipulations des faits (l'incendie de l'église, le martyr de 20.000 personnes, ainsi que la variété des tortures, sont des affabulations héroïques)²⁹ caractérisent ce

²⁶ Boulhol 2003, 159; cf. Humphries 2009, 11-32.

²⁷ Dans la *Passion* d'Anthime (BHG 134-135) apparaissent aussi les figures de Glykérios et de Zénon; celle de Gorgonios apparaît dans la *Passion* d'Adrien et Nathalie (BHG 27-29) qui relate une version plus distancée de ces mêmes faits. Il y a en effet plusieurs textes hagiographiques qui se réfèrent aux persécutions de Dioclétien et de Galère à Nicomédie (par ex. Lucien, BHG 996; Panteleimon, BHG 1414; Straton et socii, BHG 1672; Hermolaus et socii, BHG 2173; Juliana, BHG 962Z-963 etc.), mais la *Passion* d'Indès et Domna présente avec une grande éloquence l'idéologie romaine qui se trouve à la base des persécutions. Un autre couple fictif, composé d'un frère et d'une sœur, martyrisé à Nicomédie, est celui d'Eulampe et d'Eulampie (BHG 616-617). Dans cette *Passion*, c'est Maximien (Galère) qui déclenche la persécution avec un décret qui invite au sacrifice et qui rappelle un acte officiel (AASS Oct. V, col. 69): Μαξιμιανὸς βασιλεὺς τοῖς ἐνοικοῦσιν ἐν τῇ Νικομηδαίων μητροπόλει, μικροῖς τε καὶ μεγάλοις, ἐλευθέροις καὶ ξένοις καὶ πολίταις παρέγνω τάδε...

²⁸ Eusèbe, *Histoire Ecclésiastique*, 4.VIII.1.4 Bardy: οἷος ἐκεῖνος ἦν Δωρόθεος, πάντων αὐτοῖς εὐνοῦστατος τε καὶ πιστότατος ... ὃ τε σὺν αὐτῷ περιβόητος Γοργόνιος; *ibid.*, 12.VIII.6.1 Bardy: διαπρεπεῖς μάρτυρας τοὺς ἀμφὶ τὸν Δωρόθεον βασιλικούς παιδας; *ibid.*, 13.VIII.6.4 Bardy: τῶν βασιλικῶν ἐνδὸς τὸ μαρτύριον παιδῶν [...] Πέτρος γὰρ ἐκαλεῖτο; *ibid.*, 13.VIII.6.5 Bardy: ὃ τε Δωρόθεος καὶ ὁ Γοργόνιος [...] βρόχῳ τὴν ζωὴν μεταλλάξαντες; *ibid.*, 14.VIII.6.6 Bardy: Ἄνθιμος διὰ τὴν εἰς Χριστὸν μαρτυρίαν τὴν κεφαλὴν ἀποτέμεται, etc.

²⁹ Boulhol 2003, 162.

récit qui veut réinterpréter les débuts de la grande persécution et produire de l'*histoire* à l'usage des pieux chrétiens.

Pour cette *Passion* nous disposons de versions pré-métaphrastiques datées du v^e-vii^e siècle³⁰, voire même plus tardives, et d'une réélaboration savante par le cercle de Syméon le Métaphraste (BHG 823)³¹.

Dans ce texte, Galère Maximien articule un discours que nous ne trouvons pas dans la majorité des autres *Passions* où il est protagoniste, ce qui fait de ce texte un document presque unique dans une présentation cohérente de l'idéologie romaine en hagiographie³². Cela pourrait nous aider à bien mesurer une éventuelle évolution sur la perception de la romanité et de ses valeurs, comme celles-ci sont exprimées par le persécuteur principal³³. Les versions pré-métaphrastiques dans leur ensemble sont en train d'être éditées par St. Papaioannou et son groupe d'étudiants à Brown University. La seule version de ce groupe déjà éditée est celle présentée par Kleopas Koikilidès en 1907³⁴.

Dès le début du texte, Galère Maximien est présenté comme un empereur soucieux de combattre « les peuples révoltés à cette époque-là contre le pouvoir romain »³⁵, avant de s'attaquer aux adversaires intérieurs, à savoir les chrétiens. De ses plusieurs interventions directes dans le récit, deux sont les plus significatives à notre propos. Les autres sont des réactions typiques d'un tyran sanguinaire qui promet des honneurs aux renégats, qui demande aux chrétiens la soumission inconditionnelle à ses décisions, ordonne des tourments et dispense la mort pour les intransigeants.

³⁰ Boulhol 2003, 158-159, date la *Passion* entre le milieu du vi^e (la passion reproduit des passages de la *Passion* d'Anthime, datable du v^e siècle) et le début du vii^e siècle (le texte ne cite pas une attaque des Arabes survenue à Nicomédie en 716-717). Ces bornes chronologiques cependant sont conjecturales et faiblement établies. La seule certitude est que le texte précède Métaphraste.

³¹ PG 116, 1037-1081.

³² Voir, par exemple, dans la *Passion* de Gordios (BHG 703b), les paroles attribuées à Maximien qui se résument à la démonstration de son pouvoir abusif: *καὶ εἶπεν ὁ Μαξιμιανός*: « τὸ βασιλείον μου ἰσχυρόν ἐστι καὶ πάντα ὅσα κελεύω γίνεται καὶ πάντα ποιεῖ ἡ δύναμις τοῦ δεσπότητος ἡμῶν, τοῦ Διός· μεγάλη γὰρ ἔστιν καὶ πάντα ἰσχύει, ἦν καὶ φρίττει πᾶσα ἡ γῆ· καὶ οἱ θεοὶ μου πάντα προβλέπουσιν καὶ μεγάλην ἔχουσιν ἐξουσίαν περὶ τοὺς πιστεύοντας αὐτοῖς ... » (*Passion* de Gordios 8).

³³ Nous avons examiné déjà l'évolution des attitudes concernant les eunuques dans le dossier hagiographique d'Indès et Domna, voir Messis 2014, 123-125.

³⁴ *Passion d'Indès et Domna* 60-82 Koikylidès. Les références seront faites à cette édition, avec les corrections apportées au texte par M. Papaioannou, que nous remercions beaucoup pour avoir mis à notre disposition sa nouvelle édition.

³⁵ *Passion d'Indès et Domna* 61 Koikylidès: *κατ' ἐκείνο[υ] τοῦ δὲ καιροῦ ἐπαναστάντων αὐτῶ ἐθνῶν κατὰ τῆς Ῥωμαίων ἀρχῆς*.

Après sa victoire sur les ennemis, nous le retrouvons prêt à organiser un triomphe, « en leurrant dans les spectacles des combats de bêtes ceux qui adoptaient les rites païens à travers la délectation que provoque cette vision diabolique »³⁶, pour célébrer une victoire attribuée aux divinités païennes, en proposant un sacrifice mithriaque, celui du taureau, très populaire dans les rangs de l'armée romaine de l'époque³⁷. Le discours qu'il livre pour cette occasion festive, présentée de manière indirecte, contient un morceau de rhétorique bien soignée qui peint la prospérité de la paix, assurée par les victoires impériales :

Τοῦ γὰρ βασιλέως δημηγοροῦντος τῷ πλήθει καὶ τοὺς ἐπαινους προσφέροντος τοῖς βδελύγμασιν ὡς ἄτε δὴ προνοία κατωρθώθη αὐτῷ τὸ κατὰ τῶν πολεμίων νίκος, καὶ αἱ τῶν ἀέρων εὐκρασίαι, καὶ οἱ πρῶτοι καρποὶ καὶ ὄψιμοι, ὄμβροι τε καὶ ἡ τῆς γῆς εὐθηνία στάχυσί τε λείεις βριθουσα καὶ βότρυσι πεπήροις [leg. πεπείροις] καὶ βλαστοῖς ἐλαίας πολυφόροις καὶ λιπαροῖς καὶ πολυανθέσι λειμῶσιν εἰς τὴν ἡμῶν αὐτῶν ἀνάπαυλαν καὶ εἰς τὴν τῶν ἀλόγων ζώων ὑπηρεσίαν³⁸.

L'empereur parlait devant la foule et offrait des éloges aux idoles, comme si avait été réalisée grâce à leur prévoyance la victoire contre les ennemis, ainsi que l'heureuse disposition des climats, les récoltes de fruits précoces et tardifs, les pluies et la fécondité de la terre en épis bien portés, en grappes pleines de jus, en bourgeons multiples d'olivier, en jardins riches et pleins de fleurs – tout cela pour notre bien-être et pour le service des animaux.

Les dieux veillent sur le bonheur des hommes et des animaux, en assurant une production agricole exemplaire. Sa présentation adopte les allures d'une ekphrasis de *natura amoena*³⁹ dont les traits les plus saillants sont les fruits abondants, le blé bien portant, les vignes juteuses, les oliviers prospères et une richesse de fleurs dans les températures les plus modérées et agréables. Tous ces produits assurent l'*εὐθηνία*, un mot-clé dans le discours politique de cette époque, synonyme de la prospérité publique.

Nous retrouvons ce terme dans les *Questions et réponses* du Pseudo-Justin, un texte attribuable, en fait, à Diodore de Tarse, un auteur du IV^e siècle. L'auteur chrétien doit répondre à la question (hypothétique ?) posée par les ennemis du christianisme qui demandaient une explication valable sur la raison pour laquelle la « prospérité ancienne » (*παλαιὰ εὐθηνία*) de l'époque païenne a cédé sa place à la « dévastation récente » (*νέα ἐρημία*) de l'époque chrétienne :

³⁶ *Passion d'Indès et Domna* 66 Koikyliδὲς : τοὺς ἐν τῷ παγανικῷ σχήματι ἐν τοῖς θεατροκυνηγίοις διὰ τῆς τέρψεως τῆς διαβολικῆς θέας ἐξαπατῶν.

³⁷ *Ibid.* : Τὰ γὰρ εἰδῶλα τὰ χρυσᾶ καὶ τὰ ἀργυρᾶ προφέρων προετίθει εἰς θρόνους βασιλικούς καὶ στέμματα αὐτοῖς προσεκόμιζε καὶ ταύρους καταθῶν τοῖς αἵμασι διὰ τῶν ἱερέων κατερράντιζε τὰ πλήθη (c'est nous qui soulignons). Sur les sacrifices des adeptes de Mithra, voir en général Turcan 1993, 45-72.

³⁸ *Passion d'Indès et Domna* 66 Koikyliδὲς. Nous ne sommes pas arrivé à identifier la source exacte du texte cité qui semble étrangère au style du récit; il pourrait s'agir d'une traduction littérale d'un texte latin. Sur cette tirade, nous reviendrons par la suite.

³⁹ Cf. aussi Papaioannou dans ce même volume.

πῶς δὲ ὁ ἑλληνισμὸς οὐ δεικνύται ὀσιώτερος, ὅτι, ἕως μὲν ἐκεῖνος κατεῖχε τὰς πόλεις, πᾶσαν αἱ πόλεις καὶ οἱ ἀγροὶ εὐπραγίαν καὶ εὐθηνίαν ἐκέκτηντο, καὶ ταῦτα συχνότερον πολεμοῦμεναι ἀφ' οὗ δὲ ταύτας τὸ χριστιανικὸν κατέλαβε κήρυγμα καὶ οἰκῶν καὶ οἰκούντων καὶ τῆς λοιπῆς εὐθηνίας κατέστησαν ἔρημοι⁴⁰;

comment l'hellénisme ne s'avère-t-il pas plus pieux, étant donné que lorsqu'il dominait les villes, il y avait dans les villes et dans les campagnes bonheur et abondance malgré les guerres très fréquentes, mais du moment où le message chrétien les a dominées, elles ont perdu des maisons, des habitants et de la prospérité ?

Indépendamment de la réponse du rédacteur des *Questions et réponses*, le discours de Galère dans la *Passion* qui nous intéresse ici fait état de cette prétendue prospérité pendant le III^e siècle, assurée par la politique des empereurs militaires. L'auteur de notre *Passion* semble conscient que le terme *παλαιὰ εὐθηνία* est un outil idéologique puissant pour que l'on accuse la misère des années qui ont suivi le rétablissement du christianisme comme religion acceptée et il attribue ainsi à Galère tout un discours cultivé dans les cercles païens.

Pour l'auteur de notre *Passion*, la cause de l'éclatement de la persécution est le fait que le christianisme a touché le cœur même du pouvoir, la maison impériale ; ce sont les femmes et les esclaves eunuques de l'entourage impérial les instigateurs de cet assaut contre les traditions politiques romaines⁴¹ et ce sont eux qui subissent le martyre. Notre auteur s'aligne en cela sur Lactance et Eusèbe. Selon Lactance, les eunuques du palais étaient accusés d'être en connivence avec les chrétiens pour tuer les empereurs :

L'incendie du palais avait allumé une haine immense contre le nom chrétien. On les accusait d'avoir comploté avec les eunuques la mort de deux empereurs qui avaient failli être brûlés vifs dans leur propre palais » (cependant que Dioclétien) « contraignit sa fille Valéria, puis Prisca son épouse à se souiller d'un sacrifice »⁴².

⁴⁰ Pseudo-Justin, *Questions et réponses* PG 6, 1376AB. Sur le texte, voir Papadoyannakis 2008 ; Toth 2014.

⁴¹ *Passion d'Indès et Domna* 68 Koikylidès : πάντων ἔδοξε κεκρατηκέναι, ὑπὸ δὲ τῶν οικείων παιδῶν ἡττάται ; cf. aussi p. 73. Syméon Métaphraste ne comprend pas bien le sens du mot *παῖς* et transforme l'opposition entre libre/esclave en opposition entre Maximien et les jeunes personnes de son entourage : « il devenait de plus en plus intolérable à Maximien, qu'après avoir vaincu tous les barbares et terrifié des milliers des peuples par son seul regard, il fût vaincu par les siens qui étaient encore jeunes et non encore arrivés à la maturité de l'âge » (PG 116, 1053C). Syméon met aussi dans la bouche du diacre Glykérios la même accusation : ὅταν γὰρ σὺ ὁ πλείστους νενικηκῶς ὅσον οὐπω γυναικῶν καὶ παιδῶν ὀφθῆς ἡττημένος τῶν τὰ χριστιανῶν σεβομένων (PG 116, c. 1057A) ; voir aussi *ibid.*, 1065B.

⁴² Lactance, *La mort des persécuteurs* 92-93.XIV.6-9 et XV.2-3 Moreau. Voir aussi, *ibid.*, 93.XV.3-5 Moreau : « On mit à mort des eunuques naguère tout-puissants, naguère les plus fidèles soutiens du palais et de l'empereur (potentissimi quondam eunuchi necati, per quos palatium et ipse ante constabat) ».

Dans certaines *Passions*, comme dans celle de Théodore Têrôn, c'est même une parente de Maximien qui devient chrétienne et assiste le martyr Théodore⁴³. Il s'agit d'une sorte de défection au cœur même du pouvoir politique. On assiste, dans la littérature polémique qui traite du martyre, à la formation de deux groupes d'influence complémentaires, mais antagonistes dans la cour : les hommes, à savoir l'empereur et ses soldats, les « Romains » d'Hippolyte, et le monde des « femmes », composé de femmes réelles et d'eunuques, les victimes du pouvoir romain, à savoir les « chrétiens » ; il s'agit d'une tension tant sexuelle et idéologique que sociale (les « femmes » sont en position sociale subalterne) qui réapparaît comme motif dans toutes les crises de l'Église byzantine face au pouvoir politique. Même l'iconoclasme est considéré, dans plusieurs textes postérieurs à celui-ci, comme un terrain de lutte entre un pouvoir militarisé et masculinisé et un groupe résistant composé de femmes, ainsi que d'eunuques et de moines, à savoir des personnes qui ont renié leurs prérogatives masculines⁴⁴.

C'est à propos de cette menace que constitue pour le pouvoir romain le personnel du palais que Galère Maximien émet son deuxième discours, présenté cette fois en mode direct, qui constitue, lui aussi, une déclaration politique de haute signification :

Ἐγώ, φησιν, ὅταν πρὸς βάρβαρα ἔθνη καὶ ἀλλόγλωσσα ἔχων μὴ βουλόμενα ὑποταγῆναι τοῖς Ῥωμαίων νόμοις, μηδὲ τοῖς ἐμοῖς προστάγμασι πειθαρχῆσαι, οὐ παρατὰ καὶ εὐθύς κινῶ τὸ δόρυ μου κατ' αὐτῶν οὔτε μὴν ἀφήμι τὰ βέλη ἐπ' αὐτούς, ἀλλὰ καὶ ἀπαξ καὶ δις προσφέρω αὐτοῖς τὰ τῆς καλοκαγαθίας μου ῥήματα εἰς εἰρήνην αὐτοῦς προσκαλούμενος. Ἐπὰν δὲ ἴδω αὐτοῦς ἀπειθοῦντας καὶ τῇ ἑαυτῶν κακίᾳ ἐπιμένοντας, τότε λοιπὸν ὁ σιδηροῦς καὶ βαρὺς ζυγὸς αὐτοῖς ἐπιτεθεῖς, τοὺς μὲν ἐξάιρει[ν] ἐκ ζώντων πικρῶ θανάτῳ παραδιδούς, τοὺς δὲ εἰς φόβον συνελάσας, ἀναιμωτῶ γονυπετεῖν παρασκευάζω, πρόσφυγας καὶ ὑποσπόνδους τοῖς ἐμοῖς νόμοις ποιήσας. Εἰ τοίνυν βάρβαροι τοσαύτης παρ' ἡμῶν ἀπολαύουσιν ἀνεξικακίας, πολλῶ μᾶλλον ὑμεῖς οἱ ἐν τοῖς Ῥωμαϊκοῖς γεννηθέντες καὶ ἀνατραφέντες ἔθεσι καὶ νόμοις. Τοῦτου ἕνεκεν παρεγενόμην νῦν συμβουλεύσαι ὑμῖν πειθαρχῆσαι τοῖς προστάγμασί μου, καὶ μάλιστα βασιλέως ὑμῖν παρακαλοῦντος καὶ προτρεπομένου εἰς τὸ ὑμῖν συμφέρον τοῦ γινῶναι μὲν ἡμᾶς τὴν δύναμιν τῶν μεγίστων θεῶν, τῶν τὰς νίκας ἡμῖν καὶ τὰ τρόπαια κατὰ τῶν ἐθνῶν παρεχόντων καὶ τὴν θεραπείαν αὐτοῖς καὶ πᾶσαν ὑπερησίαν προσάγειν, ἀποστῆναι δὲ τῆς νεωτερικῆς καὶ ἀκαίρου θρησκείας⁴⁵.

Moi, dit-il, quand j'ai à traiter avec les nations barbares qui parlent d'autres langues et qui refusent de se soumettre aux lois romaines et d'obéir à mes décrets, je n'en viens pas tout de suite à la guerre contre eux et je ne leur lance pas mes traits, mais, les incitant à la paix, je leur adresse une fois et encore une autre mes paroles de bonté ; quand en revanche je vois qu'ils ne plient pas

⁴³ Nicéphore Ouranos, *Passion de Théodore le conscrit* 316.7 Halkin ; Anthousa, la fille de Constantin V, suit, selon le Syn. CP (613-614), des chemins pieux qui diffèrent de la politique religieuse de son père (dans ce cas le choix du monachisme), alors que les sœurs et les filles de Léon III vénèrent les reliques de sainte Euphémie, malgré la réaction violente de l'empereur, selon un récit de Constantin de Tios (Constantin de Tios, *Passion d'Euphémie* 86-88.4 et 103.16 Halkin).

⁴⁴ Sur la lutte contre les iconoclastes comme une affaire d'eunuques et de femmes, voir Messis 2014, 109 et 202-204 (à propos du prétendu martyr de Marie la patricienne sous Léon III).

⁴⁵ *Passion d'Indès et Domna* 68 Koikyliδès.

et qu'ils persistent dans leur méchanceté, un joug de fer et lourd est posé sur eux; j'enlève la vie à certains parmi eux en les livrant à une mort amère, et j'assujettis les autres sans effusion de sang en leur causant de la peur et en les amenant à se réfugier sous mes lois et à s'y soumettre. Si les barbares jouissent d'une telle indulgence de notre part, vous en jouirez encore bien plus, car vous êtes nés dans et instruits par les coutumes et les lois romaines. C'est pourquoi je viens maintenant vous conseiller d'obéir à mes décrets, beaucoup plus à cause du fait que l'empereur en personne vous supplie et vous incite à reconnaître, pour votre propre intérêt, le pouvoir des dieux suprêmes qui nous fournissent les trophées et les victoires contre les ennemis, à leur offrir le culte et tout service et à s'abstenir de la religion novatrice et intempestive.

Ce discours commence par l'opposition entre le monde romain et les nations barbares. Le monde romain est résumé à ses lois (τοῖς Ῥωμαίων νόμοις), alors qu'il reste implicite que les nations barbares ne se reconnaissent en aucune loi. Ensuite sont présentées les deux qualités qui définissent le comportement politique romain envers les peuples étrangers : la clémence et la force militaire qui agissent conjointement pour imposer la paix, dont la préservation est considérée comme l'objectif principal de l'État romain. On doit signaler cependant que, sous la plume d'un auteur chrétien polémiste, il y a un déplacement subtil : de l'évocation de la nécessité d'obéir aux lois romaines, on passe au besoin d'obéir « à mes propres édits et lois (τοῖς ἑμοῖς προστάγμασι, ὑποσπόνδους τοῖς ἑμοῖς νόμοις) » ; du moment où les décrets d'un empereur se superposent aux lois ancestrales romaines ou les remplacent, on glisse à la tyrannie — sauf si les barbares ne sont pas dignes d'être sujets des lois romaines et qu'ils doivent seulement se plier aux décisions de leur conquérant. Vers cette deuxième option nous conduisent les remarques de Galère concernant les chrétiens. Ces derniers avaient l'honneur d'être nés et d'avoir grandi sous les coutumes et les lois romaines (ὕμεις οἱ ἐν τοῖς Ῥωμαϊκοῖς γεννηθέντες καὶ ἀνατραφέντες ἔθεσι καὶ νόμοις) et pour cette raison doivent participer aux cultes qui assurent la prospérité romaine. Naissance, culture et culte communs sont les trois éléments, dans ce discours, qui définissent l'habitant de l'Empire face aux peuples étrangers ; le devoir de l'habitant de l'Empire consiste « à ne pas être arrogant, séditieux, ni insolent, à respecter les coutumes des Romains et à révéler les empereurs »⁴⁶. On peut se demander cependant si l'habitant de l'Empire est assimilable au vrai Romain ; les chrétiens, dans ce discours, ne sont pas caractérisés simplement comme des Romains, mais comme des gens qui profitent des coutumes et des lois romaines. Nous sommes alors devant une double définition du Romain : une très restrictive où le Romain est identifié aux producteurs des valeurs de l'Empire et une plus large qui contient les profiteurs des valeurs de l'Empire, à l'identité ethnique mal définie. Les empereurs deviennent ainsi les garants de la romanité et doivent recevoir les hon-

⁴⁶ *Passion d'Indès et Domna* 69 Koikylidès : Μὴ ἀλαζών· μὴ αὐθάδης· μὴ στασιαστής· ἐπιγίνωσκε ἔθθῃ Ῥωμαίων καὶ αἰδοῦ καὶ τιμα τοὺς βασιλεῖς.

neurs dus à ce rôle. Face à cette vision patriotique de la romanité, fondée sur des valeurs culturelles et secondée par les dieux de chaque ville, la réponse que les chrétiens articulent est assez embarrassante. Ils proposent, au moins dans notre *Passion* et dans les historiens précités, un autre paradigme qui oppose deux choix : le renversement total de l'ordre romain au profit de l'ordre chrétien ou le retour vers une période antérieure, « démocratique », d'avant les persécutions, une période que les auteurs chrétiens présentent comme un temps long de prospérité, de bonheur civique et de tolérance⁴⁷.

En présentant cette vision de la romanité, à travers les discours de Galère Maximien et les réactions de ses victimes, l'auteur affabule-il, crée-t-il un récit qui réactualise la logique narrative de l'épisode de la captivité des Hébreux ou du martyr des Maccabées, ou se fonde-t-il sur un substrat d'idées réellement exprimées pendant cette époque par les représentants du pouvoir romain, en se faisant ainsi l'écho de l'histoire? Peu de documents nous sont préservés intacts de cette époque qui puissent nous renseigner sur l'idéologie politique de l'époque de la tétrarchie. En effet, l'un des rares documents préservés qui présente les préoccupations idéologiques des tétrarques est l'édit sur les prix émis par Dioclétien et ses coempereurs en 301 ou en 303/304⁴⁸. Dans le préambule de cet édit qui veut fixer les prix de plusieurs produits et qui a été largement diffusé dans tout l'Orient, gravé sur les inscriptions, nous trouvons certains éléments de cette idéologie explicitement présentée aux autorités locales (le préambule reste en latin, même si le catalogue des prix est souvent traduit en grec, indice que les valeurs sacrosaintes de la romanité ne s'expriment à cette époque que dans le seul latin et avec comme destinataires privilégiés un groupe de personnes qui le comprennent – fonctionnaires de l'administration, aristocrates romains installés en province)⁴⁹. L'édit commence par la présentation des quatre empereurs, qui se définissent par leurs victoires et leurs fonctions dans le commandement de la ville-empire. À propos, par exemple, de Galère, nous lisons :

⁴⁷ Cf. Eusèbe, *Histoire Ecclésiastique* 3-5.VIII.1.2-6 Bardy, en dépeignant la situation d'avant la grande persécution parle des « actes de bienveillance des princes envers les nôtres à qui ils confiaient même le gouvernement des provinces et qu'ils dispensaient de l'angoisse relative aux sacrifices, à cause de la grande sympathie qu'ils éprouvaient pour notre doctrine [...] (les princes) permettaient à leurs familiers, en leur présence, d'agir en toute liberté en ce qui concerne la religion, par la parole et par la conduite et ils faisaient de même à l'égard de leurs épouses, de leurs enfants, de leurs serviteurs [...] On pouvait voir de quel accueil étaient aussi honorés les chefs de chaque Église par tous les procurateurs et gouverneurs [...] Aucune haine n'empêchait nos affaires de progresser avec le temps et chaque jour en augmentait la grandeur ».

⁴⁸ Lactance, *La mort des persécuteurs* VII.25-30. Sur l'édit sur les prix, voir Lauffer 1975; Corcoran 1996², 205-233.

⁴⁹ Sur l'obligation de savoir le latin, comme élément d'identité romaine, Inglebert 2002, 242-243. Cf. aussi Dagron 1969.

et Flavius Valérius Maximianus, deux fois très-grand vainqueur des Germains, deux fois des Sarmates, deux fois des Perses, très grand vainqueur des Bretons, des Sarmates, des Arméniens, des Mèdes, des Adiabéniens, tribun du peuple neuf fois, consul trois fois, noble César⁵⁰.

Le préambule déclare par la suite :

La **majesté** et la **dignité** romaine, la **décence** publique, exigent que le sort de la république soit fidèlement dirigé et avec l'éclat convenable ; c'est à quoi nous avons prodigué nos sueurs ; et sans doute après les immortels, le dieu de la guerre nous ayant été propice, nous devons la féliciter des choses que nous avons heureusement accomplies, de sorte que, l'univers étant dans un état paisible, elle se trouve, par les **biens de la paix**, à même de jouir d'un repos parfait et assuré. Aussi nous qui, travaillant avec ardeur, avons par le **secours des dieux** arrêté dans les temps antérieurs les pillages des nations barbares par l'extermination de ces peuples, nous devons sévir contre ceux qui déchirent le sein de cette patrie fondée pour l'**éternité** (c'est nous qui soulignons)⁵¹.

Une « patrie fondée pour l'éternité », caractérisée par la majesté, la dignité et la décence romaines, qui vainc les barbares et qui assure la paix et la prospérité, mais qui en même temps doit gérer une anomalie intérieure qui demande rétablissement et guérison rapides. Les lois ne sont pas explicitement évoquées, mais elles font partie de ce *décorum* romain qui assure « l'éclat convenable » ; tout cela est obtenu avec le secours de dieux. Galère Maximien de la *Passion* d'Indès et Domna agit et parle d'une façon qui convient à ces principes : il évoque la dignité romaine et souligne l'importance de la paix ; il accuse les chrétiens de briser le consensus public qui se construit à travers des actes partagés de piété, des actes centrés sur l'expression d'un devoir envers les divinités et qui assurent la concorde, fondement de la réussite militaire et de la prospérité intérieure.

Le même Galère, en émettant un édit de tolérance en 311 à Sardique, reconnaît l'échec de la politique des persécutions contre les chrétiens qui proclament, avec leur refus de participer aux sacrifices, un « athéisme rituel » et les invite, tout en gardant leur propre religion, à faire partie de la communauté romaine, et à reconnaître la valeur suprême de la romanité qui se superpose aux religions qui sont conçues comme des choix plus au moins locaux. Après l'exposition des titres de Galère, l'édit dit explicitement cela (nous reproduisons ici une longue partie tirée de la traduction grecque de l'édit, proposée par Eusèbe) :

Parmi les mesures que nous avons prises pour l'utilité et l'avantage des peuples, nous avons d'abord voulu que tout soit redressé selon les lois anciennes et les institutions publiques des Romains (*κατὰ τοὺς ἀρχαίους νόμους καὶ τὴν δημοσίαν ἐπιστήμην τὴν τῶν Ῥωμαίων*) et nous avons décidé que les chrétiens qui avaient délaissé la secte (*αἵρεσιν*) de leurs ancêtres pourraient revenir au bon sens. Mais, par suite de leur réflexion, un tel orgueil s'est emparé d'eux qu'ils n'ont pas suivi ce qui avait été établi par les hommes d'autrefois et ce que même leurs ancêtres avaient tout d'abord institué, mais ils se sont fait à eux-mêmes leurs lois (*ἑαυτοῖς καὶ νόμους ποιῆσαι*),

⁵⁰ Édit 90.4 Lauffer ; tr. fr. de Fonscolombe 1829, 17.

⁵¹ Tr. fr. de Fonscolombe 1829, 17-18.

selon leur propos et comme chacun l'entendait, et ils ont observé leurs propres lois et ont rassemblée en différents lieux des foules différentes. À cause de cela un édit de notre part a suivi pour qu'ils reviennent aux institutions de leurs ancêtres. Un très grand nombre ont été jetés en péril de mort; un très grand nombre ont été inquiétés et ont subi toutes sortes de mort. Et comme la plupart demeuraient dans la même folie (*ἀπονοία*), nous avons constaté qu'ils n'accordaient l'adoration qui leur est due, ni aux dieux célestes, ni au Dieu des chrétiens (*μήτε τοῖς θεοῖς τοῖς ἐπουρανίοις [...] μήτε τῶ τῶν Χριστιανῶν προσέχων*). Considérant notre philanthropie et la coutume constante en vertu de laquelle nous avons l'habitude d'accorder le pardon à tous les hommes (*ἀφορῶντες εἰς τὴν ἡμετέραν φιλανθρωπίαν καὶ τὴν διηγεκὴ συνήθειαν δι' ἧς εἰώθαμεν ἅπασιν ἀνθρώποις συγγνώμην ἀπονέμειν*), nous avons pensé qu'il fallait, sans aucun retard, étendre notre clémence même au cas présent, afin que de nouveau les chrétiens existent et rebâtissent les maisons dans lesquelles ils se réunissaient, de telle manière qu'ils ne fassent rien de contraire à l'ordre public (*ὑπεναντίον τῆς ἐπιστήμης*) [...] En retour, conformément à notre clémence, ils devront prier leur Dieu pour notre salut, celui de l'État et le leur propre (*ὀφείλουσι τὸν ἑαυτῶν θεὸν ἰκετεύειν περὶ τῆς σωτηρίας τῆς ἡμετέρας καὶ τῶν δημοσίων καὶ τῆς ἑαυτῶν*), afin que de toute manière les affaires publiques (*τὰ δημόσια*) soient en bon état et qu'ils puissent vivre sans inquiétude à leur foyer⁵².

Galère avec son édit en 311 permettait aux chrétiens de prier leur propre dieu pour le bonheur de la *respublica*, en remplaçant ainsi « l'identité religieuse romaine fondée sur le sacrifice par une identité romaine fondée sur la prière »⁵³. La prière publique à un dieu suprême, acte qui assurait un culte minimal pour fonder l'unité politique et psychologique de la communauté romaine, concrétisé différemment pour chaque groupe de la population selon leurs propres divinités, veut réinsérer les chrétiens dans la société politique comme un groupe particulier bien reconnu avec un statut propre. Galère, en leur adressant l'invitation de faire partie intégrante de l'Empire, propose, en même temps, aux chrétiens un schéma axiologique qui préfigure les nouvelles hiérarchies de l'État romain : la prière vise d'abord au premier niveau au salut de l'orant, ensuite au salut du *publicum*, et finalement au salut de l'empereur, incarnation ultime de l'Empire. La fidélité à l'idée de l'Empire est confondue avec la fidélité à la personne de l'empereur. Ce choix sera élargi par Constantin et Licinius en 313 avec l'édit de tolérance. Le christianisme fait dorénavant partie intégrante de l'univers religieux de l'empire romain.

Dans cet édit qui rappelle toute l'idéologie romaine et les discours de Galère Maximien dans notre *Passion*, il est toujours question du respect des lois qui définit l'appartenance à la communauté romaine et le respect à la divinité quelle qu'elle soit. Ce que Galère propose comme problème n'est pas la foi chrétienne de ses sujets, mais la prétention chrétienne à faire la loi, à remplacer les traditions ancestrales ainsi que

⁵² Eusèbe, *Histoire Ecclésiastique* 40-41.VIII.17.6-10 Bardy. Le texte latin se trouve chez Lactance, *La mort des persécuteurs* XXXIV. Sur cet édit, voir Vachkova & Dimitrov (eds) 2014.

⁵³ Inglebert 2002, 244.

l'empereur dans son rôle de législateur. Les chrétiens sont invités alors à contribuer à « notre empire », avec la condition préalable de respecter les lois romaines.

Ce que Galère propose semble insuffisant aux ambitions des représentants de la religion chrétienne. La tension, en effet, se fonde sur l'opposition entre un *publicum* au-dessus des religions mais qui veut s'assurer d'un culte civique unique (sur la base du concept : une nation, un culte, même si plusieurs dieux) et une religion qui veut agir comme un nouveau *publicum*.

Selon la *Passion* d'Indés et Domna, en accord avec Lactance, les chrétiens accusent en outre Galère non seulement de ne pas respecter les lois consacrées de Rome, mais, en plus, de son désir de les remplacer par ses propres édits, influencés par l'Empire perse ; Galère Maximien est mis sur le même pied que Nabuchodonosor et la romanité qu'il prône est complètement décriée : elle est identique aux sentiments et comportements des Assyriens de la Bible⁵⁴ ; l'auteur de la *Passion* retravaille à sa manière les accusations émises par Lactance à propos des rapports électifs de Galère avec la monarchie à la perse :

Après la défaite des Perses pour qui c'est un usage et une règle de s'abaisser au rang d'esclaves de leurs rois, tandis que ceux-ci traitent leur peuple comme de la valetaille, cet homme abominable voulut introduire dans l'empire romain cette coutume, dont il avait l'impudence de faire l'éloge depuis l'époque de sa victoire. Ne pouvant donner ouvertement pareil ordre il agissait de façon à arracher lui aussi la liberté aux Romains⁵⁵.

Lactance effectue un pas de plus et va même jusqu'à accuser Galère de la généralisation d'un système pénal abusif, imposé à titre exceptionnel contre les chrétiens, et de dégradation de la culture « démocratique », fondée sur l'exercice de la justice et des arts du discours public :

La force de l'habitude lui faisait appliquer à tout le monde les supplices qu'il avait appris en torturant les chrétiens. Nul châtement avec lui n'était léger : il ignorait la relégation dans une île, les prisons et les mines ; par contre le feu, la croix et les fauves étaient monnaie courante ... Mais bientôt ces horreurs parurent de peu d'importance à côté de celles que je vais citer : l'éloquence éteinte, les avocats anéantis, les juristes exilés ou mis à mort, les belles-lettres mises au nombre des activités funestes, les lettrés brimés et exercés à titre d'opposants et d'ennemis publics. Les lois avaient disparu : l'arbitraire régnait en tout et les juges avaient reçu libre carrière. On envoya dans les provinces, sans assesseurs, des juges militaires étrangers à toute culture (c'est nous qui soulignons)⁵⁶.

Nous avons essayé de montrer comment les changements effectués par la tétrarchie tant dans l'administration que dans le domaine de l'idéologie s'infiltrèrent dans les textes po-

⁵⁴ *Passion d'Indés et Domna* 75 Koikylidès: ἐπεὶ οὖν καὶ νῦν καὶ ὁ αὐτὸς ἡμᾶς καιρὸς κατέλαβε καὶ ὁ τρόπος ὁμοίος τῶν τότε καὶ τῶν νῦν κρατούντων, εἰ γὰρ καὶ τοῖς ὀνόμασι διαφέρουσιν ἀλλήλοις, ἀλλ' ἡ γνώμη ἀμφοτέρων καὶ ἡ πρόθεσις μία; *ibid.* 76 Koikylidès: νέος Ναβουχοδονόσωρ.

⁵⁵ Lactance, *La mort des persécuteurs* XXI.2-9.

⁵⁶ *Ibid.* XXII.1-4 et 8-15.

lémiques chrétiens, comme celui de la *Passion* d'Indès et Domna, ainsi que la manière avec laquelle le passé est retravaillé dans un souci constant d'être mis au service de la foi chrétienne. Galère Maximien résume et exemplifie le malaise d'une lente évolution, commencée par l'édit de Caracalla qui préfigure, comme nous avons déjà signalé, un autre rapport des populations soumises avec l'État romain, ce qui a été perçu par plusieurs auteurs de *Passions* comme l'iranisation/ monarchisation du pouvoir romain. Les textes démontrent bien une lutte intellectuelle entre romanité et christianisme qui s'articule en termes assez ambigus.

Cette lutte idéologique, même caduque après la conversion de Constantin, reste active dans l'univers littéraire des *Passions* et est réactualisée chaque fois qu'un empereur agit contre les options d'une communauté chrétienne active, composée des clercs, des moines et des personnes influentes qui disposent parfois d'agendas politiques très précis. Les empereurs iconoclastes répètent le même discours sur l'intérêt commun, affichent les mêmes goûts pour les spectacles et exaltent le rôle de l'armée pour la prospérité de l'État⁵⁷.

Cette constatation nous introduit au sujet de la réélaboration de la matière de Nicomédie dans une époque postérieure. Nous ne sommes pas sûrs que la version de la *Passion* contenue dans le *Ménologe* de Syméon le Métaphraste, qui constitue une version de l'histoire élaborée pendant le règne de Basile II, est un re-travail direct de la version que nous avons présentée ou est la reprise d'un texte intermédiaire, écrit entre le VIII^e et le X^e siècle. Le texte métaphrastique suit assez fidèlement la version prémétaphrastique, donc nous disposons mais avec des différences significatives en ce qui concerne sa physionomie littéraire.

Or, dans cette version, la première constatation est que les deux discours patriotiques de Maximien subissent certaines modifications dignes de discussion. En ce qui concerne la première intervention, voilà la situation textuelle :

⁵⁷ On n'a qu'à voir le portrait de Constantin V dans la *Vie* du premier « martyr » de l'iconoclisme, Étienne le Jeune, voir Auzépy 1997. Sur la figure de Constantin V dans les récits hagiographiques, voir Constantinou 2017.

Τοῦ γὰρ βασιλέως δημηγοροῦντος τῷ πληθεὶ καὶ τοὺς ἐπαίνους προσφέροντος τοῖς βδελύγμασιν ὡς ἄτε δὴ προνοία κατωρθώθη αὐτῷ τὸ κατὰ τῶν πολεμίων νίκος, καὶ αἱ τῶν ἀέρων εὐκρασίαι, καὶ οἱ πρῶϊμοι καρποὶ καὶ ὄψιμοι, ὄμβροι τε καὶ ἡ τῆς γῆς εὐθηρία στάχυσί τε λείους βρίθουσα καὶ βότρυσι πεπήροις [leg. πεπειροῖς] καὶ βλαστοῖς ἐλαιᾶς πολυφόροις καὶ λιπαροῖς καὶ πολυανθέσι λειμῶσιν εἰς τὴν ἡμῶν αὐτῶν ἀνάπαυλαν καὶ εἰς τὴν τῶν ἀλόγων ζώων ὑπηρεσίαν.

Ποῖ φέρεσθε, ἄνθρωποι, τὸ σκότος τοῦ φωτὸς προτιμῶντες καὶ μὴ θεοὺς εἶναι νομίζοντες, ὧν τόδε τὸ πᾶν ἐξήρηται; οὐχ ὁράτε νίκας καὶ τρόπαια; οὐχ ὁράτε πλήθος ἀγαθῶν ἐπ' ἀγαθοῖς προστιθέμενον, καὶ ὅπως τὰ μὲν ὄντα καλῶς ἔχει καὶ ἀσφαλῶς, τὰ δὲ προσγίνεται καθ' ἐκάστην, καὶ ὧν τὸ πρότερον ἡμεῖς κύριοι, δεσπόζομεν νῦν; οὐ τὴν δόξαν αὐξανομένην; οὐ τὴν βασιλείαν εὐρυνομένην; οὐ πόλεις, τὰς μὲν ὑποφόρους οὕσας, τὰς δὲ μελλούσας; καὶ τὰς μὲν ἐαλωκυίας ἤδη, τὰς δὲ καὶ ὅσον οὐπω ληφθησομένας; οὐκ ἐθνῶν βασιλεῖς ἐν ἀνδραπόδων μοίρα λογιζόμενους; οὐ πάντα κατὰ γνώμην ἡμῶν ἀνυόμενα; τίνων ἄρα προνοία παραχωρεῖ ταῦτα, πεισάτωσαν ὑμᾶς ὁρῶν εὐκρασίαι, ὄμβρων συμμετρίαι, καρπῶν εὐφορίαι, μᾶλλον δὲ ὁ σύμπασι χρόνος καρποφορῶν καὶ πάντα πρὸς εὐθηρίαν βλέποντα⁵⁸.

Nous constatons d'abord une amplification considérable du discours attribué à Galère. Syméon le transforme en discours direct en suivant une double démarche : en ajoutant, d'un côté, une longue série de questions rhétoriques qui soulignent les conséquences des guerres victorieuses menées par les empereurs et le bonheur de l'État romain, et en présentant, de l'autre côté, de manière plus concise l'ekphrasis de la nature heureuse du texte prémétaphrastique, Syméon attribue de l'*enargeia*⁵⁹ et de la vivacité à la confrontation de Galère avec les chrétiens. Le but évident de Syméon est de rendre encore plus visible la confrontation entre Galère et les chrétiens et surtout de dramatiser l'épisode.

⁵⁸ PG 116, 1052AB : « Où vous en allez-vous, hommes, en préférant les ténèbres à la lumière, en ne considérant pas comme dieux ceux dont dépend le monde ? Ne voyez-vous pas les victoires et les trophées ? Ne voyez-vous pas tant de biens ajoutés à d'autres biens ? Comment ceux que nous avons déjà sont en bon et solide état, et comment nous en ajoutons chaque jour de nouveaux ? Ce que nous possédions auparavant comme maîtres, nous le gouvernons maintenant souverainement. Ne voyez-vous pas l'accroissement de notre gloire, l'Empire qui s'étend, les villes qui nous sont tributaires ou qui le seront bientôt ? Celles qui sont déjà prises et celles qui sont sur le point de l'être ? Ne voyez-vous pas les rois des nations qui sont réduits en esclavage ? Ne voyez-vous pas tout ce que nous réussit à souhait ? À la providence de qui en sommes-nous redevables ? Que cette heureuse disposition des saisons, ces pluies modérées, ces récoltes de fruits, qui viennent toute l'année et assurent la prospérité vous convainquent ». Les parties en gras dans les deux versions signalent leurs points communs.

⁵⁹ Sur l'*enargeia* dans la rhétorique byzantine, voir Papaioannou 2011.

En ce qui concerne le second discours de Galère Maximien, l'image devient encore plus claire :

Ἐγὼ, φησιν, ὅταν πρὸς βάρβαρα ἔθνη καὶ ἀλλόγλωσσα ἔχων μὴ βουλόμενα ὑποταγῆναι τοῖς Ῥωμαίων νόμοις, μηδὲ τοῖς ἐμοῖς προστάγμασι πειθαρχῆσαι, οὐ παραυτὰ καὶ εὐθύς κινῶ τὸ δόρυ μου κατ' αὐτῶν οὔτε μὴν ἀφήμι τὰ βέλη ἐπ' αὐτούς, ἀλλὰ καὶ ἅπαξ καὶ δις προσφέρω αὐτοῖς τὰ τῆς καλοκαγαθίας μου ῥήματα εἰς εἰρήνην αὐτούς προσκαλούμενος. Ἐπὰν δὲ ἴδω αὐτούς ἀπειθοῦντας καὶ τῇ ἑαυτῶν κακία ἐπιμένοντας, τότε λοιπὸν ὁ σιδηροῦς καὶ βαρὺς ζυγὸς αὐτοῖς ἐπιτεθείς, τοὺς μὲν ἐξαιρεί[ν] ἐκ ζώντων πικρῷ θανάτῳ παραδιδούς, τοὺς δὲ εἰς φόβον συνελάσας, ἀναιμιωτὶ γονυπετεῖν παρασκευάζω, πρόσφυγας καὶ ὑποσπόνδους τοῖς ἐμοῖς νόμοις ποιήσας. Εἰ τοίνυν βάρβαροι τοσαύτης παρ' ἡμῶν ἀπολαύουσιν ἀνεξικακίας, πολλῶ μᾶλλον ὑμεῖς οἱ ἐν τοῖς Ῥωμαϊκοῖς γεννηθέντες καὶ ἀνατραφέντες ἔθεσι καὶ νόμοις. Τοῦτου ἔνεκεν παρεγενόμην νῦν συμβουλευσαὶ ὑμῖν πειθαρχῆσαι τοῖς προστάγμασί μου, καὶ μάλιστα βασιλέως ὑμῖν παρακαλοῦντος καὶ προτρεπομένου εἰς τὸ ὑμῖν συμφέρον τοῦ γνῶναι μὲν ὑμᾶς τὴν δύναμιν τῶν μεγίστων θεῶν, τῶν τὰς νίκας ἡμῖν καὶ τὰ τρόπαια κατὰ τῶν ἐθνῶν παρεχόντων καὶ τὴν θεραπείαν αὐτοῖς καὶ πᾶσαν ὑπηρεσίαν προσάγειν, ἀποστῆναι δὲ τῆς νεωτερικῆς καὶ ἀκαίρου θρησκείας.

Ἐγὼ καὶ πρὸς ἔθνη βάρβαρα τὸν ἐμὸν ζυγὸν δυσχεραίνοντα καὶ Ῥωμαίων νόμοις μὴ πειθαρχοῦντα οὐκ εὐθύς τὸ δόρυ κινῶ οὔτε μὴν χρώμαι τοῖς βέλεσιν, οὐδὲ τὴν διὰ ξίφους ἐπάγω σφαγῆν. ἀλλὰ τοὺς ἀγαθοὺς μιμοῦμαι τῶν ἱατρῶν, ῥήμασι μαλακοῖς τὸ πρῶτον καὶ φιλανθρώποις ὡσπερ ἑλέω διαμαλάσσω τὸ οἶδημα. Εἰθ' οὕτως ἐπειδὴν ἴδω σφόδρα δυσιάτως ἔχοντας καὶ τὸ ἔλκος ὑπουλον καὶ πάνυ βαθύ, τότε δὴ καὶ καυτήρι χρώμαι καὶ ἔκτομη οὕτω λιαν αὐστηρῶς καὶ περιωδύνως ὡς μῆτε τινα τὴν ἀρχὴν ἐμοῦ φανῆναι φιλανθρωπότερον μῆτε μετὰ τὸν ἔλεον καὶ τὴν ἐπιείκειαν βιαιότερον. Ὑμᾶς δὲ μὴ γένοιτό ποτε πειραθῆναι μου τεταραγμένου καὶ πρὸς ὀργὴν ἔχοντος· ἀλλὰ προσελθόντες τοῖς μεγάλοις θεοῖς σπένδετε καὶ εὐμενέσιν ὑμᾶς ὀφθαλμοῖς ἰδεῖν ἐκκαλεῖσθε, ἵν' οὕτω καὶ τὰ παρ' ἡμῶν προσπάρξῃ, τιμαὶ καὶ ἀρχαὶ καὶ χρήματα καὶ τὸ ἐν πρώτοις ὑμᾶς εἶναι τῶν ἐμῶν ἐταίρων καὶ φίλων. Πῶς γὰρ οὐκ ἄτοπον βαρβάρους μὲν ἀλλογλώσσους τοσαύτης παρ' ἡμῶν ἀπολαύειν τῆς ἀνεξικακίας, ἡμᾶς δὲ Ῥωμαίων νόμοις ἐντετραμμένους, καὶ τὰ Ἑλλήνων πεπαιδευμένους, πρὸς δὲ καὶ ἐμοὺς ὑπηκόους ὄντας, μὴ διὰ πάντων σώζειν τὸ εὐπειθές, ἀλλὰ περὶ τὰ καιριώτατα μᾶλλον ἀπειθεῖν δεῖκνυσθαι, καὶ πόλεμον ἀντικρυς πρὸς τὸν ὑμέτερον αἰρεσθαι βασιλέα, ὡς ἐντεῦθεν βασιλικῆς ἐκπίπτειν εὐμενείας καὶ πλουσιόδωρου⁶⁰ χρηστότητος;...⁶¹

⁶⁰ Voir par ex. chez Agapet de Constantinople, *Capitula admonitoria* 44.3 : πλουσιόδωρε βασιλεῦ.

⁶¹ PG 116, 1056B-D : « Quand j'ai à traiter avec des nations barbares qui refusent de se soumettre à mon pouvoir et n'obéissent pas aux lois romaines, je ne commence pas aussitôt la guerre, je n'ai pas recours aux traits et je n'impose pas la mort par l'épée ; j'imite, au contraire, les bons médecins et j'essaie de faire disparaître la tumeur avec des paroles, comme avec de l'huile, douces et philanthropes. Quand je constate que les malades ne guérissent pas et la blessure est sournoise et très profonde, j'emploie alors la cautérisation et l'ablation avec une telle rigueur en causant une telle douleur, que si d'abord je me suis montré plus humain que personne, je m'avère beaucoup

Dans cette deuxième occasion les différences sont encore plus éloquentes. Outre la métaphore de l'empereur en tant que médecin, qui domine la première partie du discours, on a certains autres ajouts ou changements significatifs : a) d'abord Syméon attribue clairement au personnage l'émotion la plus marquante d'un tyran que le discours prémétaphrastique laisse planer sur le deuxième plan : exaspération et colère (ὕμᾱς δὲ μὴ γένοιτό ποτε πειραθῆναι μου τεταραγμένου καὶ πρὸς ὄργην ἔχοντος) ; il souligne ainsi la dimension psychologique de la confrontation ; b) la différence subtile instaurée entre soumission aux lois (ὑποταγῆναι τοῖς Ῥωμαίων νόμοις) et obéissance aux décrets (τοῖς ἐμοῖς προστάγμασι πειθαρχῆσαι) dans la version prémétaphrastique, une différence susceptible de définir des attitudes spécifiques envers la légalité, est gommée dans la version du Métaphraste qui parle seulement d'obéissance aux lois romaines et remplace « l'obéissance aux décrets » par une référence non spécifiée à la soumission au pouvoir personnel de l'empereur-tyran (τὸν ἐμὸν ζυγὸν δυσχεραίνοντα) ; c) le Métaphraste ajoute la dimension culturelle de l'identité romaine, comme cette dernière est perçue par les savants médiobyzantins, à savoir la culture grecque/païenne (καὶ τὰ Ἑλλήνων πεπαιδευμένους), en enlevant en même temps du texte prémétaphrastique la phrase « ἐν τοῖς Ῥωμαϊκοῖς γεννηθέντες » ; pour Galère, dans la vision du Métaphraste, l'obéissance aux lois romaines et la culture grecque sont des marqueurs culturels suffisants pour appartenir à la communauté impériale, et d) il attribue implicitement à Galère la rhétorique et la terminologie qui conviennent à un empereur byzantin (ὡς ἐντεῦθεν βασιλικῆς ἐκπίπτειν εὐμενείας καὶ πλουσιοδώρου χρηστότητος) et le rapport qu'il entretient avec ses sujets se fonde presque exclusivement sur les honneurs personnels, les postes et l'argent que l'adhérent ou le collaborateur peut gagner à titre personnel (τιμαὶ καὶ ἀρχαὶ καὶ χρήματα καὶ τὸ ἐν πρώτοις ὑμᾶς εἶναι τῶν ἐμῶν ἐταίρων καὶ φίλων)⁶² ; f) la même insistance sur le rôle de l'empereur en tant que distributeur des profits personnels, une idée typiquement byzantine du pouvoir suprême, est à signaler dans la dernière partie du texte cité où on constate aussi un autre dé-

plus rigoureux lorsque le moment de la clémence et de la douceur est révolu. Qu'il ne vous arrive jamais d'éprouver mon exaspération et ma colère : venez alors faire des libations aux grands dieux et les prier de vous regarder d'un œil favorable, pour que vous receviez de notre part honneurs, pouvoir et argent et pour que vous fassiez partie de mes compagnons et amis. N'est-ce pas chose absurde que des barbares qui parlent une autre langue jouissent d'une grande tolérance de notre part, tandis que vous, élevés dans les lois des Romains, instruits dans la culture des Grecs, vous, qui êtes mes sujets, n'obéissez pas en tout, mais vous montrez désobéissants à propos des affaires les plus importantes, faites ouvertement la guerre à votre empereur, en vous privant ainsi de sa faveur et de ses bienfaits abondants ? ».

⁶² Ce discours est souvent rencontré dans d'autres *Passions*, moins impliquées avec l'idéologie politique de l'État romain.

placement significatif. Alors que dans la version prémétaphrastique l'empereur appelle au sacrifice, car les dieux assurent les victoires contre les ennemis, dans la version du Métaphraste, l'enjeu n'est plus le sacrifice (qui se transforme en libations: θεοῖς σπένδετε), c'est la désobéissance contre un empereur qui prétend être généreux envers ses sujets (καὶ πόλεμον ἀντικρυς πρὸς τὸν ὑμέτερον αἰρεσθαι βασιλέα).

Galère, comme il est présenté par Syméon, gagnait les victoires sous l'instigation du Dieu des chrétiens qui voulait lui indiquer ainsi le chemin à suivre: « Maximien avait remporté la victoire sur les ennemis, car Dieu lui ouvrait la voie qui pouvait le conduire au salut pour qu'il sache, en cherchant la vérité, par la main de qui tout s'était réalisé. Mais lui, aveuglé en cela, attribuait la victoire au secours de ses faux dieux »⁶³. Pour l'univers de Syméon, c'est exclusivement le Dieu des chrétiens qui protège éternellement l'Empire romain. L'apport majeur de Syméon alors dans le discours de Galère consiste en l'introduction de la dimension culturelle hellénique dans la définition de la romanité et la détection du rôle prépondérant de l'empereur dans les rapports entre sujet, État et divinité et le rôle catalyseur de l'empereur dans ce triangle.

Syméon reste fidèle à la mémoire historique véhiculée par le texte antérieur et apporte au contenu de la version prémétaphrastique des retouches minimales, mais parfois significatives, pour l'ajuster à sa propre vision politique et littéraire du monde et de la romanité. Son souci principal est plutôt littéraire qu'historique ou idéologique. Le passé romain païen est déjà lointain, les tensions iconoclastes qui actualisaient les conditions du martyr sont définitivement résolues, les enjeux identitaires sont différents, l'empire est complètement chrétien et romain et prétend à une romanité greffée dans la culture hellénique. Dans sa vision romantique du passé, ce qui importe le plus c'est la création d'un récit qui apporte du relief, de l'émotivité et un fond psychologique aux personnages principaux, surtout aux figures des méchants, mais d'une émotivité et d'une psychologie à la byzantine qui n'est qu'un symptôme et une manifestation de la rhétorique, afin qu'ils restent plus facilement gravés dans la mémoire des auditeurs/lecteurs.

⁶³ PG 116, 1049C.

CONCLUSIONS

À travers une *Passion* précise, celle de l'eunuque Indès et de la vierge Domna, un texte qui est une sorte de bibliothèque miniaturisée qui décrit les événements du début de la grande persécution à Nicomédie et englobe divers récits initialement autonomes, nous avons essayé de voir la manière dont les auteurs postérieurs recréent le passé romain païen dans des contextes historiques et littéraires différents. Dans la plupart des textes relatifs aux persécutions, les empereurs persécuteurs sont dépeints comme paradigmes atemporels du tyran ; l'originalité cependant de la *Passion* d'Indès et Domna, c'est qu'elle présente de manière « honnête » dans le portrait de Maximien les axes idéologiques de l'État, comme ceux-ci sont exprimés dans les textes officiels des tétrarques. Nous avons aussi parcouru la manière dont cette matière politique et idéologique a été retravaillée par Syméon le Métaphraste dans un autre contexte historique et dans un souci de la rendre plus actuelle, mais en même temps littéralement plus élaborée. Malgré ces différences d'ordre esthétique, nos auteurs partagent un fond commun : ils cultivent avec insistance la tension entre intérêt d'État et foi chrétienne, entre devoir civique et choix personnels moraux, entre pouvoir masculin/masculinisateur, exprimé par l'armée, perçue comme le bastion le plus solide de la tradition et de la romanité, et victimisation « féminine », qui devient la métaphore du christianisme souffrant, mais aussi triomphante, ici et dans l'au-delà. Ce schéma devient un choix idéologique compréhensible pour négocier les rapports de la communauté chrétienne avec l'État romain ou byzantin pendant toutes les périodes de crise entre pouvoir séculier et pouvoir spirituel ; ce schéma devient, en outre, un choix littéraire puissant pour structurer des récits susceptibles de nourrir un imaginaire qui, de manière endémique, aborde le pouvoir impérial avec méfiance et hostilité. Ainsi, les lectures du passé romain, retravaillées et ajustées, deviennent souvent des lectures du présent, tant idéologique que littéraire, byzantin.

Remerciements : La rédaction de cet article a été entreprise dans le cadre du programme de recherche Retracing Connections (retracingconnections.org), financé par Riksbankens Jubileumsfond (M19-0430:1).

BIBLIOGRAPHIE

Sources primaires

- Agapet de Constantinople, *Capitula admonitoria*. Ed. R. Riedinger, *Agapetos Diakonos. Der Fürstenspiegel für Kaiser Iustinianos*. Athènes 1995.
- Celse, *Histoire vraie*. Ed.-tr. M. Borret, *Origène, Contre Celse, tome IV (livres VII et VIII)*. SC 150, Paris 1969.
- Constantin de Tios, *Passion d'Euphémie* (BHG 621). Ed. F. Halkin, *Euphémie de Chalcedoine*. SH 65. Bruxelles 1965, 84-106.
- Édit sur les prix. Ed. S. Lauffer, *Diokletians Preisedikkt*. Berlin 1975.
- Eusèbe, *Histoire Ecclésiastique*. Ed.-tr. G. Bardy, *Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique*. I-IV. SC 31, 41, 55 et 73. Paris 1952-1960.
- Hippolyte, *Commentaire sur Daniel*. Ed.-tr. M. Lefèvre, *Hippolyte, Commentaire sur Daniel*. SC 14. Paris 1947.
- Lactance, *La mort des persécuteurs*. Ed.-tr. J. Moreau, *Lactance, De la mort des persécuteurs*. SC 39. Paris 1954.
- Nicéphore Ouranos, *Passion de Théodore le conscrit* (BHG 1762m). Ed. Halkin, F. 1962. « Un opuscule inconnu du magistre Nicéphore Ouranos (La Vie de S. Théodore le conscrit) » *AB* 80, 308-324.
- Passion d'Indès et Domna* (BHG 822z). Ed. K. Koikylidès, *Bioi τῶν Παλαιστινῶν Ἁγίων*. Jérusalem 1907.
- Passion de Gordios* (BHG 703b). Ed. F. Halkin, 1961. « Un second saint Gordius? » *AB* 79, 5-15.
- Pseudo-Justin, *Questions et réponses*. PG 6, 1376AB.
- Syméon le Métaphraste, *Passion d'Indès et Domna* (BHG 823). PG 116, 1037-1081.
- Tertullien, *Apologétique*. Ed.-tr. J.-P. Waltzig, *Tertullien, Apologétique*. Paris 2002.
- Vie d'Étienne le Jeune* (BHG 1666). Ed.-tr. M.-F. Auzépy, *La Vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre*. Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 5. Aldershot 1997.

Sources secondaires

- Aragione, G. 2011. *Les chrétiens et la loi. Allégeance et émancipation aux I^{er} et III^{es} siècles*. Genève.
- Barnes, T. 1982. *The New Empire of Diocletian and Constantine*. Cambridge Mass. & London.
- Barnes, T. 2016². *Early Christian Hagiography and Roman History*. Tübingen.
- Baslez, M.-F. 2007. *Les persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs*. Paris.
- Boulhol, P. 1994. « L'apport de l'hagiographie à la connaissance de la Nicomédie paléochrétienne (toponymie et monuments) » *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité* 106/2, 921-992.
- 2003. « Un 'Noël des ardents' à Nicomédie: la *Passion d'Indès et Domna* (BHG 822z), modèle d'attraction du sanctoral par le temporal », in Boyer & Dorival (eds) 2003, 157-176.
- Boyer, J.-P. & G. Dorival (eds) 2003. *La Nativité et le temps de Noël. I. Antiquité et Moyen Âge. Colloque international d'Aix-en-Provence, Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme, 7-9 décembre 2000*. Aix-en-Provence.
- Bowersock, G. 1995. *Martyrdom and Rome*. Cambridge.
- Buc, P. 1997. « Martyre et ritualité dans l'Antiquité tardive. Horizons de l'écriture médiévale des rituels » *Annales HSS, janvier-février* 52.1, 63-92.
- Carrié, J.- M. & A. Rousselle 1999. *L'Empire romain en mutation des Sévères à Constantin, 192-337*. Paris.
- Castelli, E. 2004. *Martyrdom and Memory. Early Christian Culture Making*. New York.
- Clavel-Lévêque, M. 1984. *L'Empire en jeu: espace symbolique et pratique sociale dans le monde romain*. Paris.
- Constantinou, S. 2017. « Bloodthirsty Emperors: Performances of Imperial Punishment in Byzantine Hagiography », in Pomerantz & Birge Vitz (eds) 2017, 30-41.
- Corcoran, S. 1996². *The Empire of the Tetrarchs. Imperial Pronouncements and Government, AD 284-324*. Oxford.
- Cresci, L. 1990. « Appunti per una tipologia del τῦραννος » *Byz* 60, 90-129.

- Dagron, G. 1969, « Aux origines de la civilisation byzantine : Langue de culture et langue d'État » *Revue historique* 489, 23-56 (réimpr. in Dagron 1984).
- 1984. *La romanité chrétienne en Orient : héritages et mutations*. Collected Studies Series CS 193. Londres.
- de Fonscolombe, M. 1829. *Mémoire sur le préambule d'un édit de l'empereur Dioclétien, relatif au prix des denrées*. Paris.
- de Ste Croix, G. 1954. « Aspects of the 'Great' Persecution » *Harvard Theological Review* 47, 75-113.
- 1963. « Why were the Early Christians Persecuted ? » *Past and Present* 26, 6-38.
- Destephen, S. 2019. « Passions de dames au temps des persécutions » *Dialogues d'histoire ancienne* suppl. 18, 91-113
- Follieri, E. 1972-3. « Gli appellativi dei persecutori nel Sinassario di Costantinopoli » *EEBS* 39-40, 346-372.
- Girard, R. 1982. *Le bouc émissaire*. Paris.
- Gruen, E. 1990. *Studies in Greek Culture and Roman Policy*. Leiden.
- Gunderson, E. 1996. « The Ideology of the Arena » *Classical Antiquity* 15, 113-151.
- Humphries, M. 2009. « The Mind of the Persecutors: 'By the Gracious Favour of the Gods' », in Twomey & Humphries (eds) 2009, 11-32.
- Inglebert, H. (ed.) 2002. *Idéologies et valeurs civiques dans le monde romain. Hommage à Claude Lepelley*. Paris.
- 2002. « Citoyenneté romaine, romanités et identités romaines sous l'Empire », in id. (ed.) 2002, 241-260
- Lane Fox, R. 1986. *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*, London. (tr. fr. R. Alimi et al., *Paiens et chrétiens. La religion et la vie religieuse dans l'Empire romain de la mort de Commode au concile de Nicée*. Toulouse 1997).
- Leadbetter, W. 2010. *Galerius and the Will of Diocletian*. Routledge.
- Malina, B. 1986. « Religion in the World of Paul » *Biblical Theology Bulletin* 16, 92-101.
- Messis, Ch. 2014. *Les eunuques à Byzance, entre réalité et imaginaire*. Paris 2014.
- Papadoyannakis, Y. 2008. « Defining Orthodoxy in Pseudo-Justin's *Quaestiones et Responsiones ad Orthodoxos* », in Zellentin & Iricinschki (eds) 2008, 115-127.
- Papaioannou, S. 2011. « Byzantine *Enargeia* and Theories of Representation », in *Ekphrasis: la représentation des monuments dans les littératures byzantine et byzantino-slaves - Réalités et imaginaires = Byzantinoslavica* 69, 48-60.
- 2017. *Christian Novels from the Menologion of Symeon Metaphrastes*. Cambridge Mass.
- Papavarnavas, C. 2016. « The Role of the Audience in the Pre-metaphrastic *Passions* » *AB* 134, 66-82.
- Pernot, L. 1998. « La rhétorique de l'Empire ou comment la rhétorique grecque a inventé l'Empire romain » *Rhetorica* 16, 131-148.
- Plass, P. 1995. *The Game of Death in Ancient Rome. Arena Sport and Political Suicide*. Madison.
- Pomerantz M. & E. Birge Vitz (eds) 2017. *In the Presence of Power: Court and Performance in the Pre-Modern Middle East*. New York.
- Rives, J. 1993. « The Decree of Decius and the Religion of Empire », *The Journal of Roman Studies* 89, 135-154.
- Stegemann, W. 2004. « The emergence of God's New People. The Beginnings of Christianity Reconsidered » *Annali di storia dell'esegesi* 21, 497-513.
- Toth, P. 2014. « New Questions on Old Answers: Towards a Critical Edition of the *Answers to the Orthodox* of Pseudo-Justin » *The Journal of Theological Studies* 65, 550-599.
- Turcan, R. 1993. *Mithra et le Mithriacisme*. Paris.
- Twomey, V. & M. Humphries (eds) 2009. *The Great Persecution: The Proceedings of the Fifth Patristic Conference, Maynooth, 2003*. Irish Theological Quarterly Monograph Series. Dublin & Portland.
- Vachkova, V. & D. Dimitrov (eds) 2014. *Serdica Edict (311D). Concepts and Realizations of the Idea of Religious Toleration*. Sofia.
- Zellentin, H. & E. Iricinschki (eds) 2008. *Heresy and Identity in Late Antiquity*. Tübingen.

SUBJECTIVITY AND TRUTH IN HAGIOGRAPHICAL DISCOURSE: THE CASE OF ST. BARBARA'S DOSSIER

DARIA RESH



IN HIS ENCOMIUM of St. Barbara, Georgios Grammatikos — a somewhat obscure figure — articulates the concern that his educated readers might deride the boldness of his composition (τοῦ προκειμένου λόγου τὸ τολμητὸν ἐκγελάσειεν). He thus prays to God that He and the martyr herself should confirm the reliability of his account (τὸ τοῦ σκέμματος εὐπιστον δι' αὐτοῦ καὶ τῆς μάρτυρος αἰτούμενοι δέξασθαι), seals the scroll containing the text of the encomium, and asks a pious priest to place it on the holy altar of the church: if the scroll were to remain sealed, then it should not be published; if, alternatively, the seal would appear broken, then nothing prevents its content to be made public. According to the author of the *Encomion*, during the liturgy on the day of the Holy and Great Thursday, the seal was miraculously broken and the scroll was unfolded with great noise, revealing the unaltered text.¹

This passage exemplifies how a writer's subjectivity enters into tension with the two suppositions that underpin medieval hagiographical discourse: a) the unquestionable historical authenticity of the account, which is inseparable from b) the performative frame of the liturgy, where the *I* of a hagiographical narrator is expected to be imbricated within the eschatological totality of liturgical time and space, which transcends and cancels any temporal distance.² What is the place of a fragile human voice at the face of these two uncompromising tenets, or how can the narrator's subjectivity possibly commensurate, without appearing disproportionate, to the challenges of

¹ BHG 218b, unedited, surviving in *Paris. gr.* 1179 (11th c.), fols. 2r-8v, fol. 7r-7v for the episode cited, and *Barb. gr.* 537 (12th c.), fols. 14v-22r. See also a brief reference to this episode in Crimi 1999, 237-238. The critical edition and annotated translation of this text is in preparation and will appear in Konstan D. & D. Resh, *Fragile Saints: The Legends of Barbara and Katherine in the Greek Tradition (Fourth–Tenth Centuries CE)*. Writings from the Greco-Roman World. Atlanta: Society of Biblical Literature Press.

² White 2015.

historical authenticity and (let us call it) ritual chronotope, namely the now and forever of liturgy³

To face these challenges, Georgios Grammatikos avails himself of the miraculous help of St. Barbara, who testifies to the historical veracity of his account at the most climactic moment of the liturgical year, during communion at the service of the Holy Thursday, and thus inscribes it, quite literally, in the transcendental time and space of the Eucharist. But naturally, not every story about saints could boast miraculous circumstances for its creation. In this paper I aim to chart, briefly, some strategies adopted in hagiographical texts, in order to deal with the above challenges.

TEXTS

For my analysis, I selected three types of text that co-exist in the middle Byzantine hagiographical discourse. The categories in question are ancient martyrdom accounts, homilies on martyrs, and the so-called *metaphraseis*, or rhetoricized narratives on saints.⁴ For the purposes of easy and transparent comparison, I will center my analyses around texts that belong to the hagiographic dossier of the same saint, martyr Barbara,⁵ which can easily provide us with different types of texts that also roughly belong to the middle Byzantine period, either as readings or as new productions. Thus the texts to be surveyed are 1) the *Passion* of St. Barbara (BHG 213-215), a text that must have been written in the late sixth century or soon after it, and in its many variations was read widely during the middle Byzantine period;⁶ 2) the *Encomion* of St. Barbara (EB)

³ Though inspired by Bakhtin's «chronotope», I am using the term here simply in its literal meaning, in order to indicate the special combination of «time and space» created by liturgical ritual. For Bakhtin's term see Bakhtin 1981, 84–258.

⁴ Resh 2015 and 2018.

⁵ According to the popular version of her legend (BHG 213-214), St. Barbara was a single daughter of a rich pagan named Dioskoros, who secluded her in a tower so as no man might see her. When the girl reached the age of puberty, her father wanted to give her in marriage, but she rejected. Later she ordered the workers to make three windows in the bath that was being built by Dioskoros. Having seen the three windows, the latter requested an explanation and learned that Barbara had converted to Christianity. Dioskoros attempted to kill her on the spot, but a rock split and transferred the martyr away. Nevertheless, she was found and betrayed to the Roman authorities. After many tortures, Barbara was eventually beheaded by her own father.

⁶ This early *Passion* of St. Barbara, surviving in more than 80 testimonies, mostly unedited, has several redactions, which do not necessarily correspond with the classification offered in BHG; the critical edition of this text is currently in preparation (see above, fn. 1). For my analyses, I use what I believe to be the oldest and the fullest redaction, surviving in *Vindob. hist. gr.* 61 and several other manuscripts. For the sake of brevity, I will refer to this text here as “*Passion* of St. Barbara.”

written by Ioannes Damaskenos (675-749);⁷ and 3) two *Metaphraseis*: one (MB) penned by Ioannes of Sardis (hereafter Sardonios) in the early ninth century,⁸ and another written by Symeon Metaphrastes for his *Menologion*.⁹

In such a vast and diverse field as hagiography, generalizations are especially unfor-giving. While no comprehensive study can exist, any selection, too, would have its methodological faults. Thus I shall begin with the examples that I encountered in the course of my work-in-progress on the Byzantine tradition of St. Barbara, and, as has been said, “ultimately I can do no more than to invite readers to share in the experiment of seeing these texts as expressing some patterns that can be, as I believe, observed in larger clusters”¹⁰ of hagiographical compositions, not claiming, however, that these patterns are either inclusive or exhaustive.

How did, then, each of these texts maneuver the subjectivity of the narrator in order to authorize the historicity of their story and inscribe it in the ritual chronotope of liturgy?

DECENTRALIZED SUBJECTIVITY

In the ancient *Passion* of St. Barbara, we enter the world of author-less and narrator-less storytelling. That is, not only do such texts not preserve the name of their author, but their narrative method also does not presuppose the very idea of a palpable, individual human voice behind the story. They do not have a preface or an epilogue, nor does their narrator announce their presence anywhere in the text, either openly or indirectly, through emotional responses to the events or explanatory glosses. This absence of a narratorial voice¹¹ is especially evident at the changes of narratorial focus, either linear, from one event to another, or in depth, from outward actions to the inner thoughts of the characters. Indeed, no matter how the subject of the story shifts, proceeding from Barbara’s upbringing to her rejection of marriage, from the construction of the bath to Barbara’s self-baptism, from her confession of Christianity to the confrontation with her father, from her miraculous salvation to her betrayal by one of the shepherds, from the epiphany of Christ in prison to her tortures and death at the hands of her own father—whatever turn the story takes, there is no vocalized sense of transition, no stitching

⁷ BHG 217, ed. Kotter 1987, 249–278.

⁸ BHG 215j, ed. Resh 2018, 180–223.

⁹ BHG 216, ed. Papaioannou 2017, 155–181, and 300–304 (notes).

¹⁰ Spearing 2012, 6.

¹¹ For the use of this term, different from the narrative voice in that it designates specifically a voice of the subject recounting something and knowing who he is, where he is and what he is talking about, see Blanchot 1969 and Derrida 1979, 104.

remark that would betray the presence of a single human narrator manipulating the plot. Similarly, inner feelings, motivations or thoughts of the characters, however infrequently they come to focus, are mentioned in the same exactly manner as any external events.¹²

With all these characteristics taken together, how can we categorize the narrative method of the *Passion* of St. Barbara? If we were to imagine a narrator behind this story, it would be a so-called *omniscient* narrator,¹³ or, following the steps of the prominent scholar of medieval literature Antony Spearing, we may also assume that this text, since it does not strive to imitate any act of speaking or feign the presence of a narrating persona, belongs to the category of narrator-less narratives, so widely spread in the medieval book culture. In a study on textual subjectivity, Spearing has observed in Medieval English literature cognate phenomena to what we encounter in the *Passion* of Barbara. In the anonymous thirteenth-century romance *King Horn*, for example, the story, as Spearing notes, is told, but there is no indication of anyone telling it and nothing that evokes a specific narratorial ‘voice.’ Spearing postulates that we are dealing, that is, with an essentially *narrator-less* narrative, “a story without a storyteller,” where “subjectivity pervades the text without any specific source or center within it.”¹⁴ Such decentralization and de-individualization of the narrative method in *King Horn* becomes possible due to the deliberate *writtenness* of vernacular English romance, which “liberates discourse by distancing it from the communicative I/you context in which the spoken word originates.”¹⁵ “When composed in writing,” Spearing again remarks, “vernacular poems, like Latin legal documents, do not represent speech, but take its place.”¹⁶

The *Passion* of St. Barbara combines the absence of a narratorial *I* with the enclosing of the story of the martyrdom in an objective historical (according to the perception of medieval readers) frame, filled with chronological and spatial details—indeed, various versions of the ancient Barbara passions begin with a formulaic reference to the rule of the emperor Maximianos and end with a similarly historicizing conclusion that specifies the exact day of Barbara’s death and follows the history of her relics.¹⁷

¹² This does not mean that the text avoids strong emotions, but they are always expressed through the direct speech of the characters, thus once again being decentralized and assigned to multiple poles of subjectivity, and not to the narratorial voice.

¹³ For this and other narratological terms see Genette 1980 and Herman, Jahn and Ryan 2005.

¹⁴ Spearing 2005, 40-48.

¹⁵ Spearing 2012, 10-11.

¹⁶ Spearing 2005, 13.

¹⁷ Inc. Ἐν τοῖς καιροῖς ἐκεῖνοις, βασιλεύοντος Μαξιμιανού, καὶ ἡγεμονεύοντος Μαρκιανού, ἦν τις τοπάρχης... see the varying endings in Viteau 1897, 99-104. See also the contribution of Charis Messis in this volume.

This historical frame has a double function. First, when the narrator is not present as an experiencing subject, the starting point of the story does not belong to one point, in one mouth, or even one writing hand—for the text could be copied by many scribes and from more than one manuscript testimony—the precise spatio-temporal attribution of the story functions as a scaffold placing limits to its centrifugal poetics and containing events in one temporal sequence. Second, it also invokes the language of a written historical document (such as a protocol of the interrogation of a martyr), whose authority resides on the very fact that there is no subjective narratorial voice behind the story. The implicit claim of such narrative approach is that, on a discursive level, the *Martyrion* re-creates the story exactly as it happened. There is no difference between the actual facts and the way they are being recorded. Through the text of the *Martyrion*, its reader has direct access to *both* objective truth and the objective perception of truth, akin to the double nature of a martyr's relics, which *is* the saint and provides direct access to the saint. That is, the premise of the *Martyrion* seems to be that its written discourse is identical with the story.

It seems fair to widen these observations to include not only the ancient *Martyrion* of St. Barbara, but a larger group of anonymous martyrdom accounts. These texts use various strategies to foreground their documentary nature. Some of them directly claim their provenance from legal documents or testimonial reports. This is the case with the *Martyrion* of Sts. Probos, Tarachos, and Andronikos, which attaches as its epilogue a letter of the three brothers who supposedly witnessed the interrogation and death of the martyrs and then provided a complete account of the events; notably, the letter was thought by several scholars before Delehayé to be actually genuine.¹⁸ Similarly, the ancient *Life* of St. Aberkios includes two written sources: the letter of the emperor Marcus Aurelius and the famous transcription of the epitaph from his tombstone, a historical artifact discovered in the nineteenth century and, in fact, identified as the source for Aberkios's *Life*.¹⁹ A certain Theotimos, a name behind the *Passion* of St. Marina, claimed that he purchased the judicial records of her martyrdom (τὰ ὑπομνήματα) from the stenographers (παρὰ τῶν ταχυγράφων),²⁰ and this catalogue might absorb many more examples of this historicizing pseudo-documentary cliché in martyrdom accounts.²¹

¹⁸ Beginning with Ruinart 1689, 454–457, Delehayé (1905, 135–136) calls this martyrion a “roman historique.”

¹⁹ *Life of St. Aberkios* 35–36.48–49 and 53–54.77, Nissen, to be read with Thonemann 2013, 257–282. See also Busine 2013.

²⁰ “Ὅλιγα νομίσματα δεδωκώς ἐκ τῆς πενίας μου εἴληφα τὰ ὑπομνήματα παρὰ τῶν ταχυγράφων τῶν ὄντων ἐν τοῖς καιροῖς ἐκεῖνοις καὶ τῶν τὰ πράγματα διὰ χειρὸς πεπιστευμένων (*Passion of St. Marina* 16.16–19 Usener).”

²¹ For the use of terms ὑπόμνημα and ὑπομνησκω in hagiography, see Kresten 1977, Schiffer 2004, Hinterberger 2014 and Lampadaridi 2016, 170 and note 177, p. 227, with further bibliography.

Other texts emulate only the general idea of a documentary account. Such is the case of the *Martyrion* of St. Barbara, or even more so, of the *Martyrion* of St. Orestes (BHG 1384), which seems to imitate a judicial record of Orestes's interrogation. This latter text almost entirely consists of an exchange of questions and answers between Orestes and his persecutor, rendered in direct speech.²² Again, the list of such texts could be expanded almost infinitely.

Thus, while the narrator becomes an empty grammatical function—for any reader or reciter can assume this role, since this will not affect the objective vision of events—the enhanced textuality of these martyrdom accounts serves as a medium that depersonalizes their narrative discourse and creates the effect of a historical document, a sort of unmediated window that transfers us into the reality of the story.

ENCOMION: NARRATOR AS A VATES²³

The discursive manner of Ioannes Damaskenos's *Encomion* on St. Barbara can be located at the other end of the spectrum. Here, an overt narrator promotes his self-conscious presence not only in the lengthy and elaborate proem but also throughout the text of his composition. Damaskenos begins by highlighting his supposed unworthiness, the topos of modesty (EB 1.1–14); he then explains his role as that of the narrator, who through his discourse aims to bring his audience to a vision of what he calls divine energy (EB 1.15–25); later on, he makes his audience aware that he knows how to construct an effective discourse and that he has been properly trained in rhetoric (EB 3.19–22). His voice thus resounds in multiple discursive digressions throughout the encomium (e.g., 15.1–4, 16.9–11); finally, in the epilogue, he once again appears as the person who addresses in his own voice and prays to the martyr (EB 23.10–27).²⁴

Ioannes Damaskenos thus forcefully presents his *Encomion*, in opposition to the ancient *Passion*, as an oral discourse dominated by the figure of the narrator-rhetorician. This strong presence of the speaker has a double effect. On the one hand, it brings the narrator's character, training, and overall aptness for the task into sharp focus—after all,

²² *Passion of St. Orestes* (BHG 1384), 10.10–12: ὁ ἡγεμὼν ... ἀπέστειλεν τὰ ὑπομνήματα τοῦ ἁγίου μάρτυρος Ὀρέστου ἐν Ἀντιοχείᾳ.

²³ I borrow this term of Augustan poetry (see Newman 1967) to mark the role of the narrator as a divinely inspired, visionary speaker, leading his audience to the contemplation of the subject of his speech – a mode that has a long tradition in the Classical and Late antique rhetoric, see, for instance, MacDougall 2016.

²⁴ These are all common Byzantine tropes. On self-representation in Byzantine rhetoric see Papaioannou 2013, 132–140 with further bibliography.

in classical rhetoric, the speaker's ability to show that "he is trustworthy, that he has the socially approved excellences, that he makes decisions and perform actions as a good man" was considered as contributing to the plausibility of his discourse.²⁵ Damaskenos too takes advantage of this strategy, though he follows new, Christian standards of self-presentation, which place humility and orthodoxy first. Nevertheless,—and this is the second effect—when the content of the speech is a saintly act, the subjectivity of the narrator introduces a serious challenge: how can a human narrator transcend the boundaries of the past and create the effect of the true presence of the martyr? How can he affirm the objectivity of his account? Ioannes Damaskenos approaches this problem in three ways.

First, he capitalizes on what we have above termed as the ritual chronotope of the liturgy. The church encomiast, this actively overt narrator, foregrounds the setting where his discourse takes place: it is the liturgical celebration of the saint's memory, which Damaskenos, very much in the spirit of the earlier church Fathers, compares to watching games in a theatre, in the immediate presence of Christ, the armies of the angels, and Barbara herself (EB 2.11–16).²⁶ Indeed, the audience of the encomium could gain an even stronger sense of Barbara's presence from the concluding part of the speech, when Damaskenos directly addresses the martyr (EB 22.1–16) and, as a culmination of this invocation, asks her to *return* to her heavenly dwelling. Here is the relevant passage, composed in a series of rhythmical clauses:

Ἄπιθι, χαίρουσα πρὸς οὐρανίους ὕμνοπόλους σκηνάς, καταλείψασα τοὺς ἐκ σαρκίνης προφερομένους
γλώττης ἐκτετορνευμένους λόγους καὶ τὴν ἦτταν φωνῆ καθομολογούντας.
Ἄπιθι τοίνυν, σεμνὴ καλλιπάρθενε τῶν ὑπερκοσμίων γερῶν ἀπολαύουσα.
Ἄπιθι, ἔνθα λόγος σιγᾷ τῶν ὑπὲρ λόγον τὴν δόξαν διεξοδικῶς εἰπεῖν οὐ δυνάμενος.

Go, in joy, reach the heavenly dwellings resounding with hymns, and leave behind the fancy words uttered by a tongue made of flesh, words that acknowledge their defeat in loud voice! Go then, reverent virgin of beauty, go enjoy the prizes that surpass world and worldliness! Go where discourse becomes silent, unable to describe in any detailed fashion the glory of those who are beyond and above speech!

This deliberate fusion of the narrative universe with the *now and here* of the discursive situation—what narratologists call *metalepsis*—creates the ritual chronotope of liturgy, which envelops everyone and everything: the events of the Roman past, St. Barbara, the present narrator of her story, and every person in the ecclesiastical gathering. This is another kind of 'historical' time, a more authentic (in a Christian perspective)

²⁵ This was termed, since Aristotle, *ethos*, one of the three kinds of proof. For the citation, and discussion, see Gill 1984, 149–166, at 153.

²⁶ For a patristic parallel, see e.g., John Chrysostom, *First Homily on the Gospel of John* PG 59, 23–25.

temporal space, which, among its other functions, acts also as a way of affirming the authenticity of the narrated events.

Damaskenos pulls his second trump card from his expertise in rhetoric, and, more specifically, a rhetorical device which the Byzantine teachers, like their classical ancestors, would have called *enargeia*, that is vividness. In the preface of his encomium, Ioannes Damaskenos explains that the ultimate goal of his speech is to bring the story of the martyr in front of the eyes of his audience:

Φέρε δὴ οὖν τὴν ἄνωθεν ῥοπὴν παρὰ τοῦ τῶν τοιούτων ἀγωνισμάτων ἐπόπτου καὶ ἀθλοθέτου Χριστοῦ ἴλεω καὶ ἐπικούρου ἐπικαλεσάμενοι διαγράψωμεν τῷ λόγῳ καὶ ὡς οἶόν τε ὑπ' ὄψιν παραστήσωμεν <τὰ ἀγωνίσματα> τῆς παρ' ἡμῶν νῦν εἰκότως εὐφημουμένης· καί, ἥς τὴν πανήγυριν πάνδημον σήμερον ἄγωμεν, καλλινίκου μάρτυρος Βαρβάρας, τῆς ὄλης ἀθλήσεως ὡς ἐν βραχεῖ τὴν ὑπόθεσιν ἐνστησώμεθα (1.15-22).²⁷

Come, having called upon the merciful and succoring heavenly blessing by Christ who supervises and sets the prize for such athletic contests, let us describe with words and make present as if in front of our eyes <the contest> of the one whom we now naturally praise; and let us briefly set before us the subject of the entire martyrdom of Barbara, the all-victorious martyr, for whose celebration we have all gathered.

Though Damaskenos never uses the word *enargeia* (or its cognates), the expression ὡς οἶόν τε ὑπ' ὄψιν παραστήσωμεν is exactly how *enargeia* was defined in Byzantine and classical rhetorical criticism.²⁸ Furthermore, throughout the text, Ioannes makes additional use of related vocabulary. Note, for instance, the following phrases:

Ψυχοφελές καὶ πνευματικὸν ἡμῖν πρόκειται θέατρον ... θεατὰς δὲ τὰς χιλιάδας καὶ μυριάδας τῶν ἐπουρανίων στρατιῶν καὶ δυνάμεων, ἀγωνιουμένην δὲ Βαρβάραν τὴν ἀοίδιμον (EB 2.11-15);

Τοιαύτης οὖν ἡμῖν ἄθλων θεωρίας προτιθεμένης οὐκ ἐπισπεύσωμεν πρὸς τὴν τούτων ἐπόπτευσιν; (EB 3.1-2)

Τί τοῖς φιλοθεάμοσι τοῦ τοιοῦδε θεάματος τερπνότερον ἢ ἡδύτερον ἢ ἐπικερδέστερον; (EB 3.12-13)

An edifying and spiritual performance is set before us ... the thousands and myriads of celestial armies and forces are the spectators, and the glorious Barbara is contesting.

Thus, while such a show of heroic deeds is awaiting us, shall we not rush to watch it?

What can be more delightful, pleasing, or profitable for the lovers of spectacles than such a show?

Such extensive use of the vocabulary of visual representation (θέατρον, θεατὰς, θεωρία, ἐπόπτευσιν, φιλοθεάμοσι, θεάματος) in the EB enhances the importance of *enargeia* as a device that defies the sense of the remote past and compensates for the problem of the narrator's subjectivity. For as has been argued, in Byzantine patristic discourse—and this is the context to which Ioannes Damaskenos certainly belongs—the concept of *enargeia* was extended beyond its classical use as a technical rhetorical term alluding to

²⁷ Edition slightly revised; the translation is mine.

²⁸ See Webb 2009, 87-130, also Ierodiakonou 2011, 60-73, and Walker 1993, 353-77.

ancient theories of discursive vividness; rather, patristic discourse added to it a second meaning, that of a “truth... behind and beyond any aesthetic—whether discursive or visual—representation.”²⁹ Such Byzantine *enargeia*, as a self-manifesting truth, revealing itself through the rhetorical craftsmanship of the speaker, supports the authority of Damaskenos as a narrator and his version of the story of St. Barbara.

Damaskenos’s third asset lies in the authority of the Biblical canon. Just like the anonymous author of the ancient *Passion*, Damaskenos also comments on the historical framework of Barbara’s story. However, he limits his information to the name of the reigning emperor only (EB 7.1–4),³⁰ and, apart from this brief appearance, Roman history does not manifest itself elsewhere in the encomium. This kind of historicity is presupposed but is not the key for authorizing the truth of the narration. Rather, the martyrdom is re-transferred or re-positioned into an even truer (so to speak) historical dimension, namely Biblical history. In the middle of the lengthy proem, Damaskenos announces the entryway of Barbara’s martyrdom (τῶν προθύρων τοῦ μαρτυρίου ἐπιβόμεν ἦδη καὶ τῆς κατὰ μέρος διηγήσεως σὺν θεῷ καταρξώμεθα—EB 3.21–22). One would expect to hear next the beginning of the martyrdom story. But what follows instead is the account of the Adam and Eve and the subsequent history of human salvation (EB 4–5). This biblical setting is then treated in length and with much rhetorical zeal, throughout the *Encomion*.³¹ Biblical history, which by the time of Damaskenos is a canonized truth, provides the framework for understanding and authorizing Damaskenos’s version of Barbara: as if by reflecting—for this is how Damaskenos presents it—the light of the Biblical events, Barbara’s story becomes part of the same trustworthy and indeed sacred canon.

²⁹ Papaioannou 2011, 50.

³⁰ Κατ’ ἐκείνου δὴ οὖν καιροῦ Μαξιμιανοῦ τοῦ ἀσεβοῦς βασιλεύοντος, ἡγεμονεύοντος δὲ Μαρκιανοῦ ἦν τις τοπάρχης, φησὶν, ὀνόματι Διόσκορος = “At the time, when the impious Maximian was the emperor, and Markianos was the commander, there was a certain toparch, it says, whose name was Dioskoros.” As the little side note φησὶν suggests, the historiographical information appears, in fact, as a direct citation from the ancient martyrdom account. The simpler style of these very sentences contrasts the elaborate constructions of Ioannes’ encomiastic discourse. I am tempted to think that the word-for-word citation betrays Damaskenos’s perception of the ancient account as a written historical document, as a historical source as modern positivism would have it, and thus perhaps supports my earlier argument about the self-presentation of the ancient martyrion as a written text.

³¹ For example, in EB 8.2.4–28 the theme of Eve appears (Ὁ θυγατρὸς τὴν τῆς προμήτορος Εὕας εὐήθειαν καὶ ἀπάτην τῷ στερρῷ τοῦ φρονήματος ἀνακαλεσαμένης); in 9. 23–25 Barbara is compared to Abraham (Καὶ μάρτυς Ἀβραάμ ὁ πατριάρχης, καὶ διὰ τοῦτο τῶν ἐθνῶν πατὴρ τῶν τὴν αὐτοῦ πλίστιν ἐξήλωκότεων κληθείς, πρῶτος τῆς πατρικῆς ἀποφοιτήσας πολυθείας καὶ ἀθεότητος); in 18.20–24 Damaskenos parallels the fate of Dioskoros to that of Judas and of the citizens of Sodom (καὶ ἡ τοῦ προδότου σε Ἰούδα ἀξία μετέλθεν ἐκδικησίς. Σκηπτὸς γὰρ οὐρανὸθεν ἐνεχθείς κεραυνὸς σῶμά σου τὸ μιαρὸν ἐξετέφρωσεν καὶ τὸ μὲν Σοδομιτικὸν ἐνταυθα σε πῦρ ἐκεραύνωσεν, ἡ δὲ τῆς γέννης σε φλόξ ἀσβεστος ἐκεῖ ὑποδέξεται) etc.

METAPHRASIS: THE NARRATOR AS AN INFORMED READER

One's first impression upon reading Sardonios's *Metaphrasis* on St. Barbara is that it draws directly on the narrative strategies of Damaskenos's *Encomion*. In the proem, we learn that the discourse takes place in the midst of an ecclesiastical gathering (MB 1.4-5), and that a celebration of Barbara's feast provides the occasion for the speech (MB 1.13). But unlike Damaskenos, neither in his brief preface—as discussed in the previous chapter—nor elsewhere in the *metaphrasis* does the narrator explicitly declare his presence. Note, for example, the contrast between Damaskenos's self-referential language of the passage cited above (let us request the mercy... and let us describe with words... and let us briefly set before us the subject of her entire martyrdom) and the impersonal “let the story commence” that concludes the proem of MB:

Ἄλλ' ἵνα καὶ ἡ νῦν τελουμένη Βαρβάρας τῆς ἀθληφόρου πανήγυρις τὴν ἐκ ταύτης ἡδονὴν ταῖς ἡμετέραις ἐνοστάζει ψυχαῖς, ἢ τῆς ἀθλήσεως αὐτῆς ἀρχὴν λαμβανέτω διήγησις· καὶ δεικνύτω τοῖς φιλομάρτυσιν, οἷα φύσις αὐτόθεν τὸ ἀσθενὲς ἔχουσα, πρὸς οἴους ἀγῶνας, διὰ τὸ ζέον τοῦ πρὸς Χριστὸν ἔρωτος, ἐπέδωκεν ἑαυτήν.

But so that the presently conducted festival of the victorious Barbara may imbue our souls with its pleasure, let the story of her martyrdom commence; and let it show to us who love martyrs to what kind of trials her nature, though weak in itself, willingly surrendered because of her burning love for Christ.

How can this narrative situation be described? The metaphrast specifies the place and the occasion of the speech, and we become aware of its pious listeners. But whose is the voice behind these discursive remarks, guiding us on our way through the story? This voice does not rise above its audience, like that of a rhetor delivering an *Encomion*; nor does it, as in the *Passion*, merge into the background of the story, disguising its very presence behind the staged objectivity of the written word. Rather, it delivers the discourse in a distant, almost impersonal manner, concentrating on the details of the story and only rarely it is allowed some brief intervention so as to comment on a particularly exciting event; at the same time, it is also omniscient and confident in revealing the inner motivations of the protagonists. In my view, this voice can belong only to one person: that of the reader, who is reciting the text of the story in a public setting.

Let us take Sardonios's use of ‘we’-statements. In the *Encomion* of St. Barbara, Damaskenos had used the first-person plural in two modes: one is clearly self-referential (see, for example, passage 3 above); another unites him with his audience (as in passage 4). In the *Metaphrasis*, it is the latter mode that predominates as no conspicuous line between the audience and the narratorial *I* exists. Sardonios frequently employs the first-person plural, but always in inclusive fashion, referring to the audience first and only then to the narrator as part of this audience. In the absence of a clearly articulated *I*, this locates the narrator in the midst of the listeners, making him one of them.

This fusion of narrator and audience happens not only on the level of grammar, but also in the specific way the narrator comments on the events of the story. In his version of Barbara's story, Sardonios makes overt comments on the events only twice. Both times these remarks take the form of brief emotional responses to the text. Here are the relevant passages:

Ὁ ἄνομος ἐκεῖνος καὶ ἀπάνθρωπος δικαστῆς... τοὺς μαζοὺς αὐτῆς (φεῦ τῆς προενεγκαμένης ἐνθύμημα τοιοῦτον ψυχῆς!) ἐκκοπήναι προστάττει (MB 16.1–3).

That lawless and inhuman judge . . . orders that her breasts (alas for the soul that came up with such a thought!) be cut off.

Βλέπε μοι δὲ τυραννικὴν ἀπήνειαν καὶ ὠμότητα καὶ τῷ σκυθρωπῷ τοῦ διηγήματος ὑπόθεσις τὴν ἀκοήν. ὅσω γὰρ αὐτὴ στενοχωρεῖται τῷ βάρει τοῦ ἀκούσματος, τοσοῦτω καὶ ἡ τῶν ἁγίων καρτερία θαυμάζεται, καὶ ὁ Θεὸς ὁ τούτους ἐνισχύσας δοξάζεται, καὶ ὁ διάβολος καταισχύνεται, καὶ ἡ τῶν ἐξυψηρητησαμένων τούτω καταγελάται παράνοια, καὶ ἡμῖν τοῖς κατηκόοις τούτων προσγίνεται ἡ ὠφέλεια (MB 12.16–20).

Look at the maliciousness and cruelty of the tyrant, and lend your ears to the gloomy story; as much your ears are distressed by the weight of what you hear, the more the endurance of the saints is admired, and God who strengthens the martyrs is glorified, and the devil is put to shame, and the madness of those who served him is ridiculed, and spiritual benefit is granted to us, the listeners.

The imperatives and exclamations that are part of the narrator's interjections very much resemble glosses a Byzantine reader would write in the margins of his/her manuscript.³²

³² Cf. frequent use of the expression "look!" (βλέπε and the related ὄρα) in Byzantine scholia and Biblical commentaries or exegetical sermons. For three random examples, see: (Ps-)John Chrysost., *On the Gospel of John* PG 59, 612: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος. Βλέπε μοι σύνεσιν ἀλιείως, σκόπησον σοφίαν ἀνδρὸς ἀγραμματίστου); *Scholia on Aelius Aristides* 486 (no.136.7) Dindorf: ὄρα δεινότητα πῶς τὰ μόνου Περικλέους ἔργα παραβάλλει πρὸς πόλιν; Ps.-Athanasios, *Concerning the Temple and the Schools and the Theatres which are in Athens* 185 (fol. 155r) Premerstein: Βλέπε οὖν ὁ ἀναγινώσκων καὶ ὁ ἀκροώμενος, ὅτι καὶ οἱ τῶν Ἑλλήνων σοφοὶ καλῶς τινες ἐξ αὐτῶν προεφήτευσαν καὶ τὸν προάναρχον Θεόν.

For an example of "listen!" see *Scholia in Iliad*, Book 5, verse 449–450, line 2 Erbse: αὐτὰρ ὁ εἰδῶλον <—τοῖον>: εἰδῶλον μὲν ἄκουε πᾶν τὸ δημιούργημα τοῦ κόσμου, ὅπερ τύπος ὄν τοῦ ὄντως ὄντος ὑπὸ πάντων μὲν τῶν ἐγκοσμίων θεῶν κοσμεῖται. For an instance of "alas!" in scholia see e.g. Manuel Holobolos, *Scholia to his Translation of Boethius*, scholion 179, line 1 Nikitas: ἡ ἐκ τῶν συνεξεγμένων φεῦ σοι, Λατίνε, τοῦ ἀπεστενωμένου τῆς λεκτικῆς!

For active reading in Byzantium, see Cavallo 2006, esp. at 7, 70: "la manière de lire la plus ordinaire à Byzance est la lecture intensive, même si elle est faite de diverses manières (relecture, apposition de notes de commentaire, paraphrases, transcription, excerptio écrite de morceaux choisis). La lecture intensive est pratiquée tant par l'intellectuel, qui mainte et mainte fois se penche sur ses textes savants en opérant au croisement entre lecture et écriture, que par le lecteur ordinaire: plume à la main, le savant lisait les textes." For a survey of reading practices and up-to-date bibliography, see also Papaioannou 2021.

In Sardianos's text, that is, the narrator takes the role of an *informed* reader, that not only recites the story, but enhances it with his comments.³³

Symeon Metaphrastes takes this technique one step further in his *metaphrasis* titled *Passion of the Holy and Triumphant Martyr of Christ Barbara*. As in the early *Passion*, the absence of the personalized narratorial *I* in combination with the historicizing frame of the story, which is identical with that of the earlier texts, supports the claims of historical authenticity. The presentation of this *metaphrasis* maintains emphasis on its textuality, the narrative manner remains heterodiegetic (to use Genette's term), the narrator, that is, never intrudes as an experiencing subject into the plot, but introduces many brief, and often emotionally charged remarks, teaching the audience to navigate through the loops of the story or explaining its moral lessons,³⁴ thus following the trail of Ioannes Sardianos.

While this transposition of the narrator into the position of an informed reader with a view of his own makes it possible to elaborate the story and fill it with emotional responses, the narrator does not become a dominating voice; his subjective presence increases, without compromising the truth of the account or otherwise confirming it with his authority or even indeed sainthood. But with all the deictic energy of the informed reader's observations and his navigating help, the *metaphrasis* is not a decontextualized, autarkic document of the past, as earlier *Passions* claimed to be. Rather, it makes clear that the text was intended to be part of the liturgical performance commemorating the saint, and in this way the recital of the *Passion* becomes, indelibly, part of the liturgy.³⁵ The ultimate responsibility of carrying the truth is laid on the written text, while the pious reader is only offering some sort of navigating help for the moral edification of the audience.

³³ It is perhaps no coincidence that, in response to this approach, the scribe of manuscript *Barb. gr.* 454 (fol. 42r) wrote on the margin of the latter cited passage: "καὶ ἡμῖν τοῖς τοῦ Θεοῦ δούλοις προσγίνεται ἢ ἀντάμειψις καὶ ὠφέλεια = and the recompense and benefit is granted to us, the servants of God."

³⁴ See, for example, the following remarks of deictic, edificial and emotional nature: ἀμέλει (156, 4); οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ αὐτὸ μέχρι νῦν τὸ λουτρὸν διασώζεται (160, 9); οὕτως ἔφη (160, 10); τοῦτο δὲ εἶπε πάντως τῆς τῆς Ἁγίας Τριάδος παραδηλοῦσα μεγαλειότητα (162, 12); οὐδὲ γὰρ ὅσιον πατέρα τὸν μαιφόνον καλεῖν (164, 14); κατὰ τὴν θείαν φάναι φωνὴν (164, 15); εἶπεν ἂν τις (ibid); ὦ σπλάγγων πατρικῶν ὁ πατήρ! (166, 16); τὸ τοῦ Ἡσαίου πάλιν εἰπεῖν (168, 20); ὁ δικαστὴς (φεῦ!) φανερώς τυφλώτων πρὸς τὴν ἀληθειαν (170, 22); οἶδ' ὅτι καὶ πρὸς τὴν ἀκοὴν μόνην τοῦ πάθους ἰλιγγιάσατε (27,172), and so on.

³⁵ On the performance of *metaphraseis* during liturgy in Byzantium, see Barber & Papaioannou 2017, 218–244.

* * *

It may be worth to return, in order to conclude, back to Georgios Grammatikos. Ultimately, he musters all three modes of presenting the narratorial *I*, found in the Byzantine accounts on St. Barbara. He summons the presence of St. Barbara, who would personally confirm to *him* his reliability as the narrator of the story. He seeks, at the same time, his encomium to be transformed into a written relic—a scroll, a sacred object, which itself becomes part and participant of liturgy, thereof acquiring an agency of its own, free from the fallible human nature of its creator. When he takes the blessed scroll from the altar, this creator can eventually assume the comfortable and undemanding role of a reciter of a sacred story to a pious public.

Acknowledgements: I am grateful to Anna Lampadaridi and two anonymous reviewers for their valuable advice; special thanks to David Konstan, Stratis Papaioannou, and Ingela Nilsson for inspiring conversations about the topic of this paper. I was able to obtain the microfilms of manuscripts from IRHT in Paris with the help of Lorenzo Ciolfi and generous funding from the Mary Jaharis Centre for Byzantine Art and Culture. The writing of this article has been undertaken within the frame of the research programme Retracing Connections (<https://retracingconnections.org/>), financed by Riksbankens Jubileumsfond (M19-0430:1).

BIBLIOGRAPHY

Primary sources

Abbreviations

EB = Ioannes Damaskenos, *Encomium of St. Barbara*. Ed. B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos 5: Opera homiletica et hagiographica*. Berlin 1987, 249–278.

MB = Ioannes Sardonios, *Metaphrasis of St. Barbara's Martyrion*. Ed. D. Resh, *Metaphrasis in Byzantine Hagiography: The Early History of the Genre (ca. 800–1000)*, *Doctoral Dissertation*. Providence 2018, 180–223. Available at <https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:792857/>.

Holobolos, Manuel, *Scholia on his Translation of Boethius*. Ed. D. Z. Nikitas, *Boethius, De topicis differentiis και οι βυζαντινές μεταφράσεις των Μανουήλ Όλοβόλου και Προχόρου Κυδώνη. Παράρτημα / Anhang: Eine Pachymeres-Weiterbearbeitung der Holobolos-Übersetzung*. *Corpus philosophorum Medii Aevi: philosophi Byzantini 5*. Athens 1990, 95–145.

Ioannes Chrysostomos, *First Homily on the Gospel of John* (BHG 923; CPG 4425). PG 59, 23–30. *Life of St. Aberkios* (BHG 2-4b). Ed. Th. Nissen, *S. Abercii Vita*. Leipzig 1912.

Passion of St. Barbara (BHG 213–214). Ed. J. Viteau, *Passions des saints Écaterine et Pierre d'Alexandrie, Barbara et Anysia: publiées d'après les manuscrits grecs de Paris et de Rome: avec un choix de variantes et une traduction latine*. Paris 1897, 87–105.

Secondary sources

Bakhtin, M. 1981. "Forms of Time and of the Chronotope in the Novel," in Emerson & Holquist (eds), 84–258.

Barber, Ch. & S. Papaioannou 2017. *Michael Psellos on Literature and Art: a Byzantine Perspective on Aesthetics*. Notre Dame.

Barcellona, R. & S. Pricoco (eds) 1999. *La Sicilia nella tarda antichità e nell'alto medioevo. Religione e società. Atti del Convegno di Studi (Catania-Paternò, 24-27 settembre 1997)*. Soveria Mannelli.

Blanchot, M. 1969. *L'entretien infini*. Paris.

Bloom, H. (ed) 1979. *Deconstruction and criticism*. New York.

Passion of St. Marina (BHG 1165-1167c). Ed. H. Usener, *Acta s. Marinae et s. Christophori. Festschrift zur fünften Säcularfeier der Carl-Ruprechts-Universität zu Heidelberg überreicht von Rector und Senat der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität*. Bonn 1886.

Passion of St. Orestes (BHG 1384–1385). AASS Nov. 4, 393–395.

Passion of Sts. Probos, Tarachos and Andronikos (BHG 1574). AASS Oct. 5, 566–584.

Ps.-Athanasios, *Concerning the Temple and the Schools and the Theatres which are in Athens* (Commentarius de Templo Athenarum). Ed. A. von Premerstein, "Ein pseudo-athanasianischer Traktat mit apokryphen Philosophensprüchen im Codex Bodleianus Roe 5," in *Eis mnēmyn Σπιριδωνος Λάμπρου. Τιμητικός τόμος*. Athens 1935, 177–189.

Scholia in Aelium Aristidem. Ed. W Dindorf, *Aristides*, vol. 3. Leipzig 1829.

Scholia in Iliad. Ed. H. Erbse, *Scholia Graeca in Homeri Iliadem (scholia vetera)*, 7 vols. Berlin 1969–1988.

Symeon Metaphrastes, *Passion of the Holy and Triumphant Martyr of Christ Barbara*. Ed.-tr. S. Papaioannou, *Christian Novels from the Menologion of Symeon Metaphrastes*. *Dumbarton Oaks medieval library 45*. Cambridge 2017, 155–181, and 300–304 (notes).

Busine, A. 2013. "From Stones to Myth: Temple Destruction and Civic Identity in the Late Roman East" *Journal of Late Antiquity* 6.2, 325–346.

Cavallo, G. 2006. *Lire à Byzance*, tr. P. Odorico & A. Segonds. Paris.

Crimi, C. 1999. "Testi bizantini, editi ed inediti, su santa Barbara," in Barcellona & Pricoco (eds) 1999, 233–251.

Delehaye, H. 1905. *Les Légendes hagiographiques*. Brussels.

Derrida, J. 1979. "Living on Border Lines," in Bloom (ed.) 1979, 75–176.

- Dignas, B. & R.R.R. Smith (eds) 2013. *Historical and religious memory in the ancient world*. Oxford.
- Efthymiadis, S. (ed.) 2014. *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, vol. 2: *Genres and Contexts*. Farnham & Burlington.
- Emerson, C. & M. Holquist (eds) 1981. *The Dialogic Imagination: four essays by M. M. Bakhtin*. Austin.
- Genette, G. 1980. *Narrative Discourse: An Essay in Method*, tr. J. E. Lewin. Ithaca.
- Gill, C. 1984. "The *Ēthos*/Pathos Distinction in Rhetorical and Literary Criticism" *The Classical Quarterly* 34.1, 149-166.
- Hämeen-Anttila, J. & I. Lindstedt (eds) 2019. *Translation and Transmission*. The Intellectual Heritage of the Ancient and Medieval Near East 3. Münster.
- Herman, D., M. Jahn & M.-L. Ryan (eds) (2005). *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*. London & New York.
- Hinterberger, M., 2014. "Byzantine hagiography and its literary genres. Some critical observations," in Efthymiadis (ed.) 2014, 25-60.
- Hörander, W., J. Koder & M.A. Stassinopoulou (eds) 2004. *Wiener Byzantinistik und Neogräzistik, Beiträge zum Symposium vierzig Jahre Institut für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien im Gedenken an Herbert Hunger*. (Wien, 4.-7. Dezember 2002). Vienna.
- Ierodiakonou, K. 2011. "The Notion of Enargeia in Hellenistic Philosophy," in Morison & Ierodiakonou (eds) 2011, 60-73.
- Kälviäinen, N. 2019. "Some preliminary remarks on the Censorship and Fortunes of the Demonic Episode in the Greek Passion of St. Marina (BHG 1165-1167c)," in Hämeen-Anttila & Lindstedt (eds) 2019, 107-137
- Kresten, O. 1977. "Leontios von Neapolis als Tachygraph? Hagiographische Texte als Quellen zu Schiffllichkeit und Buchkultur im 6. Und 7. Jahrhundert" *Scrittura e Civiltà* 1, 154-175.
- Lampadaridi, A. 2016. *La conversion de Gaza au christianisme. La vie de S. Porphyre de Gaza par Marc le Diacre (BHG 1570)*. SH 95. Brussels.
- MacDougall, B. 2016. "Spectatorship in City and Church in Late Antiquity: Theoria Returns to the Festival," in Matheou, Kampianaki & Bondioli (eds) 2016, 127-141.
- Matheou, N., T. Kampianaki & L. Bondioli (eds.) 2016. *From Constantinople to the Frontier: The City and the Cities*. The Medieval Mediterranean 106. Leiden & Boston.
- Morison, B. & K. Ierodiakonou (eds) 2011. *Episteme, etc.: Essays in Honour of Jonathan Barnes*. Oxford.
- Papaioannou, S. 2011. "Byzantine Enargeia and Theories of Representation," in *Ekphrasis: la représentation des monuments dans les littératures byzantine et byzantino-slaves - Réalités et imaginaires* = *Byzantinoslavica* 69, 48-60.
- 2013. *Michael Psellos: Rhetoric and Authorship in Byzantium*. Cambridge
- (ed.) 2021. *The Oxford Handbook of Byzantine Literature*. Oxford.
- 2021. "Readers and their Pleasures," in id. (ed.) 2021, 525-556.
- Ruinart, T. 1689. *Acta primorum martyrum sincera et selecta*. Paris.
- Resh, D. 2015. "Toward a Byzantine Definition of Metaphrasis," *GRBS* 55-3, 754-787.
- 2018. *Metaphrasis in Byzantine Hagiography: The Early History of the Genre (ca. 800-1000)*. Dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the Degree of Doctor of Philosophy in the Department of Classics in Brown University. Providence, RI, available at: <https://search.library.brown.edu/catalog/bdr:792857>
- Schiffer, E. 2004. "Hypomnema als Bezeichnung hagiographischer Texte," in Hörander, W., Koder J. & M.A. Stassinopoulou (eds) 2004, 397-407.
- Spearing, A.C. 2005. *Textual Subjectivity: The Encoding of Subjectivity in Medieval Romances and Lyrics*. Oxford.
- Spearing, A.C. 2012. *Medieval Autographies: the «I» of the Text*. Notre Dame.
- Thonemann, P. 2013. "Abercius of Hierapolis: Christianization and Social Memory in Late Antique Asia Minor," in Dignas & Smith (eds) 2013, 257-282.
- Walker, A.D. 1993. "Enargeia and the Spectator in Greek Historiography" *Transactions of the American Philological Association* 123, 353-77.
- Walker, W.A. 2015. *Performing Orthodox Ritual in Byzantium*. Cambridge.
- Webb, R.R. 2009. *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*. Farnham.

RELIRE LE SYNAXAIRE
DE CONSTANTINOPLE

THE PHILOSOPHER'S TONGUE:
SYNAXARIA BETWEEN HISTORY AND LITERATURE.

With an Excursus on the Recension M of the *Synaxarion of Constantinople* and an Edition of BHG 2371n*

STRATIS PAPAIOANNOU



THE *SYNAXARION* (BHG 2371n, May 1st) that is the subject of this contribution may at first glance give the impression of a marginal tale. One must search for it *below* the line that separates the version, which Hippolyte Delehaye chose to print as his main text of the *Synaxarion of the Great Church of Constantinople* (Syn. CP), from other redactions that are reported in an apparatus and are reproduced when they offer variant entries. This contribution is, in a sense, about this very line, about what decides which stories cross it, and which do not, and, more importantly, what are the effects of that crossing.

This is not a paper, however, about Delehaye's critical edition and his choices—though they also deserve discussion, just as it would be ideal to possess separate editions of the earliest preserved version of Syn. CP (recension **H** in Delehaye; tenth-century) as well as of the latest and most widespread version (recension **M**, to which we shall devote an excursus, in order to reexamine its date and diffusion), along with Delehaye's main text which represents a recension that is particularly rich in content (redaction **S** = the twelfth/thirteenth-c. ms. Berlin, Staatsbibliothek, Philipps 1622 [219]).¹ We shall leave the spectacularly laborious and perceptive work of the Belgian Bollandist as well as modern philology aside, and attempt to imagine the equivalent

* I would like to thank Daria Resh and Charis Messis for valuable comments on the paper, as well as Fr. Timotheos Romanas, Dimitris Skrekas, and Kostas Karaiskos for consulting manuscripts at (respectively) the Πατριαρχικό Ίδρυμα Πατερικών Μελετών at the Monastery of Vlatadon in Thessalonike, Oxford University libraries, and the Monastery of Vatopediou on Mt Athos on my behalf and in very short notice. Gratitude is owed also to the Monastery of Vatopediou for providing a photograph of ms. 679 for consultation.

¹ On all these recensions and redactions see Delehaye 1902, v-lx with the poignant remarks in Luzzi 2014.

line in Byzantine modes of selection that determined inclusions and exclusions from *Synaxaria* and rendered the latter perhaps the most important historiographical works in Byzantium. *In what ways*, we shall ask, and *with what effects* was this imaginary line of insider vs. outsider stories traversed? Following such questions, our concern will not be how the historical past was transformed into ritual myth by its inclusion in *Synaxaria*,² but rather the other side of the same coin: how myths, invented tales, and literary fiction were—through, before, and after the *Synaxaria*—absorbed into history and reinvented as authorized past for Byzantine readers.

But first, before we continue, it may be helpful to offer here a key to some recurrent terminology in what follows:

- *synaxarion*: an individual narrative entry about a saint, a feast or a commemoration included in a *Synaxarion*;
- *Synaxarion* (abbr. in the list of mss. as *Synax.*): either a collection of *synaxaria*, regardless of the many forms that such a collection took in Byzantium, or the manuscript book containing exclusively or primarily such a collection of *synaxaria*;
- notice: that part of a synaxarial entry that assigns a feast day to a specific date; it may or may not be followed by the narrative part of a *synaxarion*;
- recension: manuscript transmission families of *Synaxaria* in the tradition of Syn. CP as established by Delehaye;
- redaction: a specific version either of a *synaxarion* or of a “recension.”

THE TEXT: BHG 2371N

Let us begin by citing our brief tale as it appears in what I would like to call its redaction **A**, the one also offered by Delehaye in the apparatus of his edition (Syn. CP May 1; 647/648.36-50). Delehaye’s version was based on a single manuscript, Paris, BNF, Coislin 223, dated to 1300/1301 and belonging to recension **M** of Syn. CP, whose origins and earliest testimonies are usually placed in the twelfth century (a topic to which, as noted, we will return).

The text printed below is based not only on Coislin 223, but also on three additional *Synaxaria*: Athens, EBE, 2004, dated to ca. 1360-1371; Athos, Monastery of Vatopediou 679, also dateable to the third quarter of the fourteenth century; and Paris, BNF, suppl. gr. 1016, dated to the fifteenth century (for the full critical edition see the Appendix below³):

² Seminal for this aspect of the synaxarial tradition are Odorico 1994 and 2018 and also Ciolfi 2018, though much work remains to be done on this front.

Τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ, μνήμη τοῦ ἁγίου μάρτυρος Φιλοσόφου

Οὗτος ὁ μέγας μάρτυς τοῦ Χριστοῦ Φιλόσοφος, ἐκ τῆς χώρας ὧν τῶν Ἀλεξανδρέων, ὡς ὁ μέγας ἐν ἀσκηταῖς Ἀντώνιος διηγήσατο, τοιόνδε τὸν τοῦ μαρτυρίου δρόμον τετέλεκε.

Κήπος ἦν τερπνότατος, καὶ πάσης ἡδονῆς πλήρης· καὶ ἐν αὐτῷ κλίνης τεθείσης περικαλλοῦς, τῇ τοῦ δυσσεβοῦς τυράννου κελεύσει, τίθεται ἐπὶ ταύτης ὕπτιος ὁ Φιλόσοφος, περιηγκωτισμένος τὰς χεῖρας, καὶ τοὺς πόδας ἅμα δεδεδεσμμένους. Εἶτα γύναιον εὐπρεπὲς μὲν τὴν ὄψιν, δυσειδὲς δὲ τὴν ψυχὴν καὶ ἀκόλαστον, εἰσάγεται ἐκεῖ κειμένῳ τῷ μάρτυρι, λόγοις ἀσέμνοις, ἐπαφαῖς ἀναιδέσι, καὶ πᾶσιν αἰσχροῖς καὶ θελκτικοῖς τρόποις, πρὸς ἡδονὴν τοῦτον φαύλην ἐρεθίζειν πειρώμενον.

Ὁ δὲ γενναῖος ἐκεῖνος, οὐκ ἔχων ὅπως ἂν ἀπώσαιο τὴν μιὰρὰν καὶ ἀναισχυντον, ἀλλὰ τοὺς μὲν ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ μύσας, τὴν δὲ ὄσφρησιν καὶ ἀκοὴν μὴ δυνάμενος συστειλαί τῷ κωλύματι τῶν δεσμῶν, ναὶ μὴν καὶ ταῖς ἀφαῖς τυραννοῦμενος, τί ποιεῖ; καὶ οἶαν μηχανὴν ἐφευρίσκει πρὸς ἀποσόβησιν τοσούτου κακοῦ, καὶ οὕτω μυσαρᾶς ἐπινοίας; Τὴν ἰδίαν γλώσσαν τοῖς ὀδοῦσι κόψας καὶ διαμασησάμενος, τῇ ὄψει τῆς μαινάδος προσπτύει· καὶ οὕτω τοῖς αἵμασι τὸ πρόσωπον αὐτῆς καὶ τοὺς χιτῶνας καταβρέξας καὶ ἀχρειώσας, ἀπεκρούσατο τὴν ἀκόλαστον.

Οὕτως οὖν γενναιοτάτως πᾶν καὶ θαυμαστώως ἀγωνισάμενος ὁ αἰοιδίμος καὶ μὴ ἡττηθεὶς τῇ ἐπινοίᾳ τῶν δυσσεβῶν, ἀπετμήθη τέλος τὴν κεφαλὴν· καὶ πρὸς τὴν ἐν οὐρανοῖς εὐφροσύνην καὶ ἀπόλαυσιν μεταβέβηκεν.

*On the same day [i.e., May 1st],
we celebrate the memory of the holy martyr Philosophos*

This great martyr of Christ Philosophos, being from the land of the Alexandrians as Antony, the great among the ascetics, recounted, completed the course of martyrdom in the following way.

There was a most delightful garden, full of every sort of pleasure, and a luxurious bed was placed in it, as ordered by the impious tyrant. Philosophos was laid on the bed, face up, with his hands tied behind his back, and with his feet also tethered. Then a slut, with a comely face, yet with an ugly and wanton soul, was sent in as the martyr lay there. With dirty words, indecent fondling, and all sort of despicable and lascivious tricks, she tried to excite him toward that wicked form of pleasure.

That brave man was unable to push away the filthy and shameless woman. He shut his eyes, but he could not block his nose and ears, restrained as he was from the bonds, nor indeed could he escape the tyranny of her touches. So what did he do? What kind of device did he conjure up so as to avert such great evil and such nasty ploy? He cut his own tongue with his teeth, chewed it up, and spat it in the face of the whore. Having thus splattered her face and ruined her clothes with lots of blood, he warded off the promiscuous woman.

This is how most bravely and marvelously that man of blessed memory fought. Undefeated by the ploy of the impious, he was finally beheaded, and passed to the heavenly joy and gratification.

³ The relevant entry of *Pinakes* is, as we shall see, far from complete: <https://pinakes.irht.cnrs.fr/notices/oeuvre/17580/>. For bibliography on the three additional manuscripts, see below n. 64.

This story about a Saint Philosopher and his very philosophical denial of sex existed (as will be demonstrated below) long before its transcription in late Byzantine *Synaxaria* and their likely twelfth-century origins—indeed long before the earliest preserved *Synaxaria* of the tenth century, which do not include our story. What determined its eventual inclusion in the collection?

Ιστορία

There are several possible answers to the above question but let us first turn to what appears as a key principle of selection, at least originally, in the making of a *Synaxarion*. As we can glean from the proem of the earliest surviving recension, dated to the time of Constantine Porphyrogenetos, such defining feature was what is termed *ιστορία*. This is, namely, how the deacon and *bibliophylax* Euarestos (PmbZ 21753), the author of that preface, describes his methods of composition:

Αὐτὰς δὲ ψιλὰς τὰς φάσεις κατεθέμην εἰς μέσον, τὰ δοκοῦντα τῇ ἱστορίᾳ προσίστασθαι ἐξελὼν καὶ ὑποτεμόμενος ...

I set forth the bare accounts, having removed and omitted those elements that appeared to contradict *historia* ...⁴

From the rest of Euarestos' proem, as well as from other such prefaces' it becomes evident that *ιστορία* is first and foremost associated with such concepts as truth (*ἀλήθεια*), trustworthiness (*πίστις*), and precision (*ἀκριβεία*); in this conception, proper *ιστορία* is synonymous with the “past,” what actually happened that is, and not just the recounting of what transpired.⁵ Moreover, in the very body of *Synaxaria* we can detect traces of strategies of omission of non-“historical” elements such as, for instance:

(a) the criticism or removal of fabulous details:

- e.g., in the entry on the martyr Christophoros⁶;

⁴ Delehaye 1902, xiii. Cf. the beginning of the same preface: Σὺ μὲν, ὦ θεϊότατε καὶ κράτιστε βασιλεῦ, ... ἐπέταξας ἐν βραχεί μνήμῃν ἅμα καὶ σύνοψιν τῆς ἱστορίας τῶν ταῖς κυκλοφορικαῖς τοῦ ἔτους περιόδοις τελουμένων ἁγίων γενέσθαι σοι. On Euarestos see also Odorico 2001 and Luzzi 2014, 201-202.

⁵ Cf. Delehaye 1902, xiii: “... τὸ ἀληθὲς ἀπὸ τῆς πολυπλανοῦς ἐκκρίνειεν ἱστορίας ...” (here *historia* means also the telling of history); “... τὰς τῶν λεγομένων πίστεις ...;” xix (preface in ms. K; date: 1249): “... ἐπ’ ἀκριβείας ἐκθέμενος ...” (cf. Delehaye 1902, xxxvi). It should be noted that, in the text printed above, Euarestos borrows the phrase “ψιλὰς τὰς φάσεις κατεθέμην εἰς μέσον” from Synesios of Cyrene (*Encomium of Baldness* 4.6). On the concept of *historia* in Byzantium see further Papaioannou 2014; on *historia* and the *Synaxarion* specifically cf. also the contribution by Sophie Métivier in the present volume.

⁶ Syn. CP May 9.2 (667,25-32): Περὶ τούτου τοῦ ἐνδόξου καὶ μεγαλομάρτυρος τερατώδη <λέγεται> τινα καὶ παράδοξα, ὅτι τε κυνοπρόσωπος ἦν ἐκ τῆς χώρας τῶν τοῦς ἀνθρώπους κατεσθιόντων καὶ ὅτι

– or in the entry on Paul of Thebes, the first ascetic, where we find no mention of any of the fictional creatures that St Antony, Paul’s student, encounters on his journey into the inner desert in order to meet Paul, as in the original story⁷;

and (b) the resistance to include some specific types of saints that were more recent to the creation of the first *Synaxaria*:

– saints with only literary pedigree, such as St Theoktiste of Lesbos, whose *synaxarion* (BHG 1726e) only slowly and late became part of the synaxarial canon, though the relevant *Life* by Niketas Magistros (BHG 1723-1724) was included rather quickly in the *Ménologion* of Symeon Metaphrastes (BHG 1725-1726);

– and saints whose tales, though some of them quite popular, were told in lengthy and somewhat fictionalized accounts, such as Sts. Eirene, abbess of Chrysobalanton (BHG 952; PmbZ 21617), Theodoros of Edessa (BHG 1744), and Niphon of Konstantiane (BHG 1371z).

We may suspect that the *synaxarion* of Philosophos would not exactly fit a strict definition of historical truth, even for a Byzantine. The name of the saint sounds rather suspicious; the date of the event is not fixable precisely in the frame of Byzantine chronology (the alleged persecuting tyrant remains anonymous: τῆ τοῦ δυσσεβοῦς τυράννου κελεύσει); and the location of the martyrdom, a “garden,” is rather unusual, just as Philosophos’ self-mutilation is perhaps not typically Christian. Some uneasiness about the historicity of the account may be also felt in the synaxarist’s addition that the story is reported by an authority, St. Antony (ὡς ὁ μέγας ἐν ἀσκηταῖς Ἀντώνιος διηγήσατο).

But synaxarial historicity is not merely restricted to verifiable historical reality in a modern common sense. The Byzantine understanding was more accommodating. When Euarestos claimed to have “removed and omitted those elements that appeared to contradict *historia* ...,” he was quick to add:

... καίτοι τοῖς πνευματικοῖς οὐδὲν φασιν εἶναι ἀδύνατον· οὐδὲ γὰρ φύσεως ἀκολουθία δουλεύουσιν.⁸
 ... even though for people of the spirit (i.e., the saints) nothing, as they say, is impossible, since they do not obey the laws of nature.

Earlier, Euarestos had also declared the following about his historiographical method:

... ἐκ τῶν περὶ αὐτοὺς γεγραμμένων, τίς τε ἦν ἕκαστος καὶ πρὸς οὓς ἀντετάχθη, καὶ τὸν χρόνον καθ’ ὃν καὶ τὸν τρόπον τῆς ἀγωνίας καὶ τῆς νίκης, τοῖς γε παροῦσιν ἐνέταξα, τὰς τῶν λεγομένων πίστεως εἰς τοὺς πρῶτους περὶ αὐτῶν γράψαντας ἀναθείς.⁹

πρότερον ἀνθρώπους ἦσθιεν, ὕστερον δὲ μετὰ τὸ πιστεῦσαι Χριστῷ μετεμορφώθη. Οὐκ ἔστι δὲ τοῦτο, οὐκ ἔστιν! ἀλλὰ τινες αὐτὸν οὕτως ὑπενόησαν διὰ τὸ ἔθνικόν καὶ ἄγριον καὶ φοβερόν.

⁷ Cf. Syn. CP January 15.2 (393,32-394,23) with BHG 1466 (on which see also below).

⁸ Delehaye 1902, xiii.

⁹ Delehaye 1902, xiii.

... the information about who each saint was, and against whom they resisted, and the time and the manner of their struggle and victory, I inserted in the present work from the texts about them, having placed the trustworthiness of the accounts upon those who first wrote about them.

Thus while Euairestos posits a truth-oriented historiographical motive behind the making of his *Synaxarion*, he also acknowledges that (a) the hagiographical version of historical truth accommodates also the special, “spiritual” realities of the saints; and that (b) the veracity of hagiographical ἱστορία is also relegated upon tradition and authority, the special reality created by the accumulation of belief.

In this sense, our tale could very well fit the “historiographical” intentions and ideological underpinnings of any synaxarist. After all, Philosophos’ story tallies with the historical-cum-mythical world envisioned by *Synaxaria*. It is positioned, even if imprecisely, in the period most represented in the *Synaxaria*, namely the decades right before Constantine the Great—if we assume, as we must, that the unnamed tyrant is a pagan. It is located in a region, that of Alexandria, which is the setting for several entries.¹⁰ And it tells the story of a character, who nicely combines the two most typical types of saint: martyr as well as (as the name “*philosophos*” apparently suggests¹¹) ascetic.

Moreover, the social placement of the story, namely its aristocratic setting signalled by the beautiful garden and the luxurious bed, is a prevalent one in *Synaxaria*. Most of all, that the main character of our story suffers under a sexually aggressive female is also a bonus in *Synaxaria* whose aggregate point, through countless entries, was in my view the idea that the Christian way of life could stand against all forms of power and their enactment of violence.

The story’s main act of violence, the cutting of the tongue, appears several times in the collection, even if in all other *synaxaria* it is performed by the torturer and not by the victim himself.¹² For a Byzantine, we should remember—and make a brief, but related digression here—the cutting of the tongue was not only a likely scenario in the context of martyrdom accounts, but also a possible actual form of punishment. This was, for example, the fate pronounced upon a Georgian nobleman by the name of Zacharias

¹⁰ Alexandria is mentioned at least 28 times in the Syn. CP as the place of origin or death of a saint, and is thus among the most frequently mentioned city-names, after Constantinople, Rome, and Antioch. We may additionally note that the locution “χώρα ... τῶν Ἀλεξανδρέων” is uncommon, but does appear in recensions of the *Alexander Romance*.

¹¹ Cf. e.g. Syn. CP November 22.2 (245,25), January 10.2 (383,16), February 12.5 (461,16), etc. where “φιλοσοφία” means “asceticism.”

¹² Cf. e.g. Syn. CP Oct. 12.2 (134,7) (St Anastasia the Roman); Nov. 18.2 (235,23-25) (St Romanos, who notably could speak even after his tongue was cut, a theme which we shall encounter also below); Dec. 10.1 (293,21-294,9) (St Menas, the *kallikelados*); July 4.2 (797,18-21) (St Theodoros, bishop of Kyrene—who carried his cut tongue on his chest), etc.

in the years of Constantine VIII¹³—Zacharias is highlighted here because he happens to be the commissioner of a Georgian illustrated copy of a *Synaxarion* translated by Euthymios the Iberian (whom we shall encounter also below), a manuscript (Tbilisi, Kekelitze Institute, MS A-648) that has not been studied enough by Byzantinists.

But let us return to the entry on Philosophos since there is much more to its eventual inclusion in *Synaxaria* and thus within the framework of synaxarial *ιστορία*.

Beneficial Tales

The earliest witness of the redaction **A** of the Philosophos entry is, as we have already seen, a *Synaxarion* dated to the year 1300/1301. This parchment book is in fact the second volume of an apparently lost two-volume work; Coislin 223 covers only the second half of the ecclesiastical year, the months from March to August. The manuscript carries the designation **Mc** in Delehaye's edition and was written, as we learn from the colophon (f. 307v), by a monk Meletios (RGK II 375; PLP 17730), for Ioannikios (PLP 8857; possibly identical to PLP 8858), the *Prôtos* of the monastic communities on Mt Athos—unfortunately we know little else about these two men.¹⁴

The great significance of this specific *Synaxarion* among the ones utilized by Delehaye lies partly in the several *Beneficial Tales* incorporated within its entries, a trend that generally characterizes recension **M**, to which the Coislin ms. belongs.¹⁵ This fusion of *Beneficial Tales* with the *Synaxarion* and thus with the tradition of liturgical lections demonstrates a renewed interest in the *Beneficial Tales* that contradicts the usual perception that the genre had its last flourish in the tenth century.¹⁶ Simultaneously, this incorporation of short stories which are not always about saints in a narrow sense contributes to a certain inclination toward literariness and story-telling that distinguishes late Byzantine *Synaxaria*, an aspect of the history of the *Synaxarion* that has not attracted the attention it deserves.¹⁷

¹³ As reported by Ioannes Skylitzes, *Synopsis of Histories* 372.69-70 Thurn. On Zacharias see the relevant entry in Православная Энциклопедия ("Orthodox Encyclopedia," Moscow 2000, available online at <http://www.pravenc.ru>).

¹⁴ The relevant part of the colophon, as ed. in Devreesse 1945, 203, reads as follows: ... σπουδῆ καὶ ἐξόδῳ τοῦ πανοσιωτάτου ἡμῶν πατρὸς ἱερομονάχου Ἰωαννικίου καὶ πρώτου τοῦ Ἁγίου Ὁρους, χειρὶ δὲ νωθρᾶ καὶ ἀφελεί Μελετίου ἀμαρτωλοῦ. On the ms. see further Delehaye 1902, xli, and Halkin 1968, 258. See also Lamberz 1991, 49.

¹⁵ Cf. Delehaye 1902, xxxix-xli and lxxii; Luzzi 1995, 194-195 (n. 52); Binggeli 2014, 143.

¹⁶ But cf. Efthymiadis 2010.

¹⁷ For a notable discussion of the literary trajectory of one *Beneficial Tale* and its synaxarial version see Bonner 1942-1943 with Levi Della Vida 1940-1941.

The beneficial stories included in Coislin 223 and *Synaxaria* of recension M vary in character and expand the horizons of the earlier synaxarial tradition toward two directions: (a) the further insertion of historical personalities and events into the ritual, mythical, or sacred (however one wishes to call it) chronotope of hagiographical narrative¹⁸; and (b) the further inclusion of legendary/literary figures and accounts into the constructed realities of the *Synaxarion*'s version of the Byzantine past—a trend represented well by the case of Philosophos.

Indeed, if we search for our story in the tradition of *Beneficial Tales*, we shall stumble upon a version of it, listed in the relevant catalogues as BHG 1440t = Wortley 2010, no. 502. This version circulated in (unedited) copies of expanded redactions of ancient *Paterika*, which combined apophthegmatic lore with the *Leimônarion* of Moschos. I was able to locate at least three redactions of this version, in five manuscripts, the earliest of which, Paris, BNF, gr. 1596 (p. 614),¹⁹ dates to the eleventh century and its previously unedited text is reproduced here:²⁰

Σώφρονος φιλοσόφου τινος κατασχεθέντος εἰς μαρτυρίαν, πικρότατον αὐτῷ ἀγῶνα προέτεινεν ὁ τύραννος, ὥστε τὴν σωφροσύνην αὐτοῦ βιάσασθαι.

Τὰ δὲ τῆς κακομηχανίας αὐτοῦ τοιάδε γεγένηται: Ἐν κήπῳ τινὶ κατασκίῳ, ὑδάτων πλησίον κλινὴν στρώσας, καὶ τὸν ἅγιον ἐπ' αὐτῇ ὑπτίον δῆσας, ἐπαφῆκε γύναιον ἀναιδὲς πειράζειν αὐτόν, ὡς ἂν ἐκ τῆς τοῦ τόπου καὶ τῆς ἡδύτητος [sic],²¹ καὶ τοῦ μὴ δύνασθαι ἀποσεΐσασθαι τὴν ἐπιχειρήσιν τοῦ ἀσεβοῦς γυναιίου πανταχόθεν, καὶ ἄκων εἰς τὴν ἄνομον πράξιν ἐλκυσθῆ.

Ἄλλ' ὁ πιστὸς καὶ ἅγιος ἀνὴρ, τοῦ γυναιίου ἤδη τὰς ἡδονὰς διὰ φίλημάτων αὐτῷ ἐμποιοῦντος, ὁ αἰδιμὸς οὗτος τὴν γλώσσαν αὐτοῦ ἀποτεμῶν τοῖς ὁδοῦσι, προσέριπτε πρὸς αὐτὴν μετὰ τοῦ αἵματος εἰς τὸ πρόσωπον· καὶ ἑαυτῷ μὲν πόνον καὶ ἀλγηδόναν ἀντὶ ἡδονῶν πεποιήκεν, ἐκέκινε δὲ ἐφόβησε καὶ ἐσίανε τῷ αἵματι. Καὶ οὕτως μὲν ἐν Κυρίῳ²² [ὁ] ἅγιος καὶ σοφὸς ἀληθῶς, ἀπιγνέγκατο τὴν νίκην, τῆς σωφροσύνης καὶ ὁμολογίας κομισάμενος τοὺς στεφάνους.

¹⁸ See e.g. the entry on the farmer Metrios (Διήγησις ὠφέλιμος περὶ γεωργοῦ τινος Μετρίου λεγομένου. BHG 2272; PmbZ 25087), whose eunuch son (Konstantinos Barbaros, a *parakoimōmenos*; PmbZ 23820) had a career in the court of Leo VI; cf. Messis 2014, 52 and 183-6. Notably an (earlier?) variation of this story is to be found also in the *Chronographia* attributed to Symeon *magistros* and *logothetēs* (713,15-715,6) and preserved in Paris, BNF, gr. 1712.

¹⁹ On which see Ehrhard 1952, 922, Halkin 1968, 220-1, and, more recently, Uthemann 2015, *passim*.

²⁰ The three redactions are as follows:

Redaction α: Paris, BNF, gr. 1596, p. 614 (11th c.) and Venice, BNM, gr. II.70, ff. 228v-229r (11th-12th c.); inc. "Σώφρονος φιλοσόφου τινος." I was unable to consult the latter ms. for the text printed above.

Redaction β: Vatican, BAV, gr. 1844, f. 143r (a palimpsest; our text written in the inferior script, dated to the 11th-12th c.; cf. Canart 1973, xlv) and Escorial, RB, Ω.III.14 (Andrés 547), ff. 186v-187r (date: 1285); inc. "Σώφρονος τινος καὶ ὄντως φιλοσόφου;" I was also unable to examine these mss.

Redaction γ: Paris, BNF, gr. 2075, f. 14r (date: 1439), ed. Lampsides 1964-1966, 18; inc. "Σώφρονος τινος φιλοσόφου τὸ ὄνομα καὶ τὸ ἔργον;" on the author of this redaction see the discussion below.

²¹ Redaction γ reads (correctly) here: ἐκ τῆς τοῦ τόπου ἡδύτητος.

²² The abbreviation in the ms. is written as "κα."

When a certain chaste philosopher was arrested and led to martyrdom, the tyrant chose a most relentless type of ordeal, so as to violate his chastity.

His evil plan played out as follows: In a shaded garden, he made a bed near the waters, tied on it the saint face up, and threw at him a shameless slut to tempt him, so that, because of the sweetness of the place and his inability to push off the attack of the indecent woman from every side, he might be drawn also to the illicit deed against his will.

However, as the woman had already begun to instill pleasure in him by her kisses, that faithful and holy man, that man of blessed memory, cut his own tongue with his teeth, and spat it in her face together with blood; he caused himself pain and aches instead of pleasures, and scared her off, and stained her with blood. In this fashion, the holy and truly wise man gained his victory in the name of the Lord, obtaining the crowns for his confession of faith.

Have we found here the origins of the Philosophos *synaxarion*? Partly yes, partly no. For if we compare the two versions we will quickly realize that though the plot is basically the same, and indeed the *Paterikon* variety calls the main character a “certain [anonymous] chaste philosopher = σώφρονος φιλοσόφου τινός” and also identifies his main opponent as a single anonymous “tyrant,” the rest of the wording coincides very little with the *synaxarion* cited above. Thus the presence of the Philosophos tale in Coislin 223 and the two later manuscripts can only partly be explained by the new trend of including short beneficial stories in *Synaxaria*—a trend which, we may also add, was perhaps the result of a certain monasticization of the production of that liturgical book.²³

Where could our synaxarist have read the story? The *Paterikon* version may have reached him through another avenue as it appears already in the ninth century, in the very popular *Χρονικὸν Σύντομον* of Georgios the Sinful Monk. Georgios too was in the habit of including *Beneficial Tales* in his work, and slightly revised and incorporated the *Paterikon* text cited above (Georgios’ version has its own designation in the BHG: 1442k.III = *Chronicle* 480,15-481,11).²⁴ Georgios went a step further and identified the anonymous tyrant or, rather, tyrants under whom the novel martyr suffered as no other than Diocletian and Maximian, thus further historicizing the story and inserting it within a coherent narrative about the Byzantine past.

His version was furthermore excerpted and appended (on ff. 242r-243v) in an eleventh/twelfth-century manuscript with mainly the *Klimax* of Ioannes and Isaak the Syrian’s *Ascetic Discourses* (Venice, BNM, gr. Z. 127). In the eleventh century, BHG 1442k.III

²³ The synaxarist behind Coislin 223 once refers explicitly to “ἀσκητικὰ βιβλία” before citing a story (BHG 1555g) about St Poimen (Syn. CP Aug. 27 [927/928.59]).

²⁴ On the inclusion of *Beneficial Tales* in Georgios’ *Chronicle* see Detoraki 2015 (our story is listed on p. 125); on the compilatory nature of the *Chronicle* in general see Magdalino 2011, 157-9. We may note that where Par. gr. 1596 reads “ἐκ τῆς τοῦ τόπου καὶ τῆς ἡδύτητος” (see n. 21 above), Georgios the Monk’s version has “ἐκ τῆς τοῦ τόπου ἡδύτητος καὶ μονότητος.”

was also picked up, slightly reworked and shortened, by Georgios Kedrenos in his also popular *Synopsis of Histories* (297,4). And then again, just a few years after the copying of Coislin 223, Nikephoros Kallistos Xanthopoulos (ca. 1256 – 1335; PLP 20826) copied and revised major parts from Georgios' *Chronicle* for his Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, including also our story (7,13,55-71 = PG 145: 1232).

Did this consistent presence and thus the further legitimation of the story of the tongue-cutting ascetic in narrowly defined Byzantine historiographical discourse (in *Chronicles* and the like) provide the impetus for our synaxarist? Again partly yes and partly no. It is not unlikely that our synaxarist had read Georgios the Monk (and it remains to be investigated how many of the *Beneficial Tales* in *Synaxaria* are shared with Georgios' *Chronicle*²⁵). But again the versions are rather different; most notably in Georgios the Monk the main character of the story is an anonymous “monk = τις μονάζων” (who becomes an anonymous “ἀσκητής” in Xanthopoulos).

Canonisation littéraire

We must keep searching. If we do so, we would stagger upon an even more authoritative earlier rendering of the Philosophos story that might in fact have lent historicity to all the Greek versions we have seen so far. We read:

(3,3) Ἐτερον νεανίαν ἐν αὐτῇ τῇ ἀκμῇ τῆς ἡλικίας ἀνθούντα, ἐν κήπῳ διηνητισμένῳ προσέταττεν ἄγεσθαι.

Κάκεισε μεταξὺ τῆς λαμπρότητος τῶν κρίνων τοῦ τε ἀνθους τῶν ῥόδων, ἡσύχως παραρρέοντος ὕδατος, ἀπαλῶς τε ὑποσυριζόντων τῶν φύλλων, ἐπὶ στρωμνῆς ἀπαλῆς ὕπτιον ἀπαλοῖς καταδήσαντες δεσμοῖς κατέλιπον.

Ἀπάντων τε ἀναχωρούντων, πόρνη τις εὐειδῆς ἐλθοῦσα ἤρξατο ἀπαλῶς περιλαμβάνουσα τὸν τράχηλον καί, ὅπερ λέγειν ἐστὶν μῦθος, ταῖς χερσὶ τὰ τοῦ ἀνδρὸς κεκρυμμένα κρατεῖν, ἵνα τοῦ σώματος εἰς ἡδυπάθειαν κινηθέντος νίκην ἐαυτῇ περιποιήσῃται ἢ ἀναίσχυντος ἀσεμνῶς παρελθοῦσα.

Τί ἔδει τὸν στρατιώτην Χριστοῦ διαπράττεσθαι;

Τί δὲ ἐνθυμείσθαι τὸν ὑπὸ βασάνων μὴ νικηθέντα, καὶ μέλλοντα νικᾶσθαι ὑπὸ ἡδυπαθείας;

Καὶ δὴ οὐρανόθεν ἐμπνευσθεῖς, δῆγματι τὴν γλώτταν ἐκκόψας ἀντὶ φιλήματος τῇ ὄψει ταύτης προσέπτυσεν, καὶ οὕτως τῆς ἡδυπαθείας τὴν ἐπιθυμίαν ἐξέκοπτεν διὰ τοῦ περὶ τὸν πόνον μεγέθους.

(3,3) He [i.e. the enemy of truth] ordered for another young man, at the very peak of his youth, to be led to a garden full of flowers.

And there, amid the brilliance of lilies and blooming roses, near a water-stream flowing gently, and while the leaves were whistling softly, they left him on a soft bed, face up, bound with soft fetters. When everyone departed, some harlot with a comely face came and began to

²⁵ For another case of a *Beneficial Tale* (on Synesios of Cyrene) shared by *Paterika*, *Chronicles*, and the Coislin 223 *Synaxarion*, see BHG 1322r (= Wortley 2010, no. 49) and Syn. CP June 27 (773,41-776,44). For this story see also Papaioannou 2020, 341.

softly throw her arms around his neck and (it is defiling to even say it!) touch with her hands his private parts, so that, once his body was aroused to lust, the shameless woman might gain a victory for herself, outwitting him by her licentiousness.

What should the soldier of Christ do?

What plan of action should he devise, the man who was not defeated by tortures, but was about to be defeated by pleasure?

Well, inspired from heaven, he bit and cut off his tongue and spat it in her face instead of kissing her, and in this way, through the magnitude of the pain, he cut off the desire for pleasure.

This text is part of a Greek translation of Jerome's (ca. 347 – 420) *Vita Sancti Pauli Primi Eremitae* (BHL 6596), written while Jerome was in Syria, before the year 380. Jerome's *Life* of Paul, presented as St Antony's teacher, was very popular in both Latin and Greek.²⁶ In the latter language it is preserved in several redactions (BHG 1466-1470).²⁷ The earliest of these, redaction **a**, is titled *Life of Our Holy Father Paul of Thebes, the One in the Desert* (BHG 1466; CPG 3636), was made by an unknown writer in the late fourth century, and was the basis of all later Greek redactions as well as a translation into Armenian; it is the version cited above (section 3.3-9).²⁸

The Greek *Life* of Paul exerted influence on new hagiographies, either in the form of large-scale imitation of its basic moments—such as for instance in the even more popular *Life* of St Mary of Egypt²⁹—or in the transformation of individual scenes into independent stories, the case of the Philosophos story.³⁰ For example, as has already been established, the version of our story as it appears in redaction **N** of Paul's *Life* (BHG 1470) is related to both the *Paterikon* (BHG 1440t) and Georgios the Monk's (BHG 1442k.III) versions mentioned above.³¹ Redaction **N**, we might add, is itself an extensive *Paterikon* entry about Paul; it carries the title *Stories by Great and Holy Fathers; St Antony's Narration about Abba Paul of Thebes* (in 4,6-10, we find our episode).

²⁶ See Oldfather 1943, 3-251.

²⁷ All edited and discussed in Tubbs Corey 1943; see also Bidez 1900 and de Decker 1905.

²⁸ Redaction **b** (BHG 1467; Tubbs Corey 1943: 172-98), an abridged version of BHG 1466, was the basis for further redactions in Syriac, Coptic, Ethiopic, and Arabic; it does not contain our episode.

²⁹ Cf. Delmas 1900-1901 and Flusin 2004.

³⁰ We should remark that, unlike Georgios the Monk, who places the self-mutilating martyrdom at the time of Diocletian and Maximian, Jerome and the Greek redactions of Paul's *Life* place the event at the time of "Decius and Valerian" (*Life of Our Holy Father Paul the Theban, the One in the Desert* 2,1).

³¹ See Tubbs Corey 1943, 238-9 with Butler 1904, lxxiv and de Decker 1905, 61-73 (esp. 67-8 on Georgios the Monk) on BHG 1470 and BHG 1442k and further Wortley 2010, no. 502, and Detoraki 2015, 125 on the relations between BHG 1470, 1440t, and 1442k.

Could our synaxarist have lifted his narrative either from the earliest Greek *Life*, at the end of which Jerome is mentioned as the author (BHG 1466; section 18), or from the *Life's Paterikon* redaction (BHG 1470), attributed to St Antony's storytelling (an attribution incited itself by another reference toward the end of BHG 1466: 13,16)?³² By a happy coincidence, Jerome is mentioned in Delehaye's edition only in a notice for June 15 printed from *Mc* (f. 178r).³³ It is unclear how much weight we should place on this unique occurrence with regard to the origins of the recension of the *Synaxarion* preserved in Coislin 223. Nevertheless, again close reading suggests that the Philosophos *synaxarion* does not depend on either BHG 1466 or BHG 1470, but actually on the most popular redaction of Jerome's translated *Life*, a version prepared by Symeon Metaphrastes (or someone in his team) sometime in the late tenth century.

In the seventh volume, that is, of Metaphrastes' *Ménologion*, for January 4, or 5, or 16, or, more commonly, 15, we find a revised *Life* of Paul, based on the redaction a mentioned above, and titled *Life and Conduct of our Father Paul of Thebes* (BHG 1468).³⁴ This redaction, which is represented by the largest number of manuscripts (over 80 witnesses³⁵) retains, but also rewrites the episode with the young man tortured in the garden (5,5-6,8 = a 3,3-9), combining it with a previous, but separate incident in the *Life* of Paul (5,1-5,4 = a 3,1-2) (I cite here both sections 5 and 6 from Metaphrastes' text, marking all differences from redaction a in italics, which in fact represent the majority of the text):

- (5) Ἐνός ποτε τῶν ἀγίων τῷ ξύλῳ προσηλωμένου καὶ μηδὲν μηδαμῶς τῶν κολάσεων ἐπιστρεφομένου ἀλλὰ γενναίαν ὅτι μάλιστα τὴν ἔνστασιν ἐπιδεικνυμένου, μέλιτι προσέταττον οἱ τῆς ἀληθείας ἐχθροὶ δι' ὄλου τοῦ σώματος αὐτὸν χρίσθαι,

εἶτα τοῦ ἡλίου διακαῶς φλέγοντος ὑπὸ δριμυτάτην ἀγαγόντας ἀκτίνα καταθεῖναι, μηδὲ τὸ λοιπὸν ἐάσαντας ἔχειν ἐλευθερίως ἀλλὰ τὰς χεῖρας ἀπηγκωνισμένον καὶ δεσμοῖς αὐτὰς περιβεβλημένας ἔχοντα, ἵνα μηδὲ τῶν μῶν τε καὶ τῶν μελισσῶν τὰ σμήνη δυνατὸς εἶη ἀποσοβεῖν.

Ὁ δὲ καὶ οὕτως ἔχων καὶ τοῦτο μὲν ὑπὸ τῶν μῶν δακνόμενος, τοῦτο δὲ τοῖς κέντροις τῶν σφηκῶν βαλλόμενος, καθάπερ ἐρεθισμὸν αὐτὰ τοῦ πρὸς Χριστὸν πόθου ποιούμενος,

δῆλος ἦν πρὸς μὲν αὐτὸν πλέον ἀνατεινόμενος, τῶν δηγμάτων δὲ καὶ πληγῶν ὀλίγα φροντίζων, καὶ ταῦτα νεότητος εὖ ἔχων καὶ ἡλικίας ἀνδρὶ καὶ ὄρα κεκοσμημένος. Ὁ καὶ ὕλην οἱ πονηροὶ κακίας εὐρόντες καὶ

³² The assumption that the *synaxarion* of Philosophos came from Jerome's *Life* is made in Halkin 1967.

³³ We find the same entry in Athen. 2004 (f. 245r) and in Par. suppl. gr. 1016 (f. 82r). Delehaye prints, as is his custom, only the relevant notice (Syn. CP, col. 752,46): Ἰερώνυμος ἐν εἰρήνῃ τελειοῦται. In the manuscripts, however, the entry is followed by these two verses: Ἰερώνυμον τὸν μέγαν τεθηγκότα, / Μέγας μένε στέφανος, οὐκ ἀπεικότως. The poem is registered in Vassiss 2005, 359.

³⁴ For the seventh volume of Metaphrastes' *Ménologion*, its contents and preserving manuscripts, see Ehrhard 1938, 531-44; January 5 seems to be the original placement of the feast of St Paul. BHG 1468 is preserved also in a somewhat abridged redaction (BHG 1468c; ed. and trans. Halkin 1985, 46-68), which also includes our episode.

³⁵ Tubbs Corey 1943, 199.

βουληθέντες οὐ τῷ σώματι μόνον ἀλλὰ καὶ τῇ ψυχῇ λυμήνασθαι τοῦ γενναίου, τί ποιῶσι καὶ ποίαν πρὸς τοῦτο μηχανὴν ἐξευρίσκουσιν;

Λαγρόντες αὐτὸν ἐν κήπῳ μαλακῷ τινι καὶ καλὸν ἀνθούντι, ἐνθα καὶ ῥοδιναῖα καὶ κρίνων χάριτες ἐπεφύκεσαν, καὶ εὐωδία τις ἐπέπνει χαριστάτη,

παρέρρει δὲ καὶ ὕδωρ ἡσυχῶς διαυγὲς οἶον καὶ ποτιμώτατον, τὰ τε φύλλα τῶν δένδρων λιγυρὸν ὑπήχει τῷ ζεφύρῳ κινούμενα, καὶ καρπῶ τὰ δένδρα βρίζοντα ἦν, ἰδεῖν μὲν ἡδίστω καὶ χρήσασθαι γλυκυτάτῳ, καὶ ὁδῶς ὀφθαλμῶν ἦν ὁ κήπος τρυφή καὶ ψυχῆς ἀνεσις.

ἐνταῦθα καὶ στρωμνὴ μάλα μαλακὴ καὶ ἀβρώς τὸ σῶμα διαναπαύουσα, παρ' αὐτῶν τίθεται.

Ἐν ταύτῃ τὸν ἀδελγὴν ὕπτιον ἀνακλινάντες, καὶ μὴδὲ τὰς χεῖρας τῶν δεσμῶν ἀφέντες, λείπεται μόνον.

- (6) Ἐτελεύτα δὲ αὐτοῖς ἡ ἐπίνοια εἰς πράγμα κομιδῇ βέβηλον καὶ μύσους μεστόν.

Εἰσήγετο γάρ μετὰ τὴν ἐξέλευσιν αὐτῶν ἐκείνων κόρη τις, τὸ εἶδος μὲν εὐπρεπῆς, τὴν ψυχὴν δὲ καὶ λίαν δουσιδῆς καὶ ἀκλαστος, ἥτις τῷ γενναίῳ ἐκείνῳ, φεῦ, συνανακλιθεῖσα, τὰ πάντων ἔπραττε μιαιρώτατα.

Περιεφόρετο αὐτῷ, συνεπλέκετο, περιέργως ἡσάξετο, κατέψα. ὦ μιαιρὰς χεῖρός, αἰδοῦς ἤπτετο διὰ πάντων ὁδῶς ἐκκαλουμένη πρὸς ἡδονήν.

Τί οὖν ἔδει ποιεῖν τὴν σώφρονα ψυχὴν ἐκείνην;

Τί ἔδει ἀποροῦντα πρὸς τοσοῦτου κακοῦ λύσιν καὶ διώσασθαι τὴν μιαιρὰν μὴ δυνάμενον;

Εὐρεν ἐκείνης καὶ οὐκ ἠπόρησε λίαν μισοπύνης ὧν. ἔρωτα γάρ ἀντιστήσας ἔρωτι τῷ ἀκλάστῳ τὸν θεῖόν, καὶ δεῖξαι θελήσας ὅτι ῥῶον ἂν ὁ καθαρὸς καὶ φιλόθεος οὐδὲ μέλους οὐδὲ σαρκὸς φέισατο, ἵνα μόνον ἐαυτῷ τὸ σώφρον διαφυλάξῃ, δῆγματι τὴν ἑαυτοῦ γλώτταν ἐκκόψας καὶ διαμασησάμενος ἀντὶ φιλήματος τῇ ὄψει τῆς πόρνης προσπτύει, πάθει πάθος καὶ ἡδονὴν ὀδύνη σβέσαι καλῶς διανοησάμενος, καὶ ὑποδείξας τοῖς σωφρονεῖν βουλομένοις, εἶπου τινὰ τοιοῦτον συμβαίη παθεῖν, πράγμα θαυμάσιον μὲν ῥάδιον, μιμησασθαι δὲ χαλεπόν.

Πλὴν ἀλλὰ τούτων ἄλις ἐπιγέται γὰρ ὁ λόγος ἐπὶ τὸν θεῖον ἤδη μεταβῆναι Παῦλον ὡςπερ ὑπέσχετο.

- (5) *When once one of the saints was nailed on a piece of wood and paid no attention whatsoever to any of the tortures, but instead displayed the greatest bravery and resistance, the enemies of truth ordered that he be anointed with honey all over his body,*

and then, as the sun was blazing, they placed him directly under the fiercest rays, allowing him no freedom of movement, but having his hands tied behind his back and bound with tethers, so that he would be unable to push away the swarm of flies as well as bees.

Even so, and though he was been bitten by flies and hurt by the stings of bees, he considered all this to be some kind of incitement for the desire for Christ;

clearly, he was uplifting himself more toward Him, showing little care for the bites and the wounds, even though he was at the bloom of his youth, adorned by the beauty of that age. This was something that these wicked men used as material for evil in their wish to destroy not only the body but also the soul of that brave man; so, what did they do and what kind of device did they conjure up?

They led him to a luxurious garden, full of beautiful flowers, where roses and graceful lilies grew, where some most delightful fragrance was breezing.

Water too was gently flowing by, a water most clear and potable, and the tree leaves resounded sweetly, moved by the westerly wind, and the trees were filled with fruits, of the sweetest kind and most pleasant to eat; simply put, the garden was rapture to the eyes and relaxation to the soul.

There, a very luxurious bed, that could provide ample rest to the body, was placed by them.

On it, they lay the athlete face up, and left him on his own, without unbinding his hands.

- (6) *Their wicked plan was concluded by something entirely sacrilegious and full of defilement.*

Namely, after they themselves left, they sent in a girl, with a comely face, yet with a very ugly and wanton soul, who (alas!) lay beside that brave man, and did the most filthy things.

She embraced him, entwined herself around him, kissed him sexually, caressed him, touched (what a filthy hand!) his pudenda, trying to arouse him in every possible way toward pleasure.

So what should that chaste soul do?

What should he do, when he lacked the means against such great evil and was unable to push away the filthy woman?

He found what to do, and discovered the means, since he detested wickedness. By setting divine love against licentious love, and by wanting to show that a pure and god-loving man would, without second thought, prefer not to spare even a body part or his flesh, only so that he might preserve his chastity, he bits and cuts off his own tongue, chews it up, and spits it in the face of the whore. Quenching passion with another form of passion, and pleasure with pain, was an ingenious stratagem, displaying to all those who wish to remain chaste (if ever anyone was ever exposed to such a situation) an act that is easy to admire, but difficult to emulate.

But enough about all this; our story urges us to move on to the divine Paul, as we promised.

As is perhaps usual for Metaphrastes, the episode provides an opportunity to capitalize on learnedness and appropriate not only patristic³⁶, but also Greco-Roman rhetorical discourse. With phrases from Homer's *Odyssey*,³⁷ Plato's *Phaedrus*,³⁸ Longos' *Daphne and Chloe*,³⁹ Achilles Tatios' *Leukippe and Kleitophon*,⁴⁰ and Libanios' *Antiochikos*,⁴¹ Metaphrastes romanticizes further the erotic scene, without de-sexualizing it.

Here the plot thickens. The Metaphrastic version of our story was most influential in the Greek tradition, as one might expect from the wide circulation of Metaphrastes' *Ménologion* and the double authority of orthodoxy and learnedness it commanded.⁴²

³⁶ See:

- 5,4 ἡλικίας ἀνθει: cf. Basil, *Letters* 5,1,13 “ἐν αὐτῷ τῷ ἀνθει τῆς ἡλικίας,” recycled also in Symeon Metaphrastes, *Twenty Four Ethical Discourses, Selected from All the Works of Basil of Caesarea, Discourse 11, On Death* = PG 32,1268,46-7 as well as in his *Passion of St Euphemia* (BHG 620) 2 “τὴν καλλιπάρθενον Εὐφημίαν, ἣ κάλλει τε σώματος καὶ ἀρετῆς ὥρα, ἀνθει τε ἡλικίας καὶ γένους περιφανεία ...”
- 5,5 ποίαν πρὸς τοῦτο μηχανὴν ἐξευρίσκουσιν; cf. John Chrysostom, *Homilies on Genesis* = PG 54, 554, 34-5 “Ὅρα πάλιν οἷαν μηχανὴν ἐξευρίσκει!”
- 6,2 κόρη τις, τὸ εἶδος μὲν εὐπρεπῆς, τὴν ψυχὴν δὲ καὶ λιαν δυσειδῆς καὶ ἀκόλαστος; cf. Basil, *On the “Take Heed to Thyself”* 32,18-20 “διάκρινον ... τὸν εὐπρεπῆ ἀπὸ τοῦ δυσειδοῦς,” recycled also in Symeon Metaphrastes, *Twenty Four Ethical Discourses, Selected from All the Works of Basil of Caesarea, Discourse 11, On Death* = PG 32, 1261, 27-8.

³⁷ 5,7 καρπῷ τὰ δένδρα βριθοντα: cf. Homer, *Odyssey* 19,112 “βριθῆσι δὲ δένδρα καρπῷ.”

³⁸ 5,6-7 εὐωδία τις ἐπέπνει χαριεστάτη. Παρέρρει δὲ καὶ ὕδωρ ἡσύχως ... λιγυρὸν ὑπήχει: cf. Plato, *Phaedrus* 230b3-c3 “ὡς ἀκμὴν ἔχει τῆς ἀνθης, ὡς ἂν εὐωδέστατον παρέχοι τὸν τόπον· ἢ τε αὐ πηγὴ χαριεστάτη ὑπὸ τῆς πλατάνου βεῖ μάλα ψυχροῦ ὕδατος ... τὸ εὐνουν τοῦ τόπου ὡς ἀγαπητὸν καὶ σφόδρα ἡδύ· θερινὸν τε καὶ λιγυρὸν ὑπηχεῖ τῷ τῶν τεττίγων χορῷ.”

³⁹ 6,2-3 συνανακλιθεῖσα ... περιεφύετο αὐτῷ: cf. Longos, *Daphne and Chloe* 3,14,5 “Δάφνης συγκατακλινεῖς αὐτῇ πολὺν χρόνον ἔκειτο ... καὶ κατόπιν περιεφύετο μιμούμενος τοὺς τράγους.”

⁴⁰ 6,3 κατέψα: cf. Achilles Tatios, *Leukippe and Kleitophon* 1,14,3 (cf. 1,12,2) “ὁ μὲν κατέψα σου τοὺς ἰδρώτας.” Cf. *Suda* κ 1030: Κατέψα: τῆ χειρὶ ὠμάλιζε.

⁴¹ 5,7 διαυγὲς οἶον καὶ ποτιμώτατον: cf. Libanios, *Orations* 11,242 “ψυχρὸν τε καὶ διαυγὲς καὶ ποτιμώτατον.”

⁴² On this latter feature of the *Ménologion*, see Papaioannou 2021, 502-511.

We discover its vocabulary and phrasing in a revised version of the *Chronicle* of Georgios the Monk made in the eleventh century,⁴³ in Xanthopoulos' text mentioned earlier,⁴⁴ as well as in a hagiography by the metropolitan of Philadelphia Makarios Chrysokephalos (ca. 1300 – 1382; PLP 31138),⁴⁵ and in a citation of our story by the late Byzantine scholar Makarios Makres, abbot of the Pantokrator monastery (ca. 1383 – 1431; PLP 16379).⁴⁶

Most importantly, the entire Metaphrastic story and its wording were picked up by Euthymios the Iberian, the Hagiorites (c. 955/960 – 13 May 1028; PmbZ 21960), when, based on an earlier Georgian text, he composed the afterwards also popular Greek life of *Barlaam and Ioasaph* (BHG 224 and 224a; CPG 8120), some time soon after Metaphrastes completed his *Ménologion*.⁴⁷ Without of course acknowledging it, Euthymios used the episode from Metaphrastes' *Life* of Paul in order to elaborate two crucial scenes in his fictional life of prince Ioasaph:

– First, in portraying the temptation of Ioasaph by three anonymous (as in the *Life* of Paul) lustful ladies⁴⁸; here, the tempted man of our story becomes Ioasaph—indeed one of the phrases used in the relevant passage by Euthymios seems to be echoed also in the *synaxarion* of Philosphos⁴⁹ (remarkably, we may note, of all Byzantine *Synaxaria* printed in Delehaye's edition it is again only in Coislin 223 that Barlaam and Ioasaph are given entries⁵⁰).

⁴³ PG 110,41-1260, at 572,30-573,4, chapter 175 “Περὶ τοῦ μονάζοντος.” For the influence of Metaphrastes' text, cf. the phrase “καὶ τὴν αἰδῶ τοῦ ἁγίου μιαραῖς χερσὶν ἀπτομένου καὶ τὰς ἡδονὰς ἀναφλέγον” (572,43-45; not present in the original text of Georgios the Monk) with Metaphrastes, *Life of Paul* 6,3 “ὡ μιαρᾶς χειρὸς, αἰδοῦς ἤπτετο διὰ πάντων ὄλων ἐκκαλουμένη πρὸς ἡδονήν.”

⁴⁴ Cf. Tubbs Corey 1943,198. Delehaye 1927, 40-1 had already noted the presence of our story in Xanthopoulos, without linking it however to the Metaphrastic version.

⁴⁵ Cf. Βίος καὶ πολιτεία καὶ μερικὴ θανάτων διήγησις τοῦ Ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν Μελετίου τοῦ ὁμολογητοῦ (BHG 1246a) 31-32 “νεότητος δὲ εὖ ἔχων, καὶ ἡλικίας ἄνη [which must be corrected to ἀνθει], κεκοσμημένος,” with Metaphrastes 5,4.

⁴⁶ Πρὸς τοὺς σκανδαλιζομένους, Λόγος γ' 25: Καὶ ἐγγυᾶται μου τῷ λόγῳ σαφῶς ἄλλα τε λαμπρὰ παραδείγματα κάκεινός γε μὴν ὁ τῆς ἀγνείας ἀθλητῆς γενναιότατος, ὅς, ἐπεὶ διαληφθέντων αὐτῷ χειρῶν καὶ ποδῶν τοῖς δεσμοῖς, εὐπρεπὲς παρέστη καὶ ἡταιρικὸς γύναιον πάντα καταψῶν αὐτοῦ τὰ μέλη καὶ πᾶσι τρόποις πρὸς μίξιν ἐκβιαζόμενον, οὐκ ἔχων ὅ,τι χρήσαιτο πρὸς δίωσιν τοῦ καθάρματος, τὴν γλώσσαν τοῖς ἰδίοις ὀδοῦσι διαμασῆσας κατὰ τοῦ ἀναιδοῦς τῆς μαινάδος προσώπου περιπλεκομένης καὶ φιλοσύνης ἀπέπτυσε καὶ οὕτω τῆς βίας ἀπήλλαξε καὶ τὴν ἐκτομὴν μᾶλλον τῆς κεφαλῆς ἔστερξε.

⁴⁷ On *Barlaam and Ioasaph*, see the discussion and bibliography in Messis & Papaioannou 2021, 201-203.

⁴⁸ *Barlaam and Ioasaph* 30,33-54: Αὐταὶ λοιπὸν περιεφύοντο αὐτῷ, συνεπλέκοντο, πρὸς τὴν μυσαρὰν συνουσίαν ἠρέθιζον, διὰ πάντων ῥημάτων τε καὶ σχημάτων πρὸς ἡδονὴν ἐκκαλούμεναι [...] αἱ δὲ τὴν ὄψιν εὐπρεπεῖς, τὴν δὲ ψυχὴν καὶ λίαν δυσειδεῖς κόραι ἐξῶθεν τὴν πονηρὰν ἐχορήγουν ὕλην [...] λύσιν ἐζήτει εὐρεῖν τοῦ τοσοῦτου κακοῦ [...] ἔρωτι ἀνθίστησιν ἔρωτα, τῷ ἀκολάστῳ τὸν θεϊκόν.

⁴⁹ Cf. the phrase “πρὸς τὴν μυσαρὰν συνουσίαν ἠρέθιζον” and the wording “οὕτω μυσαρᾶς ἐπινοίας” in the *synaxarion* of Philosphos.

⁵⁰ Syn. CP, May 30 (717,49) (Barlaam) and Aug. 26 (925,60-61) (Ioasaph); cf. Volk 2009, 146; but see also below n. 83.

– Then, Euthymios borrowed the elaborate description of the garden from Metaphrastes’ portrayal of the martyrdom of the “young man” in order to imagine the paradise in Ioasaph’s vision of heaven that follows his temptation⁵¹—in fact, we should add, in Jerome’s original version, which Metaphrastes and Euthymios revised, the description of the garden was directly inspired from a similar seduction scene at the garden of Circe in Petronius’ *Satyricon* (131)⁵².

In Symeon Metaphrastes we have found the most significant influence on the Coislin 223 entry. The diction that the synaxarist employed (creatively, we should add) in order to describe saint Philosophos comes straight from the Metaphrastic text—along with the prevalence of the so-called historic present tense (a distinctive feature of Metaphrastes’ narrative style).⁵³ Of course there are differences too: in the *Synaxarion* the anonymous male protagonist of Metaphrastes (and, earlier, Jerome) gets a name; he is no longer described as a beautiful young man; the overtly sexual details of the description are left out; the main character reaches a martyr’s death—there is no mention of a decapitation in either Metaphrastes or in Jerome; and, finally, Philosophos is assigned a separate date on the calendar of venerated saints.

What has happened then? An anonymous, rather novelistic figure, a young man attacked by a beautiful “maiden”—as in Metaphrastes and not a “whore” as in all other versions of the story—, mentioned in passing within a hagiographical narrative, becomes in the *Synaxarion* a historical person, with a name, a biography, and a feastday.⁵⁴

⁵¹ *Barlaam and Ioasaph* 30, 204-211: “Ἐνθα φυτὰ μὲν ἑώρα παντοδαπὰ καὶ ποικίλα καρποῖς ξένοις τισὶ καὶ θαυμασίοις βριθόντα, ἰδεῖν τε ἠδίστοις καὶ ἄψασθαι ποθεινοῖς. Τὰ τε φύλλα τῶν δένδρων λιγυρὸν ὑπήχει, αὔρα τινὶ λεπτοτάτῃ καὶ ἀκόρεστον καὶ χαριεστάτῃν ἐκπεμπούσῃ εὐωδῖαν κινούμενα. Θρόνοι τε ἐτέθηγτο ἐκέισε ἐκ καθαρωτάτου χρυσοῦ καὶ λίθων τιμίων κατεσκευασμένοι, λαμπρὰν οἶαν αἰγλήν ἀφιέντες, καὶ κλίνας ὁμοίως, ἐξάλλοις τισὶ στρωμαῖς καὶ τῷ κάλλει τὴν διήγησιν νικώσας κατηγλαῖσμένοι. Ὑδατὰ τε παρέρρει διανγῆ λιαν καὶ αὐτὰς εὐφραίνοντα τὰς ὀράσεις.

⁵² The relevant phrases from the passage in Petronius’ *Satyricon* (131) that inspired Jerome (then Metaphrastes, and then Euthymios) read as follows: *admotisque manibus temptare coepit inguinum vires ... nobilis aestivas platanus diffuderat umbras et bacis redimita Daphne tremulaeque cupressus et circum tonsae trepidanti vertice pinus. has inter ludebat aquis errantibus amnis spumeus et querulo vexabat rore lapillos. premebat illa resoluta marmoreis cervicibus aureum torum myrtoque florenti quietum ... verberabat. ... totoque corpore in amplexum eius immisus non praecantatis usque ad satietatem oculis fruor.* I would like to thank Jan Bremmer for bringing this to my attention.

⁵³ For the Metaphrastic diction in the Coislin 223 entry, see the notes to the text edited in the Appendix below. As will become obvious from these notes, the synaxarist used phrases from the entire episode from Metaphrastes (who combined, as noted above, two separate incidents from the original *Life* Paul into one); nevertheless, the synaxarist described only Philosophos’ martyrdom in the garden (5,5-6,8 = a 3,3-9), and not the earlier torture with honey spread on the body (Metaphrastes 5,1-5,4 = a 3,1-2).

⁵⁴ A similar transformation, we might add, happened later also in the Latin tradition as the young male protagonist in the episode included in Jerome’s *Life* of Paul was assigned a date (July 28), though not a name, in the Roman Martyrology; see Delehay 1927, 40 (n. 1).

The historiographical vagueness created by Jerome and retained in Metaphrastes is filled by the synaxarist, satisfying an avid Byzantine desire to populate the past with every saint ever mentioned or imagined. A perfect “*canonisation littéraire*” as Delehayé would have called it.⁵⁵

FATHERS AND SONS

Leaving aside the uncharted influence of Metaphrastes’ *Mênologion* and its type of literariness on post-1000 editions of the *Synaxarion*, which redaction A of the Philosophos entry exemplifies, we may ask again: have we come to the bottom of our story? If we were to interpret the Philosophos *synaxarion* as an act of zealous cataloguing of a story authorized, i.e. historicized, by several strands of writing (*Paterika*, *Beneficial Tales*, chronicles, ecclesiastical historiography, and, most significantly, Jerome and the *Mênologion* of Metaphrastes), why not add some further motivations? By the time of our synaxarist, yet another version of the story of a Christian, tempted by a woman and spitting his cut tongue so as to avoid her, was in circulation in Byzantium. In all appearances, this story was deemed apocryphal and never made it into the official calendar or ritual of the Byzantine church; but this did not preclude its gaining some popularity.

The story in question is a martyrdom account of an invented saint by the name of Niketas, known as the demon-fighter, the *daimonomachos*, who was supposedly the son of no other than Maximian, *the* (along with Diocletian) emperor-persecutor of Christians.⁵⁶ Niketas’ unofficial cult was associated with demon possession and demon healing and was indeed banned by the Constantinopolitan church (at least according to twelfth-century evidence).⁵⁷

The first attestation of Niketas’ story in Greek is found in a manuscript, Milan, Ambrosiana D 092 sup., which was written around the very same time that Symeon Metaphrastes and Euthymios the Iberian were composing the *Mênologion* and *Barlaam and Ioasaph*—notably, the manuscript was made in Southern Italy, a fact that could

⁵⁵ Delehayé 1909, 75 (on figures canonized based on the *Passion* of St George).

⁵⁶ On the construction of “Maximianos” as a literary figure in Byzantine *Passions*, see Papaioannou 2017, 300-1 as well as Charis Messis’ contribution in this volume.

⁵⁷ See the following scholion by Theodoros Balsamon on the 60th *Canon* of the council in Trullo (ed. and trans. Messis 2020): Διά τοι τούτο καὶ διάφοροι ἀγίωτατοι πατριάρχαι, πολλοὺς προσκαθημένους μετ’ ἀλύσεων ἐν τῷ ναῷ τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Νικήτα, καὶ ἑτέρους τὰς τριόδους περιερχομένους καὶ προσποιουμένους δαιμονᾶν, κατέσχον μετ’ αὐθεντίας καὶ εἰς δημοσίας φρουρὰς κατέκλεισαν ἀκολούθως τῷ κανόνι.

lead us to a long digression, but which we must bypass here. In any case, the text in question was copied also elsewhere in Byzantine territories and is preserved in several witnesses (29 according to *Pinakes*),⁵⁸ while Niketas' story was available also in Latin and in Slavonic, becoming very popular in places like Venice⁵⁹ and, especially, in the Slavic world.⁶⁰

Among the many tortures to which Niketas was submitted by his father "Maximianos," we also find this one (cited here from one of the three main Greek redactions printed by Vasilij Istrin in 1899; *Passion of St Niketas* 3; BHG 1343):

Ἀκούσας δὲ ταῦτα ὁ βασιλεὺς κελεύει εἰσαχθῆναι εὐγενῆ καὶ πανεύφημον κόρην καὶ κελεύει δεθῆναι τὰς χεῖρας αὐτοῦ ἄνω καὶ τοὺς πόδας κάτω καὶ τεθῆναι αὐτὴν μετ' αὐτοῦ, ὅπως ἐρασθῆ τῆς κόρης καὶ ἀρνήσῃται τὸν Χριστὸν καὶ θύσῃ τοῖς θεοῖς τῶν Ἑλλήνων. Ὁ δὲ μακάριος οὐκ ἠνέσχετο τῆς κόρης καὶ κόψας ἐκ τῆς αὐτοῦ γλώττης ἔρριψεν πρὸς τὸν πατέρα αὐτοῦ λέγων αὐτῷ. "Δέξαι βρῶμα, κύον σαρκοβόρε". Ἰδοῦσα δὲ ἡ κόρη, ὅτι ἐγεμίσθη τὸ στόμα αὐτοῦ αἵματος, σφόδρα ἐσιχάθη αὐτὸν καὶ ἀπελθοῦσα πρὸς τὸν πατέρα αὐτοῦ λέγει αὐτῷ. "Δέσποτα αὐτοκράτορ, ὁ υἱός σου γλώτταν οὐκ ἔχει καὶ ἦν εἶχεν παρὰ τῷ θεῷ παρέδωκεν".⁶¹

Upon hearing these words, the emperor orders for a noble and acclaimed maiden to be brought in; and he orders that Niketas' hands be tied up and his feet tied down, and that she be placed with him, so that he might desire the girl and renounce Christ and sacrifice for the gods of the Pagans. The blessed Niketas did not submit to the girl; and he cut a piece from his own tongue and threw it toward his father, saying to him: "Take this to eat, o flesh-eating dog." When the girl saw that his mouth was filled with blood, she was extremely disgusted by him and turning to his father says to him: "Lord emperor, your son has no tongue; he delivered the one he had to God."

⁵⁸ See <https://pinakes.irht.cnrs.fr/notices/saint/662/>

⁵⁹ Cf. Chiesa 1998: 226-7 with BHL 6087. See also the following reference in the Λόγοι διδακτικοί (47-54) by the Veneto-Cretan poet Marinos Phalieros (1397 – 1474): Ἄς εἶσαι πάντα ταπεινὸς κι ὑπομονῆς μεγάλης, / διότι αὐτὴ ἡ ταπεινώσις κι ἡ 'πομονὴ ἔναι ἐκεῖνη, / λέγω σου, ὅπου ἐστεφάνωσεν τὴν Ἁγία Αἰκατερίνη, / τὸν Ἁγίον τὸν θαυμαστὸν μάρτυραν τὸν Νικήτα, / υἱὸν τοῦ Μαξιμιανοῦ, παρὰνομου ἀποστάτα. / καὶ ἔναι εἰς τὴν Παράδεισον, λαμπάδα ὁμπρὸς τοῦ ἄφτει / μόνον διὰ τὴν ταπεινώσιν κι ὑπομονὴν του ταύτη.

⁶⁰ See Marković 2008. For the story of Niketas, see further Papaioannou *forthcoming* (with edition, translation and commentary of a previously unpublished redaction).

⁶¹ Cf. also BHG 1344, section 4: Καὶ πάλιν κελεύει αὐτὸν χεῖρας καὶ πόδας δεθῆναι καὶ κελεύει ἐλθεῖν κόρην παρθένον καὶ πάνυ εὐμορφον καὶ ἐπιθῆναι αὐτὴν ἐπάνω αὐτοῦ, ὅπως συνεμβληθῆ τῇ ἁμαρτία καὶ θύσῃ τοῖς θεοῖς. Δήσαντες δὲ αὐτοῦ τὰς χεῖρας εἰς τὰ ὀπίσω καὶ θέντες αὐτὸν κάτω, ἐπέθηκαν αὐτὴν ἐπάνω αὐτοῦ γυμνή, ὅπως πλανήσῃσι αὐτὸν διὰ τῆς σαρκός, ἵνα θύσῃ τοῖς θεοῖς. ὁ δὲ μακάριος Νικητας οὐκ εἶχεν τί ποιῆσαι καὶ τοῖς ὁδοῦσι αὐτοῦ ἔκοψεν τὴν ἑαυτοῦ γλώτταν καὶ ἔρριψεν αὐτὴν τοῦ κυνὸς λέγων. "Δέξον, κύον, βρῶμα." Ἰδοῦσα δὲ ἡ μιὰ κόρη τὸ στόμα αὐτοῦ ῥέοντα τὸ αἷμα, σφοδρῶς ἐσιχάθη αὐτὸν καὶ οὐκ ἐσυνεβλήθη τῇ ἁμαρτία, καὶ ἀπελθοῦσα πρὸς τὸν ἡγεμόνα λέγει αὐτῷ. "Γίνωσκε, ὅτι ὁ υἱός σου γλώτταν οὐκ ἔχει." Τοῦ δὲ μακαρίου ἡ γλώσσα ἐπανεδῶκε κελεύσει θεοῦ καὶ ἀπεκατεστάθη ὑγιής. The episode is absent from the third redaction printed by Istrin: BHG 1346. Istrin's edition, we might add, did not take into account the Milan ms. mentioned above; in general, a new edition of all Greek redactions is a desideratum.

The story-line of Philosophos is clearly in the background of the above account⁶², but the latter's wording does not relate to any of the versions presented thus far, just as St Niketas does not appear (as far as I can tell) in any *Synaxarion* preserved in Greek, even if it would nicely fit one of the many intended effects of the *Synaxarion* in its original conception, namely the close association of imperial authority with sainthood—here by linking a saint biologically with (and thus fully subverting) the exemplary tyrant.⁶³

Jerome's story (via Greek, via Latin?) like a free agent was employed by the anonymous author of the martyrdom of the fictional Niketas in order to highlight further the tension between father and son. For the martyr's cutting of his own tongue represents in St Niketas not only the refusal to submit to the voluptuousness of the opposite sex, but is also a symbol for a son who yields his very body to his flesh-eating father in order to preserve the freedom of his soul; a symbol perhaps of the simple fact that parents give us life, but also death.

Could it be that the author behind Philosophos' *synaxarion* took the more authoritative version of the story from Metaphrastes, and gave a proper new name to the male protagonist, in order to also rescue it from its appropriation by the apocryphal tale of a non-existent saintly son of the emperor Maximian? We shall never know. And, whatever the answer, we still have not come to the bottom of our story.

THE HISTORY OF SYNTAXARIA AND AN EXCURSUS ON THE RECENSION M

As already noted, *synaxarion* A of Philosophos is preserved in three further witnesses, not cited by Delehaye, three *Synaxaria* of the second semester (Mar.-Aug.); these would merit further study, but this cannot be performed here.⁶⁴ What concerns us instead is

⁶² A fact already noted in Delehaye 1927, 40, but with reference only to the Latin version of Niketas' story.

⁶³ Cf. e.g. the Coislin 223 entry (which again appears only here among the *Synaxaria* printed by Delehaye) for martyr Drosis, supposedly the daughter of emperor Trajan (Syn. CP, March 22 [553,11-556,46]) (see BHG 2119e for further witnesses).

⁶⁴ Athen. 2004, Vatop. 679, and Paris. suppl. gr. 1016. Athen. 2004, especially, is a remarkable book. It was written sometime between 1360 and 1371, for Helena, the Bulgarian princess, sister of tsar Ivan Alexander of Bulgaria and wife of the Serbian king Stefan IV Dusan; at the time of the copying of the manuscript, Helena had become a nun, assuming the name Yelisaveta. For all this see Politis 1991, 72-3 (though without any detailed contents of the *Synaxarion* or discussion of its relation to Mc); see also Politis 1930 and 1957, 312-6 (where it is proposed that the scribe working for Helena and her spiritual father Dorotheos was a hieromonachos Ieremias who also wrote Xeropotamou 234), with Lamberz 1991, 57 (where the identification with Ieremias is rejected). For Vatop. 679, which in my view is written in the same graphic habit as Athen. 2004, see Eustratiades and Arkadios 1924, 135. For Paris. suppl. gr. 1016 see Astruc and Concasty 1960, 97.

that these manuscripts, along with Coislin 223, are not the only ones that transmit our story. Delehayé indeed discussed at least three further manuscripts, related to **Mc**, in the introduction to his edition⁶⁵:

- Oxford, Christ Church College, gr. 2 (assigned the siglum **Md** in Delehayé), dated to the first third of the 14th c. (Constantinople)⁶⁶;
- Paris, BNF, Coislin 309 (**Me**), 14th c.⁶⁷; and
- Paris, BNF, gr. 1577, dated to the year 1520 (**Mf**)⁶⁸.

Md and **Mf** are *Synaxaria*, while **Me** is a *Ménaion* for the months of March, April, and May; it thus belongs to a new recension of this originally purely hymnographic type of book, where *synaxaria* are placed as liturgical readings right after the sixth ode of any given day's *kanôn* or *kanones*⁶⁹—it is the type of *Ménaion* that was copied in printed books and ultimately supplanted, in liturgical usage, *Synaxaria* altogether.

Delehayé presented these manuscripts, but did not record their readings. Had he done so, he would have realized that they do in fact contain an entry for Philosophos, but preserve a different redaction. This we may call redaction **B**, and it reads as follows (all differences from **A** related to position, syntax, or morphology are marked with italics; variants that are additionally related to diction are marked in bold characters; for the full critical edition see the Appendix below):

Οὗτος ὁ μέγας μάρτυς τοῦ Χριστοῦ Φιλόσοφος, ἐκ τῆς χάρας ὧν τῶν Ἀλεξανδρέων, ὡς ὁ μέγας ἐν ἀσκηταῖς Ἀντωνίος διηγῆσατο, τοῖόνδε τὸν τοῦ μαρτυρίου δρόμον τετέλεκε.

⁶⁵ Delehayé discusses also a fourth one, *Codex bibliothecae cl. v. A. Papadopoulos-Kerameus* = **Mg**, a *Synaxarion* (March-Aug.) dated to the 14th-15th c., which was in the private collection of Papadopoulos-Kerameus at the time that Delehayé was working on his edition; it is unclear to me what has happened to this manuscript that is currently not included among the holdings of the National Library of Russia in Saint Petersburg (where all other manuscripts that were originally in Papadopoulos-Kerameus' possession ended up).

⁶⁶ For the dating and location, see Hutter 1993, 129-132; Delehayé dated the ms. to the 13th c., while Halkin 1948a to the 12th.

⁶⁷ See Devreesse 1945, 299 with Halkin 1968, 277.

⁶⁸ Halkin 1968, 215; cf. also Politis 1958, 279 and RGK II 375. *Pinakes* (<https://pinakes.irht.cnrs.fr/notices/oeuvre/17580/>) records only three Paris witnesses for Philosophos' *synaxarion*: Coislin 223, Coislin 309, and gr. 2075 (to which we shall return below).

⁶⁹ As far as I can tell, this development in the history of the *Ménaion* occurred over the course of the twelfth century and was spread by the year 1200 (see e.g. mss. Par. gr. 1575, Par. suppl. gr. 152, Petropol. gr. 227, and Vind. theol. gr. 33; cf. Delehayé 1902, xxxvii-xxxviii); Krivko (2011-2012, 52) dates the development to the eleventh century, but on tenuous evidence. **Me**, we should add, represents a further, fourteenth-c.(?) stage in this development where the *Ménaia* incorporate the *synaxaria* of recension **M**, in which each *synaxarial* notice is usually followed by calendar verses (a phenomenon to which we will return).

Κήπος ἦν τερπνότατος, καὶ πάσης ἡδονῆς πλήρης, καὶ ἐν αὐτῷ κλίνη τεθεῖσα ὑπὸ τοῦ τυράννου κεκαλλωπισμένη· τίθεται ὑπτίος ὁ Φιλόσοφος ἐπάνω αὐτῆς, καὶ δεσμευθεὶς τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας, λόγους θελκτικούς καὶ ἀσεμένους ὑπὸ τῆς παραστάσης αὐτῷ μαινάδος γυναικὸς ἤκουε. Καὶ τοὺς μὲν ὀφθαλμοὺς ὁ γενναῖος, συνέστειλε διὰ τὸ μὴ βλέπειν, τὴν δὲ ὀσφρησιν καὶ ἀκοὴν μὴ δυνάμενος συστελεῖται δεδεμένος ἄν, τί ποιεῖ; Τὴν ἰδίαν γλώσσαν τοῖς ὀδοῦσι μασσώμενος, καὶ ὀδύνας ἀφορήτους ἑαυτῷ προξενῶν, ἔμενεν ἀνήκοος, καὶ τὴν ὀσφρησιν μὴδ' ὀπωσοῦν αἰσθανόμενος. Τὴν δὲ ἄσεμνον ἐκείνην καταβρέχων τῇ γλώσσῃ αὐτοῦ τοῖς ἰδίοις αἵμασι, τὴν τε μορφήν καὶ τοὺς χιτῶνας αὐτῆς πάμπαν ἠχρείωσεν, αὐτὸς ἀβλαβῆς διαμείνας.

Οὕτως ἀγωνισάμενος ὁ γεννάδας καὶ μὴ ἠττηθεὶς, ἀπετημήθη τὴν κεφαλὴν, καὶ χαίρει αἰώνίως ἐν οὐρανοῖς.

This great martyr of Christ Philosophos, being from the land of the Alexandrians as Antony, the great among the ascetics, recounted, completed the course of martyrdom in the following way.

There was a most delightful garden, full of every sort of pleasure, and in it there was a *beautifully adorned bed, placed there by the tyrant*. Philosophos was laid *on it*, face up; with his hands and feet *bound*, he was exposed to the seductive and lascivious words of a whore who had come to him. The brave man closed his eyes so as not to see; but as he was bound and could not block his nose and ears, what does he do? He chewed his own tongue with his teeth, causing unbearable pains to himself, and thus could not bear, nor could he smell at all. Instead he splattered that lascivious woman with his tongue along with his own blood, and ruined her appearance and her clothes, while he remained unharmed.

Having fought in this way and remaining undefeated, that brave man was beheaded, and *now enjoys eternal joy* in heaven.

As is immediately apparent, this version is shorter than redaction **A**. It also bears some marks of a less learned register of Greek.⁷⁰ At that, almost all aspects of Metaphrastic diction that distinguish **A** are absent and, in at least one case, **B** seems to recall the *Paterikon* version (BHG 1440c), printed earlier in this study.⁷¹

Yet it is simultaneously clear that the two redactions are closely related to each other and are working with essentially the same text. Is **B** an abridged, simplified version of **A**? Or is **A** an expanded, *Metaphrased* version of **B**? Or do both reflect a now lost text? Should we imagine two competing branches of the Philosophos *synaxarion*? One small shared detail in the two redactions might suggest that **B** is a reworking of **A**. Namely, in all the preserved versions of our story, it is only in Metaphrastes and in *synaxaria* **A** and **B** that the martyr is said to “chew” his tongue.⁷² It seems more

⁷⁰ Note e.g. the phrase “ἐπάνω αὐτῆς” and the nominative “κλίνη τεθεῖσα” as opposed to the phrases “ἐπὶ ταύτης” and “κλίνης τεθείσης” (in Genitive absolute) of **A**. See also the use of the articular infinitive in the phrase “διὰ τὸ μὴ βλέπειν” and the awkward double dative “τῇ γλώσσῃ αὐτοῦ τοῖς ἰδίοις αἵμασι.”

⁷¹ Cf. “καὶ ὀδύνας ἀφορήτους ἑαυτῷ προξενῶν” (**B**; with no equivalent in **A**) with “καὶ ἑαυτῷ μὲν πόνον καὶ ἀλγηδόνας ἀντὶ ἡδονῶν πεποίηκεν” (BHG 1440c, as edited above).

⁷² Cf. “τὴν ἑαυτοῦ γλώτταν ἐκκόψας καὶ διαμασσησάμενος” (Metaphrastes); “τὴν ἰδίαν γλώσσαν τοῖς ὀδοῦσι κόψας καὶ διαμασσησάμενος” (**A**); “τὴν ἰδίαν γλώσσαν τοῖς ὀδοῦσι μασσώμενος” (**B**). Notably, while in Metaphrastes, in *synaxarion* **A**, and all other versions, the martyr also cuts and spits his tongue, in *synaxarion* **B**, the cutting and spitting of the tongue are not mentioned explicitly; an attempt to purify the story from the somewhat daring self-mutilation?

reasonable to think that this detail introduced by Metaphrastes was replicated in **A**, and then retained in the more simplified version of **B**.⁷³ But of course we may also be confronted with a coincidence, a common lost source, or a minor contamination of **B** with the Metaphrastic text.

Whatever the case, the relationship between the two redactions is not easy to decipher because it must be studied within the larger issue of the history of the recension **M** to which both *synaxaria* of Philosophos belong. Given the fact that Byzantine and post-Byzantine *Synaxaria* and *Mēnaia* remain rather understudied and are usually not presented properly in library catalogues of manuscript holdings, how can we be sure that we have identified all the witnesses of the two redactions? More importantly, do these redactions actually reflect two distinct recensions of Syn. CP, previously identified collectively as **M**? And when does recension **M** or its two separate branches date? And, accordingly, when was Philosophos first furnished with a *synaxarion*?

Here again, things become complicated. While I was able to identify only four witnesses of redaction **A** (and most probably two more⁷⁴), redaction **B** is transmitted, as far as I could confirm, in at least 19 manuscripts (most of which *Synaxaria*)—indeed, among these 19 manuscripts we find Lavra Δ 39 that was previously thought to be the earliest witness of recension **M**, dated to the twelfth century⁷⁵, but which, as I was able to ascertain, was written by the same monk Meletios (RGK II 375; PLP 17730), the scribe of **Mc** written in 1300/1301 (Meletios thus appears to have copied both an **MC** and an **MD** *Synaxarion* for the months of March through August). I have furthermore located, utilizing also four recent editions of specific *synaxaria* belonging to recension **M**,⁷⁶ some 12 additional manuscripts that most probably contain *synaxarion* **B** and another 9 with most probably a *synaxarion* for Philosophos, in either the **MC** or the **MD** tradition, all of which I was unable to consult for the purposes of the present contribution (see the list printed at the end of the Appendix below). We should be certain that these 46 manuscripts do not represent the total of **M** *Synaxaria* and *Mēnaia* that contain entries for the month of May—not to mention the total of manuscripts belonging to the recension **M** altogether.

⁷³ A similar retention of Metaphrastic style may lie behind the phrase “τίθεται ὑπτίος” in both **A** and **B**, which seems to echo Metaphrastes’ “στρωμνὴ μάλα μαλακὴ ... παρ’ αὐτῶν τίθεται. ἐν ταύτῃ τὸν ἀθλητὴν ὑπτίον ἀνακλιναντες ...”

⁷⁴ Lavra I 78 (14th c.) and H 166 (17th c.); see details in the list at the end of the Appendix below. Kotzabassi (2013, 169) cites also the 14th-c. Vatop. 1121 for the **MC** version of Syn. CP. Aug. 13; this is an August *Mēnaion*, however, and thus does not have an entry for Philosophos.

⁷⁵ Spyridon and Eustratiades 1925, 56; Luzzi 1995, 135; Kotzabassi 2013, 161 (n. 44).

⁷⁶ Luzzi 1995, 133-50, 162-8, and 173-6; Kotzabassi 2013, 162-75; Vassiss 2013, 213-20; Guscini 2009, 88-95.

However this might be, the image that emerges from the manuscripts that I was able to examine points to the existence of two different redactions of recension **M**, at least as far as the second semester of the ecclesiastical calendar is concerned.⁷⁷ Let us call these two redactions **MC** (with *synaxarion A* of Philosophos) and **MD** (with *synaxarion B*), based on the two main witnesses of the two branches already present in Delehaye's list, namely the mss. Coislin 223 (**Mc**) and Oxford, Christ Church College, gr. 2 (**Md**).

MC and **MD** certainly contain different (some slightly, others significantly different) redactions of certain (and possibly most) *synaxaria*. Apart from Philosophos, for instance, the **MC** and **MD** *synaxaria* for Sts Felix, January, Fortunatus, and Septemius (Apr. 16), the empress St Eirene/Xene, co-founder with her husband, emperor John II Komnenos, of the Pantokrator Monastery in Constantinople (Aug. 13), the translation of the *Mandylion* from Edessa to Constantinople (Aug. 16), St Poimen (Aug. 27), and Sts Felix, January, Septemius, and Fortunatus (Apr. 30) consistently display differences, though uneven in character:

- The **MC** *synaxarion* of Poimen is, in comparison to the **MD** redaction, enlarged with additional text, which is notably introduced in the first person by the synaxarist⁷⁸.
- By contrast, and unlike what we observed in the Philosophos entry, the **MD** redaction of the *synaxarion* of Eirene/Xene is more elaborate and extensive than that preserved in **MC** codices.⁷⁹
- The **MC** and **MD** variants in the *synaxaria* for Apr. 16, Aug. 13 and 30 are minor but consistent.⁸⁰

Furthermore, the list of feasts included in **MC** and **MD**, though clearly related in comparison to other recensions in Delehaye's edition, is not exactly identical, neither in number nor in the dates assigned to certain feasts—as already observed by Hippolyte

⁷⁷ Presently, I am unable to say whether the same bifurcation appears also in *synaxaria* of the first semester of recension **M**. For a notable related manuscript, see Binggeli 2019.

⁷⁸ The additional text of the **MC** version is edited based on codex **Mc** in the apparatus of Delehaye's edition (Syn. CP, Aug. 27 [927,57-930,46]; see also n. 23 above). The manuscripts in the **MD** redaction that I consulted preserve the same text as redaction **S** printed by Delehaye as his main text for Aug. 27, entry 1.

⁷⁹ Sofia Kotzabassi (2013, 162-75) correctly edited the two *synaxaria* of Eirene/Xene as two separate redactions (without, however, discussion of the more general bifurcation in recension **M**); in her view (2013, 162), what is termed here the **MD** *synaxarion* of Eirene/Xene is prior to the **MC** one.

⁸⁰ Luzzi (1995, 133-50, 162-8, and 173-6: *synaxaria* for Aug. 16 and 30) and Guscini (2009, 88-95: *synaxarion* for Aug. 16) did not realize the consistent variation between witnesses from recension **M** that belong to what are identified here as redactions **MC** and **MD**.

Delehaye and François Halkin, based however on limited evidence.⁸¹ Furthermore—and this previously unobserved detail is difficult to evaluate at this stage—, **MC** does not feature the same prominence of the Constantinopolitan monastery of Pantokrator (founded sometime between 1118 and 1136) as displayed by three separate entries in **MD**.⁸²

Simultaneously, the two redactions are closely linked and clearly related, in comparison to other recensions of Syn. CP. This is the case not only due to the many shared new feasts (just in this study we have noted Sts Philosophos, Drosis, Barlaam and Ioasaph⁸³, Jerome, Eirene/Xene, etc.), but also because of two further distinctive features that we observe in both **MC** and **MD**, as well as in *Synaxaria* of the first semester of the ecclesiastical calendar in recension **M**.

The first feature is the addition of calendar verses that immediately follow synaxarial notices and precede (whenever these are cited) the *synaxaria*. In a process whose details are not yet entirely clear (despite the monumental work of Enrica Follieri⁸⁴), these calendar verses originate in two metrical calendars composed by Christophoros Mytilenaios (one in hexameter [BHG 1617qI], and another in twelve-syllable verse [BHG 1617qII]). At some point (most likely during the course of the twelfth century), these Mytilenaiian calendars were incorporated in *Synaxaria* but were simultaneously expanded, with additional new verses, compositions by anonymous poets-synaxarists-copyists, in order to eventually cover almost all entries in the ever-expanding *Synaxarion*.⁸⁵ These more complete metrical calendars are the ones preserved in *Synaxaria* of recension **M** (**MC** and **MD** included).⁸⁶

⁸¹ Delehaye 1902, xli-xlvi and Halkin 1948a, 1948b, and 1950, 311-2.

⁸² Mss. in the **MD** tradition contain: (a) the already mentioned more elaborate (also in its emphasis on the foundation of the Pantokrator) entry on Eirene/Xene (Aug. 13); (b) a lengthy metrical *synaxarion* (BHG 809h; ed. in Vassis 2013, 213-20), dedicated to the foundation of the monastery (Aug. 4), mentioned only with a synaxarial notice in mss. of redaction **MC**; and (c) a synaxarial notice dedicated to the inauguration of the church of Theotokos Eleousa in the monastery (Aug. 11), that is absent from mss. of redaction **MC**. On these three feasts, see Kotzabassi 2013, 158-9. The association with the Pantokratoros monastery is related to **MD** in general and not only to Troyes, Bibl. munic. 1204 (Chiffletianus), as thought by Halkin (1948b, 32), followed by Luzzi (1995, 138).

⁸³ Barlaam (May 30) and Ioasaph (Aug. 26), we might add, are furnished with synaxarial notices in all the mss. in both the **MC** and the **MD** redactions I was able to consult; these notices are consistently followed by the following epigrams: “Τὸν Βαρλαάμ ἔγνωκε καὶ τὰ γῆς ἄκρα / Ἄκρωσ ἐνασκήσαντα, μέγρι γῆν ἔδν” (Barlaam), and “Ζηλωτὰ [alt.: Ζήλω τὰ] βασιλεια παμβασιλέως / Ὑδικησεν υἱός, γῆτινου βασιλέως” (Ioasaph). In this respect, the impression that there was some kind of neglect of Sts Barlaam and Ioasaph in the Greek *Synaxarion* tradition (Volk 2009, 146) is mistaken.

⁸⁴ Follieri 1980; see esp. vol. 1, pp. 217-24.

⁸⁵ For instance, the Philosophos *synaxarion* is among the few (along with the *synaxarion* of Eirene/Xene) that did not merit the usual twelve-syllable couplet as other secondary synaxarial

The second shared feature is a peculiarity in the list of feasts included that has previously not attracted the attention it deserves.⁸⁷ By contrast to all other recensions studied by Delehaye, manuscripts of recension **M** and thus both **MC** and **MD** incorporate in the calendar of the months January through May the movable feasts of the *Triôdion* and the *Pentekostarion* regulated each year by the date of Easter. Peculiarly, in the numerous manuscripts of recension **M**, regardless of the year in which each one was written and regardless of the redaction, Easter is placed consistently on March 25th, coinciding with the feast of the Annunciation; and all related movable feasts are assigned (though not in the same regular fashion as Easter) on the corresponding specific dates, starting on the 14th of January and the Sunday of the Publican and the Pharisee, and ending on May 20th and the feast of All Saints.⁸⁸

Nothing in this cursory view of the evidence allows us to tell which of the two redactions is earlier than the other, though it seems self-evident that **MD** is much more widespread than **MC**, and this fact alone may favor its likely priority. **MD** was, as far as I am able to say, also the basis for a Slavonic translation that spread widely in the so-called “стишной Пролог” (= *Synaxarion* with *stichoi*, namely verse calendar) tradition from the fourteenth century onwards⁸⁹—this is the case at least for the *synaxarion* of

entries in most mss. of the **MC** and **MD** redactions. In 5 witnesses, however, we encounter 5 different couplets for Philosphos, most probably composed by the anonymous or eponymous scribes and/or redactors of the mss. in which they are uniquely attested; see their edition in the Appendix below. Sophronios Eustratiades, who devoted an entry to our saint in his *Hagiologion* (1960, 466, following post-Byzantine “Synaxarists,” such as Nikodemos Hagiorites [1749-1809] and Konstantinos Doukakes [1840-1908]), records another such epigram which is not preserved in Byzantine mss., as far as I can tell, but is used in the most recent printed editions of *Ménaia*: “Φιλόσοφος κλήσει τε και ἔργω, μάκαρ / ὠφθης ἀληθῶς, ὦ σοφίας σὺ φίλε.”

⁸⁶ But also in the few late Byzantine and post-Byzantine independent (i.e. non-*Synaxarial*) manuscript witnesses of Mytilenaios’ verse-calendars, all of which in my view derive from *Synaxaria*; cf. Darrouzès 1958, 62-65 and Follieri 1959. There exists no proper critical edition of the expanded “Mytilenaios” verse-calendars, which should be undertaken jointly with an edition of recension **M** and its two branches. For an ancient edition of a single version (preserved in the 14th-c. *Synaxarion* Troyes, Bibl. munic. 1204, belonging in my view to the **MD** redaction), see Siberus 1727; for a provisional edition of those verses associated with the first saint commemorated each day, see Follieri 1980, vol. 2 (as part of the commentary on the text of Mytilenaios’ calendars in hymnographic meters).

⁸⁷ Though it is noted in e.g. Delehaye 1902, lxvii-lxviii, and Follieri 1959, 255-6.

⁸⁸ Such mixture of fixed with movable feasts is not uncommon in Byzantine *Panegyrika* and in *Ménologia* of the so-called “vermischte Metaphrast,” where however the readings for March 25 are consistently placed before Holy Week; several such manuscripts are discussed in Ehrhard 1938, 1939, and 1952.

⁸⁹ On which see Sergij 1901, 334-6, and Petkov 2000.

Philosophos as attested for instance in a *стишной Пролог* dated to 1429 which offers a translation of redaction **B** of the Greek text.⁹⁰

This brings us to the issue of the creation of the recension **M** and, accordingly, of Philosophos' *synaxarion*.⁹¹ Until now the *communis opinio* for the first appearance of recension **M** is that it dates to the second half of the twelfth century and certainly after 1134, the year of death of Eirene/Xene, celebrated among its entries.⁹² Now that we possess concentrated studies on the *synaxaria* related to Eirene/Xene and the Pantokrator monastery, we may push this precise *post quem* date to 1149, the year that an icon of St Demetrios was translated from Thessalonike to Constantinople by order of the emperor Manuel I Komnenos, another event commemorated in mss. of recension **M** on October 26 as being celebrated at the Pantokrator monastery.⁹³

Halkin and Andrea Luzzi adduced further support for a twelfth-century date citing manuscripts Oxford, Christ Church College, gr. 2 (**Md**) and Lavra Δ 39 respectively.⁹⁴ However, no manuscript in recension **M**, including the two just mentioned, is actually dateable before the second half of the thirteenth century.⁹⁵ The earliest dated manuscripts of **M** are, in reverse order, the following:

- the just mentioned **Mc**, of the **MC** redaction = 1300/1301 (Mt Athos);
- **Mk**, namely, Moscow, GIM, Sinod. gr. 390 (Vlad. 354), a Sept.-Nov. *Synaxarion*, copied by the well-known scribe Theodoros Hagiopetrites⁹⁶ = 1295 (Thessalonike);
- and, to add one more to the previously discussed in scholarship manuscripts, Stavroniketa 44 (909), of the **MD** tradition = 1273/1274 (also Thessalonike?).⁹⁷

⁹⁰ Moscow, Russian State Library, Ф. 304.1, MS 715 (1736), March-June *Synaxarion* with calendar verses; on f. 207r-v: an entry for St *Philosophos* (without calendar verses as in the Greek redactions). I would like to thank Daria Resh for locating this citation.

⁹¹ If we assume, that is, that all synaxarial entries shared by **MC** and **MD** existed in the original **M** from its inception.

⁹² See, e.g., Delchaye 1902, lvi; Halkin 1948a, 60; Follieri 1980, 12-13 and 217; Luzzi 1995, 135 (n. 60); id. i 2014, 198.

⁹³ For a recent edition of the relevant lengthy *synaxarion*, composed by a monk of the Pantokrator monastery, see Kotzabassi 2013, 174-89.

⁹⁴ Halkin 1948a, 60 and Luzzi 1995, 135.

⁹⁵ For the re-dating of **Md**, see n. 66 above; for the Lavra ms., see the discussion and n. 75 above. Constantinopol. Παναγίας Καμαριωτίσσης 3, a *Mén.* Mar.-Apr. of the (most probably) **MD** redaction, was also dated wrongly to the 12th c. in Kouroupou & Géhin 2008, 69-71; the correct, 14th-c. date is provided in Binggeli, Cassin, Cronier & Kouroupou 2019, 243-7 (I would like to thank Matthieu Cassin for the latter reference).

⁹⁶ On whom see RGK I 127, II 164, and III 209 with Nelson 1991.

⁹⁷ The manuscript, which requires detailed study, was (partly) copied by monk Gerasimos (PLP 3730), about whom nothing is known.

The date of the Stavroniketa manuscript can be counted as a definite *ante quem* for the appearance of **M**.

To these chronological boundaries we may add two further references, that do not necessarily speak of **M** *Synaxaria* but still testify to the existence, by the year 1200, of liturgical books and liturgical practices associated with recension **M**: (a) the Byzantine inventory of library holdings of the monastery of St John the Theologian on the island of Patmos, dated to September 1200, lists a paper, “old” book called “τὸ δια στίχ(ων) Μιτυληναῖ(ον),” a possible reference to either a *Synaxarion* or a *Mēnaion* with *synaxaria* preceded by calendar verses⁹⁸; and (b) the so-called *Pilgrim Book* (Книга паломник) by Anthony of Novgorod, where his visit to Constantinople in 1200 is described, mentions in passing that the *synaxarion* is read in the Matins in the Great Church.⁹⁹

Assuming that the peculiar mixture of movable and immovable feasts mentioned above was a feature of the first, original *Synaxarion* of recension **M**, i.e. of both **MC** and **MD** regardless of their relation or priority, could we add a third chronological indication and consider the possibility that the original **M** *Synaxarion* was composed in a year when the feasts of Easter and the Annunciation coincided? Between the years 1149 and 1200 (if we take the references in the Patmos list and in Anthony’s work as being related directly to **M**), Easter and Annunciation coincided only in 1190; between 1149 and 1273/1274 (the date of the Stavroniketa ms.), Easter and Annunciation further coincided in 1201 and in 1212.¹⁰⁰ Is any of these years the date when we should place the original **M**, as it is preserved today, in a culminating process which may have started some decades before? Or did the mixture of movable and immovable feasts occur earlier and was simply adopted in the original **M**? Or, to suggest an alternative possibility, could it be that this fixing of Easter on March 25th did not happen because of the coincidence of Easter and the Annunciation on any specific calendar year, but was rather the result of the likely fact that the synaxarist(s) of **M**, in another move toward a more “historically” accurate and all-encompassing *Synaxarion*, adopted an ancient theological view of historical time? This view posited that Christ was indeed resurrected on a day that coincided with the 25th of March in the “Roman calendar” and that this was the very same date that (a) the Annunciation had also taken place earlier, (b) the world was originally created some thousand years before, and (c) Christ’s Second Coming was going to occur—a view that, though no longer in use for the liturgical calculation of the date of Easter among Byzantines, was popularized through some of the chronicles

⁹⁸ See Astruc 1981, 28 (l. 195), with Darrouzès 1958, 64.

⁹⁹ Loparev 1899, 84, cited in relation to the *Synaxaria* with preceding verses in Sergij 1901, 328.

¹⁰⁰ For the dates of Easter, see Grumel 1958, 258-9.

already mentioned above, such as e.g. Georgios Kedrenos (following Georgios the Monk, following Georgios Synkellos, following Iulius Africanus).¹⁰¹

A real answer to the above questions could be formulated only when all Greek (and, we should add, Slavonic) *Synaxaria*, *Mēnaia*, as well as *Typika*¹⁰² related to the period from the twelfth into the fourteenth century have been carefully catalogued and comprehensively studied—a task that would require many true *philosophoi* and far exceeds our present goal.

If we were allowed two preliminary observations here, we may remark the following. First, by the early fourteenth century, recension **M** had superseded all other recensions and acquired a universal status in Byzantine lands and their sphere of influence—this universality might suggest official endorsement, Constantinopolitan origins, and Thessalonian/Athonite approval.¹⁰³ And secondly, as already alluded

¹⁰¹ For the early Christian view, see Mosshammer 2008 *passim* (esp. 406-407 on Africanus [ca. 160 –ca. 240]). For Kedrenos, see *Synopsis of Histories* (1,1-6; cf. 226,2): 'Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ... καὶ ἡμέρα ὠνομάσθη παρὰ τοῦ δημιουργοῦ ... εἰκοστὴ δὲ πεμπτὴ τοῦ παρὰ Ῥωμαίοις Μαρτίου μηνός ... ἐν ταύτῃ καὶ Γαβριήλ τὸν ἀσπασμὸν ἐπὶ τῇ θείᾳ συλλήψει τοῦ σωτήρος ἡμῶν θεοῦ τῇ παναχράντῳ θεοτόκῳ ἐφθέξατο. ἐν ταύτῃ καὶ ὁ μονογενὴς υἱὸς τοῦ πατρὸς μετὰ τὴν ἐξ αὐτῆς ἄρρητον γέννησιν πᾶσαν πληρώσας οἰκονομίαν ἐκ νεκρῶν ἀνέστη· ἡνπερ καὶ κυριακὸν πάσχα οἱ ἅγιοι πατέρες ὠνόμασαν, ἀρχὴν λαβόντες κατὰ τὴν αὐτὴν ἁγίαν τῆς ζωηφόρου ἀναστάσεως ἡμέραν τοῦ πεντακισχιλιοστοῦ πεντακοσιοστοῦ τριακοστοῦ ἐννάτου ἔτους ἀπὸ κτίσεως κόσμου. καὶ τινὲς δὲ τῶν ἁγίων θεοφόρων πατέρων ἐν τῇ αὐτῇ ἔφασαν τῇ ἡμέρᾳ, δηλονότι τοῦ Μαρτίου μηνός, καὶ τὴν ἐπὶ γῆς δευτέραν τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ θεοῦ καὶ σωτήρος ἡμῶν γενήσεσθαι παρουσίαν, ἐν ἣ κρινεῖ πᾶσαν πνοήν, ὡς τοῦ μέλλοντος αἰῶνος ἀπ' αὐτῆς πάλιν τὴν ἀρχὴν λαμβάνοντος. Cf. also the relevant *Suda* entry (α 4469): ... αὐτὴ ἡ ἡμέρα, ἣν ἐποίησεν ὁ κύριος. αὐτὴ ἐστὶ τὸ κυριακὸν Πάσχα, Μαρτίου κε' ... ἡ ἀρχὴ γὰρ τοῦ φαινομένου κόσμου ἐν αὐτῇ γέγονε, καὶ τὸ ἀληθινὸν φῶς ὁ Χριστὸς ἐν αὐτῇ ἀνέστη.

¹⁰² Most of these *typika* are gathered in Dmitrievsky 1895 and 1917. In his discussion of *Synaxaria* with metrical calendars (i.e. recension **M**), Sergij Spasskii suggested that the new type of the *Synaxarion* was created in order to accommodate the re-introduction of Jerusalemite and Sabbaitic liturgical practice in Constantinople (Sergij 1901, 323-333); this old view requires revisiting in light of new studies on Byzantine *Mēnaia* (Krivko 2011-2012—see esp. pp. 58-62 on the so-called “Neo-Sabbaitic Type”) and *Typika* (e.g. Fittipaldi 2015).

¹⁰³ One wonders in this regard if Nikephoros Xanthopoulos (ca. 1256 – 1335; PLP 20826) whom we encountered also above in relation to St Philosphos was perhaps involved in this official endorsement (to partly revive here an old theory by Papadopoulos-Kerameus, rejected by Delehayé [1902, lvi-lviii], that Xanthopoulos lay behind recension **M**). Xanthopoulos, we should remember, composed: (a) a metrical *Synaxarion* in the mode of Mitylenaios (ed. Stefec 2012; BHG 1617n), utilized also in a contemporary manuscript, an illustrated *Synaxarion*, which has been somewhat misleadingly termed “Bildmenologion” (Oxford, Bodleian, Gr. th. f. 1, dated to c. 1330-1335; Hutter 2007); and (b) a widely circulating supplement (BHG 1617p; see also BHG 1617pb) to the old *Synaxaria* that adds *synaxaria* for the immovable feasts of the *Triōdion* and the *Pentekostarion*, a work that requires critical edition and renewed study.

above, the wide dissemination of **M** brought with it a distinct literarization in the transmission of *synaxaria*. Not only were they expanded with more text and infused with other narrative genres (the case of the *Beneficial Tales*, mentioned earlier), but they were also framed by or expressed in poetry—indeed of all types of learned Byzantine versification in non-hymnographical meters, the metrical calendars reached the widest circulation. This literarization of the *Synaxarion* obliges us to return once more to our *Philosophos*.

THE PHILOSOPHER

What might trouble one when first reading about St Philosophos is his name. It obviously transforms the designation of a profession (an ascetic) into a personal name (Philosophos), an admittedly common lexical transposition in premodern storytelling. But does the word merely mean ‘ascetic’? What about its original meaning ‘philosopher’? Is that completely lost? Perhaps not. The author of the *synaxarion* (at least in its A redaction) gives the impression of being a relatively learned man¹⁰⁴; and, in any case, for some Byzantine readers of our story (in both its versions), a whole set of learned associations might have been evoked when encountering the name Φιλόσοφος.¹⁰⁵

Indeed, if we left the Christian tradition behind, and started searching in the pre-Byzantine world of stories, we would quickly come across a relevant tongue-cutting episode in the biography of Zeno of Elea, the pre-Socratic philosopher (ca. 495 – ca. 430 BC). According to several Greek writers, Zeno culminated his philosophical life by refusing to reveal his accomplishments in a failed rebellion against a “tyrant;” instead he bit his own tongue and spat it in the tyrant’s face¹⁰⁶—a story replicated also in anecdotes about the life of the philosopher Anaxarchos (ca. 380 – ca. 320 BC).¹⁰⁷

¹⁰⁴ See, e.g., the locution “κλίνης ... περικαλλούς” that likely invokes Homeric diction (cf. *Odyssey* 10.347 and 479), and the rhetorical prose-rhythm of the text.

¹⁰⁵ Though, as noted above (n. 11) the word “φιλοσοφία” usually refers to asceticism in Syn. CP, it also retains occasionally its traditional meaning of “(pagan) philosophy/learning;” see Syn. CP, Oct. 2.1 (97,23), July 1.2 (792,10), and Aug. 10.1 (881,12). More importantly, the word “φιλόσοφος” almost exclusively carries its traditional meaning of “(pagan) philosopher/teacher/learned man”—a possible but uncertain exception appears in the entry Dec. 18.8 (325,11) (Michael Synkellos, the Confessor) in a reference to the Graptoi brothers, Theodoros and Theophanes, the “ὁμολογηταὶ καὶ φιλόσοφοι”.

¹⁰⁶ See e.g. Diogenes Laertius, *Lives of the Philosophers* 9,27 “... καὶ τέλος ἀποτραγόντα τὴν γλῶτταν προσπύσαι αὐτῷ” and Plutarch, *Against Colotes* 1126d-e with Westman 1955, 297.

¹⁰⁷ See e.g. Diogenes Laertius, *Lives of the Philosophers* 9,58-59: ... κελεύσαντος δὲ τοῦ Νικοκρέοντος καὶ τὴν γλῶτταν αὐτοῦ ἐκτιμηθῆναι, λόγος ἀποτραγόντα προσπύσαι αὐτῷ.

This pre-Byzantine example of philosophical bravery was certainly known to learned Christian writers. We find references to it in such authors as Eusebios of Caesarea¹⁰⁸ and the widely read Nemesios of Emesa.¹⁰⁹ It is thus not unlikely that Zeno's model was known to the inventors and certainly to some of the readers of the tongue-biting Christian Philosofos—the late Byzantine period is precisely the time, we might additionally note, that the Γνώμαι of Secundus, the philosopher who also resisted imperial power with his silence, gained some popularity among Greek audiences.¹¹⁰

Moreover, Jerome's original version points to yet another pre-Christian source for our story. When Jerome inserted the *exemplum* of a young beautiful man in his introduction to the *Life* of Paul of Thebes in the fourth century, he had clearly in mind a similar story that he cites in his translation of Eusebios' *Chronicle*, itself composed while Jerome was in Constantinople around 380. This story is about *Leaina*, the supposed lover of Aristogeiton, or Harmodius, or both, the notorious Tyrannicides who initiated the events that led to the beginning of democracy in Athens. According to legends that circulated in the Roman period, and cited also by Jerome, Leaina was tortured for information about the conspiracy, but instead “bit her own tongue.”¹¹¹

This female version of our tale has a whole history of its own in Greek as well as in Latin; indeed, by the time that our *synaxarion* had started being regularly copied, sometime that is in the 1360s or the 1370s, Leaina was celebrated also in Boccaccio's influential *On Famous Women* (chapt. 50). Moreover, in the Greek tradition, Leaina's feat was replicated in stories of other legendary women, such as for instance that of Theano, the alleged wife of Pythagoras, who also bit off her tongue in order to not reveal the secrets of her husband.¹¹² Theano's story, we may note, was alluded in a

¹⁰⁸ *Preparation for the Gospel* 10,14,15: Ζήνων ὁ Ἐλεάτης. ὃν φασιν ἐπιβουλὴν κατὰ τοῦ τότε τυράννου συστησάμενον ἀλῶναι ... οὐ προσποιηθέντα τὰς τοῦ τυράννου τιμωρίας διαμασησάμενον [the word may be echoed in the Metaphrastic version of our story] τὴν γλώσσαν προσπτύσαι αὐτῷ καὶ οὕτως ἐγκαρτερήσαντα ταῖς βασάνοις ἀποθανεῖν.

¹⁰⁹ *On Human Nature* 30 (95,3-6): ὡς Ζήνων ὁ ἀποφαγῶν ἑαυτοῦ τὴν γλῶτταν καὶ ἀποπτύσας Διονυσίῳ τῷ τυράννῳ ὑπὲρ τοῦ μηδὸλως αὐτῷ ἐξειπεῖν τὰ ἀπόρρητα. ὁμοίως καὶ Ἀνάξαρχος ὁ φιλόσοφος ὑπομείνας πτίσσεσθαι ὑπὸ Νικοκρέοντος τοῦ τυράννου ὑπὲρ τοῦ μὴ προδοῦναι τοὺς φίλους.

¹¹⁰ See Perry 1964, 14-15. For the *Life* of Secundus and its transmission see Ronconi 2010.

¹¹¹ See e.g. Polyainos (2nd c.), *Στρατηγήματα* 8,45 “Ἰππίας τὴν Λέαιναν συλλαβῶν, ἐβασάνισεν ἐφ’ ᾧ τε ἐξειπεῖν τοὺς κοινωνήσαντας τῆς ἐπιθέσεως, ἡ δὲ ... ἵνα μὴ ἐξείποι, αὐτὴ τὴν αὐτῆς γλῶτταν ἀπέδακεν” with Jerome, *Chronicle* 188. Notably, Polyainos' text first begins to circulate in Byzantium in the Palaiologan period.

¹¹² Cf. e.g. David, *Prolegomena of Philosophy* 33,9-14 “Πυθαγορεία τις γυνὴ ἢ καὶ Θεανὸν λεγομένη κρατηθεῖσα ὑπὸ τοῦ ἐν Σικελίᾳ τυράννου . . . καταδάκνουσα τὴν γλῶσσαν ἐτέλετύτησε.” Delehaye (1927, 40) cites without details some of the pagan precedents of the story in Jerome: “... la pythagoricienne Timycha, tantôt à la courtisane Leaina, tantôt au philosophe Zénon d'Élée.”

brief mention within Gregory the Theologian's popular *Against Julian 1* (= Or. 4,70: "θανάτου περιφρόνησιν Θεανούς"), to which a scholion was dedicated in the relevant commentary attributed to Nonnos, also widely circulating; additionally, letters attributed to Theano were been copied during the Palaiologan period.¹¹³ Thus, philosophy conceived as opposition to unjust power, and exemplified in acts of extreme resistance by idealized men as well as women, might very well have been part of the grid of connotations mobilized by the *Philosophos* entry.

PATRIOTISMS

A dated, late Byzantine manuscript of the *Philosophos synaxarion*, Paris, BNF, gr. 2075, written in 1439, is exceptional among the many witnesses of the text. It is not a liturgical manuscript, but an author's autographed collection of his own texts as well as texts he was reading. This author-scribe happens to be the deacon and high officer in the patriarchate of Constantinople Ioannes Eugenikos (after 1394 – after 1454; PLP 6189; RGK II 217 and III 270), the brother of Markos Eugenikos, that staunch opponent of the Union with the Latin church in the Council of Ferrara-Florence. Right after the council, in which Ioannes too participated, he copied what is now Paris, BNF, gr. 2075.¹¹⁴ The manuscript was completed, as Ioannes tells us in a colophon on f. 281v, while he was on the ship traveling back home.¹¹⁵

The manuscript begins with two *Akolouthiai*, with *kanones* and *troparia*, composed by Eugenikos himself: one for Sts Nikolaos and Spyridon, celebrated jointly (ff. 9r-13v), and another for St Philosophos (ff. 15r-19v), the first ever and also the last such service for our saint.¹¹⁶ On f. 14v, right before the hymns in honor of St Philosophos, Eugenikos copied a slightly reworked version of *synaxarion B*, preceded by three verses of his (a two-line epigram in twelvesyllable, and an one-liner in hexameter), as was customary in *Mēnaia* by the fifteenth century (for the text see again the Appendix below). The reworked *synaxarion* corrects some of the awkward locutions of **B** and introduces

¹¹³ For the letters, see e.g. London, BL, Harley 5610, ff. 7v-10*. Ps.-Nonnos' scholion reads as follows (Scholia Mythologica 4, historia 18): ... ἱστορία ἢ κατὰ τὸν θάνατον Θεανούς τῆς Πυθαγορείας. ἔστι δὲ αὕτη: Αὕτη ὑπὸ τυράννου συνεσχέθη ἐπὶ τὸ εἰπεῖν τῆς πατρίδος τὰ ἀπόρρητα. αὕτη τὴν γλώτταν ἀποδακούσα, ἐνέπτυσε τῷ τυράννῳ, μὴ θέλουσα, καὶ ἀναγκαζομένη, ἐξείπειν, ἀφαιρεθέντος τοῦ ὀργάνου τῆς φωνῆς. I would like to thank Jennifer Nimmo Smith for bringing this to my attention.

¹¹⁴ For the ms. see Halkin 1968, 231 and further bibliography at <https://pinakes.irht.cnrs.fr/notices/cote/51704/>.

¹¹⁵ See Vogel and Gardthausen 1909, 171. On Eugenikos and his trip from Ferrara see further Pizzone 2013.

¹¹⁶ The texts are edited and presented in Lampsides 1964-1966.

a couple of small details (most probably of Eugenikos' own conception) that are found nowhere else and add some further flavor of gruesomeness and luxuriousness to the story.¹¹⁷

Apart from writing an *akolouthia*, however, Eugenikos also did some of the detective work we too have performed here. On f. 14r, he copied the *Paterikon* version of our story, again slightly re-worded by him (most likely).¹¹⁸ At the bottom of the same page he copied a letter by Isidoros Pelousiotes (I 463 to Dionysios, the youth: PG 78: 437a), chastising a young man for cutting his beard and looking like a woman and thus "being and appearing to be some ambiguous eunuch," while "not striving after the paternal/traditional [*πατρῶαν*] chastity, but pursuing some foreign [*ξένην*] disgrace." And on the middle of the page, Eugenikos added the following short note regarding Theano, the Pythagorean philosopher, echoing the relevant earlier scholion on Gregory the Theologian, attributed to Nonnos (Eugenikos' text is not mentioned or printed by Lampsides):

Θεανὼ ἡ Πυθαγορεῖα, ὑπὸ τυράννου συσχεθεῖσα ἐπὶ τῷ εἰπεῖν τὰ τῆς πατρίδος ἀπόρρητα, τὴν ἑαυτῆς γλῶτταν ἀποδάκνουσα, ἀπέτεμε καὶ ἐνέπτυσσε τῷ τυράννῳ· μὴ θελήσασα ἐξειπεῖν, ἀναγκαζομένη δὲ καὶ οὕτως, ἀφαιρεθέντος τοῦ ὄργανου, ἡ φωνὴ ἐκεκώλυτο· ὁθεν καὶ τὸ βίαιον αὐτῆ τῆς ἐπινοίας προκατειργάσθη, μήπου τι τῶν τῆς πατρίδος, καὶ ἄκουσα, βιασθῆ προδοῦναι.

Theano the Pythagorean, held up by a tyrant so as to reveal the secrets of her fatherland, bit and cut her own tongue, and spat it on the tyrant; not wanting to divulge the secrets, and still forced to do so, her voice was prevented, with the organ removed; it is for this reason that she had devised this plan beforehand, lest she might be forced to betray anything of her fatherland unwillingly.

At the very moment that our novel saint Philosophos reaches his maximum acceptance, and acquires not only a biography and feastday but also a full liturgical service, his relation to a pagan story is explicitly recognized. The emphasis on protecting the "fatherland," buttressed further by Pelousiotes' aversion to foreignness and effeminacy, and ultimately sanctified in the Christian Philosophos' sacrifice, must have struck a very personal chord for Eugenikos who had just quit the Council of Ferrara-Florence, refusing to submit to the demands of the Latins.

¹¹⁷ See the phrases in italics: Τὴν δὲ ἄσμενον ἐκείνην καταβρέχων τοῖς ἐκ τῆς γλῶττης αὐτοῦ ἰδίοις αἵμασι καὶ κρέασι, τὴν τε μορφήν καὶ τοὺς χρυσοῦφείς καὶ πολυτελεῖς χιτῶνας αὐτῆς, πάμπολλα ἠχρεῖωσεν. The term χρυσοῦφής is used also in a *protheória* that Eugenikos wrote for Heliodoros' *Ethiopian Tale* (*Protheória* 5).

¹¹⁸ This is what we called Redaction γ of BHG 144ot above: inc. "Σώφρονός τινος φιλοσόφου τὸ ὄνομα καὶ τὸ ἔργον."

THE SPEAKING TONGUE

Some final remarks are in order. The story that is the subject of this paper lays before us a miniature history of Byzantine *hagio-historio-graphical* fiction. We have traced a legend about an Athenian woman, loyal lover and devotee to the democratic cause, or alternatively a philosopher woman and patriot, in its transformation to a male symbol of perseverance against all forms of violence—religious, political, sexual, familial. And we saw the multiple guises of this symbol—pagan philosopher, Christian young martyr, monastic, a son rebelling against his father—congeal in a martyr called Philosphos, historicized by various strands of literature, and authorized in the Byzantine *Synaxarion* tradition, likely some time in the twelfth century, as part of recension M and its two branches.

Is the tale's trajectory complete? Is, we might for instance ask, our fictive protagonist only male in his Christian forms? Does the Christianization of the story, that is, simultaneously indicate some kind of further masculinization? Apparently not. The manuscripts Messina, Biblioteca Regionale Universitaria 'Giacomo Longo', San Salvatore 30 and 29, a two-volume *Ménologion*, copied in 1307 by Δανὴλ σκευοφύλαξ τῆς μεγάλης μάνδρας τοῦ Σωτήρος ἀκρωτηρίου Μεσσήνης,¹¹⁹ includes a redaction not attested elsewhere of the *Passion* of another legendary saint, St Christina (BHG 302; S. Salv. 29, ff. 138v-142r).¹²⁰ According to this redaction, at the peak of Christina's martyrdom, the following transpired (*Passion of St Christina* 29-30):

Ὁ δὲ ἄνομος Ἰουλιανὸς μὴ φέρων τὴν ὕβριν ἐκέλευσεν ἐκκοπῆναι τὴν γλῶσσαν τῆς ἁγίας. ... Μετὰ δὲ τὸ γλωσσοκοπηθῆναι τὴν ἁγίαν, ἐπάρασα ἡ μάρτυς τὸ κόμμα τῆς γλώττης αὐτῆς ἔρριψεν εἰς τὸ πρόσωπον τοῦ Ἰουλιανοῦ· καὶ εὐθέως ἐτυφλώθη. Καὶ φωνὴ ἐξῆλθεν ἐκ τῆς γλώττης λέγουσα: “Ἰουλιανὲ ἄτιμε, ἐπεθύμησας φαγεῖν πάντας τοὺς μασθοὺς μου καὶ ἀπέκοψας τὴν γλῶττάν μου εὐλογοῦσαν τὸν θεόν· δικαίως καὶ τὸ φῶς σου ἀπώλεσας.”

And impious Julian¹²¹, unable to bear the insult, ordered that the Saint's tongue be cut off. ... After her tongue was cut, the martyr lifted the cut tongue-piece and threw it in Julian's face; and immediately he became blind. And a voice came out of the tongue saying: “Despicable Julian, you wanted to eat both of my breasts and you cut off my tongue for praising God; it is just that you lost also your sight.”

With St Christina and her speaking tongue, we return to the early fourteenth-century, to Southern Italy, to another very particular manuscript in the tradition of Byzantine storytelling, and to yet another hagiographical historicization of a prolific myth. We have only arrived, it seems, at the beginning of a new inquiry.

¹¹⁹ On whom see Stellodoro 2010.

¹²⁰ For the important Messina mss. see Rodriguez 1999, 57-62 with Ehrhard 1939, 443-50; see also Efthymiadis 2017, 370-2.

¹²¹ This is not Julian the Apostate.

APPENDIX:

*The synaxarion of Philosophos (BHG 2371n),
redactions A and B*

What follows is a provisional edition of BHG 2371n in its two main redactions, along with Eugenikos' revised version of *synaxarion B*. The edition is based only on those *Synaxaria* that were readily available to me. Below I add a list of further possible witnesses for May 1st, and I hope to return to the matter in the future. In any case, a basic text of BHG 2371n can be produced at this stage since the text of both redactions displays a relative stability in all the consulted witnesses.

1. Redaction A

The text essentially reproduces the edition by Delehaye (Syn. CP May 1; 647/648.36-50), with some minor changes in the punctuation, and with the addition of the full title, as found in the transmitting ms., listed in chronological order—chronology is applied as an ordering principle also to the manuscripts listed further below; manuscripts not previously utilized by other editors of *synaxaria* in either the **MC** or the **MD** tradition are marked with an asterisk.

- 1) **MC**¹ (**Mc**) Coislin 223, ΠΟV-IIIΓ, a. 1300/1301 (Meletios), *Synax.* Mar.-Aug.
- 2) **MC**² Athen. 2004, 143v-144v, ca. 1360-1371, *Synax.* Mar.-Aug.
- 3) **MC**³ * Vatop. 679, 14th c. (3/4), *Synax.* Mar.-Aug.
- 4) **MC**⁴ * Par. suppl. gr. 1016, 34v-35r, 15th c., *Synax.* Mar.-Aug.
- 5) **Delehaye** Syn. CP May 1 (647/648.36-50) = **MC**¹

Τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ, μνήμη τοῦ ἁγίου μάρτυρος¹²² Φιλοσόφου

Οὗτος ὁ μέγας μάρτυς τοῦ Χριστοῦ Φιλόσοφος, ἐκ τῆς χώρας ὧν τῶν Ἀλεξανδρέων, ὡς ὁ μέγας ἐν ἀσκηταῖς Ἀντώνιος διηγήσατο, τοιόνδε τὸν τοῦ μαρτυρίου δρόμον τετέλεκε¹²³.

Κήπος ἦν τερπνότατος, καὶ πάσης ἡδονῆς πλήρης· καὶ ἐν αὐτῷ κλίνης τεθείσης περικαλοῦς, τῇ τοῦ δυσσεβοῦς τυράννου κελεύσει, τίθεται ἐπὶ ταύτης ὑπτίος ὁ Φιλόσοφος, περιηγκωνισμένος τὰς χεῖρας, καὶ τοὺς πόδας ἅμα δεδεσμημένους¹²⁴. Εἶτα γύναιον εὐπρεπῆς μὲν τὴν ὄψιν, δυσειδῆς δὲ τὴν ψυχὴν καὶ ἀκόλαστον, εἰσάγεται ἐκεῖ κειμένῳ τῷ μάρτυρι,

¹²² τῇ αὐτῇ – μάρτυρος: om. Delehaye

¹²³ τετέλεκεν MC²

¹²⁴ δεδεσμημένους MC³MC⁴

λόγοις ἀσέμνοις, ἐπαφαίς ἀναιδέσι, καὶ πᾶσιν αἰσχροῖς καὶ θελκτικοῖς τρόποις, πρὸς ἡδονὴν τοῦτον φαύλην ἐρεθίζειν πειρώμενον¹²⁵.

Ὁ δὲ γενναῖος ἐκεῖνος, οὐκ ἔχων ὅπως ἂν ἀπώσαιτο τὴν μιάραν καὶ ἀναίσχυντον, ἀλλὰ τοὺς μὲν ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ μύσας, τὴν δὲ ὄσφρησιν καὶ ἀκοὴν μὴ δυνάμενος συστεῖλαι τῷ καλύματι τῶν δεσμῶν, ναί¹²⁶ μὴν καὶ ταῖς ἀφαῖς τυραννοῦμενος, τί ποιεῖ; καὶ οἷαν μηχανὴν ἐφευρίσκει πρὸς ἀποσόβησιν τοσοῦτου¹²⁷ κακοῦ, καὶ οὕτω μυσαρᾶς ἐπινοίας; Τὴν ἰδίαν γλώσσαν τοῖς ὁδοῦσι κόψας¹²⁸ καὶ διαμασησάμενος¹²⁹, τῇ ὄψει τῆς μαινάδος προσπτύει· καὶ οὕτω τοῖς αἵμασι τὸ πρόσωπον αὐτῆς καὶ τοὺς χιτῶνας καταβρέξας καὶ ἀχρειώσας, ἀπεκρούσατο τὴν ἀκόλαστον.

Οὕτως οὖν γενναιοτάτως πάνυ καὶ θαυμαστῶς ἀγωνισάμενος ὁ αἰοιδίμος καὶ μὴ ἥττηθῆις τῇ ἐπινοίᾳ τῶν δυσσεβῶν, ἀπετμήθη τέλος¹³⁰ τὴν κεφαλὴν· καὶ πρὸς τὴν ἐν οὐρανοῖς εὐφροσύνην καὶ ἀπόλαυσιν μεταβέβηκεν.

Φιλόσοφος: cf. the beginning of the three *Paterikon Versions* (BHG 1440t = Wortley 2010, no. 502)

Redaction α: “Σώφρονος φιλοσόφου τινος”

Redaction β: “Σώφρονός τινος καὶ ὄντως φιλοσόφου”

Redaction γ = Ioannes Eugenikos (who seems to have revised the text in order to introduce the name of the saint, that is nowhere else attested): “Σώφρονός τινος φιλοσόφου τὸ ὄνομα καὶ τὸ ἔργον”

ὡς ὁ μέγας ἐν ἀσκηταῖς Ἀντώνιος διηγήσατο: cf. the title of redaction N of the *Life of Paul of Thebes: Stories by Great and Holy Fathers. St Antony's Narration about Abba Paul of Thebes.*

τῆς χώρας ... τῶν Ἀλεξανδρέων: cf. the *Alexander Romance*, a recension 1,31,5,5, β recension 1,31,17, and γ recension 31,20-21.

κλίνης ... περικαλλοῦς: cf. Hom. *Od.* 10,347 and 479, “περικαλλέος εὐνῆς.”

τοῦ ... τυράννου: cf. BHG 1440t, as edited above, “ὁ τύραννος.”

τίθεται ἐπὶ ταύτης ὑπτίος: cf. Metaphrastes 5,7-8 “στρωμνὴ μάλα μαλακὴ ... παρ’ αὐτῶν τίθεται. ἐν ταύτῃ τὸν ἀθλητὴν ὑπτίον ἀνακλιναντες ...”

¹²⁵ πειρώμενον MC³

¹²⁶ καὶ MC³ MC⁴

¹²⁷ τοσοῦτου: τοῦ τοιοῦτου MC⁴

¹²⁸ κατατεμῶν MC²

¹²⁹ διαμασησάμενος MC¹ MC³ MC⁴ Delehaye

¹³⁰ τέλος, ἀπετμήθη MC⁴

περιηγκωνισμένοι τὰς χεῖρας, καὶ τοὺς πόδας ἅμα δεδεσμημένοι: cf. Metaphrastes 5,2 “τὰς χεῖρας ἀπηγκωνισμένον καὶ δεσμοῖς αὐτὰς περιβεβλημένας ἔχοντα.”

γύναιον ... ἀκόλαστον: cf. Georgios the Monk, *Chronicle* 480,20-481,2 “ἐπαφῆκαν αὐτῷ γύναιον ἄσεμνον ... τὴν ἐπιχείρησιν τοῦ ἀκόλαστου γυναιου;” the same also in the revised version of the *Chronicle* (PG 110,572,36-38)

εὐπρεπὲς μὲν τὴν ὄψιν, δυσειδὲς δὲ τὴν ψυχὴν καὶ ἀκόλαστον, εἰσάγεται: cf. Metaphrastes 6,2 “Εἰσήγετο ... τὸ εἶδος μὲν εὐπρεπῆς, τὴν ψυχὴν δὲ καὶ λίαν δυσειδῆς καὶ ἀκόλαστος.”

ἐπαφαῖς ἀναιδέσι: cf. BHG 1440t, redaction *a*, as printed above, “γύναιον ἀναιδῆς.”

πρὸς ἡδονὴν τοῦτον φαύλην ἐρεθίζειν πειρώμενον: cf. Metaphrastes 6,3 “ὄλωσ ἐκκαλουμένη πρὸς ἡδονήν.”

οὐκ ἔχων ὅπως ἂν ἀπώσαιο τὴν μιαν: cf. Metaphrastes 6,5 “διώσασθαι τὴν μιαν μὴ δυνάμενον.”

τοὺς μὲν ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ μύσας, τὴν δὲ ὄσφρησιν καὶ ἀκοὴν μὴ δυνάμενος συστῆλαι τῷ κωλύματι τῶν δεσμῶν, ναὶ μὴν καὶ ταῖς ἀφαῖς τυραννόμενος: a description absent in all other versions of the story—its last part nevertheless alludes to the sexualized detail in Metaphrastes (6,3): “ὦ μιανῶν χειρῶν, αἰδοῦς ἤπτετο.”

τί ποιεῖ: cf. *Stories by Great and Holy Fathers. St Antony's Narration about Abba Paul of Thebes* 4,9 (redaction N; BHG 1470) “τί δὲ ποιεῖ ὁ γενναῖος οὗτος στρατιώτης;”

καὶ οἷαν μηχανὴν ἐφευρίσκει: cf. Metaphrastes 5,5 “τί ποιοῦσι καὶ ποῖαν πρὸς τοῦτο μηχανὴν ἐξευρίσκουσιν;”

πρὸς ἀποσβῆσιν τοσοῦτου κακοῦ: cf. Metaphrastes 6,5 “ἀποροῦντα πρὸς τοσοῦτου κακοῦ λύσιν.”

οὕτω μυσαρᾶς ἐπινοίας: cf. Euthymios, *Barlaam and Ioasaph* 30,34-35 “πρὸς τὴν μυσαρὰν συνουσίαν ἠρέθιζον.”

τὴν ἰδίαν γλώσσαν τοῖς ὁδοῦσι κόψας καὶ διαμασησάμενος, τῇ ὄψει τῆς μαινάδος προσπτύει: cf. Metaphrastes 6,7 “τὴν ἑαυτοῦ γλώτταν ἐκκόψας καὶ διαμασησάμενος ἀντὶ φιλήματος τῇ ὄψει τῆς πόρνης προσπτύει.”

τῇ ὄψει τῆς μαινάδος: cf. Makarios Makres, *Πρὸς τοὺς σκανδαλιζομένους, Λόγος γ' 25* “κατὰ τοῦ ἀναιδοῦς τῆς μαινάδος προσώπου.”

ἀπετμήθη τέλος τὴν κεφαλὴν: another detail absent in all other versions of the story, except Xanthopoulos' who ends his account with the following words “μαρτυρίῳ τὸν βίον μετὰ βραχὺ ἐπεσφράγιζεν” (7,13,70-71).

2. Redaction B

The manuscripts (bibliographical references are added only when not provided above):

- 1) **MD¹** Stavroniketa 44 (909), 76v, a. 1273/1274 (Gerasimos), *Synax.* Mar.-Aug.; Lambros 1895, 77 and Spyridon and Eustratiades 1925, 396
- 2) **MD²** Lavra Δ 39 (415), 81r, ca. 1300 (Meletios), *Synax.*, Mar.-Aug.
- 3) **MD³** Athen. 2009, 87r, late 13th c.(?), *Synax.* Mar.-Aug.; Politis 1991, 75
- 4) **MD⁴** (**Md**) Oxford, Chist Church College, gr. 2, 65r-v (with *stichoi* **A**, added on the margin), 14th c. (1/3), *Synax.* Mar.-Aug.
- 5) **MD⁵** * Meteora, Rousanou 3, 78v-79r, ca. 1325, *Synax.* Mar.-Aug.; Sophianos 2009, 4I-2II
- 6) **MD⁶** Athen. Benaki T.A. 255 (Zizica-Kouroupou 95), 39r, ca. 1325-1335, *Synax.* Apr.-Nov.; Lappa-Zizica and Rizou-Kouroupou 1991, 189-99
- 7) **MD⁷** * Athen. 2515, 6r-v (with *stichoi* **B**), a. 1334 (Neilos), *Mén.* May; Luzzi 1995, 78
- 8) **MD⁸** Athen. 2679, 66v-67r, a. 1341 (Diomedes), *Synax.* Mar.-Aug.; Halkin 1984, 156-7
- 9) **MD⁹** Athen. 2435, 81r, middle of the 14th c., *Synax.* Mar.-Aug.; Politis 1991, 437-8
- 10) **MD¹⁰** Athen. 1040, a. 1381, 69v-70r, *Synax.* Mar.-Aug.; Halkin 1984, 96-7
- 11) **MD¹¹** Athen. 551, 4r (with *stichoi* **A**), a. 1385 (Ioasaph), *Mén.* May-Aug.; Sakkelion and Sakkelion 1892, 109
- 12) **MD¹²** Athen. 1039, 65v, 14th c., *Synax.* Mar.-Aug.; Halkin 1984, 95-6
- 13) **MD¹³** (**Me**) Coislin 309, 232r-v, 14th c, *Mén.* Mar.-May
- 14) **MD¹⁴** Athen. 2037, 55r, 14th c. (2/2), *Synax.* Mar.-Aug.; Politis 1991, 89
- 15) **MD¹⁵** Oxford, Christ Church College, gr. 56, 103v-104r (with *stichoi* **C**), a. 1430 (Ioannes Chortasmenos = Ignatios, metropolitan of Selybria), *Synax.* Mar.-Aug.; Hutter 1993, 156-9 and Hunger 1995, 159-62
- 16) **MD¹⁶** Protaton 55, 92v-93r, a. 1485/1486 (Nikephoros), *Synax.*, Mar.-Aug.; Lambros 1895, 8
- 17) **MD¹⁷** (**Mf**) Par. gr. 1577, 8v-9r, a. 1520 (Georgios), *Synax.* Mar.-Aug.
- 18) **MD¹⁸** Athen. 1036, IIIv-II2r, a. 1550/1551, *Synax.* Mar.-Aug.; Halkin 1984, 92-3
- 19) **MD¹⁹** Athen. 1031, 153r-v, a. 1579 (Kallistos), *Synax.* Mar.-Aug.; Halkin 1984, 88-9

Text: all differences from **A** related to syntax, position, or morphology are marked with italics; variants that are additionally related to diction are marked in bold characters.

Τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ¹³¹ μνήμη¹³² τοῦ ἁγίου¹³³ μάρτυρος Φιλοσόφου¹³⁴

stichoi A (only in MD⁴ and MD¹¹; previously unedited)

**Ὁ Φιλόσοφος εὐρηκῶς σοφὸν νόα,
Ἐκτείνειν ὄντως τὸν φρενοβλαφῆ νόα.**

stichoi B (only in MD⁷; previously unedited; author: Neilos, the scribe of the ms.?)

**Αἴγυπτον ὡς ἄδρασμον ἀφείς¹³⁵ τρισμάκαρ
Σὺ πανσόφως ἔδραμες εἰς τομῆν ξίφους**

stichoi C (only in MD¹⁵; author: Ioannes Chortasmenos, aka Ignatios, metropolitan of Selybria, the scribe of the ms.; ed. Hunger 1995, 193)

**Ὄντως σὺ τετίμηκας ὡς δεῖ σοφίαν,
Θανῶν ἄριστα, τῆς ἀληθείας χάριν.
Ὄντως μέγιστον τοῦτο γνώσεως κλέος,
Ψυχὴν ἐν καιρῷ, πίστεως δοῦναι χάριν.**

Οὗτος ὁ μέγας¹³⁶ μάρτυς τοῦ Χριστοῦ Φιλόσοφος¹³⁷, ἐκ τῆς χώρας¹³⁸ ὧν¹³⁹ τῶν Ἀλεξανδρέων, ὡς ὁ μέγας ἐν ἀσκηταῖς Ἀντώνιος διηγῆσατο, τοιόνδε¹⁴⁰ τὸν τοῦ μαρτυρίου δρόμον τετέλεκε¹⁴¹.

Κῆπος ἦν τερπνότατος¹⁴², καὶ πάσης ἡδονῆς πλήρης¹⁴³, καὶ ἐν αὐτῷ¹⁴⁴ κλίνη¹⁴⁵ τεθείσα¹⁴⁶ ὑπὸ τοῦ τυράννου *κεκαλλωπισμένη*¹⁴⁷. τίθεται¹⁴⁸ ὕπτιος ὁ Φιλόσοφος *ἐπάνω αὐτῆς, καὶ*

¹³¹ τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ om. MD²

¹³² μνήμη om. MD¹³

¹³³ καὶ ἐνδόξου post ἁγίου add. MD¹⁵

¹³⁴ τοῦ Αἰγυπτίου post Φιλοσόφου add. MD⁷ τοῦ Ἀλεξανδρέως post Φιλοσόφου add. MD¹⁵

¹³⁵ correxi ἀφ' ἧς MD⁷

¹³⁶ ἅγιος MD¹⁴

¹³⁷ Φιλόσοφος om. MD²

¹³⁸ ὁ μέγας – χώρας om. MD⁹

¹³⁹ ἦν MD⁹ MD¹² MD¹⁸

¹⁴⁰ οἶονδε MD⁷ τοιόνδε δὲ MD³ MD⁵ MD⁸ MD¹² MD¹⁸

¹⁴¹ ἰδοὺ λέξω post τετέλεκεν add. MD⁷

¹⁴² τερπνότητος MD⁶

¹⁴³ πλήρες MD¹³

¹⁴⁴ αὐτῇ MD¹⁴

¹⁴⁵ κλίνη MD⁵

δεσμευθείς¹⁴⁹ τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας¹⁵⁰, λόγους *θελκτικούς και ἀσέμνους ὑπὸ τῆς παραστάσης*¹⁵¹ αὐτῶ¹⁵² *μαινάδος γυναικὸς ἤκουε*. Καὶ τοὺς μὲν ὀφθαλμοὺς ὁ γενναῖος, *συνέστειλε* *διὰ τὸ μὴ βλέπειν*, τὴν δὲ ὄσφρησιν καὶ ἀκοήν μὴ δυνάμενος συστειλαί¹⁵³ *δεδεμένος*¹⁵⁴ ὦν, τί ποιεῖ; Τὴν ἰδίαν γλώσσαν τοῖς ὁδοῦσι *μασσόμενος*¹⁵⁵, *καὶ ὀδύνας*¹⁵⁶ *ἀφορήτους*¹⁵⁷ *ἑαυτῶ προξενῶν*, *ἔμενεν*¹⁵⁸ *ἀνήκοος*¹⁵⁹, *καὶ τὴν ὄσφρησιν μὴδ' ὅπως οὖν*¹⁶⁰ *αἰσθανόμενος*¹⁶¹. *Τὴν δὲ*¹⁶² *ἄσεμνον ἐκείνην καταβρέχων τῇ γλώσσῃ*¹⁶³ *αὐτοῦ*¹⁶⁴ *τοῖς ἰδίοις αἵμασι, τὴν τε μορφήν* καὶ τοὺς χιτῶνας αὐτῆς¹⁶⁵ *πάμπαν ἠχρεῖωσεν, αὐτὸς ἀβλαβής*¹⁶⁶ *διαμείνας*.¹⁶⁷

Οὕτως¹⁶⁸ ἀγωνισάμενος ὁ *γεννάδας*¹⁶⁹ καὶ μὴ ἠττηθείς¹⁷⁰, ἀπετημήθη τὴν κεφαλὴν¹⁷¹, καὶ *χαίρει αἰωνίως*¹⁷² ἐν οὐρανοῖς¹⁷³.

καὶ ὀδύνας ἀφορήτους ἑαυτῶ προξενῶν: cf. BHG 1440t, as edited above, “καὶ ἑαυτῶ μὲν πόνον καὶ ἀλγηδόνας ἀντὶ ἠδονῶν πεποίηκεν.”

¹⁴⁶ τεθείσα κλίνη MD¹⁰ κλίνης τεθείσης MD¹⁵

¹⁴⁷ καλλωπισμένη MD⁶ MD⁸ MD⁹ καλοπισμένη MD⁷ κεκαλλωπισμένης MD¹⁵

¹⁴⁸ τίθεται οὖν MD⁶ MD¹⁴

¹⁴⁹ καὶ δεσμευθείς: δεδεμένος MD⁹ δεσμευθείς MD¹⁴

¹⁵⁰ τὰς – πόδας: χεῖρας καὶ πόδας MD⁹

¹⁵¹ παρεστῶσης MD¹³

¹⁵² αὐτῇ MD¹⁴

¹⁵³ συστειλε MD⁷

¹⁵⁴ συστειλαί δεδεμένος om. MD¹³

¹⁵⁵ μασσόμενος MD² MD⁷ MD¹⁰ MD¹⁴ MD¹⁷ MD¹⁸ MD¹⁹ καταμασσόμενος MD¹³

¹⁵⁶ ὠδίνας MD¹³

¹⁵⁷ ἀφορήτους MD¹⁰

¹⁵⁸ ἔμεινεν MD⁴ MD⁷ MD⁹ MD¹⁸

¹⁵⁹ ἔμενεν ἀνήκοος: ὁ μὲν νεανικῶς MD¹³

¹⁶⁰ ὅπως οὖν MD⁶ MD⁷ MD⁹ MD¹⁰ MD¹³ MD¹⁴ MD¹⁷ MD¹⁸ MD¹⁹

¹⁶¹ ἐσθανόμενος MD¹ MD⁸ MD¹³

¹⁶² δι' MD¹⁸

¹⁶³ γλώττη MD⁶ MD¹⁰ MD¹⁸

¹⁶⁴ τῇ γλώσσῃ αὐτοῦ om. MD⁹

¹⁶⁵ αὐτῆς om. MD² MD³ MD⁴ MD⁵ MD⁹ MD¹² MD¹³ MD¹⁸

¹⁶⁶ ἀβλαβεῖς MD⁷

¹⁶⁷ αὐτὸς ἀβλαβῆς διαμείνας om. MD⁹

¹⁶⁸ οὕτως MD⁶ MD¹⁵ MD¹⁶ MD¹⁹

¹⁶⁹ ὁ γεννάδας ἀγωνισάμενος MD⁶ MD¹⁰ MD¹⁴ MD¹⁶ MD¹⁷ ὁ γεννάδας ἀγωνισάμενος οὕτω MD¹⁵ ὁ γεννάδας ἀγωνισάμενος οὕτως MD¹⁹

¹⁷⁰ νικηθείς MD¹³

¹⁷¹ τὴν κεφαλὴν ἀπετημήθη MD⁹

¹⁷² αἰωνίως: χαρὰν ἄληκτον MD²

¹⁷³ οὐρανῶ MD⁴ MD¹¹ καὶ χαίρει – οὐρανοῖς om. MD⁷ MD⁹

3. Redaction B, revised by Ioannes Eugenikos

Eugenikos' text is reproduced here from the edition of Lampsidēs (1964-1966, 18-19), which has been slightly revised so as to follow the punctuation of the ms., Par. gr. 2075, a. 1439, 14v. All differences from redaction **B** are marked with underlined letters.

Μηνὶ Μαΐῳ α^α, μνήμη τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Φιλοσόφου.

Στίχοι:

Διπλοῦν μάρτυρα τὸν Φιλόσοφον οἶδα,

Ἔργοις φανέντα καὶ σοφὸν καὶ παρθένον.

Κρατερόθυμος ἐπάνυμος ᾧχετο φιλοσοφίης.

Οὗτος ὁ μέγας μάρτυς τοῦ Χριστοῦ Φιλόσοφος, ἐκ τῆς χώρας ὧν τῶν Ἀλεξανδρέων, ὡς ὁ μέγας ἐν ἀσκηταῖς Ἀντώνιος διηγῆσατο, τοιόνδε τὸν τοῦ μαρτυρίου δρόμον τετέλεκε.

Κῆπος ἦν τερπνότατος, καὶ πάσης ἡδονῆς πλήρης· καὶ ἐν αὐτῷ κλίνης καταστρωθείσης ὑπὸ τοῦ τυράννου κεκαλλωπισμένης, τίθεται ὑπτίος ὁ Φιλόσοφος ἐπάνω αὐτῆς, καὶ δεσμευθεὶς τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας, λόγους θελκτικoὺς καὶ ἀσέμνους ὑπὸ τῆς παραστάσης αὐτῷ μαινάδος γυναικὸς ἤκουε. Καὶ τοὺς μὲν ὀφθαλμοὺς ὁ γενναῖος, συνέστειλε τοῦ μὴ βλέπειν αὐτήν, τὴν δὲ ὀσφρησιν καὶ ἀκοὴν μὴ δυνάμενος συστεῖλαι δεδεμένος ὧν, τί ποιεῖ; Τὴν ἰδίαν γλώσσαν τοῖς ὁδοῦσι μασσώμενος, καὶ ὀδύνας ἀφορήτους ἐαυτῷ προξενῶν, ἔμενεν ἀνήκοος, καὶ τὴν ὀσφρησιν μὴδ' ὅπως αἰσθανόμενος. Τὴν δὲ ἄσεμνον ἐκείνην καταβρέχων τοῖς ἐκ τῆς γλώττης αὐτοῦ ἰδίους αἵμασι καὶ κρέασι, τὴν τε μορφὴν καὶ τοὺς χρυσοῦφεῖς καὶ πολυτελεῖς χιτῶνας αὐτῆς πάμπολλα ἠχρεῖωσεν, αὐτὸς ἀβλαβῆς διαμεινας.

Οὕτως ὁ γενναῖος ἀγωνισάμενος καὶ μὴ ἡττηθεὶς, ἀπετμήθη τὴν κεφαλὴν, καὶ χαίρει αἰωνίως ἐν οὐρανοῖς.

χρυσοῦφεῖς: cf. Ioannes Eugenikos, *Protheōria* 5.

4. List of further MC and MD mss.

The list that follows is a conservative catalogue of manuscripts that preserve synaxarial entries for the month of May, and belong (or may belong) to the recension **M** of the *Synaxarion* and contain (or possibly contain) the *Philosophos synaxarion*.

- (a) The following mss. most probably contain *synaxarion A* of Philosophos; in parentheses I list a *synaxarion* already edited from the **MC** redaction:
- 1) Lavra I 78 (1162), 14th c., *Synax.* Mar.-Aug. (**MC** redaction of *synax.* Aug. 16); Spyridon and Eustratiades 1925, 193
 - 2) Lavra H 166 (821), 17th c., *Synax.* Mar.-Aug. (**MC** redaction of *synax.* Aug. 16); Spyridon and Eustratiades 1925, 124
- (b) The following mss. most probably contain the *synaxarion B* of Philosophos; in parentheses I list *synaxaria* already edited from the **MD** redaction:
- 1) * Sofia, Ivan Dujčev Centre for Slavo-Byzantine Studies, D. gr. 182, 14th c. (1/2); *Synax.* Mar.-Aug., with calendar verses); Getov 2007, 280
 - 2) * Sofia, Ivan Dujčev Centre for Slavo-Byzantine Studies, D. gr. 267, middle of 14th c., *Synax.* Mar.-Aug.; Getov 2007, 364
 - 3) Constantinopol. Παναγίας Καμαριωτίσσης 58, 79r, ca. 1348-1386, *Synax.* Mar.-Aug., for the usage of the Metropolis of Philadelphia (**MD** redaction of *synax.* Aug. 4, 11, and 13); Kouroupou & Géhin 2008, 186-188
 - 4) Oxon. Bodl. Gr. liturg. d. 6, ca. 1350-1360, *Synax.* Mar.-Aug. (**MD** redaction of *synax.* Aug. 4); Halkin 1950 and Crostini Lappin 2003, 68-74
 - 5) Troyes, Bibl. munic. 1204 (Chiffletianus), 14th c., *Synax.* Mar.-Aug. (**MD** redaction of *synax.* Apr. 16, and Aug. 4, 11, 13, and 30); Halkin 1947 and 1948b
 - 6) Constantinopol. Παναγίας Καμαριωτίσσης 21, 14th c., *Synax.* Mar.-Aug. (**MD** redaction of *synax.* Aug. 4, 11, and 13); Kouroupou & Géhin 2008, 105-6
 - 7) Lavra H 175 (830), 14th c., *Synax.* Mar.-Aug. (**MD** redaction of *synax.* Aug. 16); Spyridon and Eustratiades 1925, 124
 - 8) Iveron 431 (4551), 14th c., *Synax.* Mar.-Aug. (**MD** redaction of *synax.* Aug. 16); Lambros 1900, 146
 - 9) Iveron 433 (4553), 14th c., *Synax.* Mar.-Aug. (**MD** redaction of *synax.* Aug. 16); Lambros 1900, 146
 - 10) Lavra Ω 147 (1959), a. 1435, *Mén.* Mar.-Aug. (**MD** redaction of *synax.* Aug. 16); Spyridon & Eustratiades 1925, 362
 - 11) Athen. Byz. Mus. XAE 19706 (Pallas 133), *Synax.* Mar.-Aug., a. 1440 (**MD** redaction of *synax.* Aug. 4, 11, and 13); Pallas 1993-1934, 337 μθ'
 - 12) Μονή Βλατάδων 53, 15th c. (Nikodemus), *Mén.* Apr.-Aug. (**MD** redaction of *synax.* Aug. 4, 11, and 13); Eustratiades 1918, 90.

(c) The following mss. most probably contain the *synaxarion* of Philosophos, though which redaction is unclear (most likely **B**):

- 1) * *Ἐπερὰ Μονὴ Ζάβορδας* 86, 14th c. (2/2), *Synax. Mar.-Aug.*; Politis 2012, 57
- 2) * Petrop. 568, 14th c. (3/4), *Synax. Mar.-Aug.*; Granstrem 1959-1964, no. 537
- 3) * Sofia, C'rkovno-istoričeskija i archiven Institut, 217, 14th c. (4/4), *Synax. Mar.-Aug.*; Getov 2017, 29-32
- 4) * Sofia, C'rkovno-istoričeskija i archiven Institut, 384, 14th c. (4/4), *Synax. Mar.-May*; Getov 2017, 85-92
- 5) * *Ἐπερὰ Μονὴ Ζάβορδας* 6, 14th c., *Synax. Mar.-Aug.*; Politis 2012, 7
- 6) * Lavra H 190 (845), *Synax. Sept.-Aug.*, 14th c.; Spyridon & Eustratiades 1925, 127
- 7) * Vatop. 678, 16th c., *Synax. Mar.-Aug.*; Eustratiades & Arkadios 1924, 135
- 8) * Lavra H 198 (853), a. 1619, *Synax. Mar.-Aug.*; Spyridon & Eustratiades 1925, 128
- 9) * Lavra K 195 (1482), a. 1655, *Synax. May*; Spyridon & Eustratiades 1925, 256; according to Delehaye (1902, 1008) and Eustratiades (1960, 466), both based on Doukakes' *Μέγας Συναξαριστής* (vol. 5, May 17), this ms. gives the name Ioustinos to our Philosophos.

Acknowledgments: The writing of this article has been undertaken within the frame of the research programme Retracing Connections (<https://retracingconnections.org/>), financed by Riksbankens Jubileumsfond (M19-0430:1). Moreover, beyond the persons and institutions already mentioned at the beginning of this chapter, the author would like to express his gratitude to the three editors of the volume as well as its anonymous reviewer for offering important suggestions.

BIBLIOGRAPHY

Primary sources

- Alexander Romance*, α recension. Ed. W. Kroll, *Historia Alexandri Magni*, vol. 1. Berlin 1926.
- , β recension. Ed. L. Bergson, *Der griechische Alexanderroman. Rezension β*. Stockholm 1965.
- , γ recension. Ed. U. von Lauenstein, *Der griechische Alexanderroman. Rezension γ. Buch I*. Meisenheim am Glan 1962.
- Basil of Caesarea, *Letters*. Ed. Y. Courtonne, *Saint Basile. Lettres*, 3 vols. Paris 1957, 1961, 1966.
- , On the “Take Heed to Thyself.” Ed. S. Y. Rudberg, *L’homélie de Basile de Césarée sur le mot ‘observe-toi toi-même’*. Stockholm 1962.
- Chrysokephalos, M. 1978. *Βίος και πολιτεία και μερική δαυμάτων διήγησις τοῦ Ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν Μελετίου τοῦ ὁμολογητοῦ* (BHG 1246a), in Th. N. Simopoulos, *Μελέτιος ὁ Γαλισιώτης (1230-1307), ὁ ἀγρῶστος Θεολόγος, Ὁσίου, Ὁμολογητῆς, Λόγιος, Συγγραφεύς (Βιογραφία, Ἀνεκδότα αὐτοῦ συγγράμματα, Ἀισματική Ἀκολουθία)*. Athens 1978, 77-92.
- David, *Prolegomena of Philosophy*. Ed. A. Busse, *Davidis prolegomena et in Porphyrii isagogen commentarium*. Berlin 1904.
- Eugenikos, Ioannes, *Prothéoria*. Ed. H. Gärtner, “Johannes Eugenikos Protheoria zu Heliodoros Aithiopika” *BZ* 64, 1971, 322-5.
- Eusebios of Caesarea, *Preparation for the Gospel*. Ed. K. Mras, *Eusebius Werke, Band 8: Die Praeparatio evangelica*. Berlin 1954 & 1956.
- Euthymios the Iberian, *Barlaam and Ioasaph* (BHG 224 and 224a; CPG 8120). Ed. R. Volk, *Die Schriften des Johannes von Damaskos VI/2: Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria). Text und Zehn Appendices*. Berlin 2006.
- Georgios the Monk, *Chronicle*. Ed. C. de Boor, revised by P. Wirth, *Georgius Monachus: Chronicon*, 2 vols. Leipzig 1978.
- Gregory the Theologian, *Against Julian 1 = Or. 4*. Ed. J. Bernardi, *Grégoire de Nazianze: Discours 4-5 contre Julien. Introduction, texte critique, traduction et notes*. Paris 1983.
- Jerome, *Chronicle*. Ed. R. Helm, *Eusebius Werke 7: Die Chronik des Hieronymus*. Leipzig 1956.
- Kedrenos, Georgios, *Synopsis of Histories*. Ed. L. Tartaglia, *Georgii Cedreni Historiarum compendium*. Rome 2016.
- Libanios, *Orations*. Ed. R. Foerster, *Libanii opera*, 4 vols. Leipzig 1903, 1904, 1906, 1908.
- Life of Our Holy Father Paul of Thebes, the One in the Desert* (BHG 1466; CPG 3636). Ed. K. Tubbs Corey, “The Greek Versions of Jerome’s *Vita Sancti Pauli*,” in Oldfather (ed.) 1943, 143-251, at 158-72.
- Makres, Makarios, *Πρὸς τοὺς σκανδαλιζομένους, Λόγος γ’*. Ed. A. Argyriou, *Macaire Makrès et la polémique contre l’Islam*. Vatican City 1986, 239-251, 258-265, 270-280, 286-300.
- Metaphrastes, Symeon, *Life and Conduct of our Father Paul of Thebes* (BHG 1468). Ed. K. Tubbs Corey, “The Greek Versions of Jerome’s *Vita Sancti Pauli*,” in Oldfather (ed.) 1943, 143-251, at 217-33.
- Metaphrastes, Symeon, *Passion of St Euphemia* (BHG 620). Ed. F. Halkin, *Euphémie de Chalédoine. Légendes byzantines*. SH 65. Brussels 1965, 145-61.
- Nemesios of Emesa, *On Human Nature*. Ed. M. Morani, *Nemesii Emeseni de natura hominis*. Leipzig 1987.
- (Ps.-)Nonnos, *Scholia Mythologica*. Ed. J. Nimmo Smith, *Pseudo- Nonniani In IV orationes Gregorii Nazianzeni commentarii*. Turnhout 1992.
- Passion of St Christina* (BHG 302). Ed. M. Norsa, “Martirio di Santa Cristina nel cod. Messin. 29” *Studi italiani de filologia classica* 19 (1912), 316-27.
- Passion of St Niketas* (BHG 1343). Ed. V. M. Istrin, *Апокрифическое мучение Никиты*. Odessa 1899, 42-9.
- Phalieros, Marinos, *Λόγοι διδασκτικοί*. Ed. W. F. Bakker & A. F. van Gemert, *The Λόγοι διδασκτικοί of Marinos Phalieros*. Leiden 1977, 65-75.
- Suda*. Ed. A. Adler, *Suidae Lexicon*, 5 vols. Leipzig 1928-1938 (reprint Stuttgart 1967-1971).
- Skyllitzes, Ioannes, *Synopsis of Histories*. Ed. I. Thurn, *Ioannis Scyllitzae synopsis historiarum*. Berlin & New York 1973.
- Stories by Great and Holy Fathers. St Antony’s Narration about Abba Paul of Thebes* (BHG 1470). Ed. K. Tubbs Corey, “The Greek Versions of Jerome’s *Vita Sancti Pauli*,” in Oldfather (ed.) 1943, 143-251, at 240-5.

- Symeon *magistros* and *logothetês*, *Chronographia*. Ed. I. Bekker, *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus*. Bonn 1838, 603-760.
- Synesios of Cyrene, *Encomium of Baldness*. Ed. J. Lamoureux & N. Aujoulat, *Synesios de Cyrène. Tome IV. Opuscles I. Texte établi par J. L., traduit et commenté par N. A.* Paris 2004.
- Xanthopoulos, Nikephoros Kallistos, *Ecclesiastical History*. PG 145, 559 – 147, 448.

Secondary sources

- Antonopoulou, Th., S. Kotzabassi & M. Loukaki (eds). *Myriobiblos: Essays on Byzantine Literature and Culture*. Boston, Berlin & Munich.
- Astruc, Ch. 1981. "L'inventaire dressé en septembre 1200 du trésor et de la bibliothèque de Patmos. Édition diplomatique," in *TM* 8, 15-30.
- Astruc, Ch. and M.-L. Concasty 1960. *Bibliothèque nationale, Département des manuscrits. Catalogue des manuscrits grecs. Troisième partie: Le Supplément grec, Tome III, N^{os} 901-1371*. Paris.
- Bidez, J. 1900. *Deux versions grecques inédites de la Vie de Paul de Thèbes*. Gand.
- Binggeli, A. 2014. "Collections of Edifying Stories," in Efthymiadis (ed.) 2014, 143-59.
- 2019. "Le patriarche Taraise, Jean Moschos et la femme de Potiphar dans un synaxaire insolite (Sainte-Trinité 71)," *TM* 23/1, 65-93. [= *Mélanges Bernard Flusin*, Binggeli, A & V. Déroche (eds).]
- Binggeli, A., M. Cassin, M. Cronier & M. Kouroupou 2019. *Catalogue des manuscrits conservés dans la Bibliothèque du Patriarcat œcuménique: Les manuscrits du monastère de la Sainte-Trinité de Chalki*. Turnhout.
- Bonner, C. 1942-1943. "The Maiden's Stratagem" *Byz* 16, 142-61.
- Butler, E. C. 1904. *The Lausiaca History of Palladius*, vol. 2. Cambridge.
- Campos Rubilar B., L. M. Ciolfi & M. Panoryia (eds) 2018. *Un large Moyen Âge? L'oeuvre de Jacques Le Goff et les études byzantines*. Paris.
- Canart, P. 1973. *Codices Vaticani Graeci. Codices 1745-1962*, vol. 2: *Introductio addenda indices*. Vatican.
- Cavallo, G., G. De Gregorio & M. Maniaci (eds) 1991. *Scrittura, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio, Atti del Seminario di Erice, 18-25 settembre 1988*. Spoleto.
- Chiesa, P. 1998. "Recuperi agiografici veneziani dai codici Milano, Braidense, Gerli ms. 26 e Firenze, Nazionale, Conv. Soppr. G.5.1212" *Hagiographica* 5, 219-71.
- Ciolfi, L. M. 2018. "À la recherche du temps sacré à Byzance. Une autre lecture du *Synaxaire* de Constantinople et la question de la sainteté impériale," in Campos Rubilar, Ciolfi & Panoryia (eds) 2018, 119-44.
- Crostini Lappin, B. 2003. *A Catalogue of Greek Manuscripts acquired by the Bodleian Library since 1916, excluding those from Holkham Hall*. Oxford.
- Darrouzès, J. 1958. "Les calendriers byzantins en vers" *REB* 16, 59-84.
- de Decker, J. 1905. *Contribution à l'étude des Vies de Paul de Thèbes*. Gand.
- Delehaye, H. 1909. *Les légendes grecques des saints militaires*. Paris.
- 1927. *Les légendes hagiographiques*. Brussels.
- Delmas, F. 1900-1901. "Remarques sur la Vie de Sainte Marie l'Égyptienne" *EO* 4, 35-42.
- Detoraki, M. 2015. "Chronicon animae utile: La Chronique de Georges le Moine et les récits édifiants," in Antonopoulou, Kotzabassi & Loukaki (eds) 2015, 103-30.
- Devreesse, R. 1945. *Catalogue des manuscrits grecs II: Le fonds Coislin*. Paris.
- Dmitrievsky, A. 1895. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока, vol. 1: *Тупи́ка*, part 1. St. Petersburg.
- 1917. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока, vol. 1: *Тупи́ка*, part 2. St. Petersburg.
- Efthymiadis, S. 2010. "Redeeming the Genre's Remnants: Some Beneficial Tales written in the Last Centuries of Byzantium" *Scripta & e-scripta* 8-9, 307-325.
- (ed.) 2014. *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, vol 2: *Genres and Contexts*. Farnham & Burlington.
- 2017. "L'hagiographie grecque de l'Italie (VII^e-XIV^e siècle)," in M. Gouillet (ed.) 2017, 345-420.

- Ehrhard, A. 1938. *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche, von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, vol. 2. Leipzig.
- 1939. *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche, von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, vol. 3. Leipzig.
- 1952. *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche, von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, vol. 3b. Berlin & Leipzig.
- Eustratiades, S. 1918. *Κατάλογος τῶν ἐν τῇ Μονῇ Βλατέων (Τσαούς-Μοναστήρι) ἀποκειμένων κωδίκων*. Thessalonike.
- 1960. *Αγιολόγιον τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας*. Athens.
- Fittipaldi, D. 2015. "The Typicon of Mâr Saba in the XIII Century or What and When to Read in the Monastic Byzantine Liturgy" *Temas Medievales* 23, 89-113.
- Follieri, E. 1959. "Il calendario giambico di Cristoforo di Mitilene secondo I Mss. palat. Gr. 383 e Paris. Gr. 3041" *AB* 77, 245-304.
- 1980. *I Calendari in metro innografico di Cristoforo Mitileneo*, 2 vols. SH 63. Brussels.
- Getov, D. 2007. *A Catalogue of Greek Liturgical Manuscripts in the Ivan Dujčev Centre for Slavo-Byzantine Studies*. Rome.
- 2017. *A Catalogue of the Greek Manuscripts at the Ecclesiastical Historical and Archival Institute of the Patriarchate of Bulgaria*, vol. 2. Turnhout.
- Goulet, M. (ed.) 2017. *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1500*, vol. 7. Brepols.
- Granstrem, E. Y. 1959-1964. "Каталог греческих рукописен ленинградских хранилищ" *Vizantiiski Vremennik* 16, 216-243; 18, 254-274; 19, 194-239; 23, 166-204; 24, 166-197; 25, 184-211.
- Grumel, V. 1958. *La Chronologie*. Paris.
- Guscini, M. 2009. *The Image of Edessa*. Leiden & Boston.
- Halkin, F. 1947. "Le synaxaire grec de Chifflet retrouvé à Troyes (manuscript 1204)" *AB* 65, 61-106 (= id., *Études d'épigraphie grecque et d'hagiographie byzantine*, London 1973, nr. XXII).
- 1948a. "Le synaxaire grec de Christ Church à Oxford" *AB* 66, 59-90 (= id., *Études d'épigraphie grecque et d'hagiographie byzantine*, London 1973, nr. XXI).
- 1948b. "Distiques et notices propres au synaxaire de Chifflet" *AB* 66, 5-32 (= id., *Études d'épigraphie grecque et d'hagiographie byzantine*, London 1973, nr. XXIII).
- 1950. "Un nouveau synaxaire byzantin: le ms. Gr. lit. d. 6 de la Bibliothèque Bodléienne, à Oxford" *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves* 10 <Mélanges Henri Grégoire II>, 307-28 (= id., *Recherches et documents d'hagiographie byzantine*. Brussels 1971, 14-35).
- 1967. "Saint Philosophe martyr" *AB* 85, 338.
- 1968. *Manuscripts grecs de Paris. Inventaire hagiographique*. SH 44. Brussels.
- 1984. *Catalogue des manuscrits hagiographiques de la Bibliothèque nationale d'Athènes*. SH 66. Brussels.
- 1985. *Le ménologe impérial de Baltimore*. SH 69. Brussels.
- Hunger, H. 1995. "Aus den letzten Lebensjahren des Johannes Chortasmenos. Das Synaxarion im cod. Christ Church gr. 56 und der Metropolitan Ignatios von Selybria" *JÖB* 45, 159-218.
- Hutter, I. 1993. *Corpus der Byzantinischen Miniaturenhandschriften. 4.1. Oxford, Christ Church. Textband*. Stuttgart.
- 2007. "Der despotes Demetrios Palaialogos und sein 'Bildmenologion' in Oxford" *JÖB* 57, 183-214.
- Kotzabassi, S. 2013. "Feasts at the Monastery of Pantokrator," in Kotzabassi (ed.) 2013, 153-90.
- (ed.) 2013. *The Pantokrator Monastery in Constantinople*. Boston & Berlin.
- Kouroupou, M. & P. Géhin 2008. *Catalogue des manuscrits conservés dans la Bibliothèque du Patriarcat Oecuménique. Les manuscrits du monastère de la Panaghia de Chalki*. Turnhout.
- Krivko, R. 2011-2012. "A Typology of Byzantine Office Menaia of the Ninth — Fourteenth Centuries" *Scrinium* 7-8, 3-68.
- Lamberz, E. 1991. "Die Handschriftenproduktion in den Athosklöstern bis 1453," in Cavallo, De Gregorio & Maniaci (eds) 1991, 25-78, pl. I-XIX.

- Lambros, S. P. 1895. *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, vol. 1. Cambridge.
- 1900. *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, vol. 2. Cambridge.
- Lampsidis, O. 1964-1966. “Ανέκδοτα ὑμνογραφικὰ ἔργα Ἰωάννου τοῦ Εὐγενικοῦ” *Νέον Ἀθήναιον* 5, 5-26.
- Lappa-Zizica, E. & M. Rizou-Kouroupi 1991. *Κατάλογος ἑλληνικῶν χειρογράφων τοῦ Μουσείου Μπενάκη (1005-1605 αἰ.)*. Athens.
- Levi Della Vida, G. 1940-1941. “A Christian Legend in Moslem Garb” *Byz* 15, 144-57.
- Loparev H. M. (ed.) 1899. Книга паломникъ: сказание мѣстъ святыхъ во Царѣградѣ Антонія архієпископа. St. Petersburg.
- Luzzi, A. 1995. *Studi sul Sinassario di Costantinopoli*. Rome.
- 2014. “Synaxaria and the Synaxarion of Constantinople,” in Efthymiadis (ed.) 2014, 197-208.
- Magdalino, P. 2011. “Orthodoxy and History in Tenth-century Byzantine ‘Encyclopedism’” in Van Deun & Macé (eds) 2011, 143-59.
- Marković, M. 2008. “St. Niketas the Goth and St. Niketas of Nikomedeia. Apropos depictions of St. Niketas the Martyr on Medieval Crosses” *Zbornik za likovne umetnosti Matice srpske* 36, 19-42.
- Messis, Ch. 2014. *Les Eunouques à Byzance, entre réalité et imaginaire*. Paris.
- 2020. *Le corpus nomocanonique oriental et ses scholiastes du XI^e siècle. Les commentaires sur le concile in Trullo (691-692)*. Dossiers Byzantins 18.1. Paris.
- Messis, Ch. & S. Papaioannou 2021. “Translations I: From Other Languages into Greek, III. Arabic,” in Papaioannou (ed.) 2021, 195-219.
- Mosshammer, A. A. 2008. *The Easter Computus and the Origins of the Christian Era*. Oxford.
- Nelson, R. 1991. *Theodore Hagiopetrites: A Late Byzantine Scribe and Illuminator*. Vienna.
- Odorico, P. 1994. “L’agiografia tra teorizzazione e pratica culturale” *Études Balkaniques. Cahiers P. Belon* 1, 53-79 [= Guillou, A. (ed.) *Modes de vie et modes de pensée à Byzance I. Actes de la table ronde no 9 (XVIII^e Congrès international d’études byzantines, Moscou – août 1990)*].
- 2001. “Idéologie politique, production littéraire et patronage au 10^e siècle: l’empereur Constantin VII et le Synaxariste Évariste” *MEG* 1, 1-21.
- 2018. “Le Temps de l’Empire,” in Saranti, Dellaporta & Kollyropoulou (eds) 2018, 30-41.
- Oldfather, W. A. (ed.) 1943. *Studies in the Text Tradition of St. Jerome’s Vitae patrum*. Urbana.
- Pallas, D. 1933-1934. “Κατάλογος τῶν χειρογράφων τοῦ Βυζαντινοῦ Μουσείου Ἀθηνῶν” *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher* 11.
- Papaioannou, S. 2014. “Byzantine Historia,” in Raaffaub (ed.) 2014, 297-313.
- 2017. *Christian Novels from the Menologion of Symeon Metaphrastes*. Cambridge MA.
- 2020. “The Epistolographic Self,” in Riehle (ed.) 2020, 333-352.
- (ed.) 2021. *The Oxford Handbook of Byzantine Literature*. Oxford.
- 2021. “Authors (with an Excursus on Symeon Metaphrastes),” in Papaioannou (ed.) 2021, 483-524.
- forthcoming. *Byzantine Saints at the Margins: Seven Popular Legends*. Cambridge MA.
- Perry, B. E. 1964. *Secundus the Silent Philosopher*. Ithaca NY.
- Petkov, G. 2000. Стишният пролог в старата българска, сръбска и руска литература. Plovdiv.
- Pizzone, A. 2013. “Feeling the Rhythm of the Waves: ‘Castaway Rhetoric’ in John Eugenikos’ *Logos eucharisterios*” *BMGs* 37, 190-207.
- Politis, L. 1930. “Griechische Handschriften der serbischen Kaiserin Elisabeth” *Byzantinoslavica* 2, 288-304.
- 1957. “Paläographische Miscellen vom Heiligen Berg” *BZ* 50, 310-20.
- 1958. “Eine Schreiberschule im Kloster τῶν Ὀδηγῶν” *BZ* 51, 261-87.
- 1991. *Κατάλογος χειρογράφων τῆς ἐθνικῆς βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος: ἀρ. 1857-2500* (in coll. with M. L. Politi). Athens.
- Raaffaub, K.A. (ed.) 2014. *Thinking, Recording, and Writing History in the Ancient World*. Chichester & Malden.
- 2012. *Κατάλογος χειρογράφων Ἱερᾶς Μονῆς Ζάβορδας* (ed. M. L. Politi). Thessalonike.
- Riehle, A. (ed.) 2020. *Companion to Byzantine Epistolography*. Leiden & Boston.
- Rodriguez, M. T. 1999. *Catalogo dei manoscritti datati del fondo del SS. Salvatore*. Messina.
- Ronconi, F. 2010. “La Vie du philosophe Secundus à Byzance et dans ses alentours: les lectures édifiantes d’une historiette païenne” *Scripta & e-scripta* 8-9, 52-69.

- Sakkelion I. & A. I. Sakkelion 1892. *Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκῆς τῆς Ἑλλάδος*. Athens.
- Saranti, E. G., Ai. Dellaporta & Th. Kollyropoulou (eds) 2018. *Πρακτικά διεθνούς συνεδρίου, ὄψεις του βυζαντινοῦ χρόνου. 29-30 Μαΐου 2015, Βυζαντινὸ καὶ Χριστιανικὸ Μουσεῖο, Αθήνα*. Athens.
- Sergij [Spasskii] 1901. *Полный месяцеслов Востока. Том I. Восточная агиология*. Vladimir.
- Siberus, L.U.G. 1727. *Ecclesiae Graecae martyrologium metricum ex menaeis, codice Chiffletiano Actis que Sanctorum*. Leipzig.
- Sophianos, D.Z. 2009. *Τὰ χειρόγραφα τῆς Μονῆς Ρουσάνου τῶν Μετεώρων: Κατάλογος περιγραφικός*. Athens.
- Spyridon of Lavra & S. Eustratiades 1925. *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Lavra on Mount Athos*. Cambridge.
- Stefec, R.S. 2012. "Die Synaxarverse des Nikephoros Xanthopoulos" *JÖB* 62, 145-62.
- Stelladoro, M. 2010. "Daniele monaco, scriba del SS.mo Salvatore di Messina de lingua phari" *Pecia. Le livre et l'écrit* 13, 11-29.
- Tubbs Corey, K. 1943. "The Greek Versions of Jerome's *Vita Sancti Pauli*," in Oldfather (ed.) 1943, 143-251.
- Van Deun, P. & C. Macé (eds) 2011. *Encyclopedic Trends in Byzantium? Proceedings of the International Conference Held in Leuven, 6-8 May 2009*. Louvain, Paris & Walpole MA.
- Vassis, I. 2005. *Initia carminum Byzantinorum*. Berlin & New York.
- 2013. "Das Pantokratorkloster von Konstantinopel in der byzantinischen Dichtung," in Kotzabassi (ed.) 2013, 203-49.
- Vogel, M. & V. Gardthausen 1909. *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance*. Leipzig.
- Volk, R. 2009. *Die Schriften des Johannes von Damaskus, Band VI/1: Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria): Einführung*. Berlin.
- Westman, R. 1955. *Plutarch gegen Kolotes, seine Schrift «Adversus Colotem» als philosophiegeschichtliche Quelle*. Helsingfors.
- Wortley, J. 2010. "The Repertoire of Byzantine 'Spiritually Beneficial Tales'" *Scripta & eScripta* 89: 93-306.

LE SYNAXAIRE DE CONSTANTINOPLE, UNE AUTRE MANIÈRE DE RACONTER ET FAIRE L'HISTOIRE

SOPHIE MÉTIVIER



DANS SON TESTAMENT, qu'il rédige en 1059, le protospataire Eustathe Boïlas mentionne, entre autres livres pieux, deux synaxaires et six ménées, ainsi que quatre livres de métaphrases¹. Ce cas précis et unique à cette période illustre le fait que les livres à contenu hagiographique, qu'il s'agisse de Vies de saints, de ménologes ou même de synaxaires, étaient sans doute plus diffusés dans les bibliothèques privées que les chroniques et histoires écrites à la même période². Les compilations hagiographiques qui sont citées dans le testament de Boïlas sont porteuses d'histoires inscrites elles-mêmes dans l'histoire. C'est le cas, en particulier, du Synaxaire de Constantinople. Défini comme un « livre liturgique, composé de brèves notices des saints commémorés chaque jour de l'année dans l'office divin »³, il échappe, en tant que texte, à toute classification. Véritable somme hagiographique par le nombre de noms de saints et de textes dédiés aux saints qu'il renferme, il ne peut être assimilé à un simple corpus hagiographique. Plus composite que ne le suggère sa définition usuelle, et alors que son emploi dans la liturgie n'est pas encore complètement éclairci – par exemple, toutes les notices du jour sont-elles lues ? – il ne célèbre ni ne commémore uniquement des saints ou des événements qui leur sont explicitement associés. Riche d'une perspective globalisante, il s'inscrit dans une histoire qui constamment affleure à la lecture des notices en même temps qu'il la raconte. C'est cette histoire dont il nous faut repérer les marqueurs et que l'on doit définir. Le Synaxaire de Constantinople, dont la fonction est, entre autres, commémorative, rend non seulement compte de la perception que les Byzantins ont eue de leur propre histoire, mais il a aussi participé à son élaboration⁴, comme les chronographies et historiographies du monde byzantin l'ont fait.

¹ Lemerle 1977, 25, l. 154 et 164.

² Sur cette question, voir Cavallo 2006, 83-95.

³ Halkin 1954, 7-8. Voir aussi Luzzi 2014, 197-198.

⁴ Le thème est abordé par Stefan Albrecht à propos de la recension M* (celle liée à la mise en vers du Synaxaire réalisée par Christophe de Mitylène), dans Albrecht 2018, 189 : « Dabei rief

Pour conserver une vue globale du calendrier liturgique et permettre une réflexion d'ensemble nous examinerons principalement le Synaxaire de Sirmond, édité, en texte principal, par Hippolyte Delehaye. Il s'agit du seul Synaxaire annuel publié dans son intégralité. Copié aux folios 13-300 du manuscrit Phillipps 1622 (219), manuscrit qui lui-même aurait été copié au XII^e-XIII^e siècle, le Synaxaire peut être daté du XII^e siècle⁵. Il a somme toute été assez peu étudié par les historiens et les philologues qui ont privilégié l'examen des recensions les plus anciennes, en particulier celles du *Hierosolymitanus S. Crucis* 40 et du Ménologe de Basile II, et de leur genèse⁶.

1. Qu'il y ait une intention d'histoire dans les Synaxaires, on le découvre à la lecture des prologues dont nous disposons et que nous pouvons comparer avec ceux des chroniques qui nous ont été conservées. Cette intention est énoncée en toute clarté dans la lettre copiée dans le manuscrit *Hierosolymitanus S. Crucis* 40, éditée par Hippolyte Delehaye et traduite à plusieurs reprises⁷. Le synaxariste décrit son œuvre comme « un aperçu de l'histoire des saints dont la fête est célébrée tout au long des cycles annuels » (σύνοψιν τῆς ἱστορίας τῶν ταῖς κυκλοφορικαῖς τοῦ ἔτους περιόδοις τελουμένων ἁγίων). Dans son commentaire de la lettre, Bernard Flusin met en lumière tout ce qui relève de l'intention d'histoire dans le procédé d'écriture adopté par le synaxariste : « [le synaxariste] juge [...] son travail d'après certaines catégories de l'histoire : c'est ainsi qu'il oppose son œuvre au genre de l'éloge, regrette de ne pas avoir assisté lui-même aux événements qu'il relate et de ne pas avoir disposé de sources suffisantes qu'il aurait pu critiquer, ou encore qu'il renvoie aux Vies développées le lecteur désireux d'obtenir des preuves ou des confirmations (*pisteis*) »⁸. Le synaxariste, conformément à son temps, se pose donc en historien des saints, jouant de l'opposition entre histoire et éloge invoquée par un chroniqueur comme Jean Skylitzès dans le prologue de son œuvre⁹.

dieser Text in grösstmöglicher Verdichtung die Geschichte des (Ost-)Römischen Reiches in seinen Heiligen ins Gedächtnis, und zwar in einer Form, die das Geschichtsbewusstsein eines zwar lesekundigen, aber nicht zwingend besonders gebildeten Publikums leicht formen konnte (...). La proposition n'est pas approfondie puisque l'auteur entend montrer que le Synaxaire a pu induire une sorte de pèlerinage en lecture.

⁵ Voir, sur le manuscrit (Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin, Philipps 1622 [219] [diktyon 9524]), Syn. CP, VI-VIII et Delehaye 1895, en particulier 407-420; Luzzi 2008; Flusin 2011.

⁶ Alexander Kazhdan fait exception : voir Kazhdan 1996.

⁷ Syn. CP, XIII-XIV. Tr. Flusin 2001, 44-45. Odorico 2001, 209-211. Suivant les indications d'Hippolyte Delehaye, la lettre est copiée à la toute fin du manuscrit, en marge du folio 245; elle n'introduit pas le Synaxaire dans le manuscrit en question.

⁸ Flusin 2001, 47.

⁹ Skylitzès, *Synopsis Historiarum* 3, 26-4, 35 Thurn.

Qui plus est, il emploie précisément le terme qui désigne l'œuvre composée par ce dernier, à la fin du XI^e siècle, la *Synopsis historiarum* (Σύνοψις ιστοριῶν), un terme qui caractérise les œuvres en question comme des aperçus ou des vues d'ensemble. Dans son prologue de nouveau, Skylitzès définit en effet ce qu'il entend composer ou ce qu'il a composé : « un abrégé qui leur permit de saisir d'un seul coup d'œil les événements des diverses époques et qui leur épargnât d'avoir à consulter des mémoires trop pesants »¹⁰. L'histoire est, certes, affaire d'écriture et œuvre de lettré, comme le rappellent les termes de *chronographos* et d'*historiographos*, employés par exemple par Théophane dans le préambule de sa chronique¹¹, suivant une tradition qui dépasse de beaucoup le monde byzantin.

Si le synaxariste qui rédigea la lettre incluse dans le manuscrit *Hierosolymitanus S. Crucis* 40 semble avoir une conception assez claire de la teneur historiographique que doit posséder l'œuvre qu'il compose, sans doute, à l'intention de Constantin VII¹², c'est moins évident dans les prologues d'autres Synaxaires. Considérons celui du Synaxaire copié, sans doute au XII^e siècle, dans le *Parisinus gr.* 2485. Ce prologue, édité lui aussi par Hippolyte Delehay, d'une forme plus ramassée, introduit un Synaxaire semestriel, de septembre à février, de la même recension que le Synaxaire de Sirmond (Sa). Il présente en des termes différents la tâche du synaxariste¹³. Ce dernier doit s'attacher à exposer « les mémoires des martyrs, les villes de leur naissance et de leur mort, les vies des saints hommes, les mémoires des souverains (ou empereurs), les vies des prophètes, leurs prédictions et leurs meurtres » ; il continue en mentionnant la vie du Christ et les fêtes de la Vierge¹⁴. Il affirme, avec modestie, « composer un Synaxaire à partir de différents Synaxaires » (ἐκ διαφόρων συναξαρίων συναξάριον συντάξαι). Tout le lexique propre à l'écriture de l'histoire, si présent dans la lettre copiée dans le manuscrit *Hierosolymitanus S. Crucis* 40, comme le montrait Bernard Flusin dans son article, a ici disparu, à commencer par le terme d'*historia*. Loin de se présenter en historien, ce synaxariste-ci ne conserve que le terme *mnémè*. Également utilisé dans le document précédemment cité¹⁵, le mot, qui introduit de nombreuses notices du Synaxaire, a,

¹⁰ Ibid., 4,42-44 ; tr. Flusin 2003, 2.

¹¹ Théophane, *Chronographie* 3.11-12 De Boor I.

¹² Voir Luzzi 1989, repris et complété dans Luzzi 1995.

¹³ Syn. CP, VIII-X.

¹⁴ Ibid., IX : καὶ ὑπεξηγήσεται μνήμας τε μαρτύρων, καὶ πόλεις γεννήσεως αὐτῶν καὶ τελειώσεως καὶ βίου ὁσίων ἀνδρῶν, βασιλέων τε μνήμας καὶ βίους προφητῶν, προρρήσεις καὶ φόνους αὐτῶν, τὴν τε τοῦ κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πρὸς ἡμᾶς ἐνδημίαν καὶ τὴν ἐν τῷ κόσμῳ θεανδρικὴν αὐτοῦ πολιτείαν καὶ τὴν εἰς οὐρανοῦς αὔθις ἀνέλευσιν καὶ πάντα τὰ τούτοις παρεπόμενα καὶ τοὺς καιροὺς καὶ τὰς ἡμέρας, ἐν αἷς ταῦτα ἐτελέσθησαν καὶ τῆς δεσποίνης μου καὶ Θεοτόκου τᾶς πανηγύρεις.

¹⁵ Ibid., XIII : ἐν βραχεῖ μνήμῃ ἅμα καὶ σύνοψιν τῆς ἱστορίας (voir n. 7).

ici, une acception proprement liturgique, celle de commémoration. Toutefois, dans ce que le synaxariste décrit de sa méthode de composition, qui vise à rassembler ce qui est dispersé et, surtout, à trouver un juste équilibre en développant ce qui est mal connu et en abrégant ce qui l'est de tous, on retrouve un schéma somme toute assez proche de celui de son prédécesseur : « je me suis efforcé de composer un Synaxaire à partir de différents Synaxaires, sans rien ajouter de moi-même, ni embellir de rhétorique les discours, mais en réunissant avec circonspection ce qui est dispersé et se trouve ici ou là sous une forme ou une autre, en développant ce qui est court et obscur, en abrégant surtout ce qui est lu à tous explicitement et en détail, aux jours qui conviennent. J'ai agi ainsi, j'ai rassemblé ce qui est séparé et je me suis contenté d'harmoniser... »¹⁶. À son tour, ce synaxariste-ci n'est pas loin de se conformer aux consignes d'écriture de Jean Skylitzès qui recommande « un style simple et sans apprêts, s'attachant seulement à la substance même des événements », des consignes que partage aussi, pour partie, même un Syméon Métaphraste¹⁷.

La méthode de composition exposée par ces deux synaxaristes peut être comparée avec les recommandations faites par Constantin VII aux « excepteurs » auxquels il confia la compilation des *Excerpta* historiques. Dans le préambule de chaque section il est rappelé que l'empereur, soucieux de mettre en ordre et de clarifier une histoire devenue obscure, voire dangereuse, à force d'être racontée en de nombreux récits, a ordonné la réunion de tous les livres de science, la réorganisation et la redistribution, en cinquante-trois thèmes, des textes choisis et extraits des chroniques¹⁸.

On peut donc admettre que le Synaxaire est déjà une histoire, parce que les synaxaristes entendent écrire ou écrivent à la manière des historiens.

¹⁶ Ibid., IX : ἐκ διαφόρων συναξαρίων συναξαρίον συντάξει προτεθῆναι, οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ τι προστιθεὶς οὐδὲ τοὺς λόγους ῥητορικῶς καλλωπίζων, ἀλλὰ συνάγων εὐλαβῶς τὰ ἐσκορπισμένα καὶ ἀλληγάλλως ἐν ἄλλοις καὶ ἄλλως κείμενα, καὶ πλατύνων τὰ στενῶς πως καὶ ἀποκρῦφως ἔχοντα, συντέμνων δὲ μᾶλλον τὰ φανερώς καὶ εἰς πλατυσμὸν τοῖς πᾶσι κατὰ τὰς προσηκούσας ἡμέρας ἀναγινωσκόμενα· καὶ οὕτως ποιῶν καὶ τὰ διακεκριμένα ἐρανιζόμενος καὶ συναρμολογῶν ἀφελῶς... Le troisième prologue conservé, qui est plus tardif, copié dans le codex Sankt-Peterburg, Rossijskaja Nacional'naja Biblioteka, Φ. n° 906 (Gr.) 240 (diktyon 57312), lui-même daté de 1249, s'achève par ces mots dans *ibid.*, XIX : Σύνοψις τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ καὶ διήγησις ἐν ἐπιτομῇ τῶν καθ' ἑκάστην τελουμένων ἀγίων ὅθεν τε ἕκαστος καὶ ἐκ τίνων ἔφυ καὶ ἐν οἷς γέγονε χρόνοις καὶ εἶτε τὸ διὰ μαρτυρίου εἶτε τὸ δι' ἀσκήσεως ἐδέξατο τέλος.

¹⁷ Skylitzès, *Synopsis Historiarum* 3,10-11 Thurn; tr. Flusin 2003, 3. Sur le style de Syméon Métaphraste, voir Høgel 2002, 140 : « Psellos insists that the Metaphrastic texts were meant for both a learned and a common audience. So, seen in the context of the literature produced at the time, the Metaphrastic menologion may well have seemed moderate in its Atticism. »

¹⁸ Lemerle 1971, 266-300. Flusin 2002. Les deux savants interprètent différemment les enjeux de l'œuvre. Dernièrement, Németh 2018.

2. Il ne suffit pas d'écrire à la manière des historiens, en invoquant des témoins ou des sources, en réunissant et sélectionnant des textes antérieurs, pour livrer une histoire du monde ou d'un monde à ses lecteurs. L'histoire, comme récit englobant, apparaît d'une manière très spécifique dans le Synaxaire. Les informations historiques y sont dispersées ; la logique chronologique et la logique narrative des chroniques et des historiographies y sont rompues, dans la multiplicité des entrées du calendrier liturgique. Déployée en effet à deux échelles, dans le cadre des notices qui sont lues chaque jour, dans la somme que constituent ces notices pour l'ensemble de l'année, l'histoire naît précisément du jeu entre ces deux échelles.

Les notices longues du Synaxaire (les brèves, qui se réduisent à l'annonce de la commémoration par la simple mention du nom du saint, sont laissées de côté¹⁹) sont conçues comme des résumés des Vies des saints ou des abrégés de ces dernières. Aussi comportent-elles des informations qui ont pour fonction de créer un cadre ou plutôt un contexte historique et géographique. Ces déterminants spatio-temporels constituent l'une des rubriques les mieux renseignées. La mention des parents du saint est moins systématique. L'enjeu est donc de situer le saint dans une histoire comme dans une géographie plutôt que dans une généalogie personnelle.

La compilation de ces contextes courts construit un horizon historique particulier. Caractérisé par son amplitude (du temps des Prophètes aux règnes des empereurs en passant par l'âge des Apôtres), il se déploie comme dans une chronique universelle. C'est d'autant plus vrai que les souverains mentionnés, à un titre ou à un autre (et en particulier comme marqueurs temporels), dans le Synaxaire, sont nombreux. Tous les empereurs romains chrétiens, jusqu'à Constantin VIII inclus, y sont cités, à l'exception (mais je puis me tromper) de Jovien (363-364), Phokas (602-610), Léontios II (695-698), Tibère III (698-705) et Philippikos (711-713). C'est aussi le cas d'un nombre important d'empereurs romains païens, dès le premier siècle ; par exemple Auguste, Tibère, Claude, Néron, Vespasien, Domitien, Nerva et Trajan sont mentionnés²⁰. Quelques souverains de l'époque hellénistique, voire des périodes antérieures sont également présents : par exemple, dans une même notice dédiée au prophète Zacharie, le Perse Cyrus, le Lydien Crésus et le Mède Astyagès ; Alexandre le Grand, sous le nom

¹⁹ Voir Luzzi 1999, 77.

²⁰ L'ensemble des références sont consignées dans l'index du Syn. CP auquel je me contente de renvoyer : Auguste, Syn. CP, col. 1060, s.v. *Αὔγουστος Καίσαρ* ; Tibère, *ibid.*, col. 1170, s.v. *Τιβέριος* ; Claude, *ibid.*, col. 1112, s.v. *Κλαύδιος* ; Néron, *ibid.*, col. 1139, s.v. *Νέρων* ; Vespasien, *ibid.*, col. 1144, s.v. *Ὀυέσπασσιανός* (une seule occurrence) ; Domitien, *ibid.*, col. 1076, s.v. *Δομετιανός* ; Nerva, *ibid.*, col. 1139, s.v. *Νέρουας* (une seule occurrence) ; Trajan, *ibid.*, col. 1171, s.v. *Τραϊανός*. Voir aussi Hadrien, *ibid.*, col. 1044, s.v. *Ἀδριανός* ; Antonin, *ibid.*, col. 1055, s.v. *Ἀντωνίνος*.

d'Alexandre le Macédonien ; Antiochos, fils de Séleukos ; Cléopâtre dans la notice dédiée à sainte Anne²¹. Les références aux figures de l'Antiquité païenne ne manquent pas en effet : dans la première notice du 1^{er} mars, dans laquelle le nom du mois est discuté et qui ouvre le second semestre, est même mentionné Rômos, fondateur éponyme de Rome, soit Romulus²², comme en écho à la première notice du premier jour du mois de septembre et de tout le Synaxaire, où il est fait allusion à Auguste²³. En revanche l'histoire républicaine de Rome semble totalement absente²⁴.

À la différence d'une chronique universelle, ou de toute chronique et histoire, le Synaxaire n'est pas organisé suivant la chronologie des événements. La compilation de ces contextes courts, mentionnés il y a un instant, pour une date donnée du calendrier, n'obéit à aucune logique temporelle ; elle n'est pas orientée par le fil du temps. Si, à certaines dates, le 7 septembre par exemple, les notices dédiées à des martyrs des empereurs païens précèdent bien celles consacrées à des saints des règnes des empereurs chrétiens²⁵, ce n'est pas systématiquement le cas (et même si on laisse de côté la première notice, dédiée au saint du jour). Ainsi, au 15 du même mois, bien que caractérisé par une indéniable unité de temps, le schéma chronologique est brouillé : on passe de l'époque de Constantin I^{er} (et du roi des Goths Athanaric) à celle, un peu antérieure, de l'empereur Maximien (286-305), pour finir avec le règne de Julien (360-363)²⁶.

L'impression que donne ce désordre chronologique dans l'agencement d'ensemble doit être pour partie, sinon corrigée, du moins nuancée, par plusieurs éléments. La première notice du premier jour du Synaxaire est consacrée à l'indiction et à sa création par l'empereur Auguste, mise en correspondance avec le début de la prédication du

²¹ Syn. CP, 16 mai, 9, col. 690, l. 9-12 (Cyrus, roi des Perses, Crésus, roi des Lydiens, et Astyagès, roi des Mèdes) ; voir aussi *ibid.*, 8 février, 1, col. 451, l. 7-9 (Cyrus, roi des Perses, et Crésus, roi des Lydiens). *Ibid.*, 1^{er} mai, 1, col. 645, l. 16-18 : « Alexandre le Macédonien » aurait ordonné le transfert des reliques du prophète Jérémie à Alexandrie. *Ibid.*, 1^{er} août, 1, col. 859, l. 8 (Antiochos, à propos des Maccabées et de leurs sept enfants). *Ibid.*, 25 juillet, 1, col. 841, l. 22 (Cléopâtre). Dans cette dernière notice, le nom de Cléopâtre est associé à celui de Sapôr roi des Perses.

²² *Ibid.*, 1^{er} mars, 1, col. 497, l. 31-32.

²³ Voir *infra*, n. 93.

²⁴ Sur cette question, voir Beaucamp 2006 : l'auteur montre, pour la période des IV^e et III^e siècles avant notre ère, que, si sa place est limitée dans l'ensemble, elle est développée chez certains historiens, en particulier Jean Zónaras. Elle remarque notamment, à propos de la *Chronique pascale*, que « la souveraineté légitime [...] est alors ancrée au Proche-Orient » (*ibid.*, 86).

²⁵ Syn. CP, 7 septembre, col. 23-24 : Hadrien (117-138) dans la deuxième notice, Valérien (253-260) et Gallien (253-268), fils du précédent, dans la troisième. La première n'est pas précisément située à l'intérieur de l'époque des empereurs païens. Quant aux deux dernières, elles concernent la deuxième moitié du x^e siècle (voir Métivier, 2016).

²⁶ Syn. CP, 15 septembre, col. 45-48.

Christ – la lecture par le Christ du livre d'Isaïe à la synagogue de Nazareth (Lc 4, 18)²⁷. Au premier jour du second semestre cette fois, le 1^{er} mars, il est fait mention du fondateur de Rome²⁸. Le 11 mai est célébré l'anniversaire de la fondation de Constantinople par Constantin le Grand²⁹.

Au sein même des notices, il peut y avoir une mise en ordre ou la création d'une succession chronologique. Ainsi, dans la deuxième notice longue du 18 septembre, consacrée aux Pères du sixième concile œcuménique, le synaxariste présente la généalogie des Héraclides : le concile est réuni sous le règne de Constantin IV Pogonat, fils de Constant II, arrière-petit-fils d'Héraclius et père de Justinien II³⁰. D'autres notices livrent, ici ou là, des détails sur la succession des règnes, qui sont plus ou moins développés. Dans la quatrième notice du 4 septembre, on précise qu'Hadrien est le

²⁷ Ibid., 1^{er} septembre, col. 1-2 : Οὗτος ἀρχὴ καλεῖται ἰνδίκτου, τουτέστιν ὀρισμοῦ, διὰ τὸ παρὰ Ῥωμαίοις ἰνδικτα καλεῖσθαι τὸν ὀρισμὸν · ἔλαχε δὲ τὴν τοιαύτην κλήσιν ἀπὸ Αὐγούστου Καίσαρος, ὃς τῆς βασιλείας ἀπὸ τούτου καταρξάμενος καὶ τὴν ἀπογραφὴν ὅλης τῆς οἰκουμένης ποιοῦμενος ὠρίσατο τοὺς κατ' ἐνιαυτὸν φόρους πᾶσι τοῖς αὐτῶ ὑποτελέσει. Διὰ ταῦτα ἡ ἐκκλησία εὐσεβέστερον παραλαβοῦσα κατὰ παράδοσιν, ὡς ἐναπογραφόμενον σχοῦσα κατὰ ταύτην διὰ τὴν ἐνανθρώπησιν καὶ τὸν Κύριον, ἐορτάζει τὴν πρώτην ταύτην, δι' αὐτῆς ὄλον ἀγιαζούσα καὶ ἐπυλογοῦσα τὸν ἐνιαυτὸν. Ἐν γὰρ ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ ὁ Κύριος εἰσελθὼν εἰς τὴν συναγωγὴν τῶν Ἰουδαίων καὶ λαβὼν βιβλίον Ἡσαίου τοῦ προφήτου, ἀναπτύξας αὐτὸ εὔρεν οὕτως. « Πνεῦμα Κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὐ εἶνεκεν ἔχρισέ με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς, ἀπέσταλκέ με κηρῦσαι ἐνιαυτὸν Κυρίου δεκτόν. » Ἐκτοτε οὖν παραλαβοῦσα ἡ ἡμέρα αὕτη παρὰ πάντων δημιουργοῦ, τοῦ αἰὶ ὄντος καὶ εὐλογοῦντος τὰ σύμπαντα καὶ συνέχοντος, ἐορτάζεται παρὰ πᾶσῶν τῶν ἐκκλησιῶν εἰς δόξαν αὐτοῦ. « Ce mois est appelé début de l'indiction, c'est-à-dire du décret, parce que le décret est appelé indiction par les Romains ; il porte ce nom depuis l'empereur Auguste, qui, ayant commencé à régner à partir de ce moment et ayant fait recenser tout l'oïkoumène, décréta les impôts annuels pour tous ses sujets. Pour cette raison l'Église, ayant reçu très pieusement, selon la tradition, qu'elle considère que le Seigneur a été enregistré dans ce recensement, du fait de l'Incarnation, fête ce premier (jour) pour sanctifier et bénir, à travers lui, l'année entière. En ce jour en effet le Seigneur entra dans la synagogue des juifs et prit un livre du prophète Isaïe ; il ouvrit et lut : "L'Esprit du Seigneur est sur moi, à cause de cela il m'a oint pour porter la bonne nouvelle aux pauvres et il m'a envoyé pour proclamer une année favorable du Seigneur. (Lc 4, 18)" Depuis lors, ce jour, ayant ainsi reçu du créateur de toutes choses, qui est éternel, qui bénit et soutient tout, est fêté par toutes les églises pour sa gloire. » Voir Grumel 1954, 141, qui date du VIII^e siècle au plus tard la célébration au 1^{er} septembre du début de la prédication du Christ (voir aussi Grumel 1958, 192-203). Le terme παραλαβοῦσα pour qualifier ἡ ἐκκλησία est également employé de manière absolue dans Syn. CP, 11 mai, 1, col. 674, l. 22-23.

²⁸ Voir n. 22.

²⁹ Voir n. 55.

³⁰ Syn. CP, 18 septembre, 2, col. 55, l. 16-20 : ἐπὶ τοῦ ἐν εὐσεβεί τῇ μνήμῃ βασιλέως Κωνσταντίνου τοῦ Πωγωνάτου, υἱοῦ Κωνσταντίνου τοῦ δυσσεβοῦς, δισεκγόνου Ἡρακλείου, πατρὸς δὲ Ἰουστινιανοῦ τοῦ μικροῦ τοῦ τὴν ῥίνα τμηθέντος « sous l'empereur Constantin Pogonat de pieuse mémoire [Constantin IV, 668-685], fils de Constantin l'impie [Constant II, 643-668], arrière-petit-fils d'Héraclius [610-641] et père de Justinien le Jeune au nez coupé [Justinien II, 685-695, 705-711] ». »

gambros de Trajan³¹. Ou encore, dans la notice dédiée à Eusèbe de Samosate, le 22 juin, on mentionne, après Constantin (I^{er}), la séquence suivante : Constance (II), Julien et Valens³² ; dans celle consacrée à Nicolas Stoudite, le 4 février, ce sont, après Léon (V) évoqué dès les premières lignes, Michel (II), Théophile, Théodora et Michel (III), enfin Basile (I^{er}) qui sont cités les uns à la suite des autres sans aucune allusion, ou presque, au saint commémoré³³. Cette mise en ordre temporelle n'est pas limitée aux souverains romains, elle est aussi employée dans le cas des personnages bibliques, présentés au sein de généalogies : ainsi, dans la notice du 5 septembre, le prophète Zacharie est dit père de Jean Prodrome, petit-fils de l'archiprêtre Abiathar, fils du prêtre Iôdae, appelé Barachias et tué par le roi de Judée Iôaz³⁴.

Le synaxariste tend à répéter, de manière assez insistante, ces successions de règnes, qui sont organisées avec justesse. Avec une intention sans doute similaire, dans la notice dédiée à la levée du siège de Constantinople par les Arabes en 717/718, l'auteur introduit un bref exposé sur les conquêtes arabes :

Οὗτοι προκαταλαβόντες τὴν τῶν Περσῶν βασιλείαν, ἥτις ἐπὶ χρόνοις πολλοῖς τῇ Ῥωμαϊκῇ βασιλείᾳ ἀντεπαρετάξατο, εἶθ' οὕτως πρὸς τὴν Αἴγυπτον καὶ Λιβύην, διδόντες λόγον τοῖς χριστιανοῖς, ὡς οὐ βιάσονται αὐτοὺς παραβῆναι τὴν ὀρθόδοξον πίστιν, οὐκ ἐφύλαξαν· διὸ καὶ πολλοὺς μάρτυρας ἀπέδειξαν διὰ τὸ μὴ πατήσαι αὐτοὺς τὸν τίμιον τοῦ Χριστοῦ σταυρόν· ὁμῶς πᾶσαν τὴν γῆν ληϊσάμενοι, Ἰνδοὺς καὶ Αἰθίοπας καὶ τὰ Μαυρούσια ἔθνη, Λιβυὰς τε καὶ Ἰσπανοὺς, ἔρχονται καὶ ἐπὶ τὴν Κωνσταντινούπολιν βουλόμενοι καὶ ταύτην ἐλεῖν³⁵.

[C]es Saracènes qui ont commencé par s'emparer de l'empire des Perses, lequel s'est dressé en de nombreuses occasions contre l'empire romain, puis [de] l'Égypte et la Libye, donnèrent leur parole aux chrétiens qu'ils ne les forceraient pas à enfreindre leur foi orthodoxe, mais ils ne la gardèrent pas. C'est pourquoi ils produisirent de nombreux martyrs parce que (ces derniers) avaient refusé de piétiner la vénérable croix du Seigneur. Ayant ravagé toute la terre, les ethnies d'Inde, d'Éthiopie et de Maurousia, de Libye et d'Hispanie, ils marchèrent même contre Constantinople qu'ils voulaient prendre.

Il ne semble pas y avoir d'articulation explicite entre ces données plus ou moins éparses, livrées hors de toute chronologie d'ensemble. On peut en déduire que le lecteur ou l'auditeur appréhendait les événements historiques dans le cadre de grandes

³¹ L'emploi du terme *gambros*, qui ne peut désigner le fils adoptif, met au contraire en valeur le lien ou les liens de parenté par affinité existant entre Trajan et Hadrien. Sur ces derniers, voir Chausson 2007, 143 ; id. 2008, 233-259.

³² Syn. CP, 22 juin, 1, col. 763, l. 16-17. Il manque Jovien dont le règne ne dure que quelques mois (363-364).

³³ Ibid., 4 février, 3, col. 443-444. Autre séquence chronologique dans la notice dédiée à Nicéphore de Constantinople (ibid., 2 juin, 1, col. 723-726) : Constantin V, Nicéphore I^{er}, Staurakios, Michel I^{er}, Léon V.

³⁴ Ibid., 5 septembre, 1, col. 15, l. 17-22. Voir aussi ibid., 25 juillet, 1, col. 841 (généalogie de sainte Anne).

³⁵ Ibid., 16 août, 3, col. 902, l. 5-11.

séquences ou scansion, suivant une périodisation qui n'est évidemment pas propre au Synaxaire: l'époque vétêrotestamentaire, dont seuls les souverains, pour ainsi dire, sont cités³⁶, l'âge apostolique, les temps des persécutions³⁷, l'âge des empereurs orthodoxes, avec ces incises que constituent la persécution arienne et la période iconoclaste. Au sein même de ces séquences, les règnes sont articulés au sein d'un temps plus court, qui peut couvrir jusqu'à quatre, voire cinq générations d'empereurs, qu'ils soient apparentés ou non, comme le montrent les notices précédemment citées.

Une seule période pourrait être considérée comme absente: le temps contemporain. Les derniers empereurs mentionnés sont Basile II et Constantin VIII et ils le sont à propos du séisme qui eut lieu en 6498, soit en 990 de notre ère³⁸. À la différence des chroniques, quel que soit leur nom, qui ont pour objet de conduire le récit de l'histoire jusqu'au temps présent, le Synaxaire n'engage que le passé des Byzantins et, comme tout livre liturgique, leur futur, du moins leur futur eschatologique. En revanche le présent, articulation entre le passé et le futur, est comme en pointillés ou en creux, sans être passé sous silence³⁹.

³⁶ Conformément à la remarque de Joëlle Beaucamp, signalée n. 24, tous les souverains antérieurs à Auguste qui sont évoqués le sont à propos de figures bibliques qui précèdent l'Incarnation du Christ.

³⁷ Ibid., 14 octobre, 1, col. 137, l. 7: dans cette notice dédiée à des martyrs italiens (mais pas uniquement) de l'époque de Néron, il est précisé qu'ils vécurent après la mort des saints apôtres Pierre et Paul, qui furent eux aussi martyrs de Néron (voir *ibid.*, 29 juin, 1, col. 777-780). On lit une remarque similaire au 10 novembre, 1, col. 209, l. 7-8. Le synaxariste rappelle donc que les martyrs sont les successeurs des Apôtres.

³⁸ Syn. CP, 26 octobre, 2, col. 166, l. 38-44: « Il faut savoir que sous le règne de Basile et Constantin, aussi, dans l'année six mille quatre cent quatre-vingt dix-huit, à cause de nos péchés survint un séisme en ce jour, à la troisième heure de la nuit, lorsque la célèbre maison de la grande église de Dieu tomba et que d'autres maisons et murs s'écroulèrent aussi » (Ιστέον ὅτι καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις Βασιλείου καὶ Κωνσταντίνου ἐν τῷ ἑξακισχιλιοστῷ τετρακοσιοστῷ ἐνενηκοστῷ ὀγδῶ ἔτει διὰ τὰς πολλὰς ἡμῶν ἀμαρτίας γέγονε σεισμός ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ ὥρα τρίτῃ τῆς νυκτός, ὅτε καὶ ὁ περιβόητος οἶκος τῆς μεγάλης τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίας συνέπεσε καὶ πολλὰ ἕτερα οἰκήματα κατέπεσον καὶ τείχη). Voir également *ibid.*, 5 mai, 3, col. 660, l. 25: mort d'Athanasios de Corinthe sous les empereurs Basile et Constantin. Quant aux événements les plus récents auxquels il soit fait allusion, il s'agit, comme le signale Hippolyte Delehaye (*ibid.*, col. VII), de deux translations de reliques, celles de Lazare le Galésiate (*ibid.*, 17 juillet, 3, col. 826, l. 30-31) et celles des martyrs Flôros et Lauros dans le monastère du Christ Pantokratôr (*ibid.*, 18 août, 1, col. 908, l. 18-20). Lazare mourut au milieu du XI^e siècle; le monastère du Pantokrator a été fondé pendant le règne de Jean II Comnène (1143-1180).

³⁹ Sur les rapports entre le Synaxaire et le temps, voir Ciolfi 2018. À l'instar de Le Goff, Ciolfi entend montrer « une sacralisation de la dimension temporelle » à Byzance, une sacralisation de l'histoire de son peuple et de la mémoire collective de celui-ci (*ibid.*, 129-130). L'exemple des empereurs qu'il choisit pour le montrer n'est pas sans difficulté puisque précisément, comme il le remarque, sont omis des commémorations du Synaxaire les empereurs iconoclastes et post-iconoclastes. Dans son étude de *La légende dorée* de Jacques Voragine, Le Goff avait relevé que l'œuvre incluait des saints contemporains de son auteur.

Plusieurs dizaines de notices y font référence, grâce aux termes *vūn* et *σήμερον* ou à une formule du type *μέχρι τῆς ἡμέρας*. Ce sont autant d'allusions au moment présent qui peuvent être interprétées diversement. Ces mots peuvent renvoyer sans ambiguïté au temps de la célébration du culte, au temps liturgique. Pour les saints Cyr et Jean, il est rappelé, au 28 juin, que « nous fêtons aujourd'hui leur panégyrie dans l'Esprit »⁴⁰. Ces marqueurs temporels servent le plus souvent à notifier l'actualité de la thaumaturgie du saint ou de ses reliques. Le schéma peut être simple. Ainsi, le 10 septembre, il est mentionné que les trois sœurs martyres, Mènodôra, Nymphodôra et Mètrodôra, de l'époque de l'empereur Maximien, « sont inhumées près des eaux chaudes (de Pythia) et accomplissent de nombreux miracles jusqu'à aujourd'hui »⁴¹. Le synaxariste peut être plus précis en évoquant la ou les reliques du saint thaumaturge comme dans cette notice du 3 septembre qui célèbre un martyr de l'époque de la Tétrarchie, l'évêque Anthimos de Nicomédie qui fut décapité et dont la tête « jusqu'à maintenant produit miraculeusement des cheveux à partir d'un os sec »⁴². Le 29 juillet, il est rappelé que « les eaux s'écoulent encore maintenant pour la gloire de Dieu et du saint martyr », Kallinikos de Gangres, qui les a fait jaillir d'une pierre sèche⁴³. Notons aussi, dans la notice dédiée à Eudokimos, cette allusion aux « nombreux miracles que nous ne pouvons raconter maintenant en détails »⁴⁴. Dans certains cas on s'écarte en effet de la dimension liturgique ou proprement hagiographique de la commémoration. Ainsi, dans la notice dédiée à Zôitikos l'orphantrophe, le synaxariste commence par rappeler que celui-ci, originaire de Rome, gagna Constantinople avec l'empereur Constantin et d'autres magistrats « dont les noms, dans leurs pieuses maisons, sont utilisés jusqu'à aujourd'hui »⁴⁵. C'est aussi le cas dans la notice du 28 juin dédiée à Sergios Nikètiatès,

⁴⁰ Syn. CP, 28 juin, 1, col. 777, l. 1-2.

⁴¹ Ibid., 10 septembre, 1, col. 32, l. 12-14. Ou encore *ibid.*, 31 décembre, 2, col. 362, l. 29-31 : « Le vénérable Zôitikos par la grâce de Dieu ami des hommes ne cesse pas depuis lors d'opérer d'innombrables miracles jusqu'à ce jour » (Ὁ δὲ τίμιος Ζωτικὸς χάριτι τοῦ φιλανθρώπου Θεοῦ ἔκτοτε ἀπείρωσ θαυματουργῶν οὐ παύεται μέχρι τῆς ἡμέρας ταύτης).

⁴² Ibid., 3 septembre, 1, col. 9, l. 14-16.

⁴³ Ibid., 29 juillet, 1, col. 853, l. 32-34.

⁴⁴ Ibid., 31 juillet, 1, col. 857, l. 22-23. Cette formule n'est pas empruntée à la *Vie* métaphrastique d'Eudokimos, mais l'on sait que la notice du Synaxaire ne dépend pas de celle-ci et la *Vie* ancienne est perdue. Voir Métivier 2019, 234-237.

⁴⁵ Syn. CP, 31 décembre, 2, col. 359, l. 39-col. 360, l. 2 (ὡν καὶ αἱ ἐπωνυμῖαι ἐν τοῖς εὐαγέσιν αὐτῶν οἴκοις μέχρι τῆς σήμερον ἐπικέκληνται). Cette remarque n'est présente ni dans la *Vie* abrégée de Zôitikos incluse dans le *Ménologe impérial* (BHG 2479, éditée dans Aubineau 1975), ni dans celle composée par Constantin Acropolite (BHG 2480, éditée dans Miller 1994) : aucune ne mentionne ces compagnons de Constantin le Grand et du saint. Elle ne l'est pas non plus dans les listes de dignitaires romains connus par ailleurs (par exemple Glykas, *Annales* 463 Bekker).

contemporain de Michel III : il est précisé que le monastère que le saint a fondé dans le golfe de Nicomédie est appelé, « jusqu'à maintenant », « du *magistros* »⁴⁶. Dans la plupart des cas, le marqueur temporel renvoie sans doute à l'époque de la rédaction de la source employée par le synaxariste⁴⁷ – lequel se contente le plus souvent de remanier fidèlement les textes hagiographiques ou liturgiques qui l'informent. Quoi qu'il en soit, celle-ci disparaît dans le temps de la célébration et de la commémoration. Aussi l'ensemble de ces occurrences ne remet-il pas en cause l'idée que le présent du Synaxaire est moins un temps historique qu'un entre-deux entre la révélation du Christ et la fin des temps.

3· Il faut enfin aborder le contenu même de cette histoire, montrer en quoi il se distingue de celui du genre historiographique tel qu'il est écrit à la même époque.

Les chroniques composées aux ^xe et ^{xi}e siècles dans le monde byzantin ont été définies principalement comme des récits du pouvoir et de ce qui est politique, à tous les sens du terme. Elles racontent l'histoire d'une domination, en premier lieu celle des empereurs. De cette ligne le Synaxaire s'écarte, sans pour autant exclure les événements majeurs de cette même histoire. La totalité des notices synaxariales n'est pas dédiée aux saints. Différents événements, qui peuvent être aussi évoqués dans les chroniques, y sont commémorés, dans des notices parfois assez développées⁴⁸ : des conciles⁴⁹ et des dédicaces d'église⁵⁰, des inventions ou des translations d'icônes et de reliques⁵¹, des séismes⁵², des incendies⁵³ et une éclipse⁵⁴, l'anniversaire de la fondation

⁴⁶ Syn. CP, 28 juin, 2, col. 778, l. 12-13.

⁴⁷ C'est assurément le cas dans la notice qui commémore les martyrs Trophimos, Sabbatios et Dorymédôn où il est fait mention de τῆ νῦν τῶν Συνάδων μητροπόλει (Syn. CP, 19 septembre, 1, col. 57, l. 23-24). Synada est connue comme métropole de Phrygie Salutaire dans la plus ancienne des notices épiscopales (Darrouzès 1981, 211).

⁴⁸ Voir Pitsakis 2001, 220-221.

⁴⁹ Syn. CP, 18 septembre, 2, col. 55-56 (sixième concile œcuménique); 11 octobre, 5, col. 132 (Nicée II).

⁵⁰ Ibid., 19 septembre, 8, col. 60 (église saint Thomas); 21 septembre, 7, col. 68 (église saint Méнас). Ces dédicaces sont nombreuses.

⁵¹ Ibid., 1^{er} septembre, 8, col. 6 (image de la Vierge des Miasènoi); 26 septembre, 1, col. 79-82 (translation de saint Jean l'Évangéliste); 16 août, 1, col. 893-901 (translation à Constantinople de l'image du Christ d'Édesse).

⁵² Ibid., 25 septembre, 5, col. 79-80 (sous Théodose II et le patriarche Proklos); 7 octobre, 2, col. 117 (le grand séisme); 26 octobre, 2, col. 166 (cité n. 38); 14 décembre, 3, col. 308 (sans indice de datation); 9 janvier, 3, col. 380 (« le grand séisme qui eut lieu au début du règne de Basile, quand même le très grand temple de la Très Sainte Mère de Dieu au Sigma, d'autres églises et des maisons privées s'effondrèrent »); 26 janvier, 2, col. 425 (sous Théodose II); 17 mars, 4, col. 544 (pendant le règne de Constantin [?]); 16 août, 4, col. 904 (« dans les temps anciens »).

de Constantinople⁵⁵ et les sièges de Constantinople par les Avars ou les Arabes⁵⁶. D'autres encore sont mentionnés dans le corps même des notices : par exemple, des séismes derechef⁵⁷ ou des défaites militaires retentissantes, comme celle essuyée par les armées byzantines face aux Bulgares en 811 – l'empereur Nicéphore y trouva la mort⁵⁸ –, ou la prise d'Amorion par les Arabes en 845⁵⁹. Au sein même des notices il peut être fait allusion à des événements politiques ou militaires, comme la mort de Constantin II⁶⁰ ou la révolte de Bardas Sklèros⁶¹.

Bien qu'il soit difficile de faire une comparaison systématique entre les récits des chroniques et ceux du Synaxaire, il semble que, pour une époque donnée, les grands événements qui font la chronologie de l'histoire de l'Empire, de ses empereurs et de son Église sont bel et bien évoqués dans les récits fragmentés des synaxaires, tout en étant amendés. À ma connaissance en sont exclus des épisodes comme l'assassinat par Basile I^{er} de Michel III, un empereur pourtant maintes fois cité, ou la mise à l'écart de Constantin VI par Irène. L'histoire profane ou proprement impériale ne tient lieu que de contexte, voire de marqueur temporel à une autre histoire, qui peut apparaître, à tort ou à raison, comme expurgée. La mort de l'empereur Nicéphore I^{er} sur le champ de bataille, évoquée quelques lignes plus haut, est mentionnée de manière subsidiaire et même allusive dans le Synaxaire de Sirmond : dans la notice consacrée à la « commémoration de nos frères chrétiens morts en Bulgarie sous l'empereur Nicéphore », on signale que les soldats bulgares n'épargnèrent personne, « pas même l'empereur ». En revanche,

Les mêmes formules sont utilisées à plusieurs reprises, de manière générique, notamment il est fait mention de la « menace effrayante du séisme ».

⁵³ Ibid., 1^{er} septembre, 7, col. 6 (incendie – *ἐμπρησμός* – qui eut lieu sous l'empereur Léon le Grand et qui ne s'éteignit qu'au septième jour) ; 6 novembre, 2, col. 198-199 (pluies de cendres pendant le règne de Léon le Grand). Dans ce dernier cas la notice est assez développée.

⁵⁴ Ibid., 8 août, 7, col. 878 (éclipse – *ἐκλειψις* – qui eut lieu en l'an 6399, indiction 9, sous les empereurs Léon et Alexandre – soit en 891 de l'ère chrétienne).

⁵⁵ Ibid., 11 mai, 1, col. 673-674.

⁵⁶ Ibid., 25 juin, 2, col. 772 (siège arabe, levé le 25 juin [668 ?]). Ibid., 7 août, 4, col. 872-876 (siège de 626). Ibid., 16 août, 3, col. 901-904 (siège de 717). Sur le premier siège mentionné, voir Jankowiak 2013, 298. Pour une datation classique, voir Flusin 2011, 581-582.

⁵⁷ Syn. CP, 9 décembre, 2, col. 292, l. 26-29 : mention est faite du grand séisme qui eut lieu sous Basile I^{er}.

⁵⁸ Ibid., 26 juillet, 10, col. 846-848.

⁵⁹ Ibid., 6 mars, 2, col. 516.

⁶⁰ Ibid., 16 septembre, 2, col. 50, l. 2-4 : « Peu après l'impie empereur, s'étant rendu en Sicile, alors qu'il entraînait dans le bain de Daphnè, fut tué par ses hommes d'un coup de couteau. » La notice est dédiée à Martin de Rome.

⁶¹ Ibid., 27 septembre, 4, col. 84, l. 23-25. Sur cette dernière, voir Métivier 2016.

dans le manuscrit *Hierosolymitanus S. Crucis* 40, qui appartient à la recension la plus ancienne du Synaxaire, la notice commençait par ces termes : « Le même jour eurent lieu en Bulgarie, par l'incurie et la présomption de l'empereur Nicéphore, son massacre et la mort de beaucoup d'autres⁶². » La mort de l'empereur, une fois racontée dans le contexte du martyr des prisonniers des Bulgares, est intégrée à une histoire de la sainteté.

De même, les récits, particulièrement développés, qui sont donnés des sièges endurés par Constantinople en 626 et en 717 acquièrent une véritable portée édifiante. Ainsi, dans le second, outre le fait que les Arabes y sont décrits en « faiseurs de martyrs » conformément à la perspective synaxariale, l'auteur commence par rapporter des anecdotes pieuses, pour ne raconter le siège que dans un deuxième temps : « Alors que les ennemis parcouraient les extérieurs de la muraille, l'un d'eux qui, par des paroles de blasphèmes, appela la ville Constantia et la sainte église de Dieu du seul nom de Sophie, tomba et s'écrasa dans un fossé avec son cheval. Leur héraut, monté sur un bois élevé pour proclamer leur prière impure, aussitôt chuta et fut brisé⁶³. » La narration des événements suivants, assez différente de celle de Théophane par exemple⁶⁴, est encore ponctuée de miracles. Certes les opérations proprement militaires sont évoquées, pour autant elles ne sont pas au centre du récit. Quant à la narration qui est faite du siège de Constantinople par les Avars et les Perses en 626, elle semble être issue, indirectement, de l'homélie composée par Théodore Syncelle⁶⁵. Même si la notice du Synaxaire est loin de reprendre l'ensemble des informations et des péripéties de l'homélie, elle en restitue les principaux éléments et la structure jusqu'à un certain point.

Il est assez logique que ces deux notices du Synaxaire qui célèbrent toutes deux l'aide et la philanthropie de la Théotokos⁶⁶ puissent être associées, dans le dernier cas

⁶² Voir Métivier 2019, 44-52, en particulier 48 (édition et traduction de la notice du *Hierosolymitanus S. Crucis* 40) et 49 (traduction de la notice du 26 juillet du Synaxaire de Sirmond).

⁶³ Syn. CP, 16 août, 3, col. 902, l. 18-26 : Διατρέχοντες δὲ οἱ πολέμοιοι ἔξω τοῦ τείχους, εἰς τις ἐξ αὐτῶν βλασφήμοις ῥήμασι Κωνσταντίαν καλῶν τὴν πόλιν καὶ τὴν ἁγίαν τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίαν ψιλῶ ὀνόματι Σοφίαν προσαγορεύων, εἰς βάραθρον σὺν τῷ ἵππῳ ἐμπεσὼν κατερράγη. Καὶ ὁ κήρυξ δὲ αὐτῶν ἐπὶ τινος ὑψηλοῦ ξύλου ἀνελθὼν τοῦ κηρύξαι τὴν μιὰρὰν αὐτῶν προσερχήν, αὐτίκα καὶ αὐτὸς καταπεσὼν διεσκορπίσθη.

⁶⁴ Théophane, *Chronographie* 395-398 De Boor I. Dans les deux cas toutefois, il est mentionné que les Arabes affamés dévorent animaux et hommes morts.

⁶⁵ Szadeczký-Kardoss, Dér & Olajos 1990. Un autre abrégé, proche de celui du Synaxaire de Sirmond, est connu antérieurement : *Ἱστορία σύντομος περὶ τῆς ἐλεύσεως τῶν Περσῶν καὶ Ἀβάρων*. Voir Sternbach 1900, 334-335 ; Syn. CP, 7 août, *Synaxaria selecta*, Cg4, col. 871-874. Il s'agit, en ce dernier cas, de BHG 1062, copié dans le *Vat. gr.* 2055 (f. 178), daté du x^e siècle.

⁶⁶ Syn. CP, 7 août, 4, col. 872 (siège de 626) : Τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ μνήμην ἐπιτελοῦμεν τῆς ὑπὲρ λόγον καὶ πᾶσαν ἐλπίδα δωρηθείσης ἡμῖν τελείας βοηθείας παρὰ Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ ἡμῶν κατὰ τῶν πανταχόθεν διὰ τε γῆς καὶ θαλάσσης κυκλωσάντων ἡμᾶς ἀθῆων ἐχθρῶν, μεσιτευσάσης τὴν σωτηρίαν

assurément, à des textes religieux, plutôt qu'à des chroniques ou histoires byzantines. L'intention d'histoire du Synaxaire ne peut être assimilée complètement à celle portée par ces dernières et il faut exclure que ces dernières aient pu être les sources des synaxaristes⁶⁷. De même que les notices dédiées à des saints empruntent leurs informations aux *Vies* ou, plus largement, aux œuvres hagiographiques, on peut supposer que les commémorations d'événements puisent dans des textes proprement liturgiques. Par exemple, si les deux catastrophes naturelles qui eurent lieu sous Léon le Grand, dans le troisième quart du V^e siècle, sont mentionnées, en des termes différents toutefois, dans la chronique de Malalas comme dans celle de Théophane et d'autres⁶⁸, l'origine des notices est à chercher non dans ces chroniques mais dans les liturgies qui ont été dédiées, à une date précoce, à ces événements⁶⁹.

Il existe un autre indice de l'appropriation et du détournement de l'histoire impériale, en tant qu'histoire du pouvoir impérial, dans le Synaxaire. Une fois relevés les noms de tous les empereurs et impératrices qui font l'objet d'une commémoration dans le Synaxaire, les impératrices y sont au moins aussi nombreuses que les empereurs⁷⁰.

τῆς θεοφυλάκτου ταύτης καὶ βασιλίδος πόλεως, τῆς ἀσπόρως αὐτὸν τεκούσης παναγίας ἀχράντου δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας. Ibid., 16 août, 3, col. 901-904 (siège de 717): Τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ ἀνάμνησιν ποιούμεθα τῆς περὶ ἡμᾶς μεγίστης καὶ ἀνυπερβλήτου τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίας, ἧς ἐνεδείξατο τότε ἀποστρέψας μετ' αἰσχύνης τοὺς ἀθέους Ἀγαρηνοῦς. Voir aussi l'ensemble de la notice qui célèbre la levée du siège des Arabes le 25 juin (668 ?): ibid., 25 juin, 2, col. 772: Τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ ἡ ἀνάμνησις τελεῖται τῆς ὑπὲρ λόγον καὶ πᾶσαν ἐλπίδα δωρηθείσης ἡμῖν βοήθειας παρὰ τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ διὰ τῶν πρεσβειῶν τῆς ἀσπόρως αὐτὸν τεκούσης παναγίας ἀχράντου ὑπερευλογημένης δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, κατὰ τῶν διὰ τε γῆς καὶ θαλάσσης κυκλωσάντων τὴν καθ' ἡμᾶς βασιλίδι πόλιν ἀθῶν Σαρακηνῶν.

⁶⁷ Delehay 1895, 418: le bollandiste fait des « livres liturgiques de Constantinople » (sans autres précisions) les sources d'« une foule de données qui se rapportent spécialement à cette Église: ainsi l'indication des sanctuaires et des fêtes qui s'y célébraient; la liste des patriarches, les anniversaires des empereurs, le souvenir de certains événements locaux que les habitants de la capitale solennisaient avec reconnaissance ».

⁶⁸ Malalas, *Chronographie* 295-296.14, 42-43 Thurn; Théophane, *Chronographie* 112, 119 de Boor I.

⁶⁹ Voir Croke 1981.

⁷⁰ Tous les empereurs ne sont pas aisément identifiables. Ils le sont incontestablement dans les cas de Constantin (Syn. CP, 21 mai, 1, col. 697-700), Théodose le Grand (ibid., 9 novembre, 4, col. 205), Théodose II (ibid., 30 juillet, 6, col. 856), Marcien (ibid., 18 février, 2, col. 472), Léon I^{er} (ibid., 20 janvier, 6, col. 407) et Justinien I^{er} (ibid., 14 novembre, 4, col. 224). En revanche les mentions des empereurs suivants ont été discutées et restent discutables: Justin I^{er} sous le nom de Justinien (ibid., 2 août, 7, col. 866), Justin II ou Justinien II sous le nom de Justinien le Jeune (ibid., 15 juillet, 5, col. 822), Maurice (ibid., 28 novembre, 6, col. 264). Celle de Constantin IV sous le nom de « Constantin le Jeune » (ibid., 3 septembre, 6, col. 12) est très vraisemblable. Voir Grumel 1966; Follieri 1972-1973, 348, n. 7; surtout, Luzzi 1996, qui, dans le cas des empereurs, discute dans le détail les cas de Constantin IV, Justin I^{er} et Justin II; van Esbroeck 1995-1996.

Elles sont au nombre de dix au total : Hélène⁷¹ ; Flacilla, épouse de Théodose I^{er}⁷² ; Eudocie (épouse de Théodose II)⁷³ ; Pulchérie, sœur de Théodose II et épouse de Marcien⁷⁴ ; Ariane (épouse de Zénon, puis d'Anastase I^{er})⁷⁵ ; Théodora (épouse de Justinien I^{er})⁷⁶ ; Irène peut-être⁷⁷ ; Théodora (épouse de Théophile)⁷⁸ ; Théophanô, épouse de Léon VI⁷⁹ ; enfin, une mystérieuse *basilissa* du nom de Markianè⁸⁰. Sept d'entre elles sont commémorées séparément de l'empereur. Il faudrait compléter cette liste par le problématique Constantin de la notice du 28 novembre, dédiée aux empereurs « Constantin, Markianos et leurs enfants »⁸¹. Venance Grumel a identifié Constantin et Markianos avec Tibère II (Constantin) et Maurice⁸². La correction n'est pas entièrement convaincante puisque la séquence qui associerait deux empereurs serait sans parallèle. En revanche, on peut conserver l'identification de Markianos avec Maurice (Maurikios) et supposer que le premier individu cité est logiquement son épouse, Constantina, puisqu'il est fait mention de leurs enfants⁸³. Un parallèle, qui ne semble pas avoir été relevé jusque là, confirme cette hypothèse. Dans une lettre adressée à Nicéas d'Amasée, Nicéphore Ouranos fait allusion à des « élégies sur la femme de Maurice, sur lui-même et ses enfants »⁸⁴. Le couple impérial est énuméré dans un ordre identique à celui de la notice du Synaxaire (une fois les noms restitués)⁸⁵. Enfin, des filles ou des femmes de la famille impériale sont vénérées comme saintes : le 5 janvier, Apollinaria, fille d'Anthémios, qui se fait moine au désert de Scété et qui finit par être reconnue par sa mère (Markianè ?)⁸⁶ ; le 29 décembre, Théodora apo Kaisaridos,

⁷¹ Syn. CP, 21 mai, 1, col. 697-700 (avec Constantin).

⁷² Ibid., 14 septembre, 4, col. 46.

⁷³ Ibid., 13 août, 4, col. 890.

⁷⁴ Ibid., 10 septembre, 3, col. 33. Voir aussi Syn. CP, 18 février, 2, col. 472 (avec Marcien).

⁷⁵ Ibid., 22 août, 4, col. 916. Voir Luzzi 1996, 51-52.

⁷⁶ Ibid., 14 novembre, 4, col. 224 (avec Justinien).

⁷⁷ Ibid., 7 août, 2, col. 871-872 (avec Pulchérie).

⁷⁸ Ibid., 11 février, 4, col. 458-460.

⁷⁹ Ibid., 16 décembre, 7, col. 314-316.

⁸⁰ Ibid., 27 janvier, 4, col. 428. Peut-il s'agir de la fille de Marcien, épouse de l'empereur Anthémios ? Sur cette hypothèse, voir Luzzi 1996, 62-66.

⁸¹ Syn. CP, 28 novembre, 5, col. 264. Luzzi 1996, 65-66.

⁸² Grumel 1966. Grumel privilégie la leçon du Typikon de la Grande Église donnée dans l'édition de Mateos (Mateos 1962-1963, vol. 1, 116-117) : τῶν τέκνων αὐτοῦ, et non τῶν τέκνων αὐτῶν.

⁸³ Sur Constantina, voir PLRE III, 337-339.

⁸⁴ Nicéphore Ouranos, *Epistula 18* 226.10-11 Darrouzès.

⁸⁵ Dans les notices qui commémorent un couple impérial, l'empereur est habituellement cité en premier. Voir Syn. CP, 14 novembre, 4, col. 224 ; 18 février, 2, col. 472 ; 21 mai, 1, col. 697-700.

⁸⁶ Ibid., 5 janvier, 1, col. 369-372.

mariée à Christophe, fils ou petit-fils de Léon III⁸⁷. La liste n'est certainement pas exhaustive. La famille impériale est sans aucun doute bien présente dans le Synaxaire, mais ses femmes y sont davantage introduites que ses hommes, alors que, dans les programmes exposés par les synaxaristes, il n'est question que des empereurs.

Alexander Kazhdan, dans son article sur le Synaxaire comme « source pour l'histoire sociale de Byzance », a noté la diversité des mentions géographiques⁸⁸. Dans le Synaxaire, l'horizon par trop constantinopolitain des chroniques s'ouvre en effet : les noms des villages, des cités, des fleuves et des provinces sont multipliés. C'est particulièrement vrai dans le cas des notices du Synaxaire dédiées à des martyrs qui, pour gagner le lieu de leur Passion, entament une véritable pérégrination dans l'empire. Il est sans doute inutile de quantifier les occurrences de ces différents toponymes, étant donné le caractère compilatoire du Synaxaire, mais en revanche il est possible d'interpréter cette ouverture. Alexander Kazhdan y a vu un miroir de la société, de sa composition et de ses équilibres. On pourrait être tenté d'y trouver une histoire décentralisée, une esquisse ou l'ombre de cette histoire des territoires et des provinces qui nous fait si cruellement défaut. Il peut aussi s'agir d'une vision maximaliste, c'est-à-dire universaliste, de l'empire et du monde chrétien, dont Constantinople reste bel et bien le cœur. Il suffit d'examiner les notices qui portent sur des événements (séismes, invention ou translation de reliques...) et non sur des saints : aucune ne concerne une autre ville ou région que la capitale de l'empire. Dans la notice dédiée à la translation du Mandylion du Christ, on précise : « Puisque les plus belles choses confluaient de toutes parts vers la reine des villes, c'était la volonté de Dieu que cette icône sacrée et pure y soit thésaurisée avec d'autres belles choses, Romain, maître du commandement des Romains, mit tout son zèle à enrichir cette ville reine. »⁸⁹ Il faudrait examiner si cette focale sur Constantinople se déplace dans le cadre des recensions composées à la périphérie de l'Empire, en particulier à Chypre ou en Calabre⁹⁰.

Ainsi, la matière historique qui alimente le récit des chroniques est également présente dans le Synaxaire, mais elle y est pondérée et organisée différemment. L'histoire qui est racontée dans le Synaxaire pourrait être rapprochée, toutes mesures

⁸⁷ Ibid., 29 décembre, 4, col. 354-356. Sur cette notice, voir Métivier 2019, 174-178.

⁸⁸ Kazhdan 1996.

⁸⁹ Syn. CP, 16 août, 1, col. 899, l. 21-27 : Ἐπεὶ δὲ πρὸς τὴν βασιλεύουσαν τῶν πόλεων τὰ πανταχόθεν συνερρῦη κάλλιστα, ἣν δὲ ἄρα θεῖον βούλημα καὶ τὴν ἱεράν ταύτην καὶ ἄχραντον εἰκόνα μετὰ τῶν ἄλλων ἀποθησαυρισθῆναι καλῶν, ὁ τῆς Ῥωμαίων κυριεύων ἀρχῆς Ῥωμανὸς σπουδάσμα ποιεῖται καὶ ταύτην καταπλουτίσαι τὴν βασιλεύουσαν.

⁹⁰ C'est ce que suggère Albrecht 2018, 188-189.

gardées, des chroniques universelles si caractéristiques du monde syriaque au Moyen Âge⁹¹. Dans la commémoration et le récit de la sainteté, on lit tout à la fois une histoire de l'Église, de l'empire et, pour ainsi dire, de l'univers à travers les événements naturels qui y sont consignés. Cette histoire a pour fonction de fonder une communauté et de l'inclure dans une histoire sainte comprise comme la mise en œuvre du plan de Dieu. Si le Synaxaire célèbre bien, à travers la société des saints, l'histoire du peuple élu, il définit aussi, en filigrane, une communauté historique et politique. La concomitance de l'Incarnation du Christ et de la naissance de l'empire romain, la correspondance entre l'unicité de la divinité et l'unicité du pouvoir, constituent un lieu commun de l'idéologie politique et ecclésiastique de Byzance comme de l'historiographie moderne. Le Synaxaire, en mettant en corrélation, dès le premier jour, le commencement du règne d'Auguste et le début de la prédication du Christ, en faisant l'impasse sur la période républicaine, pourtant connue, notamment au XII^e siècle, des lettrés byzantins, et sur tout élément d'histoire profane qui ne soit pas lié à l'histoire sacrée, soit, antérieurement à l'Incarnation du Christ, à l'histoire d'Israël⁹², en accordant une place à la très grande majorité des empereurs romains, reconnaît le temps chrétien comme un temps politique, au prix d'une discontinuité dans l'histoire de la romanité⁹³. Si sa fonction est de commémorer les saints et leur exemple, elle est encore de forger une communauté chrétienne qui est aussi politique.

⁹¹ Debié 2015.

⁹² Voir n. 36.

⁹³ Même si Romulus est mentionné brièvement comme fondateur de Rome, la Rome des rois et de la République est inexistante dans le Synaxaire. Voir supra, p. 204 et n. 24.

BIBLIOGRAPHIE

Sources primaires

- Glykas, Michel, *Annales*. Ed. I. Bekker, *Michaelis Glycae annales*. Bonn 1836.
- Malalas, Jean, *Chronographie*. Ed. I. Thurn, *Ioannis Malalae chronographia*. CFHB 35. Berlin 2000.
- Ouranos, Nicéphore, *Lettres*. Ed. J. Darrouzès, *Épistoliers byzantins du X^e siècle*. Archives de l'Orient chrétien 6. Paris 1960.
- Skylytzès, Jean, *Synopsis Historiarum*. Ed. I. Thurn, *Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum*. CFHB 5. Berlin / New York 1973. Tr. B. Flusin, *Empereurs de Constantinople*. Réalités byzantines 8. Paris 2003.
- Théophane, *Chronographie*. Ed. C. de Boor, *Theophanis chronographia*, 2 vols. Leipzig 1883-1885.

Sources secondaires

- Albrecht, S. 2018. « Synaxar von Konstantinopel als Pilgerführer? – Hypothesen zur Rolle des Synaxars bei der Verehrung von heiligen Orten in Byzanz », in Ariantzi & Eichner (eds) 2018, 187-198.
- Ariantzi, D. & I. Eichner (eds) 2018. *Für Seelenheil und Lebensglück. Das byzantinische Pilgerwesen*. Mayence.
- Aubineau, M. 1975. « Zoticos de Constantinople, nourricier des pauvres et serviteur des lépreux » *AB* 93, 67-108.
- Beaucamp, J. 2006. « La Rome républicaine vue de Byzance: héritage culturel ou passé de l'Empire ? », in Caire & Pittia (eds) 2006, 79-92.
- Bonamente, G. & H. Brandt (eds) 2007. *Historiae Augustae Colloquium Bambergense, n. s. X (Bamberg, 2005)*. Bari.
- Brodbeck, S., A. Nicolaïdès, P. Pagès, B. Pitarakis, I. Rapti & E. Yota (eds) 2016. *Mélanges Cathérine Jolivet-Lévy*. TM 20/2. Paris.
- Caire, E. & S. Pittia (eds) 2006. *Guerre et diplomatie romaines (IV^e-III^e siècle)*. Aix-en-Provence.
- Campos Rubillar, B., C. Lorenzo & M. Panoryia (eds) 2018. *Un large Moyen Âge. L'œuvre de Jacques Le Goff et les études byzantines*. Autour de Byzance 5. Paris.
- Cavallo, G. 2006. *Lire à Byzance*. Paris.
- Chausson, F. 2007. « Variétés généalogiques. IV – Cohésion, collisions, collisions: une autre dynastie antonine », in Bonamente & Brandt (eds) 2007, 123-163.
- 2008. « Une dédicace monumentale provenant du théâtre de Suessa Aurunca, due à Matidie la Jeune, belle-sœur de l'empereur Hadrien » *Journal des Savants* 2, 233-259.
- Ciolfi, L. 2018. « À la recherche du temps sacré à Byzance. Une autre lecture du *Synaxaire* de Constantinople et la question de la sainteté impériale », in Campos Rubillar, Lorenzo & Panoryia (eds) 2018, 119-144.
- Croke, B. 1981. « Two early Byzantine earthquakes and their liturgical commemoration » *Byz* 51, 122-147.
- Darrouzès, J. 1981. *Notitie Episcopatum Ecclesie Constantinopolitane*. Paris.
- Debié, M. 2015. *L'écriture de l'histoire en syriaque: transmissions interculturelles et constructions identitaires entre hellénisme et islam*. Late Antique History and Religion 12. Louvain.
- Delehaye, H. 1895. « Le Synaxaire de Sirmont » *AB* 14, 396-434.
- Efthymiadis, S. (ed.) 2014. *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, vol. 2: *Genres and Contexts*. Aldershot.
- Flusin, B. 2001. « L'empereur hagiographe. Remarques sur le rôle des premiers empereurs macédoniens dans le culte des saints », in Guran (ed.) 2001, 29-54.
- 2002. « Les Excerpta constantiniens: Logique d'une anti-histoire », in Pittia (ed.) 2002, 537-559.
- 2011. « Synaxarion of the Great Church », in Thomas & Mallett (eds) 2011, 574-585.
- Follieri, E. 1972-1973. « Gli appellativi dei persecutori nel Sinassario di Costantinopoli » *EEBS* 39-40 (= *Λειμών. Προσφορά εις τον καθηγητήν Ν.Β. Τωμαδάκη*), 346-372.
- Grumel, V. 1954. « Indiction byzantine et νέον ἔτος » *REB* 12, 128-143.
- 1958. *La chronologie*. Traité d'Études byzantines 1. Paris.

- 1966. «La mémoire de Tibère II et de Maurice dans le *Synaxaire de Constantinople*» *AB* 84, 249-253.
- Guran, P. (ed.) 2001. *L'empereur hagiographe. Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine*. Bucarest.
- Jankowiak, M. 2013. «The First Arab Siege of Constantinople», in Zuckerman (ed.) 2013, 237-320.
- Halkin, F. 1954. «Trois dates historiques précisées grâce au *Synaxaire*» *Byz* 24, 7-17.
- Høgel, C. 2002. *Symeon Metaphrastes. Rewriting and Canonization*. Copenhagen.
- Kazhdan, A. 1996. «Constantinopolitan Synaxarium as a Source for Social History of Byzantium», in Taft (ed.) 1996, 485-515.
- Lemerle, P. 1971. *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au x^e siècle*. Paris.
- 1977. *Cinq études sur le x^e siècle byzantin*. Paris.
- 1977. «Le testament d'Eustathios Boilas (avril 1059)», in Lemerle 1977, 13-63.
- Luzzi, A. 1989. «Note sulla recensione del Sinassario di Costantinopoli patrocinata da Costantino VII Porfirogenito» *RSBN* 26, 139-186.
- 1995. «Il semestre estivo della recensione H* del sinassario di Costantinopoli», in Luzzi 1995, 5-90.
- 1995. *Studi sul Sinassario di Costantinopoli*. Rome.
- 1996. «Per l'identificazione degli imperatori bizantini commemorati nel *Sinassario* di Costantinopoli» *RSBN* 33, 45-66.
- 1999. «Precisioni sull'epoca di formazione del Sinassario di Costantinopoli» *RSBN* 36, 75-91.
- 2008. «Osservazioni sull'introduzione nel Sinassario costantinopolitano della commemorazione degli asceti di Teodoro di Cirro» *RSBN* 45, 179-190.
- 2014. «Synaxaria and the Synaxarion of Constantinople», in Efthymiadis (ed.) 2014, 197-208.
- Mateos, J. 1962-1963. *Le Typicon de la Grande Église. Ms Sainte-Croix, n° 40, x^e siècle*, 2 vols. OCP 165-166. Rome.
- Métivier, S. 2016. «Le monastère du Sauveur de Bathys Rhyax. Remarques sur l'élaboration du *Synaxaire de Constantinople*», in Brodbeck, Nicolaïdès, Pagès, Pitarakis, Rapti & Yota (eds) 2016, 369-384.
- 2019. *Aristocratie et sainteté à Byzance (VIII^e-XI^e siècle)*. SH 97. Bruxelles.
- Miller, T. 1994. «The Legend of Saint Zoticos according to Constantine Akropolites» *AB* 112, 339-376.
- Németh, A. 2018. *The Excerpta Constantiniana and the Byzantine Appropriation of the Past*. New York.
- Odorico, P. 2001. «Idéologie politique, production littéraire et patronage au x^e siècle. L'empereur Constantin VII et le synaxariste Évariste» *MEG* 1, 199-219.
- Pitsakis, K. G. 2001. «Sainteté et empire. À propos de la sainteté impériale: formes de sainteté «d'office» et de sainteté collective dans l'Empire d'Orient?» *Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantini e Slavi* 3, 155-227.
- Pittia, S. (ed.) 2002. *Fragments d'historiens grecs: Autour de Denys d'Halicarnasse*. Rome.
- Sternbach, L. 1900. *Analecta avarica*. Cracovie.
- Szadeczký-Kardoss, S., T. Dér & T. Olajos, 1990. «Breviarium homiliae Theodori Syncelli de obsidione avarica Constantinopolis (BHG 1078m)» *AB* 108, 147-182.
- Taft, R. F. (ed.) 1996. *The Christian East: Its Institutions and its Thought. A Critical Reflexion*. OCA 251. Rome.
- Thomas, D. & A. Mallett (eds) 2011. *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. 3: 1050-1200. Leyde & Boston.
- Van Esbroeck, M. 1995-1996. «Justinian II. im Synaxar und das Konzil «in Trullo»» *Annuaire Historiae Conciliorum* 27-28, 103-108.
- Zuckerman, C. (ed.) 2013. *Constructing the Seventh Century*. TM 17. Paris.

L'HISTOIRE DANS LES SYNAXAIRES : DE SA CONSTRUCTION À LA TRANSMISSION D'UN SAVOIR

PAOLO ODORICO



DE TOUTE LA production littéraire byzantine, les synaxaires sont parmi les ouvrages qui ont connu la plus large audience. Constitués de notices sur chaque saint selon l'ordre du calendrier, ils servaient à la célébration liturgique, car chaque notice était lue entre la sixième et la septième ode du canon en l'honneur du saint célébré. De cette manière, ces courts extraits hagio-biographiques étaient portés à la connaissance d'un public très élargi¹.

Le but principal de ce type d'ouvrage consistait dans la volonté de déclarer qui était digne des honneurs des autels, et de commémorer son statut lors du jour de sa fête. Mais évidemment le contenu d'un tel recueil allait beaucoup plus loin. En premier lieu, en déclarant la sainteté de ses personnages, l'Église établissait immédiatement les modèles idéaux de vie et les types de comportements orthodoxes, et donc reconnus, avec pour effet de condamner tout autre attitude qui ne s'insérait pas dans le contexte de la juste pratique tant religieuse que sociale. En ce sens, dans la définition de la sainteté, le Synaxaire intègre le *Synodikon de l'Orthodoxie*, qui célébrait les défenseurs de la foi, mais où on laissait une place importante aux anathèmes lancés le jour de la fête de l'Orthodoxie pour maudire les hérétiques qui s'étaient éloignés de la juste foi et avaient semé le trouble au sein de l'Église². En quelque sorte les deux textes étaient complémentaires, car l'un agissait surtout en positif, l'autre plus explicitement en négatif, les deux servant à définir ce qui était juste et reconnu par Dieu, et ce qui était

¹ L'édition critique de référence est le Syn. CP 1902. Parmi les études plus importantes pour notre recherche je signale : Luzzi 1989 ; id. 1995 ; id. 1999 ; id. 2006 ; id. 2007 ; id. 2014 ; Kazhdan 1996 ; Noret 1968 ; id. 1973 ; Odorico 2001 ; Flusin 2001 ; Velkovska 1998 ; Métivier 2019. Dans tous ces travaux on trouvera une bibliographie complète.

² Le texte du *Synodikon* est édité par Gouillard 1967. Bien entendu, le texte comporte aussi la liste des orthodoxes, dont on proclame « l'éternelle mémoire », et un résumé des hérésies avant l'anathème lancé contre les hérétiques.

blâmable et sujet à condamnation. Une autre différence entre les deux textes est relative à leur contenu : si les anathèmes lancés contre l'hérétique peuvent contenir un bref résumé de l'hérésie, la narration du Synaxaire est fondée sur un récit de vie qui se veut a priori historique.

C'est justement la dimension historique du récit qui nous intéresse, et qui dit histoire dit mesure du temps. Le Synaxaire est constitué de brèves biographies, qui donnent à l'ensemble un aspect de « texte pour servir à l'histoire du christianisme » : logiquement il ne s'agit pas d'histoire dans le sens de développement du peuple de Dieu, d'évolution historique³ ou de narration de vicissitudes complexes, mais d'un recueil de témoignages de l'immanence du divin parmi le peuple des serviteurs de Dieu et des saints qui ont servi cette immanence.

À ce titre, chaque récit, composé selon le schéma de la biographie traditionnelle, consacrée par la tradition rhétorique du *basilikos logos*, comporte des éléments constants⁴, dont en premier lieu se situent les indications concernant la naissance du saint ou du martyr considéré, avec des précisions sur sa patrie, ou sa famille ou ses maîtres spirituels, ou encore avec des références chronologiques. Le récit se poursuit avec la description des exploits du saint, et – dans le cas du martyr – on introduit très souvent la figure de celui qui s'oppose au héros, incarnation de la puissance diabolique qui veut détourner le protagoniste de sa quête divine. S'ensuit la mort violente du martyr ou le décès paisible de l'ascète.

L'ensemble des tesselles qui constituent cette mosaïque montrent ainsi une remarquable uniformité, dont il faut expliquer le sens. En fixant les modalités des mini-biographies, fondées bien entendu sur des documents plus anciens, en premier lieu les *Vies* des saints et les ménologes abrégés⁵, les auteurs du Synaxaire ne créent rien de nouveau, mais en même temps ils uniformisent les pratiques diverses de la foi : au-delà des différences entre les souvenirs des martyrs et ceux des ascètes, les mêmes attitudes sont représentées dans l'idée que l'obéissance à la conduite parfaite du chrétien est toujours la même, car il n'y a pas de véritable évolution dans l'histoire de l'humanité, qui est histoire de Dieu. Même les martyrs sont identiques, qu'il s'agisse des victimes

³ D'autant plus que la conception du temps à Byzance ne prévoit aucun changement et aucune évolution : voir Odorico 2018a (où on trouvera une bibliographie sur le sujet). Voir aussi le livre très utile de Saranti & Kollyropoulou (eds) 2018.

⁴ J'ai développé ce sujet dans un article : Odorico 1994. Il fait aussi l'objet d'une publication à paraître : Odorico 2023 (à paraître).

⁵ Sur les ménologes abrégés, voir Ehrhard 1937-1943 ; Follieri 1986 ; Detoraki 2011. Voir aussi Flusin 2011 (où il est notamment question de l'activité de ceux qui ont précédé Syméon Métaphraste, et en particulier Nicéas David) et Lampadaridi 2011.

des empereurs païens ou des hérétiques iconoclastes. Le temps sans évolution est le temps de Dieu, car tout se rapporte à lui dans l'uniformité de sa Providence⁶.

Les hommes ne sont que des acteurs qui choisissent le bien ou le mal, sans agir sur le temps dont toute évolution est niée : d'un côté nous avons les saintes figures qui ont su rester fidèles à la loi divine, de l'autre nous avons quelques personnages méchants, qui représentent le mal. Le nombre de ces personnages n'est pas élevé, et nous retrouvons toujours les mêmes figures historiques : les empereurs, les rois ou les stratèges qui ont décrété les persécutions contre les chrétiens ou contre les iconodoules. Les martyrs peuvent mourir suite à des supplices différents, les ascètes peuvent exercer leur vertu dans des formes différentes, mais il n'existe aucune variation, aucune différenciation historique, même si la nécessité d'affirmer la véridicité de la narration oblige à mettre des repères chronologiques. Si, de notre point de vue, le propre de l'histoire est de marquer un temps qui est en évolution, et de remarquer sa différenciation par rapport au passé, du point de vue des Byzantins c'est justement le manque de toute évolution et de tout changement qui caractérise le temps de Dieu. L'histoire n'est donc pas (re)construction d'un temps qui évolue, compréhension des caractères propres à une époque, mais immanence. Le rôle de l'historien ou du biographe, dans notre cas du synaxariste, est celui de donner la dimension extratemporelle à des événements, qui, selon notre perception, sont réels (et donc historiques) : pour les Byzantins il s'agit de faire l'histoire de l'anhistorique⁷, de mettre dans un tableau des vignettes toujours semblables à elles-mêmes. Ce processus intellectuel ne pourrait être plus éloigné du nôtre.

L'histoire des Byzantins est donc exposition des faits achevés dans l'immutabilité de la nature humaine et de son rapport à l'immanence du divin. En sens inverse, elle est aussi histoire du rapport du divin avec les hommes, car les deux aspects ne sont que manifestation du plan de la Providence. En conséquence, dans le Synaxaire trouvent aussi leur place des événements marquants de ce rapport de Dieu avec les hommes. La commémoration de tous ces événements, qui sont autres par rapport à ce qui en théorie devait être le but primaire du Synaxaire, à savoir louer les serviteurs de Dieu, nous indique clairement que la dimension historique du temps byzantin devient aisément dimension sociale (ce qui est encore une fois différent de notre vision), et cette liaison est d'autant plus forte que l'idéologie politique y joue tout son rôle.

Prenons quelques exemples qui peuvent nous éclaircir sur ces processus interprétatifs du passé, en créant des catégories de renseignements historiques, situés entre histoire,

⁶ Voir aussi Odorico 2018b.

⁷ Sur l'idée de l'anti-historicité (qui n'est pas l'anhistoire), voir Flusin 2002.

foi et interprétation pieuse des données. Notre base de données est naturellement constituée par le synaxaire de l'Église de Constantinople édité par Delehay (Syn. CP).

Une première catégorie comprend les caractérisations des empereurs, en tant que saints, en tant que pieux représentants du pouvoir, ou encore en tant que persécuteurs. Le cas des renseignements historiques relatifs aux empereurs est très significatif, et nous montre bien le rôle du Synaxaire dans la construction de l'histoire. Tout d'abord il y a les empereurs qui sont considérés comme des saints, et pour lesquels le Synaxaire utilise des formules du type « μνήμη τοῦ μεγάλου Θεοδοσίου τοῦ βασιλέως ἐν τοῖς Ἁγίοις Ἀποστόλοις »⁸, ou « μνήμη Ἰουστινιανοῦ καὶ Θεοδώρας τῶν εὐσεβῶν βασιλέων »⁹. Nous notons en première instance que la commémoration du *basileus* est marquée par le mot *mnémè* (μνήμη), mot technique, qui définit les saints qui n'ont pas connu un martyr pour leur foi. Ensuite, existe la mention d'une fête en honneur d'empereurs le dimanche (par exemple: Τελεῖται δὲ ἐν τῇ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ ἐν ἡμέρᾳ κυριακῇ), comme dans le cas de Justinien et de Marcien.

En effet, à partir du v^e siècle, plusieurs souverains trouvent leur place parmi les saints vénérés dans les synaxaires et donc à l'Église: Constantin, I^{er}, bien sûr, mais aussi Théodose I^{er} (379-395) qui est fêté le 9 novembre; son fils, le faible empereur Arcadius (395-408), n'est pas considéré comme un saint, mais sous son règne ont eu lieu plusieurs événements miraculeux enregistrés dans le Synaxaire; en outre, il est cité presque toujours avec son père. Par contre les enfants de ce dernier, Théodose II (408-450) et Pulchérie ont été sanctifiés: leur commémoration a lieu respectivement le 30 juillet et le 10 septembre. Le successeur de Théodose II, Marcien (450-457), est commémoré le 18 février, et Léon I^{er} (457-474) le 20 janvier. Les empereurs isauriens suivants ne sont pas entrés dans les synaxaires, probablement à cause de leur politique religieuse favorable au monophysisme. Manquent aussi le jeune Léon II, qui régna enfant seulement quelques mois, Zènon et Basiliskos, tout comme Anastase I^{er}.

Certains des représentants de la dynastie de Justinien trouvent leur place parmi les saints vénérés dans les synaxaires: Justinien (527-565) est fêté le 14 novembre avec sa femme Théodora; les deux Justin semblent être absents, mais il est fort probable que Justin I^{er} soit fêté le 2 août et Justin II le 15 juillet¹⁰. Apparemment aussi Tibère I^{er}

⁸ Syn. CP, col. 205, 24-25.

⁹ Ibid., col. 224, 1-3.

¹⁰ Le Syn. CP comporte trois commémorations de Justinien, dont la première (14 novembre) est commune avec Théodora. De cette constatation découle l'hypothèse selon laquelle la commémoration du 2 août (καὶ μνήμη τοῦ ἐν εὐσεβεί τῇ μνήμῃ γενομένου βασιλέως Ἰουστίνου τοῦ μεγάλου ἐν τοῖς Ἁγίοις Ἀποστόλοις, présente dans les manuscrits P, H, Hs et D) est relative à Justin I^{er} (voir Luzzi 1996, 60-62; Dagron 1996, 377, n. 109). Également, la commémoration de Justinien le 15

(578-582) et Maurice (582-602) manquent, mais en réalité leurs noms avaient été enregistrés, bien qu'aujourd'hui ils figurent sous les noms de Constantin et Marcien : à ce propos il vaut la peine de voir la recherche menée par V. Grumel¹¹ ; ce savant a démontré clairement qu'il faut lire différemment de ce qu'on avait cru la commémoration du 28 novembre : « *mémoire* (μνήμη) *des empereurs, de pieuse mémoire, Constantin et Marcien et de leurs enfants ; la commémoration a lieu dans la Grande Église et dans l'église des Saints-Apôtres* ». En réalité, le nom Marcien doit être corrigé en Maurice, célébré aussi dans le synaxaire palestino-géorgien, et sous le nom de Constantin se cache l'empereur Constantin-Tibère.

Après l'assassinat de Maurice († 602) et le massacre de ses enfants, restés longtemps dans la mémoire des Byzantins, on assiste à un phénomène curieux : la disparition du Synaxaire des noms des empereurs, même des grands empereurs. Parmi les souverains du VII^e siècle est vénéré Constantin IV¹². Longtemps on a cru que Justinien II, le cruel empereur, dont les massacres et la violence sont racontés par les historiens byzantins, était également présent dans le Synaxaire, mais aujourd'hui on pense que la notice concerne Justin II¹³. En effet les synaxaires ont tendance à enregistrer la commémoration de tous les empereurs, qui ont convoqué un synode pour la défense de la vraie foi¹⁴ : Justinien II avait présidé le concile *Quinisextum*. Et d'autre part il ne serait pas le seul empereur de réputation quelque peu entachée : pour citer seulement deux cas, Théodose I^{er} avait massacré les habitants de Thessalonique, et pour cela avait été blâmé par l'évêque de Milan, Ambroise, mais il entra également dans le Synaxaire, le 9 novembre ; et de même Justinien le Grand, souvent soupçonné de sympathies monophysites, tout comme sa femme Théodora, ont leur place parmi les saints.

Le VIII^e siècle est surtout le siècle des empereurs iconoclastes, qui ont été condamnés par l'Église comme hérétiques et ont reçu des titres très peu honorifiques, comme

juillet ne concernerait pas cet empereur, mais Justin II (Follieri 1972-1973, 348, n. 7, pense qu'il faudrait lire Ἰουστίνου ; cf. Esbroeck van 1995-1996, 103-108 ; Luzzi 1996, 60-62).

¹¹ Voir Grumel 1966a. Dagron 1996, 377, n. 108, considère que la notice relative à Maurice doit être corrigée « Constantina, Maurice et leurs enfants » (Constantina, épouse de Maurice), et que la mémoire de Tibère est assurée par le Typikon de la Grande Église (Mateos 1962-1963, I, 199, 203).

¹² C'est à lui que se réfère la notice enregistrée dans le Syn. CP au 3 septembre : « μνήμη τοῦ ἐν ἀγίοις βασιλέως Κωνσταντίνου τοῦ νέου ἐν τοῖς Ἀποστόλοις » : voir Grumel 1966b ; contra Karlin-Hayter 1966. L'identification de cet empereur est cependant problématique et différentes hypothèses ont été avancées : pour toute la discussion et la bibliographie sur le sujet, voir Luzzi 1996, notamment p. 53 s., qui appuie l'hypothèse de V. Grumel.

¹³ La mention de Justinien II est controversée : voir supra n. 10.

¹⁴ Gédéon 1984, 103 ; Dagron 1996 ; Luzzi 1996, 45-66 ; Pitsakis 2001.

celui de Copronyme donné à Constantin V : il n'y a rien d'étonnant que leurs noms ne figurent pas dans les synaxaires. Pour les siècles suivants nous trouvons seulement quelques noms de souverains : Irène, l'impératrice qui avait convoqué le VII^e concile œcuménique pour restaurer le culte des images en 787 ; et Théodora, la femme de Théophile, qui à son tour restaura le culte des images après le deuxième iconoclasme, en 843.

De toutes les exclusions, sûrement la plus triste est celle de Héraclius (610-641), qui régna immédiatement après Maurice et Phokas : c'est donc le premier grand empereur exclu du Synaxaire. Mais il ne faut pas oublier que, si, d'un côté, il était célébré pour ses efforts contre les Perses, et pour avoir récupéré la Vraie Croix, prise par les Perses au moment de la chute de Jérusalem, d'un autre côté, il était blâmé à la fois pour avoir épousé sa nièce Martina, mariage que l'Église considérait comme scandaleux et qui était en contravention aussi avec les lois de l'État, et surtout pour avoir signé et publié l'*Ekthésis*, le texte par lequel il donna son soutien à l'hérésie monothélite.

**TABLEAU DES EMPEREURS DE CONSTANTIN I^{er} À THÉOPHILE
ET THÉODORA**

Constantin I ^{er}	310-337	21 mai
Constance II	337-361	
Julien	361-363	
Jovien	363-264	
Valens	364-378	
Théodose I ^{er}	379-395	9 novembre
Arcadius	395-408	
Théodose II	408-450	30 juillet
Marcien	450-457	
Léon I ^{er}	457-474	20 janvier
Léon II	474-474	
Zénon	474-491	
Anastase I ^{er}	491-518	
Justin I ^{er}	518-527	2 août
Justinien	527-565	14 novembre
Justin II	565-578	15 juillet

Tibère II	578-582	28 novembre
Maurice	582-602	28 novembre
Phokas	602-610	
Héraclius	610-641	
Constantin III	641-641	
Héracléonas	641	
Constant II	641-668	
Constantin IV	668-685	3 septembre
Justinien II	685-695	
Léonce	695-698	
Tibère II	698-705	
Justinien II	705-711	
Philippikos	711-713	
Anastase II	713-715	
Théodose III	715-717	
Léon III l'Isaurien	717-741	
Constantin V	741-775	
Léon IV	775-780	
Constantin VI	780-797	
Irène	797-802	7 août
Nicéphore 1 ^{er}	802-811	
Staurakios	811	
Michel 1 ^{er}	811-813	
Léon V	813-820	
Michel II	820-829	
Théophile	829-842	
Théodora	842-856	11 février

Considérons maintenant cette liste dans le détail. Certains empereurs n'ont régné que pendant une période très brève, et donc n'ont pas laissé de traces fortes dans la mémoire collective : c'est le cas de Jovien, Léon II, Constantin III et Héracléonas, Philippikos, Anastase II, Théodose III, Staurakios et Michel 1^{er}. Certes, Julien aussi n'a régné que deux ans, mais sa politique païenne a laissé une mémoire constante dans le Synaxaire comme tyran et adversaire de la foi. D'autres empereurs sont connus clairement comme

hérétiques, notamment les iconoclastes : Léon III, Constantin V, Léon IV, Léon V, Michel II et Théophile.

Des 43 empereurs (y compris Théodora, épouse de Théophile), si nous soustrayons les 15 empereurs à règne court et les iconoclastes, nous avons 28 empereurs qui auraient pu entrer dans la catégorie des saints, mais ce chiffre doit être encore réduit : Julien était païen, Héraclius avait soutenu les monothélites et Constantin VI avait déclenché le schisme mœchien, ce qui porte notre liste à 25 empereurs, dont 12 sont commémorés dans le Synaxaire (à savoir environ 50%)¹⁵. Il est vrai également que certains empereurs n'ont pas trouvé leur place directement dans le Synaxaire, mais un membre de leur famille est célébré. Pouvons-nous en tirer quelques conclusions ? Ce chiffre de 50% nous interpelle : il est trop petit pour pouvoir dire que la fonction impériale comportait une sorte de sanctification de l'empereur, et trop élevé pour dire que ce ne sont que des figures exceptionnelles qui ont été insérées dans le Synaxaire. Le résultat est encore plus saisissant si nous prenons en compte les empereurs jusqu'à Constantin IV, dernier empereur véritablement enregistré dans le synaxaire avant Irène et Théodora. En opérant la même soustraction des figures peu significatives ou des hérétiques, nous obtenons un pourcentage d'empereurs commémorés de 10 sur 18, à savoir 55%.

Gilbert Dagron a consacré l'un de ses ouvrages majeurs à la figure de l'empereur et à son rapport avec la « sainteté impériale »¹⁶, en niant que les empereurs aient fait l'objet d'un culte et estimant donc qu'ils n'étaient pas considérés comme des saints¹⁷. L'analyse de Dagron, menée avec grande finesse, veut montrer qu'il n'existait pas à Byzance un culte impérial, et que le cas de Constantin I^{er}, destiné de quelque manière à rester unique, avait représenté un problème déjà à l'époque de sa mort. Selon lui, la mention des empereurs dans le Synaxaire serait due au fait d'avoir convoqué un concile, et la mention dans le Synaxaire ne correspondrait pas à une déclaration de sainteté. Ses conclusions sont que « les empereurs byzantins ne sont donc pas des 'saints', ni même des chrétiens comme les autres. On voit en eux, pour le meilleur ou pour le pire, les acteurs d'une histoire sainte qui remonte à l'alliance davidique et non pas – ou pas seulement – des hommes dont la conduite pourrait se juger en termes de morale et de piété. Voilà pourquoi la sainteté 'chrétienne' de Constantin, si problématique et équivoque, devait rester une exception »¹⁸. L'analyse de Dagron a été reprise avec beaucoup

¹⁵ Je considère parmi les empereurs cités comme saints aussi Justin I^{er} : voir n. 48. Follieri 1972-73, 348, n. 7, pense que sous le nom de Justinien II se cache Justin II : voir n. 10.

¹⁶ Dagron 1996, notamment 156 s.

¹⁷ Dagron 1996. Voir aussi Pitsakis 2001. Le sujet, très vaste, est pris en compte avec une discussion des différents points de vue par Odorico 2023 (à paraître).

¹⁸ Dagron 1996, 168.

de précaution et une richesse remarquable de données (aussi sur la longue durée), par C. Pitsakis¹⁹, qui parvient grosso modo aux mêmes conclusions, en précisant que « c'est le culte qui fait le saint ».

Ces observations sont à mon avis sujettes à caution : d'abord je me demande si tous les saints dont on fait mention dans le synaxaire faisaient l'objet d'un véritable culte dans la capitale, et je pense qu'il faut répondre par la négative. Ensuite, l'utilisation du mot *mnémè* (μνήμη) montre qu'il y a bien eu « sanctification » de certains empereurs. D'ailleurs, leur présence dans le synaxaire est déjà une sanctification en soi. Et enfin, si nous considérons la liste des empereurs commémorés, nous pouvons en tirer des enseignements utiles, qui nous amènent plutôt vers l'idée qu'on voulait bel et bien considérer ces souverains comme des saints.

Si nous revenons au tableau dressé auparavant, nous voyons aisément que le Synaxaire commémore douze empereurs de la période entre le IV^e et le IX^e siècle (et même 10 entre IV^e et le VII^e siècle), et qu'un tiers parmi eux n'a pas convoqué de concile : nous ne pouvons pas les évacuer simplement en niant leur sainteté. Nous ne pouvons pas nier non plus que leur mention dans le Synaxaire les a fait considérer comme saints, principalement parce que leur seule présence dans ce livre le confirme. On pourrait objecter qu'ils ne sont pas clairement nommés en tant que saints, et que leur nom pourrait être interprété comme une donnée historique, d'autant plus qu'ils n'ont pas un récit de vie, une *synaxis* (sauf pour Constantin I^{er}, comme l'entend Dagron, et pour Théodora), et qu'aucun culte n'est prévu. Mais même cela n'est pas vrai : le Synaxaire fourmille de cas semblables, de saints cités sans *synaxis*, et dont il faut douter qu'ils aient connu une quelconque forme de culte. Prenons quelques exemples.

Le 5 octobre nous trouvons la mention « *Combat du saint évêque Sabinos le Jeune* », suivi par la mention « *Et de Iérais de la ville de Memphis* » : le fait que le Synaxaire reprenne l'idée d'un 'combat' (*athlésis*) nous renvoie à une martyre. Il faudrait s'interroger aussi s'il y avait des fidèles qui allaient à l'église honorer cette sainte inconnue, et la réponse est fort probablement négative. Ou encore, le 12 novembre nous trouvons la « *Mémoire de Flavien, devenu archevêque de Constantinople, qui se trouve parmi les saints* » suivi par la simple mention « *Et de Léon* ». Ou encore, le 29 novembre on commémore la « *Mémoire de notre bienheureux (hosios) père Bessarion le Thaumaturge* » suivi par la mention « *Et de Nicolas, archevêque de Thessalonique* ». Le catalogue pourrait être très long. En quoi ces commémoraisons seraient-elles différentes de la notice du 2 août qui prévoit une « *Mémoire de saint Phokas* », suivie de « *Et des sept enfants à Ephèse* » et de « *Et de Justinien, de bienheureuse mémoire,*

¹⁹ Pitsakis 2001. Voir aussi Patlagean 1989 (= Patlagean 2001); Bonamente 2011; Ciolfi 2018.

devenu empereur (dont la commémoration se fait dans l'église *des Saints-Apôtres* » ? Ou encore de celle de 3 septembre : d'abord il y a la « *Mémoire de notre bienheureux père et confesseur Stéphane, hégoumène de Trigleia* », suivie par la mention « *Et de Constantin le Jeune* (empereur), *qui est parmi les saints*, (dont la commémoration se fait dans l'église) *des Saints-Apôtres* ». Ou encore : le 30 juillet nous trouvons la mention de la « *Mémoire de notre père Constantin le Jeune, patriarche de Constantinople, qui se trouve parmi les saints* », suivie par « *Et de notre empereur de bienheureuse mémoire Théodose le Jeune* ». Les exemples pourraient être multipliés.

En conclusion, si des doutes sur cette sainteté avaient été avancés déjà par Delehayé²⁰, qui se demandait s'il s'agissait de commémorations ou de notices nécrologiques, et relancés par Dagrón et Pitsakis, nous ne pouvons pas refuser de voir dans ces commémorations une considération de sainteté, même si elle ne donnait pas lieu à une liturgie précise, comme d'ailleurs pour beaucoup d'autres saints. Cette sainteté ne peut pas être strictement liée à la fonction impériale, sinon tous les empereurs seraient commémorés, et non seulement la moitié (voir davantage pour la période allant jusqu'au VII^e siècle) ; mais elle ne peut pas être refusée sous prétexte qu'il n'y a pas de culte (ce qui n'est pas toujours vrai), ni évacuée sous prétexte que le seul empereur accédant à une sainteté, problématique, serait Constantin I^{er}. Reste la question de la date de ces empereurs : ils ont tous vécu entre Constantin I^{er} et Constantin IV († 685), après lequel nous n'avons que la commémoration d'Irène († 802) et de Théodora († 856). La période des iconoclastes, le VIII^e siècle, semble avoir marqué une césure entre l'État et l'Église en ce qui concerne la sainteté de certains empereurs, césure qui devrait être expliquée, et cette explication se trouve probablement dans l'idéologie politique. J'espère pouvoir démontrer ailleurs ce point²¹.

Certes, tous ces empereurs ont vécu pendant une période riche de discussions théologiques, auxquelles ils ont été mêlés ; il est aussi sûr que l'imaginaire d'un âge mythique joue un certain rôle dans la définition de la sainteté. En outre, nous pouvons constater que l'absence de certains empereurs est de quelque manière palliée par la présence d'un conjoint²². Le cas de Constantin VII Porphyrogénète est exemplaire : il a commandé la rédaction d'un synaxaire, qui contient plusieurs données utiles pour son idéologie impériale²³ ; ainsi dans ce synaxaire ont été introduites la commémora-

²⁰ Syn. CP 1902, col. LXXV (introduction).

²¹ Comme je l'ai déjà indiqué, je renvoie à mon livre à paraître : Odorico 2022.

²² Un certain nombre d'épouses, filles ou sœurs d'empereurs sont citées : Fébronie (28 octobre), Placille (14 novembre), Théophano (16 décembre), Markianè (27 janvier), Irène fille de Licinius (4 mai), Hélène (11 mai), Eudocie (13 août), Pulchérie (13 août), Ariadnè (22 août).

²³ Luzzi 1989 (= Luzzi 1995).

tion de la translation des reliques de Grégoire de Nazianze et de l'image du Christ, et celle du saint ibère Dounala : il s'agit de faits et de personnages liés à son activité politique et à sa propagande. Malgré cela, Constantin VII Porphyrogénète n'a pas pu insérer parmi les saints le nom de son père, Léon VI : le problème de la tétragamie de Léon VI avait beaucoup troublé les rapports avec l'Église. Par contre, les synaxaires enregistrent le nom de Théophano, épouse de Léon VI le Sage avant Zoé Carbonopsina, mère de Constantin. Tout comme dans le cas de Léon VI, dont on vénère l'épouse Théophano, Héraclius ne trouve pas sa place sur les autels, mais on commémore sa fille Fébronie : cette particularité mériterait une explication, qui cependant ne trouverait pas sa place ici.

Pour la période suivante au IX^e siècle, et jusqu'à la fin de Byzance, il n'y a pratiquement pas d'empereurs enregistrés dans le catalogue des saints du synaxaire, à l'exception de Jean III Doukas Vatatzès. Un cas à part est celui de Nicéphore Phokas : ses relations avec le monde des moines lui ont valu un culte local²⁴, qui par contre n'a pas duré longtemps et n'a pas été enregistré dans le synaxaire de Constantinople. Apparemment il a fait l'objet de vénération aussi en Cappadoce²⁵, dont sa famille était originaire. Même Jean Tzimiskès, qui était son neveu et son assassin, semble avoir été vénéré au Mont Athos, dans le monastère géorgien d'Iviron²⁶ : il s'agit d'un culte temporaire, dû aux intérêts de la famille et du monastère auquel il était lié. Il semble donc bien qu'il y a un changement d'attitude vis-à-vis du pouvoir impérial entre le VII^e et le X^e siècle. Quant au fils du premier lit de Basile I^{er}, Constantin, malgré les efforts de Photius qui était patriarche, il n'a fait l'objet d'aucun culte et aucune mention à son propos n'est enregistrée dans le synaxaire²⁷.

La deuxième catégorie d'empereurs cités dans le synaxaire en tant que pieux représentants du pouvoir est très vaste. Normalement, les synaxaires attribuent à l'empereur, qui n'est pas saint, le titre de *φιλόχριστος* (aimant le Christ, c'est-à-dire orthodoxe) : c'est une façon synthétique pour affirmer que l'empereur a ses papiers en règle pour exercer son pouvoir. Évidemment ici nous n'avons pas affaire à la

²⁴ Voir Patlagean 1989 (= Patlagean 2001).

²⁵ Jones 2017.

²⁶ Esbroeck van 1983 ; Patlagean 1989 (= Patlagean 2001).

²⁷ Il est vrai que dans les synaxaires on lit la commémoration suivante : « Constantin le nouveau, honoré dans l'Église des Saints-Apôtres » ; dans cette notice on a voulu voir la mention du fils aîné de Basile I^{er} et la preuve du succès de l'opération de canonisation (Halkin 1954, particulièrement 14-17). Mais il a été démontré que cette commémoration ne concerne pas ce Constantin, mais plutôt Constantin IV (668-685), voir Grumel 1966b.

reconnaissance d'une sainteté, contrairement à la commémoration explicite que nous avons vue auparavant. Une seule remarque sur cette catégorie concerne le fait que dans certains cas un *basileus* est associé au nom d'un saint, ce qui est en soi-même un élément de sanctification, sinon de la personne, au moins du pouvoir impérial. L'empereur, comme nous l'avons vu, peut être considéré lui-même digne des honneurs attribués à la sainteté, et être donc élevé à la gloire des autels. S'il n'est pas déclaré saint, il peut être associé à une figure de sainteté, et cette association légitime aussi son pouvoir. Cela est d'autant plus efficace si un lien de parenté existe entre l'empereur et le saint. Mais il se peut aussi qu'un ancien empereur sanctifié soit très éloigné de l'empereur vivant : dans ce cas l'utilité pour le pouvoir impérial se situe à deux niveaux. Déjà le fait que la figure elle-même d'un empereur donné soit sanctifiée représente une garantie pour le pouvoir. D'autre part, il y a des personnages ayant fonction de prototypes dans la construction de l'idéologie politique. C'est le cas de Constantin VII Porphyrogénète, qui fonde son imaginaire politique sur l'idéologie « constantinienne »²⁸. La célébration de Constantin le Grand est en même temps la célébration de son successeur sur le trône, vivant six siècles après. Et encore, dans les louanges de l'un on peut toujours insérer des allusions transparentes à l'autre.

Toujours du point de vue de l'idéologie politique de l'Empire, les notices qui concernent certains saints, si ceux-ci étaient liés à l'activité d'un empereur et à son programme politique, sont utiles à l'organisation et à l'action politique de l'État. Telles sont, par exemple, la commémoration du saint ibère Dounala, personnage lié à Romain Lécapène²⁹ et à Constantin VII³⁰, auquel est consacré un long récit, et celle des quarante-deux martyrs d'Amorion³¹, dont le martyre a caractérisé un moment important de la lutte entre les Byzantins et les Arabes : au IX^e siècle, pendant l'un des moments les plus difficiles pour l'Empire, les Arabes, ayant pénétré en Asie Mineure, avaient fait des ravages et avaient pris la ville d'Amorion, dont était originaire la famille impériale. Les habitants de la ville furent capturés et quarante-deux soldats et officiers, qui avaient refusé de devenir musulmans, furent exécutés quelques ans plus tard sur la rive de l'Euphrate. La légende hagiographique connut un grand succès : écrite par le moine Euodios juste après le martyre, elle fut utilisée pour attribuer la responsabilité des événements aux empereurs iconoclastes hérétiques.

²⁸ Le sujet est très connu et il est inutile d'insister sur les publications qui sont nombreuses. Il suffit de renvoyer à Magdalino (ed.) 1992.

²⁹ Voir Luzzi 1989 ; sur Dounala voir aussi les remarques de Benoit-Meggenis 2017, notamment 119.

³⁰ Syn. CP, col. 317,39-320,56, parmi les *synaxaria selecta* ; voir Luzzi 1989.

³¹ Syn. CP, col. 516,4-21. Voir en dernier Métivier 2019, notamment 87-103.

Un cas très intéressant est représenté par le souvenir de ceux qu'on appelle les « martyrs de Bulgarie ». Rappelons brièvement les faits. La campagne menée en 811 par l'empereur Nicéphore s'était soldée par un désastre et même l'empereur avait perdu la vie lors de la bataille de Pliska. La période immédiatement suivante vit la chute du nouvel empereur Staurakios et l'ascension de Michel I^{er} Rangabé, mais une deuxième attaque byzantine en 813 fut catastrophique : les Bulgares désormais s'étaient emparés de la Thrace orientale, et seule la mort du khan Kroum sauva l'Empire. La paix fut signée en 815. Deux groupes de Byzantins trouvèrent la mort, les uns lors de la bataille de 811, les autres comme conséquence de la défaite de 813. Certains de ces morts ont été commémorés dans la mémoire collective, et ont trouvé un espace aussi dans le Synaxaire, ce qui a été parfois considéré par des historiens modernes comme la preuve d'une sanctification du soldat tombé au combat³². Si la commémoration de ces soldats tombés « en martyrs » semble plutôt tardive et n'est présente que dans quelques exemplaires de notre livre liturgique, il faut se rappeler que le Synaxaire de Constantinople introduit le souvenir de la terrible bataille et de la mort de Nicéphore, mais non la commémoration des martyrs : le texte n'utilise pas le mot ἄθλησις ou le mot *mnémé* (μνήμη), mais la notice est introduite par l'expression « ἀνάμνησις τῶν ἐν Βουλγαρία τελειωθέντων χριστιανῶν ἀδελφῶν ἡμῶν » (même si à la fin du récit, qui est plutôt long, on rappelle la force spirituelle des prisonniers de guerre qui ont refusé de renier le Christ et ont « ceint la couronne du martyr »). Cette référence nous donne une preuve de plus de la fonction du synaxaire comme dépôt de la mémoire historique collective, ce que le mot ἀνάμνησις nous indique.

Il en est de même pour les « martyrs de Bulgarie » de 813, qui sont en effet considérés comme des martyrs, et le synaxaire introduit le récit consacré à eux le 22 janvier par le mot ἄθλησις³³ : il célèbre cinq personnages principaux (les évêques Manuel, Georges, Léon, Pierre et un Marinos), pour citer ensuite les 377 martyrs, parmi lesquels il donne quelques autres noms : Pardos, prêtre, Jean et un autre Léon, stratèges, ainsi qu'un Gabriel et un Sionios. Dans ce cas ce sont des prisonniers de guerre qui ont refusé de renoncer aux pratiques de la foi, et non des soldats.

D'autres faits ont une grande importance pour l'idéologie de l'État, qui était toujours intéressée à la fois à la dimension religieuse et à la construction de l'histoire (toujours dans le sens byzantin). Dans cette catégorie, s'inscrivent les commémorations

³² La question des martyrs de Bulgarie, comme d'ailleurs celle des martyrs d'Amorion ou encore de Jérusalem, a fait couler beaucoup d'encre, car elle est liée aussi à la notion de la prétendue « guerre sainte ». Sur toute la question voir Métivier 2019, notamment 44-52.

³³ Syn. CP, col. 414-416.

de la translation de certaines reliques, comme celles de Grégoire de Nazianze, transférées de la Cappadoce à Constantinople sous Constantin VII Porphyrogénète³⁴, ou celles d'Épimaque de Pélousion³⁵; mais le synaxaire commémore surtout la translation, d'Édesse à Constantinople, de l'image du Christ, après qu'elle fut reprise aux Arabes, événement fêté le 16 août auquel le synaxaire consacre un très long récit³⁶, qui se conclut avec la phrase très explicite « ἐκεῖσε κατέθεντο τὸ τίμιον καὶ ἅγιον ἐκτύπωμα ... εἰς δόξαν πιστῶν, εἰς φυλακὴν βασιλέων, εἰς ἀσφάλειαν ὅλης τῆς πόλεως » : la présence de la relique à Constantinople est explicitement considérée comme un honneur pour le peuple, une protection pour les empereurs et pour toute la ville. Ces deux commémorations sont liées à l'activité et à la propagande de Constantin VII Porphyrogénète, l'empereur qui, peut-être plus que les autres, a consigné à la littérature savante la construction de son idéologie politique.

Revenons-en à notre division du rôle des empereurs dans les récits. La troisième catégorie, celle des empereurs maudits en tant que persécuteurs, est parallèle aux deux premières : y appartient toutes les figures d'empereur qui se sont opposés au christianisme ou à l'orthodoxie. Sur ces personnages négatifs, on a concentré toute la perversion de l'adversaire, en lui faisant jouer un rôle spéculaire, mais avec une signification contraire, de celui du saint ou de l'empereur φιλόχριστος. Il nous faudrait une étude sur le nombre des persécuteurs, pour voir combien d'ennemis du christianisme cités par le synaxaire étaient vraiment des personnages méchants, combien de cas correspondent à la vérité historique et sur combien on a porté toutes les persécutions, toute la cruauté et toutes les perversions, au mépris de la réalité historique. En tout cas, les adjectifs ou les substantifs qui caractérisent les mauvais empereurs sont toujours les mêmes³⁷, ce qui démontre une volonté de fixation de l'image du héros négatif : évidemment, le dépôt de la mémoire historique ne touche pas seulement les figures positives. De cette manière, un représentant d'une dynastie rivale peut être anathématisé ; ou bien la faiblesse d'une ligne politique peut être démontrée comme contraire aux intérêts de l'Église ou de

³⁴ Ibid., col. 404, 59-405, 1, parmi les *synaxaria selecta*. La date de cette translation a fait l'objet de plusieurs études, qui ont considéré aussi le contexte politique de l'époque, depuis au moins Grumel 1967, qui croyait que la notice de la translation de s. Grégoire de Nazianze avait été ajoutée dans le manuscrit par la suite, ce qui n'est pas possible d'après la découverte faite par Noret 1969 du manuscrit *Sinaiticus gr.* 548 (Hs), très proche de H (voir aussi Noret 1973, 129, n. 16). Voir aussi Flusin 1998, 138 ; id. 1999, notamment 11-12 ; Luzzi 1999, 87 s.

³⁵ Syn. CP, col. 529,51-52, parmi les *synaxaria selecta*.

³⁶ Ibid., col. 893,46-901,4.

³⁷ Un bon point de départ pour toute analyse est fourni par les études de Follieri 1972-1973, et de Luzzi 1996.

l'État. Dépôt donc de la mémoire historique, mais, comme il arrive souvent à Byzance, dépôt aussi de l'histoire créée dans les circuits savants. Cela nous donne des renseignements précieux sur l'une des fonctions des intellectuels et de la littérature à Byzance. La mémoire historique événementielle n'est pas liée simplement aux dates et aux circonstances, mais aussi à la façon dont l'histoire a été (ré)écrite.

Enfin, encore quelques mots sur le contenu historique du synaxaire. En suivant son évolution entre le X^e et le XII^e siècle, nous pouvons constater qu'un nombre relativement limité de personnages est entré dans le synaxaire. On peut prendre aussi des dates plus significatives : sur les centaines et centaines de saints nommés, on a enregistré seulement un petit pourcentage de saints ayant vécu pendant la période qui s'étend de la deuxième moitié du VII^e siècle au XII^e siècle, époque à laquelle remonte le synaxaire dit *Sirmondianum*, édité par Delehaye, synaxaire dont la famille d'appartenance (S*) est considérée par son éditeur comme l'une des plus complètes et des plus riches en données hagiographiques.

Pour ne pas dresser de listes³⁸, je me borne seulement à signaler que, au-delà de quelques saints martyrisés par les Arabes (très peu de noms d'ailleurs : par exemple Théophile le Jeune [30 janvier], ou les quarante-deux martyrs d'Amorion [6 mars], faisant l'objet d'un culte dont on connaît très bien le *background* idéologique), de quelques empereurs, qui, comme nous l'avons vu, ont joué un rôle particulier dans l'histoire ecclésiastique de Byzance (Théodora, par exemple, la femme de Théophile, et Irène, les deux impératrices qui ont restauré le culte des images après la première [787] et la deuxième [843] crise iconoclaste), de quelques patriarches (comme Photius ou Étienne), et de quelques ascètes récents (comme Luc le Stylite ou Anne de Leucate), la grande partie des saints « récents » entrés dans les synaxaires est représentée par les « martyrs iconodoules » du VIII^e-IX^e siècles. On peut y dénombrer presque une centaine de noms. Ce phénomène peut être très facilement expliqué, si on pense que la lutte pour la défense des images a été l'un des moments de plus grande difficulté pour une partie de l'Église, celle qui sortira gagnante du combat.

À travers la glorification des saints, à la foi de ceux qui ont versé leur sang, dont le récit est désigné par le mot *athlêsis* (lutte ou combat), et de ceux qui ont vécu dans la vertu ascétique, dont le récit est désigné par le mot *mnémè* (mémoire), l'Église veut honorer ceux qui ont dépensé leur vie dans le service de Dieu, payant ou non de leur vie leur fidélité au Christ. Mais d'autre part elle célèbre aussi la force de ses traditions. Le cas des saints iconodoules ayant vécu à une époque récente, lorsqu'il n'y avait pas de

³⁸ Dans le livre posthume de Gédéon 1984 on trouvera les listes des saints divisés par catégorie.

persécutions païennes contre les chrétiens, en est une preuve : plusieurs de ces « athlètes du Christ » n'ont pas subi un véritable martyre, comme leurs modèles des premiers temps de l'Église. Quelques-uns d'entre eux ont été enfermés en prison, d'autres ont connu de mauvais traitements et d'autres encore l'exil. Mais ils sont rarement morts pour la foi. Cependant, l'Église les considère exactement comme les martyrs qui, sous les empereurs de l'Antiquité, ont subi les persécutions. Le mot qui désigne leur commémoration est *athlèsis* (lutte ou combat), même si leur vertu s'est plutôt exercée dans l'ascèse, et même si elle aurait donc été mieux caractérisée par le mot *mnèmé* (mémoire). Mais à la différence des ascètes, ils ont amené l'Église à la victoire face à un pouvoir jugé inique, celui des empereurs destructeurs d'images, exactement comme les martyrs de jadis ont lutté contre les empereurs païens et impies. C'est aussi la raison pour laquelle les attributs des persécuteurs sont toujours les mêmes, qu'il s'agisse d'un empereur païen ou bien d'un empereur chrétien considéré comme hérétique. Il ne convient sans doute pas d'exagérer le contraste entre l'État et l'Église pendant la crise iconoclaste : mais en lisant la commémoration de ces saints (comme du reste dans toute la littérature iconodoule de cette époque), on a exactement l'impression que l'Église, amplifiant ces contrastes, en a tiré du prestige. Et cela révèle qu'elle a aussi constitué un dépôt de la mémoire, dépôt qui peut ne pas correspondre à la réalité, mais qui constitue une façon de représenter l'histoire, à l'aide d'un imaginaire qui prend la place de la vérité historique. Le processus est très bien connu à Byzance.

Le dernier aspect à prendre en considération est celui des données historiques présentes dans le Synaxaire. Parmi ces renseignements historiques dont fourmille le Synaxaire de Constantinople figurent plusieurs événements qui ne sont pas directement en lien avec le culte d'un saint et qui méritent d'être pris en compte séparément. Nous pouvons les diviser en deux catégories.

Un premier groupe est représenté par des dangers encourus par la Ville impériale, auxquels elle a échappé grâce à l'intervention divine, notamment de la Mère de Dieu. Plusieurs faits peuvent être enregistrés sous ce chapitre, comme les attaques des ennemis, repoussées grâce à l'intercession de la Vierge : le siège arabe sous le règne de Léon l'Isaurien³⁹, celui mené par mer et par terre par les Perses et les Avars à l'époque d'Héraclius⁴⁰, et une attaque des barbares à une date que le synaxariste ne précise pas⁴¹.

³⁹ Syn. CP, col. 901,30-904, 27.

⁴⁰ Ibid., col. 872, 6 - 876, 3.

⁴¹ Ibid., col. 729, 30 - 731, 5.

D'autres événements sont d'ordre naturel, comme l'éloignement d'une menace de séisme⁴², ou les tremblements de terre qui ont eu lieu, comme celui survenu en 740 sous l'empereur Léon III l'Isaurien⁴³, ou un autre en 989 sous Basile II et Constantin VIII⁴⁴. D'autres séismes sont encore signalés, le 9 janvier (« au début du règne de Basile »)⁴⁵, et le 26 janvier (« à la fin du règne de Théodose II »)⁴⁶, le 14 décembre⁴⁷, le 17 mars (« à l'époque de Constantin »)⁴⁸. Le synaxaire se souvient aussi d'un incendie catastrophique le 1^{er} septembre (« sous le règne de Léon »)⁴⁹, d'une pluie de cendres le 6 novembre (toujours sous le règne de Léon)⁵⁰, d'une éclipse de soleil le 8 août (sous le règne de Léon et Alexandre)⁵¹.

Ces notices enregistrées dans le synaxaire, dont le but premier était la commémoration des saints, doivent être expliquées, d'autant plus que souvent leur récit occupe une partie très importante du texte, comme par exemple le 7 août, où l'histoire du siège de Constantinople occupe deux tiers de l'ensemble des notices, ou encore le 5 juin, où le récit du siège en occupe presque la moitié.

Certes, les souvenirs des attaques ennemies et des catastrophes naturelles sont liés à la religion : c'est la Mère de Dieu qui sauve la Ville, et les malheurs des tremblements de terre sont des châtements de Dieu, qui exerce tout de même sa *φιλανθρωπία* en sauvant les citoyens. D'autre part, nous pourrions supposer que la présence de certains événements ne relève que des sources utilisées (par exemple, le souvenir des séismes sous le règne de Léon), mais cela serait une attitude philologique qui n'explique pas grand-chose : mieux vaut se concentrer sur les raisons de ces notices.

En réalité les synaxaires, qui ont pour but premier de déterminer la sainteté et ses modèles, sont tout aussi le répertoire de la mesure du temps social, qui est cyclique, contrairement au temps historique et au temps cosmique, qui sont linéaires. Mais dans la conception byzantine du temps – différente de la nôtre –, le cosmique, l'historique et le social forment une catégorie unique, qui sert à asseoir l'autorité du pouvoir : le contrôle du temps, comme celui de l'espace, est la première tâche de tout gouvernement⁵².

⁴² Ibid., col. 904, 28-32.

⁴³ Ibid., col. 166, 31-37.

⁴⁴ Ibid., col. 166, 38-44.

⁴⁵ Ibid., col. 380, 19-23.

⁴⁶ Ibid., col. 425, 1-17.

⁴⁷ Ibid., col. 308, 29-32.

⁴⁸ Ibid., col. 544, 27-31.

⁴⁹ Ibid., col. 6, 3-9.

⁵⁰ Ibid., col. 197, 55-199, 55 : la notice se trouve parmi les *synaxaria selecta*.

⁵¹ Ibid., col. 878, 9-15.

⁵² Voir Dumézil 1935-36. Voir aussi le cours du 18 janvier de Bourdieu 2012.

C'est ainsi que le synaxaire, dépôt de la sainteté, devient dépôt des moments forts de la mémoire collective, qu'elle soit la figure emblématique du saint ou le moment de l'intervention divine dans les vicissitudes humaines. La cyclicité, qui est niée dans la conception linéaire du temps byzantin, revient en force dans la commémoration annuelle. Mais tout événement cité n'est pas évolutif par rapport au passé : on peut parler de ce qui s'est passé jadis, et suggérer une répétition possible du même événement, ce qui nous rappelle aussi qu'il n'y a pas d'évolution dans le temps. L'histoire est histoire de l'immanence du divin, et on peut la commémorer par le biais de faits sociétaux importants ou de figures paradigmatiques majeures. Le pouvoir (ecclésiastique ou civil : Byzance fusionne les deux) garde ainsi le contrôle sur les hommes et les faits.

Étant donné que le temps social byzantin était rythmé par le calendrier liturgique, l'importance de ces lectures était énorme, et le pouvoir politique a voulu s'approprier cet outil pour sa propagande. C'est ainsi que, par exemple, Constantin VII Porphyrogénète a financé la composition d'un synaxaire, entreprise certainement de longue haleine et de réalisation complexe.

C'est justement la réglementation du temps social qui est au cœur de la question des données historiques contenues dans le synaxaire. À Byzance, il est difficile de séparer la sphère publique de la sphère religieuse. Pour n'en donner qu'un exemple, les monastères sont régis par les *typika*, qui contiennent non seulement les ordonnances pour gérer la vie communautaire, mais aussi les indications pour célébrer les festivités religieuses, selon un calcul assez complexe pour combiner les fêtes fixes et les fêtes mobiles. Mais si nous tournons notre regard vers la cour et les cérémonies qui s'y déroulaient, nous observons sans trop nous étonner que la vie à l'intérieur du palais impérial suivait le calendrier liturgique, et que pour chaque festivité importante un cérémoniel était mis en place, qui se déroulait entre le palais et la Grande Église⁵³. La vie de la cour prenait ainsi une dimension sacrée, transformant le palais en « monastère », et assurant la liaison totale entre sphère religieuse et sphère politique.

À l'autre bout de la pratique, nous trouvons les cérémonies qui se déroulent dans les églises. La finalité de la liturgie est de célébrer la divinité, en honorant aussi ceux qui avaient donné leur vie pour la servir, que ce soient des martyrs ou des ascètes. Rien de plus normal donc que de rappeler, même brièvement, leurs exploits, et ce rôle était assuré par les notices contenues dans le synaxaire. Et cependant nous observons que ce livre ne contient pas que les indications relatives aux saints : une foule de

⁵³ Il suffit de voir la structure du *De Cerimoniis* de Constantin VII Porphyrogénète pour s'en rendre compte.

renseignements portent sur différents événements, certes liés à la dimension religieuse, mais quand même historiques. Les souvenirs de tremblements de terre ou d'attaques de peuples ennemis contre la civilisation de Dieu remplissent les pages du Synaxaire, ce qui nous oblige à revoir les concepts même d'historique et de religieux, clairement séparés pour nous, mais évidemment non pour le Byzantin, où tout s'inscrit dans le dessein de Dieu, que les hommes, notamment les savants, peuvent et doivent décrire, faute de pouvoir l'expliquer ou prévenir. En quelque sorte, l'histoire n'existe que dans sa dimension religieuse, et les faits et les hommes du passé ne sont que des agents du plan de la Providence. Le Synaxaire, dans son double rôle de calendrier et de dépôt de la mémoire historique, devient ainsi l'outil par excellence du temps historique byzantin, qui – il faut le rappeler – s'identifie au temps social et sert à la transmission d'un savoir qui se situe au croisement de l'histoire, de l'anthropologie et du social, c'est-à-dire du religieux dans la mentalité des Byzantins.

BIBLIOGRAPHIE

Sources primaires

Constantin VII Porphyrogénète, *Le Livre des cérémonies*. Ed.-tr. A. Vogt, *Constantin Porphyrogénète: Le livre des Cérémonies*, 2 vols. Paris 1967; ed.-tr. G. Dagron & B. Flusin (dir.), *Constantin VII Porphyrogénète: Le livre des cérémonies*, 5 vols. CFHB 52/1-5. Paris 2020.

Sources secondaires

Benoit-Meggenis, R. 2017. *L'empereur et le moine. Les relations du pouvoir impérial avec les monastères à Byzance (IX^e-XIII^e siècle)*. Travaux de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée 73. Lyon.

Bonamente, G. 2011. « Dall'imperatore divinizzato all'imperatore santo », in Brown & Lizzi Testa (eds) 2011, 339-370.

Bourdieu, P. 2012. *Sur l'État*. Cours au Collège de France, 1989-1992. Édition établie par P. Champagne, R. Lenoir, F. Poupeau & M. Ch. Rivière. Paris.

Brown, P. & R. Lizzi Testa (eds) 2011. *Pagans and Christians in the Roman empire: the breaking of a dialogue (IVth-VIIth century A.D.)*. *Proceedings of the International Conference at the Monastery of Bose (October 2008)*. Christianity and History 9. Münster.

Campos Rubilar, C., L. M. Ciolfi & M. Panoryia (eds) 2018. *Un large Moyen Âge ? L'œuvre de Jacques Le Goff et les études byzantines, Actes de la journée d'études (Paris, 1 décembre 2014)*. Autour de Byzance 5. Paris.

Chupungco, A. J. (ed.) 1998. *Scientia Liturgica. Manuale di Liturgia*, vol. 1: *Introduzione alla liturgia*. Casale Monferrato.

Ciolfi, L.M. 2018. « À la recherche du temps sacré à Byzance. Une autre lecture du Synaxaire de Constantinople et la question de la sainteté impériale », in Campos Rubilar, Ciolfi & Panoryia (eds) 2018, 119-144.

Dagron, G. 1996. *Empereur et prêtre. Étude sur le « Césaropapisme » byzantin*. Paris.

Detoraki, M. 2011. « Un parent pauvre de la réécriture hagiographique: l'abrégé », in Marjanović-Dušanić & Flusin (eds) 2011, 71-83.

Synodikon de l'Orthodoxie. Ed.-tr. J. Gouillard, « Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire », in TM 2. Paris 1967, 1-316.

Typicon de la Grande Église. Ed.-tr. J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Sainte-Croix n° 40, X^e siècle, Introduction, texte critique, traduction et notes*, vol. 1: *Le cycle des douze mois*; vol. 2: *Le cycle des fêtes mobiles*. OCA 165-166. Rome 1962.

Duby, G. (ed.) 1989. *Media in Francia. Recueil de mélanges offert à Karl Ferdinand Werner à l'occasion de son 65^e anniversaire par ses amis et collègues français*. Paris.

Dumézil, G. 1935-36. « Temps et Mythes » *Recherches Philosophiques* 5, 235-251.

Efthymiadis, S. (ed.) 2014. *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, vol. 2: *Genres and Contexts*. Farnham & Burlington.

Ehrhard, A. 1937-1943. *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, 3 vols. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 50-52. Leipzig.

Esbroeck van, M. 1983. « L'empereur Jean Tzimiskès dans le calendrier de Georges l'Athonite » *Bedi Kartlisa* 41, 67-72.

— 1995-1996. « Justinian II. im Synaxar und das Konzil "in Trullo" » *Annuario Historiae Conciliorum* 27-28, 103-108.

Flusin, B. 1998. « L'empereur et le Théologien. À propos du Retour des reliques de Grégoire de Nazianze (BHG 728) », in Ševčenko & Hutter (eds) 1998, 137-153.

— 1999. « Le Panégyrique de Constantin VII Porphyrogénète pour la translation des reliques de Grégoire le Théologien (BHG 728) » *REB* 57, 5-97.

— 2001. « L'empereur hagiographe. Remarque sur le rôle des premiers empereurs macédoniens dans le culte des saints », in Guran (ed.) 2001, 29-54.

— 2002. « Les *Excerpta* constantiniens. Logique d'une anti-histoire », in Pittia (ed) 2002, 537-559.

— 2011. « Vers la Métaphore », in Marjanović-Dušanić & Flusin (eds) 2011, 85-99.

- Follieri, E. 1972-1973. « Gli appellativi dei persecutori nel Sinassario di Costantinopoli » *ΕΕΒΣ* 39-40, 346-372 (= *Λειμών. Προσφορά εις τὸν καθ' ἡγήτην Ν.Β. Τωμαδάκη*).
- Follieri, E. 1986. « L'építome della Passio greca di Sisto, Lorenzo ed Ippolito BHG 977d. Storia di un testo dal Menologio al Sinassario », in Stratou (ed.) 1986, 399-423.
- Gédéon, M. 1984. *Ἀγιοποιήσεις. Τὸ καθ' ἑστὸς τῆς ἐν ἀγίοις συναριθμήσεως*. Ed. posthume. Thessalonique.
- Grumel, V. 1966a. « La mémoire de Tibère II et de Maurice dans le Synaxaire de Constantinople » *AB* 84, 249-253.
- 1966b. « Quel est l'empereur Constantin le nouveau commémoré dans le synaxaire au 3 septembre ? » *AB* 84, 254-260.
- 1967. « Le Typikon de la Grande Église d'après le manuscrit de Sainte-Croix. Dation et origine » *AB* 85, 45-67.
- Guran, P. (ed.) 2001. *L'empereur hagiographe. Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine. Actes des colloques internationaux « L'empereur hagiographe » (13-14 mars 2000) et « Reliques et miracles » (1-2 novembre 2000) tenus au New Europe College*. Bucarest.
- Halkin, F. 1954. « Trois dates historiques précises grâce au Synaxaire » *Byz* 24, 7-17.
- Jacob, A., J. M. Martin & G. Noyé (eds) 2006. *Histoire et culture dans l'Italie byzantine: acquis et nouvelles recherches*. Actes de la Table ronde sur l'Italie byzantine – XX^e Congrès international d'études byzantines. Collection de l'École Française de Rome 363. Rome.
- Jones, L. 2017. « An Imperial Cult ? The Case of Nikephoros II Phokas in the Rock-cut Church of Cavusin, Cappadocia » *Center 37. National Gallery of Art Center for Advanced Study in the Visual Arts. Record of Activities and Research Reports June 2016 – May 2017*, 101-103.
- Karlin-Hayter, P. 1966. « Quel est l'empereur Constantin le nouveau commémoré dans le Synaxaire au 3 septembre ? » *Byz* 36, 624-626.
- Kazhdan, A. P. 1996. « Constantinopolitan Synaxarium as a Source for Social History of Byzantium », in Taft (ed.) 1996, 485-515.
- Lampadaridi, A. 2011. « L'histoire de saint Porphyre de Gaza de la *Vita* aux notices du *Synax. CP* » *AB* 129, 241-246.
- Luzzi, A. 1989. « Note sulla recensione del Sinassario di Costantinopoli patrocinata da Costantino VII Porfirogenito » *RBSN* 26, 139-86 (= « Il semestre estivo della recensione H* del Sinassario di Costantinopoli », in id. 1995, 5-90).
- 1995. *Studi sul Sinassario di Costantinopoli*. Testi e Studi Bizantini e Neoellenici 8. Rome.
- 1996. « Per l'identificazione degli imperatori bizantini commemorati nel Sinassario di Costantinopoli » *RBSN* 33, 45-66.
- 1999. « Precisazioni sull'epoca di formazione del Sinassario di Costantinopoli » *RBSN* 36, 75-91.
- 2006. « Status quaestionis sui Sinassari italogreci », in Jacob, Martin & Noyé (eds) 2006, 155-175.
- 2007. « La più antica recensione del Sinassario di Costantinopoli », in Stanchev & Parenti (eds) 2007, 109-113.
- 2014. « Synaxaria and the Synaxarion of Constantinople », in Efthymiadis (ed.) 2014, 197-208.
- Magdalino, P. (ed.) 1992. *New Constantines. The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th 13th Centuries. Papers from the Twenty-Sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, St Andrews, March 1992*. Aldershot.
- Marjanović-Dušanić, S. & B. Flusin (eds) 2011. *Remanier, métaphraser. Fonctions et techniques de la réécriture dans le monde byzantin*. Belgrade.
- Métivier, S. 2019. *Aristocratie et sainteté à Byzance (VIII^e-XI^e siècle)*. SH 97. Bruxelles.
- Noret, J. 1968. « Ménologes, Synaxaires, Ménées. Essai de clarification d'une terminologie » *AB* 86, 21-24.
- 1969. « Un nouveau manuscrit important pour l'histoire du synaxaire » *AB* 87, 90.
- 1973. « Le Synaxaire Leningrad gr. 240. Sa place dans l'évolution du synaxaire byzantin » *Antičnaja Drevnost' i Srednije Veka* 10, 124-30.
- Odorico, P. 1994. « L'agiografia tra teorizzazione e pratica cultuale », *Études Balkaniques. Cahiers P. Belon* 1, 53-79 (= Guillou, A. (ed) 1994. *Modes de vie et modes de pensée à Byzance I, Actes de la table ronde no 9, XVIII^e Congrès international d'études byzantines, Moscou – août 1990*).

- 2001. « Idéologie politique, production littéraire et patronage au x^e siècle: l'empereur Constantin VII et le synaxariste Évariste » *MEG* 1, 199 – 219.
- 2018a. « Le temps de l'Empire », in Saranti & Kollyropoulou (eds) 2018, 30-41.
- 2018b. « Le temps sacré en Orient et en Occident. Une convergence impossible ? », in Campos Rubilar, Ciolfi & Panoryia (eds) 2018, 99-106.
- 2023. *Ἀθλησις καὶ μνήμη. La rhétorique de la sainteté. Étude sur les synaxaires byzantins.* (à paraître).
- Patlagean, 1989. « Le basileus assassiné et la sainteté impériale », in Duby (ed.) 1989, 345-361 (= ead. 2001, 53-71).
- 2001. *Figures du pouvoir à Byzance [IX^e-XIV^e siècle]*. Collectanea 13. Spolète.
- Pitsakis, 2001. « Sainteté et empire. À propos de la sainteté impériale: formes de sainteté 'd'office' et de sainteté collective dans l'Empire d'Orient ? » *Bizantinistica. Rivista di Studi bizantini e Slavi* 3 (2^{ème} série), 155-227.
- Pittia, S. (ed.) 2002. *Fragments d'historiens grecs. Autour de Denys d'Halicarnasse.* Collection de l'École Française de Rome 298. Rome.
- Saranti, E. & Th. Kollyropoulou (eds) 2018. *Actes du Colloque International « Όψεις του βυζαντινού χρόνου ».* Athènes.
- Ševčenko, I. & I. Hutter (eds) 1998. *AETOS. Studies in honour of Cyril Mango presented to him on April 14, 1998.* Stuttgart & Leipzig.
- Stanchev, K. & S. Parenti (eds) 2007. *Liturgia e agiografia tra Roma e Costantinopoli*, Atti del Seminario di studio. Ανάλεκτα Κρυπτοφέρρης 5. Grottaferrata.
- Stratou, N. A. 1986. *Βυζάντιον. Αφιέρωμα στον Α. Ν. Σπράτο*, 2 vols. Athènes.
- Taft, R. F. (ed.) 1996. *The Christian East. Its Institutions and its Thought. A Critical Reflection. Papers of the International Scholarly Congress for the 75th Anniversary of the Pontifical Institute.* OCA 251. Rome.
- Velkovska, E. 1998. « Libri liturgici bizantini », in Chupungco (ed.) 1998, 243-258.

Index général

- Abercius (saint) 137
Achille Tatius 164
Actes de Jean 7, 76, 82, 89
Aélius Théon 3
Agapet de Constantinople 126
Agapius de Menbidj 68
Alexandre le Grand 156, 185, 203-4
Alexandrie 18, 22, 153, 156, 170-1, 185, 204
Alexis I^{er} Comnène 32, 52
Amasée 21, 24
Ambroise (saint) 25, 223
Amorion 66, 210, 230-1, 233
Amphiloque (évêque) 20
Anastase le Perse (saint) 88
Anastasic (sainte) 156
Anaxarque 175
Ancien Testament 19, 27-8, 42, 84-5, 87, 93,
110-1, 120, 123, 141, 206-7, 226
André (apôtre) 96
Anthime (évêque) 114, 208
anthropologie structurale 2
Antioche 25, 77
Antoine (saint) 153, 155, 160, 162, 170-1, 185, 188
Antoine de Novgorod 177
Apollinaire de Laodicée 18
Artavasde 64-65, 70
Astérios d'Amasée 88
Athanase l'Athonite (saint) 85
Athénodore (frère de Grégoire le Thaumaturge) 16
auditeur 8, 15-6, 23, 28, 87, 112, 128, 140,
142-3, 206
automutilation 153, 155, 171
Avars 93, 210-1, 234
Bacchos le Jeune (saint) 7
Balsamon, Théodore 167
baptême 33, 78, 80, 83, 89-90, 135
Barbara (sainte) 8, 133-149
Barlaam et Ioasaph 165-7, 174, 186
Basile II 8, 94, 124, 207, 235
Basile de Césarée 17-28, 81, 85, 164
bataille d'Abrittus (251) 27;
—— d'Andrinople (378) 27;
—— de Berrhoia (1121/1122) 6, 31-3, 36,
38-52, 54-7;
—— d'Édesse (260) 27
Bulgares 63, 65, 169, 210-1, 231
Calabre 78, 92, 97, 214
calendrier liturgique 3, 9-10, 37, 97, 167, 173,
175, 177, 200, 203, 219, 236-7;
—— métrique 174, 177-9
canonisation 5, 9, 141, 160, 164, 167, 229
Caracalla 108-9, 124
carnet de modèle 77, 82-3, 93
Carolingiens 63, 65, 68
Celse 110-2
Chalcé 7, 66, 70
charaktèr 85
Choniatès, Nicétas 33, 39
Chortasmenos, Jean 187-8
Christina (sainte) 183
Christophe de Mytilène 174-5, 177-9, 199
Christophoros (saint) 154
chronique, chronographie 9, 35-7, 63-71,
158-160, 165, 167, 177-8, 180, 199-204, 207,
209-12, 214
chronologie 9, 52, 84, 184, 203-4, 206, 210, 221
chronotope 8, 134-5, 139, 158
Chrysokephalos, Macaire 165
Chypre 71, 214
Comnènes 39
concile d'Antioche (264) 16-7;
—— (268) 17;
—— de Constantinople (381) 21, 23-4;
—— de Ferrare-Florence (1438/9) 181-2;
—— de Hiérelia (754) 63, 65-72;
—— de Nicée I (325) 21;
—— de Nicée II (787) 7, 63-64, 69, 71-2,
84, 209, 224;
—— in Trullo (691-2) 205, 209, 223

- Constantin (patriarche) 67-70
 Constantin I^{er} 25, 81, 91, 106, 122, 156, 204-6, 208, 212, 222, 226-8, 230
 Constantin IV Pogonat 205, 212, 223, 225-6, 228-9
 Constantin V 7, 63-7, 71, 84, 118, 124, 206, 224-6
 Constantin VII Porphyrogénète 5, 63, 154, 201-3, 207, 228-30, 232, 236
 Constantin VIII 156, 207, 235
 Constantin IX Monomaque 34
 Constantin Acropolite 208
 Constantina 213, 223
 Corneille (saint) 80
 Croix 37, 72, 88-92, 95, 206, 224
 culte 4-5, 34, 36, 38, 40-1, 68, 75, 108-9, 119, 123, 226-7, 229, 234
 Cyr et Jean (saints) 90, 208
De gestis in Perside 93-4
 Dèce 25, 27, 105, 109, 161
 Delehaye, Hippolyte 1, 137, 151-2, 157, 162, 165, 167, 169-70, 173-5, 184, 200-1, 207, 222, 228
 Démétrios (saint) 39, 176, 229
 Diadoque de Photicé 95
 Dioclétien 8, 105-6, 108, 113-4, 117, 120, 159, 161, 167
 Diodore de Tarse 116
 Diogène Laërce 179
 Domna (sainte) 8, 105, 113
 Drosis (sainte) 169, 174
 Doukakès, Constantin 175, 192
 Dounala (saint) 230
 École des Annales 1
 empereurs chrétiens 10, 17, 25, 27, 203-7, 209-10, 212-3, 222-31, 233, 235
 empereurs romains païens 8, 9, 17, 25, 112, 117, 120, 129, 203-8, 215, 221, 232, 234
enargeia 8, 125, 140
encomium 8, 87-8, 133-4, 138-42, 145, 154, 200
 Épiphane de Salamine 21
 Esprit saint 21, 23, 208
 étendard 42-3, 46, 57, 91, 95
 Étienne de Bostra 81-2
 Étienne de Hongrie (saint) 44
 Étienne le Diacre 6-7, 71
 Étienne le Jeune (saint) 6-7, 65-7, 69-70, 72, 84, 124
 Eudokimos (saint) 208
 Eugenikos, Jean 181-2, 185, 190
 Eugenikos, Marc 181
 Euphémie (sainte) 88, 118
 Euphrasius (évêque) 23
 Eusèbe de Césarée 16-8, 20, 28, 94, 106-7, 113-4, 117, 120-2, 180
 Eustathe (saint) 90
 Eustathe Boïlas 199
 Euthyme l'Ibère (saint) 156, 165, 167
 Évagre (compagnon de s. Pancrace) 7, 76, 84, 86, 95, 98
 Évagre le Scholastique 15, 18, 92-3
 évangélisation 77, 83, 88
 Évangile 83, 86-8, 93
 Évariste 154-6
Excerpta 202
 fiction 7, 9, 114, 155, 183
 Flore et Laure (saints) 207
 Gelien (ou Élien) 17
 Georges (saint) 90
 Georges d'Alexandrie 86
 Georges Grammaticos 133-4, 145
 Georges le Moine 159-61, 165, 178, 186
 Germain I^{er} (patriarche) 64, 69-72
 Glykérios (diacre) 114, 117
 Goths 6, 21, 27-8, 204
 Graptos, Théodore 179
 Graptos, Théophane 179
 Grégoire II (pape) 65
 Grégoire Asbestos 96
 Grégoire de Nazianze 181-2, 229, 232
 Grégoire de Nysse 5-6, 15-28, 81, 87
 Grégoire le Thaumaturge (saint) 5-6, 15-28
 Hadrien I^{er} (pape) 84
 hagiographie italo-grecque 76-98, 183
 Hagiopetritès, Théodore 176
 Harald Sigurdsson 6, 34-6, 49-51, 54
 Héliodore 182
 Héraclides 205
 Héraclius (empereur) 37, 93, 205, 224, 226, 229-30, 234
 hérésie 21, 24, 63, 88, 90-1, 121, 207, 219-24, 226, 230, 234
 Hermogène 2
 Hippolyte de Rome 111, 118
 histoire édifiante 9, 157-67, 179, 211
 histoire sociale 1-2, 4, 10, 22, 108, 112, 118, 139, 156, 214, 219, 221, 235-7
historia 154-7, 200-1
 historiens 1, 9, 34-5, 37-8, 51, 54, 64, 66, 71, 156, 200-2, 204, 215, 221, 231

- historiens byzantins 152, 155, 192, 209, 223
 homélie 37, 48, 55, 68, 134, 211
 Homère 164, 179, 185
 iconoclasme 7, 10, 63-8, 75-98, 118, 124, 128,
 207, 221, 223-4, 226, 228, 230, 233-4
 idéologie 4, 8, 110-2, 114-7, 120, 122-3, 127,
 215, 221, 228, 230-2
 idole 26, 77-89, 116
 Ignace (patriarche) 96
 image 7, 64, 75, 77, 79-80, 88, 96, 176
 image *acheiropoïète* 92-4, 173, 209, 214, 229, 232
 impératrices et princesses impériales 113, 173,
 210, 212-4, 222-29, 233
 Indès (saint) 8, 105, 113-129
 indiction 204-5, 210
 inscription 23-4, 120
 Iôannikios (prôtos) 137
 Irène/Xenè 173-4, 176
 Isaac le Syrien 159
 Isaïe (prophète) 27, 205
 Isaurien 7, 63-72, 222, 234
 Isidore de Péluse 182
 Jean Climaque 159
 Jean Chrysostome 21, 25, 86-94, 164
 Jean II Comnène 6, 32, 39, 44-8, 52-4, 173,
 210, 207
 Jean Damascène 8, 87, 135, 138-42
 Jean de Sardes 135, 142-4
 Jean Moschos 158
 Jean Prodrome 23, 83, 206, 209
 Jérôme (saint) 9, 16-7, 161-2, 166-7, 169, 174, 180
 judaïsme et juifs 25, 78, 81, 109, 120, 202, 205,
 215
 Julien l'Apostat 183, 204, 206, 225-6
 Justinien 75, 212, 222-3
 Kalybitès, André (moine martyr) 67-68
 Kédrenos, Georges 160, 178
 Kékaumenos 34-5
 Kinnamos, Jean 6, 31-3, 54
 Lacan, Jacques 7, 68
 Lachanodrakôn, Michel 71
 Lactance 106-7, 113-4, 117, 120, 122-3
 Lambert (saint) 43
 Leaina 180
 lecteur 3-4, 8, 28, 86-7, 98, 112, 128, 133, 135-8,
 142-4, 152, 179-80, 200, 203, 205-6
 lecteur informé (informed reader) 142-4
 Le Nain de Tillemont, Sébastien 1
 Léon III 7, 63-5, 69-71, 118, 214, 225-6, 234-5
 Léon V 67, 206, 225-6
 Léon VI 158, 213, 229
 Léontios de Néapolis 68, 81
 Libanius 24, 164
 liturgie 8-9, 31, 41, 45-8, 52, 55, 83, 86, 106,
 133-5, 139, 144-5, 170, 177-8, 181-2, 199, 202,
 207-8, 212, 231, 236
 Longus 164
 Macrina l'Ancienne 19
 Macrina la Jeune (sainte) 19, 28
 Magistros, Nicétas 155
 Makrès, Macaire 165, 186
 Malalas, Jean 212
 Maniakès, Georges 49
 Manuel I^{er} Comnène 32, 176
 manuscrits 41, 46, 96-7, 136, 142-3, 157, 172, 175
 Marc Aurèle 137
 Marcien 212, 222
 Marcien de Syracuse (saint) 77-8, 83, 88
 Marie l'Égyptienne (sainte) 161
 Marina (sainte) 137
 Markianè (*basilissa* ?) 213, 228
 martyrium 79, 84, 95,
 martyrs 10, 26, 66-7, 69-70, 72, 88, 111-2, 114,
 201, 204, 206-7, 209, 220-1, 230-3, 236
 Maurice 212-3, 223
 Maximien 105-7, 129, 136, 159, 161, 167-9, 208
 Maximien Galère 8, 106-7, 109, 114-5, 118-28,
 204
 Maximien Hercule 106-7
 Mélétiôs (moine) 157, 172, 184, 187
 mémoire 3, 6, 10, 26, 36, 39, 41, 51, 54, 79-83,
 86, 105-6, 128, 201, 207, 225, 231-3, 236
 Ménas (saint) 157
 Ménodora, Métrodora et Nymphodora
 (saintes) 208
 ménologe de Basile II 94, 200
 métalepse 139
 métaphore 3, 134-5, 142, 144, 171, 190, 199
 Michel III 206, 209-10
 Michel IV Katallakos 34, 49
 Michel VII Doukas 34
 militaire, saint 39, 90
 miracle 15, 18, 21, 25, 28, 36, 38-48, 50, 55, 78-9,
 88-90, 96, 208, 211
 Mithra 116
mnème 5, 9, 81, 201, 222-3, 227-8, 230-1, 233-4
 modèle 4, 80-1, 85, 93, 180, 219
 moines 24, 65-72, 81, 160

- Moïse 21, 23, 28
monastère de Saint-Jean-le-Théologien 177
monastère du Pantokrator 173-4, 207
monnayage 39
Mont Sinaï 23
montaniste 78, 90-1
Musonius (évêque) 20
mythe 2, 85, 112, 152, 228
mythe rituel 8-9, 152
- narrateur omniscient 8, 136
narratologie 2, 8, 76-7, 133, 135-9, 142-5
Némésios d'Émèse 180
Néocésarée 15-7, 19-28
néomartyr 7
Nicéphore I^{er} (empereur) 206, 210-1, 225, 231
Nicéphore I^{er} (patriarche) 7, 63-6, 69, 71-2, 94, 96-7
Nicétas (saint, fils de Maximien) 167-9
Nicodème l'Hagiorite (saint) 175
Nicomédie 22, 106, 113-5, 124, 129, 208-9
Nikètiatès, Sergios 208
Nil d'Ancyre (saint) 84, 87
Niphon de Constantiane (saint) 155
Nonnos 181-2
Normandie 33
Nouveau Testament 42-3, 46, 83-7, 93, 205
Nysse 15, 26
- Olaf de Norvège (saint) 6, 31-57
Olympiodore 84
oralité 3, 15, 18-9, 39-40, 83, 93, 106, 138
Orestes (saint) 138
Origène 16-8, 111
Ouranos, Nicéphore 118, 213
- paganisme 17, 24-6, 48-50, 77-88, 91-2, 156, 182, 204, 225
Palestine 7, 42, 109
Pamphile 17
Pancrace de Taormine (saint) 7, 75-98
Pâques 175, 177-8
paterika 158-62, 167, 171, 183, 185
patriarcat 68-72
Paul (apôtre) 19, 77, 86, 94, 207
Paul de Samosate 16-7
Paul de Thèbes (saint) 155, 160, 162, 165, 180, 185-6
peintre 7, 77, 79-83, 86, 88, 93-4, 96-7
Pentecostarion 175, 178
- performativité 3, 8, 112, 133, 139-40, 144
persécution (grande) 8, 105-6, 113, 129
persécutions de chrétiens 10, 23, 25-26, 106, 114, 120-1, 207, 221, 232, 234
peste 26-8, 65
Petchénègues 6, 32, 39-40, 46
Phaidimos (évêque) 22
Phalieros, Marinos 168
Philibert (saint) 43
Philippikos 69, 203, 225
philosophia 16, 154, 156, 179-80
Philosophos (saint) 9, 153-92
Photius (patriarche) 96
Pierre (apôtre) 77-80, 82-4, 86-9, 91-5, 97, 207
Pierre le Stylite (moine martyr) 67-8
Platon 164
Plutarque 179
poésie scaldique 6, 31, 35-6, 38-42, 45, 49-53
Poïmen (saint) 159, 173
Pont 5-6, 16-17, 24, 77
portrait 77, 79-81, 85, 91, 94-95
Probus, Tarachos et Andronicos (saints) 137
prototype 80, 230
Prudence 84
Psaumes 23, 42
psautier de Théodore 90
Pseudo-Justin 116-7
Pseudo-Prochore 7, 76, 82, 89
- recension M (Syn. CP) 9, 141, 157-8, 162, 169-71, 173, 175, 177-9, 183-92, 199
réception 4, 7, 15, 33, 38, 42, 75, 98, 180
réécriture 3-6, 8, 55, 63, 105, 113, 115, 124, 162, 209
reliques 34, 40, 68, 136, 145, 204, 207-9, 214, 229, 232
représentation 37, 77, 82-86, 88, 91, 95, 140-1
république romaine 8-9, 105-6, 108-10, 119-22, 127, 139, 204, 215
rois d'Angleterre 33
— de Danemark 33-4
— de Norvège 34-8, 41
roman hagiographique 7, 76, 88, 155
romanité 8-9, 106, 108, 112, 115-6, 119-24, 127, 129, 139, 141, 215
Romanos (saint) 156
Rome 84, 92, 98, 108-11, 113, 123, 156, 204-5, 208, 210, 215
Rômos / Romulus 108, 204, 215
Rufin 16-7
Rus' 34, 54
Russie 33-4

- saga 6, 37, 49, 52, 55, 113
sainteté 5, 50, 144, 169, 211, 215, 219, 226-8, 230, 235-6
Saracènes 206, 211-2
Secundus 180
séismes 10, 25, 64-5, 207-10, 214, 235, 237
Sept Saints dormants 37, 227
Serge I^{er} (patriarche) 93
Sévérien de Gabala 94
Sicile 7, 75, 82-3, 210
sièges de Constantinople 10, 64-5, 93, 206, 210-12, 234-5
Simokattès, Théophylacte 93
Skylitzès, Jean 157, 200-2
Socrate (historien eccl.) 16-7
souverains hellénistiques 203-4
spectacle 3, 8, 112, 116, 124, 140
spectateur 7, 77, 79, 81, 83, 87, 112, 140
sténographie 137
storyworld/storytelling 6, 54, 70, 135, 179, 183
Stoudite, Nicolas 206
Stoudite, Théodore 7, 96-7
Suède 34, 39, 54
Syméon le Métaphraste 4, 8-9, 80, 115, 117, 124-5, 127-9, 135, 144-5, 162, 164, 185-90, 202, 220
Syméon le Stylite (saint) 92
synagogue 25, 205
synaxaire (notice) 9, 70, 151-189, 201, 203-4, 209-10, 212, 214, 219, 230, 235-6
Synaxaire de Constantinople 4-5, 9-10, 70, 107, 118, 150-1, 183, 199-215, 219-237
Synaxaire de Sirmond 9, 152, 200-1, 210-1, 222, 233
synaxaire slavon 175-6, 178
Syncelle, Théodore 93, 211
Synésios de Cyrène 154, 160
Synodikon de l'Orthodoxie 70, 219
Syracuse 77-8, 89, 92, 97
Taormine 7, 75, 77-97
Taraise (patriarche) 72
temps liturgique 3, 8, 133, 139, 177, 208-9
temps présent 139, 208-9
temps social 10, 221, 235-7
thaumaturge 5-6, 18, 208, 227
Théano 180-3
Théocliste de Lesbos (sainte) 155
Théodore de Cyrène (saint) 156
Théodore d'Édesse (saint) 155
Théodore de Sykéôn (saint) 81
Théodore le Lecteur 94
Théodore Térôn (saint) 24, 87, 107, 118
Théodoret de Cyr 87, 92
Théodose I^{er} 6, 21, 25, 27, 222-3
Théophane le chroniqueur 64-72, 80, 93, 201, 211-2
Théophila 114
Théophile (empereur) 96, 225-6
transfert culturel 5, 31, 35-6
transmission du savoir 237
Triodion 175, 178
Valens 21, 27
Valérien 25, 27, 161, 204
Varègues 6, 34, 36, 39-40, 46, 49, 54-5
Vierge Marie 33, 43-4, 48, 57, 68, 82, 84, 93-4, 96, 201, 211, 234-5
Vikings 33
violence 66, 114, 118, 156, 171, 183, 220, 223
vision 23, 37, 48, 50, 53, 79-80, 138
Xanthopoulos, Nicéphore Kalliste 160, 165, 178, 186
Zénon d'Élée 179-80
Zoé (impératrice) 34-5
Zonaras, Jean 204
Zôtikos (saint) 208

Index des manuscrits grecs

- Athènes** Byzantino kai Christianiko Mouseio
XAE 19706 (Pallas 133) 191; Mouseio Benaki
T.A. 255 (Zizica-Kouroupou 95) 187;
Ethniké Bibliothékè tês Hellados
(EBE) 551 187;
—— 1031 187;
—— 1036 187;
—— 1039 187;
—— 1040 187;
—— 2004 152, 162, 169, 184;
—— 2009 187;
—— 2037 187;
—— 2435 187;
—— 2515 187;
—— 2679 187
- Athos** Bibliothékè tou Prôtatou 55
(Lambros 55) 187;
Monè Batopediou 678 192;
—— 679 151-2, 169, 184;
—— 1121 172;
Monè Ibèrôn 431 (Lambros 4551) 191;
—— 433 (Lambros 4553) 191;
Monè Megistês Lauras Δ 039
(Eustratiades 415) 172, 176, 187;
—— H 166 (Eustratiades 821) 172, 191;
—— H 175 (Eustratiades 830) 191;
—— H 190 (Eustratiades 845) 192;
—— H 198 (Eustratiades 853) 192;
—— I 78 (Eustratiades 1162) 172, 191;
—— K 195 (Eustratiades 1482) 192;
—— Ω 147 (Eustratiades 1959) 191;
Monè Stauronikêta 44 (Lambros 909) 176-7, 187;
Monè Xéropotamou 234
(Lambros 2567) 169.
- Berlin** Staatsbibliothek zu Berlin, Phillipps 1622
(219) 151, 200.
- (El-) Escorial** Real Biblioteca, Ω.III.14
(Andrés 547) 158.
- Istanbul** Patriarchikè Bibliothékè
Panaghia 3 176;
—— 21 191;
—— 58 191.
- Jérusalem** Patriarchiakè bibliothékè,
Timiou Staurou 40 9, 200-1, 211.
- Londres** British Library, Add. 19352 90;
—— Harley 5610 181.
- Messine** Biblioteca Regionale Universitaria
'Giacomo Longo,' San Salvatore 29 183;
—— 30 183.
- Météores** Monè Rousanou 3 187.
- Moscou** Gosudarstvennyj Istoričeskij Musej
(GIM), Sinod. gr. 390 (Vlad. 354) 176;
Rossijskaja Gosudarstvennaja Biblioteka
(RGB), Φ.304.I, MS. 715 (1736) 176.
- Milan** Biblioteca Ambrosiana D 092 sup. (Martini-Bassi 259) 167-8.
- Oxford** Bodleian Library, Gr. liturg. d.6 191;
—— Gr. theol. f. 1 178; Christ Church,
Wake 2 170, 173, 176, 187;
—— 56 187.
- Paris** Bibliothèque nationale de France, (BNF)
Coislin 223 152, 157-160, 162, 165-6, 169-70,
173, 184;
—— 309 170, 187;
—— gr. 1115 97;
—— gr. 1179 133;
—— gr. 1575 170;
—— gr. 1577 170, 187;
—— gr. 1596 158-9;
—— gr. 1712 158;
—— gr. 2075 158, 170, 181, 190;
—— gr. 2485 9, 201;
—— suppl. gr. 152 170;
—— suppl. gr. 1016 152, 162, 169, 184.
- Saint-Pétersbourg** Rossijskaja Nacional'naja biblioteka (RNB), Φ n° 906 (Gr.) 227
(Granstrem 415) 170;
—— 240 (Granstrem 441) 202;
—— 568 (Granstrem 537) 192.
- Sinai** Monè tês Hagias Aikaterinês gr. 548 232.
- Sofia** C'rkovno-istoričeskija i arhiven Institut
(CIAI), 217 192;
—— 384 192;
Centar za slavjano-vizantijski proučvanija
« Ivan Dujčev », D. gr. 182 191;
—— D.gr. 267 191.
- Thessalonique** Monè Blatadôn 53 191.
- Troyes** Bibliothèque municipale 1204 174-5, 191.
- Vatican** Biblioteca Apostolica Vaticana,
Barb. gr. 454 144;
—— 537 133;
Vat. gr. 1844 158;
—— 2055 211.
- Venise** Biblioteca Nazionale Marciana gr. II.070
(coll. 1057) 158;
—— gr. Z.127 (coll. 0390) 159.
- Vienne** Österreichische Nationalbibliothek
(ÖNB), hist. gr 61 134;
—— theol. gr. 33 170.
- Zaborda** Monè tou Hagiou Nikanoros 6 192;
—— 86 192.

ACTA UNIVERSITATIS UPSALIENSIS
Studia Byzantina Upsaliensia

EDITOR
Ingela Nilsson

ASSISTANT EDITOR
Eric Cullhed

1. *The Life of St Irene Abbess of Chrysobalanton. A Critical Edition with Introduction, Translation, Notes and Indices* by Jan Olof Rosenqvist. 1986.
2. *Gnomica Basileensia*. Edited by Jan Fredrik Kindstrand. 1991.
3. *Études sur Léontios de Néapolis*. Vincent Déroche. 1995.
- 4:1. *The Life of St Andrew the Fool. Edited by Lennart Rydén. I. Introduction, Testimonies and Nachleben. Indices*. 1995.
- 4:2. *The Life of St Andrew the Fool. Edited by Lennart Rydén. II. Text, Translation and Notes. Appendices*. 1995.
5. *The Hagiographic Dossier of St Eugenios of Trebizond in Codex Athous Dionysiou 154. A Critical Edition with Introduction, Translation, Commentary and Indexes* by Jan Olof Rosenqvist. 1996.
6. *ΑΕΙΜΩΝ. Studies Presented to Lennart Rydén on His Sixty-Fifth Birthday. Edited by Jan Olof Rosenqvist*. 1996.
7. *Erotic Pathos, Rhetorical Pleasure: Narrative Technique and Mimesis in Eumathios Makrembolites' Hysmine & Hysminias*. Ingela Nilsson. 2001.
8. *The Life of St Philaretos the Merciful Written by his Grandson Niketas: A Critical Edition with Introduction, Translation, Notes, and Indices*. Lennart Rydén. 2002.
9. *Female Corporeal Performances: Reading the Body in Byzantine Passions and Lives of Holy Women*. Stavroula Constantinou. 2005.
10. *Saint Daniel of Sketis. A Group of Hagiographic Texts. Edited with Introduction, Translation, and Commentary*. Britt Dahlman. 2007.
11. *Containing Multitudes. Codex Upsaliensis Graecus 8 in Perspective*. Eva Nyström. 2009.

12. *ΔΩΡΟΝ ΡΟΔΟΠΟΙΚΙΑΩΝ. Studies in Honour of Jan Olof Rosenqvist. Edited by Denis Searby, Ewa Balicka-Witakowska, and Johan Heldt.* 2012.
13. *Byzantine Gardens and Beyond.* Helena Bodin and Ragnar Hedlund (eds). 2013.
14. *Vikings in the East. Essays on Contacts along the Road to Byzantium (800–1100).* Fedir Androshchuk . 2013.
15. *Wanted: Byzantium. The Desire for a Lost Empire. Edited by Ingela Nilsson and Paul Stephenson.* 2014.
16. *Byzantium and the Viking World. Edited by Fedir Androshchuk, Jonathan Shepard, Monica White.* 2016.
17. *Eustathios of Thessalonike: Commentary on Homer's Odyssey. Edited by Eric Cullhed. Volume 1: On Rhapsodies A–B.* 2016.
18. *Not Composed In a Chance Manner: The Epitaphios for Manuel I Komnenos by Eustathios of Thessalonike.* Emmanuel C. Bourbouhakis. 2017.
19. *Storytelling in Byzantium: Narratological approaches to Byzantine texts and images. Edited by Charis Messis, Margaret Mullett, Ingela Nilsson.* 2018.
20. *Receptions of the Bible in Byzantium. Edited by Reinhart Ceulemans and Barbara Crostini.* 2021.