



*Byzance en ses marges :
centres, périphéries, contours*

XV^{es} Rencontres internationales
des jeunes byzantinistes

(Paris, 4 - 5 octobre 2024)

***Byzance en ses marges :
centres, périphéries, contours***

**XV^{es} Rencontres internationales
des jeunes byzantinistes
(Paris, 4 - 5 octobre 2024)**

éditées par G. Bidaut, A. Gay, M. Jobczyk, F. Pacha-Miran
et L.M. Ciolfi

Sommaire :

Introduction	pp. 5-10
<i>Ch. Agar, The Cult of Saints on the Egyptian Border of Byzantium: Transgressions against the Marginalised in Coptic Hagiography</i>	pp. 11-39
<i>G. Belsito, The Sicilian Théma: A border or a central area in Byzantine politics? The controversial case of the Byzantine Kastron in Selinunte</i>	pp. 40-79
<i>C.-E. Biuzzi, Construire depuis les marges : reconnaître une opération culturelle de la transmission des paratextes</i>	pp. 80-119
<i>E. De Zordi, The Northernmost Margin of Byzantine Art. Painted Wooden Churches Between Gotland and Velikij Novgorod in the 12th Century</i>	pp. 120-142
<i>M. Egger, Les portraits et inscriptions liminaires du tétraévangile “copte 13” de la Bibliothèque Nationale de France : modèle byzantin, identité copte ?</i>	pp. 143-169
<i>Z. Guo, Le nom de « Fu Lin » (拂菻) dans les sources chinoises de la dynastie mongole des Yuan</i>	pp. 170-182

- R. Lafontaine, La rhétorique hérésiologique de l'épiscopat romain aux débuts du schisme acacien : la correspondance du pape Felix III (II) pp. 183-221***
- J. Plassart, Entre Romains et Sassanides : un miroir trouble de Constantin à Héraclius ? pp. 222-233***

Image en couverture :
Psautier Chludov, f. 67r (IX^e siècle),
Moscou, *Musée National Historique*

In collaborazione con:

Oxford University Byzantine Society (University of Oxford)



Istituto Romeno di Cultura e Ricerca Umanistica di Venezia



Association des étudiants du monde byzantin



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



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

Lorsque nous avons rédigé et publié l'appel à communications des XV^{es} *Rencontres internationale des jeunes byzantinistes* – un chiffre symbolique qu'il fallait honorer –, notre ambition était d'embrasser le concept polysémique des marges et de la marginalité. De fait, quoi de mieux qu'un événement scientifique réunissant historiennes et historiens, historiennes et historiens de l'art, philologues, archéologues, spécialistes de textes, pour que chacune et chacun délivre sa propre version, approche ou perception de la « marge » ? Nous espérions dès lors voir Byzance abordée en ses marges, depuis ses marges, et en tant que marge, par une jeune recherche dynamique et inventive.

Interroger la marginalité à Byzance n'est pas nouveau, mais a surtout connu un développement, à travers les différentes acceptions du terme, dans la recherche des vingt-cinq dernières années. D'importantes réflexions sur les marges territoriales ont notamment été menées pour réévaluer leur définition, étudier leurs rapports avec le(s) centre(s) et interroger la pertinence même de cette conception souvent hiérarchisante des territoires¹. Ces études ont d'ailleurs pris un nouveau tournant avec le développement d'une réflexion « globale » en histoire, notamment appliquée aux mondes médiévaux². Les groupes sociaux marginaux et marginalisés ont également fait l'objet de nouvelles considérations, par une approche de l'histoire byzantine à travers les lunettes de la classe³, du genre, de l'orientation sexuelle⁴, de l'âge⁵, des conditions physiques⁶, de la race, autant d'aspects qui peuvent aussi être étudiés en interdépendance⁷.

¹ PAPAConstantinou 2005 ; HERRIN 2013.

² HERMANS 2020 ; BRUBAKER – DARLEY – REYNOLDS 2022 ; BOLMAN – JOHNSON – TANNOS 2024.

³ HALDON 2009 ; KELLEY – VANNI 2025.

⁴ JAMES 1997 ; BRUBAKER – SMITH 2004 ; MEYER – MESSIS 2024.

⁵ HENNESSY 2008 ; PAPAConstantinou – TALBOT 2009.

Pour relancer des questionnements autour de ces différentes portes d'entrée dans la marginalité, il nous aura fallu repartir du visuel et de la matérialité. L'illustration que nous proposons en couverture, une célèbre miniature du Psautier Khludov, nous semble en effet renvoyer à une multiplicité d'aspects du sujet, et dans des langages qui peuvent être compris à travers différentes disciplines touchant au monde byzantin. Sa position, à la fois dans les marges du texte, et surplombant presque ce dernier, invite dès le premier regard à relativiser : qu'est-ce qui, ici, constitue réellement la marge ? En pénétrant l'image elle-même, tout nous transporte « au dehors » : la montagne, la croix, autant que les bourreaux.

Des marges du psautier à celles de Byzance, il n'y a qu'un pas. Microcosme par excellence, le livre illustré nous invite à étendre, à l'échelle d'un monde, cette notion ambivalente. À l'image du tracé mouvant des frontières, la tension qui se noue entre le texte et la miniature affleure, sous de multiples aspects, à travers la carte : entre la capitale et les provinces, l'empire et ses vassaux, le prince chrétien et ses voisins. Telles régions limitrophes s'affirment, avec le temps, comme des centres incontestables du pouvoir – la Serbie et la Bulgarie, l'Épire et Trébizonde : et voici Byzance devenue marge. Telles autres, plus éloignées de Constantinople – culturellement, spirituellement –, maintiennent avec elle des liens ténus pour mieux se définir : l'Arménie, la Sicile, la Rus' de Kiev et même l'Éthiopie sont autant d'autres Byzance(s) en-dehors de Byzance.

En réduisant à l'espace urbain les enjeux territoriaux de l'Empire, en les transposant aussi à l'espace ecclésial, le même paradigme nous incite à en déceler les axes et les seuils. Les murs de la ville et ses édifices, l'architecture et le décor des églises, les lieux de pèlerinage et les nécropoles élaborent et refondent constamment la notion de liminalité. Le Christ supplicié, de même que l'iconoclaste sacrilège, esquisse la norme sociale : l'hérésie, comme le calvaire, retranche, exclut, marginalise. Mais les franges de la société byzantine, qui dépassent de loin les projections modernes, façonnent une mosaïque nuancée dont bien des composantes, souvent négligées – femmes, criminels, ascètes –, nous engagent à repenser la cohérence. Moines et monastères revendiquent leur marginalité autant qu'ils l'idéalisent, tant leur implantation, aux abords ou en plein cœur de la ville, que la reconnaissance sociale dont ils

⁶ LAES 2020 ; voir aussi le projet de recherche « A Cultural History of Disability in Byzantium, c. 1000-1200 » conduit par Maroula Perisanidi à l'université de Leeds.

⁷ BETANCOURT 2020.

jouissent, semblent contredire la réclusion à laquelle ils prétendent. L'exil lui-même, souvent amer, maintient plus que jamais son objet au centre des égards : éloigné, on le surveille ; il écrit, revient parfois.

Penser Byzance, enfin, exige la distance et le décentrement du regard étranger. Chroniqueurs arméniens, latins et syriaques, émissaires arabes et mongols ont porté sur l'empire, sa culture et ses rites, un œil attentif, parfois acéré, que les historiennes et historiens ne sauraient mésestimer. Notre discipline elle-même n'y échappe en rien : ultime soubresaut du monde gréco-romain, interminable Bas-Empire ou prélude à la Turquie ottomane, l'histoire byzantine fut, elle aussi, longtemps perçue comme marginale – l'une de ces inévitables transitions indispensables à la chronologie.

Les articles réunis dans ce volume, issus de plusieurs communications délivrées lors des XV^{es} *Rencontres*, viennent admirablement illustrer ces différents sens et enjeux de la marginalité, souvent par des voies d'une grande pertinence que nous n'aurions pas toujours su anticiper. La marginalité territoriale s'impose comme la toile de fond de la majorité des contributions, tout en laissant la place à des problématiques complexes. L'identité plus ou moins « locale » des images a été au cœur des travaux de Matthias Egger, qui interroge le modèle byzantin dans la production d'un manuscrit copte, et d'Elena de Zordi, qui étudie les fresques et icônes byzantines entre Gotland et Velikij Novgorod. Le rôle des marges tel que défini par le centre est également abordé à travers l'étude du Kastron de Sélinonte en Sicile par Giuseppe Belsito, ou encore la construction de l'altérité dans l'article de Jules Plassart, qui examine la façon dont les Romains et les Sassanides se représentaient mutuellement. ZiRan Guo nous offre quant à lui un aperçu très original de Byzance perçue comme marge, et surtout redéfinie, dans les sources chinoises de la dynastie mongole des Yuan, une région méconnue de nos disciplines.

Notre point de départ, celui de la marge matérielle du manuscrit, n'a pas été négligé. Carlo Emilio Biuzzi et Matthias Egger montrent ainsi, dans leurs contributions respectives, comment les espaces liminaux de l'objet-livre peuvent éclairer son contenu, et surtout son contexte de copie. La question des marges dogmatiques est quant à elle abordée par Rémi Lafontaine, qui nous délivre un exemple édifiant de la manière dont on peut décrire et qualifier une hérésie, pour définir, de fait, des normes en négatif. Chloé Agar, enfin, nous emmène

explorer les marges sociales telles que décrites dans l'hagiographie et dessine par son travail les contours d'une étude intersectionnelle.

Ces contributions, qui reflètent une jeune recherche vivante, enthousiaste et engagée, participent à la construction d'un volume pluridisciplinaire qui, nous l'espérons, permet d'apporter de nouveaux éclairages sur la question des marges. Ce vaste sujet, ici abordé dans quelques aspects seulement, mérite bien entendu d'être exploré à travers de nouvelles routes, que nos auteurs et autrices, et d'autres jeunes chercheuses et chercheurs à leur suite, ne manqueront pas d'ouvrir.

Guillaume Bidaut

Doctorant contractuel
Paris 1 Panthéon-Sorbonne
UMR 8167 Orient & Méditerranée
(équipe monde byzantin),

Apolline Gay

Doctorante contractuelle
EPHE, UMR 8167 Orient & Méditerranée
(équipe monde byzantin),
ULB – Centre de recherche Philixte,
Institut français d'archéologie orientale

Marion Jobczyk

Doctorante
Paris 8 Vincennes – Saint-Denis
ArScan – UMR 7041 (équipe OrAM)
Ville de Paris – DHAAP pôle archéologique

François Pacha-Miran

ILARA, *EPHE* – PSL
Membre associé UMR 8167 Orient & Méditerranée
(équipe monde byzantin)

Bibliographie

- BETANCOURT 2020 R. BETANCOURT, *Byzantine Intersectionality: Sexuality, Gender, and Race in the Middle Ages*, Princeton 2020
- BOLMAN – JOHNSON – TANNOUS 2024 E. BOLMAN – S.F JOHNSON – J. B.V. TANNOUS (ed.), *Worlds of Byzantium: Religion, Culture, and Empire in the Medieval Near East*, Cambridge 2024
- BRUBAKER – DARLEY – REYNOLDS 2022 L. BRUBAKER – R. DARLEY – D. REYNOLDS (ed.), *Global Byzantium: Papers from the Fiftieth Spring Symposium of Byzantine Studies*, Londres 2022
- BRUBAKER – SMITH 2004 L. BRUBAKER – J. SMITH (ed.), *Gender in the Early Medieval World: East and West, 300-900*, Cambridge 2004
- HALDON 2009 J. HALDON (ed.), *A Social History of Byzantium*, Malden-Oxford 2009
- HENNESSY 2008 C. HENNESSY, *Images of Children in Byzantium*, Abingdon-New York, 2008
- HERMANS 2020 E. HERMANS (ed.), *A Companion to the Global Early Middle Ages*, Leeds 2020
- HERRIN 2013 J. HERRIN, *Margins and Metropolis, Authority across the Byzantine Empire*, Princeton-Oxford 2013
- JAMES 1997 L. JAMES (ed.), *Women, Men, and Eunuchs: Gender in Byzantium*, Londres-New York 1997
- KELLEY – VANNI 2025 A.C. KELLEY – F. VANNI (ed.), *Approaching Social Hierarchies in Byzantium, Dialogues Between Rich and Poor*, Abingdon-New York 2025
- LAES 2020 C. LAES (ed.), *Disability in Antiquity*, Abingdon-New York 2020
- MEYER – MESSIS 2024 M. MEYER – C. MESSIS (ed.), *The Routledge Handbook of Gender and Sexuality in Byzantium*, Abingdon 2024

- PAPACONSTANTINO 2005 A. PAPACONSTANTINO, *Aux Marges de l'empire ou au centre du monde ? De l'Égypte des Byzantins à celles des historiens*, *The Journal of Juristic Papyrology*, 35/2005, pp. 195-236
- PAPACONSTANTINO-TALBOT 2009 A. PAPACONSTANTINO – A.-M. TALBOT (ed.), *Becoming Byzantine: Children and Childhood in Byzantium*, Washington 2009

The Cult of Saints on the Egyptian Border of Byzantium: Transgressions against the Marginalised in Coptic Hagiography*

Chloé Agar (University of Oxford)

Abstract: Egypt has long been relegated to the margins of Byzantine Studies. While it was part of the Byzantine Empire, being removed from Constantinople geographically, culturally, and spiritually enabled it to develop its own norms, including within the cult of saints. Where scholarship has included the cult of saints in Egypt, its focus has been limited to healing miracles and oracles. On the rare occasions that it uses Coptic hagiography, scholarship argues that it is an accurate depiction of political and social peripheries in the past. However, tension emerges between the text and reality, between the picture that hagiographers present and what can be read between the lines. Therefore, in this article I explore the presentation in Coptic hagiography of marginalised groups: namely non-Christians, women, the sick, and criminals. By comparing the protection and justice which saints bestow upon these marginalised groups and non-marginalised ones, I argue that the presentation of marginal members of society does not reflect the reality, but instead shows hagiographers' conceptualisation of the relationship between different groups and the cult of saints in Egypt.

Keywords: Egypt; cult of saints; divine justice; hagiography; marginalised communities.

Introduction

Egypt has long been relegated to the margins of Byzantine Studies. While it was part of the Byzantine Empire, being removed from Constantinople geographically, culturally, and spiritually enabled it to develop its own norms, including those found in the cult of saints. Where scholarship has included the cult of saints in Egypt, its focus has been limited to healing miracles and oracles, leaving other services which saints rendered, such as protection and justice, untouched¹. This chapter therefore explores not only a marginalised part of Byzantine Studies, but also how within the cult of saints – specifically in hagiographical accounts of saints' posthumous miracles – there is presented a relationship between marginal groups and saints' provision of protection and justice.

* I would like to thank the organising committee of the XV^e *Rencontres* for accepting my paper for the conference.

¹ AGAR 2022, p. 3.

In addition to the limited focus which scholarship has afforded to the cult of saints in Egypt, thematic studies of hagiography – focusing on particular topics or methodologies – are more prevalent for texts found in Greek and Latin rather than those found in Coptic hagiography². Therefore, my aim is to show what Coptic ecclesiastical authorities considered marginal by examining how hagiographers present different groups in the religious, social, and political environment of Egypt at their most vulnerable – when visiting saints’ shrines as supplicants. Since hagiography was read aloud to congregations on saints’ feast days and was often attributed to notable figures in the Church, it is reasonable to assume that these narratives and any messages within them were sanctioned by ecclesiastical authorities³.

It must be acknowledged, however, that scholarship, on the rare occasions that it uses Coptic hagiography, argues that it is an accurate depiction of political and social peripheries in the past⁴. I will argue that tension emerges between the text and reality, between the picture that hagiographers present and what can be read between the lines, and that instead hagiography tells us more about hagiographers’ justification for presenting certain groups as marginal than it tells us about those groups⁵. This is a crucial aspect of the study of hagiography. With regard to Coptic hagiography, most if not all of what has survived dates (where dating is possible and reliable e.g. through colophons) to the Early Islamic period. The writers of these texts purport to record events from (usually) the Great Persecution of Christians under Diocletian, so it is important to keep in mind that the social, political, and religious milieu reflected in these texts is not that of the time in which the narratives are set, but rather that following the Arab conquest in the mid-seventh century⁶. Therefore, we cannot treat hagiography as an historical record in the sense that they are presented by their writers, but rather as an insight into the writers’ and audiences’ contemporary society presented through implicit clues⁷.

To prove my argument, I will demonstrate how certain marginalised groups were presented in Coptic hagiography. These groups will be non-Christians, women, the sick, and criminals and I will examine the presentation of each as both transgressors and victims of transgression based on the

² AGAR 2022, pp. 11-17.

³ BOOTH 2013, p. 71; EFTHYMIADIS 2011a, pp. 3-4.

⁴ AGAR 2022, p. 27; REBILLARD 2021, p. 4.

⁵ AGAR 2022, p. 26.

⁶ AGAR 2022, pp. 54-58; AGAR forthcoming; HIDDING 2020, pp. 4-7 and 9-12; ROGOZHINA 2019, pp. 51-54 and 60-62.

⁷ REBILLARD 2021, p. 4.

justice that saints enact on those who transgress and the protection that saints provide to those against whom others transgress. Through comparing these groups, I will answer two research questions: the first being “Do saints punish transgressors from marginalised groups in the same ways as non-marginalised ones?”, and the second “Do saints protect marginalised groups from the same transgressions as non-marginalised groups?”. This paper will be structured based on those four groups, which I will examine before reaching my conclusion.

Group 1: Non-Christians

The first marginalised group to be discussed will be non-Christians. Since hagiography was created by Christian writers in a devotional context, it stands to reason that those who did not ascribe to those writers’ faith would be treated as marginalised. In the context of Coptic hagiography I refer to both those who are by definition not Christian – pagans and Jews – as well as those whom, despite considering themselves Christian, Coptic ecclesiastical authorities would have viewed as heretical, meaning dyophysites or, indeed, miaphysites who were not Severan⁸.

Non-Christians as Transgressors

Given the aforementioned definition, it is probably unsurprising that Coptic hagiographers would present non-Christians as transgressors whom should be punished by saints. This includes both transgressions against others in which the saints must intervene and transgressions against the saints themselves.

Some pagans depicted in Coptic hagiography are magicians who seek to achieve their aims through magic, the exerting of control over the world, rather than through faith, the trust that the divine will aid them⁹. An example of such an individual who transgresses against others is a magician in the posthumous miracles of Merkourios¹⁰. A young man falls in love with an archon’s daughter and hires the magician to help him to persuade the archon to agree to let him marry her. Unfortunately, the magician’s solution to the young man’s predicament is to curse the young woman, making her deathly ill, with the only cure being her father agreeing to the marriage. Instead,

⁸ BOOTH 2017, pp. 152 and 157.

⁹ NISSINEN 2017, pp. 11, 13 and 20.

¹⁰ Miracles, in *BM Or.* 6802, f. 22b; BUDGE 1915, pp. 846-851.

the archon takes his daughter to Merkourios' shrine, where the saint tells him how to heal her and assures him that the young man did not have ill intentions towards her. Additionally, he explains that the young man's father will soon die, meaning that he will come into his inheritance in time to marry the archon's daughter. The saint then kidnaps the magician, brings him to the shrine, and beats him – which presents an interesting image considering that only the magician can see the saint, so to everyone else in the shrine he is apparently being assaulted by an unseen force.

Meanwhile, an example of pagans who transgress against a saint directly are the parents of the saint Philotheus, who worship a calf and try to persuade their son to denounce his Christian faith and join them¹¹. Philotheus instead causes the calf to kill his parents, who go straight to hell. After four days, the saint resurrects them and they recount the torment that they experienced.

Similarly, in the posthumous miracles of Merkourios a Jew rides a mule into the saint's shrine and thus transgresses against the saint¹². When the steward of the shrine tries to stop him, the Jew attempts to trample him. Merkourios then causes him to be thrown from the mule and impales him with a spear. Like the magician, only the Jew can see the saint. Merkourios intends to kill him, but the archangel Michael persuades him to let the Jew live so that he can return home and convert his family, and then bring them all back to serve at the shrine for the rest of their lives.

Finally, it is important to consider dyophysites. Usually in the hagiography of martyr saints, the Council of Chalcedon and the resulting schism are not addressed. Instead, this is usually done in the hagiography of monks and confessors, such as Longinus and Samuel of Kalamun¹³. It is possible that monks and confessors were seen by hagiographers as fighting against heretics who purported to be Christians while martyrs were seen as fitting into the narrative of persecution and so were fighting against those who were not Christian at all. Nonetheless, an example of the hagiography of a martyr saint which addresses the schism is the Coptic martyrdom of James the Persian. In the Coptic version of his martyrdom, his remains are taken to Egypt from Jerusalem by the miaphysite abbot Peter the Iberian. When Peter reaches Alexandria, he is in danger from the dyophysite Patriarch Proterius and considers returning to Jerusalem, but James encourages him to continue his journey and protects him¹⁴.

¹¹ Martyrdom, in *Pierpont Morgan* codex M 583, ff. 79r-84r; ROGOZHINA 2019, pp. 152-153.

¹² Miracles, in *BM Or.* 6802, ff. 13b-15b; BUDGE 1915, pp. 841-844.

¹³ ALCOCK 1983, pp. 79-81; VIVIAN 1999, pp. 24-29; AGAR 2022, p. 60.

¹⁴ Martyrdom, in *Vat. Copt.* 59, ff. 23v-24v; ALCOCK 2015, pp. 21-23.

It is therefore clear that the presentation of non-Christians as transgressors in Coptic hagiography involves both the punishment of such individuals by martyr saints but also the protection of those against whom they transgress. This is similar to the presentation of transgressors who are Christian, or who are at least not explicitly stated by hagiographers to *not* be Christian. This can be seen in instances in which non-Christians are instead the victims of transgressions rather than the transgressors themselves.

Non-Christians as Victims of Transgression

Indeed, hagiographers' frequent presentation of non-Christians as transgressors does not preclude non-Christians from also being victims of transgression. An example of the presentation of transgressors who are Christian comes from the posthumous miracles of Menas, in which the victim is the one who is not Christian. The non-Christian in question is a Samaritan woman who is ill and, as a last resort, travels to Menas' shrine at Abu Mina¹⁵. It is worth noting here, ahead of the next two marginalised groups to be discussed in this chapter, that this victim of transgression, while not Christian, is both a woman and sick. On her way to Abu Mina, she stays overnight at a boarding house, where the innkeeper attempts to sexually assault her but is stopped by Menas. The innkeeper was threatening the woman with a sword, so Menas petrifies his hand so that he cannot let go of it. The Samaritan woman then safely finishes her journey and is healed. The innkeeper, meanwhile, we can assume to be Christian – and miaphysite at that – because the text does not remark on his religion. He also travels to the shrine, where he repents his attempt to assault the woman and Menas heals his hand. Then, like the Jew who rode a mule into Merkourios' shrine, the innkeeper remains serving at Menas' shrine for the rest of his life. So, it can be seen that, in this case, the punishment for the transgressors and outcome after they repented was similar, even though one was explicitly not Christian and we assume that the other was Christian.

We can also perhaps compare the Samaritan woman to members of the congregation at Merkourios' shrine in an encomium who are kidnapped by barbarians from outside the shrine¹⁶. These seem to be the least pious members of the congregation, since those who are already inside the shrine are safe. Merkourios strikes down the barbarians who, based on that identification, we should understand as also being non-Christian transgressors, and guides the victims back to his

¹⁵ Miracles, in *Pierpont Morgan codex M 590*, ff. 47v-48v; DRESCHER 1946, p. 119; AGAR 2022, p. 59.

¹⁶ Encomium, in *Pierpont Morgan codex M 588*, ff. 29v-30r; WEIDMANN 1991a, pp. 5-7; WEIDMANN 1991b, pp. 6-7.

shrine. I make this comparison to show that the Samaritan woman's religion, or lack of Christian faith, is less important than the fact that she is participating in the cult of saints as hagiographers and ecclesiastical authorities would want her to, and is thus safe from harm even by someone of the correct faith, just like the congregants, who are pious enough to already be in Merkourios' shrine, are safe from non-Christian transgressors.

These examples are not to suggest that non-Christian men cannot be victims of transgressions, although we should keep the threat of sexual violence against non-Christian women in mind when we move to the second of the four marginalised groups. As for non-Christian men, in the same collection of posthumous miracles of Menas in which he saves the Samaritan woman, there is also a miracle involving a Christian man and a Jewish man. Unlike the Jew we have already encountered in the miracles of Merkourios, here the Jew is an example of how to behave rather than an example of how not to behave¹⁷. The Christian seeks to cheat the Jew out of his money and assumes that his faith protects him from any repercussions. Yet, when the Jew confronts him and they go to Menas' shrine to resolve their conflict, the Jew is reverent in the sacred space while the Christian is arrogant, and ultimately justice is served with the Jew's money being returned to him and the Christian being punished¹⁸. We as a modern audience might find this depiction of a Jewish man, especially when juxtaposed against the depiction of the Christian man, to be transgressive. While that interpretation may not capture the complexities of hagiographers' choices, given that the usual depiction of Jews in hagiography – be it Coptic or otherwise – is negative, there does seem to be something subversive about a Jew showing ideal behaviour when participating in the cult of saints in contrast to a Christian's arrogance¹⁹. This is supported by the fact that, in the Greek miracles of Menas, there is an account of a pagan man stealing and cooking a Christian woman's sheep²⁰. The Christian and pagan thieves in these two miracles agree to take oaths at Menas' shrine to prove their innocence, assuming that that won't count as perjury (the former because he is a Christian and the latter because he is unbaptised), only to be proven very wrong. Like the Samaritan woman, the Jew's faith matters less than the fact that he is behaving in an appropriate way in Christian sacred space, although he does convert at the end of the miracle.

¹⁷ Miracles, in *Pierpont Morgan* codex M 590, ff. 30v-33v; Miracles, in *L'Institut français d'archéologie orientale du Caire* Copte Inv. ff. 320v-322v; DEVOS 1960, p. 275.

¹⁸ Although the miracle is fragmentary in both of its Coptic witnesses, but the Greek miracles give us a complete version: see RIZOS 2019a; EFTHYMIADIS 2011b, p. 107.

¹⁹ CHAZAN 2018, p. 25; DRAKE 2013, pp. 2-4.

²⁰ RIZOS 2019b.

As a final consideration which emphasises that writers were showing how audiences should participate in the cult of saints, it is worth noting that those accompanying non-Christian transgressors may be considered as either transgressors by association or as victims of the main offender's transgression. Such characters in hagiography are often women or children. These may be servants or slaves, such as a woman who serves a pagan man in the first miracle of Klaudios in the second encomium attributed to Constantine of Assiut, but may also be family members, such as the wife and children of the Jew who rides a mule into Merkourios' shrine²¹. Not only do the male non-Christian transgressors end up serving at the shrines for the rest of their lives, but the characters accompanying or associated with them do as well. Since these characters have not transgressed anywhere near as severely as the main offenders with whom they are associated, and arguably do not have agency due to their subservient roles in both the texts and society, they should be seen as additional victims of transgression. It may be that hagiographers therefore did not wish to present these non-Christians as having transgressed directly against the Christian shrines, but instead as having ultimately been saved by the repentance and conversion of the male characters with authority over them.

Group 2: Women

Now, I shall consider the second of the four marginalised groups. We have already had a glimpse of how women can be presented in Coptic hagiography, but now we shall focus on them specifically. While convincing arguments have been made that women were not as marginalised in Late Antique, Byzantine, and Early Islamic Egyptian society as hagiographers would have us believe²², it is undeniable that ecclesiastical and monastic authorities presented the ideal of women being subservient to men²³. This, along with their much less frequent appearances and generally supporting roles in hagiography, justifies their inclusion here since writers intended them to be a marginalised group even if the reality was more complex²⁴.

²¹ Encomium, in *Pierpont Morgan* codex M 587, f. 183a; GODRON 1970, p. 205; BUDGE 1915, pp. 843-844.

²² CROMWELL 2019, pp. 326-327; SCHENKE 2015, pp. 63-64 and 66-67; STAFFORD 2019, pp. 292-293.

²³ WILFONG 2002, pp. 44 and 80; CROMWELL 2019, pp. 325-326; SCHENKE 2015, pp. 65-66; KRAEMER 2008, pp. 467-470.

²⁴ SCHENKE 2015, p. 64.

Women as Transgressors

There are very few examples of women as transgressors in the Coptic hagiography of martyrs that I have studied. I have already discussed one, Philotheus' mother who, alongside Philotheus' father, tries to dissuade her son from his Christian faith, but now I will turn to an example of a woman acting alone²⁵. We return to the encomium in which Merkourios saves congregants who were kidnapped by barbarians. In a separate incident, there is a wealthy woman who hoards her wealth rather than donating any of it to Merkourios' shrine²⁶. Merkourios, similarly to the pagan magician who cursed the archon's daughter, makes this woman very ill until he gets the desired outcome, which instead of marriage is that she repents and donates to his shrine. This shows two things: the first is that being made ill is an acceptable way for the impious to be punished, and the second that donations to shrines were a behaviour encouraged by hagiographers and such encouragement could include the threat of what would happen if one did not oblige. This threat was not limited to women either, as in the posthumous miracles of Menas in which he saves the Samaritan woman, he also punishes two men who renege on their promises to donate to his shrine. The first is a camel herd who promises the next camel to be born to the shrine three times and reneges every time until the saint sends a cloud to bring all his camels to the shrine²⁷. As with the Jew and the innkeeper, the camel herd repents and serves at the shrine for the rest of his life. The second man who reneges on his promise is a wealthy man who has an expensive plate made to donate to the shrine, but on the way sailing down the Nile decides to keep it for himself²⁸. The dish is then swept overboard and the man's young servant jumps into the water to retrieve it, and is saved from drowning by Menas, causing the man to repent and donate the plate after all.

There is, justifiably, an emphasis in hagiography on ideal behaviour when participating in the cult of saints, with both men and women being presented as transgressors for not conforming. But, unlike their presentation of non-Christians as transgressors, hagiographers also present ideal behaviour that is not restricted to the cult of saints, particularly with regard to women. This is found in accounts of what ecclesiastical and monastic authorities viewed as immoral sexual behaviour, for instance with the infidelity of both male and female characters being criticised in various

²⁵ ROGOZHINA 2019, pp. 152-153.

²⁶ Encomium, in *Pierpont Morgan* codex M 588, f. 30r; WEIDMANN 1991a, p. 7; WEIDMANN 1991b, pp. 7-8.

²⁷ Miracles, in *Pierpont Morgan* codex M 590, ff. 21r-21v; DRESCHER 1946, p. 111.

²⁸ Miracles, in *Pierpont Morgan* codex M 590, f. 26r; DRESCHER 1946, pp. 115-116.

hagiographical traditions²⁹. The key example of immoral sexual behaviour committed exclusively by women, as presented by hagiographers, is prostitution. The question may arise of why prostitution is being discussed here rather than in the later section on the marginalised group of criminals. The answer is because our modern perceptions may lead us to expect that, but hagiographers actually present different perceptions. For instance, in a fragmentary collection of posthumous miracles performed by Kollouthos, he appears to a lame man and, instead of healing him immediately, tells him to visit a local prostitute to redeem her first. This is not the only incident of Kollouthos killing two birds with one stone, as in his encomium he restores the reputation of a disgraced deacon after working a healing miracle through that deacon to cure a woman of dropsy³⁰. However, while Kollouthos does not appear to the dropsical woman, he does appear to the prostitute after she has heeded the lame man's advice and repented of her sinful occupation³¹. This indicates that, since the reformed prostitute had not been healed of any physical malady, the hagiographer intended Kollouthos' appearance to confirm to her and the audience that she had made the right decision. We cannot consider this reformed prostitute to be as severe a transgressor as the woman who does not donate to Merkourios' shrine, as she is punished before she repents. The prostitute is therefore not being presented as having transgressed as seriously, perhaps because her transgression – immoral as ecclesiastical authorities will have viewed it – was not harming Kollouthos' cult. In fact, Kollouthos sent a man who was participating in an ideal way in his cult to redeem her. While Merkourios' shrine perhaps did not need the wealthy woman's money specifically, the message seems to be that because she can afford to donate to the shrine she should. Arguably, money paid to the prostitute could have been donated to the shrine, but since there is no discussion of wealth the hagiographer is not claiming that all money should be donated to the shrine, meaning that the focus is on ideal behaviour in society rather than ideal behaviour in the cult of saints itself³². This shows that, regarding women as transgressors, hagiographers focused on what they considered to be ideal behaviour but the severity of saints' responses to what they considered to be unideal behaviour was determined by how negatively it affected the cult.

²⁹ E.g. DOROSZEWSKA 2023a; DOROSZEWSKA 2023b.

³⁰ Encomium, in *Pierpont Morgan* codex M 591, ff.112v-113r; THOMPSON 1993a, pp. 76-78; THOMPSON 1993b, pp. 58-60.

³¹ Miracles, in *Borg. Copt.* 109, pp. 243-244; SCHENKE 2013, pp. 264-267; DOROSZEWSKA 2018a.

³² E.g. WILFONG 2002, pp. 25-27.

Women as Victims of Transgression

More common in Coptic hagiography are women who are victims of transgression. All the transgressions of which they are victims are a result of the actions of the transgressors, not situations which the women have brought upon themselves. Similarly, men who are the victims of transgression do not usually bring the situation upon themselves. However, hagiographers present women as a marginalised group through the more limited range of situations in which they are victims. While men may be robbed, killed by other men or wildlife, or possessed or assaulted by demons, women are most often threatened with sexual assault³³. I have already shown that Menas saves a Samaritan woman from assault by an innkeeper, but in his tradition he also saves female pilgrims from soldiers³⁴. Not only this, but there is also arguably a sexual threat when women are the victims of transgressions by demons. Unlike men, whose whole bodies are possessed, resulting in them becoming violent, in the two instances that I have examined of women becoming possessed it is only their breasts that are affected³⁵. There are two very similar stories in the hagiographies of Kollouthos and Viktor in which a demon possesses a woman's breasts and causes them to grow to lethal size³⁶. Each of the saints exorcises the demon, which restores the woman's breasts to normal. In the story of Kollouthos, the woman then donates all her silver to the shrine by melting it down and creating a votive offering in the shape of the body part that was cured, which is a practice known from archaeological evidence³⁷. Finally, I have already demonstrated how women's bodies are affected by magical transgressions, such as the archon's daughter made deathly ill by the magician³⁸. Another example is a woman whose husband curses his wife so that no other man will want to marry her if he dies³⁹. Predictably he dies, and his wife becomes ill and unattractive, from which Kollouthos heals her. Similarly, in the posthumous miracles of Klaudios, a woman who cannot bear children is tricked by a magician who promises to make a potion for her but, in a theatrical aside, remarks that he doesn't know whether the potion will cure or kill her and does not

³³ VERRONE 2002, p. 51; DRESCHER 1946, pp. 112 and 118-119; DEVOS 1959, pp. 456 and 458; BUDGE 1914, pp. 311-312.

³⁴ DRESCHER 1946, p. 116 no. 5 and p. 121; BACOT 2011, pp. 70-71.

³⁵ E.g. Miracles, in *Pierpont Morgan codex M 590*, ff. 44v-45r; DRESCHER 1946, pp. 118-119.

³⁶ Miracles, in *Paris Bibliothèque Nationale 129¹⁵*, f. 22v; SCHENKE 2013, pp. 216-219; Encomium, in *BM Or. 7022*, f. 32a; BUDGE 1914, pp. 309-310.

³⁷ FRANKFURTER 2018, plate 5.

³⁸ BUDGE 1915, pp. 850-851.

³⁹ SCHENKE 2013, pp. 272-273.

care as long as she pays him⁴⁰. Klaudios intervenes and, unusually, uses magic to make the woman able to have children which was presumably acceptable because it was a Christian martyr saint doing it rather than a pagan magician⁴¹.

Perhaps hagiographers presented what they considered to be the most common threats against women, particularly in accounts of saints saving female pilgrims from sexual assault, but there is also an emphasis on the women's bodies, particularly since in the version of the exorcism of the woman's possessed breasts involving Kollouthos she is married and presumably should bear (and nurse) children, and so perhaps there are further implications about the roles that hagiographers thought that women ought to have in society. In contrast, there are male characters who play an active role in their own suffering, as we shall see in the next section on the marginalised group of the sick. However, as I have already remarked, there are also passive male characters who, like female victims of transgression, do not cause their own suffering. For instance, in the posthumous miracles of Menas, one pilgrim travelling to donate all his gold to the shrine is murdered and dismembered and another is eaten by a crocodile⁴². Both are saved by the saint, the murderer repents, and the crocodile seems to be suitably intimidated by the saint but we cannot be sure whether it refrained from eating anymore humans. There is no need for the pilgrims to repent, since they were participating in the cult of saints exactly as hagiographers presumably wanted audiences to, therefore encouraging audiences to emulate their behaviour with the promise that, if they became victims of transgression while doing so, they would be saved. As such, hagiographers use both men and women to demonstrate the behaviours that they are expected to engage in when participating in the cult of saints, such as making donations to shrines.

If we then return our attention to the women who become servants of shrines because their masters or husbands do, we can see that the argument that we should view them as victims of the transgressions of others, specifically men who should supposedly protect and provide for them, is strengthened⁴³. A key exception to this is the Samaritan woman who left her husband to go to Menas' shrine to be healed, as she actually ends up serving at the shrine along with the man who

⁴⁰ Encomium, in *Pierpont Morgan* codex M 587, ff. 206b-207a; GODRON 1970, p. 235.

⁴¹ Encomium, in *Pierpont Morgan* codex M 587, f. 214b; GODRON 1970, p. 241.

⁴² Miracles, in *Pierpont Morgan* codex M 590, f. 35r-35v; DEVOS 1959, p. 456; Miracles, in *Pierpont Morgan* codex M 590, ff. 22v-24r; DRESCHER 1946, pp. 112 and 114.

⁴³ BUDGE 1915, pp. 843-844; GODRON 1970, p. 205.

attempted to rape her⁴⁴. While to a modern audience this is probably an untenable situation, the would-be rapist has been redeemed by his repentance and servitude at the shrine and this therefore is presented as the ideal outcome for both him and the Samaritan woman. We see the same outcome for the dismembered pilgrim resurrected by Menas, as he and his murderer travel to the shrine together, donate all their combined money, and remain there as servants for the rest of their lives⁴⁵. Further demonstration that serving at shrines was being presented by writers as the ideal outcome comes from the wife of the (former) Jew at Merkourios' shrine. The Jew becomes known as Zacharias and his wife as Elizabeth, before twin boys are born to them whom they name Merkourios and John⁴⁶. This clear reference to the birth of John the Baptist, with the addition of a child named after the shrine's saint, indicates that hagiographers wanted to present servitude at a saint's shrine as a happy ending⁴⁷. It seems that writers were reinforcing their ideal of women's subordinate, obedient place in society, thereby showing that not only were these female characters now converted to the true faith but were also performing their societal role as part of their participation in the cult of saints, alongside repentant male transgressors who were now atoning for their sins – and providing additional labour at shrines into the bargain.

Group 3: The Sick

The third of the four marginalised groups demonstrates even more of this expected behaviour when participating in the cult of saints. The sick – within which I include the ill, injured, and demonically possessed – is perhaps the most obvious marginalised group to need saints' help, often being marginalised by the nature of their condition as a possible threat of infection or violence or as simply being unable to contribute to society⁴⁸. Hence, we would expect them to need the saints to heal them rather than to protect them or to enact justice⁴⁹. However, alongside healing, saints do indeed do those things.

⁴⁴ DRESCHER 1946, p. 123.

⁴⁵ DRESCHER 1946, p. 114.

⁴⁶ BUDGE 1915, p. 844.

⁴⁷ *Lc* 1:24 and 1:57-63.

⁴⁸ VAKALOU DI 2003, p. 173; REFF 2005, pp. 35-38.

⁴⁹ TALBOT 2002, pp. 154 and 158; VAKALOU DI 2003, p. 177.

The Sick as Transgressors

While the sick need the help of saints to be healed, that does not prevent them from being transgressors. A key example is the innkeeper who tried to sexually assault the Samaritan woman, only for Menas to petrify his hand and not heal it until he repented⁵⁰. Two further examples come from an encomium of Kollouthos. In the first example, a man got drunk, climbed onto a roof, and fell off, injuring his foot so badly that it will either fall off or need to be amputated⁵¹. Kollouthos heals him after strongly advising him not to do that again. In the second, a man waits for a long time at Kollouthos' shrine to be healed, watching others who arrived after him be healed before him. Eventually, he complains, and that is the point at which the saint appears⁵². Kollouthos does heal him, but not before scolding him for his impatience. This shows two things about how hagiographers presented this marginalised group. Firstly, it reinforces the expectations of behaviour when participating in the cult of saints that I have already observed. And secondly, it shows that men can become members of the marginalised group of the sick as a result of their own actions, whereas this is much less common for women, with the only example being the woman punished by Merkourios for not donating to the shrine⁵³. This further demonstrates that hagiographers distinguished between the genders when presenting marginalised groups and their transgressions or transgressions against them, since it is more common for male characters to become part of a marginalised group through their own transgressions than it is for female characters.

The Sick as Victims of Transgression

I have already shown how the sick can be victims of the transgressions of others. For example, the women who are cursed – the archon's daughter who is made sick by the magician and the widow who is healed by Kollouthos – are only sick because of the magic that has been used on them⁵⁴, and the women whose breasts are possessed did nothing to invoke the demons⁵⁵. Likewise,

⁵⁰ DRESCHER 1946, pp. 122-3.

⁵¹ Encomium, in *Pierpont Morgan* codex M 591, ff. 110v-111v; THOMPSON 1993a, pp. 67-69; THOMPSON 1993b, pp. 52-53.

⁵² Encomium, in *Pierpont Morgan* codex M 591, ff. 112v-113r; THOMPSON 1993a, pp. 71-72; THOMPSON 1993b, pp. 54-55.

⁵³ WEIDMANN 1991a, p. 7; WEIDMANN 1991b, pp. 7-8.

⁵⁴ BUDGE 1915, p. 849; SCHENKE 2013, pp. 272-273.

⁵⁵ SCHENKE 2013, pp. 216-219; BUDGE 1914, pp. 309-310.

the Samaritan woman is travelling to Menas' shrine because she is sick and needs to be healed, and on her journey also ends up needing the saint's protection⁵⁶. This continues to show hagiographers' gendered distinction between male and female characters.

In addition, if we consider characters who do not become sick as a result of others' transgressions, men suffer from a greater variety of sicknesses and injuries than women. In most miracles in which women are healed in Coptic hagiography, and in many miracles in other hagiographic traditions, women are suffering from diseases affecting their breasts or reproductive systems, sometimes even preventing them from conceiving or nursing⁵⁷. While this is further evidence of what hagiographers presented as women's ideal roles in society – wives and mothers – it may also suggest that these were the most well-known complaints of which hagiographers were aware. This suggests that hagiographers conceptualised supplicants who belonged to both marginalised groups of women and the sick as the most vulnerable.

However, there is another example of someone who is sick being the victim of transgression that is worth considering. While the example comes from hagiography, it refers to a phenomenon that is found outside it. This phenomenon is that of donation documents, which recount parents' donations of their children to a saint's shrine to serve, similar to what we have seen of the Jew and the innkeeper. There is even a self-donation document of an adult man donating himself, showing that what we have seen of characters serving at shrines was rooted in reality, although the explanation of such servitude resulting from either devotion or penance may not reflect the full complexities of the reality for making such a decision⁵⁸. Most of these documents are known from the Monastery of Phoibammon of Preht at Deir el-Bahari and the narratives are similar, indicating that they are a trope rather than a reflection of the reality⁵⁹. It involves parents promising to donate their children, reneging on that promise, and the children becoming sick and being healed by the saint, at which point the parents donate them as they had originally promised. This is similar to the narrative of the camel herd who reneged on his promise to Menas. The example that is actually from hagiography is, however, not from Phoibammon's tradition but from Viktor's. Like in the donation documents, parents promise to donate their son to the shrine and then renege on this

⁵⁶ DRESCHER 1946, p. 121.

⁵⁷ E.g. DOROSZEWSKA 2023c; DOROSZEWSKA 2023d; DOROSZEWSKA 2023e; DOROSZEWSKA 2023f.

⁵⁸ SCHENKE 2016, pp. 504-505.

⁵⁹ For a discussion of the other saints named Phoibammon with whom Phoibammon of Preht has been conflated, see AGAR 2022, pp. 52-3. See also SCHENKE 2016, pp. 497 and 506-507; AGAR 2022, p. 64.

promise. However, instead of being punished through their child being made ill, the parents are punished by their child dying⁶⁰. He is then resurrected by Viktor and spends the rest of his life serving at the shrine, being seen elsewhere in the encomium as an adult.

It must be noted that this use of the narrative found in donation documents in a saint's hagiography is not an isolated example of children being used to punish their parents' transgressions. Another example comes from the hagiography of the saint whom most donation documents concern, Phoibammon. The first of Phoibammon's posthumous miracles involves an emperor called Theodosius, who reneges on his promise to rebuild the saint's shrine⁶¹. In response, Phoibammon causes the emperor's daughter to become possessed by a demon, and once she has been exorcised Theodosius repents and does as he originally promised⁶². This miracle shares similarities with donation document narratives and with miracles performed by the saint during his martyrdom in which he caused pagan magicians and officials to be possessed by demons⁶³.

In this instance, while it may look like the saint is committing a transgression by making someone ill, the sick individual is a victim of their parents' transgression against the saint and the saint is punishing them through their child, which bears similarities to the families and servants of male transgressors ending up serving at shrines as well. This also reiterates that being made to join the marginalised group of the sick by a saint was an appropriate punishment for not conforming to expected behaviours in the cult of saints, as shown by the woman afflicted by Merkourios. As such, it can be seen that illness, possession, and injury were all afflictions that saints could employ as part of what we might term "legitimate violence". We have already seen in the previous section, on the marginalised group of women, and will see in the next section, on the marginalised group of criminals, that hagiographers depicted saints as punishing those who transgressed badly enough with violence, and indeed that perjury in sacred spaces was viewed dimly by ecclesiastical authorities. While instances of children suffering in hagiography may seem extreme to us, presumably they were considered acceptable for inclusion in hagiography, perhaps depicting a worst-case scenario outcome for parents who transgress against saints through the punishment of

⁶⁰ Encomium, in *BM Or.* 7022, ff. 30a-31b; BUDGE 1914, pp. 306-308.

⁶¹ It is not specified which Theodosius this is and the Christian faith of the emperor seems to be what is being emphasised by the name; see AGAR 2022, p. 68.

⁶² Miracles, in *Pierpont Morgan* codex M 582, ff. 21v-22r; VERRONE 2002, p. 21.

⁶³ ULJAS 2019, pp. 100 and 110.

their innocent child. Therefore, we can see how hagiographers presented ideal participation in the cult of saints as both a supplicant seeking healing and a donor of money or labour.

Group 4: Criminals

The inclusion of this final group is perhaps puzzling, since the immediate thought may be that criminals by their very nature can only be transgressors. Whether this is true or not, we should remember what I emphasised when discussing the reformed prostitute: our idea of criminals may differ from hagiographers'. Instead of focusing solely on behaviours that are illegal in our modern world, be that in most societies or in some, I will instead focus on behaviours that were considered physically or financially harmful to others, thereby directly impacting victims' quality of life.

Criminals as Transgressors

As I have already noted, we might expect criminals to be presented as transgressors. We have, in fact, already encountered a variety of criminals when analysing the other three groups. This is especially true for violent criminals, such as the innkeeper who attempted to rape the Samaritan woman and the man who dismembered the pilgrim⁶⁴. It is worth noting that sexual assault as a transgression committed against women is a prevalent topic in hagiography, but that indicates that similarly prevalent is sexual assault as a transgression committed by men⁶⁵. Since sexual assault is physically harmful, it can be seen as being presented as a criminal act, whereas sexually immoral female characters like the prostitute whom Kollouthos reforms are not physically harmful for the male characters purchasing their services and, as a service, are not necessarily financially harmful either but instead part of the community's economy. As such, we can see that hagiographers remarked on both ideal and unideal behaviour by men and women in somewhat equal measure and, while most often doing so in the context of the cult of saints, they also highlight what may have been genuine issues or concerns in wider society⁶⁶.

While the hagiographers present the behaviours of such characters as physically harmful to others, we also have accounts from documentary sources that indicate that they were viewed this

⁶⁴ DRESCHER 1946, pp. 112 and 119.

⁶⁵ E.g. DOROSZEWSKA 2018b; DOROSZEWSKA 2018c.

⁶⁶ E.g. NEVILLE 2019, pp. 13-14.

way, such as letters from Djeme, the community that developed in Ramesses III's mortuary temple in the complex of Medinet Habu on the west bank of the Nile opposite the ancient capital of Thebes, now the modern city of Luxor⁶⁷.

In terms of physical and financial harm being committed against a shrine, an obvious example would be attempts to damage the shrine, such as when a mob of pagan villagers comes to Kollouthos' shrine with the intention of destroying it because one villager's wife is incubating therein⁶⁸. Not only is this potentially physically harmful to those working in and visiting the shrine – like the Jewish man's attempt to trample the steward of Merkourios' shrine with a mule⁶⁹ – but presumably significant costs would be incurred by repairs. This is so egregious that even saints who generally are not violent, since they are not military saints, make an exception here, since Kollouthos (temporarily) blinds the villagers. It is also worth considering that within hagiography shrines represent a safe haven for the righteous. Even though she is pagan, the villager's wife goes to Kollouthos' shrine to be healed, therefore demonstrating like the Samaritan woman in Menas' hagiography that writers prioritised appropriate behaviour when participating in the cult over faith, especially since if she was healed then she might convert to Christianity (unfortunately, this miracle is fragmentary so we do not know how it really ended). We can draw parallels between this pagan woman's experience and that of the Jew in the miracle of the Christian and the Jew in Menas' tradition, since the Jew demonstrates ideal Christian behaviour and ultimately converts⁷⁰. Apart from preventing the steward of his shrine from being trampled (by impaling the Jew riding the mule), Merkourios also slays barbarians who attack his shrine and kidnap the people who are not already inside it⁷¹. Saints' response to those who would damage their shrines or harm those within them is not surprising, since surely damaging sacred space itself was very high on the list of things which hagiographers – and ecclesiastical authorities in general – considered as inappropriate behaviour.

Another form of criminality which we can examine in more depth is theft, which while not necessarily physically harmful – but can be, as the dismembered pilgrim shows us – is inevitably financially harmful. Since saints reform characters who do not donate to shrines and grateful

⁶⁷ WILFONG 2002, pp. 42-43; AGAR 2022, p. 68.

⁶⁸ Miracles, in *British Library* Or. 3581 B(38) *recto* and *verso*; SCHENKE 2013, pp. 208-209.

⁶⁹ BUDGE 1915, pp. 842-843.

⁷⁰ DEVOS 1960, p. 275.

⁷¹ WEIDMANN 1991a, p. 6; WEIDMANN 1991b, p. 7.

supplicants donate either their wealth, themselves, or both, we can view not donating to a shrine to be treated as theft of property which should belong to the shrine. It is therefore not surprising that characters who steal from saints' shrines are presented as criminals. This includes characters who steal from shrines, but also who steal from those intending to donate to shrines⁷². As for those who steal from shrines, in hagiography we can find examples of stolen objects, often made of precious metals, which thieves intend to sell⁷³, as well as examples of building material, with thieves taking advantage of a new shrine's construction to source resources for their own homes⁷⁴. While we cannot know how representative hagiographers' portrayals of transgressions are (at least those that we cannot question for other reasons like the use of magic), we can assume that, like sexual assault experienced by female pilgrims, theft was a genuine issue that writers dealt with, warning congregants against this financially harmful and religiously disrespectful transgression against the sacred space in which they were gathered. Stealing building materials was probably less harmful than deliberately damaging a shrine, as the pagan villagers in the miracles of Kollouthos intended to do, but still unideal⁷⁵. This would explain why thieves who steal from shrines or pilgrims are punished less severely than other criminals, including the man who murdered the dismembered pilgrim, since no lasting physical harm was done, as in the fictional accounts of hagiography murder victims can be resurrected, but presumably other physically harmful crimes like rape cannot be miraculously undone⁷⁶.

As I have already mentioned, we have also encountered transgressors whom in some modern societies might be interpreted as criminals, but who were perhaps considered by the writers as sinners rather than criminals, such as the prostitute reformed by Kollouthos⁷⁷. As I have shown, her occupation is presented as morally shameful rather than physically or financially harmful. While in reality there probably were female criminals, characters who cause physical or financial harm in hagiography are usually male and women who transgress do not commit violence, such as the woman made sick by Merkourios until she donates to his shrine⁷⁸. Terry Wilfong makes the same

⁷² Miracles, in *Pierpont Morgan* codex M 582, f. 29v; VERRONE 2002, pp. 50-51.

⁷³ E.g. Encomium, in *Pierpont Morgan* codex M 587, f. 197b; GODRON 1970, p. 223; Miracles, in *Pierpont Morgan* codex M 582, f. 26v; VERRONE 2002, pp. 38-39.

⁷⁴ E.g. Miracles, in *BM Or.* 6802, ff. 10a-11a; BUDGE 1915, pp. 838-839.

⁷⁵ SCHENKE 2013, pp. 208-209.

⁷⁶ AGAR 2022, p. 206.

⁷⁷ SCHENKE 2013, pp. 266-267.

⁷⁸ WEIDMANN 1991a, p. 7; WEIDMANN 1991b, pp. 7-8.

observation about documentary texts from Djeme, such as Pistentius' letters in which criminals are «without exception male»⁷⁹. This could indicate that violent crimes were usually committed by men in the society that hagiographers inhabited. However, it is perhaps our definition and understanding of the criminality being expressed in these sources that is the issue, as Pistentius was bishop of Koptos (599-632) and therefore probably had the same moral concerns as ecclesiastical and monastic figures who wrote or copied hagiographies⁸⁰. This is supported by the fact that his letters often concern moral or religious problems in the local community, particularly advocating against divorce⁸¹. I therefore propose that, where Church figures are concerned, whether they are writing letters or hagiography, we add a gendered nuance to our definition of criminal to acknowledge that the creators of these sources presented men as the perpetrators of violent or more financially damaging crimes while they presented women's criminality in the context of what they considered to be ideal behaviour in society.

Ultimately, we can see that transgressors whom hagiographers would consider to be criminals may belong to one of the other three marginalised groups of non-Christians, women, and the sick, but that they do not have to, as we have had examples of Christian men presented as criminals. This is also the only marginalised group which characters in hagiography can only join as a direct result of their actions and which causes the greatest harm to both other people and to the cult of saints, making it the one which ecclesiastical authorities would presumably be keenest to dissuade congregants from joining, which would explain why, contrary to the other three marginalised groups that I have discussed, there are not cases in which hagiographers present criminals as victims of the transgressions of others. There is also a gendered aspect, whereby women are presented (on the rare occasions that they are transgressors) as only causing financial harm to the cult, whereas men are presented as causing physical and financial harm. There is even some acknowledgement of the motivations that may drive transgressors to steal, with serving at the shrines being presented both as penance for transgressions but also as an improvement to the situations of characters from all four marginalised groups.

⁷⁹ WILFONG 2002, p. 42.

⁸⁰ WILFONG 2002, p. 23.

⁸¹ WILFONG 2002, p. 44.

Conclusions

Now that I have presented the four marginalised groups of non-Christians, women, the sick, and criminals, including evidence of transgressions that they commit and experience in hagiography, I will examine my findings and answer the research questions.

Findings

The key finding is that the four marginalised groups vary as to how far hagiographers present them as transgressors or as victims of transgression. Criminals are exclusively presented as transgressors to be punished by saints, non-Christians are usually presented as transgressors but can be victims, the sick may be either transgressors or victims, and women are usually presented as victims of transgression who need saints' protection. However, if a non-Christian is also either a woman or sick then their membership of the more vulnerable marginalised group overrides their status as a potential transgressor and makes them a victim – for instance, women are almost never sick because of their own actions but men can be. Meanwhile, criminals are unique amongst these four groups as only being presented as transgressors. This not only suggests which marginalised groups hagiographers viewed as more vulnerable to being transgressed against, but also which groups they viewed as most threatening to the cult of saints. It is relatively straightforward to understand why they would have presented criminals as the most threatening, since physical harm and financial harm to sacred space or to visitors to that space would have the greatest effect on that space's operation within the local economy and community. The emphasis is ultimately on participating in the cult of saints in the “correct” way⁸². Therefore, being part of the more vulnerable groups, women or the sick, regardless of whether one is Christian or non-Christian in the hagiographers' eyes, mitigates the marginal status that is based on supplicants' religion because they are conforming to behaviours when participating in the cult of saints that hagiographers – and, presumably, ecclesiastical authorities – would want them to. It is therefore ideal behaviour and the piety that that behaviour indicated that determined whether a supplicant from a marginalised group would avoid being punished as a transgressor and would be guaranteed protection from the transgressions of others.

⁸² AGAR 2022, pp. 204-210, 217 and 218-219.

We can relate that ideal behaviour to the other aspects of an audience's experience. Since hagiography was read aloud to congregations during saints' feast days, the audience would have been in sacred space like that which is found in these texts, perhaps reinforcing the ideal behaviour that they were being instructed to exhibit in such spaces when participating in the cult. In churches where they would have heard these narratives, audiences would also have been exposed to iconography. As Bryan Ward-Perkins has noted in a forthcoming article, the existence of more posthumous appearances by martyrs in Eastern Christian hagiography may relate to the fact that the iconography of martyrs was more prevalent in the Christian East. This, alongside the greater emphasis on sacred spaces through the plethora of accounts of incubation in such hagiography, means that it would make sense for the iconography that audiences saw to, as well as curating expectations of encounters with saints, reinforce how saints would respond to transgressions. For example, military saints are often depicted in iconography in spaces such as churches killing what ecclesiastical authorities would have considered traditional enemies of Christianity like demons – or indeed, in Merkourios' case, Julian the Apostate⁸³. This would certainly indicate that audiences' expectations of what should happen if they displeased a saint enough to be treated similarly to such figures. But we can also see how such iconography might have worked together with the consequences of unideal behaviour in hagiography. Since churches are sacred spaces, their decorative programmes focus on depicting holy figures, which maintains a separation between the audience and the divine and thus the necessity of priests as intermediaries but also avoids depicting ordinary people receiving the same brutal treatment as more notorious and archetypal enemies of the faith⁸⁴. Thus, perhaps such violence towards transgressors as is depicted in hagiography was not appropriate for the decorative programmes of sacred space but could be included in hagiography, especially given Arietta Papaconstantinou's observation about the particularly graphic nature of the violence found in Coptic hagiography⁸⁵. This is certainly a possibility, as the flipside of this situation is known to have happened, namely with practices that perhaps retained a little too much pagan association for hagiographers' liking. For instance, we know that there were oracles at some saints' shrines, including that of Kollouthos at Antinoopolis, but there are no references to such practices in hagiography⁸⁶. In fact, the hagiography of Klaudios is unusual in that it narrates the

⁸³ ALEKSIDZE 2025, pp. 12 and 14-15; WALTER 2003, p. 103 for example; MEINARDUS 1973, pp. 114-115 and 117-119.

⁸⁴ BADAMO 2019, pp. 159-160; ĆURČIĆ 2004, p. 65.

⁸⁵ PAPACONSTANTINO 2006, p. 76.

⁸⁶ AGAR 2022, pp. 87-90; LUIJENDEIJK 2014, p. 2, 4, 5, 7 and 30; HIDDING 2020, pp. 93-94; PAPINI 1998, p. 393; DELATTRE 2008, pp. 152-153 and 162; DELATTRE 2010, p. 172.

saint performing what we would normally understand as magic, which was presumably acceptable because he was the one doing it⁸⁷. Consequently, we can consider the examples from hagiography that I have examined in this chapter to have worked together with other depictions of saints to which audiences would have been exposed. This would have curated their expectations of encounters with saints and ideal behaviour in a multi-sensory way, meaning that, for ecclesiastical authorities and their audiences, it was a matter of putting the ideal depictions in the ideal places.

Answers to Questions

The answer to the first research question “Do saints punish transgressors from marginalised groups in the same ways as non-marginalised ones?” is, simply put, “yes” because the transgressions that those transgressors commit are based on what is and isn’t acceptable behaviour in the cult of saints. However, the marginalised group of criminals complicates the answer because they are punished – with the severity of the punishment inflicted depending on what hagiographers perceived to be the severity of the crime – and it is not possible for non-marginalised groups to be punished in the same way, since any character who incurs such punishment has made themselves a member of that marginalised group by doing so. The more complex answer to the first research question is, therefore, “yes for non-Christians, women, and the sick, but no for criminals”. It is through the saints’ reactions to transgressions that hagiographers communicate ideas of appropriate and inappropriate behaviour to audiences listening to these texts.

Meanwhile, the answer to the second research question “Do saints protect marginalised groups from the same transgressions as non-marginalised groups?” is more complicated still because, while saints do, some transgressions only affect those from marginalised groups, such as women being presented as being threatened by sexual assault.

In conclusion, the presentation of different groups as marginalised revolved around those groups’ perceived roles in the cult of saints, shown by the circumstances in which members of those groups would be presented as either transgressors or victims of transgression. Ultimately, it is important to remember that the presentation of marginal members of society does not reflect the reality, but instead shows us how hagiographers conceptualised the relationship between different

⁸⁷ GODRON 1970, p. 241.

groups and the cult of saints in Egypt and the methods that they used to communicate this to their audiences in a specific devotional context.

Bibliography

- AGAR 2022 C. AGAR, *On the representation of visions in Coptic hagiographical texts*, DPhil thesis at the University of Oxford
- AGAR forthcoming C. AGAR, *Politics and Piety: Martyr Saints and Emperors in Hagiography Preserved in Coptic*, in R. WHELAN – M. MCEVOY – R. FLOWER (ed.), *Christian Political Cultures in Late Antiquity*, Liverpool [forthcoming]
- ALCOCK 1983 A. ALCOCK, *The Life of Samuel of Kalamun by Isaac the presbyter*, Warminster 1983
- ALCOCK 2015 A. ALCOCK, *James the Persian*, accessed at <https://suciualin.files.wordpress.com/2015/12/james-the-persian.pdf>
- ALEKSIDZE 2025 N. ALEKSIDZE, *Introduction: Ideological and political contexts of the cult of warrior saints*, in N. ALEKSIDZE - E. GEDEVANISHVILI (ed.), *Warrior saints in Medieval Georgian art*, Tbilisi 2025, pp. 2-28
- BACOT 2011 S. BACOT, “Quatre miracles de saint Ménas dans un manuscrit copte de l’Ifao (Inv. 315-322)”, *Bulletin de l’Institut Français d’Archéologie Orientale*, 111/2011, pp. 35-73
- BADAMO 2019 H. BADAMO, “Depicting religious combat in the thirteenth-century program at the Monastery of St. Anthony at the Red Sea”, *Gesta*, 58.2/2019, pp. 157-181
- BOOTH 2013 P. BOOTH, *Crisis of empire: Doctrine and dissent at the end of Late Antiquity*, Berkeley (CA) 2013
- BOOTH 2017 P. BOOTH, “Towards the Coptic Church: The making of the Severan episcopate”, *Millennium*, 14/2017, pp. 151-189
- BUDGE 1914 E.A.W. BUDGE, *Coptic martyrdoms etc. in the dialect of Upper Egypt*, I, London 1914
- BUDGE 1915 E.A.W. BUDGE, *Miscellaneous Coptic texts in the dialect of Upper Egypt*, London 1915

- CHAZAN 2018 R. CHAZAN, *The prior Church legacy*, in R. CHAZAN (ed.), *The Cambridge History of Judaism, VI: The Middle Ages. The Christian world*, Cambridge 2018, pp. 9-31
- CROMWELL 2019 J. CROMWELL, “Listen to my mistreatment”: *Support networks for widows and divorcées in the Coptic record*, in S.R. HUEBNER – C. LAES (ed.), *The single life in the Roman and later Roman world*, Cambridge 2019, pp. 320-337
- ĆURČIĆ 2004 S. ĆURČIĆ, *Religious settings of the Late Byzantine sphere*, in H.C. EVANS (ed.), *Byzantium: Faith and power (1261-1557)*, New York 2004, pp. 65-93
- DELATTRE 2008 A. DELATTRE, *Textes coptes et grecs d’Antinoé*, in R. PINTAUDI (ed.), *Antinoupoulis*, I, Florence 2008, pp. 131-162
- DELATTRE 2010 A. DELATTRE, *Nouveaux textes coptes d’Antinoé*, in T. GAGOS (ed.), *Proceedings of the 25th International Congress of Papyrology (Ann Arbor; July 29-August 4, 2007)*, Ann Arbor 2010, pp. 171-174
- DEVOS 1959 P. DEVOS, “Un récit des miracles de S. Ménas en copte et en éthiopien”, *Analecta Bollandiana*, 77/1959, pp. 451-463
- DEVOS 1960 P. DEVOS, “Le juif et le chrétien : un miracle de Saint Ménas”, *Analecta Bollandiana*, 78/1960, pp. 275-308
- DOROSZEWSKA 2018a J. DOROSZEWSKA, *Cult of Saints*, E05588 – <http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E05588>
- DOROSZEWSKA 2018b J. DOROSZEWSKA, *Cult of Saints*, E05709 – <http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E05709>
- DOROSZEWSKA 2018c J. DOROSZEWSKA, *Cult of Saints*, E05711 – <http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E05711>
- DOROSZEWSKA 2023a J. DOROSZEWSKA, *Cult of Saints*, E08460 – <http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E08460>
- DOROSZEWSKA 2023b J. DOROSZEWSKA, *Cult of Saints*, E08453 – <http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E08453>
- DOROSZEWSKA 2023c J. DOROSZEWSKA, *Cult of Saints*, E08436 – <http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E08436>

- DOROSZEWSKA 2023d J. DOROSZEWSKA, *Cult of Saints*, E08430 –
<http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E08430>
- DOROSZEWSKA 2023e J. DOROSZEWSKA, *Cult of Saints*, E08456 –
<http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E08456>
- DOROSZEWSKA 2023f J. DOROSZEWSKA, *Cult of Saints*, E08457 –
<http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E08457>
- DRAKE 2013 S. DRAKE, *Slandering the Jew: Sexuality and difference in early Christian texts*, Philadelphia 2013
- DRESCHER 1946 J. DRESCHER, *Apa Mena: A selection of Coptic texts relating to St. Menas*, Cairo 1946
- EFTHYMIADIS 2011a S. EFTHYMIADIS, *Introduction*, in S. EFTHYMIADIS (ed.), *The Ashgate research companion to Byzantine hagiography*, II, Farnham 2011, pp. 1-21
- EFTHYMIADIS 2011b S. EFTHYMIADIS, *Collections of miracles (fifth-fifteenth centuries)*, in S. EFTHYMIADIS (ed.), *The Ashgate research companion to Byzantine hagiography*, II, Farnham 2011, pp. 103-142
- FRANKFURTER 2018 D. FRANKFURTER, *Christianizing Egypt: Syncretism and local Worlds in Late Antiquity*, Princeton (NJ) 2018
- GODRON 1970 G. GODRON, *Textes relatifs à Saint Claude d'Antioche*, Turnhout 1970 (*Patrologia Orientalis*, 35)
- HIDDING 2020 A. HIDDING, *The era of the martyrs: Remembering the Great Persecution in Late Antique Egypt*, Berlin 2020 (*Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte der ersten Jahrtausends n. Chr.*, 87)
- KRAEMER 2008 R. KRAEMER, *Women and gender*, in S. HARVEY – D. HUNTER (ed.), *The Oxford handbook of Early Christian Studies*, Oxford 2008, pp. 465-492
- LUIJENDIJK 2014 A. LUIJENDIJK, *Forbidden oracles? The Gospel of the Lots of Mary*, Tübingen 2014 (*Studien und Texte zu Antike und Christentum*, 89)
- MEINARDUS 1973 O. MEINARDUS, “St. Mercurius – Abu’s-Saifain: A study of cult and art”, *Studia Orientalia Christiana*, 15/1973, pp. 107-120.
- NEVILLE 2019 L. NEVILLE, *Byzantine gender*, Leeds 2019

- NISSINEN 2017 M. NISSINEN, *Ancient prophecy: Near Eastern, Biblical, and Greek perspectives*, Oxford 2017
- PAPACONSTANTINO 2006 A. PAPACONSTANTINO, "Historiography, hagiography, and the making of the Coptic "Church of the Martyrs" in Early Islamic Egypt", *Dumbarton Oaks Papers*, 60/2006, pp. 65-86
- PAPINI 1998 L. PAPINI, *Fragments of the sortes sanctorum from the shrine of St. Colluthus*, in D. FRANKFURTER (ed.), *Pilgrimage and holy space in Late Antique Egypt*, Leiden 1998, pp. 393-401
- REBILLARD 2021 É. REBILLARD, *The early martyr narratives: Neither authentic accounts nor forgeries*, Philadelphia (PA) 2021
- REFF 2005 D. REFF, *Plagues, priests, and demons: Sacred narratives and the rise of Christianity in the Old World and the New*, Cambridge 2005
- RIZOS 2019a E. RIZOS, *Cult of Saints*, E07444 – <http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E07444>
- RIZOS 2019b E. RIZOS, *Cult of Saints*, E07448 – <http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E07448>
- ROGOZHINA 2019 A. ROGOZHINA, "And from his side came blood and milk": *The martyrdom of St Philotheus of Antioch in Coptic Egypt and beyond*, Piscataway (NJ) 2019 (*Gorgias Eastern Christian Studies*, 32)
- SCHENKE 2013 G. SCHENKE, *Das koptisch hagiographische Dossier des Heiligen Kolluthos – Arzt, Märtyrer und Wunderheiler, eingeleitet, neu ediert, übersetzt und kommentiert*, Leuven 2013 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 650 – *Subsidia*, 132)
- SCHENKE 2015 G. SCHENKE, *Christian women in Muslim Egypt: A public minority*, in R.G. HOYLAND (ed.), *The Late Antique world of Early Islam: Muslims among Christians and Jews in the East Mediterranean*, Princeton (NJ) 2015, pp. 63-84
- SCHENKE 2016 G. SCHENKE, "The healing shrine of St. Phoibammon: Evidence of cult activity in Coptic legal documents", *Zeitschrift für Antikes Christentum*, 20.3/2016, pp. 496-523

- STAFFORD 2019 G. STAFFORD, “Early Christian female pilgrimage to the shrines of Saint Menas, Saint Simeon the Elder, and Saint Thecla”, *Studies in Late Antiquity*, 3.2/2019, pp. 251-293
- TALBOT 2002 A.-M. TALBOT, “Pilgrimage to healing shrines: The evidence of miracle accounts”, *Dumbarton Oaks Papers*, 56/2002, pp. 153-173
- THOMPSON 1993a S.E. THOMPSON, *Encomium on St. Coluthus (M591, ff. 94r-121v), attributed to Isaac of Antinoe*, in L. DEPUYDT (ed.), *Encomiastica from the Pierpont Morgan Library: Five Coptic Homilies Attributed to Anastasius of Euchaita, Epiphanius of Salamis, Isaac of Antinoe, Severian of Gabala, and Theopompus of Antioch*, I, Leuven 1993 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 544; *Scriptores Coptici*, 47), pp. 47-83
- THOMPSON 1993b S.E. THOMPSON, *Encomium on St. Coluthus (M591, ff. 94r-121v), attributed to Isaac of Antinoe*, in L. DEPUYDT (ed.), *Encomiastica from the Pierpont Morgan Library: Five Coptic Homilies Attributed to Anastasius of Euchaita, Epiphanius of Salamis, Isaac of Antinoe, Severian of Gabala, and Theopompus of Antioch*, II, Leuven 1993 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 545; *Scriptores Coptici*, 48), pp. 37-64
- ULJAS 2019 S. ULJAS, *The Martyrdom of St Phoibamon of Preht, Pierpont Morgan Codex M 582, ff. 1r-20v*, in M. MÜLLER – S. ULJAS (ed.), *Martyrs and archangels: Coptic literary texts from the Pierpont Morgan Library*, Tübingen 2019 (*Studien und Texte zu Antike und Christentum*, 116), pp. 1-170
- VAKALOUDI 2003 A. VAKALOUDI, “Illnesses, curative methods and supernatural forces in the early Byzantine Empire (4th-7th C. A.D.)”, *Byzantion*, 73/2003, pp. 172-200
- VERRONE 2002 K.E. VERRONE, *Mighty deeds and miracles by Saint Apa Phoebammon: Edition and translation of Coptic manuscript M 582 ff. 21r-30r in the Pierpont Morgan Library*, PhD thesis, at Brown University, Providence 2002
- VIVIAN 1999 T. VIVIAN, “Humility and resistance in Late Antique Egypt: The Life of Longinus”, *Coptic Church Review*, 20/1999, pp. 2-30

- WALTER 2003 C. WALTER, *The warrior saints in Byzantine art and tradition*, Aldershot 2003
- WEIDMANN 1991a F. WEIDMANN, *Encomium on St. Mercurius the General* (M 588, ff. 27vb22-31r), in L. DEPUYDT (ed.), *Homiletica from the Pierpont Morgan Library: Seven Coptic Homilies attributed to Basil the Great, John Chrysostom, and Euodius of Rome*, I, Leuven 1991 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 524; *Scriptores Coptici*, 43), pp. 3-9
- WEIDMANN 1991b F. WEIDMANN, *Encomium on St. Mercurius the General* (M 588, ff. 27vb22-31r), in L. DEPUYDT (ed.), *Homiletica from the Pierpont Morgan Library: Seven Coptic Homilies attributed to Basil the Great, John Chrysostom, and Euodius of Rome*, II, Leuven 1991 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 525; *Scriptores Coptici*, 44), pp. 3-9
- WILFONG 2002 T. WILFONG, *Women of Jeme: Lives in a Coptic town in Late Antique Egypt*, Ann Arbor 2002

The Sicilian *Théma*: A border or a central area in Byzantine politics?

The controversial case of the Byzantine *Kastron* in Selinunte

Giuseppe Belsito (University of Salento)

Abstract: The examination of the Byzantine influence in Sicily raises a discussion regarding the island's significance within the broader strategies of Constantinople. The archaeological exploration of the Byzantine era in Sicily remains fragmented and has been addressed in a disorganized fashion. A few topics, such as religious architecture, receive disproportionate attention compared with urban and rural settlement dynamics as well as the phenomenon of encastellation. Recent archaeological findings suggest the existence of a form of polarization in Sicily, during the Byzantine period, characterized by two distinct phases. The 6th to 7th centuries exhibited a degree of relative uniformity across the island, whereas the late 8th to early 9th centuries revealed a pronounced diversification between the eastern and western regions. In this context, the Byzantine *kastron* in Selinunte emerges as a representative symbol of the various dynamics that influenced Sicily throughout the different Byzantine phases.

Keywords: Byzantine fortifications; *Kastron*; Selinunte; western and eastern Sicily.

Introduction

The historical transition of Sicily from the late Roman era to the Arab period coincided with the Byzantine presence on the island, which can be dated from 535, marking the beginning of Belisarius' conquest, to 965, when the last Byzantine stronghold, the fortress of Rometta, was captured. This period has garnered minimal academic attention from an archaeological standpoint until approximately twenty years ago. It appears that scholars tend to focus on the continuity between the late Roman and Byzantine periods, which is indeed a valid historical perspective. However, this focus complicates the ability of observers to identify the artistic and archaeological differences and transformations introduced during the Byzantine era. Italian post-classical archaeology used to distinguish itself from practices in Europe and North America by concentrating on the late Roman periods, while often minimizing the significance of the Byzantine periods and lacking comparative studies with other regions of the Byzantine Empire. When examining the research conducted on western Sicily during its Byzantine phase, the findings are notably sparse, especially in comparison to the more extensive data available for eastern Sicily or other parts of

Italy that were under Byzantine control. This paper was therefore written with the aim of providing a further contribution and stimulus to the archaeology of the Byzantine presence in western Sicily. Regrettably, the archaeological exploration of the Byzantine era in Sicily remains fragmented and has been addressed in a disorganized fashion. A few subjects, such as religious architecture, receive disproportionate attention compared with urban and rural settlement dynamics as well as the phenomenon of encastellation.

The data gathering was motivated by the development of three inquiries, which I endeavored to address in this paper, as I believe they are essential for reestablishing the significance of Byzantine archaeology in western Sicily:

- a. Can we identify a phase of urban transformation, or conversely of abandonment, during the Byzantine era?
- b. What was the role of Sicily, and more specifically of its western part, in the framework of the overall imperial strategies and policies of Constantinople?
- c. What socio-economic transformations do we find in western Sicily as a result of the Byzantine presence?

From a chronological point of view, this paper aims to demonstrate the presence of multiple Byzantine phases in western Sicily. If during the 6th and 7th centuries, this part of the island sees substantial continuity with the levels of economic viability of the Late Roman period and a maintenance of trade links with Rome and North Africa, the 8th century will be a watershed moment. It is a moment in which religious and commercial relations with Rome are loosened, those with Constantinople are intensified by virtue of Leo III's reforms that lead to the confiscation of the property of the church of Rome, a "Byzantinization" of the local church, and, at the same time, a gradual contraction of urban centers and rural areas. In the 9th century, the landing of the Arabs in June 827, not far from Mazara, marks the end of the Byzantine age in western Sicily, which will be more affected by the process of Islamization than eastern Sicily. In fact, while the eastern part of the island will remain in a certain way always connected, throughout the medieval era, to the Byzantine culture, the western part will be configured as the one in which in a more profound way the Islamic roots will be grafted.

It is noteworthy that the Islamic influence in western Sicily did not significantly alter the local urban landscape, preserving the integrity of the Roman and Byzantine structures. The Arabs concentrated on enhancing the rural regions of this area, primarily focusing on sustaining the

established production methods from the Roman and Byzantine periods. Concerned about a potential Byzantine reconquest, the Muslims only implemented a new settlement strategy in the 10th century, resulting in the establishment of new towns, referred to as “Islamic *castra*” which were abundant in western Sicily, including Alcamo and Calathamet.

1. Western Sicily and its literary sources during the Byzantine period

According to Prigent, the study of literary sources concerning the Byzantine age in Sicily suffers from an apparent contradiction¹. While material sources (seals, coins, fictile material) show a certain abundance of data, literary production is rather scarce. For the centuries that see the apogee of Byzantine Sicily, only two chronicles have reached us – that of Patriarch Nicephorus and that of Theophanes the Confessor – written in Constantinople and essentially focused on events in the capital. Nor can it be said that this scarcity of sources, properly of Byzantine origin, is compensated for by the *Liber Pontificalis* despite the extraordinary importance of some of its passages relating to Sicily; moreover, the removal of the island from the Roman rule (transfer to Constantinople of the pontiffs' jurisdictional rights and confiscation of their property), as a result of the reform of Leo III, marks the end of an important literary phase for western Sicily from the middle of the 8th century.

A historical perspective on the territorial delineation of this region in Sicily has been facilitated by two essential sources: the *Itinerarium Antonini*, a compilation of road routes created between the time of Caracalla and late antiquity, and the *Tabula Peutingeriana*, which was compiled after the mid-4th century and has survived to the present day through a medieval copy. The *Itinerarium Antonini* reports a coastal route that from east to west, touched «Panormo, Hyccara, Parthenico, Aquis Segestanis or Pincianis, Drepanum, Lilybeum, Mazaris»². The document, with regard to the stretch through the plain of Castellammare del Golfo (within the current Trapani province), describes two itineraries³:

¹ PRIGENT – NEF 2006, p. 17.

² DI BARTOLO 2015, p. 31.

³ UGGERI 2005.

given toponyms different from those used in Roman times, such as *Selinis*, *Drepanis*, *Lilibeon*. *Cytacia*, probably the present Scopello near Castellamare del Golfo, is also mentioned. A short list of Sicilian cities is also provided by the *Historia Francorum*, written by Gregory of Tours between the 6th and 7th centuries. Also from the 7th century is the list of Sicilian cities, written by Stephen Byzantine in his *Etnica*, where as many as eight localities are mentioned for western Sicily: *Alicia*, *Drepanum*, *Erice*, *Levanzo*, *Lilybaeum*, *Mothia*, *Segesta*, and *Selinunte*. One cannot, of course, overlook Michele Amari's *Biblioteca Arabo-Sicula*, published in two volumes in Turin between 1880 and 1881 in which we find a total of 103 Arabic texts by Arab historians and geographers, reporting news from the 7th to the 13th century. Among the chroniclers' texts reported by the author, relevant to the knowledge of the Byzantine period in western Sicily as well as in the island in general, is the information given from the *Kâmil 'at-tawârîḥ di 'Ibn 'al-Aṭîr*, which contains a list of 140 place names in Sicily, though many of them difficult to locate⁴. Undoubtedly one of the most important sources for learning about the geography of western Sicily in the Byzantine era is the *Book of King Roger* by the Arab geographer Idrisi, who, on the orders of the king himself (whose dynasty in western Sicily replaced that of the Arabs as early as 1077) produced a remarkable descriptive map of the territories of the new Norman kingdom. Although written in the 12th century, the references to locations where the Arab geographer notes signs of the ancient Byzantine presence are innumerable. This is important information as Idrisi went, among other things, firsthand to the communities of the time.

During the sixth century, Sicily figures historiographically in the works of Procopius of Caesarea, John Lydus, and Agathias Myrinæus⁵. Books V-VII of Procopius of Caesarea's *De Bellis*, dedicated to the events of the Greco-Gothic war, constitute a mine of reliable information – since derived from the historian's direct presence in the retinue of General Belisarius – and useful above all for knowing not only the beginning of the Byzantine penetration into Italy and Sicily but also for understanding the policy of management and defense of the Sicilian territory set by Justinian. Indeed, Procopius attributes the following statement to John of Cappadocia during a dialogue with Emperor Justinian⁶:

ἤν μὲν κρατήσης τῶν πολεμίων, Λιβύης μεταποιεῖσθαι οὐκ ἂν δύναιο, τῆς τε
Σικελίας καὶ Ἰταλίας υφ' ἑτέροις κειμένης

⁴ Reproduction of the charter in question, in black and white, and its first translation was published in JOHNS 2004.

⁵ CARUSO 1991, p. 109.

⁶ *Vand.* 3.10.15;

This illustrates the challenges faced by Byzantium in maintaining authority over North Africa without managing the natural link established by Sicily and Italy. In this context, *De Bellis* should be interpreted alongside another of Procopius of Caesarea's works, *De Aedificis*. While the latter does not explicitly reference Sicily, the details regarding Byzantine fortifications in North Africa found in this text would indirectly support the notion that this military construction approach was similarly utilized by the Byzantines in Sicily.

John Lydus, in his *De Mensibus*, is the first Byzantine historian to classify Sicily as a Byzantine province of Italy⁷. For his part, Agatia Mirineo, another 6th-century historian, in his *Histories*, acknowledges Procopius for the comprehensiveness of his historical exposition, including what happened during the Byzantine penetration of Sicily. Compared to the 6th-century historiography, in which we have very rich attestations about Sicily, Byzantine accounts will become rarer in the following centuries. The 8th century will see, in conjunction with the fierce iconoclastic struggles, an extensive hagiographic literature covering Sicily, while it will be almost totally devoid of historiographic production. It will be necessary to wait until the ninth century to see Sicily again as the subject of attestations in Byzantine historiography. For example, in the *Chronographia* of Theophanes the Confessor (758-817), a chronology of events from 284 where the history of George Syncellus ended, until the early 9th century (813), Sicily is mentioned at least twenty times continuously, and not merely incidentally. The *Chronographia* was so highly esteemed by contemporaries that its continuation, though done by quite different people, is known as *Theophanes continuatus*. Although it turns out to be the most important Byzantine work for knowledge of Sicily, it must be made clear that the number of references to the island, in terms of the vastness of its work, is only 27 and all of them are only a few lines long. For that matter, other great 9th-century Byzantine historians are decidedly ungenerous in reporting news about Sicily in their works. Nicephorus in his *Istoria Syntomos* tells us about an Arab raid in Sicily in 763 and mentions Sicily only on three other occasions, including the assassination of Constantine II and the revolt of Sergius against Leo III⁸. In subsequent Byzantine historiography the island disappears completely. There are many references to other island areas of the empire, but not to Sicily. It would be interesting to investigate the reasons why Sicily became totally absent.

⁷ *De Mensibus* 4.60.

⁸ Saint Nicephorus I was Patriarch of Constantinople from 806 to 815.

It is with the *Registrum Epistolarum* by Pope Gregorius Magnus, composed between the 6th and 7th centuries, that we have significant insights into the properties and ecclesiastical life in Sicily, as well as the power dynamics between the Church and the Byzantines during that era, thereby partially addressing the deficiencies in Byzantine records. The Sicilian clergy was a prominent contributor to the written works of the Byzantine period, with hagiographic literature focused on Sicilian saints being a major aspect of the literary output of that time. Moreover, Guillou emphasized that in the Sicilian-Byzantine annals there are three main sources of information⁹: John of Sicilia, Teodosius of Syracuse, and unnamed author. The first (who lived between the 10th and 11th centuries) is the author of a *Chronikon* considered to be the continuation of the work of Theophanes the Confessor, covering the history of the Byzantine emperors from the death of Nicephorus I in 811 to the deposition of Michael IV in 1057. It is recognized that the historian mentions news regarding Sicily on no fewer than 18 occasions, although this is done in a rather succinct manner. Of the second (9th century), a monk from whom we have a very long letter addressed to an archdeacon named Leone¹⁰. The text begins with a dedication written in iambic verse, in which the author recounts, from his imprisonment in Palermo alongside Bishop Sofronius, the harrowing siege endured by Syracuse against the Arabs, the city's eventual downfall, and the suffering of the captives transported to Palermo, all conveyed without embellishment and in a commendable style¹¹. It is precisely in the Cambridge Chronicle, written by an anonymous author, possibly a Sicilian Christian who lived in the 10th or 11th century, that we find the account of the annals (*Notizie Annuali*) of Sicily from 827 to 965, known through an Arab manuscript, even though a Greek version was also discovered in 1890¹². The chronicle, also known as *Tar'ikh Jazirat Siqilliya* (History of the Island of Sicily), is the first known document on the events relating to the Arab invasion of Sicily and the resistance of the Byzantines. Emperor Constantinus Porphyrogenitus (905-959), for his part, describes the territories of the Byzantine Empire, including the *théma* of Sicily, in his *De Thematibus*. George Cedrenos authored the work titled *A Concise*

⁹ GUILLOU 1977, p. 95-145.

¹⁰ The letter, originally written in Greek, was first edited in a Latin translation by Ottavio Gaetani in tome II of the *Vitae Sanctorum Siculorum* (Palermo 1657) and republished with Gaetani's notes by Ludovico Antonio Muratori in the collection *Rerum Italicarum scriptores* (1.2). The Greek text, only minimally preserved, was edited by the French Byzantinist Carl Benedict Hase in 1819, and again by Carlo Oreste Zuretti in 1910.

¹¹ Taken prisoner to Palermo by the Arabs after the capture of Syracuse (880), he described in declamatory tone in a letter to Leo Deacon the horrors of the siege and his own and his fellow prisoners' sufferings in Palermo's prisons.

¹² COZZA-LUZZI 1890, pp. 22-48. The two versions, in Arabic and in Greek, are slightly different from each other (cf. Vat. 1912 and Paris. 920).

History of the World, composed circa the mid-11th century, which chronicles the timeline from the world's creation to his contemporary period in 1057. Certain sections of this *History* offer succinct details regarding Sicily.

Historians have attempted to fill the knowledge gaps brought about by the scarcity of literary sources through the analysis of the abundant Byzantine sphragistic material that exists for Sicily. The island has the most important collection of bulls and seals of all the provinces of the empire. Prigent deems that the analysis of the seals plays a key role in learning how the Byzantine administration functioned in Sicily¹³. The seals of the various *strategoi* provide us with important insights into the policies and priorities of the imperial court toward Sicily. Their reading reveals the preponderance of eunuchs, in the service of the Imperial *cubiculum*, among the Sicilian *strategos* in the 7th and 8th centuries as a clear indicator of the privileged link existing between the island and Constantinople. Simultaneously, notwithstanding the persistent portrayal by 19th-century Italian historiography of Byzantine, of officials dispatched from Constantinople to subjugate Italian regions, the Sicilian seals indicate that the majority of these officials were, in fact, part of the local elite on the island.

Another fundamental contribution to current research comes from Byzantine numismatics. While in Italy this area of study has focused mainly on the analysis of the coins typology, important studies carried out by European academics have significantly pinpointed the relationship between monetary circulation and trade flows¹⁴. This enables us to comprehend, firstly, the exchange networks that integrated the Sicilian economy during the Byzantine period, and secondly, the vitality of the local economy.

2: Byzantine historical context of Western Sicily

The Byzantine phase of Sicilian history, strictly speaking, is a period between the 6th and 9th centuries, which has not, until recently, enjoyed special attention, nor has it received positive reviews¹⁵. In this respect, Biagio Pace entitled the IV volume of his monumental *Art and*

¹³ PRIGENT – NEF 2006.

¹⁴ MANGO – DRAGON 1995, pp. 77-90; KISLINGER 1995, pp. 25-36.

¹⁵ Chronological limits are provided by the conquest of the island by Justinian I in 535 on the one hand, and the fall of Syracuse (878), Taormina (902) and Rometta (965) to Arab hands on the other. Irrelevant as a political-chronological factor is the brief period of the reconquest of eastern Sicily (1038-1042), although it documents the ever-vivid tendency of Constantinople to claim the island.

Civilization of Ancient Sicily (1949) with the eloquent title “Barbarians and Byzantines”. The tried-and-true concept of decadence and greed, at the expense of the Italic peoples, applied to the Byzantine empire, by 19th-century Italian *Risorgimento* historiography, has continued and continues to permeate not only collective memory but also late 20th-century historiographical studies¹⁶. Moreover, these unfavorable perspectives significantly impacted the Italian archaeologists, particularly until the conclusion of World War II, in their treatment of the remnants of Byzantine material culture. In 1937, for instance, the illustrious archeologist Giuseppe Cultrera wrote on the occasion of his excavations at Selinunte¹⁷:

l'aspetto delle zone abitate dell'acropoli di Selinunte, di quelle per lo meno che finora sono state scavate, è di barbarie e di miseria. A qual periodo appartengono? O, piuttosto, a quali periodi? Difficilissimo, non che precisare, stabilire anche approssimativamente la data di costruzioni così rudimentali, senza stile, messe su con avanzi di costruzioni anteriori. Generalmente si dicono bizantine.

The first contemporary historian to counter these views, so much entrenched among Italian *Risorgimento* historians, was Gay, who sought to demonstrate, in every respect, through reading local sources instead of Constantinopolitan ones, how the Byzantine presence throughout the southern area of the peninsula was extremely incisive¹⁸. Cilento strongly re-evaluated the Byzantine presence in southern Italy, making it known as one of its moments of great splendor¹⁹. But it was mainly thanks to foreign historiography, particularly French historians, beginning with the numerous works on Byzantine Italy by Guillou in the 1960s, that systematic studies were carried out, free from “Risorgimento prejudices”, toward the Byzantine era in Italy and in Sicily²⁰.

The Byzantine occupation of Sicily in 535 was the first move in a broader Justinian strategy directed at the reconquest of Italy. Procopius of Cesarea in his *De Bello Gothico* provides us with ample information and accounts of the Gothic-Byzantine military clash, particularly in Sicily, stressing how the Byzantine conquest of the island took place in a few months, with a relatively modest army (about 10.000 men)²¹. Archaeological evidence suggests that, despite experiencing

¹⁶ CARLOTTA 1998, p. 106.

¹⁷ CULTRERA 1937, pp. xv and 179.

¹⁸ GAY 1917.

¹⁹ CILENTO 1983.

²⁰ BURGARELLA 1989, p. 365.

²¹ *Goth.* 3.16.

significant traumas and transformations, the Byzantines acquired a territory that was not entirely fragmented or impoverished, owing to substantial investments made by the Roman senatorial aristocracy in previous centuries, even amidst the contentious presence of the Vandals, Goths, and Greco-Goths²².

This was something that Justinian, in the administrative reorganization of Sicily, could not fail to consider. Upon examining the different provisions set forth by Justinian in the *Pragmatica Sanctio* of 554, it becomes evident that Justinian determined it was the responsibility of the bishops and the local aristocracy, primarily connected through the hereditary foundation of their power, to select imperial representatives from among their contemporaries at the local level administrators and officials. And this is precisely the time when the traditional ties between Sicily and Rome began to loosen. Sicily never belonged to the jurisdiction of the Praetorian Prefect of Italy, just as it would later remain, *de facto* if not *de jure*, administratively independent of that of the exarchs of Italy and Africa, demonstrating Sicily's special role within Constantinople. Now governors and *primores* were no longer the members and representatives of the great Roman aristocracy based in Sicily. It was deliberately ousted by Justinian from governing the island, bringing to the forefront of civil administration and jurisdiction a class of *primores*, far less tied to Roman-centric politics and interests²³. In this way, that gradual process of fusion between the Byzantine and the local elements began to take place. We have signs of this process in the well-known *Registrum epistolarum* of Pope Gregory the Great, epistles written during his pontificate from 590 to 604 as well as from a number of seals thanks to the studies carried out by Prigent.

A mint was created by the Byzantines in Sicily, initially based in Catania, seat of the praetor, from 578, then in Syracuse from about 644 until 878²⁴. The Syracuse mint became the second most important in the empire after that of Constantinople²⁵. The coins minted, of which a number of specimens of the emperors Maurice, Phocas, Constant II, Constantine IV, Tiberius V, and Leo III are preserved, unlike those minted in the lighter-weight mint in Ravenna, were in general of the same weight as the coins minted in Constantinople. The control of the title of the gold was ensured by an official of the central administration, the *Embollator ton chryseòn*, whose seal is known to us.

²² MOLINARI 2009, p. 126.

²³ CRACCO RUGGINI 1997, p. 264.

²⁴ ANASTASI 2009.

²⁵ CASTRIZIO 2010, p. 88.

We have therefore seen how progressively the political/commercial and administrative umbilical cord that had tied Sicily to Rome for centuries came to be severed. There remains, however, a significant exception: the dependence of the Sicilian bishoprics on the patriarchate of Rome at least until the entire 7th century although this did not prevent a gradual penetration of clerics of Byzantine origin into the Sicilian clergy, which will assume its full significance from the seventh century onward²⁶. In the early 8th century, Sicilian bishop chanceries underwent complete Hellenization due to Emperor Leo III's decision to place Sicily under the jurisdiction of the Patriarch of Constantinople. It is important to emphasize a particular aspect related to the context of Leo III's decision: the gradual decline of the ancient Roman senatorial aristocracy by the end of the 7th century, which was progressively supplanted by a Hellenophile ruling class associated with the Constantinopolitan church and of distinct Byzantine heritage. This development further solidified Sicily's connection to the imperial court, illustrating the presence of centripetal rather than centrifugal forces within the Sicilian ruling class, which was evidently motivated to preserve the island's significance in the eyes of Constantinople.

After the Arab conquest of Egypt in 645, Sicily became an essential supplier of grain to Constantinople²⁷. We have no significant ancient sources testifying to this process. The fact that such transport was managed by the authorities within the framework of the *Annona*, rather than by private initiative would explain why there is no mention of it in the ancient sources of the time²⁸. In addition to that there is the fact that Byzantine sources dealing with Sicily at that stage show more interest in political annalistics and hagiography. Nevertheless, this process has been, however, highlighted by the studies of Prigent on seals such as those attesting to the *Sikelias kommerkion*, by the vignette of an *embolator*, as well as by the existence of old bronze coins countermarked by the imperial *sakelle* so that they could be reused again in Sicily for the purchase of grain²⁹.

In view of the Arab and Longobard threat, the centrality of Byzantine Sicily in imperial politics was thus further reinforced when Constantinople created a *strategos* post probably between 692 and 695, under Justinian II elevating Sicily's status to that of *théma*³⁰. Consequently, a *strategos* unified the previously distinct civil (*praetor*) and military (*dux*) authorities as a result of the reform.

²⁶ CRACCO RUGGINI, p. 265.

²⁷ TEALL 1959, pp. 87-139.

²⁸ DAVIS-SECORD 2017, p. 68.

²⁹ PRIGENT 2006.

³⁰ Initially, the *théma* from Sicily also covered southern Calabria, the area around Naples, and Salento.

Indeed, the strategic importance of Sicily for the Byzantines had already emerged during the presence of Constant II in Syracuse from 663 to 668. Much has been written about the various hypotheses to explain the intentions that animated this emperor's decision to move to Syracuse. This decision was unprecedented in Byzantine history and greatly impressed medieval historians themselves. Leo III would then initiate a major fiscal reform in Sicily, depriving the church of Rome and the large landowners of the administration of local finances, thus placing the management of the island's resources under more direct control by Constantinople³¹.

All these initiatives highlight the current academic controversy between those who have always argued for the centrality of the island, opposed to its alleged marginality, in Byzantine politics. This is an issue that keeps on engaging scholars in Italy. Prigent has emphasised the pivotal importance of Sicily to the Byzantines, citing both strategic-military and economic factors³². The island's substantial tax contributions significantly bolstered the imperial treasury, while its rich agricultural hinterland also served as a key grain supplier. Constantinople maintained direct administrative oversight of Sicily, bypassing the imperial prefectorial system by appointing eunuchs from the imperial *cubiculum* as *strategoi*. This arrangement established a direct connection between local elites and the emperor, highlighting the imperial authority's recognition of the necessity for direct governance over Sicily.

The numismatic data then seems also to support this hypothesis. The Sicilian economy during the Byzantine phase is characterized by strong coinage, more than in other areas of the Mediterranean, due basically to the presence of the mint of Catania first and then of Syracuse. The latter then remained extremely active until its closure. Syracusan *solids*, until the 9th century, are found not only throughout the Mediterranean area but even in England, Norway, and generally in northern Europe³³. Prigent deems that, at least until the end of the 7th century, the island's economy is characterized by an unprecedented expansion of money supply³⁴. This phenomenon would be an indicator of both an increase in public spending on the island and a high increase in the volume of trade between Sicily and the rest of the empire.

³¹ But the Church of Ravenna maintained its tax privileges in Sicily.

³² PRIGENT – NEF 2006 (this hypothesis, in my opinion, is the most valid).

³³ VACCARO 2013a, p. 47.

³⁴ PRIGENT 2013.

Yet these elements would seem to collide with the archaeological records concerning the period corresponding to the Byzantine presence between the 6th and 8th centuries in Sicily. There is a general depletion of the island, with a reduced number of inhabited sites compared to the late Roman period³⁵. Cities remaining substantially within the old Greco-Punic-Roman city walls, without any substantial expansion (except for Syracuse, as the seat of the governor). It has then also been pointed out how the problem arose, especially in the period between the crisis of the 7th century, which gripped the empire, and the 9th century. In other words, all these elements together with the increased interest, of the Isauric first and Macedonian dynasties later, in other parts of the empire, the Byzantine difficulties in the Balkans, the diminished status of Sicilian governors, the rarefaction of seals, and the instability of monetary issues can be interpreted as signs of Constantinople's growing disaffection with the island³⁶.

In my opinion, Sicily exhibited four distinct characteristics when compared to other regions of Italy under Byzantine control³⁷:

- a. it was embedded in a dynamic network of trade between Italy, the East and Africa;
- b. it maintained a stable territorial structure, characterized not by a distinct socio-economic divide between urban and rural areas, but rather by the coexistence of production centers that were both urban (such as Syracuse, Catania, and Palermo) and rural, interconnected with the traditional Roman aristocracy and the emerging Byzantine *negotiatores*;
- c. an economy substantially flourishing at least until the early 9th century;
- d. it was the seat of a mint. It is undeniable, considering these factors, the centrality of the island for the Byzantines at least until the first half of the 9th century.

Further elements, including, for example, the presence of Constant II in Syracuse, are undoubtedly objective signs of Byzantine attention to Sicily. Certainly, the events affecting the empire in the seventh and eighth centuries would result in a substantial redefinition of the Byzantine empire, from a polycentric state to a Constantinople-centered vision, but without affecting the centrality, at least economically and strategically, of the island for the Byzantines³⁸.

³⁵ MOLINARI 2013, p. 100.

³⁶ PRIGENT – NEF 2006, p. 41.

³⁷ COSENTINO 2016, p. 74.

³⁸ ARCIFA – NEF – PRIGENT 2021, p. 344.

It is essential to underscore that Sicily should not be perceived during the Byzantine era as a region defined by uniform developments. The archaeological evidence indicates that while western Sicily was relegated to a mere agricultural production center and trading post, becoming then a mere frontier territory in response to Islamic threats from North Africa, eastern Sicily, conversely, received significant attention from Constantinople until the Arab conquest of Syracuse in 878. The Islamic landing in Sicily in 827 will not, contrary to what is perceived in the collective memory, deliver the final blow. The Byzantine resistance that delayed the full Arab occupation of the island for more than 80 years along with George Maniace's expedition of 1038-1041, can be considered, in fact, signs that Byzantine disaffection with the island was more due to contingent military situations than an expression of real political will. What is certain, as supported by the archaeological findings, is that Sicily maintained at least until the conquest of Syracuse a high level of economic wealth and integration into Mediterranean trade flows; a context that is certainly not indicative of the island's alleged marginality in the overall framework of Byzantine imperial policies.

This may clarify why the Arab invasion commenced on the western part of the island, considering the relatively smaller size of its centers compared to those in eastern Sicily. Once again, we encounter the essential question that continues to engage scholars regarding the evolution, or lack thereof, of a Sicilian socio-economic framework during the Byzantine period. In this context, it is crucial to distinguish the distinct historical trajectories that eastern and western Sicily experienced between the 6th and 9th centuries. It is reasonable to assert that the Byzantines recognized western Sicily primarily as an agricultural hub, and subsequently as a military stronghold against the encroaching Islamic threat. Nevertheless, while the eastern part of the island has been the focus of a more rigorous research initiative, yielding several significant findings, the Western region remains under-researched.

Archeological findings seem unequivocally to confirm what was mentioned above³⁹. Analyzing the amount of African red slip ware and transport amphorae found, for example, at Marettimo and Pantelleria (and other centers in western Sicily such as *Lilybaeum*, *Drepanum* and *Selinunte*), intermediate landing points along the North Africa-*Lilybaeum*-Rome route and vice versa, there is a growing and significant preponderance of African imports/exports between the 6th and the first half of the 8th century⁴⁰. This could demonstrate the economic vitality of western Sicily

³⁹ ARDIZZONE 2010, p. 53, and ARDIZZONE 2001, pp. 402-407.

⁴⁰ But also of eastern *vinaria*, albeit to a lesser extent.

during the Byzantine age not only as a trading hub between Italy and North Africa but also as an export center by virtue of its rich agricultural production. At the same time, as stressed by Arcifa, archaeological data show that the same role was played in parallel by eastern Sicily in the trade links between Italy and the eastern Mediterranean⁴¹. The so intense presence of imports of African red slip ware in western Sicily and its corresponding presence in Rome and other places in the Mediterranean could be explained by the increase in the Byzantine period of *negotiatores* in the ports of the western part of the island, by then major trading hubs in the Byzantine network.

Therefore, we can assume a situation of substantial continuity of the minor and rural centers of Sicily from the late Roman to the Byzantine age. Molinari has devoted extensive studies to this subject, arguing precisely how the populations of western Sicily kept active the productive centers of the ancient Roman *villae*, albeit on a smaller scale, from the 5th century until the first half of the 8th century. The rural areas of western Sicily benefitted from substantial and significant investments, both economically and socially as well as artistically/architecturally by the Byzantines. Most of these settlements will have continuity of life even in the Arab-Norman era with a notable development between the 11th and 12th centuries.

However, if initially it had been thought that the entire Byzantine period had been characterized in Sicily by the disappearance of open rural sites and an occupation of the central and eastern highlands of the island, both Arabic sources and the archaeological records have shown instead that this occurred only between the late 7th and early 8th centuries with the establishment of *théma* at the appearance of the first Islamic expeditions to Sicily. Arcifa argues that we are in the presence of a kind of polarization around two moments: on the one hand, the 6th-7th centuries, which still maintain characters of relative uniformity in Sicily⁴²; on the other hand, the late 8th – early 9th century in which the strong diversification between the eastern and western areas of the island appears more evident. It is evident, in fact, that, according to archeological surveys, the western part of the island saw a gradual reduction in rural settlements just at the turn between the 8th and 9th centuries, compared with a situation in central-southern and eastern Sicily that remained essentially stable until the mid-9th century⁴³. What the archeological research has ascertained so far is that the western area of the island will experience a sharp demographic and settlement decline during the eighth and the first decades of the ninth century, followed, however, from the second half of the 10th

⁴¹ ARCIFA 2010b.

⁴² ARCIFA 2018, p. 126.

⁴³ ARDIZZONE 2010.

century, thus already in the Islamic phase, by a rather vigorous demographic and economic growth⁴⁴. All this would explain the ease of Islamic penetration into western Sicily compared to the rest of the island and the little resistance on the part of the Byzantines at the time of the invasion. On this matter, Islamic texts do not reference any specific military occurrences in this region of the island. The Arabs encountered an area, both urban and rural, that was already significantly impoverished, thereby enabling a genuine recolonization of lands by Islamic communities, either partially or entirely liberated from the former land governance. Indeed, it would seem that in the initial phase of the Arab invasion, the Aglabites were solely interested in consolidating their control over western Sicily by virtue of its rich agricultural hinterland⁴⁵. It will be from the Fatimids onwards that the Arabs will pursue a policy of total control of Sicily where, on the contrary, in the central southern and eastern territories of the island, the Islamic penetration will be confronted with a still very flourishing Byzantine settlement network, and for that reason will be less incisive.

3. The *kastron* of Selinunte

a) Selinunte During Late Antiquity

I will refrain from delving into the ongoing scholarly debate regarding the origins of Selinunte, as this topic exceeds the specific focus of this paper. It is important to note that Selinunte was established in the mid-7th century BC by Greek settlers from the two Megaras, Nisea in Greece and Hyblaea in Sicily, under the leadership of the ecist Pammilo. There are two controversial dates for the founding: 651-650 according to Diodorus Siculus and 628 according to Thucydides⁴⁶.

For the purpose of this paper, it is instead relevant to highlight the academic debate about what happened to the city after 250 BC⁴⁷. A novel perspective has emerged over the past 15 years, suggesting that Selinunte continued to be a significant center during the Roman and Byzantine eras, albeit not to the extent of its Classical/Hellenistic periods. Not to mention the current efforts to identify even an Islamic and Norman/Swabian phase in Selinunte's history. The archeological surveys conducted in the Selinunte region from 1997 to 2008 reveal a thriving economic landscape,

⁴⁴ ALFANO 2015, pp. 329-352.

⁴⁵ NEF 2010, pp. 285-306.

⁴⁶ DIOD., *Bibl.* 12.59.4 and TH., *The War of Peloponnese*, 6.3-4.

⁴⁷ According to Strabo, Selinunte was already abandoned in Roman times (6.2.6): «οὔτε γὰρ Ἱμέραν ἔτι συνοικουμένην ἴσμεν οὔτε Γέλαν οὔτε Καλλίπολιν οὔτε Σελινούντα οὔτ' Εὐβοίαν οὔτ' ἄλλας πλείους».

evidenced by numerous productive settlements from the Roman Republican period extending into at least the 7th century⁴⁸. The discovery of a trading emporium, recently studied by Lentini, at the mouth of the Modione river, active between the 5th and 6th centuries, shows that Selinunte, in any case, was an important maritime and river port serving its entire hinterland and placing it as part of the trade flows between Sicily and North Africa and Constantinople⁴⁹.

While we can only conjecture about the scale of these communities, as their remnants were largely removed during 19th-century archaeological excavations in Selinunte, the construction of the *Kastron* on the foundations of temples A and O in the acropolis – regardless of its various dating hypotheses ranging from the 6th to the 8th centuries – clearly illustrates the necessity to safeguard the role that Selinunte had within the Mediterranean trade network. As noted by Arcifa, Sicily served a pivotal function as the empire's granary, and the significance of Selinunte in the trade interactions between Sicily and Constantinople is undeniable⁵⁰. The discovery of a 6th century baptistery, in the area of the mouth of the Modione river, part of an even larger religious complex that has not yet been excavated, would also confirm that Selinunte maintained not only an economic but also a religious role for its hinterland⁵¹.

The Byzantine phase of Selinunte would end in 827 as documented by Fazello, who recounts the destruction of Selinunte by a Muslim army of 40.000 led by a figure named *Alcamo* or *Abdelcam*, who allegedly commanded that the survivors be boiled in copper cauldrons⁵². However, as Fazello does not provide any sources to substantiate this claim, leading modern historians reject it.

b) The Byzantine *kastron* bizantino

The *kastron* stands (cf. fig. 2) on the remains of temples A, which would have been completed, and O, remained unfinished instead, built around the 5th century BC, on a limestone plateau, bounded to the west by the Modione river and to the east by the Cottone stream⁵³. It is believed that

⁴⁸ LENTINI 2010b, p. 191-203.

⁴⁹ LENTINI 2010a.

⁵⁰ ARCIFA 2021.

⁵¹ GRECO 2014.

⁵² FAZELLO, 2.6.1.

⁵³ MERTENS 1989 believes that temple A was completed long before temple O.

the estuaries of these two rivers served as docking points for ships, which eventually became silted up due to the encroachment of coastal dunes⁵⁴. The *Kastron* (marked in red in fig. 2) is located at the southern end of the plateau, overlooking the sea, to enhance its control over both the coastline and the river mouths.

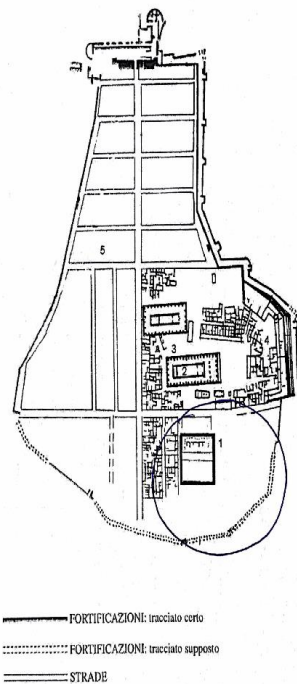


Fig. 81. Pianta della cosiddetta acropoli di Selinunte con indicazione dei ritrovamenti archeologici (in gran parte oggi non più esistenti nel sito) di età tardoantica e bizantina. 1. Fortezza bizantina costruita sul perimetro dei templi A ed O. 2. Abitazioni edificate sopra il tempio C con riutilizzo di materiali provenienti dal tempio D. 3. Necropoli tardo antica e bizantina con ritrovamenti di croci scolpite. 4. Abitazioni non più esistenti in sito e riferite ad età tardo antica e bizantina del Gubrici. 5. Isolotto ricoperto in piena età medievale.

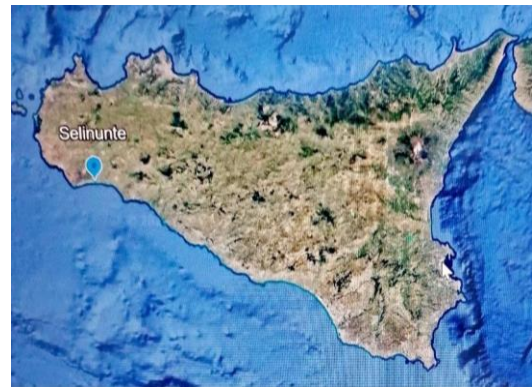


Fig. 2: Plan of the Acropolis of Selinunte during Late Antiquity/Byzantine periods⁵⁵

The initial two scholars who hypothesized in a comprehensive manner the presence of a Byzantine *kastron* between the basement of temple O and the ruins of temple A – those closest to the sea of the Selinuntine Acropolis – encompassing them since they were very close to each other, were Hulot and Fougères in 1910⁵⁶. Their hypothesis is based on the analysis of the construction techniques, citing the presence of «external shirts (white plaster)» along the *kastron* walls and the

⁵⁴ GRECO – TARDO 2012, p. 194.

⁵⁵ DI BARTOLO 2015, p. 365.

⁵⁶ HULOT – FOUGERES 1910, p. 135.

use of *spolia*. This exemplified, as noted by the two French scholars, the characteristics of Byzantine military architecture as described, *inter alia*, in the treatise of Philo of Byzantium⁵⁷.

Naselli recognized on the remains of the two temples a fortified enclosure of rectangular layout, with the longest side parallel to the seacoast, measuring about 40 and 35 meters per side respectively, and with half of three of the four sides still fully visible (cf. fig. 3)⁵⁸. Based on my own study, I found not only the presence of two projecting towers, placed on the north wall, at the northeast and northwest corners, but also towers strongly projecting in the south wall, with as many towers at the two corners (in fig. 4).

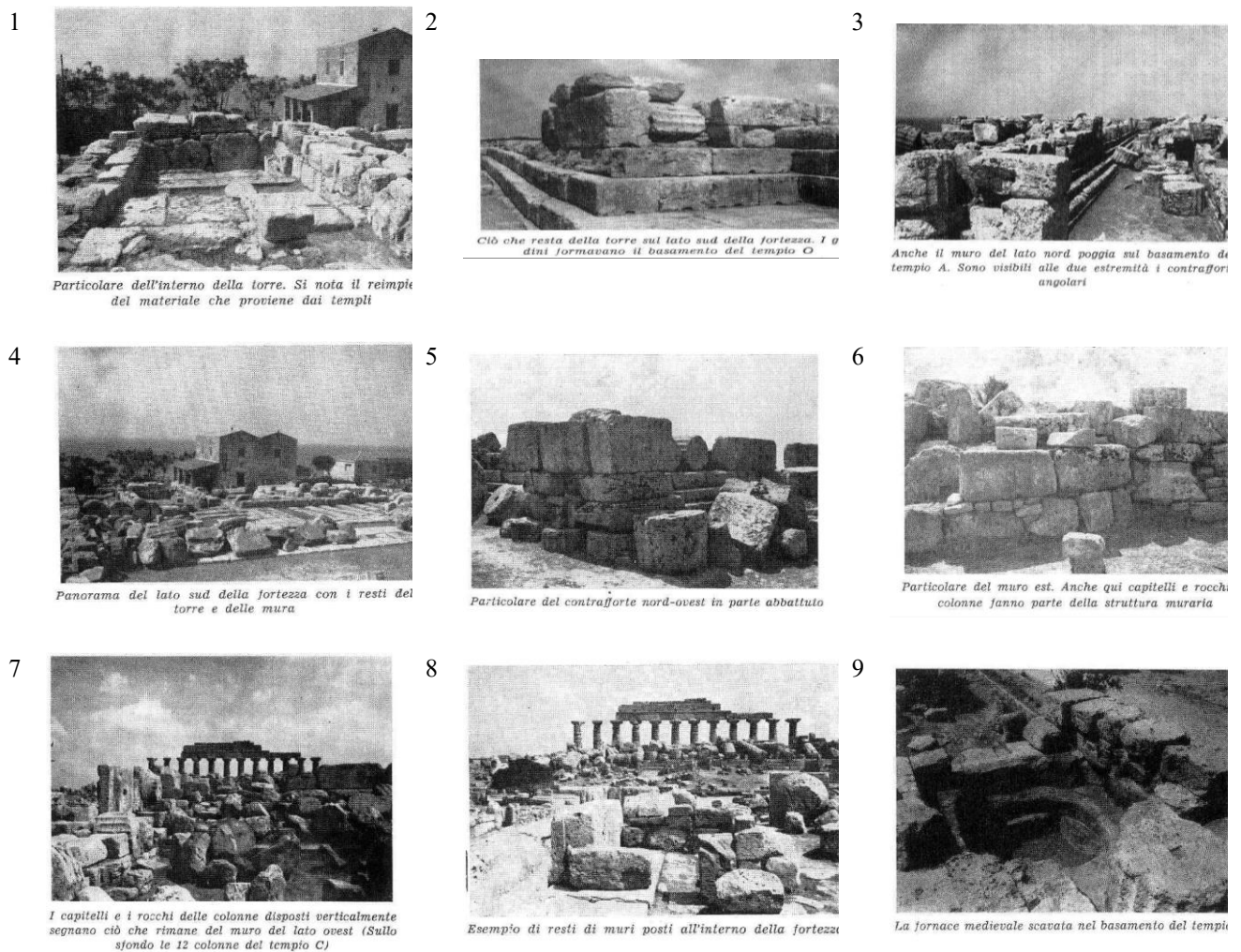


Fig. 3: The Byzantine *Kastron* (credits NASELLI 1972)

⁵⁷ *Belopoeica* 1.45.

⁵⁸ NASELLI 1972, p. 21, but MOLINARI 2002, p. 338 speaks about 42-45 m per side respectively, as supported as well by MERTENS 1989.

Based on these peculiarities, Naselli places the Selinuntine *kastron* within the canons of Byzantine military architecture. Indeed, he goes further, stating that it is also a *unicum*, in that it is the only Byzantine fortress in Sicily built from scratch instead of exploiting, with the so-called “sparing techniques”, heights or particular geomorphological contexts, or previous military settlements, as is the case in other localities in the island that host Byzantine military structures, for instance, the *kassar* of Castronuovo or the Euryal castle in Syracuse⁵⁹. No other acropolis in Sicilian urban centers has returned to us fortified buildings of Byzantine age as regular in both plan and design as that of Selinunte⁶⁰.

The construction technique, as can be seen from the photos (fig. 4, photo n° 5) involves the use of *spolia*, such as column ruins, capitals, and pieces of entablature, from temples A and O, arranged to form a wall face, fairly uniform. The same technique can be seen in the interior walls, which were probably intended to delimit the spaces for living quarters and storerooms. The walls do not appear to have been reworked, nor is the presence of binder noted.

Lawrence highlights the peculiarities of the construction techniques and strategy followed by the Byzantines in North Africa under Justinian compared to other areas of the empire⁶¹. We find them, in my opinion, equally applied in the Byzantine system of fortifications in Sicily:

1. construction of city walls in the ancient Greek/Roman centers that still retained some economic importance or forts equipped with garrisons;
2. use of *spolia* materials on pre-existing Greek/Roman structures by repurposing them;
3. construction of forts with a tetragonal plan with two-story towers at the corners.

An anonymous manual *De re strategica* or *tactica*, written at the time of Belisarius, provides even more detailed information on the construction methods to be followed in building forts. Purely utilitarian and quickly built architectures, Byzantine forts had no aesthetic pretensions. The construction techniques favored the reuse of rubble ashlar, which came from destroyed buildings or necropolis (many blocks often retain inscriptions), overlaid without care in irregular rows, without mortar, or with earthen mortar, to form the two outer walls that were filled inside with rubble.

⁵⁹ MAURICI 1992; NASELLI 1971, p. 21-26.

⁶⁰ Perhaps a second example of a fortress with a quadrangular plan is present in Monte Castellaccio, Polverello locality, between Roccella Valdemena and Montalbano Elicona, which in plan measures 54 x 40 m: cf. VALPREDA 2021, p. 179.

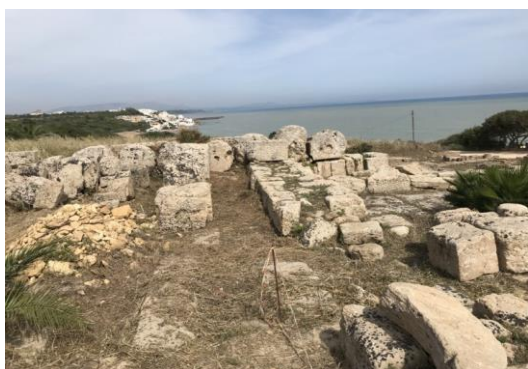
⁶¹ LAWRENCE 1983, pp. 188-190.



1. Tower on the South-East corner



2. Tower on the South-West corner



3. Probable storage areas



4. Tower on the North-West corner



5. Details of byzantine construction techniques



6. Probable Kastron entrance



7. Tower on the North-East corner



8. Tower on the North-West corner



9. Probable storage areas



10. Probable storage areas



11. Probable dwelling areas



12. Probable dwelling areas

Fig. 4: Recent photos of the Byzantine *kastron* (June 2023; credits Giuseppe Belsito)

Maurici provides a more detailed account by stressing how the inter-columniums on the three sides of temple A were converted into a continuous wall enclosure, with the east and west sides

extended by a new wall built on the foundation of temple O⁶². The corners were strengthened with small rectangular buttresses resembling turrets; although the one at the southeastern corner shows no remnants, its existence is almost assured. Additionally, three more median turrets were constructed on the southern, eastern, and western walls, which are the most robust, while the foundation for a fourth median turret is absent on the northern side. It is likely that the entrance to the fortress, along with a possible guardhouse, was situated between the northwest corner turret and the median turret on the west side. The diminutive size of the turrets suggests that they could not have been taller than the overall height of the building wings, making their peaks accessible.

Molinari supported Mertens' hypothesis on the presence, originally, in the northern part of the *kastron*, thanks to the recognition of beam holes in the collapsed columns of temple A on the northern side, of a three floors structure⁶³. Most likely, the stairs connecting the floors were the same as those inspecting the roofs of temple A, some of which are still preserved. Both scholars confirm the presence, inside the fortress, of the remains of four rooms on the south side (dwellings?) and as many on the east side, smaller in size, perhaps storerooms? Close to the perimeter of the *kastron*, in the southwest corner, Naselli had also identified a furnace of probable Arab-Norman or Angevin-Aragonese origin.

However, there are dissimilarities between Naselli's plan and the latter one drawn up by Mertens featuring intermediate towers, which Naselli strangely did not include in his plan⁶⁴. According to Naselli, the *kastron* was built by the local population during the Byzantine period to defend against Islamic attacks on the Sicilian coast beginning in the second half of the 7th century⁶⁵. Therefore, he hypothesized that its construction would have occurred between this period and the eighth century⁶⁶. Conversely, Molinari asserts that the project was initiated by governmental authorities to accommodate a Byzantine military garrison, consistent with the Byzantine administrative strategy that resulted in the establishment of fortifications in North Africa. Molinari estimates that it dates back to the 7th-8th century as well⁶⁷.

⁶² MAURICI 2005, p. 202.

⁶³ MOLINARI 2002, pp. 338-339, and MERTENS 1989.

⁶⁴ MERTENS 1989. Based on my direct reconnaissance, we can guess the presence of tower bases, in the middle of each side, with the exception of the north wall.

⁶⁵ The first Muslim incursion in Sicily occurred in 652.

⁶⁶ NASELLI 1972, p. 22.

⁶⁷ See MOLINARI 2002, p. 341; UGGERI 2006; MOLINARI 2013, p. 105.

I find it difficult to concur with the Naselli's hypothesis. In a system as bureaucratic and centralized as that of the Byzantine Empire, it would have been unimaginable to permit spontaneous private initiatives, which did not originate directly from imperial authority, for the establishment of fortifications. In this respect, the *Corpus Iuris Civilis* mentioned⁶⁸:

muros autem municipales nec reficere licet sine principis vel praesidis auctoritate
nec aliquid eis coniungere vel superponere. [...] Publico vero sumptu opus novus
sine principis auctoritate fieri non licere constitutionibus declarantur.

Molinari and Pesez, underscored then that western Sicily did not experience a widespread encastellation until the 8th century⁶⁹. This may be partly inspired by Wilson, who played a significant role in establishing a robust perception – recently challenged by scholars – of late antique and Byzantine Sicily as lacking fortifications until the 9th century, while being abundant in rural settlements⁷⁰. Indeed, the term *kastron* should not be analysed in the Byzantine context in its *stricto sensu* meaning or as better articulated by Maurici as a representation of the Toubert-like model of encastellation⁷¹. According to Maurici, in fact,

vi sono numerosi indizi per ipotizzare che a partire dalla metà dell'VIII secolo la
Sicilia abbia conosciuto una fase di incastellamento gestita direttamente dallo
stato⁷².

This is explicitly stated, among other things, in two well-known passages by the Arab Chroniclers *Ibn al Athir* and *Al Nuwayri*, quoted below. Uggeri places it in the 6th to 7th centuries, identifying it as part of what he refers to as the «first Byzantine *castrense* phase (675-mid 8th century)»⁷³. This was the period in which the building of Byzantine *castra* was promoted by the authorities, taking advantage of pre-existing Greek or Roman fortresses in high and strategic positions.

⁶⁸ Respectively, 1.8.9 and 50.10.3.

⁶⁹ MOLINARI 2002, p. 333, and PESEZ 1994.

⁷⁰ WILSON 1990.

⁷¹ MAURICI 1995, p. 490.

⁷² According to Ibn al Athir, in the middle of the 8th century, the Byzantines «restored every place on the island, equipped the castles and forts and began to make ships sail around Sicily every year in the propitious season to defend it». Al Nuwayri, on the other hand, reported that «the country was restored on all sides by the Rums, who built forts and castles there, nor did they leave a mountain that did not erect a fortress there» (in AMARI 1880, I p. 363 and II p. 113).

⁷³ UGGERI 2006, p. 321; at this early stage, this scholar also includes other *castra*, such as Castronuovo di Sicilia, and the Lombardia Castle in Enna.

However, Naselli does not rule out its construction in the 6th century in order to counter Vandal raids in Sicily⁷⁴. According to this scholar, the fact that the *kastron* was built with *spolia* from the two temples shows a certain improvisation dictated by the haste to build it, perhaps in the face of real threats, such as that of the Vandals and their religious persecutions in Sicily, rather than as a response to anticipated threats such as an Islamic invasion⁷⁵. The striking similarity between the layout of the *kastron* and the fortifications from the Justinian period in 6th century North Africa, especially those located in Setif, Timgad, Tobna, Zana, and Ras-el-Oued in modern Algeria, as well as Ain Touna in Tunisia, strongly supports the hypothesis of a 6th century origin. Procopius of Caesarea in his *De Aedificis* tells us, in great detail, of the intense fortification-building activity throughout the empire and specifically in North Africa supported by Justinian⁷⁶:

ἀλλὰ ταῦτα μὲν τοιαῦτά ἐστιν. ἀμφίλεκτον δὲ οὐδὲν γέγονεν, ἀλλ' ἐνδηλον
ἀνθρώποις διαφανῶς πᾶσιν, ὥς ἐκ τῶν ἐφ' ὧν ὀρίων ἄχρι ἐς δύνοντά που τὸν ἥλιον, ἃ
δὴ πέρατά ἐστι τῆς Ῥωμαίων ἀρχῆς, οὐκ ἐρύμασι μόνοις, ἀλλὰ καὶ στρατιωτῶν
φυλακτηρίοις Ἰουστινιανὸς βασιλεὺς τὴν πολιτείαν ἐκρατύνατο.

Although it does not mention specifically Sicily, to speculate that this campaign of fortifications construction also involved the island is, in my opinion, not such a peregrine suggestion. Traselli hypothesized the Byzantine origin of the *kastron* as well, placing it in the Afro-Sicilian defensive system along the Sicilian channel set up by Justinian⁷⁷.

Naselli's theory regarding the Byzantine origin of the fortress is not entirely supported. According to Cutroni Tusa, the absence of Byzantine coins in the area, but rather the presence of coins related to the reigns of King Tancred, king of Sicily from 1189 to 1194 and King Manfred, 1258-1266, would suggest that the fortress may in fact be of Norman-Swabian origin⁷⁸. It is a hypothesis which can be debated. Presuming the fortress has this type of origin solely due to the lack of Byzantine coins is a perspective that overlooks the uncertainties inherent in archaeological excavations. Suffice it to say that not more than six kilometers from the Selinuntine acropolis, in the locality of Torre Bigini, from where the Selinuntine aqueducts began, numerous Byzantine coins

⁷⁴ NASELLI 1972.

⁷⁵ GERLANDA 2010.

⁷⁶ *Aed.* 6.

⁷⁷ TRASELLI 1972, p. 51.

⁷⁸ CUTRONI TUSA 1958, p. 306.

dating back to the time of Heraclius Constantine (610-641) were found by Salinas in 1885⁷⁹. Furthermore, the excavations conducted by Molinari in 1996 in the foundation pit of a short section of the fortress wall provided a *terminus ante quem* with the discovery of double-plate oil lamps of the so-called Vandal type, together with red-painted ceramic walls, dating to the first half of the 10th century⁸⁰. The discovery then of a 10th century wall, leaning against the fortress, would therefore rule out a date later than this century.

It is more likely that the fortress was in use at least until the time of King Manfred. There is also a passage from the *Chronicle* of Saba Malaspina, reproduced by the pseudo-Nicola of Jamsilla, according to which Selinunte called *Regale*, was the subject of a refoundation project by King Manfred to accommodate the inhabitants of the destroyed Monte San Giuliano (Erice), but was then abandoned after only six or seven years⁸¹.

Conversely, Mertens proposed (see fig. 5, photo n° 3) that the structure served as a *ribat* of the Muslim period, similar to those located in Tunisia, in Sousse and Monastir, and also to the fort of Mazzallakkar in Sambuca di Sicilia⁸². I cannot concur with this hypothesis for the following reasons:

1. *ribat* are manifestations of military construction mainly of the *Aghlabide* period in Tunisia dating from 800 to 909⁸³. It is noteworthy that they were built to protect the Tunisian coast from raids by the Byzantine fleet. Once they occupied North Africa in the 7th century, the Arabs borrowed some of the *poliorcetica* principles from the local military Roman and Byzantine fortifications in order to develop their own military building techniques. It is therefore reasonable to conclude that the *ribat* were inspired by the same Byzantine military architecture; this is evidenced by the fact that they share the same rectangular plan typology derived from the 6th century North African Byzantine fortresses. Nevertheless, the *ribat* had circular towers as opposed to the rectangular towers of the Byzantine fortresses. The use of rectangular towers in North Africa both in the Abbasid and later Aghlabid military traditions is only envisaged for urban city walls, such as at Sfax or Kairouan, and not for fortresses. This is due to the fact that in the Islamic defensive military strategy the towers of fortresses had to

⁷⁹ SALINAS 1885.

⁸⁰ MOLINARI 2002, p. 340.

⁸¹ SABA MALASPINA 2014, pp. 57-61.

⁸² MERTENS 1989, pp. 391-398.

⁸³ The Ribat of Monastir and that of Sousse were built in 796, thus still in the Abbasid age. Cf. NOSSOV 2012.

be circular with domes placed above them, with channels from which the so-called Greek fire could be drained. In contrast, the towers of urban city walls were rectangular and positioned in close proximity to one another, allowing the defenders to target the attackers with a crossfire of bows and javelins. The use of *ribat* would later disappear with the advent of the Fatimids (909-972);

2. as to juxtaposition with the fort of Mazzallukkar at Sambuca di Sicilia, although it has the same quadrangular plan, the towers placed at the corners are also circular.

In the list of the various hypotheses mentioned so far, it is worth noting that of D'Andria and Campagna⁸⁴. According to these two scholars, the transformations made on temples A and O occurred in the 4th century BC by the Carthaginians who intended to turn them into a large sanctuary of Punic worship. Undoubtedly, the D'Andria and Campagna's hypothesis has considerable interesting elements, although their theory is based solely on the observation of architectural elements. In my view, there is a deficiency in the direct examination of the historical context of the acropolis area, particularly in relation to the broader site. For instance, one might question why the Byzantine modifications were confined to only a few sections of the acropolis, leaving the strategically significant areas of temples A and O untouched. Therefore, this theory suggests implicitly that there was no human activity in the vicinity of these two temples from 250 BC until at least the 10th century, which is when the wall associated with the fortress dates, a notion that appears historically inconsistent. Furthermore, the excavation reports compiled by various Italian and foreign archaeologists from the 19th and 20th centuries consistently fail to mention any Punic origins of the complex. Instead, they frequently cite evidence of Christian, Islamic, medieval, late antique, or even barbarian-vandal influences.

Can we consider therefore the classification of the *kastron* in Selinunte as a Byzantine fortress in light of all these theories? A more thorough examination of the structure of the Byzantine fortifications in North Africa, may assist in determining the origin of this structure. It is obvious that, for a better dating of the *kastron*, it would have been necessary to know what archaeological materials were found in the area of temples A and O during the excavations of the 19th century, of which unfortunately there are no reports.

⁸⁴ D'ANDRIA – CAMPAGNA 2002, pp. 171-188.

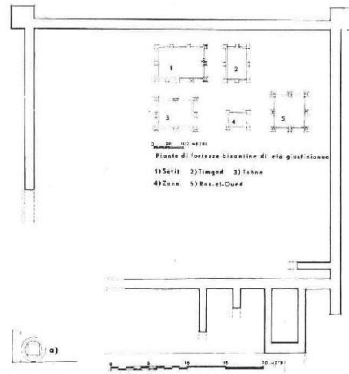
A comparative study (see fig. 5) of the layout of the Selinuntine *kastron* alongside the Byzantine *castra* from the Justinian period in Algeria and Tunisia reveals a remarkable degree of similarity. The plans follow the same typology:

1. a fortified courtyard enclosing living quarters and storehouses;
2. square towers at the corners, small when compared to the size of the enclosure;
3. constructions on previous Greek-Roman temples or structures and use of their *spolia*⁸⁵.

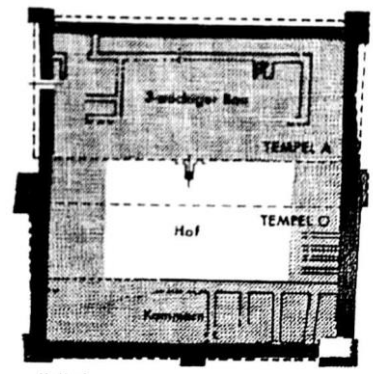
In Selinunte, however, the lack of a religious building within the *Kastron* is noticeable.



1. Timgad Kastron (Algeria)
Photo credits: *Google Earth*



2. Plan of Selinunte *Kastron*
according to NASELLI 1972, 22



3. Plan of Kastron
or Ribat of Selinunte
according to MERTENS 1989, 394

⁸⁵ The Byzantine fortress of Timgad in Algeria is a clear example as is that of Ain Tounga in Tunisia: both were built on pre-existing Roman buildings with *spolia* from them and both have a quadrangular plan with rectangular corner and median towers.

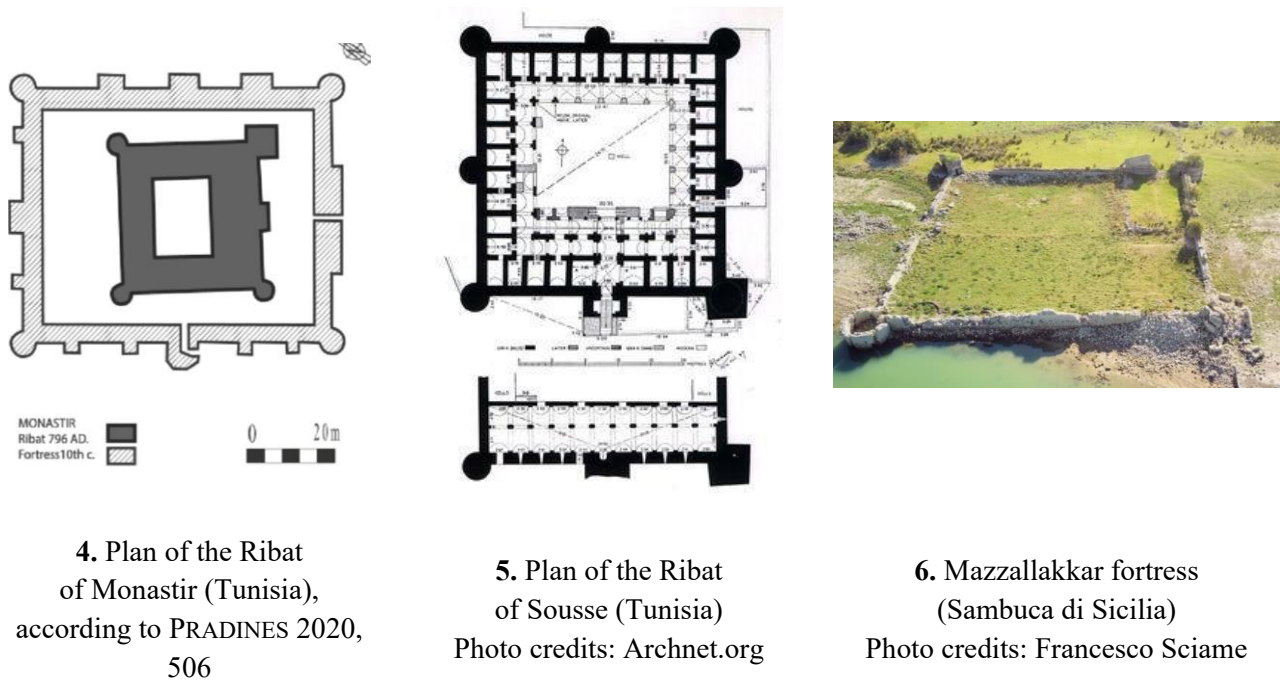


Fig. 5: Comparative analysis between plans of Byzantine Castra in North Africa and the Kastron of Selinunte

I believe that it can be stated, with a significant degree of historical accuracy, that the *kastron* was an integral component of the Byzantine defensive network that spanned from Northwest Africa to Sicily. This underscores its vital importance not only in strategic terms, particularly for monitoring the Sicilian Channel, but also economically, as it contributed to the sustenance of these areas as the empire's main granaries. Indeed, we should recognize the crucial role that the fertile agricultural hinterland of Selinunte played in fulfilling Byzantium's food needs. This significance is further corroborated by the presence of Constant II in Syracuse, as well as the discovery of seals inscribed with *commerkiou Sikelias* in various Sicilian contexts, which attests to the value of Sicilian agricultural output. After the loss of Egypt, occupied by the Muslims in 642, Sicily acquired even a more important role as supplier of grain⁸⁶. Simultaneously, it is important to acknowledge that Sicily, inheriting its Roman heritage and benefitting from the vast *latifundia* controlled by the church across the island, for which it contributed substantial taxes to the empire, remained a significant grain exporter to Rome even during the Byzantine period.

What is certain is that, from the 7th century with the establishment of the *théma*, the Byzantines created a highly articulated and varied defensive system throughout Sicily, which has

⁸⁶ MOLINARI 2009.

been poorly studied so far (fig. 6) despite the fact that the list of Byzantine settlements conquered during the Islamic invasion is present in both Byzantine/Latin and Islamic sources⁸⁷. Maurici has rightly argued in my opinion that the Byzantine defensive system in Sicily was not based on well-defined lines of entrenchment, but rather on its extreme elasticity and variety, which allowed the Byzantines a long and tenacious defense against the Arabs, almost palm to palm⁸⁸. This was a true “castral revolution”.

In light of the data presented, it is essential to investigate the origins of the encastellation phase in Sicily. I must contest Maurici's claim that this phase began in the 7th century. As previously noted in this paper, any theory concerning the beginning of Byzantine encastellation in Sicily must take into account the *kastron* of Selinunte, due to its resemblances to the 6th century Byzantine fortifications in North Africa. This should not be regarded as an isolated instance but rather as the commencement of a particular process that, in my opinion, initiated in the 6th century rather than the 7th century. Molinari and Pesez's hypothesis may be relevant from the latter half of the 8th century, a period marked by a deliberate reduction of defensive measures in western Sicily, creating a sort of “no man's land”, while simultaneously concentrating defensive efforts in central and eastern Sicily along the Platani river (see fig. 6). It was only during the second half of the 8th century that the empire began to implement more conventional military fortification strategies, as evidenced by the *kassar* at Castronuovo di Sicilia, although this cannot be regarded as a definitive model for the Byzantine defensive framework in Sicily. A singular theory of Byzantine fortification in Sicily is unattainable. In addition to the limited archaeological evidence currently available, the significant diversity of both coastal and inland landscapes on the island, along with the varying social and economic structures between its regions, clearly indicate how Constantinople sought to leverage these factors to develop a sophisticated defensive strategy tailored to the unique territorial contexts of Sicily. While in eastern Sicily the Byzantine military policy focused mainly on the reuse of Greco-Roman defensive structures, reinforcing them (e.g., Euryalus castle in Syracuse) or even on very ancient rock settlements (e.g., Pantalica), in western Sicily the approach was different. We could summarise them in 4 different strategies:

1. *ex-novo* construction of fortresses (e.g., Selinunte and the *kassar*);

⁸⁷ CACCIAGUERRA 2009. Cf. also CASTRORAO BARBA – CACCIAGUERRA 2019, p. 32: «haec audiens gens Sarracenorum, quae iam Alexandria et Aegyptum pervaserat, subito cum multis avibus veniente, Sicilia invadunt, Siracusa ingrediuntur multamque stragem faciunt populorum, vix paucis evadentibus, qui per munitissima castra et iuga confugerant montium» (A.D. 669 in PAUL. DIAC., *Hist.* 5.13).

⁸⁸ MAURICI 1992.

2. exploitation of orographic conditions (*kassar*);
3. isolated military outposts (still to be studied);
4. rural settlements with the function of lookout sites (e.g., Segesta).

In the 8th century this system in western Sicily suffered a crisis due to a combination of causes that have not yet been sufficiently investigated. Some of them are the plague that struck Sicily in that century, the effects of the Isauric reforms, the confiscation of ecclesiastical properties, the Islamic invasions, climatic changes and seismic events. These represent merely a few of the potential factors that will ultimately influence the survival of a basic subsistence agrarian economy in the 8th century, reliant on smallholders, who will subsequently establish the foundation for the Islamic production system in western Sicily.

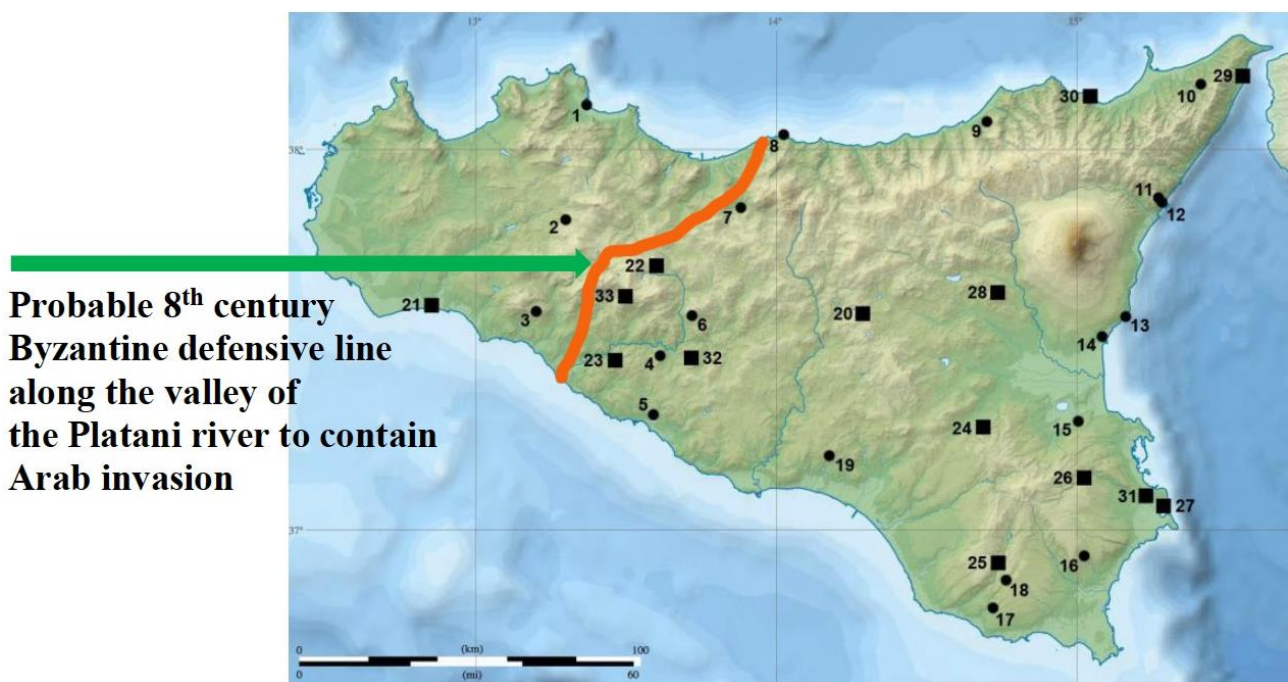
We must therefore consider a radical change in Byzantine strategy on the island from the 8th century onwards. Constantinople not only sought to defend, palm to palm, the eastern and central parts but continued to invest heavily in the revitalisation of productive settlements. The central part of Sicily would therefore host the new defensive line, along the Platani river, now a real internal frontier⁸⁹. Surveys initiated in the Platani valley since the 2000s have revealed the presence of walled structures that can be attributed to Byzantine fortifications, mostly located on the top of high ground, of which we also have information from the chronicles of the Arab conquest of Sicily⁹⁰. They report the surrender of some fortresses by agreement in 840, the anti-Muslim revolt of the year 860, and the Arab-Berber war of 940. Topographical surveys indicate the presence of a Byzantine defensive system (see fig. 6) that ran from Capo Bianco (Eraclea Minoa) along the Platani river through Pizzo Sant'Anastasia, Monte della Giudecca, Castel Musciaru (Monte Castello), Castel Mauro (Rocca Grande), Monte Conca (Monte dello Zubbio), Sutera, Cammarata, and reached up to Castronovo which was a key strategic fortress. However, it is equally probable that the defensive system extended from Castronovo to Palermo and the Madonie mountains. According to Modeo and Cutraia, these fortified centres were interconnected by a sophisticated system of remote optical communication. At the same time, the restructuring of the ecclesiastical districts mirrored this new policy. The creation of the new bishoprics of Termini, Alesa, and Cefalù

⁸⁹ MODEO – CUTAIA 2010.

⁹⁰ MODEO – CUTAIA 2010, p. 297.

initiated by the Heraclides and completed by the Isauric dynasty shows how, even at the level of *cura animarum*, Constantinople now gave sole priority to the people of central and eastern Sicily⁹¹.

These factors also offer us specific insights into the dynamics of the initial phase of the Islamic conquest in western Sicily, which I will briefly mention, deferring a more comprehensive analysis to experts in Islamic archaeology. It is noted that the Islamic expansion took place in the first half of the 9th century in a region, notably without any significant disruptions, that had already experienced economic, demographic, and military decline since the latter part of the 8th century. This context may account for the swift conquest and extensive Islamic colonization. Consequently, in the western region of the island, we observe a substantial rise in Islamic sites, frequently coinciding with the ones of Byzantine origin.



Byzantine fortifications reported in literary sources: 1. Palermo; 2. Corleone; 3. Caltabellotta; 4. Monte Castello (S. Angelo Muxaro); 5. Agrigento; 6. Sutera; 7. Caltavuturo; 8. Cefalù; 9. Demenna (S. Marco

⁹¹ ARCIFA 2021, p. 481.

D'Alunzio); **10.** Rometta; **11.** Castelmola; **12.** Taormina; **13.** Aci; **14.** Catania; **15.** Lentini; **16.** Noto; **17.** Scicli; **18.** Modica; **19.** Butera.

Byzantine fortifications investigated by archeological digs: **20.** Castrogiovanni (Enna); **21.** Selinunte; **22.** Monte Kassar; **23.** Platano (Monte della Giudecca); **24.** Mineo; **25.** Ragusa; **26.** Pantalica; **27.** Siracusa; **28.** Centuripe; **29.** Messina; **30.** Tindari; **31.** Castello Eurialo; **32.** Monte Conca (Milena); **33.** Pizzo Castelluzzo (S. Stefano Quisquina)

In green, the probable 8th century Byzantine defensive line along the valley of the Platani river to contain Arab invasion

Fig. 6: Map of Byzantine fortifications in Sicily⁹²

Conclusions

I find it hard to accept that segment of the existing literature that posits Sicily's Byzantine era as merely a transitional phase between Roman and Islamic governance. The intricate evolution of Sicily's society and culture from the 6th to the 9th centuries was characterized by the interplay of diverse economic, social, political, and military frameworks, all undergoing sophisticated transformations. This evolution reflected a well-defined strategy from Constantinople, which, while evolving over time, consistently pursued a clear objective.

In the context of the Byzantine Empire's territorial structure, Sicily transcended its role as a mere border province and later as a frontier *théma*; despite the devastation wrought by the Vandal and Greco-Gothic conflicts, Sicily was not destined for decline. On the contrary, it emerged as a vital granary for Constantinople, a hub of remarkable economic importance, a key player in trans-Mediterranean commerce, and an essential front in Byzantine efforts to curb Islamic expansion in the central Mediterranean. Furthermore, it boasted a robust and influential aristocracy with strong connections to both the papal authority in Rome and the imperial power in Constantinople.

It has become clearer that Byzantine policy in Sicily experienced a significant shift around the mid-8th century. During this time, Constantinople implemented a differentiated strategy for western Sicily as opposed to the eastern region. Consequently, these two areas of the island would follow separate and parallel developmental trajectories until the Arab conquest. Further research is required to assess how the central-southern part of the island, which includes the present-day

⁹² CACCIAGUERRA 2022, p. 145.

provinces of Agrigento, Caltanissetta, and Ragusa, fits into this framework. We are currently at a pivotal moment that should inspire future studies. Approaches to Sicily that are overly general and do not recognize these distinctions are indefensible. Unfortunately, the 8th century also marks a period characterized by a significant lack of data from both historical records and archaeological findings, making it essential for Byzantine archaeology in Sicily to focus on this era.

The information gathered to date allows me to suggest several potential areas for future investigation:

- a. there is a pressing need to concentrate on the Byzantine fortification system in Sicily. We have not yet amassed sufficient data to reconstruct the defensive strategies employed by the Byzantines over time. Regrettably, the research conducted on the *kassar* of Castronuovo di Sicilia, along with the studies by Uggeri and Maurici, while thorough and commendable, have resulted in overly broad conclusions regarding the typological and temporal characteristics of Byzantine *castra*. In reality, Constantinople developed a complex defensive framework for Sicily, the key elements of which remain elusive. This research could also illuminate:
 - i. the sub-regional aspects of this strategy, which varied between western Sicily and central and eastern Sicily;
 - ii. its relationship with rural settlements and their significance within this defensive structure.
- b. the 8th and 9th centuries represent periods of significant change and transformation in Constantinople's policies towards Sicily. However, these centuries are characterized by a notable lack of information. This topic would greatly benefit from a multidisciplinary research approach;
- c. lastly, I wish to stress the importance of focusing on archaeological investigations pertaining to the Byzantine era in western Sicily, which, regrettably, remain sporadic and insufficient.

Bibliography

- ALFANO 2015 A. ALFANO, "I paesaggi medievali in Sicilia. Uno studio di archeologia comparativa: le valli dello Jato e del Belice Destro (PA), la Villa del Casale (EN) e Valcorrente (CT)", *Archeologia medievale*, 42/2015, pp. 329-352
- AL-NUWARY 1923 AL-NUWARY, *Nihāyat al-arab fī funū al-A.Dab*, Cairo 1923
- AMARI 1880 M. AMARI, *Biblioteca arabo-sicula*, Palermo 1880
- ANASTASI 2009 M. ANASTASI, *Monete bizantine di Sicilia*, Roma 2009
- ARCIFA – NEF – PRIGENT 2021 L. ARCIFA – A. NEF – V. PRIGENT, *Sicily in a Mediterranean context: Imperiality, Mediterranean polycentrism and internal diversity (6th-10th century)*, Rome 2021 (*Mélanges de l'École française de Rome*), pp. 339-374
- ARCIFA 2010 L. ARCIFA, *Nuove ipotesi a partire dalla rilettura dei dati archeologici: la Sicilia orientale*, in A. NEF – V. PRIGENT (ed.), *La Sicile de Byzance à l'Islam*, Paris 2010, pp. 15-49
- ARCIFA 2018 L. ARCIFA, "Insularità siciliana e Mediterraneo altomedievale. Dati archeologici e quadri territoriali tra VIII e IX secolo", in K. WOLF – K. HERBERS (ed.), *Southern Italy as Contact Area and Border Region in the Middle Ages*, *Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte*, 80/2018, pp. 125-148
- ARCIFA 2021 L. ARCIFA, *Byzantine Sicily*, in S. COSENTINO (ed.), *A companion to Byzantine Italy*, Leiden 2021, pp. 472-495
- ARDIZZONE 2001 F. ARDIZZONE, *Rapporti commerciali tra la Sicilia occidentale ed il Tirreno centro-meridionale nell'VIII secolo alla luce del rinvenimento di alcuni contenitori di trasporti*, in G.P. BROGIOLO (ed.), *Atti del II congresso nazionale di archeologia medievale*, Sesto Fiorentino 2001, pp. 402-407
- ARDIZZONE 2010 F. ARDIZZONE, *Nuove ipotesi a partire dalla rilettura dei dati archeologici: la Sicilia occidentale*, in A. NEF – V. PRIGENT (ed.), *La Sicile de Byzance à l'Islam*, Paris 2010, pp. 51-76
- BRECCIA 2013 G. BRECCIA, *Armi antiche nella Nuova Roma. La memoria delle guerre antiche nella trattatistica militare bizantina (IV-XI sec.)*, in A.

- BABUIN – A. RIGO – M. TRIZIO (ed.), *Vie per Bisanzio*. VII Congresso nazionale 2013, Bari 2013, pp. 70-84
- BURGARELLA 1989 F. BURGARELLA, “Tendenze della storiografia italiana tra Ottocento e Novecento nello studio dell'Italia bizantina”, *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age*, 101.2/1989, pp. 365-376
- CACCIAGUERRA 2009 G. CACCIAGUERRA, *Dinamiche insediative in Sicilia tra V e X secolo: tre contesti a confronto nell'area megarese*, in P. FAVIA – G. VOLPE (ed.), V Congresso Nazionale di Archeologia Medievale, Sesto Fiorentino 2009, pp. 296-301
- CACCIAGUERRA 2022 G. CACCIAGUERRA – A. CASTRORAO BARBA: *The Sicilian countryside during the Byzantine period*, in A. CASTRORAO BARBA – G. CASTIGLIA (ed.), *Perspectives on Byzantine archeology, from Justinian to the Abbasid period, 6th-9th centuries A.D.*, Turnout 2022, pp. 141-163
- CARLOTTA 1998 F. CARLOTTA, “Breve storia della Sicilia antica”, *Siciliana* 16/1998, pp. 1-136
- CARUSO 1991 S. CARUSO, *La Sicilia nelle fonti storiografiche bizantine*, in S. PRICOCO – F. RIZZO NERVO – T. SARDELLA (ed.), *Sicilia e Italia suburbicaria tra IV e VIII secolo*, Soveria Mannelli 1991, pp. 99-128
- CASTRIZIO 2010 D. CASTRIZIO, *La circolazione monetale nella Sicilia romea*, in A. NEF – V. PRIGENT (ed.), *La Sicile de Byzance à l'Islam*, Paris 2010, pp. 77-94
- CASTRORAO BARBA 2019 A. CASTRORAO BARBA – G. CACCIAGUERRA, *Dopo i paesaggi delle ville: nuove dinamiche insediative e siti d'altura nel mondo rurale della Sicilia tardoantica, bizantina ed islamica (V – X/XI sec.)*, in G. CASTIGLIA – E.E. KAS HANNA – I. MARTINETTO – J.A. SEGURA – P. PERGOLA (ed.), *Fortified Hilltop Settlements in the Mediterranean and in Europe (5th-10th c.)*, Oxford 2019, pp. 310-323
- CILENTO 1983 N. CILENTO, Gli studi sull'Italia meridionale bizantina dopo Lamma, in IDEM (ed.), *Momenti della storiografia barbarica e bizantina in Italia*, Salerno 1983, pp. 110-125

- COSENTINO 2016 S. COSENTINO, “La Sicilia, l’impero e il Mediterraneo (VII-IX secolo)”, *Byzantino-Sicula*, 7/2016, pp. 71-90
- COZZA-LUZZI 1890 G. COZZA-LUZZI, *La cronaca siculo-saracena di Cambridge con doppio testo greco scoperto in codici contemporanei delle biblioteche Vaticana e Parigi*, Roma 1890
- CRACCO RUGGINI 1997-1998 L. CRACCO RUGGINI, “La Sicilia tardo-antica e l’oriente mediterraneo”, *Kokalos*, 43-44/1997-1998, pp. 243-269
- CULTRERA 1937 G. CULTRERA, *Notizie degli Scavi di Antichità*, 15/1937, pp. 171-179
- CUTRONI TUSA 1958 A. CUTRONI TUSA, *Annuario Italiano di Numismatica*, Roma 1958-1959, pp. 305-312
- D’ANDRIA – CAMPAGNA 2002 F. D’ANDRIA – L. CAMPAGNA, *L’area dei templi A ed O nell’abitato punico di Selinunte*, in M.G. AMADASI GUZZO – M. LIVERANI – P. MATTHIAE (ed.), *Da Pyrgi a Mozia. Studi sull’archeologia del Mediterraneo in memoria di Antonia Ciasca*, Roma 2002 (*Vicino Oriente*, 3), pp. 171-188
- DAVIS-SECORD 2017 S. DAVIS-SECORD, *Where three worlds met: Sicily in the early medieval mediterranean*, Ithaca 2017
- DI BARTOLO 2015 F. DI BARTOLO, *Abitati rupestri e città fortificate nella Sicilia occidentale dai Bizantini ai Normanni*, Bologna 2015
- FAZELLO 1558 T. FAZELLO, *De rebus siculis decades duae*, s.l. 1558
- GAY 1917 J. GAY, *L’Italia meridionale e l’Impero bizantino dall’avvento di Basilio I alla resa di Bari ai Normanni (867-1071)*, Firenze 1917
- GELARDA 2010 I. GELARDA, “Le persecuzioni religiose dei Vandali”, *Sicilia in Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 59.2/2010, pp. 239-251
- GEORGE 1985 D.T. GEORGE, *The Anonymous Byzantine Treatise on Strategy*, Washington 1985 (*Corpus Fontium Historiae Byzantinae*)
- GRECO 2014 C. GRECO, *Selinunte dopo Selinunte: il Battistero bizantino*, in IDEM (ed.), *Selinunte tra terra e mare. Atti giornata di studi (10 dicembre 2011)*, Palermo 2014, pp. 27-41
- GUILLOU 1977 A. GUILLOU, “La Sicile Byzantine, état des recherches”, *Byzantinische Forschungen*, 5/1977, pp. 95-145

- HULOT – FOUGERES J. HULOT – G. FOUGERES, *Sélinonte*, Paris 1910
- JOHNS 2004 J. JOHNS, “Una nuova fonte per la geografia e la storia della Sicilia nell’XI secolo: il *Kitāb Ġarā’ib al-funūn wa-mulah al-’uyū*”, *Rivista Melanges de l’école française de Rome, Moyen age*, 116.1/2004, pp. 409-449
- KISLINGER 1995 E. KISLINGER, “Byzantinische Kupfermünzen aus Sizilien (7.-9. Jh.) im historischen Kontext”, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 45/1995, pp. 25-36
- LAWRENCE 1983 W. LAWRENCE, “A skeletal history of Byzantine fortifications”, *The Annual of the British School at Athens*, 78/1983, pp. 171-225
- LENTINI 2010a F. LENTINI, *Il territorio di Selinunte in età imperiale*, in S. TUSA (ed.), *Selinunte*, Roma 2010, pp. 205-218
- LENTINI 2010b F. LENTINI, *L’insediamento tardoantico alla foce del fiume Modione*, in S. TUSA (ed.), *Selinunte*, Roma 2010, pp. 191-203
- MANGO – DAGRON 1995 C. MANGO – G. DAGRON, *La diffusion des monnaies de Constantinople : Routes commerciales or routes politiques*, in C. MANGO – G. DAGRON – G. GREATREX (ed.), *Constantinople and its Hinterland*, Abington 1995, pp.77-90
- MAURICI 1992 F. MAURICI, *I castelli medievali di Sicilia, dai Bizantini ai Normanni*, Palermo 1992
- MAURICI 1995 F. MAURICI, “L’insediamento medievale in Sicilia”, *Problemi e prospettive di ricerche in Archeologia Medievale*, 22/1995, pp.487-500
- MAURICI 2005 F. MAURICI, *La Sicilia occidentale, dalla Tarda Antichità alla Conquista Islamica*, Palermo 2005
- MERTENS 1989 D. MERTENS, *Castellum oder Ribat? Das Küstenfort in Selinunt*, in *Istanbuler Mitteilungen* n° 39, Istanbul 1989, pp. 391-398
- MODEO – CUTAIA 2010 S. MODEO – A. CUTAIA, *Il sistema bizantino di difesa e di trasmissione dei messaggi ottici nella Valle del Platani*, in M. CONGIU – S. MODEO – M. ARNONE (ed.), *La Sicilia bizantina, storia, città, territorio*, Caltanissetta 2010, pp. 297-330

- MOLINARI 2002 A. MOLINARI, “Insediamento rurale e fortificazioni nella Sicilia occidentale in età bizantina. Vecchi e nuovi dati su Segesta e Selinunte”, *Byzantino-Sicula*, 4/2002 (= *Atti del I Congresso internazionale di archeologia della Sicilia bizantina [Corleone 28 luglio – 2 agosto 1998]*), pp. 323-343
- MOLINARI 2009 A. MOLINARI, “La Sicilia e lo spazio mediterraneo dai Bizantini all’Islam”, *Territorio, Sociedad y Poder*, 2/2009, pp. 123-142
- MOLINARI 2013 A. MOLINARI, *Sicily between the 5th and the 10th century: villae, villages, towns and beyond. Stability, expansion or recession?*, in D. MICHAELIDES – P. PERGOLA – E. ZANINI (ed.), *The Insular System of the Early Byzantine Mediterranean*, Oxford 2013, pp. 97-114
- NASELLI 1972 G. NASELLI, “La fortezza e la fornace”, *Sicilia Archeologia*, 17/1972, pp. 21-26
- NEF 2010 A. NEF, *Michele Amari ou l’histoire inventée de la Sicile islamique : réflexions sur la Storia dei Mussulmani di Sicilia*, in B. GREVIN (ed.), *Maghreb-Italie, des passeurs médiévaux à l’orientalisme moderne (XIII^e – milieu XIX^e siècle)*, Rome 2010, pp. 285-306
- NOSSOV 2012 K. NOSSOV, “Defending northern Africa - Medieval Muslim fortifications of Ifriqiya”, *Medieval Warfare*, 2.3/2012, pp. 39-42
- PESEZ 1994 J.M. PESEZ, *La Sicile au Haut Moyen Âge. Fortifications, constructions, monuments*, in R. FRANCOVICH – G. NOYÉ (ed.), *La storia dell’alto medioevo italiano alla luce dell’archeologia*, Florence 1994, pp. 379-385
- PRADINES 2020 S. PRADINES, *From the Ribats to the Fortresses, the Fāṭimid Period of Transition in Muslim Military Architecture*, London 2020
- PRIGENT – NEF 2006 V. PRIGENT – A. NEF, “Sicilia altomedievale”, *Storica*, 35-36/2006, pp. 9-63
- PRIGENT 2006 V. PRIGENT, “Le rôle des provinces d’Occident dans l’approvisionnement de Constantinople (618-717). Témoignages numismatiques et sigillographiques”, *Mélanges de l’École Française de Rome, Moyen Âge*, 118.2/2006, pp. 269-299

- PRIGENT 2013 V. PRIGENT, *La circulation monétaire en Sicile (VI-VII siècle)*, in D. MICHAELIDES – P. PERGOLA – E. ZANINI (ed.), *The Insular System of the Early Byzantine Mediterranean: Archaeology and history*, Oxford 2013, pp. 139-160
- SABA MALASPINA 2014 SABA MALASPINA, *Storia delle cose di Sicilia 1250-1285*, Cassino 2014
- SALINAS 1885 A. SALINAS, “Castelvetrano: Relazione del cav. Prof. A. Salinas sugli acquedotti di Selinunte e sulle lucerne trovate nella vasca di Bigini presso Castelvetrano”, *Notizie degli Scavi antichi*, 1885, pp. 288-298
- SANTAGATI 2012 L. SANTAGATI, *Storia dei bizantini di Sicilia*, Caltanissetta 2012
- TEALL 1959 J.L. TEALL, “The grain supply of the Byzantine empire, 330-1025”, *Dumbarton Oaks Papers*, 13/1959, pp.87-139
- TRASELLI 1972 C. TRASELLI, “Selinunte Medievale”, *Sicilia Archeologica*, 17/1972, pp. 45-53
- UGGERI 2005 G. UGGERI, *La viabilità della Sicilia in età romana*, Galatina 2005 (*Journal of Ancient Topography – Rivista di Topografia Antica*, 2)
- UGGERI 2006 G. UGGERI, *I castra bizantini in Sicilia*, in A. JACOB – J.M. MARTIN – G. NOYÉ (ed.), *Histoire et Culture dans l'Italie Byzantine*, Rome 2006, pp. 319-336
- VACCARO 2013a E. VACCARO, “Sicily in the eighth and ninth centuries A.D: A case of persisting economic complexity”, *Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean*, 25/ 2013, pp. 34-69
- VACCARO 2013b E. VACCARO, *Pattering the late antique economies of inland Sicily in a Mediterranean context*, in L. LAVAN (ed.), *Local Economies, Production and Exchange in Inland Regions in Late Antiquity*, Leiden 2013, pp. 259-314
- VALPREDA 2021 S. VALPREDA, “Tracce della Selinunte Cristiana”, *Quaderni Selinuntini*, 9/2021, pp. 155-192
- WILSON 1990 R.J.A. WILSON, *Sicily under the Roman Empire. The archeology of a Roman province 36 BC-535DC*, Warminster 1990

Construire depuis les marges :
Reconnaître une opération culturelle de la transmission des paratextes
du *Recueil* canonique syro-miaphysite (VII^{ème}-VIII^{ème} siècles)*

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

Abstract: In the margin of a manuscript containing a collection of Miaphysite ecclesiastical canons (CFMM 309, 8th-9th century, from the Church of the Forty Martyrs in Tur Abdin, Turkey), one finds a remarkable number of glosses of various kinds in both Greek and Syriac. This fact alone might not be surprising, were it not for the extent to which these same paratextual elements appear in other manuscripts containing the same legislative collection. Among these are at least two earlier manuscripts and a possible copy of CFMM 309, transmitting this tradition up to the 20th century. The recurrence of these glosses and the evident intentionality behind the compilation testify both to the link between the original Greek text and its Syriac translation and to a conscious process of cultural formalization. My chapter first analyzes the glosses' typology and their role in the Greek-Syriac dialogue, then situates this operation within the broader dialectic between Byzantine law and West-Syrian Miaphysite identity formation in the late 7th century.

Keywords: Greek-Syriac translations; Jacob of Edessa; Syriac codicology; paratexts.

Though incomplete I was working in these statements to identify marginality as much more than a site of deprivation, in fact I was saying just the opposite: that it is also the site of radical possibility, a space of resistance. It was this marginality that I was naming as a central location for the production of a counter hegemonic discourse that is not just found in words but in habits of being and the way one lives. As such I was not speaking of a marginality one wishes to lose-to give up or surrender as part of moving into the centre-but rather as a site one stays in, clings to even because it nourishes one's capacity to resist. It offers to one the possibility of radical perspective from which to see and create, to imagine alternatives, new worlds.

This is not a mythic notion of marginality. It comes from lived experience.

bell hooks, "Choosing the Margin as a Space of Radical Openness",
Framework: The Journal of Cinema and Media, 36/1989, p. 20

Au centre de cette enquête se dresse un objet-livre qu'il convient de concevoir comme un document à part entière – un aspect qui sera démontré au fil de ce chapitre. Une tradition manuscrite relativement uniforme nous transmet un recueil de lois ecclésiastiques, comportant une sélection déjà identifiable dans le canon β du Concile Quinisexte (ou Concile *in Trullo*) de Constantinople¹. À cette collection byzantine viennent s'ajouter, en tête du recueil, des œuvres canoniques pseudo-apostoliques, suivies des œuvres traditionnelles des auteurs ayant contribué au mouvement anti-chalcédonien : les sévériens de la période de persécution et Jean de Tella (VI^{ème} siècle), jusqu'à l'éminent évêque Jacques d'Édesse (fin du VII^{ème} siècle). Dans cette généalogie syriaque, on trouve également les canons de Rabboula (V^{ème} siècle), considérés comme la source originale de la littérature juridique syriaque miaphysite.

Dans les marges des manuscrits qui transmettent ce recueil, se dévoile l'histoire de commentaire, de l'organisation et de l'utilisation des textes qui sont transmises, laquelle ne doit pas être considérée comme neutre ; au contraire, dans le choix de corréler les textes avec une massive action de gloses, qui seront le vrai centre de ce chapitre, modifie substantiellement l'expérience textuelle et la vie sociale du texte, en déterminant la raison de la copie précise de l'apparat marginale dans tous les manuscrits successifs².

La notion d'un objet-livre, telle qu'elle apparaît dans sa description, confère une forme nouvelle au texte transmis à l'intérieur d'un manuscrit. Cerner cette spécificité est l'une des tâches normalement dévolues à l'étude des manuscrits. Cette recherche, qui se présente comme extrêmement technique, constitue en réalité – et en fin de compte – la manière dont notre expérience du support-livre se forme. Sans elle, il serait difficile d'entrer véritablement en contact avec le texte et la collection.

Dans ce chapitre, la présentation de cette opération culturelle se déroulera à partir de sa façon strictement matérielle, jusqu'à la reconstruction des aspects linguistique, puisque littéraire, en

* Je tiens à exprimer ma profonde gratitude à Margherita Farina pour ses précieux conseils, ainsi qu'à Thomas Giraut pour la relecture attentive de mon français. Cet article s'inscrit dans le cadre de mon projet doctoral, financé par le FWO (bourse 11P5C24N). Je reste seul responsable de toute erreur éventuelle.

¹ JOANNOU 1962, pp. 120-125. Dans le cadre de cette analyse, les différences entre les deux listes d'œuvres ne seront pas commentées, mais elles s'inscrivent dans une sélection dynamique des sources du droit, dont la formalisation a dû varier selon les contextes entre les années 680 et 690.

² Pour une brève bibliographie sur les annotations en marge en contexte codicologique syriaque, voir BROCK 2010 ; PRAGT 2020 ; FARINA 2024.

terminant avec une possible contextualisation non pas dans une situation géographique identifiable mais dans un milieu intellectuel.

Annoter les textes : méthodes, quantité et format

La tradition manuscrite de ce recueil est composée de sept manuscrits, dans lesquels il est possible de retracer l'homogénéité de cette collection d'œuvres³ : dans cet ensemble des manuscrits, il est quand même possible de tracer une division majeure sur la base d'un manuscrit qui n'appartient pas à la même tradition, le Damas *Bibliothèque Patriarchale* 8/11 (1204)⁴. Cette division ne marque pas un changement dans cette tradition mais la caractérise comme faisant partie d'un rameau différent, dont les origines sont encore obscures. La collection du manuscrit de Damas de fait se ne cristallise pas, mais au contraire reprend le modèle pour l'élargir et le consigner à la formalisation auctoriale de Grégoire bar Hebraeus, qui compile l'ultime formalisation du droit pour la consigner à la modernité du monde syro-orthodoxe⁵. La continuité de ce rameau est déterminée par le paratexte, qu'on s'approche à décrire.

Ce document, qui a été définie comme un « recueil canonique miaphysite » par une partie de la littérature, est défini par la juxtaposition de quatre types des sources de droit: les textes pseudo-apostoliques (l'Octateuque de Clément, les Canons des Apôtres et les Enseignement de l'Apôtre Addai)⁶ ; les conciles œcuméniques et locaux dans la formulation classique (les conciles et synodes de Nicée, d'Ancyre, de Neocaesarea, de Gangra, d'Antioche, de Laodicée, de Constantinople, d'Éphèse, de Chalcedoine; puis, de Carthage et de Sardique) ; les lettres patristiques qui sont canonisées comme canons (extraits d'Ignace d'Antioche, l'épître canonique de Pierre d'Alexandre,

³ Cet ensemble de manuscrits est progressivement identifiée par les plus récentes éditions des certains textes qui y sont contenus, par exemple les extraits des lettres de Ignace d'Antioche (BATOVICI – TOCA 2023) ou pour le *Documents alexandrins* (CAMPLANI 2023).

⁴ À partir de ce manuscrit, A. Vööbus a publié le *Synodicon in the West Syriac Tradition* (VÖÖBUS 1975) : avec cette publication, Vööbus a de fait constitué une image historique qui est fondée sur sa définition relationnelle en rapport avec l'opération de Timothée I dans l'Église de l'Est et en même temps a posé dans la formalisation de ce manuscrit une certaine forme idéale des collections canoniques. Bien que les deux affirmations ne soient pas contenues dans son introduction, qui vise plutôt à considérer le manuscrit comme un stockage des potentielles sources de droit, les deux idées se sont cristallisées dans la littérature secondaire. Du coup, il faut replacer ce manuscrit dans son contexte de production, qui correspond à une des phases de la formalisation et recueil des sources de droit de l'Église miaphysite.

⁵ Pour une synthèse sur le thème, voir KAUFHOLD 2012.

⁶ J'utilise l'expression du catalogue de la Bibliothèque Patriarchale de Rahmani à Charfet (Liban) pour le manuscrit Charfet 73 ; celle-là ressemble à la formulation de David Taylor comme « Syrian Orthodox canonical and synodical texts » (TAYLOR 2021, p. 424 n. 14) ; voir BINGGELI 2021, pp. 286-296.

les réponses de Timothée d’Alexandrie, la lettre à Ammon d’Athanasie d’Alexandre, les six lettres de Basil de Caesarea, et la lettre à Letoius de Grégoire de Nysse) ; les œuvres provenant des auteurs majeurs de la tradition canon-ecclésiastique syro-miaphysite (Rabboula, Maruta de Maipherqat, Jean d’Hephaestopolis, les canons de persécution, Constantin de Laodicée, Sévère d’Antioche, Théodose d’Alexandrie, Anthime de Trébizonde, Serge Amphiator, Jean de Tella, Athanasie de Balad et Jacques d’Édesse).

Ce recueil est conservé dans les manuscrits mentionnés de manière différente : dans certains parmi les sept manuscrits, certaines sont totalement absentes pour des raisons à la fois de perte matérielle, à la fois à cause d’une possible sélection ultérieure ; en plus deux manuscrits montrent un déplacement des certaines œuvres, qui ne marque pas une différence substantielle, en étant donné sa possible justification matérielle. Tout de suite, on donne la liste, en suivant la plus récente dénomination de ces manuscrits :

A = Église de Quarante Martyrs, 309 (CFMM 309, VIII^{ème} s.) ;

B = Église de Quarante Martyrs, 310 (CFMM 310, X^{ème} s.) ;

P = Bibliothèque nationale de France, Syr. 62 (VIII^{ème}-IX^{ème} s.) ;

V = Bibliothèque Apostolique Vaticane, sir. 560A (VIII^{ème} s.) ;

C = Bibliothèque Apostolique Vaticane, Borg. 148 (XVI^{ème} s.) ;

S = Bibliothèque Patriarcale du Monastère de Charfet (Liban), Rahmani 73 (1911) ;

M = Birmingham, Mingana Syr. 8 (1911)⁷.

Dans les marges de cet ensemble, on trouve une série des gloses qui commentent les textes, qui été remarquées dans certaines des descriptions catalographiques et dans les plus récentes éditions, sans qu’elles deviennent elles-mêmes l’objet d’une étude systématique⁸. La caractéristique principale est leur récursivité dans la copie du recueil entier : au moment de la copie du corps du

⁷ Pour une description mise à jour des manuscrits, voir BATOVICI – TOCA 2023 avec les références à VÖÖBUS 1970, SELB 1989 et aux catalogues.

⁸ BATOVICI – TOCA 2023, p. 13 définissent les notes comme « marginal notes circled in red ink with synonymous variants » ; CAMPLANI 2023, pp. 103-104 ajoute : « les annotations marginales, munies de signes renvoyant à la partie du texte à laquelle elles se rapportent, seront signalées dans l’apparat. Elles peuvent contenir des variantes ou des propositions de modification du texte. Ce qui est frappant, c’est qu’il ne s’agit pas d’annotations sribales propres à chaque manuscrit, mais qu’elles sont identiques dans les quatre manuscrits les plus anciens (P62 [P, *N.d.A. ibi et passim*], M309 [A], M210 [sic, B], V560 [V]) ». Enfin, BINGGELI 2021, p. 295, à propos du Charfet R73, note : « mentions marginales du scribe, qui rectifie des erreurs et répare des oublis ».

texte principal, les copistes ont remarqué l'importance de cette apparat marginal, qu'on appelle paratexte, en décidant de le conserver – dans une tradition manuscrite qui s'étend pour au moins treize siècle. Le corpus est composé de 196 annotations de nature et de longueur variables : il s'agit le plus souvent des gloses d'un seul mot qui substituent les mots correspondants dans le texte (les gloses de remplacement ; voir l'annexe 1) ; et s'ajoute à cette majorité un groupe de notes qui sont pensées pour expliquer ou ajouter des informations sur le mot commenté (les commentaires ; voir l'annexe 2). Dans les 4 manuscrits les plus anciens, on trouve une moyenne de 100 gloses (le maximum en P avec 126 gloses, et le minimum en V avec 70 gloses) : au-delà des pertes matérielles de chaque manuscrit, on peut affirmer que pour les œuvres conservées par tous les quatre manuscrits (A, B, V, P)⁹ le pourcentage de conservation des mêmes gloses est très haut, et il baisse pour les manuscrits plus récents (C, S, M)¹⁰.

La manière d'annoter les gloses dans les marges est globalement similaire d'un manuscrit à l'autre, bien que l'on puisse observer certaines variations. Comme il est d'usage, les gloses sont signalées dans le texte principal, et le mot correspondant est reproduit dans la marge, à la hauteur du mot commenté. Il est toutefois intéressant de noter que, lorsque la glose revêt un caractère davantage interprétatif ou exégétique, la pratique diffère : le copiste réserve alors un espace qui semble destiné à commenter l'ensemble de l'œuvre¹¹.

⁹ En plus, tous les manuscrits comportent des gloses propres à chaque manuscrit ou ajoutées tardivement : en particulier, le manuscrit A possède un ensemble distinct de notes, qui sont des retranscriptions en grec de noms propres grecs transcrits en syriaque dans le texte. Cette caractéristique du manuscrit a déjà été mise en évidence pour sa façon de doubler les listes épiscopales en grec pour certains conciles œcuméniques, voir KAUFHOLD 1993 et RUGGIERI 1993.

¹⁰ Cette distribution dépend du fait que le ms. A est le seul qui contienne l'*Octateuque de Clément* mais d'autre côté il est très endommagé à la fin du manuscrit, en ayant perdu toute une série de gloses ; en même temps, le manuscrit V souffre d'une terrible perte de *folia* qui réduit aussi beaucoup la possibilité de vérifier la concordance.

¹¹ Les pratiques matérielles diffèrent, mais sans variations majeures : dans le manuscrit A est utilisé plutôt un stylet ou une sinusoïde, ainsi que le signe grec de la voyelle syro-occidentale « â » ; les autres manuscrits recourent plus fréquemment à la sinusoïde. Concernant la décoration de l'écriture en marge, on trouve dans le manuscrit A des notes majoritairement encadrées en rouge (ce qui facilite l'identification des passages illisibles), parfois accompagnées d'une *tabula ansata* ; le manuscrit B ajoute uniquement les mots, sans élément décoratif ; le manuscrit P entoure les mots en rouge et ajoute parfois une seule *ansa* de la *tabula* ; enfin, le manuscrit V ne présente pas d'éléments décoratifs, mais la sinusoïde comporte des points dans ses espaces concaves. Pour le placement des gloses, il faut noter que le manuscrit P place à plusieurs reprises les commentaires dans l'espace inférieur de la page, tandis que les autres les consignent généralement toujours en marge. Dans les cas de manuscrits à deux colonnes (A et V), l'espace intercolumnaire est également utilisé.

Éditer le texte : typologie des gloses et cohérence des interventions

Les gloses présentent une large gamme de corrections, dont certaines échappent à la sensibilité du philologue contemporain. Tous les éléments du discours y sont concernés – des prépositions aux conjonctions, en passant par les verbes. Il ne s'agit donc pas de simples corrections ponctuelles de termes ayant changé de sens, mais bien d'une révision approfondie de la traduction. Cette activité permet de dégager certaines tendances récurrentes ainsi que les fonctions spécifiques que ces gloses assument.

On peut identifier une première catégorie fonctionnelle : la correction du texte. Celle-ci consiste soit en la substitution d'un mot erroné par une leçon ou acception jugée correcte (11 gloses), soit en l'ajout de mots omis (4 gloses, exclusivement dans le manuscrit B)¹². Il s'agit ici d'interventions ciblées, telles que la correction du chiffre dans la gl. 56 (ܥܕܕ , « 7 », devient ܕܒܐ , « 2 », pour indiquer le nombre de canons du concile de Constantinople) ou de la datation dans la gl. 57 (ܠܐܘܬܐ , « août », remplacé par ܠܡܝܐܝܐ , « mai »). Sont également concernées des formes morphologiques ou syntaxiques, telles que les temps verbaux, les personnes, ou encore les conjonctions.

La deuxième catégorie correspond à la fonction explicative (8 gloses). Ces gloses, inscrites en marge, agissent comme des notes interprétatives pour des termes jugés obscurs, ou à l'inverse insèrent dans le texte une forme plus compréhensible¹³. Ainsi, dans le titre du canon 7 du concile de Nicée, la ville de Jérusalem, mentionnée dans le texte sous la forme syriaque habituelle ܝܪܘܫܠܝܡ , est glosée sous son nom romain ܐܠܝܐ (Aelia, gl. 34), conférant à la glose une valeur mémorielle. On peut également distinguer un sous-groupe de gloses d'actualisation, qui adaptent certains termes à leur contexte. Par exemple, dans la *Lettre à Quintus* de Cyprien de Carthage, le terme ܡܠܚܬܐܝܬܐ , « assemblée » (lat. *consilium*, gr. βουλή), est glosé par ܡܠܬܐܝܬܐ ܕܡܠܝܬܐ , « rassemblement du roi » (gl. 75) ; ou encore, dans le canon 44 de Rabboula, la fonction ecclésiastique spécifique de ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ , « fille du pacte », est remplacée par le terme plus générique ܡܠܝܬܐ , « moniale » (gl. 166). À cette catégorie s'ajoutent également des explicites d'éléments implicites, tels que des pronoms ou des compléments d'objet. Ces deux dernières fonctions se retrouvent aussi dans les commentaires plus développés, dans lesquels une explication ou correction, portant sur un seul mot,

¹² Pour les premiers, voir l'annexe 1, type a.1 ; pour les seconds, l'annexe 1, type a.2.

¹³ Voir l'annexe 1, type b.

nécessite néanmoins un espace plus étendu – une analyse spécifique de ces commentaires constituera la dernière section de cette étude.

La majorité des gloses (114 cas) relève toutefois d'une troisième fonction : la révision de la traduction¹⁴. Cette opération s'articule principalement autour de la substitution d'un mot isolé par une autre leçon, qui ne relève pas toujours d'un simple synonyme. La version glosée, dans la plupart des cas, s'éloigne davantage du texte grec original ; la glose tente alors de restituer par le syriaque le champ sémantique global du grec. Un exemple éclairant se trouve dans le Canon 1 du Concile d'Éphèse : le verbe παραφυλάσσω y signifie « se conserver, rester inchangé »¹⁵, tandis que σφῶζω y prend le sens de « préserver, maintenir »¹⁶. En syriaque, παραφυλάσσω est rendu par ܥܠܡܐ, glosé en ܥܠܡܐ (gl. 63), et σφῶζω par ܥܠܡܐ, glosé en ܥܠܡܐ (gl. 65). Dans le premier cas, la glose enrichit l'idée d'« agir » (ܥܠܡܐ) par celle de « préserver » ; dans le second, la préservation est renforcée par un verbe rare et précis.

Un autre phénomène notable est l'élimination des translittérations grecques, parfois encore présentes dans le texte, au profit de termes d'origine sémitique. Ainsi, μέθοδος est traduit par ܥܠܡܐ, tandis que la glose (gl. 37) propose une version plus hellénisante : ܥܠܡܐ (gr. πόρος). De même, le terme grec ἀπόφασις (« sentence ») apparaît dans le texte sous sa translittération ܥܠܡܐ, accompagnée de la glose ܥܠܡܐ (gl. 103). On observe également des traductions littérales (calques) du grec rendu dans un syriaque plus idiomatique. Dans la *Lettre à Diodore* de Basile de Césarée (160), les termes οἰκεῖον et οἰκειότης sont traduits respectivement par ܥܠܡܐ et ܥܠܡܐ, glosés comme ܥܠܡܐ (gl. 124) et ܥܠܡܐ (gl. 125), recourant à la racine ܥܠܡ pour traduire la racine grecque de la maison (οἰκ-)¹⁷. Plus rarement, on trouve des cas d'adaptation culturelle. Par exemple, dans la *Lettre à Amphiloque* de Basile (199), le terme grec παρθένος (« vierge ») est

¹⁴ Voir l'annexe 1, type c.

¹⁵ Il s'agit d'une norme relative à l'ordination : après son énoncé, il est précisé que « cette même règle sera aussi observée dans les autres diocèses et dans toutes les provinces, en sorte qu'aucun des évêques aimés de Dieu ne s'empare d'une autre province, qui ne fût déjà et dès le début sous son autorité ou sous celle de ses prédécesseurs » (JOANNOU 1962, p. 64).

¹⁶ À la fin du même canon figure la sanction, qui stipule : « il a été donc décidé par le saint concile œcuménique que soient sauegardés à chaque province purs et inviolés les droits acquis déjà et dès le début selon l'usage établi depuis toujours et le métropolitain sera autorisé de prendre copie conforme de notre décision pour garantir ainsi la sécurité de sa province » (JOANNOU 1962, p. 65).

¹⁷ Pour compléter ce cadre, il convient d'ajouter que l'adjectif ܥܠܡܐ est attesté dès le IV^{ème} siècle, voir BROCK 2021, p.81.

traduit dans le texte par ܠܠܗܝܬܐ, qui désigne effectivement une vierge en syriaque, comme dans le titre d'une autre lettre de Basile (*À la vierge tombée*, transmise de manière inédite en syriaque, cf. British Library, Add. 17.144, ff. 116v-112r). Toutefois, la glose propose ici l'équivalent ܠܡܢܝܐ « moniale » (gl. 143), comme dans le cas précédemment évoqué du canon de Rabboula.

La répartition fonctionnelle des gloses met ainsi en lumière un résultat net : l'ensemble de ces interventions vise à produire une nouvelle traduction du texte, fondée sur un travail éditorial attentif et systématique. Il ne s'agit pas simplement de rendre le texte plus accessible ou de l'harmoniser avec une tradition de lecture ultérieure, mais bien de réviser en profondeur le style traductif, jusque dans ses moindres détails.

Conserver les traductions : une enquête sur l'origine des gloses

La répartition des gloses révèle une distinction nette au sein du corpus commenté : d'un point de vue quantitatif, elles concernent presque exclusivement des textes initialement rédigés en grec, puis traduits en syriaque¹⁸. Cette disparité suggère que les gloses servent avant tout à expliciter la traduction grecque pour un public syriacophone. Il convient donc de ne pas présupposer que les gloses constituent systématiquement des ajouts secondaires : elles peuvent également refléter un état du texte antérieur à la version transmise, notamment dans le cas d'œuvres retraduites ou remaniées lors de leur intégration dans ce recueil¹⁹.

La comparaison entre les deux traductions des conciles œcuméniques montre clairement que les mots apparaissant dans les marges correspondent fréquemment à une traduction antérieure, remaniée dans l'archétype du recueil. Un exemple significatif en est fourni par le canon 22 du concile de l'Encénie d'Antioche (gl. 48)²⁰ :

¹⁸ Pour donner les chiffres exacts, en ne tenant compte que des gloses de remplacement, on dénombre, pour les textes d'origine grecque (163 gloses au total) : l'*Octateuque de Clément* et les textes pseudo-apostoliques (21 gloses) ; les conciles œcuméniques et locaux (60) ; les lettres des Pères grecs (66) ; les *Canons de l'Orient* (2) ; les lettres de la persécution et les extraits des lettres de Sévère d'Antioche (8) ; ainsi que des extraits de Jean Chrysostome (6). Pour les œuvres rédigées en syriaque (3 gloses seulement), on trouve : les canons de Rabboula d'Édesse (1) ; les canons de Maruta (1) ; les canons de Jean de Tella (1).

¹⁹ Comme le reconstruit Schulthess (SCHULTHESS 1908, pp. X-XIII), le manuscrit P, désigné par E dans son édition, constitue une nouvelle version du texte. À mon avis, la reconstruction de la tradition manuscrite proposée par Schulthess mérite d'être réexaminée à la lumière de l'apport des manuscrits A, B et V, qui constituent des témoins très anciens de cette nouvelle traduction.

²⁰ Les gloses citées sont identifiées par un numéro (id.) correspondant au tableau de l'annexe 1 ou 2, selon le cas.

22. Qu'on ne doit pas ordonner des clercs dans un diocèse étranger. [...] Si donc quelqu'un osait transgresser cette ordonnance, les ordinations faites seront nulles et lui-même sera puni par le synode de la province²¹.

המחבר מציג את דעתו [...] "חשבוני" ונחשב דבר זה כחלק מההגדרה של דבר זה
 בעל המעמד הזה הוא דבר זה וזהו המעמד של דבר זה

כחם רמץ²⁴ [...] קמה על הילי נחשבה ל חלופה²³ אפסעסא סבדג' רל, מ, חלה
על חנה²⁶ חסר מה א חלופה²⁵, מ, ר' שמואל אומר נחשה למן גזרין ובר ער
חנה מסומנת²⁷

En comparant systématiquement les deux versions avec les gloses, on constate que cette explication s'applique à une partie des gloses analogues (11 sur 20), lesquelles commentent des passages conservés dans les deux versions et dans le texte grec²⁸. Étant donné que la traduction

²² Dans ce passage, la version B de Schulthess ne collationne que le manuscrit P (désigné E), sans toutefois relever correctement toutes les leçons. Par ailleurs, le manuscrit V ne conserve pas cette œuvre.

²⁸ Pour être précis, les gloses analogues à celle citée sont les gl. 35, 41, 45, 48, 49, 55, 60, 61, 84 et 85 ; celles qui suivent des logiques différentes sont les gl. 36, 37, 38, 39, 42, 46, 47, 54 et 58.

exacte utilisée pour la révision n'est pas connue, les autres gloses relèvent d'explications lexicales, de corrections ou du passage d'une translittération grecque à un équivalent syriaque, ce dernier étant alors glosé. Néanmoins, les gloses relatives aux conciles témoignent d'une cohérence interne : ainsi, pour le passage de la translittération grecque à l'équivalent syriaque, la gl. 54 au canon 21 du synode de Laodicée glose le terme ܘܡܪܬܐ (ὕπηρεται, « serviteurs ») par ܘܡܬܐ, tandis que la version A mentionne précisément le rôle de ܘܡܬܐܘܬܐ (ὕποδιάκονοι, « sous-diacres »). De même, la gl. 55 au canon 36 du même synode glose le terme ܡܠܚܝܬܐ au mot ܘܡܬܐܘܬܐ (φυλακτήρια, « amulettes »), attestant ainsi une version antérieure. Cette comparaison ne révèle pas seulement que le même phénomène linguistique peut être commenté pour des raisons différentes, mais elle engage également à en tenir compte dans la méthodologie d'analyse des gloses : le statut lexical des mots prime sur leur simple transformation linguistique.

Ainsi, le cas des conciles apparaît tout à fait exceptionnel dans le *corpus* : pour les autres textes, aucune double traduction ne nous est parvenue²⁹. Il conviendra donc d'adopter une approche méthodologique spécifique pour ces autres œuvres, notamment pour les lettres des Pères grecs, qui font l'objet de nombreuses gloses.

Une autre comparaison, bien que plus fragile, peut être tentée avec le petit lexique établi par Van Rompay à partir des fragments grecs de la traduction par Jacques d'Édesse des *Homélies cathédrales* de Sévère d'Antioche³⁰. Le résultat, bien qu'intéressant, demeure limité : en examinant le passage du grec au syriaque, seul un sixième des mots se laisse rattacher au lexique en question ou correspond à l'un des deux termes (le choix retenu dans le texte ou la glose). Dans la vingtaine de cas analysés, la majorité relève du choix qui est mise à texte, sans que la cohérence soit absolue : ainsi, διακονεῖν (« servir, être diacre ») est traduit par ܡܠܬܐ dans le texte et dans les fragments de Sévère, et non par la racine ܡܠ (gl. 140), moins fréquente. Dans d'autres cas, la cohérence de traduction n'est pas respectée : par exemple, dans le synode de Sardique, le verbe διεκδικεῖν (« demander justice ») est rendu au canon 19 par une construction combinant verbe et complément,

²⁹ Je précise que, pour certaines de ces œuvres, il n'est pas impossible de retrouver des versions antérieures, mais, en l'état actuel, de telles comparaisons dépassent les objectifs de la présente étude. Par exemple, nous possédons un manuscrit qui rassemble des œuvres de Basile, comprenant quelques lettres et homélies (British Library, Add. 17.144), daté du VI^{ème} siècle (et dans lequel les lettres canoniques sont toutefois absentes). Grâce à ce témoin, il est possible de postuler l'existence d'une traduction plus ancienne ; cependant, il n'existe pour l'heure ni édition critique, ni répertoire des manuscrits contenant les œuvres de Basile de Césarée.

³⁰ À l'édition Petit de la *Chaine sur l'Exode*, est annexé le lexique, voir PETIT 1999.

qui est traduit dans le texte par ܠܚܕܝܬܐ (« poursuite, punition »), conformément à Jacques d'Édesse, tandis que la glose donne ܠܚܕܝܬܐ (gl. 110). Au contraire, dans le synode de l'Encénie d'Antioche, au canon 13, la δίκη est traduite par ܠܚܕܝܬܐ et glosée par ܠܚܕܝܬܐ (gl. 46)³¹.

Dans un seul cas, particulièrement intéressant, on observe la substitution de la version biblique de la Peshitta, en ayant en marge une troisième version, par une nouvelle traduction de la Bible réalisée directement à partir du grec (gl. 96 à la *Lettre* de Pierre d'Alexandrie).

Pour déterminer avec précision la typologie de ces traductions et les dater, il serait nécessaire de conduire une étude exhaustive de la traduction de ces textes, dont la traduction et la compilation n'ont pas forcément relevé de la même opération et peuvent témoigner de stades différents au sein de chaque tradition textuelle. Une telle étude reste à réaliser, y compris pour la collection des conciles œcuméniques et synodes locaux : la comparaison systématique entre les deux (ou trois) traditions permettrait pourtant un enrichissement substantiel de la connaissance de la tradition canonique. Comme dans bien des cas en études de traduction, la conservation de la version grecque a détourné l'attention de ces textes, qui ont pourtant connu une réception considérable dans la tradition syriaque³².

Profiter de la collection : indications d'organisation interne et indices d'usages extérieurs

En plus d'ajouter des gloses qui remplacent un mot isolé, le collecteur insère également un ensemble de commentaires plus étendus. Parmi ces commentaires, certains sont cohérents avec les fonctions déjà mentionnées, tandis que d'autres visent plutôt à corriger l'ordre des textes ou à fournir de nouvelles informations relatives à la datation ou à l'usage externe des œuvres.

Ces corrections ne sont pas communes à l'ensemble des manuscrits (2, gl. 32 et 40) : seul le manuscrit A (CFMM 309) corrige le texte en deux points, et, dans le reste de la tradition, l'erreur n'est pas présente. Comme pour la typologie a.2, il est possible de supposer qu'il ne s'agit pas de

³¹ Le manque de cohérence révèle un problème important dans ce type d'analyse : on peut relever au moins un autre cas similaire dans la *Lettre à Létôius* de Grégoire de Nysse, où l'adjectif θερμός est traduit par ܠܚܕܝܬܐ, avec pour glose ܠܚܕܝܬܐ (gl. 150), mais, dans la ligne suivante, le composé θερμοῦν est directement rendu par ܠܚܕܝܬܐ.

³² C'est le même cas pour toutes les lettres patristiques contenues dans la *Collection* (Pierre d'Alexandrie, Athanase d'Alexandrie, Basile de Césarée et Grégoire de Nysse), qui demeurent encore totalement inédites dans leur traduction syriaque. Une édition des lettres des trois derniers auteurs est en cours sous mon soin, tandis que la lettre de Pierre d'Alexandrie est en cours d'édition complète par Alberto Camplani.

gloses communes à toute la tradition, mais bien d'une pratique individuelle, propre à un copiste précis. Le cas diffère pour les explications (12) : la pratique des gloses de remplacement prend simplement une forme plus développée, mais le point de départ demeure un unique terme, probablement obscur en soi ou insuffisamment éclairé par la substitution d'un seul mot, et fournit un renseignement succinct³³. Par exemple, dans le canon 6 du Synode de Laodicée, à propos de l'usure, apparaît la mention du terme *hemiolia*, qui mérite d'être explicité (gl. 53, pour le syriaque) :

Hemiolia : ce terme hemiolia est parfois employé pour désigner ceux qui prélèvent la moitié du profit. Et parfois il s'applique à ceux qui, en un an, perçoivent un dinar et demi à la place d'un dinar.

Le commentateur explicite ainsi la base d'un intérêt de 50%, désigné par *hemiolia*, un terme grec, utilisé à l'époque impériale romaine signifiant simplement une proportion d'un et demi, soit trois pour deux. Cette typologie se décline pour d'autres sujets, tels que les équivalences entre noms grecs et syriaques (gl. 6), des précisions contextuelles (gl. 98, 122, 127, 153, 158, 164, 169) ou encore des gloses facilitant la compréhension du texte ou du canon (gl. 137, 168).

En tout état de cause, la fonction explicative ne se limite pas aux mots contenus dans les textes, mais s'étend également aux œuvres elles-mêmes, en accompagnant les subdivisions – canons individuels ou sections de conciles et synodes – ainsi que les titres apportant des informations de nature diverse. En premier lieu, des informations d'ordre spatial et chronologique : pour la lettre d'Athanase de Balad sur la possibilité de partager des repas avec les musulmans ou pour les recueils de réponses de Jacques d'Édesse, le copiste (ou le compilateur) précise l'année exacte de composition (995 et 999 AG = 684-5 et 688-9 EC)³⁴ ; de plus, il indique la localisation de Séleucie-Ctésiphon et la synchronie avec le Concile de Nicée (gl. 170).

Une troisième typologie d'informations concerne l'ordre canonico-liturgique : pour cinq canons – dont quatre de Jacques d'Édesse (gl. 192, 194, 195, 196) et un issu des *Questions adressées d'Orient aux saints Pères et réponses* (gl. 167) – le commentaire réaffirme l'usage du canon et son orthodoxie :

Ce canon n'est pas contraire à ceux des saints Pères. Et il ne permet pas que nous offrions continuellement le sacrifice pour tous ceux qui meurent dans l'hérésie.

³³ Voir les gl. 6, 53, 98, 122, 127, 137, 153, 158, 164, 168, 169 et 172.

³⁴ Voir les gl. 186 et 189.

Mais il prévoit une dispense pour les orthodoxes dont les pères et frères sont morts dans l'hérésie, en laissant cela à leur volonté, afin qu'ils ne soient pas affligés³⁵.

Hormis un cas de duplication d'un extrait de la lettre de Grégoire de Nysse à Létorius, un dernier exemple appartenant à cette catégorie se trouve dans l'extrait de la lettre de Sévère d'Antioche à l'évêque Eucharis, noté uniquement en marge du manuscrit B (CFMM 310) :

Il y avait beaucoup de choses que celui qui voulait écrire ici pouvait inclure et qui convenaient aux canons. De la lettre de saint Sévère. Et encore davantage d'extraits de ses lettres, de celles-ci et de celles-là, ainsi que de l'enseignement de l'Apôtre et d'autres livres. Mais que celui qui a du zèle et désire les consulter se tourne vers ces ouvrages eux-mêmes³⁶.

Ici, le copiste formule un conseil sur la manière de lire la collection et exhorte celui qui souhaite se consacrer à l'étude complète du droit à consulter aussi les œuvres entières de Sévère, dont la collection ne présente que des extraits, comme pour d'autres textes. La collection est ainsi présentée comme un instrument d'usage raisonné, fondé sur une sélection qui requiert la lecture intégrale des volumes pour une connaissance approfondie et animée de zèle.

L'importance de l'agencement des œuvres est également confirmée par une dernière typologie de commentaires, qui marquent ou corrigent la progression des textes. Le premier texte qui ouvre le seul manuscrit A est l'*Octateuque de Clément*, dont l'origine de la composition et de la collection fait l'objet de débats nourris³⁷. Dans le manuscrit A, on relève dans les marges une opération de reconnaissance de l'œuvre en tant qu'*Octateuchus*, ordonnée grâce aux gloses marginales qui indiquent la correspondance avec les différents livres, explicitant par exemple « Livre sept de Clément de Rome » (gl. 21). Cette opération ne semble pas relever d'une rédaction ultérieure, mais bien de la main même du copiste, qui ne modifie pas le texte, mais précise cette information essentielle. Deux autres cas sont également significatifs. Le premier concerne l'*Anaphore du concile de Constantinople* adressée à l'empereur Théodose, qui se trouve déplacée après le Concile d'Éphèse : dans les manuscrits présentant cette erreur (cf. B et P), le copiste ajoute une note rappelant la position originale de l'œuvre avant Éphèse (gl. 67). Le second cas, plus conjectural en

³⁵ Gl. 192, dans les *Réponses aux questions du prêtre Addai* de Jacques d'Édesse.

³⁶ Gl. 180.

³⁷ L'édition est en préparation par Kaufhold, qui l'a annoncée dans sa contribution (KAUFHOLD 2012, pp. 242-243), où l'on trouve également la bibliographie arrêtée à 2012. Une bibliographie de la littérature juridique syriaque mise à jour doit paraître sous la direction de Giovanni Gomiero et moi-même.

AG (687 ap. J.-C.)⁴⁰. Les deux gloses attribuant une date aux œuvres d'Athanase de Balad et de Jacques d'Édesse sont tout à fait cohérentes avec cette chronologie. La connaissance détaillée de la composition de ces œuvres fournit ainsi des indices selon lesquels la compilation serait proche de cette période, sans toutefois permettre de l'établir avec certitude. Dans cette perspective, on peut également relever une certaine parenté dans la typologie des annotations entre cette collection et les traductions de Sévère d'Antioche :

A. – differences between Greek and Syriac usage with regard to gender (a), and in other matters (b) ; [...] C. – lexical matters (a), including neologisms in his revision (b) ; [...] E. – other exegetical matters ; F. – theological terminology ; G. – the identity of people and places ; H. – information concerning coinage, weights and so on⁴¹.

Il est manifeste qu'une édition critique de la collection et une étude approfondie de son histoire textuelle font encore défaut : elles permettraient de réexaminer la reconstruction proposée par Schulthess à la lumière des découvertes récentes, et de la compléter en tenant compte des autres textes, dans une perspective plus large. Déjà, une première étude de la traduction des lettres des Pères grecs révèle des résultats solides, confirmant une traduction cohérente, dotée de caractéristiques qui ne sauraient être postérieures à la fin du VII^{ème} siècle ou au tout début du VIII^{ème}.

En marge cohabitent ainsi des éléments qui témoignent de l'utilisation de cette collection : les doutes du lecteur, les explications de termes plus complexes, la trace d'une entreprise éditoriale et la reconstruction d'une littérature et d'une histoire partagées, qui légitiment la sélection dans sa matérialisation manuscrite, avec une forme et une mise en page précises, variant au fil des siècles. Ceux qui ont poursuivi cette entreprise l'ont fait avec la conscience du poids du texte, une sensibilité linguistique aiguë au grec et au syriaque, et une attention particulière à ce que le texte fût transmis et utilisé avec soin. La marge du manuscrit s'est ainsi imposée comme le lieu approprié pour conserver et témoigner un texte qui, dans son affirmation même, exigeait l'occultation de son processus de formation.

⁴⁰ Voir TAYLOR 2021 pour la discussion sur l'attribution de cette œuvre.

⁴¹ BROCK 2010, p. 16.

Annex 1 : les gloses de remplacement

Dans ce tableau, on trouve des gloses qui ne comportent que la substitution d'un ou deux mots par une autre formulation, qui normalement n'est de plus que 2-3 mots aussi. Dans l'intention du copiste il n'avait pas la volonté d'ajouter des informations mais de marquer un rapport d'un-à-un entre le mot dans le texte et celui dans la marge¹.

Id.	Œuvre	Mot	Glose	Original grec	Type	Manuscrits
5	Octateuque de Clément, Book 3	ⲙⲁⲩⲁⲩⲁ	ⲙⲁⲩⲁⲩⲁ	(Grec pas transmis)	c.	A p. 15
7	Octateuque de Clément, Book 3	illisible	illisible	(Grec pas transmis)	?	A p. 15
8	Octateuque de Clément, Book 3	illisible	ⲙⲁⲩⲁⲩⲁ	(Grec pas transmis)	?	A p. 16
9	Octateuque de Clément, Book 3	illisible	ⲙⲁⲩⲁⲩⲁ	(Grec pas transmis)	?	A p. 16
10	Octateuque de Clément, Book 3	illisible	ⲙⲁⲩⲁⲩⲁ	(Grec pas transmis)	?	A p. 16
11	Octateuque de Clément, Book 3	illisible	ⲙⲁⲩⲁⲩⲁ	(Grec pas transmis)	?	A p. 16
12	Octateuque de Clément, Book 3	ⲙⲁⲩⲁⲩⲁ	ⲙⲁⲩⲁⲩⲁ	(Grec pas transmis)	c.	A p. 17
13	Octateuque de Clément, Book 3	illisible	illisible	(Grec pas transmis)	?	A p. 18
14	Octateuque de Clément, Book 3	illisible	illisible	(Grec pas transmis)	?	A p. 20
17	Octateuque de Clément, Book 6	ⲙⲁⲩⲁⲩⲁ	ⲙⲁⲩⲁⲩⲁ	(Grec pas transmis)	b.	A p. 29
18	Octateuque de Clément, Book 6	ⲙⲁⲩⲁⲩⲁ	ⲙⲁⲩⲁⲩⲁ	(Grec pas transmis)	a.1	A p. 34

¹ Les éditions des textes mentionnés se trouvent dans la bibliographie et le répertoire de GOMIERO et BIUZZI 2023.

19	Octateuque de Clément, Book 6	ܐܚܕܐ	ܐܚܕܐ?	(Grec pas transmis)	c. ?	A p. 35
20	Octateuque de Clément, Book 6	ܐܚܕܐ	ܐܚܕܐܡܐ	(Grec pas transmis)	b.	A p. 45
22	Octateuque de Clément, Book 7	ܐܚܕܐ	ܐܚܕܐ	(Grec pas transmis)	c.	A p. 47
23	Octateuque de Clément, Book 7	ܐܚܕܐ	ܐܚܕܐ	(Grec pas transmis)	c.	A p. 49
25	Octateuque de Clément, Book 8	illisible	illisible	?	?	A p. 53
26	Octateuque de Clément, Book 8	illisible	ܐܚܕܐ ܐܚ ܐܚ ܐܚ ܐܚ ܐܚܐ ܐܚܐ	?	b.	A p. 53
27	Octateuque de Clément, Book 8	ܐܚܕܐ	ܐܚܕܐ ܐܚ ܐܚܐ	?	b.	A p. 54
29	Octateuque de Clément, Book 8	ܐܚܕܐ ܐܚ	ܐܚܕܐܐܐ	?	c.	A p. 58
30	Octateuque de Clément, Book 8	ܐܚܕܐ	ܐܚܕܐ	?	c.	A p. 58
31	Octateuque de Clément, Book 8	ܐܚܕܐ	ܐܚܐ	?	a.1	A p. 58
33	Octateuque de Clément, Book 8	illisible	illisible	?	?	A p. 74
34	Concile de Nicée, Canon 7	ܐܚܕܐ	ܐܚܐ	(Grec pas transmis)	b.	B p. 7 ; P f. 126r ; M f. 13v
35	Concile de Nicée, Canon 8	ܐܚܕܐ	ܐܚܐ	ἔσονται	c.	P f. 126r
36	Concile de Nicée, Canon 15	ܐܚܕܐ	ܐܚܐ	τισὶ μέρεσιν	c.	B p. 12 ; P f. 127v ; C f. 118v
37	Synode de Ancyre, Canon 1	ܐܚܕܐ	ܐܚܐ	μεθόδου	c.	B p. 21 ; P f. 129r ; C f. 119v ;

						M f. 20v
38	Synode de Ancyre, Canon 4	ܠܥܝܢܝܐ	ܠܥܝܢܝܐ	ἀνακλίσεως	c.	A p. 95 ; B p.24 ; P f. 130r ; C f. 120r
39	Synode de Ancyre, Canon 15	ܐܢܠܝܬܐ	ܐܢܠܝܬܐ	ἀλογευσσμένων	c.	A p. 102
41	Synode de Gangra, Canon 9	ܠܥܝܢܝܐ	ܠܥܝܢܝܐ	τὸ καλόν	c.	B p. 40 ; P f. 136r ; M f. 29r
42	Synode de Gangra, Canon 15	ܠܥܝܢܝܐ	ܠܥܝܢܝܐ	ἀνάγοι	c.	B p. 41 ; P f. 136v
43	Synode de <i>Encaenia</i> d'Antioche, Canon 1	ܠܥܝܢܝܐ	ܠܥܝܢܝܐ	κανόνες	c.	B p. 46 ; P f. 138v ; C f. 126r ; M f. 32r
44	Synode de <i>Encaenia</i> d'Antioche, Canon 2	ܠܥܝܢܝܐ	ܠܥܝܢܝܐ	κανόνος	c.	B p. 47 ; P f.139r ; C f. 126r ; M f. 32r
45	Synode de <i>Encaenia</i> d'Antioche, Canon 11	ܠܥܝܢܝܐ	ܠܥܝܢܝܐ	χρεία	c.	A p. 114 ; B p. 52 ; P f. 140v ; C f. 127v; M f. 34v
46	Synode de <i>Encaenia</i> d'Antioche, Canon 13	ܠܥܝܢܝܐ	ܠܥܝܢܝܐ	δίκην	c.	A p. 115 ; B p. 53 ; P f. 141r ; C f. 127v; M f. 35r
47	Synode de <i>Encaenia</i> d'Antioche, Canon 21	ܠܥܝܢܝܐ	ܠܥܝܢܝܐ	παροικίας	c.	A p. 117 ; B p. 57 ; P f. 142v ; C f. 128v; M f. 36v
48	Synode de <i>Encaenia</i> d'Antioche, Canon 22	ܠܥܝܢܝܐ	ܠܥܝܢܝܐ	ἐπιτιμίας	c.	A p. 117 ; B p. 57 ; P f. 142v ;

						C f. 128v; M f. 37r
49	Synode de <i>Encaenia</i> d'Antioche, Canon 25	ܠܚܠܝܬܐ	ܠܡܝܬܐ	λόγω	c.	A p. 119 ; P f. 143v ; C f. 129v
50	Lettre adressée à Alexandre de Constantinople	ܠܝܚܠܝܬܐ	ܠܫܠܝܬܐ	(Grec pas transmis)	c.	A p. 120 ; B p. 62 ; P f. 144v ; C f. 130r
51	Lettre adressée à Alexandre de Constantinople	ܠܝܚܠܝܬܐ	ܠܫܠܝܬܐ	(Grec pas transmis)	c.	A p. 121 ; B p. 64 ; P f. 145r ; C f. 130v
52	Synode de Encaenia d'Antioche, Final rubrique	ܠܡܝܬܐ	ܠܫܠܝܬܐ	(Grec pas transmis)	c.	P f. 147r
54	Synode de Laodicée, Canon 21	ܠܡܝܬܐ	ܠܡܝܬܐ	ὑποδιακόνους	c.	P f. 148r
55	Synode de Laodicée, Canon 36	ܠܡܝܬܐ	ܠܡܝܬܐ	φυλακτήρια	c.	A p. 128 ; B p. 75 ; P f. 149r ; M f. 45r
56	Concile de Constantinople, titre	ܠܡܝܬܐ	ܠܡܝܬܐ	(Grec pas transmis)	a.1	P f. 150r
57	Concile de Constantinople, introduction	ܠܡܝܬܐ	ܠܡܝܬܐ	(Grec pas transmis)	a.1	B p. 78 ; P f. 150r ; M f. 46r
58	Concile de Constantinople, canon 2	ܠܡܝܬܐ	ܠܡܝܬܐ	κατά τὴν κρατήσασαν (συνήθειαν)	a.1	A p. 131 ; B p. 80 ; P f. 150v
59	Concile de Constantinople, canon 4	ܠܡܝܬܐ	ܠܡܝܬܐ	ἐξετάζεσθαι	c.	A p. 132 ; B p. 82 ; P f. 151r ; M f. 48r
60	Concile de Constantinople, canon 4	ܠܡܝܬܐ	ܠܡܝܬܐ	πλημμελήμασι	c.	A p. 132 ; B p. 83 ; P f. 151v ;

						M f. 48v
61	Concile de Constantinople, canon 4	ⲙⲥⲁⲛⲟⲩ	ⲙⲥⲁⲛⲟⲩ	ἐνίστασθαι	c.	A p. 132 ; B p. 83 ; P f. 151v ; M f. 48v
62	Concile de Constantinople, symbole	ⲥⲱⲛⲁ	ⲥⲱⲛⲁ	?	a.1	B p. 85 ; P f. 152v
63	Synode d'Éphèse, canon 1	ⲉⲛⲁⲛⲁⲥⲁ	ⲉⲛⲁⲛⲁⲥⲁ	παραφυλαχθήσεται	c.	B p. 87 ; P f. 153v
64	Synode d'Éphèse, canon 1	ⲁⲓⲕ	ⲁⲓⲕⲟⲩ ⲥⲱⲛⲁ	καταλαμβάνειν	c.	B p. 87 ; P f. 153v
65	Synode d'Éphèse, canon 1	ⲉⲛⲉⲓⲛⲁⲥⲁ	ⲉⲛⲉⲓⲛⲁⲥⲁ	σῶζεται	c.	B p. 88
66	Synode d'Éphèse, canon 2	ⲁⲓⲕ	ⲉⲛⲁⲛⲁⲥⲁ	ἢ	c.	B p. 88 ; P f. 154r
68	Actes du concile de Carthage, Interventions des évêques	ⲕⲁⲛⲁⲥⲁ	ⲕⲁⲛⲁⲥⲁ	(Grec pas transmis)	b.	P f. 156r
69	Actes du concile de Carthage, Interventions des évêques	ⲕⲁⲛⲁⲥⲁ	ⲕⲁⲛⲁⲥⲁ	(Grec pas transmis)	c.	A p. 157 ; B p. 98 ; P f. 156r
70	Actes du concile de Carthage, Interventions des évêques	ⲕⲁⲛⲁⲥⲁ	ⲕⲁⲛⲁⲥⲁ	(Grec pas transmis)	c.	A p. 157 ; B p. 98
71	Actes du concile de Carthage, Interventions des évêques	ⲕⲁⲛⲁⲥⲁ	ⲕⲁⲛⲁⲥⲁ	(Grec pas transmis)	c.	B p. 98
72	Actes du concile de Carthage, Interventions des évêques	illisible	illisible	(Grec pas transmis)	c.	A p. 164

73	Actes du concile de Carthage, Interventions des évêques	ⲛⲓⲗⲓ	ⲛⲓⲁⲓⲛⲓⲁⲓ	(Grec pas transmis)	c.	A p. 169 ; P f. 162v ; M f. 63r
74	Cyprien de Carthage, Lettre à Quintus	ⲛⲓⲁⲓ	ⲛⲓⲁⲓⲛⲓⲁⲓ	(Grec pas transmis)	c.	A p. 175 ; B p. 125 ; P f. 166v ; M f. 68r
75	Cyprien de Carthage, Lettre à Quintus	ⲛⲓⲁⲓⲛⲓⲁⲓ	ⲛⲓⲁⲓⲛⲓⲁⲓ	(Grec pas transmis)	b.	A p. 178 ; B p. 129 ; P f. 168r ; M f. 70r
76	Cyprien de Carthage, Lettre à Quintus	ⲛⲓⲁⲓⲛⲓⲁⲓ	ⲛⲓⲁⲓⲛⲓⲁⲓ	(Grec pas transmis)	c.	A p. 178 ; B p. 129 ; M f. 70r
77	Cyprien de Carthage, Lettre à Quintus	ⲛⲓⲁⲓⲛⲓⲁⲓ	ⲛⲓⲁⲓⲛⲓⲁⲓ	(Grec pas transmis)	b.	A p. 179 ; B p. 129 ; P f. 168r ; M f. 70v
78	Cyprien de Carthage, Lettre à Fidus	ⲛⲓⲁⲓ	ⲛⲓⲁⲓ	(Grec pas transmis)	c.	A p. 180 ; B p. 131 ; P f. 169r ; M f. 71r
79	Cyprien de Carthage, Lettre à Fidus		ⲛⲓⲁⲓ	(Grec pas transmis)	a.2	B p. 134
80	Cyprien de Carthage, Lettre à Fidus	ⲛⲓⲁⲓ	ⲛⲓⲁⲓ	(Grec pas transmis)	c.	A p. 181 ; P f. 169v
81	Cyprien de Carthage, Lettre à Fidus	ⲛⲓⲁⲓ	ⲛⲓⲁⲓ	(Grec pas transmis)	c.	A p. 181 ; B p. 134 ; P f. 169v ; M f. 72v
82	Cyprien de Carthage, Lettre à Fidus	ⲛⲓⲁⲓ	ⲛⲓⲁⲓ	(Grec pas transmis)	c.	A p. 182 ; B p. 134 ; P f. 170r ; M f. 72v
84	Synode de Chalcedoine, canon 10	ⲛⲓⲁⲓⲛⲓⲁⲓ	ⲛⲓⲁⲓⲛⲓⲁⲓ	μείζονι	c.	A p. 191 ; B p. 150 ; P f. 215v ;

						V f. 60v; M f. 80r
85	Synode de Chalcédoine, canon 12	ܐܰܡܰܬܰܝ	ܐܡܬܐ	κατέτεμνον	c.	A p. 192 ; B p. 151 ; P f. 216r ; V f. 61r; M f. 80v
86	Ignace d'Antioche, Lettre aux Éphésiens	ܡܦܠܥܐ	ܡܡܡܐܪܐܢ	ὄλεθρος	c.	A p. 197
87	Ignace d'Antioche, Lettre aux Philadelpiens	ܕܝܰܠܰܡܰܢܰܐ	ܕܝܰܠܰܡܰܢܰܐ ܠܰܕܰܠܰܦܰܠܰܝܰܝܰܝܰܝܰܢ	ἀπηγγέλη	c.	A p. 198 ; B p. 162 ; P f. 174v ; M f. 86r
88	Ignace d'Antioche, Lettre aux Tralliens	ܕܝܰܠܰܡܰܢܰܐ	ܕܝܰܠܰܡܰܢܰܐ	δωρεάν	c.	A p. 200 ; B p. 163 ; P f. 175v ; M f. 86v
89	Pierre d'Alexandrie, introduction	ܐܰܡܰܬܰܝ	ܐܰܡܰܬܰܝ	(Grec pas transmis)	c.	A p. 201 ; B p. 164 ; P f. 175v ; M f. 87r
90	Pierre d'Alexandrie, introduction	ܐܰܡܰܬܰܝ	ܐܰܡܰܬܰܝ	(Grec pas transmis)	a.1	B p. 164 ; P f. 175v ; M f. 87v
91	Pierre d'Alexandrie, introduction	ܕܝܰܠܰܡܰܢܰܐ	ܕܝܰܠܰܡܰܢܰܐ	(Grec pas transmis)	a.1	P f. 175v ²
92	Pierre d'Alexandrie, introduction	ܐܰܡܰܬܰܝ	ܐܰܡܰܬܰܝ	(Grec pas transmis)	c.	B p. 165 ; M f. 87v
93	Pierre d'Alexandrie, canon 1	ܕܝܰܠܰܡܰܢܰܐ	ܕܝܰܠܰܡܰܢܰܐ	παρεδεχθήσαν	b.	P f. 176r
94	Pierre d'Alexandrie, canon 5	ܕܝܰܠܰܡܰܢܰܐ	ܕܝܰܠܰܡܰܢܰܐ	βουλευτικά	c.	A p. 204 ; B p. 168 ; P f. 177v ; M f. 89v

² La glose est marquée par une petite croix et non pas par la sinusoïde avec laquelle les gloses sont normalement marquées dans le manuscrit P.

95	Pierre d'Alexandrie, canon 5	ⲉⲃⲗⲁⲃⲉⲓⲁⲛ	ⲉⲃⲗⲁⲃⲉⲓⲁⲛ	εὐλάβειαν	c.	A p. 204 ; B p. 168 ; P f. 177v ; M f. 89v
96	Pierre d'Alexandrie, canon 9	ⲉⲡⲓⲗⲉⲓⲡⲟⲓ	ⲉⲡⲓⲗⲉⲓⲡⲟⲓ	ἐπιλείποι	c.	A p. 207 ; V f. 34r
97	Pierre d'Alexandrie, canon 10	ⲉⲡⲓⲗⲉⲓⲡⲟⲓ	ⲉⲡⲓⲗⲉⲓⲡⲟⲓ	(Grec pas transmis)	c.	A p. 208 ; P f. 179v ; V f. 34v
99	Pierre d'Alexandrie, canon 11	ⲡⲣⲟⲃⲉⲃⲟⲙⲉⲛⲟⲛ	ⲡⲣⲟⲃⲉⲃⲟⲙⲉⲛⲟⲛ	προδεδομένων	c.	P f. 180r ; V f. 35r
100	Pierre d'Alexandrie, canon x	ⲉⲡⲓⲗⲉⲓⲡⲟⲓ	ⲉⲡⲓⲗⲉⲓⲡⲟⲓ	(Grec pas transmis)	c.	B p. 177 ; P f. 181r ; V f. 35v ; M f. 94v
101	Pierre d'Alexandrie, canon 14	ⲉⲡⲓⲗⲉⲓⲡⲟⲓ	ⲉⲡⲓⲗⲉⲓⲡⲟⲓ	(Grec pas transmis)	c.	A p. 213 ; B p. 180 ; P f. 182v ; V f. 36v ; M f. 96r
102	Pierre d'Alexandrie, canon 14	ⲉⲡⲓⲗⲉⲓⲡⲟⲓ	ⲉⲡⲓⲗⲉⲓⲡⲟⲓ	(Grec pas transmis)	c.	A p. 213 ; B p. 181 ; P f. 182v ; V f. 36v ; M f. 96v
103	Synode de Sardique, canon 5	ⲁⲡⲟⲃⲁⲥⲓⲛ	ⲁⲡⲟⲃⲁⲥⲓⲛ	ἀπόφασιν	c.	A p. 221 ; B p. 192 ; P f. 187v ; V f. 40r
104	Synode de Sardique, canon 9	ⲧⲟⲡⲟⲓⲥ	ⲧⲟⲡⲟⲓⲥ	τόποις	c.	B p. 195 ; P f. 188v ; V f. 41r ; M f. 104r
105	Synode de Sardique, canon 11	ⲕⲁⲑⲟⲥⲓⲱⲥⲉⲓ	ⲕⲁⲑⲟⲥⲓⲱⲥⲉⲓ	καθοσιώσει	b.	A p. 225 ; B p. 197 ; P f. 189v ; V f. 41v ; M f. 105r

106	Synode de Sardique, canon 13	ἡμεῖς	καὶ	γινώσκιντα	a.1	B p. 198 ; V f. 42r ; M f. 106r
107	Synode de Sardique, canon 17	καὶ	καὶ	ἀπαλλαγὴν	c.	A p. 228 ; B p. 201 ; P f.191r ; V f. 42v ; M f. 107v
108	Synode de Sardique, canon 18	καὶ	καὶ	ὥς	c.	A p. 228 ; B p. 201 ; P f. 191v ; V f. 43r
109	Synode de Sardique, canon 18	καὶ	καὶ	ἔδοξε	c.	A p. 228 ; B p. 201 ; P f. 191v ; V f. 43r ; M f. 107v
110	Synode de Sardique, canon 19	καὶ	καὶ	διεκδικεῖν	c.	A p. 228 ; B p. 202 ; P f. 191v ; V f. 43r ; M f. 108r
111	Synode de Sardique, canon 20	καὶ	καὶ	ἢ	a.1	B p. 202 ; P f. 191v ; V f. 43r ; M f. 108r
112	Athanase d'Alexandrie, Lettre à Amon	καὶ	καὶ	κρατεῖν	c.	B p. 204 ; P f. 192v ; V f. 43v ; M f. 109r
113	Athanase d'Alexandrie, Lettre à Amon	καὶ	καὶ	φλυαρίας	c.	B p. 204 ; P f. 192v ; V f. 43v ; M f. 109r
114	Athanase d'Alexandrie, Lettre à Amon	καὶ	καὶ	καθέστηκε	c.	B p. 204 ; P f.192v ; V f. 43v ; M f. 109v

115	Athanase d'Alexandrie, Lettre à Amon	ⲁⲛⲁⲛⲁⲥⲉ	ⲁⲛⲁⲛⲁⲥⲉ	ἀντιπάλους	c.	A p. 236 ; B p. 206 ; P f. 193v ; V f. 44v ; M f. 110v
116	Athanase d'Alexandrie, Lettre à Amon	ⲁⲛⲁⲛⲁⲥⲉ	ⲁⲛⲁⲛⲁⲥⲉ	ἐγείρονται	c.	A p. 236 ; B p. 206 ; P f. 193v ; V f. 44v ; M f. 110v
117	Athanase d'Alexandrie, Lettre à Amon	ⲁⲛⲁⲛⲁⲥⲉ	ⲁⲛⲁⲛⲁⲥⲉ	ἀγέλας	c.	A p. 237 ; B p. 207 ; V f. 44v ; M f. 111r
118	Basile de Césarée, Lettre 55	ⲁⲛⲁⲛⲁⲥⲉ	ⲁⲛⲁⲛⲁⲥⲉ	εὐκόλους (avec ⲁⲛⲁⲛⲁⲥⲉ)	a.1	A p. 238 ; B p. 209 ; P f. 195r ; V f. 45v ; M f. 112r
119	Basile de Césarée, Lettre 55	ⲁⲛⲁⲛⲁⲥⲉ	ⲁⲛⲁⲛⲁⲥⲉ	τιμωρίας	c.	B p. 210 ; P f. 195r ; V f. 45v ; M f. 112v
120	Basile de Césarée, Lettre 53	ⲁⲛⲁⲛⲁⲥⲉ	ⲁⲛⲁⲛⲁⲥⲉ	ἐὰν	a.1	B p. 211 ; P f. 195v ; V f. 45v ; M f. 113r
121	Basile de Césarée, Lettre 160	ⲁⲛⲁⲛⲁⲥⲉ	ⲁⲛⲁⲛⲁⲥⲉ	τῷ ἀδιδάκτῳ	c.	A p. 234 ; B p. 215 ; P f. 197r ; V f. 47r ; M f. 115v
123	Basile de Césarée, Lettre 160	ⲁⲛⲁⲛⲁⲥⲉ	ⲁⲛⲁⲛⲁⲥⲉ	αἰρουμένη	c.	A p. 243 ; B p. 215 ; P f. 197r ; V f. 47v ; M f. 115v
124	Basile de Césarée, Lettre 160	ⲁⲛⲁⲛⲁⲥⲉ	ⲁⲛⲁⲛⲁⲥⲉ	οἰκεῖον	c.	A p. 243 ; B p. 216 ; P f. 197v ;

						V f. 47v ; M f. 116r
125	Basile de Césarée, Lettre 160	ⲕⲃⲁⲃⲓⲁ	ⲕⲃⲁⲃⲁ	οἰκειότητος	c.	A p. 243 ; B p. 216 ; P f. 197v ; V f. 47v ; M f. 116r
126	Basile de Césarée, Lettre 160	ⲕⲕⲁⲃ	ⲕⲃⲁⲃⲁⲕ	παραμυθία	c.	A p. 244 ; B p. 217 ; P f. 197v ; V f. 47v ; M f. 116r
128	Basile de Césarée, Lettre 188	ⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲱⲛ	ⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉ	τῶν πρεσβυτέρων	c.	B p. 218 ; P f. 198v
129	Basile de Césarée, Lettre 188	ⲕⲁⲛⲟⲛⲓⲕⲟⲛ	ⲕⲁⲛⲟⲛⲓⲕⲁⲃⲁⲥ	κανονικὸν	c.	B p. 219 ; P f. 198v ; V f. 48r ; M f. 117r
130	Basile de Césarée, Lettre 188	ⲕⲁⲥⲁ	ⲃⲩⲧⲩⲥⲓⲧⲉ	εὐθύς	c.	B p. 219 ; P f. 199r ; V f. 48v ; M f. 117v
131	Basile de Césarée, Lettre 188	ⲕⲁⲃⲁⲃⲁ	ⲕⲁⲃⲁⲃⲁⲕ	καθ' ἡμᾶς	c.	A p. 239 ; B p. 222 ; P f. 200r ; V f. 49r ; M f. 119r
132	Basile de Césarée, Lettre 188	ⲃⲩⲥⲱⲡⲉⲓⲧⲱ	ⲃⲩⲥⲱⲃⲩ	δυσωπείτω	c.	A p. 239 ; B p. 222 ; P f. 200r ; V f. 49v ; M f. 119r
133	Basile de Césarée, Lettre 188	ⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲱⲛ	ⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉ	(Grec pas transmis)	c.	B p. 227 ; P f. 202r ; V f. 51r ; M f. 122r
134	Basile de Césarée, Lettre 188	ⲥⲱⲡⲣⲟⲛⲓⲥⲁⲓ	ⲥⲱⲡⲣⲟⲛⲓ	σωφρονίσαι	c.	B p. 227 ; P f. 202r ; V f. 51r ;

						M f. 122r
135	Basile de Césarée, Lettre 188	ܙܗܝܢ	ܙܗܝܢ	ζῆν	c.	B p. 229 ; P f. 202v ; V f. 51v ; M f. 123r
136	Basile de Césarée, Lettre 188	ܕܝܐܬܝܬܐ	ܕܝܐܬܝܬܐ	διάθεσιν	c.	A p. 249 ; B p. 229 ; P f. 203r ; V f. 51v ; M f. 123v
138	Basile de Césarée, Lettre 188	ܕܝܐܬܝܬܐ	ܕܝܐܬܝܬܐ	διαπορευόμενα	c.	A p. 251 ; B p. 231 ; P f. 204v ; M f. 125r
139	Basile de Césarée, Lettre 188		ܕܝܐܬܝܬܐ ܕܝܐܬܝܬܐ	(ajouté)	a.2	B p. 239
140	Basile de Césarée, Lettre 199	ܕܝܐܬܝܬܐ	ܕܝܐܬܝܬܐ	διακονουμένων	c.	A p. 257 ; B p. 240 ; P f. 207v ; V f. 54r ; M f. 129v
141	Basile de Césarée, Lettre 199	ܕܝܐܬܝܬܐ	ܕܝܐܬܝܬܐ	ἀντηλλάξατο	c.	A p. 258 ; B p. 241 ; P f. 208r ; V f. 54v ; M f. 130r
142	Basile de Césarée, Lettre 199	ܕܝܐܬܝܬܐ	ܕܝܐܬܝܬܐ	εὐκολία	c.	A p. 258 ; B p. 241 ; P f. 208r ; V f. 54v ; M f. 130r
143	Basile de Césarée, Lettre 199	ܕܝܐܬܝܬܐ	ܕܝܐܬܝܬܐ	παρθένος	c.	A p. 259 ; B p. 243 ; P f. 208v ; V f. 55r ; M f. 131r
144	Basile de Césarée, Lettre 199	ܕܝܐܬܝܬܐ	ܕܝܐܬܝܬܐ	σχολάζουσάν (avec ܡܕܝܬܐ)	c.	B p. 245 ; P f. 209v ; V f. 55v ;

						M f. 132r
145	Basile de Césarée, Lettre 199	ⲉⲓⲛⲁ	ⲁⲓⲛⲁ	ἀδιάφορον	c.	A p. 263 ; B p. 247 ; P f. 210v ; V f. 56v
146	Basile de Césarée, Lettre 199	ⲁⲓⲛⲁⲉⲓ	ⲁⲓⲛⲁⲓⲛ	προχείρως	c.	A p. 263 ; B p. 248 ; P f. 201v ; V f. 56v ; M f. 133v
147	Basile de Césarée, Lettre 199	ⲁⲓⲛⲁⲓⲛ	ⲁⲓⲛⲁⲓⲛ	προσαγορευθεῖσα	c.	A p. 266 ; B p. 253 ; P f. 212v ; V f. 58r ; M f. 136r
148	Basile de Césarée, Lettre 217	ⲉⲓⲛⲁⲓ	ⲓⲛⲁⲓ	οἰκονομήσειεν	c.	A p. 267 ; B p. 253 ; P f. 213r ; V f. 58v ; M f. 136v
149	Basile de Césarée, Lettre 217	ⲁⲓⲛⲁⲓⲛ	ⲁⲓⲛⲁⲓ	(Grec pas cohérent)	c.	A p. 269 ; B p. 256 ; P f. 214r ; M f. 138r
150	Grégoire de Nysse, Lettre à Letoius	ⲓⲛⲁⲓⲛⲁⲓ	ⲓⲛⲁⲓⲛⲁⲓ	θερμοῦ	c.	A p. 270 ; B p. 258 ; P f. 220r ; V (perdu) ; M f. 139r
151	Grégoire de Nysse, Lettre à Letoius	ⲓⲛⲁⲓⲛⲁⲓ ⲓⲛⲁⲓⲛⲁⲓ	ⲓⲛⲁⲓⲛⲁⲓ	ἀναθάλλον	c.	A p. 270 ; B p. 258 ; P f. 220r ; V (perdu) ; M f. 139r
152	Grégoire de Nysse, Lettre à Letoius	ⲓⲛⲁⲓⲛⲁⲓ	ⲓⲛⲁⲓⲛⲁⲓ	κατὰ λόγον	c.	A p. 270 ; B p. 258 ; P f. 220r ; V (perdu) ; M f. 139r

154	Grégoire de Nysse, Lettre à Letoius	ܡܥܩܐܬ	ܡܥܩܐܬ ܡܡܬܐ	μέχρι πολλοῦ	a.1	B p. 260 ; P f. 220v ; V f. 62v ; M f. 140v
155	Grégoire de Nysse, Lettre à Letoius		ܕܠܐ	(ajouté)	a.2	B p. 261
156	Grégoire de Nysse, Lettre à Letoius		ܠܡܠܟ	(ajouté)	a.2	B p. 261
157	Grégoire de Nysse, Lettre à Letoius	ܡܡܬܐ	ܡܡܬܐ	ἐξετάζουσι	c.	A p. 274 ; B p. 263 ; P f. 222r ; V f. 63r ; M f. 142r
159	Grégoire de Nysse, Lettre à Letoius	ܡܡܬܐ	ܡܡܬܐ	πρὸς	c.	A p. 275 ; B p. 266 ; V f. 64r ; M f. 143r
160	Grégoire de Nysse, Lettre à Letoius	ܡܡܬܐ	ܡܡܬܐ	παντελεῖ	c.	A p. 277 ; B p. 267 ; P f. 223v ; V f. 64v ; M f. 144r
161	Grégoire de Nysse, Lettre à Letoius	ܡܡܬܐ	ܡܡܬܐ	φαντάζεται	c.	A p. 278 ; B p. 269 ; P f. 224r ; V f. 65r ; M f. 145r
162	Grégoire de Nysse, Lettre à Letoius	ܡܡܬܐ	ܡܡܬܐ	ἀκολουθία	c.	B p. 270 ; P f. 224v ; V f. 65r ; M f. 145v
163	Grégoire de Nysse, Lettre à Letoius	ܡܡܬܐ	ܡܡܬܐ	μεταδιδόναι	c.	A p. 280 ; B p. 271 ; P f. 225r ; V f. 65v ; M f. 146r
165	Grégoire de Nysse, Lettre à Letoius	ܡܡܬܐ	ܡܡܬܐ	τὸν κόσμον τινὰ	c.	A p. 280 ; B p. 272 ; P f. 225r ;

						V f. 65v ; M f. 146v
166	Rabbula, Canons 44	ܡܫܬܪܬܐ ܕܚܝܬ	ܚܝܬܐ	(Œuvre originelle syriaque)	b.	P f. 228r
173	Jean d'Égypte, Lettre aux supérieurs de couvents de l'Orient	ܚܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ	ܚܝܬܐ	(Œuvre originelle syriaque ?)	c.	P f. 242v ; V f. 72r
174	Canons de la persécution	ܡܫܬܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ	ܡܫܬܪܬܐ	(Œuvre originelle syriaque ?)	c.	P f. 244r
175	Sévère d'Antioche, Mimro contre les réitérateurs	ܡܫܬܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ	ܡܫܬܪܬܐ	(Grec pas transmis)	c.	A (perdu) ; B p. 326 ; P f. 249v ; M f. 179r
176	Sévère d'Antioche, Lettre à Jean le Scholastique	ܡܫܬܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ	ܡܫܬܪܬܐ	(Grec pas transmis)	c.	A (perdu) ; B p. 328 ; P f. 250v ; M f. 180r
177	Sévère d'Antioche, Lettre à Jean le Scholastique	ܡܫܬܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ	ܡܫܬܪܬܐ	(Grec pas transmis)	c.	A (perdu) ; B p. 328 ; P f. 250v ; M f. 180r
178	Sévère d'Antioche, Lettre à Jean le Scholastique	ܡܫܬܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ	ܡܫܬܪܬܐ	(Grec pas transmis)	c.	A (perdu) ; B p. 331 ; P f. 251v ; V f. 79v ; M f. 182r
179	Sévère d'Antioche, Lettre à l'évêque Eucharis	ܡܫܬܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ	ܡܫܬܪܬܐ	(Grec pas transmis)	c.	A (perdu) ; B p. 337 ; P f. 254r
181	Anthime de Trébizonde, Lettre à Jacques Baradée	ܡܫܬܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ	ܡܫܬܪܬܐ	(Grec pas transmis)	c.	A (perdu) ; B (perdu) ; P f. 255r
182	Cyrille d'Alexandrie, Lettre aux ermites	ܡܫܬܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ	ܡܫܬܪܬܐ	(Grec pas transmis)	c.	A (perdu) ; B p. 367 ; P f. 256r ; M f. 203r
183	Lettre à Célestin de Rome extraite du	ܡܫܬܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ	ܡܫܬܪܬܐ	(Grec pas transmis)	c.	A (perdu) ; B p. 370 ;

	concile d'Éphèse					P f. 257v ; M f. 204v
184	Concile d'Éphèse, Lettre à Célestin de Rome	ܡܠܬܐ ܕܡܠܬܐ ܕܡܠܬܐ	ܡܠܬܐ ܕܡܠܬܐ ܕܡܠܬܐ	(Grec pas transmis)	c.	A (perdu) ; B p. 378 ; P f. 261r ; V f. 68r ; M f. 290r
185	Jean de Tella, Canons	ܕܡܠܬܐ	ܕܡܠܬܐ	(Œuvre originelle syriaque)	a.1	P f. 264v ; V f. 70v
187	Jean Chrysostome, 8e homélie du commentaire de l'épître aux Colossiens	ܕܡܠܬܐ	ܕܡܠܬܐ	?	c.	A (perdu) ; B p. 378 ; V f. 80v ; M f. 209v
188	Jean Chrysostome, 8e homélie du commentaire de l'épître aux Colossiens	ܕܡܠܬܐ	ܕܡܠܬܐ	?	c.	V f. 81r
189	Jean Chrysostome, 8e homélie du commentaire de l'épître aux Colossiens	ܕܡܠܬܐ	ܕܡܠܬܐ	?	b.	V f. 81v
190	Jean Chrysostome, 8e homélie du commentaire de l'épître aux Colossiens	ܕܡܠܬܐ	ܕܡܠܬܐ	?	c.	A (perdu) ; B p. 383 ; M f. 211v

Annex 2 : les commentaires

1. *Octateuque de Clément*, Livre 2 (A p. 3)

Le deuxième livre de Clément.

חכמה¹ דהיה דמלך מלכות

2. *Octateuque de Clément*, Livre 2 (A p. 3)

Illisible, traces de la bordure rouge.

3. *Octateuque de Clément*, Livre 3 (A p. 7)

*Aussi ces morts, c'est l'enseignant d'autrefois [...]
celle qui est auprès de Pierre [...] le prêtre qui était
éprouvé.*

דלדל, חכמה ... דהיה דמלך מלכות
אדם חכמה דמלך מלכות ... חכמה

4. *Octateuque de Clément*, Livre 3 (A p. 10)

Illisible, traces de la bordure rouge.

6. *Octateuque de Clément*, Livre 3 (A p. 15)

La colère est appelée au masculin en grec.

חכמה דמלך מלכות חכמה דמלך מלכות

15. *Octateuque de Clément*, Livre 4 (A p. 22)

Quatrième livre de Clément.

דמלך מלכות חכמה דמלך מלכות

16. *Octateuque de Clément*, Livre 6 (A p. 25)

Sixième (?) livre de Clément (?).

חכמה דמלך מלכות חכמה דמלך מלכות

¹ A legit חכמה

21. *Octateuque de Clément*, Livre 7 (A p. 46)

Septième livre de Clément.

ἡ ὀκταῖος βιβλία τοῦ κλήματος

24. *Octateuque de Clément*, Livre 8 (A p. 52)

Huitième livre de Clément.

ἡ ὀκταῖος βιβλία τοῦ κλήματος

28. *Octateuque de Clément*, Livre 8 (A p. 57)

*Ils disent que tout [...] qui ont [...] les Arians ont
ajouté [...] sur les canons [...].*

ἡ ὀκταῖος βιβλία τοῦ κλήματος [...] ἡ ὀκταῖος βιβλία τοῦ κλήματος [...] ἡ ὀκταῖος βιβλία τοῦ κλήματος [...]

32. *Collection des Canons de tous les Apôtres Saints* (A p. 65)

*Et qu'il n'est pas juste qu'un hérétique soit accepté
dans l'accusation contre lui (l'évêque).*

ἡ ὀκταῖος βιβλία τοῦ κλήματος [...] ἡ ὀκταῖος βιβλία τοῦ κλήματος [...]

40. *Synode de Néocésarée, Canon 9* (A p. 103)

Cette diligence : c'est-à-dire si la diligence.

ἡ ὀκταῖος βιβλία τοῦ κλήματος [...] ἡ ὀκταῖος βιβλία τοῦ κλήματος [...]

53. *Synode de Laodicée, Canon 6* (A p. 125, B p. 70, P. f. 147r)

*Hemiolia : ce nom hemiolia est parfois utilisé pour
ceux qui prennent la moitié du profit. Et parfois il
s'applique à ceux qui prennent en un an un dinar et
demi pour un dinar.*

ἡ ὀκταῖος βιβλία τοῦ κλήματος [...] ἡ ὀκταῖος βιβλία τοῦ κλήματος [...] ἡ ὀκταῖος βιβλία τοῦ κλήματος [...]

67. *Anaphore du concile de Constantinople envoyée à l'empereur Théodose* (B p. 90)

Cette œuvre devait être écrite avant celle sur Éphèse.

ἡ ὀκταῖος βιβλία τοῦ κλήματος [...] ἡ ὀκταῖος βιβλία τοῦ κλήματος [...]

83. *Canons de la lettre des évêques d'Italie aux évêques d'Orient* (A p. 183)

*Ces canons, ainsi que la lettre de [...] Basile, sont
écrits en premier, car ils sont issus de l'autorité de
ces [pères] d'Italie. La réponse est celle [...] à la*

ἡ ὀκταῖος βιβλία τοῦ κλήματος [...] ἡ ὀκταῖος βιβλία τοῦ κλήματος [...]

question d'Amphiloque.

የአሙኒክስ ስሙ ... ብሎት ወሳኔነቱን

98. Pierre d’Alexandrie, *Canon 10* (A p. 208, P. f. 180r, V f. 34v)

Agir : et ceux qui sont d'eux-mêmes.

ሚሰሩ ፡ ስሙን ለሰጡት ማለፊያ

124. Basile de Césarée, *Lettre 160* (P. f. 197r, V f. 47r)

*Grand : ce qui est plus grand. Ce qui dit de ne pas
révéler les secrets de tous tes proches.*

አዲስ ፡ ስሙን ለሰጡት ማለፊያ ፡ ስሙን ለሰጡት ማለፊያ
አዲስ ማለፊያ

127. Basile de Césarée, *Lettre 160* (P. f. 198r, V f. 47v)

*Ceux-là sont anciens : il appela anciens les premiers
hommes.*

ሰዎች ስሙን ለሰጡት ማለፊያ ፡ ስሙን ለሰጡት ማለፊያ

137. Basile de Césarée, *Lettre 188* (P. f. 203v, V f. 52r)

Je comprendrai : il dit « j'ai compris mon erreur ».

አዲስ ፡ ስሙን ለሰጡት ማለፊያ ፡ ስሙን ለሰጡት ማለፊያ

153. Grégoire de Nysse, *Lettre à Letoius* (A p. 271, B p. 259, P. f. 220v, V f. 62r)

Et la pensée : disposition, qualité ou utilité.

አዲስ ፡ ስሙን ለሰጡት ማለፊያ ፡ ስሙን ለሰጡት ማለፊያ

158. Grégoire de Nysse, *Lettre à Letoius* (B p. 265, P. f. 222v, V f. 63v)

*Reconnaissance : celle pour laquelle nous
remercions.*

አዲስ ፡ ስሙን ለሰጡት ማለፊያ ፡ ስሙን ለሰጡት ማለፊያ

164. Grégoire de Nysse, *Lettre à Letoius* (B f. 272, P f. 225r, V f. 65v)

Sans butin : quand il n’été pas pris.

አዲስ ፡ ስሙን ለሰጡት ማለፊያ ፡ ስሙን ለሰጡት ማለፊያ

167. Chapitres et questions adressées d’Orient aux saints Pères et réponses (A. p. 292, P f. 232r)

*Ces prières qui conviennent au baptême sont pour le
baptême. Et celles de l'ordination sont pour*

አዲስ ፡ ስሙን ለሰጡት ማለፊያ ፡ ስሙን ለሰጡት ማለፊያ

אם לחבר דגדגס סמל. כ"ז לשם ז"ל
דגדגס נחמד נחמד

ಮಹಾಕವಿ ಕುವೆಂಪು

සහ මෙම ප්‍රකාශන සහතිකය

අප ජන මන්දිරයේ සිටින අපේ ජන මන්දිරයේ සිටින අපේ ජන මන්දිරයේ
 අපේ ජන මන්දිරයේ සිටින අපේ ජන මන්දිරයේ සිටින අපේ ජන මන්දිරයේ
 අපේ ජන මන්දිරයේ සිටින අපේ ජන මන්දිරයේ සිටින අපේ ජන මන්දිරයේ

כְּלָמָא דְּמִינֵי קִינֵי: כְּלָמָא דְּמִינֵי קִינֵי

[illegible]

האלהים אשר הוא יושב על כסא הכבוד

കുറുകെ കയ്യടക്കം

١٠
 ١١
 ١٢
 ١٣
 ١٤
 ١٥
 ١٦
 ١٧
 ١٨
 ١٩
 ٢٠
 ٢١
 ٢٢
 ٢٣
 ٢٤
 ٢٥
 ٢٦
 ٢٧
 ٢٨
 ٢٩
 ٣٠
 ٣١
 ٣٢
 ٣٣
 ٣٤
 ٣٥
 ٣٦
 ٣٧
 ٣٨
 ٣٩
 ٤٠
 ٤١
 ٤٢
 ٤٣
 ٤٤
 ٤٥
 ٤٦
 ٤٧
 ٤٨
 ٤٩
 ٥٠
 ٥١
 ٥٢
 ٥٣
 ٥٤
 ٥٥
 ٥٦
 ٥٧
 ٥٨
 ٥٩
 ٦٠
 ٦١
 ٦٢
 ٦٣
 ٦٤
 ٦٥
 ٦٦
 ٦٧
 ٦٨
 ٦٩
 ٧٠
 ٧١
 ٧٢
 ٧٣
 ٧٤
 ٧٥
 ٧٦
 ٧٧
 ٧٨
 ٧٩
 ٨٠
 ٨١
 ٨٢
 ٨٣
 ٨٤
 ٨٥
 ٨٦
 ٨٧
 ٨٨
 ٨٩
 ٩٠
 ٩١
 ٩٢
 ٩٣
 ٩٤
 ٩٥
 ٩٦
 ٩٧
 ٩٨
 ٩٩
 ١٠٠

שלב הבא ... חזרה לשיעור ...

Ըստ Ի. Թադևոսյանի՝ Երևանում 1990-ականների վերջերս և 2000-ականների սկզբին արված հետազոտությունները ցույց են տալիս, որ Երևանի քաղաքացիները և արևմտահայերը ավելի քան 90 տոկոսով համաձայն են, որ հայկական լեզուն և հայկական գրությունը պետք է պահպանվեն և զարգանան։

196. Jacques d'Édesse, *Réponses aux questions du prêtre Addai* (A p. 235)

*Quelqu'un dont nous tous sommes sortis vers le
retour de la vie pour revenir au monastère. Et celui-
ci est [...] pour lui de la paix.*

ܡܠܟܐ ܕܥܡܪܐ ܡܠܟܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ
ܡܠܟܐ ܕܥܡܪܐ ܡܠܟܐ ܕܥܡܪܐ ܡܠܟܐ ܕܥܡܪܐ ... ܡܠܟܐ ܕܥܡܪܐ

Bibliographie

- BATOVICI – TOCA 2023 D. BATOVICI – M. TOCA, “The Syriac Ignatian Canons: A Critical Edition”, *Le Muséon*, 136.1-2/2023, pp. 1-37
- BINGGELI 2021 A. BINGGELI – F. BRIQUEL-CHATONNET – M. DEBIÉ – Y. DERGHAM – A. DESREUMAUX – J. DIB, *Catalogue de manuscrits syriaques et garshuni du Patriarcat syriaque-catholique de Charfet (Liban), I. Fonds patriarcal (Raḥmani) 1-125*, Charfet 2021
- BROCK 2010 S.P. BROCK, *Jacob the Annotator: Jacob’s Annotations to His Revised Translation of Severus’ Cathedral Homilies*, in G.Y. IBRAHIM – G.A. KIRAZ (ed.), *Studies on Jacob of Edessa*, Piscataway (NJ) 2010 (*Gorgias Eastern Christian Studies*, 25), pp. 1-13
- BROCK 2021 S.P. BROCK, “The Chronological Development of Adjectives in –aya up to 725”, *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, 24.1/2021, pp. 53-125
- CAMPLANI 2023 A. CAMPLANI, *Documents alexandrins dans les collections canoniques syriaques*, in V. BERTI – M. DEBIÉ (ed.), *Le droit en monde syriaque*, Paris 2023 (*Études syriaques*, 18), pp. 87-119
- FARINA 2024 M. FARINA, *Daniel the Annotator: Notes on Greek, Syriac and Arabic Glosses in the Manuscripts Copied by Daniel of Mardin*, in M. NICOSIA (ed.), *Syriac Lexis and Lexica. Compiling ancient and modern vocabularies*, Piscataway (NJ) 2024 (*Perspectives on Linguistics and Ancient Languages*, 16), pp. 143-166
- GOMIERO – BIUZZI 2023 G. GOMIERO – C.E. BIUZZI, *Répertoire des manuscrits de droit en syriaque*, in V. BERTI – M. DEBIÉ (ed.), *Le droit en monde syriaque*, Paris 2023 (*Études syriaques*, 18), pp. 415-490
- JOANNOU 1962 P.-P. JOANNOU, *Discipline generale antique*, II, Grottaferrata 1962-1963 (*Fonti*, 9)
- KAUFHOLD 1993 H. KAUFHOLD, “Griechisch-syrische Väterlisten der frühen griechischen Synoden”, *Oriens Christianus*, 77/1993, pp. 1-96
- KAUFHOLD 2012 H. KAUFHOLD, *Sources of Canon Law in the Eastern Churches*, in W. HARTMANN – K. PENNINGTON (ed.), *The History of Byzantine and*

- Eastern Canon Law to 1500*, Washington (DC) 2012, (*History of Medieval Canon Law*), pp. 215-342
- PETIT 1999 F. PETIT, *La Chaîne sur l'Exode, I. Fragments de Sévère d'Antioche*, Leuven 1999 (*Traditio Exegetica Graeca*, 9)
- PRAGT 2020 M. PRAGT, Marion, *Annotation Practices in a Syriac Exegetical Collection (MS Vat. Syr. 103)*, in G.A. KIRAZ – S. SCHMIDTKE (ed.), *Scribal Habits in Near Eastern Manuscript Traditions*, Piscataway (NJ) 2020 (*Texts and Studies*, 23), pp. 225-246
- RUGGIERI 1993 V. RUGGIERI, "The IV Century Greek Episcopal Lists in the 'Mardin Syriac. 7' (olim Mardin Orth. 309/9)", *Orientalia Christiana Periodica*, 59.2/1993, pp. 315-356
- SCHULTHESS 1908 F. SCHULTHESS, *Die Syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon nebst einigen zugehörigen Dokumenten*, Weidmann 1908 (*Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse*)
- SELB 1989 W. SELB, *Orientalisches Kirchenrecht, 2. Die Geschichte des Kirchenrechts der Westsyrier (von den Anfängen bis zur Mongolenzeit)*, Wien 1989 (*Sitzungsberichte der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse*, 543; *Veröffentlichungen der Kommission für Antike Rechtsgeschichte*, 6)
- TAYLOR 2021 D.G.K. TAYLOR, *The Authorship of the Apocalypse of the Testament of Our Lord Reconsidered*, in S. BRELAUD – J. DACCACHE – M. DEBIÉ – M. FARINA – F. RUANI – É. VILLEY (ed.), *Le calame et le ciseau: colophons syriaques offerts à Françoise Briquel Chatonnet*, Paris 2021 (*Cahiers d'études syriaques*, 8), pp. 421-440
- TOCA 2023 M. TOCA, "Canons from Epistles, Epistles as Canons: The Letter from Italy to the Bishops of the East (= Basil of Caesarea's Letter 217) and the Epistles of Ignatius of Antioch in West Syriac Canonical Collections", *Journal for the History of Councils*, 53.1/2023, pp. 87-104
- VÖÖBUS 1970 A. VÖÖBUS, *Syrische Kanonensammlungen. Ein Beitrag zur Quellenkunde, I. Westsyrische Originalurkunden I,A et I,B*, Louvain

1970 (*Corpus scriptorum Christianorum orientalium*, 307 et 317;
Subsidia, 35 et 8)

VÖÖBUS 1975

A. VÖÖBUS, *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, I-IV,
Louvain 1975 (*Corpus scriptorum Christianorum orientalium*, 367-
368 et 375-376; Syr. 161-164).

The Northernmost Margin of Byzantine Art: Painted Wooden Churches Between Gotland and Velikij Novgorod in the 12th Century*

Elena De Zordi (Università di Venezia “Ca’ Foscari”)

Abstract: On the island of Gotland (Sweden), a group of painted wooden fragments came to light at the beginning of the last century in Eke, Sundre, and Dalhem. Their iconography is a testament to the contacts between Scandinavia and the Byzantine world at the beginning of the 12th century. This paper aims to evidence how they can be placed along the margin between two cultural spheres: the Scandinavian and the Byzantine. They depend on Byzantine models for style and iconography, whereas the Scandinavian tradition prevails in terms of architecture and technique. This study suggests that the origin of this practice is rooted in the Rus’, especially in the area of Velikij Novgorod, with which the island’s inhabitants established intense commercial exchanges. This territory is characterised by the presence of both Byzantine-style monumental programmes and wooden churches. The latter were as widespread as in Scandinavia. The fragments considered here are the only surviving traces of a production that stretched on both sides of the Baltic Sea, combining the visual culture of the Byzantine world with the architectural traditions of the North.

Keywords: Gotland; Velikij Novgorod; stave churches; painting; 12th century.

Introduction

The island of Gotland, located in the Baltic Sea and currently part of Sweden, is significant for exploring the notion of Byzantine influence in Scandinavia, particularly in terms of artistic evidence. This is because the territory hosts the northernmost examples of Byzantine monumental decorations outside the empire’s borders¹. Among these, there are the pictorial cycles within the

* Many thanks to Tove Åkesson and all the staff at the *Gotlands Museum*, who allowed me access to the planks from Dalhem and Sundre in May 2025, and were very helpful in guiding me through the surviving material.

¹ Alongside the testimonies found on Gotland, there are also the thirteen wooden fragments from Bjarnastaðahlíð, in northern Iceland, now housed at the *National Museum* in Reykjavík. They have been ascribed to a Last Judgement that followed the Byzantine scheme. While this assumption is most likely valid, the style and technique employed for the figures have no commonalities with the Byzantine visual language. Instead, they seemingly pertain to an artistic tradition widespread in Scandinavia and the British Isles. It is impossible to examine the issue further here, since it is

stone churches at Garde and Källunge, and the remains of monumental paintings on wood from the stave churches in Eke, Sundre, and Dalhem². The latter group, in particular, is a unique testimony to the adaptation of Byzantine visual culture to an architectural tradition unknown within the territories under the direct control of Constantinople, that is to say, wooden churches³.

As of today, paintings of this nature have come to light only on the Baltic island. Still, there are good reasons to believe that this pictorial tradition was not only limited to Gotland, but also extended into other areas, especially in and around Velikij Novgorod⁴. The Gotlanders had strong economic ties with this Rus'ian city, which most likely developed into a more comprehensive cultural exchange between the two populations. On the one hand, the artistic relationship between the Rus' and the Byzantine Empire has been extensively demonstrated. At the same time, the tradition of building timber structures was, and still is, deeply ingrained in these areas, just as it is in Scandinavia. The presence of both traditions within the Rus' is a key aspect in determining the origin of this tradition⁵. The paper aims to present this rare genre of monumental painting inspired by Byzantine visual culture, and, at the same time, seeks to show convincing evidence for its derivation from the Rus'ian *milieu*.

1. The Trade Routes

The geographic location of Gotland is the reason why many of the material testimonies of contact between Byzantium and the North were found there. Due to its privileged position in the Baltic Sea, the island became a vital stop for inter-Baltic and long-distance trade⁶. It was not only a destination for foreign merchants and goods; its inhabitants, too, became skilled traders,

outside the scope of this contribution. For an overview of the material in question, see JÓNSDÓTTIR 1959; ÁGÚSTSSON 1989.

² SÖDERBERG 1971, pp. 31-45; NISBETH 1986, pp. 56-60; LAGERLÖF 1999, pp. 54-88; VASILYEVA 2009a.

³ Timber constructions were the norm in Continental, Northern, and Insular Europe before masonry and brick buildings gradually replaced them during the Middle Ages. A similar tradition is also found among the Slavic populations of Eastern Europe. On the contrary, the regions around the Mediterranean, where the Roman tradition was stronger, do not show any signs of this method of construction being employed for highly symbolic structures, such as churches. See AHRENS 2001, p. 17.

⁴ SHTENDER 1988, pp. 203-204.

⁵ CONANT 1944, p. 77; IOANNISJAN 1996; AHRENS 2001, pp. 336-338; KHODAKOVSKY 2016, pp. 1-9; GORDIENKO 2018, p. 5.

⁶ LEWIS 1958, p. 213; SVAHNSTRÖM 1981, pp. 441-442; MÄGI 2018, pp. 100-102; MARKUS 2020, p. 190.

establishing links with the territories to the East of the Baltic and thus gaining access to the great commercial routes towards the East and South⁷.

From the second half of the 11th century to the beginning of the 13th, the most developed path linking the Scandinavian world with the Byzantine Empire passed through the territories of the Rus'⁸. The first archaeological evidence of the vitality of these routes, dated roughly to the 8th century, was excavated in Adelgjuborg/Staraja Ladoga, one of the earliest settlements to emerge along these ways⁹. From there, one could travel further East, following the Volga River, and reach the territories of the Abbasid caliphate, known in the Old Norse world as *Serkland*. Another possibility was to continue further South, navigating along the Volchov and Dnipro Rivers. This route passed through the cities of Velikij Novgorod and Kyiv, before reaching the Black Sea, and ultimately, Constantinople¹⁰. Old Norse sources usually refer to the second path as *austrvegr* (Eastern Way), whereas in Church Slavonic it goes under the name *put' iz Varęg v Grek* (The way from the Varangians to the Greeks)¹¹. Arriving from the South, Gotland was the last stop before reaching mainland Sweden, particularly the *Mälardalen* area¹². These historic pathways, heavily reliant on the bodies of water in Scandinavia and the Sarmatic Plain, became a fundamental element in the region's development during the first centuries of the Scandinavian Middle Ages, roughly from the 11th to the early 13th century, the period to which the painted fragments analysed here can be dated.

The importance of the Scandinavian ties with Southern Europe and Asia is primarily evident in the abundance of Roman, Byzantine, and Arabic coins, dating back to the 4th century, which have been mainly discovered on the islands of Öland and Gotland. They testify to the vitality of commercial and social exchanges long before the Norse population converted to Christianity¹³. The trade extended beyond commodities, which in the early Middle Ages were primarily represented by animal skins, enslaved people, and beeswax. It also included objects of artistic value, especially,

⁷ SVAHNSTRÖM 1960, pp. 35-43; PILTZ 1998, pp. 87-88.

⁸ MÄGI 2018, p. 100.

⁹ SINDBÆK 2017, pp. 77-78.

¹⁰ MÄGI 2018, pp. 100-102.

¹¹ FÖLLER 2022, pp. 278-279.

¹² MÄGI 2018, p. 102.

¹³ SVAHNSTRÖM 1981, p. 441; DUCZKO 1997, pp. 291-311.

judging by archaeological data, *encolpia*¹⁴. Two of these Gotland finds are most impressive and representative. The first is the Dune cup, part of the largest silver treasure unearthed in Sweden, which exhibits decorative motifs commonly encountered on Middle Byzantine silverware¹⁵. The other is a fragmentary steatite slab depicting Christ's Crucifixion, dating to the 12th century and found in the parish of Källunge. Despite being carved in a rather rough manner, its provenance from the Empire's territories is unquestionable¹⁶.

2. The Byzantine-style Paintings on the Island

The artistic exchange with the Byzantine Empire was not limited to a stream of movable artefacts, which, due to their nature, cannot be considered truly reliable testimonies of actual cultural influence. As anticipated, these contacts are also reflected in the wall paintings of some churches built in the mid-12th century, after Christianity had become a permanent presence on the island¹⁷. The most well-known examples of this kind are the monumental cycles inside the stone churches of Garde and Källunge, dating to the mid- and late 12th century (figg. 1-2)¹⁸. Despite their fragmentary state, they are the most representative examples in this region of the Byzantine style and iconography's capacity to be adopted almost unadulterated in places not traditionally associated with the Empire¹⁹.

Alongside these testimonies, another category of monumental paintings showing strong Byzantine influences is preserved on the island. Unlike the abovementioned programmes in Garde

¹⁴ DUCZKO 1997.

¹⁵ At the moment, the treasure is preserved in Stockholm's *Historiska Museet*, inv. n. 6849. Regarding the parallels between the cup from Dune and other examples of Middle Byzantine silverware, see WOODFIN 2016, p. 162.

¹⁶ The icon belongs to the collections of the *Historiska Museet* in Stockholm, inv. n. 8280. It is now on permanent display at the *Gotlands Fornsal* in Visby. KALAVREZOU-MAXEINER 1985, pp. 168-169; CUTLER 1996, pp. 171-172.

¹⁷ It should be remembered that, when discussing the topic of the Christianization of the North, the old religious customs and the new beliefs co-existed for decades, if not centuries, alongside one another. The transition from one system of beliefs to another was not abrupt or sudden, and the first testimonies of a stable Christian presence in the region do not pertain to institutionalised missions, but to the spontaneous adoption of Christianity by individuals or communities. See MEL'NIKOVA 2011.

¹⁸ The church of Havdhem, in the southern part of the island, preserves a small fragment of vegetal decoration around one window, which could be compared with the decorations found in the churches of Garde and Källunge. Despite its limited dimensions, the fragment in Havdhem suggests that this phenomenon may have been more widespread. See LAGERLÖF 1999, p. 72.

¹⁹ HEGARDT 1935, pp. 208-214; CUTLER 1969; SÖDERBERG 1971, pp. 31-37; LAGERLÖF 1972, pp. 292-301; MALMQUIST 1983; NISBETH 1986, pp. 58-60; LAGERLÖF 1999, pp. 73-88; PILTZ 1981; VASILYEVA 2009a, pp. 100-108.

and Källunge, these once covered the interiors of three stave churches, those of Eke, Dalhem, and Sundre. As already suggested, timber sanctuaries do not belong to the Byzantine tradition. Thus, neither should their decoration draw on the latter's visual repertoire. Despite this, the painted programmes considered here show more than clear signs of derivation from the Byzantine artistic and iconographic customs. On the other hand, their architecture is rooted in the building practices of the Germanic and Slavic peoples, and, to the best of our current knowledge, there is no parallel in the territories under the direct control of Constantinople.

The stave churches in question are no longer standing; they were demolished between the mid-12th century and the first half of the 13th century²⁰. They most likely belonged to the island's first generation of Christian worship places, and scholars generally date their painted décor to the first decades of the 12th century, perhaps even to the end of the 11th century²¹. Despite the loss of the architectural context, some elements from the internal decoration, or in the case of Eke, entire sections of the walls, were spared from destruction. They were subsequently re-employed as building material in the later stone churches built there²². The timber from Eke was recycled as floor boards; in Sundre and Dalhem, instead, the planks were reused for the internal lining of niches inserted in the walls of the new churches (fig. 3)²³. This prompts us to at least hypothesise some decorative intent in the choice of material saved from destruction, alongside more practical concerns.

Beginning with Eke, the first context to have emerged in 1916 and still the most thoroughly studied, we are presented with only one painted element, consisting of a stave that once was part of a wall (fig. 4)²⁴. Stave churches of this age consist of two adjacent, almost square chambers, with the smaller one functioning as a choir. Internally, the two rooms were separated by a wall, with a

²⁰ LAGERLÖF-STOLT 1974, pp. 458-470; LAGERLÖF 1999, p. 54.

²¹ WALLENBERG 1971, p. 132, was the first to propose the new date, followed, for example, by LAGERLÖF 1999, p. 66; VASILYEVA 2009a, p. 99; VASILYEVA 2009b, p. 190.

²² The character of wooden architecture differs quite starkly from that of stone buildings. The nature of the timber churches considered here is more akin to a prefabricated building, in the sense that it could be easily dismantled without compromising structural elements, such as the boards and beams. Their reuse in later constructions, typically as floorboards, is frequent. There are also cases where employing material from a stave church in a newer stone sanctuary would have probably served symbolic needs rather than practical ones, such as the case of Hørning in Denmark. The reuse is the primary reason why this material came down to us in the first place. For the case of Hørning, see CHRISTENSEN 2006, p. 36.

²³ ROOSVAL 1932, p. 59; ROOSVAL 1952, p. 190. For an overview of the niches in the churches of Gotland, see KROESEN – TÄNGEBERG 2014.

²⁴ LAGERLÖF-STOLT 1974, pp. 458-459; LAGERLÖF 1984, p. 123; LAGERLÖF 1999, pp. 54-57.

small opening in the middle, rarely wider than a metre, connecting them²⁵. With the technical characteristics of the board in mind, Erland Lagerlöf argued that it belonged to the abovementioned wall²⁶. The narrow (around 25 cm) and long (almost 3 m) pictorial frame, covering the entire surface of the board, preserves a portion of the Ascension of Christ. In the upper end, the lower half of a figure of slightly larger proportions can be identified as an angel. In the centre, instead, there is a group of three apostles gazing upwards, together with hands belonging to three other figures, which once appeared on the adjacent planks (fig. 5). The identification of these figures with the apostles is relatively safe, mainly because they hold a rectangular shape, resembling a codex. Along the left edge of the plank are preserved parts of a wing, a halo, and a raised arm, most probably belonging to a flying angel. Below, the scene is concluded by a thick, decorative band similar to those found in monumental cycles of the mid-11th century around Kyiv, such as those in the Vydubytskyi monastery²⁷. The characteristic dark red background of the scene, which is also shared by most of the fragments retrieved in Sundre, is peculiar to this genre of pictorial production. This is also featured in a fragment of the Last Judgement in the Källunge stone church.

So far, the stave church from Eke has been the only building among the three for which a dendrochronological dating was possible. According to the results, most of the timber goes back to the 920s, which could be considered a *terminus post quem* for the church's construction. On the other hand, some elements, including the decorated plank, are younger, dating after 1091²⁸. The difference in the results can be attributed to the fact that, between the end of the 11th century and the beginning of the 12th century, the original church underwent renovation, which included a new painted decoration of its interior. This supposition is confirmed by the fact that the painted plank still preserves traces of a previous carved ornament, whose characteristics align with those of the *Urnes* style²⁹. This was evidently scraped when the wall was to receive a new type of decoration. In turn, this means that the painting is not contemporary with the architectural structure.

In contrast to Eke, no architectural remains of the stave churches in Dalhem and Sundre survive. Their existence is only substantiated by a series of fragments that once most likely

²⁵ EKHOFF 1914-1916, p. 109; LAGERLÖF 1999, p. 60.

²⁶ LAGERLÖF 1984, p. 131.

²⁷ KORENJUK-KOT 2007.

²⁸ LINDERSON 2005.

²⁹ LAGERLÖF 1999, p. 55; VASILYEVA 2009a, p. 99.

pertained to wooden panels covering the internal walls³⁰. It was possible to recover seven fragments from Dalhem and about thirty from Sundre. It is impossible to confirm the exact number of the latter, since there are reasons to suspect that the museum's deposit still holds material that has not been documented yet³¹. These planks are around five centimetres thick, which means that they could not have had any weight-bearing function, but instead, constituted the internal lining of the walls³². Though wall panels were relatively common in timber churches of Scandinavia and Iceland, the manner in which these structures were built and attached to the walls is still not entirely clear.

Thanks to the large number of surviving elements in Sundre and their relatively good state of preservation, it was possible to identify the presence of different scenes that once adorned the church's interior. Among them, there is a Last Judgement, whose iconography follows the Byzantine schema. Previous scholarship attempted to integrate all surviving fragments into this composition³³. Nowadays, however, it is clear that among the surviving planks, some testify to the presence of different cycles. Maj Florin, the first scholar to engage in a thorough investigation of this material, proposed a possible reconstruction of the Last Judgement³⁴. At the present moment, almost a hundred years later, we can acknowledge that the scholar's conclusions are to be reconsidered under many aspects³⁵. In general terms, it is safe to assume that the upper register of this scene was occupied by a group of enthroned apostles, interspersed by angels behind them,

³⁰ SÖDERBERG 1971, p. 42, proposed their provenance from a temporary timber wall erected while waiting for the completion of the stone church. Another hypothesis proposed by the same scholar, this time regarding the planks found in Dalhem, was that they were once part of a rood screen. Given that the practice of covering the walls of timber sanctuaries with panels hosting pictorial cycles is widespread, there is no reason to doubt that this was the original function of these planks. See FLORIN 1936, p. 21; LAGERLÖF 1999, pp. 63 and 67-71.

³¹ This is because the inventory compiled for the elements retrieved from Sundre does not include any images, and the description for some of the planks is laconic, rendering it almost impossible to pair some of the entries with existing fragments. This is further complicated because not all the planks, especially those lacking any evident figurative traces, have an inventory number inscribed on them. Some of the fragments were once part of the same board and were thus inserted as a single element in the inventory; for this reason, they are counted as one. At the moment, the elements identified are twenty-eight (thirty-one individual fragments). However, according to the inventory, there should be thirty-three elements. The visits to the museum's deposits have led to the discovery of five elements that have never been published, although some planks may still be missing. On the bright side, there are good reasons to believe that the boards in question probably do not hold any significant figurative trace, since the ones still showing distinguishable figures match those already published by FLORIN in 1936.

³² LAGERLÖF 1999, pp. 63 and 71.

³³ ROOSVAL 1932, p. 56; FLORIN 1936, pp. 12-13; LAGERLÖF 1999, p. 63.

³⁴ FLORIN 1936, pp. 13-20.

³⁵ Tackling the topic in question here would lead us away from the main scope of this paper. Some of the critical aspects of the scholar's reconstruction were already evidenced by LAGERLÖF 1999, p. 64.

possibly divided in the middle by Christ's mandorla (fig. 6). Both the personifications of Earth and Sea were present, as well as a depiction of Hell and Heaven, the latter featuring at least the iconography of Abraham's bosom (fig. 7)³⁶. The entire scene was encased in a double decorative frame, of which the external one presents vegetal scrolls arranged in a series of hearts, with four colours alternating in the background: red and light blue, green and yellow. The internal band, instead, is deep red, crossed by white zigzag lines and white dots (fig. 8). The rest of the iconographic programme is much more difficult to reconstruct due to the fragmentary nature of the material. Nonetheless, it is possible to hypothesise the presence of at least some scenes drawing from Old Testament episodes. In this regard, Svetlana Vasilyeva's proposal to interpret one fragment as the three angels visiting Abraham appears particularly fitting (fig. 9). It is indeed possible to trace parallels between this plank and other 11th- and 12th-century renditions of this scene, such as the late 12th-century mosaic in the nave of the Monreale cathedral³⁷. Additionally, at least three fragments could be the remains of a paratactic series of unidentified saints, and possibly another one of prophets³⁸.

As for the Dalhem church, only seven planks survive. Their chromatic scale is somewhat different from that employed in both Eke and Sundre. They feature an almost ubiquitous deep, dark red background, paired with the same choice of green, lilac, vibrant red, and light blue. In Dalhem, however, the background is a much brighter shade of red, accompanied by extensive use of dark blue, both for the angels' wings and their garments³⁹. Interestingly, the haloes, preserved on three boards, are white, the third most represented colour in the group⁴⁰. The seven fragments, fewer in number and smaller than those found in Sundre, are in a far better state of conservation. The timber appears to be of higher quality, or at least unaffected by rot and woodworms, as is instead the case for most of the planks from Sundre. Despite this, the figures, preserved almost perfectly, are too generic to be safely attributed to any particular scene. It is possible to recognise the presence of three angels, of which at least one upholds a white mandorla (fig. 10). Another element shows a figure whose garments are ochre and lilac, seated in profile on a chair and accompanied by a much

³⁶ While Earth's personification is distinguishable, that of the Sea is recognisable in some fragments of hair surviving on the edge of the plank numbered by FLORIN as IX. See FLORIN 1936, p. 30.

³⁷ VASILYEVA – SVENSSON 2013, pp. 250-251.

³⁸ For the identification of the plank appearing as number XXII in FLORIN 1936, see VASILYEVA 2009b, p. 220.

³⁹ LAGERLÖF 1989, p. 152; LAGERLÖF 1999, p. 72.

⁴⁰ The fragments hosting angels are actually four, but two listels originally pertained to the same element, as shown in fig. 10.

smaller figure clothed in dark blue, of which only one foot is visible (fig. 11). Another one preserves the lower half of four standing figures wearing long tunics. The only element that allowed for a hypothetical identification of the iconography is the remaining plank, featuring three small figures wrapped in a shroud (fig. 12). They could be identified with the souls rising from their tombs, and thus possibly belonging to a Last Judgement scene⁴¹. The provenance of these planks from a depiction of Christ's Ascension has also been proposed, which seems equally plausible, at least for the elements depicting the angels⁴².

Considering the only painted board from Eke and the best-preserved fragments from Sundre, it is easy to assume that the same workshop was active at both sites⁴³. Both contexts feature the same deep red background and almost identical decorative bands, especially the smaller, internal one, characterised by a white zigzag line and white dots. The similarities extend to the treatment of facial features, which are rendered solely with a thick black line, also employed to define the lower eyelid – a peculiar characteristic of this group of paintings. Not only are the faces rendered in an almost identical manner, but the garments, too, show strong similarities. They present a flat, coloured field, contoured by thick lines of a darker shade of the same colour, which are employed also to suggest the cloths' draperies. Even the tree behind the group of apostles at the centre of the board from Eke finds a punctual parallel in one of Sundre's fragments: an oval, dark green shape surrounded by a series of radial strokes all around (fig. 13). While it is also evident that the elements found in Dalhem are another example of the same pictorial tradition, it is equally clear that the similarities with the other two groups, while present, are not as tight as those between the findings from Eke and Sundre⁴⁴. The way the facial features are traced is strictly comparable, but the black strokes are more refined and gentler. At the same time, however, the streaks crossing the wings and garments of the figures are thicker and straighter, appearing stiffer than their counterparts in the other two contexts. The red background, which is also omnipresent here, is of a more vibrant and lighter hue, quite different from the shade visible on the other two groups. Given the fact that the first documented stone church in Dalhem, which is not the one visible today, would have been constructed in the middle of the 12th century, it could be even argued that the decoration of this

⁴¹ For the sake of clarity, it should be kept in mind that Erland Lagerlöf, to this day the only one to have thoroughly described the planks from Dalhem, listed twice the same plank, overlooking the one showing the lower halves of the four standing figures. See LAGERLÖF 1989, p. 146; LAGERLÖF 1999, p. 68.

⁴² VASILYEVA 2006, p. 5.

⁴³ NISBETH 1986, p. 57; LAGERLÖF 1999, p. 72.

⁴⁴ LAGERLÖF 1999, p. 72.

stave church would have been carried out earlier than the other two, perhaps in the last decades of the 11th century⁴⁵.

3. The Ties with Velikij Novgorod

When determining the cultural and social context in which these monumental decorations were produced, comparisons with other monuments in Sweden do not offer any compelling insight, as the material dating to the same period is of a different nature. Additionally, none of the surviving elements shows any trace of inscriptions, which could have helped determine the cultural and linguistic background of the workshops employed. In all probability, these monumental programmes did not include any textual inserts, which is rare for cycles dating back to the 11th or 12th century. Even the already mentioned paintings in the churches of Garde and Källunge, whose derivation from the Byzantine tradition is unquestionable, do not show any particular stylistic tie with those on wood. The decorations of Eke, Sundre, and Dalhem pertain to a different stream of Byzantine influence on the island. Its analysis may prove particularly meaningful, as there are good reasons to believe that it was developed specifically for the internal ornamentation of timber churches⁴⁶.

The first generation of churches built in the North after the conversion to Christianity is almost entirely lost, and their existence has come to light only through archaeological investigations or random finds, such as those described here⁴⁷. For all these reasons, it is necessary to turn to written sources to gain a better understanding of the cultural environment that gave rise to this phenomenon. The first element that should be considered, and which was rightfully evidenced by most of the scholarship about Medieval Gotland, is the strict tie between the island's merchants and those from the town of Velikij Novgorod, on the other side of the sea⁴⁸. This relationship is attested

⁴⁵ The church visible today in Dalhem is dated to the middle of the 14th century. This, in turn, replaced a much smaller Romanesque building, whose character was comparable to the original churches in Garde and Källunge. This complicates the history of reuse of the painted planks from the stave church. Still, the most plausible explanation is that the niche was reinstalled in the Gothic building after the demolition of the previous church. See SÖDERBERG 1971, p. 44.

⁴⁶ SHTENDER 1988, pp. 203-204.

⁴⁷ The archaeological investigations are a fundamental tool in determining the plan of these churches. Unfortunately, they cannot provide us with any information regarding the elevation and the decorative choices. Regarding the shape that a stave church of this period could have assumed on Gotland, the most significant finds are those of Hemse, Eke, and Silte. For an overview of the material, see EKHOFF 1914-1916, pp. 71-112; TROTZIG 1972; LAGERLÖF 1973; ALMEVIK – WESTIN 2017.

⁴⁸ LEWIS 1958, p. 487.

by a series of commercial treaties and by several mentions throughout the Chronicles of Novgorod of an area of town reserved for the Gotlanders⁴⁹. Archaeological investigations were never able to locate the structures belonging to this quarter with certainty⁵⁰. Still, its placement on the commercial side of town is a widely recognised fact. It is also certain that the compound hosted a church dedicated to Saint Olav of Norway, which was rebuilt several times⁵¹. In Sweden, there are several runic stones whose inscriptions mention the presence of Scandinavians in the city of Novgorod. The most notable example of this kind is the one found in Sjusta, dated to the last quarter of the 11th century. The inscription here mentions the death of a certain Spjallboði inside the church of Saint Olav in Holmgård, the Old Norse name for Novgorod⁵².

The ties between Gotland and this city are fundamental when searching for a suitable stylistic comparison for the surviving material. The mural paintings of two Novgorod churches, in particular, seem strongly related to the Gotland material. First, there is the painting of the Holy Emperors Constantine and Helen flanking the True Cross on the southeastern pillar inside the porch of the Martyrs in the cathedral of Saint Sophia, dating back to the mid-11th century⁵³. The analogies are evident in the treatment of the figures, which are delineated using only a thick black line, and in the total absence of any attempt to suggest volume. Moreover, the facial features are almost identical to those found among the Gotlandic fragments. Besides such stylistic continuities, one cannot help but notice conspicuous technical affinities. It has been proven that the couple of saints inside the Novgorod cathedral was not realised following the usual technique employed for frescoes. Instead, the paint was applied directly onto a very thin, light-coloured base, without further preparation of the stone surface⁵⁴. The white parts of the figures, such as the haloes, exploit the appearance of the layer underneath⁵⁵. To the best of our knowledge, this technique has no parallel in other

⁴⁹ MICHELL-FORBES 1914; VALK 1949, pp. 55-56; SVAHNSTRÖM 1960; RYBINA 1978; RYBINA 1986, pp. 15-23.

⁵⁰ It is usually named *Gutagård* in the Swedish scholarship, and *Gotskij dvor* in Russian.

⁵¹ MEL'NIKOVA 1995, pp. 93-97; JACKSON 2010, pp. 158-161; MARKUS 2020, pp. 200-201.

⁵² Rune stone U 687, Uppland region, Håbo district, Skokloster parish. See MEL'NIKOVA 1995, p. 97.

⁵³ For example, see BRJUSOVA 1968, pp. 108-125; GRENBERG 1983, pp. 141-164; SHTENDER 1988, pp. 189-207. This parallel has been widely cited by most scholars who have tackled the subject since its first proposal by WALLENBERG 1971, p. 132.

⁵⁴ LAZAREV 1966, pp. 94-95; GRENBERG – PISAREVA 2004, pp. 21-24.

⁵⁵ GRENBERG – PISAREVA 2004, pp. 21-22.

monumental stone cycles. Instead, it is comparable to the procedure used for large-scale paintings on wood, such as those that adorn the interiors of wooden churches⁵⁶.

Another church in Novgorod provides a significant parallel to the fragments from Eke, Sundre, and Dalhem, namely, the church of Saint Nicholas (Russian: *Nikolo-dvorishheskij sobor*; *Nikol'skij sobor*). Most likely after 1117, its narthex was decorated with scenes from the Last Judgement, of which only fragments remain⁵⁷. This scant material, however, appears to concur with the Gotland testimonies, particularly with the Sundre fragments. Their similarity is not only formal, but also iconographic, as the St. Nicholas paintings also visualise the Last Judgement. There, the infernal beast is depicted in a very similar way, as are the faces of the damned souls, who are surrounded by a series of lighter strokes on a red background, suggesting the flames of hell. An analogous painterly device also appears at Sundre (fig. 14)⁵⁸.

In summary, Novgorod provides the most immediate precedents from which the Gotland material seems to derive. Thus, the origin of this peculiar artistic tradition should be searched along the path that leads from the Mediterranean to Sweden and vice versa⁵⁹. In this regard, it is worth noting that, beyond Scandinavia, wooden architecture has always been – and still remains – an integral part of Slavic building traditions⁶⁰. Additionally, in the 11th and 12th centuries, the regions of Novgorod and Kyiv entertained major cultural exchanges with Byzantium, particularly in the realms of religion and art⁶¹. The most plausible location where the artistic tradition materialised in the Gotland fragments was first developed should be an area where both the Byzantine figurative tradition and the practice of building sanctuaries in wood are part of the local customs. It could be hypothesised, then, that the interior of the first Slavic timber churches, which constituted the first generation of Christian worship places in that territory, may have looked similar to what is still visible on the painted wooden boards. In this sense, the theory proposed by Grigorij Shtender seems particularly fitting. The scholar argued that the visual and technical similarities between the Gotland material and the Novgorod depiction of the Holy Emperors exist because the latter was the work of

⁵⁶ CHRISTENSEN 2006, p. 37; NORD 2017, p. 164.

⁵⁷ TSAREVSKAJA 2002, pp. 33-43; GARIPZANOV 2010, pp. 233-234.

⁵⁸ This parallel seems particularly promising, given that, after the rise to power of the commercial élite of the city, this church was mainly used by the merchants trading “overseas”. See GARIPZANOV 2010, pp. 234-240.

⁵⁹ LAGERLÖF 1999, p. 72.

⁶⁰ CONANT 1944, p. 77; IOANNISIAN 1996, pp. 4-46; AHRENS 2001, pp. 336-338; KHODAKOVSKY 2016, pp. 1-9; GORDIENKO 2018, p. 5.

⁶¹ LAZAREV 1966, p. 11.

ateliers that were usually active in decorating wooden churches in the area⁶². This could be a further indication that this corner of the world was characterised by a tradition of monumental painting on wood that relied heavily on Byzantine visual culture.

Despite this, it is also worth remembering that, from an architectural standpoint, the wooden churches on Gotland were entirely part of the Scandinavian tradition. There is no evidence of more complex structures built with horizontal logs based on the modular element of the *srub*, which was most likely a custom in the Slavic regions since the first years after Christianization⁶³.

4. Conclusions

In conclusion, the figural aspect of the fragments described here can be traced back to the Byzantine tradition, particularly to its developments in the Novgorod area under its cultural influence. On the other hand, the architecture, as far as we know, bears no resemblance to the artistic environment developed in the territories directly under the control of Constantinople. We are in the presence of a series of paintings that, despite referencing local traditions for their technical execution, heavily rely on Byzantine visual culture for their iconography. This is especially evident because, starting from small portions of larger scenes, such as the Ascension in Eke or the Last Judgement in Sundre, it is still possible to identify the scene to which they originally belonged, since they closely follow the scheme developed in the Byzantine Empire. It is evident that the masters at work here were highly familiar with this pictorial repertoire, and they did not simply try to imitate something they saw during their trips overseas, since, paraphrasing Martin Blindheim, all Greeks would have been able to recognise what was depicted⁶⁴.

⁶² SHTENDER 1988, pp. 203-204.

⁶³ For an overview of the wooden churches before the Mongol invasion of the Rus', see IOANNISJAN 1996.

⁶⁴ BLINDHEIM 1981, p. 300. The original passage reads: «Imagine the enormous problems which arose when a returning Varangian in the beginning of the 11th century asked a Scandinavian artisan trained in the Jellinge or Ringerike styles to copy a piece of Byzantine pictorial art. The artisan would certainly do it, but the products would be very different from the original. It would be a translation, not a copy, and not a single Greek would recognise it».

Bibliography

- ÁGÚSTSSON 1989 H. ÁGÚSTSSON, *Dómsdagur og helgir menn á Hólum. Endurskoðun fyrri hugmynda um fjalirnar frá Bjarnastaðahlíð og Flatatungu*, Reykjavík 1989
- AHRENS 2001 C. AHRENS, *Die frühen Holzkirchen Europas*, I, Stuttgart 2001 (*Schriften des Archäologischen Landesmuseums*, 7)
- ALMEVIK – WESTIN 2017 G. ALMEVIK – J. WESTIN, “Hemse Stave Church Revisited”, *Lund Archaeological Review*, 23/2017, pp. 7-25
- ARNE 1914 T.J. ARNE, *La Suède et l'Orient. Études archéologiques sur les relations de la Suède et de l'Orient pendant l'âge des Vikings*, Uppsala 1914
- BLINDHEIM 1981 M. BLINDHEIM, *Byzantine Influence on Scandinavian Pictorial Art in the 11th and 12th Century*, in R.W. ZEITLER (ed.), *Les pays du Nord et Byzance (Scandinavie et Byzance)*, Actes du colloque nordique et international (Upsal, 20-22 avril 1979), Uppsala 1981 (*Acta universitatis Upsaliensis. Figura*, 19), pp. 299-313
- BRJUSOVA 1968 V.G. BRJUSOVA, *K istorii stenopisi Sofijskogo sobora Novgoroda. Freski Martir'evskoj paperti*, in V.N. LAZAREV – O.I. PODOBEDOVA – V.V. KOSTOCHKIN (ed.), *Drevnerusskoe iskusstvo. Chudozhestvennaja kul'tura Novgoroda*, Moskva 1968, pp. 108-125
- CHRISTENSEN 2006 M.C. CHRISTENSEN, *Painted Wood from the Eleventh Century: Examination of the Hørning Plank*, in J. NADOLNY (ed.), *Medieval Painting in Northern Europe: Techniques, Analysis, Art History*, London 2006, pp. 34-42
- CONANT 1944 K.J. CONANT, “Novgorod, Constantinople, and Kiev in Old Russian Church Architecture”, *The Slavonic and East European Review*, 59/1944, pp. 75-92
- CUTLER 1969 A. CUTLER, “Garda, Källunge, and the Byzantine Tradition on Gotland. In Memory of Paul Underwood”, *The Art Bulletin*, 51/1969, pp. 257-266
- CUTLER 1996 A. CUTLER, *Byzantine Art in the North. Meditations on the Notion of Influence*, in K. FLEDELIUS – P. SCHREINER (ed.), *Byzantium: Identity*,

- Image, Influence. Major Papers*, Acts of the XIX International Congress of Byzantine Studies (Copenhagen, 18-24 August 1996), Copenhagen 1996, pp. 169-182
- DUCZKO 1997 W. DUCZKO, *Byzantine Presence in Viking Age Sweden*, in M. MÜLLER-WILLE (ed.), *Rom und Byzanz im Norden. Mission und Glaube Wechsel im Ostseeraum während des 8-14 Jahrhunderts*, Internationale Fachkonferenz der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Verbindung mit der Akademie der Wissenschaften und der Literatur (Mainz-Kiel, 18-25 September 1994), I, Stuttgart 1997, pp. 291-311
- EKHOF 1914 E. EKHOF, *Svenska stavkyrkor. Jämte jakttagelser de nordiska samt redogörelse för i Danmark och England kända lämningar av stavkonstruktioner*, Stockholm 1914-1916
- FLORIN 1936 M. FLORIN, "Yttersta domen i Sundre. Ett rekonstruktionsförslag", *Gotländskt arkiv*, 8/1936, pp. 4-32
- FÖLLER 2022 D. FÖLLER, *Byzantium and Scandinavia*, in N. DROCOURT – S. KOLDITZ (ed.), *A Companion to Byzantium and the West, 900-1204*, Leiden-Boston 2022 (*Brill's Companions to the Byzantine World*, 10), pp. 273-299
- GARIPZANOV 2010 I.H. GARIPZANOV, "The Cult of St. Nicholas in the Early Christian North (c. 1000-1150)", *Scandinavian Journal of History*, 35/2010, pp. 229-246
- GORDIENKO 2018 E.A. GORDIENKO, "Derevjannaja Sofija, kamennaja tserkov' Ioakima i Anny 989 g. i Rozhdestvenskij pridel v Sofijskom sobore 1045/1052 g. v istorii stroitel'stva Vladychnogo dvora", *Drevnjaja Rus', Voprosy medievistiki*, 2/2018, pp. 5-27
- GRENBERG 1983 JU.I. GRENBERG, *Konstantin i Elena Sofijskogo sobora v Novgorode*, in S.V. JAMSHHIKOV (ed.), *Drevnij Novgorod: Istorija, iskusstvo, arkeologija. Novye issledovanija*, Moskva 1983, pp. 141-164
- GRENBERG – PISAREVA 2004 JU.I. GRENBERG – S. PISAREVA, "Fragment nastennoj zhivopisi s izobrazheniem svjatykh Konstantina i Eleny v Sofijskom sobore Novgoroda. Tekhnologicheskoe issledovanie", *Khudozhestvennoe nasledie. Khranenie, issledovanie, restavratsija*, 21/2004, pp. 21-26

- HEGARDT 1935 H. HEGARDT, *Källunge kyrka*, in J. ROOSVAL (ed.), *Rute setting*, Stockholm 1935 (*Sveriges kyrkor: konsthistoriskt inventarium*, 42), pp. 207-228
- IOANNISJAN 1996 O.M. IOANNISJAN, *Derevjannie chramy domongol'skoj Rusi*, in L.N. BOL'SHAKOV (ed.), *Uspenskaja tserkov' v Kondopoge*, Sbornik statej po materialam konferentsii 1994 (Kondopoga, 1994), Kondopoga-Sankt Peterburg 1996, pp. 4-46
- JACKSON 2010 T.N. JACKSON, *The Cult of St. Olaf and Early Novgorod*, in H. ANTONSSON – I.H. GARIPZANOV (ed.), *Saints and Their Lives on the Periphery. Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c. 1000-1200)*, Turnhout 2010 (*Cursor Mundi*, 9), pp. 147-170
- JÓNSDÓTTIR 1959 S. JÓNSDÓTTIR, *An 11th Century Byzantine Last Judgement in Iceland*, Reykjavík 1959
- KALAVREZOU-MAXEINER 1985 I. KALAVREZOU-MAXEINER, *Byzantine Icons in Steatite*, Wien 1985 (*Byzantina Vindobonensia*, 15)
- KHODAKOVSKY 2016 E. KHODAKOVSKY, *Wooden Church Architecture of the Russian North. Regional Schools and Traditions (14th-19th Centuries)*, London 2016
- KORENJUK-KOT 2007 JU. KORENJUK – S. KOT, “Ornamental’ni fresky Michajlivs’koho zolotoverchoho soboru”, *Studii mstectvoznavchi*, 1/2007, pp. 23-45
- KROESEN – TÄNGEBERG 2014 J. KROESEN – P. TÄNGEBERG, *Die mittelalterliche Sakramentsnische auf Gotland. Kunst und Liturgie*, Petersberg 2014
- LAGERLÖF 1972 E. LAGERLÖF, *Garde kyrka*, Stockholm 1972 (*Sveriges kyrkor: konsthistoriskt inventarium*, 145)
- LAGERLÖF 1973 E. LAGERLÖF, “Var den medeltida träkyrka från Eke en stavkyrka?”, *Gotländskt arkiv*, 49/1973, pp. 29-42
- LAGERLÖF-STOLT 1974 E. LAGERLÖF – B. STOLT, *Eke kyrka*, Stockholm 1974 (*Sveriges kyrkor: konsthistoriskt inventarium*, 156)
- LAGERLÖF 1984 E. LAGERLÖF, *Bysantinsk måleri från en gotländsk stavkyrka*, in L. KARLSSON (ed.), *Den ljusa medeltiden: studien tillägnade Aron Andersson*, Stockholm 1984 (*Studies. The Museum of National Antiquities, Stockholm*, 4), pp. 123-132
- LAGERLÖF 1989 E. LAGERLÖF, *Ryskbysantinska målningsrester från Dalhems kyrka på Gotland*, in E. PILTZ (ed.), *Bysans och Norden. Akta för nordiska*

- forskarkursen i bysantinsk konstvetenskap 1986, Uppsala 1989 (Acta Universitatis Upsaliensis. Figura, 23), pp. 145-152*
- LAGERLÖF 1999 E. LAGERLÖF, *Gotland och Bysans: bysantinskt inflytande på den gotländska kyrkokonsten under medeltiden*, Visby 1999
- LAZAREV 1966 V.N. LAZAREV, *Old Russian Murals and Mosaics*, London 1966
- LEWIS 1958 A.R. LEWIS, *The Northern Seas: Shipping and Commerce in Northern Europe, A.D. 300-1100*, Princeton 1958
- LINDERSON 2005 H. LINDERSON, *Dendrokronologisk analys av ekplank från Eke stavkyrka på Gotland*, Lund 2005
- MÄGI 2018 M. MÄGI, *In Austrvegr: the Role of the Eastern Baltic in Viking Age Communication across the Baltic Sea*, Leiden-Boston 2018 (*The Northern World: North Europe and the Baltic c. 400-1700 A.D. Peoples, Economies and Cultures*, 84)
- MALMQUIST 1983 T. MALMQUIST, *Byzantine Wall Paintings in Sweden*, in *Aferoma sti mnimi Stylianou Pelekanidi*, Thessaloniki 1983 (*Makedonika paratimata*, 5), pp. 228-246
- MARKUS 2020 K. MARKUS, *Visual Culture and Politics in the Baltic Sea Region, 1100-1250*, Leiden-Boston 2020 (*East Central and Eastern Europe in the Middle Ages*, 63)
- MEL'NIKOVA 1995 E.A. MEL'NIKOVA, "Kul't Sv. Olava v Novgorode i Konstantinopole", *Vizantijskij vremennik*, 56/1995, pp. 92-106
- MEL'NIKOVA 2011 E. MEL'NIKOVA, *How Christian were Viking Christians?*, in I. GARIPZANOV – O. TOLOCHKO (ed.), *Early Christianity on the Way from the Varangians to the Greeks*, Kyiv 2011 (*Ruthenica. Supplementum*, 4), pp. 90-107
- MICHELL-FORBES 1914 R. MICHELL – N. FORBES (ed.), *The Chronicle of Novgorod, 1016-1471*, London 1914
- NISBETH 1986 Å. NISBETH, *Bildernas predikan. Medeltida kalkmålningar i Sverige*, Stockholm 1986
- NORD 2017 A.G. NORD – K. TRONNER – K. BILLSTRÖM – B. STRANDBERG-ZERPE, "Analysis of Mediaeval Swedish Paintings Influenced by Russian-Byzantine Art", *Journal of Cultural Heritage*, 23/2017, pp. 162-169
- PILTZ 1981 E. PILTZ, *Zwei russische Kaufmannskirchen auf der Insel Gotland*, in R.W. ZEITLER (ed.), *Les pays du Nord et Byzance (Scandinavie et*

- Byzance), Actes du colloque nordique et international (Uppsala, 20-22 avril 1979), Uppsala 1981 (*Acta Universitatis Upsaliensis. Figura*, 19), pp. 359-40
- PILTZ 1998 E. PILTZ, *Varangian Companies for Long Distance Trade. Aspects of Interchange between Scandinavia, Rus' and Byzantium in the 11th-12th centuries*, in E. PILTZ (ed.), *Byzantium and Islam in Scandinavia*, Acts of a Symposium at Uppsala University (Uppsala, 15-16 June 1996), Göteborg 1998 (*Studies in Mediterranean Archaeology*, 126), pp. 85-106
- PILTZ 2010 E. PILTZ, "Bysans och periferin", *Gotländskt arkiv*, 82/2010, pp. 46-56
- ROOSVAL 1932 J. ROOSVAL, "Yttersta domen i Sundre", *Konsthistorisk tidskrift*, 1/1932, pp. 56-59
- ROOSVAL 1952 J. ROOSVAL, *Dalhems kyrka*, in J. ROOSVAL (ed.), *Kyrkor i Halla ting: norra delen*, Stockholm 1952 (*Sveriges kyrkor: konsthistoriskt inventarium*, 66), pp. 151-217
- RYBINA 1978 E.A. RYBINA, *Gotskij raskop*, in B.A. KOLCHIN – V.L. JANIN (ed.), *Arkheologicheskie izuchenie Novgoroda*, Moskva 1978, pp. 197-226
- RYBINA 1986 E.A. RYBINA, *Inozemnye dvory v Novgorode XII-XVII vv.*, Moskva 1986
- SHTENDER 1988 G.M. SHTENDER, "Kompositsija "Konstantin i Elena" v Novgorodskom Sofijskom sobore i rospisi derevjannykh sooruzhenij domongol'skoj Rusi", *Arkhiteturnoe nasledie i restavratsija*, 3/1988, pp. 189-207
- SINDBÆK 2017 S.M. SINDBÆK, *A Place of Intersection: Staraya Ladoga, Eastern Silver, and Long-distance Communication Networks in Early Medieval Europe*, in J. CALLMER – I. GUSTIN – M. ROSLUND (ed.), *Identity Formation and Diversity in the Early Medieval Baltic and Beyond. Communicators and Communication*, Leiden-Boston 2017 (*The Northern World*, 75), pp. 76-90
- SVAHNSTRÖM 1960 G. SVAHNSTRÖM, "Gutagård och Peterhof. Två handelsgårdar i det medeltida Novgorod", *Gotländskt arkiv*, 32/1960, pp. 35-50
- SVAHNSTRÖM 1981 G. SVAHNSTRÖM, *Gotland zwischen Ost und West*, in R.W. ZEITLER (ed.), *Les pays du Nord et Byzance (Scandinavie et Byzance)*, Actes du

- colloque nordique et international (Uppsala, 20-22 avril 1979), Uppsala 1981 (*Acta Universitatis Upsaliensis. Figura*, 19), pp. 441-467
- SÖDERBERG 1971 B.G. SÖDERBERG, *Gotländska kalkmålningar 1200-1400*, Visby 1971
- TROTZIG 1972 G. TROTZIG, "En stavkyrka i Silte", *Gotländskt arkiv*, 48/1972, pp. 73-88
- TSAREVSKAJA 2002 T.JU. TSAREVSKAJA, *Nikol'skij sobor na Jaroslavovom dvorishhe v Novgorode*, Moskva 2002
- VALK 1949 S.N. VALK (ed.), *Gramoty Velikogo Novgoroda i Pskova*, Moskva-Leningrad 1949
- VASILYEVA 2006 S. VASILYEVA, "Bysantinskt inflytande på trämåleriet från 1100-talets Gotland", *Bulletin. Bysantinska sällskapet*, 24/2006, pp. 5-17
- VASILYEVA 2009a S. VASILYEVA, "Bysantinska traditioner i Gotlands konst under 1100-talet", *Fornvännen*, 104/2009, pp. 97-111
- VASILYEVA 2009b S. VASILYEVA, *Gotlands konstnärliga liv under första delen av 1100-talet*, in T. SVENSSON (ed.), *Spaden och pennan: ny humanistisk forskning i andan av Erik B. Lundberg och Bengt G. Söderberg*, Stockholm 2009, pp. 213-238
- VASILYEVA – SVENSSON 2013 S. VASILYEVA – T. SVENSSON, "Vad döljs bakom motiven på några plankor från Sundre?", *Kyrkornas ö*, 3/2013, pp. 241-252
- WALLENBERG 1971 B. WALLENBERG, "Gotländska kalkmålningar. Ett inlägg i det vetenskapliga debatten", *Konsthistorisk tidskrift*, 40/1971, pp. 131-137
- WOODFIN 2016 W.T. WOODFIN, "Within a Budding Grove: Dancers, Gardens, and the Enamel Cup from the Chungul Kurgan", *The Art Bulletin*, 98/2016, pp. 151-180

Images



Fig. 1: Unknown saint, second half of the 12th century, Garde church, Gotland, Sweden.
(photo: author)



Fig. 2: Fragment of a Last Judgement, end of the 12th century, Källunge church, Gotland, Sweden.
(photo: author)



Fig. 3: Niche on the northern wall of the choir before being dismantled, Sundre church, Gotland, Sweden. (photo: Alfred Edle, public domain)



Fig. 4: Fragment of an Ascension, first quarter of the 12th century, from Eke, Stockholm, Statens Historiska Museet. (photo: author)



Fig. 5: Detail of the apostles, from an Ascension, first quarter of the 12th century, from Eke, Stockholm, Statens Historiska Museet. (photo: author)



Fig. 6: Fragment of two apostles and two angels, from a Last Judgement, first quarter of the 12th century, from Sundre, Visby, Gotlands Museum (Magasin Visborg). (photo: author)



Fig. 7: Abraham's bosom, from a Last Judgement, first quarter of the 12th century, from Sundre, Visby, Gotlands Museum (Magasin Visborg).
(photo: author)



Fig. 8: Four planks showing the double decorative frame, first quarter of the 12th century, from Sundre, Visby, Gotlands Museum (Magasin Visborg).
(photo: author)



Fig. 9: Fragment of the three angels visiting Abraham, first quarter of the 12th century, from Sundre, Visby, Gotlands Museum (Magasin Visborg).
(photo: author)



Fig. 10: Two listels showing an angel holding a mandorla, first quarter of the 12th century, from Dalhem, Visby, Gotlands Museum (Magasin Visborg).
(photo: author)



Fig. 11: Unidentified seated figure, first quarter of the 12th century, from Dalhem, Visby, Gotlands Museum (Magasin Visborg).
(photo: author)



Fig. 12: Shrouded figures, possibly souls rising from their sepulchres, first quarter of the 12th century, from Dalhem, Visby, Gotlands Museum (Gotlands Fornsal).
(photo: author)



Fig. 13: Detail of a tree, from a Last Judgement, first quarter of the 12th century, from Sundre, Visby, Gotlands Museum (Magasin Visborg).
(photo: author)

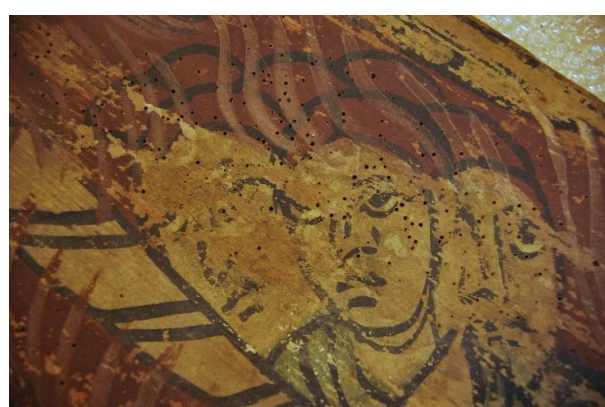


Fig. 14: Detail of the damned souls surrounded by flames, from a Last Judgement, first quarter of the 12th century, from Sundre, Visby, Gotlands Museum (Magasin Visborg).
(photo: author)

Les portraits et inscriptions liminaires du tétraévangile “copte 13” de la *Bibliothèque Nationale de France* : modèle byzantin, identité copte ?

Matthias Egger (EPHE – Université Paris Sciences et Lettres – UMR 8167 / INHA)

Résumé : Ce texte étudie le(s) discours délivré(s) par les portraits du Christ, du patriarche Marc III et des évangélistes situés à l’ouverture du tétraévangile *BnF*, copte 13, copié à Damiette entre 1178 et 1180. Il les recontextualise iconographiquement et codicologiquement au regard des inscriptions en arabe et en copte qui les accompagnent et qui nomment également l’évêque Michel de Damiette, métropolitain exceptionnellement cité comme copiste, enlumineur et relieur du manuscrit. Face à un réagencement apparent des feuillets, l’étude propose une hypothèse de reconstitution de leur ordre original, en questionnant leur temporalité par rapport au reste du manuscrit. Plus généralement, ce travail aspire à présenter les dynamiques interculturelles dans l’Égypte médiévale comme ne soustrayant pas l’enluminure copte à des modèles byzantins et islamiques, mais comme nourrissant son originalité.

Mots-clés : tétraévangile ; copte ; arabe ; portrait ; patriarche ; évêque ; codicologie.

Introduction

Le manuscrit copte 13 de la *Bibliothèque Nationale de France* est un tétraévangile copié en copte bohairique pour le texte biblique, accompagné de notes marginales en arabe et dont les colophons, pour certains bilingues copte-arabe, précisent sa réalisation entre 1178 et 1180 à Damiette¹. Un feuillet arraché du manuscrit est conservé à la *Freer Gallery of Art* de Washington (inv. F1955.11). Le livre dispose de plus de 250 peintures : quatre portraits à l’ouverture du manuscrit, un cycle de 74 miniatures de la *Vie* et de la *Passion* du Christ réparti entre et scandant le texte des quatre évangiles, le tout illuminé de nombreuses peintures « ornementales »².

¹ Manuscrit n° 2920 dans le PATHs (<https://atlas.paths-erc.eu/manuscripts/2920>, consulté le 12 septembre 2025). Pour la traduction détaillée des colophons du manuscrit, voir les traductions de René-Georges Coquin données dans LEROY 1974a, pp. 113-148.

² Ici, l’appellation de peintures « ornementales » est retenue pour bien montrer la diversité formelle des peintures du *BnF*, copte 13, sans toutefois signifier une hiérarchisation entre elles, souvent induite par cette terminologie.

Damiette est une place particulièrement stratégique du pourtour méditerranéen à l'aube du XIII^{ème} siècle, en tant que port majeur et prospère de l'Égypte fatimide (969-1171) puis ayyoubide (1171-1250). Métropole située au nord-est du delta du Nil, à environ 200 kilomètres du Caire et d'Alexandrie, en cela bien au sud de Constantinople, la ville est néanmoins au cœur à la fois des échanges commerciaux et des conflits entre grecs, latins et arabes qui agitent l'est de la Méditerranée en particulier dès la fin du XI^{ème} siècle, devenant ainsi un certain centre du pourtour méditerranéen, comme l'une des portes d'entrée de la Terre Sainte³.

L'acquisition du manuscrit dans les collections françaises est à replacer dans le contexte intellectuel du XVII^{ème} siècle de quête de connaissance des érudits occidentaux de la langue des chrétiens d'Égypte, de la littérature chrétienne qui y est associée et par extension d'une version « archétypale » de la Bible dont le copte, comme toutes les langues « orientales » selon la conception du XVII^{ème} siècle, perpétueraient la tradition⁴.

Gabriel Millet apparaît comme étant le premier à accorder une place de choix aux peintures du manuscrit, les utilisant constamment et essentiellement à la manière d'un réservoir de formes⁵, bien que sa considération du manuscrit en tant qu'œuvre d'art ne dépasse ainsi pas ce statut de réserve iconographique⁶. C'est sans doute la présentation que fait Jules Leroy des miniatures du *BnF*, copte 13 dans un catalogue certes davantage descriptif qu'analytique qui constitue aujourd'hui

³ Une première fois assiégée en 1169, envisagée comme monnaie d'échange pour récupérer Jérusalem aux mains du sultanat abbasside, Damiette est de nouveau prise en 1218 au cours de la cinquième croisade, puis par Saint Louis en 1249 lors de la septième croisade.

⁴ L'historique du manuscrit est reconstitué par EMMEL 2004. Ramené de Constantinople à Paris par Achille Harlay de Sancy en 1620, le manuscrit appartient successivement à la bibliothèque de l'Oratoire puis à la seconde bibliothèque de Mazarin avant d'être attesté dans les collections de la bibliothèque du roi dans la seconde moitié du XVII^{ème} siècle. C'est sans doute sa provenance bien avérée conjuguée à la présence certaine de Saint Louis à Damiette qui a valu à ce manuscrit d'être surnommé, dès son arrivée dans les collections françaises au XVII^{ème} siècle, « *codex* Saint Louis », se voyant ainsi octroyé d'une place quasi-mythique, qu'Emmel parvient à recontextualiser remarquablement. De plus, son association avec le roi de France a pu servir à augmenter sa valeur marchande lors de ses différentes ventes. Plusieurs « mystères » demeurent néanmoins dans cet historique : le parcours du *codex* depuis l'Égypte jusqu'à la capitale ottomane, ainsi que les circonstances de l'arrachage du feuillet aujourd'hui conservé à Washington.

⁵ MILLET 1916. Ce sont alors logiquement les 74 de miniatures de la *Vie* et de la *Passion* du Christ qui intéressent Millet, lui offrant en quelque sorte une banque d'images chrétiennes de l'Égypte médiévale, une version « copte » de la mise en image de la *Vie* et de la *Passion* du Christ.

⁶ Uniquement son rapport à des prétendus « modèles » (Paris, *BnF*, gr. 74, XI^{ème} siècle ; Florence, Laur. 6.23, XI^{ème} siècle ; Paris, *BnF*, gr. 115, XI^{ème} siècle ; Paris, *BnF*, suppl. gr. 914, XII^{ème} siècle) est alors souligné.

encore une publication de base sur le manuscrit⁷. Leroy souligne l'importance et la singularité artistique de ce manuscrit dans le corpus copte illustré et chrétien médiéval, tout en notant de nombreuses questions qui demeurent ouvertes à son sujet. Lucy-Anne Hunt offre quelques prémices de réponses à ces questionnements en se focalisant sur le contexte historique de la création du manuscrit, notamment au travers des figures historiques de ses patrons, à partir des portraits actuellement présents à son ouverture⁸.

Si aujourd'hui le *BnF*, copte 13 a souvent été présenté comme jalon dans la construction de l'histoire de l'art byzantin, en tant qu'exemple clé de la vivacité de l'art chrétien dans le monde islamique, ainsi que véritable joyau de l'art copte et des collections françaises, cette historiographie sélective mais représentative de son étude nous donne l'image d'un manuscrit bien documenté, mais somme toute assez peu connu⁹. C'est le cas en particulier de son « cahier liminaire » de portraits et d'inscriptions qui présente pourtant des singularités prometteuses, à la fois pour l'étude du *BnF*, copte 13 mais aussi plus généralement de l'art du livre¹⁰. En effet, à cet endroit liminaire du *codex*, l'arabe prédomine par rapport au copte, de même que le rapport entre texte et image s'inverse, en regard du reste du manuscrit : les inscriptions, majoritairement écrites en arabe, sont reléguées vers les marges, ornant les cadres des portraits, qui, étendus en pleine page, semblent en devenir le centre. Matériellement déjà, le fait d'inclure portraits et inscriptions dans cet espace liminaire du manuscrit incite à interroger pourquoi cette place. Au-delà, nous verrons que leur agencement a

⁷ LEROY 1974a, pp. 113-152. L'ouvrage délivre des descriptions précises de chaque miniature figurée et les reproduit, en plus de donner les traductions de nombreuses inscriptions arabes et des colophons du manuscrit données par R-G. Coquin. Nous utiliserons par ailleurs systématiquement ces traductions pour la suite de notre démonstration.

⁸ HUNT 1998, pp. 115-155. Cette démarche s'inscrit particulièrement dans une orientation de la recherche en histoire de l'art byzantin dans les années 1980 et 1990, s'attachant à l'étude des commanditaires des œuvres (EASTMOND 2010). L'étude de Lucy-Anne Hunt a le mérite d'articuler les approches iconographiques, historiques et codicologiques, bien que certains de ces aspects mériteraient d'être complétés.

⁹ Il a été décidé ici de ne présenter que les travaux considérés comme essentiels ayant porté sur le *BnF*, copte 13, mais d'autres études ont également porté sur le manuscrit. Notamment, deux thèses de doctorat, qui restent peu connues : la première de SHENOUDA 1956, la seconde d'une certaine « Mlle Theodoraki », demeurée introuvable pour nos recherches, la référence étant donnée dans LEROY 1974a.

¹⁰ Notons ici la dernière présentation en date de cette partie du manuscrit par BADAMO 2024. Cette partie du manuscrit possède différentes appellations dans l'historiographie : SHENOUDA 1956, pp. 17-27, parle de « presentation miniatures », alors que HUNT 1998, pp. 115-157, parle de « frontispieces ». L'appellation de « cahier liminaire » a été privilégiée en ce qu'elle nous semble bien retranscrire à la fois sa position matérielle « en marge » du reste du manuscrit, sur les plans codicologiques, linguistiques et iconographiques.

probablement été remanié outre l'arrachement vérifié de l'un des feuillets, posant le problème des relations entre ces portraits, offrant par cela différentes lectures de l'iconographie.

Le cahier liminaire

Dans son état actuel, le manuscrit s'ouvre sur un ensemble constitué de quatre feuillets qui précède le texte des évangiles (schéma 1). Il représente Marc III (fig. 1), patriarche d'Alexandrie à sa création et bien identifié, assis et accompagné d'un second religieux¹¹. Ce cahier liminaire se poursuit avec deux pages inscrites : au revers des deux religieux est présente une note en arabe (fig. 2)¹² qui fait face au titre du recueil en copte et d'une note attestant de la donation du *codex* à l'église de la Vierge à Damiette (fig. 3)¹³. L'ensemble se clôt par une image du Christ en trône (fig. 4) faisant directement face au début de l'évangile de Matthieu. Jules Leroy a établi que cet ensemble comportait à l'origine le feuillet conservé à la *Freer Gallery of Art* de Washington, où il a reconnu le complément de l'inscription arabe en caractères *naskhi* encadrant le portrait du Christ, incomplète, sur le *verso* du portrait groupé des quatre évangélistes (fig. 5)¹⁴.

Il convient d'emblée de noter l'homogénéité formelle entre ces trois portraits. Chaque figure est représentée dans un cadre occupant la majeure partie de la page. Peints sur un fond d'or, les personnages sont abrités par une architecture : une arcature brisée dont l'entablement – orné de

¹¹ Sur le cadre du portrait du patriarche Marc III au f. 1r, en arabe *naskhi* : « au nom du Père, du Fils et de l'Esprit saint, Dieu unique. Voici le portrait du Père saint, spirituel et bienheureux, Anba Marc, patriarche de la grande ville d'Alexandrie, de l'Égypte, de l'Éthiopie, de la Nubie et de la Pentapole, 73^e patriarche » (LEROY 1974a, p. 114).

¹² Cette dernière inscription n'est, à notre connaissance, ni traduite ni même mentionnée dans la bibliographie. Elle nous semble particulièrement intéressante concernant l'histoire du manuscrit entre sa production et son arrivée dans les collections françaises : Dina Alfred, que nous tenons tout particulièrement à remercier ici, nous a proposé une ébauche de transcription et de traduction de l'inscription, qui mentionnerait une date ainsi qu'un lieu. Compte-tenu de l'état du texte, une seconde traduction doit être effectuée ; nous tenons à vivement remercier ici Naïm Vantieghem pour ce travail en cours.

¹³ Au f. 2r, en copte : « les quatre évangiles saints Matthieu, Marc, Luc et Jean appartiennent à la bibliothèque de l'église de la sainte mère de Dieu, Sainte-Marie de Damiette ».

¹⁴ Pour la démonstration de la réintégration du feuillet en question, voir LEROY 1974b, p. 441. Sur le cadre ornemental du portrait du Christ est écrit en arabe *naskhi* « au nom du Père et du Fils et du saint Esprit, Dieu unique. A écrit ces quatre saints évangiles et les a enluminés et les a reliés le pauvre et humble serviteur du Seigneur, le Sauveur Jésus-Christ, Michel, qui a été fait » (LEROY 1974a, p. 114). L'inscription se poursuit en effet sur le feuillet de la *Freer Gallery of Art* avec le portrait des quatre évangélistes où sur le cadre est écrit en arabe en style *naskhi* : « évêque du port de Damiette, protégé du Dieu tout puissant et mis sous la protection et la [consécration] du père saint, le patriarche Anba Marc, le soixante-treizième des pères patriarches. Que Dieu accorde à tous les fils du baptême la bénédiction de ses prières et l'intercession de ses saints. Amen » (*ibidem*).

motifs étoilés au niveau de la clé de l'arc et des écoinçons – repose sur deux colonnes pourpres où les stries parallèles en dents de scie organisées sur la hauteur imitent sans doute les veines d'un marbre rouge ou encore du porphyre¹⁵. Les personnages adoptent des poses similaires dynamiques, orientés vers la droite ou vers la gauche. Ces trois feuillets sont, de plus, unifiés par un cadre orné d'une inscription en *naskhi* doré sur un fond d'entrelacs bleu.

Le patriarche Marc III

Le patriarche Marc III – identifié une seconde fois sur la corniche de l'arc juste au-dessus de lui¹⁶ – est représenté à la peau blanche, barbe noire et moustache tombante, aux sourcils épais assis. Il est figuré assis, le buste également légèrement tourné vers la gauche, jambes croisées de sorte que son pied droit repose sur sa cuisse gauche, sur un coussin rose disposé sur un tapis rouge de motifs rappelant, pour l'envers, les veines des colonnes de l'arcature, et pour le revers les entrelacs de l'inscription arabe courant sur le cadre du tableau, le tout soutenu par une chaire à quatre pieds dorés croisés¹⁷. Pieds nus¹⁸, le patriarche est vêtu d'une tunique pourpre sombre, sous une chasuble bleue aux discrets motifs d'entrelacs jusqu'aux épaules, ornée d'une bande de motifs géométriques dorée située entre les épaules et la poitrine, qui sépare les deux lignes de l'inscription, en arabe, « tu es prêtre pour l'éternité »¹⁹. La chasuble se prolonge par un capuchon recouvrant la tête du patriarche, sous lequel se distingue une coiffe enroulée à la manière d'un turban – les cheveux du

¹⁵ Cette architecture rappelle son importance dans les miniatures de la *Vie* et de la *Passion* du Christ de notre manuscrit, et plus généralement son importance dans la miniature byzantine. L'ouverture du manuscrit par ces tableaux sous une arcature n'est également pas sans rappeler les Tables des Canons d'Eusèbe, présents au début des manuscrits dans la plupart des tétraévangiles grecs particulièrement enluminés. La couleur pourpre des colonnes rappelle également le colorant luxueux, dont la couleur est par ailleurs souvent associée au pouvoir impérial byzantin.

¹⁶ En arabe : « portrait du Père Anba Marc, le soixante-treizième patriarche » (LEROY 1974a, p. 114).

¹⁷ Ce siège rappelle étroitement les *sella curulis* antique. Si l'on ne peut négliger l'existence de meubles similaires au XII^{ème} siècle – des recherches seraient à effectuer –, ceci pourrait aussi être un geste d'humilité en représentant une chaire discrète par rapport à la monumentalité trône du Christ. Cela étant dit, le parallèle entre le trône sur lequel est assis le Christ, évoquant un trône impérial, et le siège du patriarche, évoquant le siège curule romain réservé aux magistrats, résonnerait particulièrement avec l'idée du patriarche lieutenant de Dieu sur Terre, image que l'on trouve fortement associée à l'empereur byzantin dans l'historiographie.

¹⁸ Les pieds nus du patriarche pourraient être interprétés une nouvelle fois comme un geste d'humilité. La coutume d'entrer dans le *haikal* déchaussé est encore en vigueur dans les églises coptes : en établissant un parallèle, ce geste pourrait être associé avec la présence du patriarche qui se trouve également représenté dans le saint des saints, matérialisé ici par le *codex*. À noter que le Christ et les évangélistes sont également pieds nus.

¹⁹ LEROY 1974a, p. 114. Cette citation est issue des psaumes (110:4), et reprise dans l'Épître aux Hébreux (5:6-10).

patriarche ou plus vraisemblablement un second couvre-chef²⁰. Ses avant-bras nus dépassent de la tunique et de la chasuble : sa main droite effectue un geste de bénédiction en direction de la gauche du tableau²¹. En outre, le long sceptre terminé par une croix qu'il tient dans sa main gauche est semblable en tout point à une croix de bénédiction (fig. 6)²². Derrière le patriarche se tient un religieux à la peau noire, au visage souligné par une petite moustache et un discret collier de barbe, représenté debout, également pieds nus, en partie dissimulé par la colonne droite de l'arcature. Sa main droite retient le pan d'une longue robe blanche en contraste avec sa peau mate, tandis que sa main gauche tient contre sa poitrine un *codex* fermé, à la reliure rouge ornée d'une croix. Ce personnage a été identifié avec le métropolite Michel lui-même, offrant un manuscrit au patriarche. Néanmoins, il n'est pas revêtu de la tenue épiscopale mais d'un vêtement qui rappelle l'habit monastique de Haute-Égypte²³ – peut-être une expression d'humilité de la part du métropolite. Cependant, conjugués avec l'inscription du cadre qui précise l'étendue du patriarcat d'Alexandrie à la Nubie, d'éventuels parallèles de ce portrait avec certaines peintures de la cathédrale de Faras au Soudan actuel représentant des évêques (fig. 7)²⁴ pourraient peut-être suggérer qu'il s'agit d'un religieux nubien²⁵.

Il convient d'examiner la qualité en laquelle Marc III est représenté ici : en l'absence d'un pouvoir séculier chrétien dans l'Égypte ayyoubide, le patriarche d'Alexandrie semble revêtu symboliquement d'une double autorité, religieuse et civique, en tant que représentant et chef d'une minorité chrétienne dans une Égypte à majorité musulmane²⁶. La crosse, attribut caractéristique de

²⁰ L'abbé Leroy constate que cette tenue est celle d'un patriarche (LEROY 1974a, p. 223). En effet, cette chasuble pourrait correspondre au *burnus* complété d'un chapeau qui serait placé sous la tunique, détaillés dans BASILIOS 2009.

²¹ Ce geste reste difficile à identifier notamment du fait de l'état du parchemin, comme le précise LEROY 1974a, p. 113.

²² Ce sceptre pourrait également faire penser à la lance d'un saint guerrier.

²³ LEROY 1974a, p. 223, précise qu'il s'agit de l'habit d'un moine copte, même s'il a été souligné que le blanc est la couleur prédominante dans les vêtements liturgiques coptes (« white is the predominant color in Coptic liturgical garments, this color being the symbol of purity (Ps. 101:7 ; Is. 1:18 ; Rev. 3:4-5 : etc.) », dans BASILIOS 2009).

²⁴ À ce sujet, voir WOZNIAK 2019, ainsi que ACHI 2023, pp. 130-131.

²⁵ LEROY 1974a, p. 223, affirme simplement qu'il est difficile qu'un religieux d'origine nubienne puisse être évêque métropolite. Il est toutefois possible qu'il ne s'agisse pas du métropolite, mais bien d'un moine nubien, les liens entre l'Égypte et la Nubie étant bien attestés (ACHI 2023, p. 130). C'est le cas également des liens entre l'Égypte et l'Éthiopie (AMBU 2022).

²⁶ L'Égypte n'a en effet pas connu de dynastie régnante chrétienne contemporaine au sultanat, comme cela a pu être le cas notamment en Arménie et en Géorgie, où des états indépendants ont vu le jour. Le patriarche aurait pu occuper le rôle de chef d'un bastion de la chrétienté dans toute l'Égypte ayyoubide, comme le précise par ailleurs le reste de l'inscription identifiant Marc III, étendant sa juridiction à « la Pentapole », la Pentapole étant identifiée par HUNT 1998,

sa dignité ecclésiastique et sa mission pastorale, souligne cette double autorité religieuse et politique. Si la tenue sacerdotale du patriarche Marc III est conforme au costume religieux réservé aux évêques ou au patriarche, les motifs du textile s'apparentent à ceux des tenues vestimentaires de personnages laïcs de manuscrits arabes mésopotamiens du XIII^{ème} siècle (fig. 8), soulignant la dimension aristocratique et le prestige des prélats²⁷.

Marc III d'Alexandrie est notamment connu pour son implication dans la controverse autour du personnage de Marc Ibn al-Kanbar qui agite l'Église copte de la seconde moitié du XII^{ème} siècle et du début du XIII^{ème} siècle, bien connue grâce à la chronique d'Abu Salih et sa traduction anglaise du début du XX^{ème} siècle²⁸. Le chroniqueur, d'origine arménienne, nous renseigne sur les activités de ce prêtre de Basse-Égypte aux pratiques considérées comme hérétiques par l'Église d'Alexandrie et excommunié par le patriarche Marc III²⁹. On y apprend également que ce dernier commande aux évêques de Basse-Égypte une lettre lui jurant fidélité³⁰, ainsi que le rôle actif joué par le métropolite Michel de Damiette dans la propagande contre Marc Ibn al-Kanbar³¹. Dans ce contexte, il a été avancé que le *BnF*, copte 13 fasse partie intégrante de cette campagne et soit une réponse du métropolite aux tensions qui agitent l'Église copte du XII^{ème} siècle³². Il est en effet probable que la réalisation de l'ensemble du manuscrit – précisément daté entre 1178 et 1180 – prenne place au cœur de l'affaire ; de plus, la demande de Marc Ibn al-Kanbar que le sultan soit présent à son audition par le patriarche Marc III montre que cette querelle religieuse prend les dimensions d'une véritable affaire publique et politique³³. Cependant, en l'absence de sources corroborant la

p. 129, comme étant la pentapole libyenne de Cyrène, soit en Afrique du Nord. Ceci est intéressant à mettre en lien avec la représentation du personnage à la peau noire aux côtés de Marc III, dont on a évoqué les éventuels liens avec la Nubie ou l'Éthiopie, ce qui renforcerait l'hypothèse de légitimité politique émise concernant ce portrait du patriarche.

²⁷ Des pièces raffinées profanes recyclées en costumes religieux sont attestées, surtout en Occident (DESCATOIRE 2019).

²⁸ Abu Salih l'Arménien, *Histoire des églises et des monastères d'Égypte* (BUTLER – EVETTS 1895).

²⁹ La chronique parle notamment de l'instauration par Marc Ibn al-Kanbar pour ses fidèles de pratiques comme la tonsure intégrale et la confession, abandonnées dans l'Église copte par le patriarche, ainsi que l'abandon de la pratique de la circoncision (*ibidem*, p. 21).

³⁰ *Ibidem*, p. 25.

³¹ Michel de Damiette aurait notamment écrit de sa main un traité sur la *Confession* (*ibidem*, p. 33 ; voir également VANSLEB 1677 ainsi que RENAUDOT 1713).

³² HUNT 1998, pp. 115-157.

³³ BUTLER – EVETTS 1895, p. 26.

chronique d'Abu Salih, il semble important de ne pas nécessairement limiter la signification de la représentation du patriarche à cette controverse³⁴.

Il s'agit alors d'inscrire le portrait du patriarche dans un contexte plus large, celui d'un XII^{ème} siècle méditerranéen où beaucoup de livres luxueux sont détenus par une personnalité³⁵. La réalisation d'un portrait du patriarche se justifie alors tant dans le cas d'une réalisation indépendante du métropolitain pour lui-même et sa propre Église, plaçant son patriarche en tant que plus haute figure d'autorité aux côtés du Christ et des évangélistes, que dans le cas d'un échange, commande ou don, entre Michel et Marc III, qui ne tient pas à la querelle susmentionnée³⁶. Dans ce deuxième cas, il pourrait en effet s'agir d'une démarche de don du métropolitain à son patriarche d'un luxueux présent, en expression d'allégeance et de respect, ou encore en guise de remerciement³⁷ : le patriarcat de Marc III est en effet documenté pour sa campagne de restaurations d'édifices, dont l'église de la Vierge à Damiette, détentrice du manuscrit selon le f. 2r, aurait pu bénéficier³⁸. Cependant, on peut lire dans certaines sources qu'une cathédrale dédiée à la Vierge est érigée à

³⁴ La chronique d'Abu Salih détaille longuement un écrit constitué de feuilles de papier de la main de Michel de Damiette qui aurait été retrouvé par le chroniqueur arménien, condamnant Marc Ibn al-Kanbar (*ibidem*, pp. 34-43). En dépit de tous ces détails autour de la personne de Michel – qui posent la question de leur véracité et de leurs sources –, aucune mention n'est faite d'un lien entre Michel de Damiette et le patriarche Marc III, encore moins d'un quelconque présent de ce premier à ce dernier. Il serait tentant d'imaginer que si notre manuscrit était étroitement lié à l'affaire, la chronique en parlerait, compte tenu de l'importance accordée à ces feuilles de papier de la main de Michel retrouvées. Il convient donc surtout de manier la source constituée par la chronique d'Abu Salih avec précaution, en étudiant le contexte de sa rédaction, ainsi qu'en vérifiant si d'autres écrits témoignent de cette controverse entre Marc III et Marc Ibn al-Kanbar.

³⁵ Une piété individuelle se matérialise dans la réalisation de manuscrits privés dès le XI^{ème} siècle en Occident, avec notamment l'évangélaire d'Henri II, où l'on trouve un texte dédicace en or sur fond de lignes pourpres, rappelant étroitement le procédé du *BnF*, copte 13 (à ce sujet, voir RPTI 2012, p. 322). Des modèles occidentaux pourraient être transférés en Orient dans le contexte des croisades. De plus, l'absence de taches de cire au sein de notre manuscrit pourrait également laisser penser à un usage privé. Néanmoins, comme le souligne YOTA 2012, p. 265 : en l'absence d'inscription claire, la différence entre donateur et commanditaire relève presque systématiquement du domaine de l'hypothèse. Dans le cas du *BnF*, copte 13, cette démarche semble en adéquation avec les deux hypothèses : qu'il s'agisse d'une réalisation de Michel pour lui-même, comme d'un don ou d'une commande entre Michel et son patriarche.

³⁶ Il est également possible que le patriarche ait participé à la réalisation du manuscrit en fournissant à Michel les matériaux nécessaires à sa réalisation, que le métropolitain aurait remercié en réalisant son portrait.

³⁷ L'intérêt du clergé dans la concrétisation de sa propre participation dans la célébration de la mémoire d'une autorité est abordé dans BACCI 2022, p. 6.

³⁸ SUBHI 2009.

Damiette lors de sa prise par Saint-Louis en 1249, sur les bases d'une église établie lors de sa précédente prise 30 ans plus tôt par Jean de Brienne, qui réaffecte une mosquée³⁹. Mais la présence certaine – si l'on se fie aux colophons du *BnF*, copte 13 – d'un évêque à Damiette en 1178, rendrait également certaine la présence d'une église importante dans la ville. On peut alors légitimement s'interroger si l'église de la Vierge dont fait mention le cahier liminaire du *codex* correspond à une église déjà existante au moment de sa création, mais dont nous n'avons aucune trace, ou bien si cette référence correspond à l'église plus tardive établie par le roi de Jérusalem en 1218, dont Louis IX aurait repris le vocable en 1249. Étant donné les changements de ce cahier liminaire – l'arabe prédomine et est relégué vers les marges, les images occupent toute la page – par rapport au reste du manuscrit, il est tentant de situer ces portraits et inscriptions au moment d'une nouvelle dédicace, qui justifierait l'ajout d'un nouvel élément au manuscrit par ce cahier liminaire, qui l'actualiserait dans sa nouvelle vie. Mais ces variétés formelles et linguistiques ne sont pas forcément liées à une différence temporelle ; de plus, cette source qui corrobore la fondation de l'église de la Vierge par les Croisés ne relate absolument pas le paysage chrétien de la communauté chrétienne locale. Il convient donc de manier ces informations avec précaution, notamment en rappelant qu'il est plausible qu'une première église dédiée à la Vierge ait pu être présente sur le sol de Damiette au moment de la réalisation du manuscrit⁴⁰. Dans tous les cas, la réalisation de ce portrait témoignerait de la volonté de célébrer l'autorité du patriarche. Il se trouve en effet inscrit dans son temps par sa tenue, mais également transcendé, presque à la manière d'une relique du fait de son association avec le parchemin, en témoigne l'inscription biblique, le cadre antique, le fond d'or, et ses symboles d'autorité. Le patriarche est installé pour la fin des temps aux côtés du Christ, avec lequel son portrait présente des analogies certaines.

³⁹ RICHARD 1962, p. 40.

⁴⁰ Dans sa thèse de doctorat, GHANAM 2013 relève notamment les restes d'édifices religieux à Damiette en les comparant avec les sources anciennes depuis la conquête islamique jusqu'au XIX^{ème} siècle. Il s'agirait de vérifier si l'autrice mentionne la présence de l'église, comme d'éventuelles restaurations pendant le patriarcat de Marc III.

Le Christ et les quatre évangélistes

Le dernier feuillet de ce cahier liminaire est occupé par une représentation du Christ assis sur un épais coussin bleu, reposant sur un trône en bois dont les montants de teinte plus claire enferment des panneaux de pourpre ouvragés. Les montants latéraux dépassent du cadre, coupant les colonnes latérales. Le trône du Christ diffère du siège du patriarche Marc III à la fois dans le volume qu'il occupe dans l'image, et surtout dans sa manufacture. En effet, la chaire sur laquelle repose le Christ est semblable en tout point au siège sur lequel trône le *Pantocrator* dans ses représentations médiévales⁴¹. Le Christ, les deux pieds nus reposant sur un second coussin, cette fois-ci de teinte pourpre et orné de deux gallons verticaux dorés, a l'apparence d'un homme à la longue chevelure noire tombant sur sa nuque et une barbe de la même couleur, taillée en double pointe et surmontée d'une moustache. Un nimbe crucifère entoure sa tête, dont on distingue à peine les trois branches. Il est vêtu d'une tunique bleue et d'un long manteau drapé sur son épaule gauche⁴². Sa main gauche se pose sur un *codex* maintenu par des fermoirs posé sur son genou gauche, et pourvu d'une reliure ornée d'une croix sur son plat supérieur, alors qu'il fait de la main droite un geste d'allocution – son index levé est aujourd'hui effacé⁴³. Hormis l'orientation du Christ vers la gauche, cette représentation est somme toute assez habituelle dans l'art chrétien en Orient et en Occident⁴⁴. Ce détournement du buste laisse imaginer un portrait lui faisant face, dont l'existence a pu être confirmée par l'inscription autour du cadre du tableau. En effet, alors que l'inscription sur la corniche au-dessus de l'arc identifie le Seigneur, celle qui commence sur le cadre du tableau

⁴¹ La manufacture du trône du Christ ne semble pas être d'inspiration antique, à l'inverse de son vêtement. Il s'agirait, comme il l'a été détaillé pour le siège du patriarche, de plutôt y voir une allégorie de la puissance du Christ dépassant le pouvoir des Hommes, matérialisée dans notre manuscrit par ces symboles de pouvoir partagés par les imaginaires byzantins et islamiques.

⁴² À la différence du patriarche, le Christ semble être vêtu d'une tenue qui se rapproche des tenues antiques : si les manches de sa tunique diffèrent légèrement d'un *chiton*, le manteau, drapé sur une seule épaule, rappelle l'*himation*.

⁴³ LEROY 1974a, p. 114, précise à ce sujet qu'il s'agit davantage d'un geste d'accueil que de bénédiction.

⁴⁴ L'iconographie de la *maiestas domini* est particulièrement répandue dans le monde chrétien, notamment comme marqueur de sacralité. On la retrouve à l'entrée des églises sur les tympans (cathédrale de Chartres, tympan central du portail royal, XII^{ème} siècle), dans l'abside (Sohag, abside principale de l'église du *Deir el-Abiad*, 1124). À noter la récurrence du vêtement à l'antique dans ces représentations et le hiératisme du Christ.

mentionne cette fois-ci le métropolitain Michel et sa participation à la réalisation du manuscrit, et se complète comme nous l'avons vu par le feuillet de la *Freer Gallery of Art* de Washington⁴⁵.

Sur ce dernier feuillet sont donc situés, sur un fond d'architecture en tout point semblable à celui des figures du patriarche et du Christ, les quatre évangélistes, debout, pieds nus, non nimbés et alignés en direction de la gauche⁴⁶. L'ordre des évangélistes suit l'agencement canonique de leurs textes dans un tétraévangile, dont les premiers mots se trouvent inscrits sur les *codices* ou *volumen* qu'ils tiennent⁴⁷. En premier en partant de la gauche, Matthieu est représenté à la manière d'un homme à courte barbe noire et à la chevelure séparée en deux mèches, vêtu d'une tunique brune recouverte d'un manteau jaune⁴⁸. À la suite, Marc, aux traits semblables mais avec une barbe plus fournie et un manteau bleu, élevant sa dextre au niveau des yeux – qui croisent le regard du lecteur, tel un personnage admoniteur –, la main gauche tenant un *codex* à reliure rouge où se lisent les premiers mots de son évangile. Ensuite vient Luc, en tunique sombre surmontée d'un manteau jaune, à la barbe grisonnante, tenant également un *codex* ouvert dans sa main droite où se lit le début de son évangile ; enfin, Jean, au crâne dégarni et à la barbe grisonnante, vêtu d'une tunique bleu clair et d'un manteau vert, ouvre des deux mains un livre où se lit, une nouvelle fois, le début de son évangile.

La représentation des évangélistes dans un tétraévangile est très commune et a déjà largement intéressé la recherche⁴⁹. Ici, la relation dialectique entre les portraits du Christ et des quatre

⁴⁵ Sur la corniche de l'entablement de l'arc est écrit en arabe : « et portrait du Seigneur, le Sauveur Jésus-Christ, Emmanuel » (*ibidem*, p. 114).

⁴⁶ Les quatre évangélistes sont identifiés sur l'entablement de l'arcature : « image des quatre évangélistes, Matthieu, Marc, Luc et Jean » (*ibidem*, p. 114).

⁴⁷ On trouve inscrit en copte sur le rouleau de Matthieu « le livre de la génération de Jésus-Christ, fils de David, fils d'Abraham. Abraham engendra Isaac, Isaac » ; sur le livre de Marc « le commencement de l'évangile » ; sur le livre de Luc « puisque beaucoup » ; et sur le livre de Jean « au commencement ».

⁴⁸ Les quatre évangélistes sont vêtus à l'antique, tout comme le Christ.

⁴⁹ Pour le traitement de l'iconographie des évangélistes, voir en particulier GALAVARIS 1979. Cette tradition iconographique occupe une grande partie de l'enluminure copte. Il s'agit néanmoins essentiellement de portraits d'évangélistes inclus à l'ouverture de leur livre, et la représentation des quatre évangélistes sur un même feuillet apparaît comme moins répandue – sans être non attestée pour autant. À ce sujet, deux *codices* présentent des parallèles proches : le Vat. gr. 756 (XI^{ème} siècle), qui aurait inspiré le f. 3v du Vat. lat. 5974 (XII^{ème} siècle). Dans les manuscrits coptes, le Vat. Copt. 9 (XIII^{ème} siècle) possède, en plus d'un portrait de chaque évangéliste en frontispice de son livre,

évangélistes rappelle des scènes bien attestées dans l'art du livre byzantin comme islamique de don (fig. 9)⁵⁰, d'enseignement ou encore dans une moindre mesure de révérence⁵¹. Dans le contexte du tétraévangile, cette stratégie formelle pourrait s'interpréter comme l'incorruptibilité de la parole du Christ, délivrée dans les quatre livres de l'Évangile. La vision du Christ dans sa gloire représenterait l'espoir ultime de la foi chrétienne, dont la croix au *verso* des quatre évangélistes serait un écho, tout comme les prières dédicatoires – présentes à la fois dans les inscriptions sur le cadre de chaque tableau, mais aussi dans les inscriptions des signatures de cahier comme dans les colophons.

Agencement actuel et hypothèses de réarrangement des portraits

Les attitudes similaires de Marc III et du Christ, dont on sait désormais qu'il faisait face aux quatre évangélistes, inviteraient à imaginer l'existence d'un pendant similaire qui ferait face au patriarche, et aurait disparu. Ceci est corroboré par l'irrégularité apparente de ce cahier liminaire – des portraits très proches laissant penser à un enchaînement, pourtant séparés par deux pages d'inscriptions, avec le feuillet contenant le titre du volume et la note d'appartenance relégué en page trois – qui invite de plus à envisager la possibilité d'une inversion de ces feuillets. Cette démonstration a été entreprise par L.-A. Hunt⁵² : en constatant que les deux premiers feuillets de notre manuscrit sont un bifeuillet, elle a proposé une hypothèse de reconstitution (schéma 2).

une croix ornée agrémentée d'*imagines clipeatae* du buste du Christ à la croisée des bras de la croix, et des bustes des quatre évangélistes dans chaque angle.

⁵⁰ Cette tradition possède plusieurs ramifications et variations, voir SPIESER – YOTA 2012.

⁵¹ Une scène d'enseignement célèbre et dont la mise en page évoque notre manuscrit se trouve dans le Vat. gr. 666 (XI^{ème}-XII^{ème} siècle), ff. 1r-2v, où l'empereur Alexis 1^{er} Comnène, situé sur le feuillet de droite, reçoit le commentaire d'Euthyme de la part des Pères de l'Église, situés sur le feuillet de gauche. Par ailleurs, les scènes de révérence sont courantes dans les miniatures de la *Vie* et de la *Passion* du Christ du *BnF*, copte 13, où plusieurs fois, apôtres ou miraculés se prosternent devant le Christ. Ceci évoque dans une moindre mesure la *proskynèse* devant les images pieuses et/ou d'autorité dont la pratique est bien attestée dans le monde byzantin, et dont la mosaïque de la *proskynèse* de l'empereur Léon VI aux pieds du Christ dans l'ancienne cathédrale Sainte-Sophie d'Istanbul, datée du IX^{ème} siècle, constitue une célèbre image.

⁵² HUNT 1998, p. 126. Si SHENOUDA 1956, p. 17, le proposait, il n'est pas certain qu'il ait pu effectuer d'observation codicologique sur le manuscrit. HUNT 1998, p. 155, en revanche, a pu avoir accès au manuscrit à la *Bibliothèque Nationale de France*, comme elle le précise : « in undertaking this work I gratefully acknowledge the assistance offered by Mlle M-R Séguéy and the staff of the Oriental MSS Room of the Bibliothèque Nationale, Paris, and the receipt of a research grant from the Faculty of Arts, Birmingham University ». Pour les hypothèses de reconstitution de ce cahier, il

Ce bifeuillet, qui à l'origine précéderait l'évangile de Matthieu, aurait été inversé lors d'une reliure ultérieure⁵³ : de cette façon, le titre de l'évangile et la note d'appartenance (actuellement f. 2r) se trouveraient situés en tête de manuscrit (f. 1r), la figure du Christ suivant directement en son revers (f. 1v, actuellement f. 2v). La seconde moitié de ce bifolio serait ainsi constituée au *verso* du portrait du patriarche (actuellement f. 1r), au dos duquel se trouverait la note en arabe (actuellement f. 1v). Au sein de ce bifolio aurait été inséré un second bifolio, dont le premier feuillet serait celui de la *Freer Gallery of Art* de Washington, avec ainsi au *recto* les quatre évangélistes faisant face au Christ et au *verso* la croix ornée déjà mentionnée. La seconde moitié de ce second bifolio aurait été découpée et extraite. Cette reconstitution respecte ainsi la continuité de l'inscription entre les portraits du Christ et des évangélistes mise en évidence par Leroy. Concernant l'éventuel pendant situé en face du patriarche, l'abbé Leroy propose d'y voir un portrait de l'évêque Michel, alors que L.-A. Hunt restitue un groupe d'évêques coptes⁵⁴ : en effet, les comparaisons établies à propos de l'iconographie des évangélistes offrant leur livre au Christ pourraient compléter le portrait du patriarche Marc III, particulièrement les exemples islamiques de don de livre à une figure d'autorité ou son auteur. Alors que l'inscription sur les encadrements des portraits du Christ et des évangélistes est incomplète, si l'on sépare les deux feuillets, celle identifiant le patriarche semble se suffire à elle-même en étant restreinte au seul cadre du tableau. Cela pourrait plaider pour la présence en vis-à-vis d'une image entourée aussi d'une inscription autonome, soit dépourvue d'inscription. Par extension, ceci nous autoriserait également à imaginer, au lieu d'une illustration, un texte, dont l'association avec la figure du patriarche en vis-à-vis inciterait à y voir comme un prêche ou un sermon (fig. 10). Néanmoins, les attributs de Marc III – en particulier la croix patriarcale – ainsi que son geste d'accueil rendent cette hypothèse moins plausible que celle d'une

est donc considéré que ces quatre premiers feuillets constituent un bifolio. La restauration de ces feuillets par leur insertion dans des feuillets de papier rend désormais difficile cette observation.

⁵³ Plusieurs reliures postérieures à la création du manuscrit ont en effet dû avoir lieu entre sa reliure d'origine et sa reliure actuelle, en témoignent les nombreuses numérotations des feuillets comme des cahiers.

⁵⁴ Respectivement, LEROY 1974a, p. 212, et HUNT 1998, p. 127. Cette dernière fait référence à la demande du patriarche Marc III aux évêque de Basse-Égypte de lui déclarer fidélité, selon ce qui est relaté dans la chronique d'Abu Salih.

figure lui faisant face et, à moins de retrouver un feuillet arraché, restera invérifiable⁵⁵. Il convient également de considérer que le feuillet de Washington puisse être un feuillet intercalaire inséré dans le bifeuillet liminaire, ne faisant pas partie d'un second bifeuillet et n'ayant donc aucun pendant – une étude codicologique du feuillet de Washington, notamment de ses marges, pourrait éclaircir cela.

Un dernier élément mérite d'être convoqué pour compléter l'hypothèse de reconstitution proposée par L.-A. Hunt. La deuxième page de l'évangile de Matthieu, correspondant actuellement à la sixième page du manuscrit (f. 3v), est paginée de la lettre copte Δ, « 4 ». Le manuscrit étant paginé systématiquement aux *versos* des feuillets, cette pagination n'est visiblement pas cohérente avec les trois feuillets qui la précèdent – si l'on compte le feuillet supplémentaire de la *Freer Gallery of Art* de Washington (schéma 3) – ni avec un quatrième que l'on pourrait aussi restituer, comme nous l'avons vu plus haut. Ainsi, selon toute logique, si l'on tient compte ici des trois feuillets d'ouverture que nous conservons, c'est le chiffre Η, « 8 », qui devrait être indiqué à la place de Δ, « 4 », sur le *verso* de la première page de l'évangile de Matthieu, respectant ainsi les sept pages qui se trouvent avant. Bien qu'aucune erreur de pagination copte n'ait été relevée dans le reste du manuscrit, on ne peut cependant pas totalement en exclure une ici. Mais dans le cas où cette pagination s'avèrerait exacte, une reconstitution s'impose. Si cet ensemble ne correspond qu'à un seul cahier, comme il l'a été publié, la pagination n'interviendrait qu'à partir du troisième feuillet du cahier, ce qui s'avère être peu logique. De plus, ces trois premiers feuillets ne sont pas paginés⁵⁶. En outre, nous montrons plus haut que leur singularité iconographique, stylistique et linguistique nous pousse à les isoler du début de l'évangile de Matthieu. Ces deux arguments réunis nous invitent à imaginer un cahier indépendant situé au début du manuscrit (schéma 3). Dans ce cas, le début du *codex* serait composé d'un premier cahier, un binion ou un bifolio avec feuillet intercalaire (c.-à-d. notre cahier liminaire) suivi d'un deuxième cahier (c.-à-d. le début du texte des Évangiles à proprement parler) dont il manquerait vraisemblablement le premier feuillet (qui serait alors paginé

⁵⁵ Il existe de plus cette note arabe, en cours de traduction, au dos du portrait du patriarche, qui pourrait rejoindre l'hypothèse d'un texte en pendant, toutefois situé en son *recto*.

⁵⁶ Une éventuelle pagination des premiers feuillets du manuscrit est difficile à vérifier compte tenu de leur découpe et de leur enchâssement dans des feuillets de papier pour leur restauration. Néanmoins, le feuillet conservé à la *Freer Gallery*, non restauré, ne semble présenter aucune pagination, allant dans le sens d'une appartenance à un cahier distinct, quoique sa consultation soit nécessaire pour aboutir à une conclusion.

au verso B, « 2 », permettant ainsi de reconstituer la pagination Δ, « 4 », relevée sur l'actuel f. 6v). La raison et le moment de l'arrachage de ce folio poseraient alors question, mais ne paraissent toutefois pas invraisemblable, étant donné qu'un des feuillets a déjà été arraché. À la suite de ce constat, il convient en toute logique d'émettre l'hypothèse que ce premier cahier ait pu être ajouté postérieurement à la première reliure du manuscrit. Lors de cette opération, un potentiel ancien premier folio du livre aurait été arraché, afin d'insérer les feuillets dont traite cet article. Le contenu de ce folio arraché poserait alors question : étant donné sa place hypothétique en ouverture du *codex*, une inscription mentionnait peut-être une indication incompatible à celles délivrées par le cahier liminaire actuel ; on peut alors imaginer que ce feuillet ait été retiré pour être remplacé par ces portraits et inscriptions qui transforment le manuscrit en un éloge au Patriarche Marc III et en témoignage de l'allégeance du métropolite Michel⁵⁷.

Place de Michel, métropolite de Damiette

L'inscription qui relie les peintures du Christ et des évangélistes constitue non seulement un élément déterminant dans la reconstitution de ce cahier liminaire par le lien matériel qu'elle instaure entre elles, mais elle semble aussi proposer un facteur commun aux trois peintures : il s'agit de la personne de Michel de Damiette, qui est nommé, et dont la participation à la réalisation du *codex* est exceptionnellement détaillée afin que sa mémoire soit célébrée, en demandant l'intercession pour son Salut. Même si l'inscription montre une certaine distance, en témoigne sa traduction à la troisième personne du singulier, la mention du nom de Michel, de son statut ainsi que de sa participation à la réalisation du *codex* laisse peu de doute sur l'auteur de cette inscription, ou, du moins, sur celui qui l'a dictée⁵⁸. Ce procédé de « signature » de l'artiste ou du commanditaire est attesté dans le monde copte⁵⁹, et se rapproche de celui de l'*evocatio per absentiam*, attesté par

⁵⁷ La cohérence stylistique entre l'ensemble du manuscrit et le cahier liminaire fait penser que ces deux opérations sont assez proches dans le temps.

⁵⁸ Comme détaillé précédemment, la réalisation par l'évêque de l'ensemble du manuscrit ne semble pas inconcevable, bien qu'il soit également plausible qu'il y ait participé en tant que superviseur de l'entreprise (PACHA MIRAN 2021, pp. 222-234).

⁵⁹ À titre d'exemple, un procédé similaire et assez connu dans un autre registre se rencontre effectivement dans l'abside principale de l'église du *Deir el Abiad* à Sohag, où une inscription copte et une inscription arménienne se répartissent autour de la figure du Christ en trône. Si l'inscription copte loue le clergé à l'origine de la commande de la peinture de l'abside (voir CRUM 1904), l'inscription arménienne quant à elle célèbre la mémoire du peintre arménien et de son père, tailleur de pierre, priant pour leur Salut et celui de tous les Arméniens présents en Égypte (voir MUTAFIAN –

ailleurs dans le monde islamique⁶⁰. En constituant à première vue une marque d'humilité de la part du métropolite, qui choisit de ne pas représenter son image, il est toutefois présent par les mots, juxtaposé aux évangélistes, dont il se positionne dans la lignée. Cette inscription semble se doubler d'un intérêt de la part de l'évêque de voir sa propre participation à célébrer la mémoire des autorités concrétisée, ainsi que magnifiée, en témoigne cette graphie en lettres d'or sur ce fond d'entrelacs. Ainsi, ce type de dévotion, dépourvue d'un portrait peint, n'en est pas pour autant plus humble⁶¹ : elle semble davantage résulter d'une habile et intelligente rhétorique visuelle, consciente du potentiel visuel d'un texte, et notamment par la vision du nom écrit, à même de tenir la place d'un quatrième portrait peint dont les codes seraient insufflés à celui qui regarde ceux du patriarche Marc III, du Christ et des évangélistes.

Conclusions

Si les schémas iconographiques présents dans ce cahier liminaire ainsi que ses inscriptions partagent certainement des traits avec les arts de Byzance et de l'Islam, ils constituent néanmoins un moyen privilégié et personnalisé d'exprimer la piété et la mémoire d'un évêque copte et de son patriarche entre la fin du XII^{ème} siècle et la première moitié du XIII^{ème} siècle, et sont le reflet d'une démarche édilitaire alors bien répandue dans le monde byzantin et islamique, dont les motivations et la temporalité ne peuvent être plus précisément établies sans croiser davantage de sources ni considérer le livre manuscrit en tant qu'ensemble, en pensant sa structure matérielle⁶². Il convient ici d'interroger l'utilisation des termes « emprunt », « inspiration » ou encore « influence » dont les productions artistiques chrétiennes « en marge » de Byzance sont souvent affublées dans

OUZOUNIAN 2013). Ces deux inscriptions sont particulièrement intéressantes dans l'emploi de deux langues différentes : une qui célèbre d'un côté les commanditaires, l'autre les artistes. Ce procédé pourrait se retrouver dans notre manuscrit : l'image célébrant les potentiels destinataires ou commanditaires, le texte célébrant l'artiste. À noter également la présence de l'inscription du *Deir al-Abiad* dans la conque de l'abside principale, au plus saint de l'édifice, qui plus est aux pieds du Christ : ce principe pourrait se retrouver dans notre manuscrit, où Michel est nommé et loué sur le cadre des portraits du Christ et des évangélistes.

⁶⁰ Dans le monde islamique, l'image du calife disparaît notamment de la numismatique lorsqu'il commence à être célébré lors d'audiences (voir BACCI 2022, p. 14).

⁶¹ Le faste apporté à l'écriture de l'inscription nommant le métropolite, dont le nom est écrit par ailleurs en plus dans chaque colophon, diffère de dévotions plus humbles que l'on peut par exemple retrouver dans les signatures de cahiers de notre manuscrit ainsi qu'autour des croix frontispices, plus petites en taille, à l'encre noire et ne mentionnant aucun nom.

⁶² « The Manuscript as a Whole », dans CONTADINI 2010, pp. 1-16.

l'historiographie, alors qu'elles ne se soustraient pas pour autant directement à des modèles précisément grecs, et ne sont encore moins dépourvues d'une originalité en adoptant et adaptant une rhétorique visuelle répandue. Plus spécifiquement, si la production manuscrite copte enluminée semble hétérogène au premier regard, elle est en réalité plutôt hybride, avec des éléments linguistiques divers – copte et arabe – et des traditions iconographiques puisant dans les sources byzantines et islamiques, mais aussi égyptiennes, témoignant de la position de l'Égypte comme carrefour culturel qui nourrit abondamment la culture copte de ces différents héritages, à l'inverse d'un art pris en étau entre différentes traditions. Au-delà, une certaine unité visuelle, que l'on pourrait qualifier d'« identité », semble même se dégager de ces caractéristiques hybrides au premier abord⁶³.

⁶³ Dans IMMERZEEL 2017, l'auteur s'intéresse aux identités culturelles et artistiques des chrétiens des aires égyptiennes et syriennes, et en particulier à la manière dont le concept d'« identité » peut servir de prisme fécond pour l'étude des œuvres de ces communautés. Comme il le souligne, l'un des intérêts de ce terme, qui recouvre plusieurs réalités, réside dans la pluralité qu'il implique : parler d'« identité » revient nécessairement à parler d'« identités ». Les acteurs à l'origine de ces productions disposaient en effet d'attaches multiples : au-delà de leurs appartenances religieuses, de leurs langues et des contextes spatio-temporels dans lesquels ils évoluaient, ils occupaient aussi différents rôles familiaux, professionnels ou institutionnels au sein de la société de leur temps. Si l'on a cherché ici à montrer que l'étude de l'art copte doit dépasser les comparaisons réductrices avec les deux « blocs » que constituent les arts de Byzance et de l'Islam, il convient également, à notre sens, de ne pas contribuer à figer ces productions égyptiennes dans des caractéristiques trop étroitement définies. L'enjeu réside plutôt dans l'identification, dans un premier temps, d'un socle commun qui sous-tend un art copte profondément diversifié selon les lieux et les époques, afin de mieux rassembler ses témoins, pour ensuite ouvrir la voie à une recherche attentive à la complexité et à la variété de ses formes.

Bibliographie

- ACHI 2023 A.M. ACHI (ed.), *Africa and Byzantium* (New York, The Metropolitan Museum, 19 november 2023 – 3 march 2024), New York 2023
- AMBU 2022 M. AMBU, *Du texte à la communauté : relations et échanges entre l'Égypte copte et les réseaux monastiques éthiopiens (XIII^{ème}-XVI^{ème} siècles)*, thèse de doctorat sous la direction de Marie-Laure Derat, Paris 2022
- BACCI 2022 M. BACCI, *An Introductory Essay. Mediterranean Perspectives on Royal Images*, in M. BACCI – M. STUDER-KARLEN – M. VAGNONI (ed.), *Meanings and Functions of the Ruler's Image in the Mediterranean World (11th – 15th Centuries)*, Leyde 2022, pp. 1-32
- BADAMO 2024 H. BADAMO, “Portrait of a Coptic Patriarch”, *Smarthistory* (8 juillet 2024), en ligne
- BASILIOS 2009 A. BASILIOS, *Liturgical Vestments*, in G. GABRA – T.J. SCHNEIDER – H.N. TAKLA (ed.), *The Claremont Coptic Encyclopedia*, 2009, en ligne
- BUTLER – EVETTS 1895 A. BUTLER - B.T.A. EVETTS (ed. et tr.), *The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries attributed to Abū Ṣāliḥ, the Armenian*, Oxford 1895
- CONTADINI 2010 A. CONTADINI, *The Manuscript as a Whole*, in A. CONTADINI (ed.), *Arab Painting. Text and Image in Illustrated Arabic Manuscripts*, Leiden 2010, pp. 1-17
- CRUM 1904 W.E. CRUM, “Inscriptions from Shenoute's Monastery”, *Journal for Theological Studies*, 5/1904, pp. 552-569
- DESCATOIRE 2019 C. DESCATOIRE (ed.), *L'art en broderie au Moyen âge : autour des collections du musée de Cluny* (Paris, Musée national du Moyen Âge – Thermes de Cluny, 24 octobre 2019 – 20 janvier 2020), Paris 2019
- EASTMOND 2010 A. EASTMOND, *The Limits of Byzantine Art*, in L. JAMES (ed.), *A Companion to Byzantium*, Hoboken 2010, pp. 313-322

- EMMEL 2004 S. EMMEL, "The Mystery of FR-BN Copte 13 and the "Codex St.-Louis". When Was a Coptic Manuscript First Brought to Europe in "Modern" Times?", *Journal of Coptic Studies*, 6/2004, pp. 5-23
- ETTINGHAUSEN 1962 R. ETTINGHAUSEN, *Arab painting*, Genève 1962
- GALAVARIS 1979 G. GALAVARIS, *The Illustrations of the Prefaces in Byzantine Gospels*, Paris 1979 (*Byzantina vindobonensia*, 11)
- GHANAM 2013 M. GHANAM, *Recherches historiques et archéologiques sur la ville de Damiette du VII^e au XIX^e siècles : analyse de l'urbanisme et des architectures islamiques*, thèse de doctorat sous la direction de François Déroche et Michel Terrasse, Paris 2013
- HUNT 1998 L.-A. HUNT, *Byzantium, Eastern Christendom and Islam. 1. Art of the Crossroads of the Medieval Mediterranean*, Londres 1998
- IMMERZEEL 2017 M. IMMERZEEL, *The Narrow Way to Heaven. Identity and Identities in the Art of Middle Eastern Christianity*, Louvain 2017
- LEROY 1974a J. LEROY, *Les manuscrits coptes et coptes-arabes illustrés*, Paris 1974
- LEROY 1974b J. LEROY, *Un feuillet du manuscrit copte 13 de la Bibliothèque Nationale de Paris égaré à Washington*, in *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris 1974, pp. 437-446
- MILLET 1916 G. MILLET, *Recherches sur l'iconographie de l'Évangile aux XIV^e, XV^e et XVI^e siècles, d'après les monuments de Mistra, de la Macédoine et du Mont-Athos*, Paris 1916
- MUTAFIAN – OUZOUNIAN 2013 C. MUTAFIAN – A. OUZOUNIAN, "Le monastère blanc en Égypte et ses inscriptions arméniennes", *Journal of American Studies*, 2-3/2013, pp. 106-116
- PACHA MIRAN 2021 F. PACHA MIRAN, *L'art du livre syriaque. Liturgie, image et poésie, XI^e-XIII^e siècle*, thèse de doctorat sous la direction de Ioanna Rapti, Paris 2021
- RAPTI 2012 I. RAPTI, *La voix des donateurs : pages de dédicaces dans les manuscrits arméniens de Cilicie*, in J.-M. SPIESER – E. YOTA (ed.), *Donation et donateurs dans le monde byzantin*, Paris 2012 (*Réalités byzantines*, 14), pp. 309-326

- RENAUDOT 1713 E. RENAUDOT, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum*, Paris 1713
- RICHARD 1962 J. RICHARD, “La fondation d'une église en Orient par Saint-Louis : Damiette”, *Bibliothèque de l'École des chartes*, 120/1962, pp. 39-54
- SHENOUDA 1956 S. SHENOUDA, *The miniatures of Paris' Manuscript "copte 13"*, thèse de doctorat, Princeton 1956
- SPIESER – YOTA 2012 J.-M. SPIESER – E. YOTA (ed.), *Donation et donateurs dans le monde byzantin*, Paris 2012 (*Réalités byzantines*, 14)
- SUBHI 2009 L. SUBHI, *Mark III, Saint*, in G. GABRA – T.J. SCHNEIDER – H.N. TAKLA (ed.), *The Claremont Coptic Encyclopedia*, 2009, en ligne
- VANSLEB 1677 J.-M. VANSLEB, *Histoire de l'Eglise d'Alexandrie, fondée par S. Marc, que nous appelons celle des Jacobites coptes d'Egypte, écrite au Caire même, en 1672 et 1673*, Paris 1677
- WOZNIAK 2019 M.M. WOZNIAK, “Études des peintures murales médiévales soudanaises de 1963 à nos jours. Essai d'historiographie”, *Afriques*, 10/2019, en ligne
- YOTA 2012 E. YOTA, *L'image du donateur dans les manuscrits enluminés byzantins*, in J.-M. SPIESER – E. YOTA (ed.), *Donation et donateurs dans le monde byzantin*, Paris 2012 (*Réalités byzantines*, 14), pp. 264-290

Figures

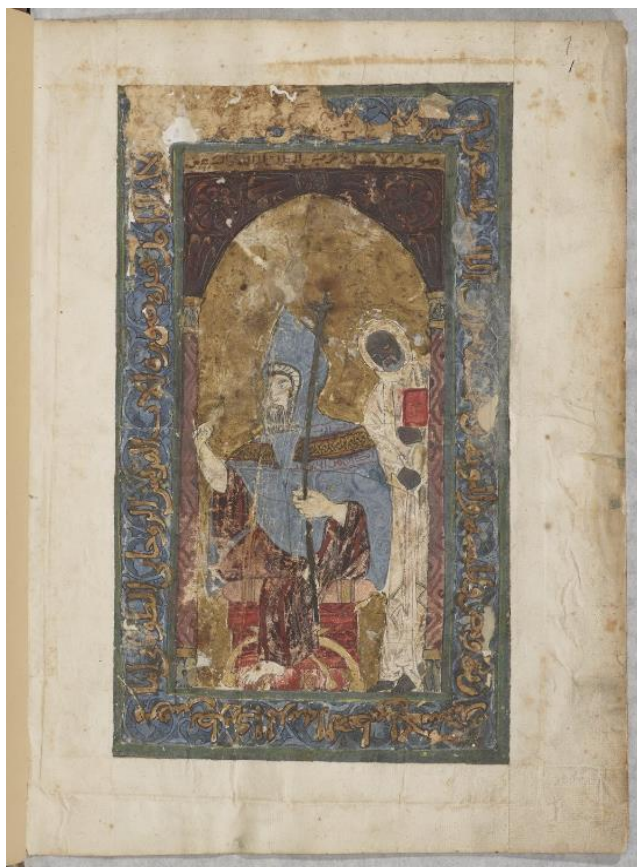


Fig. 1 : Paris, ms. BnF copte 13, f. 1r.
Le patriarche Marc III

© Bibliothèque nationale de France



Fig. 2 : Paris, ms. BnF copte 13, f. 1v.
Note en arabe

© Bibliothèque nationale de France



Fig. 3 : Paris, ms. BnF copte 13, f. 2r.
 Titre du recueil et note d'appartenance à la
 bibliothèque de l'église de la Vierge de Damiette

© Bibliothèque nationale de France



Fig. 4 : Paris, ms. BnF copte 13, f. 2v.
 Le Christ

© Bibliothèque nationale de France

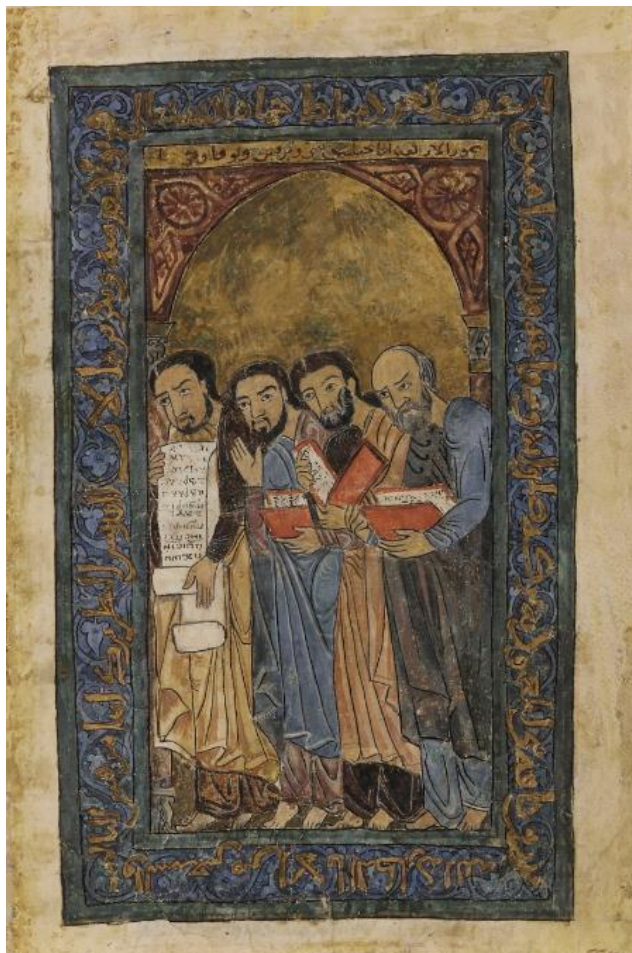


Fig. 5 : Washington, Freer Gallery of Art (inv. F1955.11). Les quatre évangélistes

© Smithsonian Institution, Freer Gallery of Art



Fig. 6 : Londres, British Museum (inv. EA71955).
Croix de bénédiction provenant de Qasr Ibrim,
Nubie, XIV^e siècle

© British Museum



Fig. 7 : Soudan, Khartoum, musée national.
Peinture murale avec un évêque du nom de Petros
(Pierre ?) accompagné de saint Pierre provenant de
la cathédrale de Faras, peinture murale
(tempera et plâtre), 137 cm, X^e-XII^e siècle

© Wikipedia



Fig. 8 : Paris, BnF, ms arabe 5847, f. 140v
Préparation d'un festin (détail)

© Bibliothèque nationale de France



Fig. 9 : Istanbul, bibliothèque Topkapi Sarayi Müzezi, ms. Ahmet III 2127, 1229, f. 2r et 1v.
Deux étudiants devant Dioscoride enseignant (Dioscoride, *De materia*)

© ETTINGHAUSEN 1962



Fig. 10 : Londres, British Museum (inv. EA82963), XII^e siècle. Document en vieux nubien avec
la représentation d'un évêque sur son trône épiscopal, Qasr Ibrim, Nubie

© British Museum

Schémas

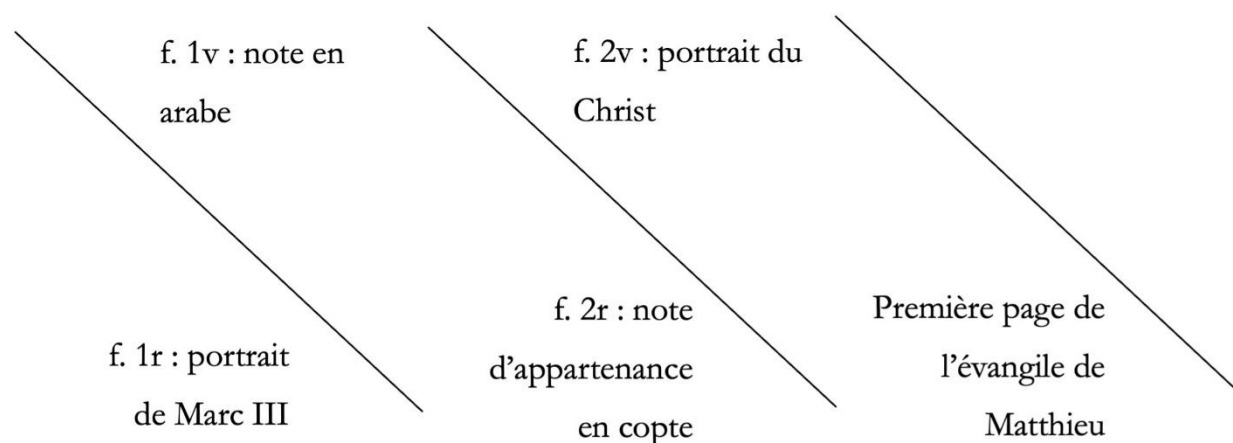


Schéma 1 : ordre actuel des pages du cahier liminaire du BnF copte 13 (ff. 1r à 2v) jusqu'au début de l'évangile de Matthieu, sans tenir compte de la structure matérielle des feuillets

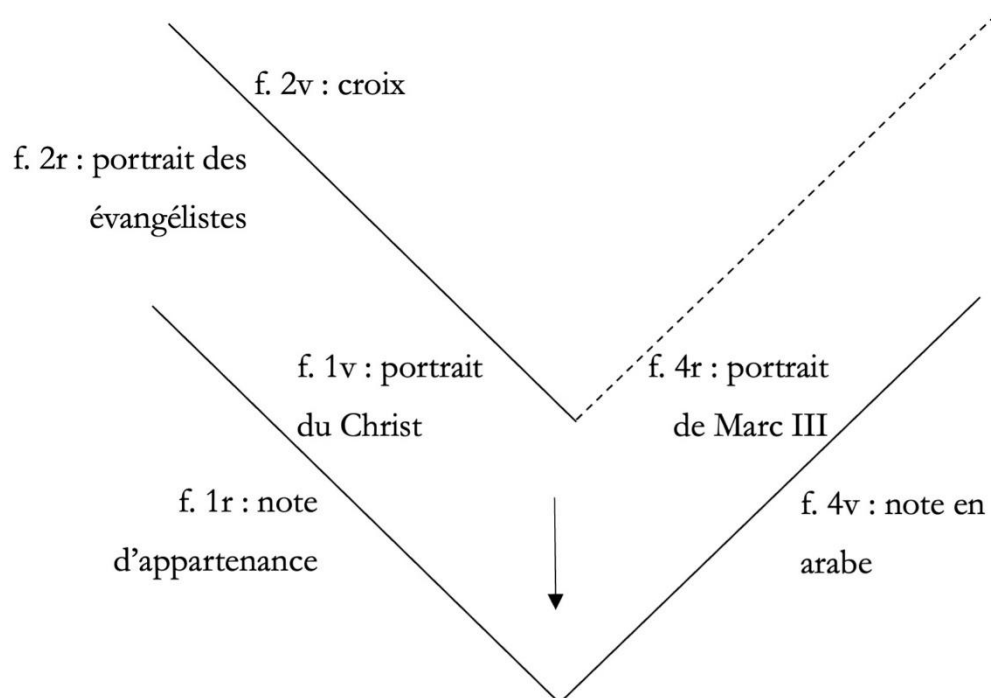


Schéma 2 : hypothèse de reconstitution proposée par HUNT 1998, p. 126

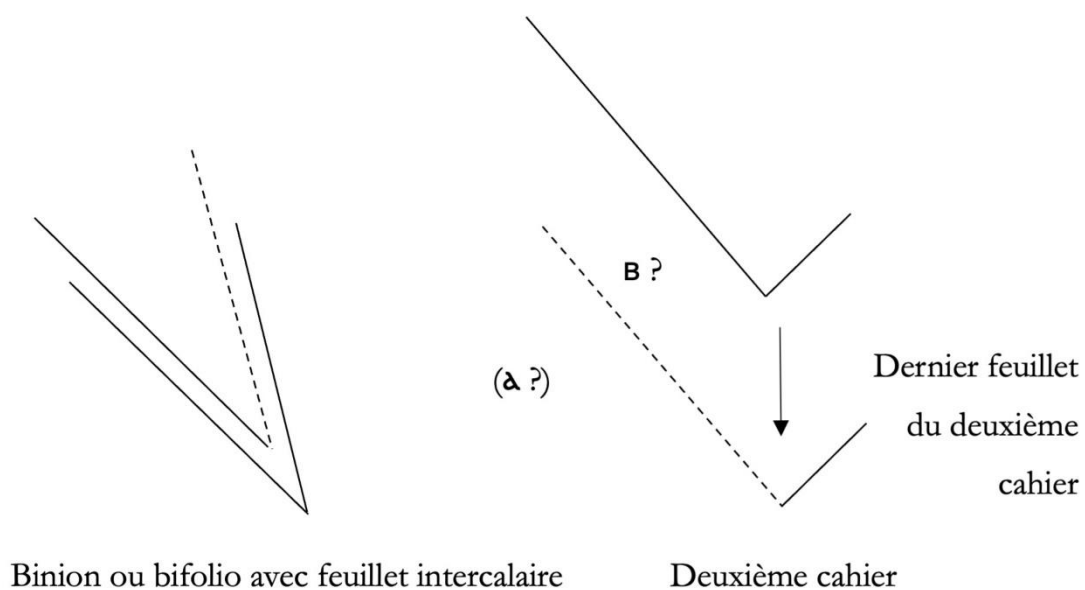


Schéma 3 : hypothèse de reconstitution d'un cahier indépendant et d'un feuillet manquant avant le début de l'évangile de Matthieu

Le nom de « Fu Lin » (拂菻) dans les sources chinoises de la dynastie mongole des Yuan

Ziran Guo (Université nationale et capodistrienne d'Athènes)

Résumé : « Fu Lin » (拂菻) est le nom en chinois médiéval qui désigne l'Empire romain d'Orient qui est d'origine de la version de certaines langues de l'Eurasie de « Rum », comme celle de la langue sogdienne. Pendant la domination mongole de la Chine, ce nom continue à apparaître dans les sources chinoises, y compris dans les sources officielles, les stèles, et les sources littéraires, mais avec plus d'ambiguïté : il pourrait, selon de différents contextes, désigner d'autres régions autre que l'Empire romain d'Orient, soit les pays francs, soit la Syrie. Dans cette contribution, nous voudrions d'abord recenser le nom de FuLin apparu dans de diverses sources chinoises durant la dynastie mongole des Yuan avant de faire une présentation générale de la description du pays de « Fu Lin » dans les sources chinoises de cette période. Finalement, nous allons analyser le contexte historique, social et culturel de cette confusion du nom de « Fu Lin », afin de faire noter l'Empire byzantin vu de l'extérieur dans les sources peu connues par les scolaires.

Mots-clés : relations sino-byzantines ; Empire mongol ; Byzance dans la littérature chinoise.

L'étude des relations sino-byzantines suscite un intérêt croissant et tend à s'imposer comme un nouveau champ de recherche au sein des études byzantines. Quelques monographies ont d'ores et déjà été consacrées à ce domaine¹. Toutefois, à notre connaissance, les recherches menées jusqu'à présent se concentrent exclusivement sur la période antérieure au XII^{ème} siècle, mettant particulièrement l'accent sur les échanges entre l'Empire romain d'Orient et la Chine sous la dynastie Tang. Les rapports, bien que souvent indirects, entre Byzance et la Chine – ainsi que l'étude des sources historiques et littéraires des deux civilisations eurasiennes témoignant d'une certaine connaissance ou réminiscence de l'autre – ont à peine retenu l'attention des chercheurs.

¹ Parmi lesquelles nous pouvons citer : KORDOSIS 1992 ; LI QIANG 2015 ; ZHANG XUSHAN 1998 ; LIN YIN 2006 ; ZHANG XUSHAN 2024.

C'est pourquoi nous souhaitons explorer ce champ encore largement inexploré. Dans cette contribution, nous commencerons par recenser les occurrences du nom « Fu Lin » dans diverses sources chinoises datant de la dynastie mongole des Yuan, avant de proposer une présentation générale de la manière dont le pays de « Fu Lin » y est décrit. Enfin, nous analyserons le contexte historique, social et culturel ayant pu engendrer une confusion autour de ce nom dans les sources chinoises de l'époque Yuan.

Du côté de l'Empire byzantin durant la période des Paléologues (1261-1453), qui correspond approximativement à la dynastie Yuan (1261-1368) puis au début de la dynastie Ming (1368-1644) en Chine, les contacts entre l'Empire romain d'Orient et la Chine étaient inexistantes. En conséquence, la connaissance de la Chine chez les Byzantins était extrêmement limitée, voire quasiment inexistante. On trouve néanmoins quelques rares références à la Chine, mentionnée sous le nom de « Khitai », dans le contexte des campagnes de Tamerlan, telles qu'elles sont relatées par Laonikos Chalcocondyle, historien athénien à la fin de l'époque des Paléologues et au début de la domination ottomane en Attique².

Cependant, les mentions de l'Empire romain d'Orient, désigné sous le nom de « Fu Lin », deviennent plus fréquentes dans les sources chinoises de la période Yuan. Bien que ces documents ne témoignent pas d'une acquisition de connaissances nouvelles sur l'Empire byzantin par les Chinois de la dynastie Yuan, l'image de « Fu Lin » y joue un rôle significatif dans la littérature chinoise de la période Yuan, notamment en lien avec le contexte politique, social et culturel de l'époque. Ce phénomène mérite ainsi d'être examiné de plus près.

Etymologie de « Fu Lin » (拂菻) dans les différentes entités géographiques

« Fu Lin » (拂菻, prononcé *p^hiut⁷ lim* en chinois médiéval) est le nom utilisé dans le chinois médiéval pour désigner l'Empire romain d'Orient. Ce terme trouve son origine dans des formes apparentées de « Rum » présentes dans plusieurs langues de l'Eurasie, notamment dans la langue sogdienne. Le consonne au début du nom est ajouté pour faciliter la prononciation, puisqu'un nom commence par la consonne roulée « r » pose des difficultés pour être prononcée dans beaucoup de langues. Tandis que le « r » deviant « l » puisque le « r » roulé est déjà disparu dans la

² Cf. CHALKOKONDYLES, p. 269 n. 107 et 511 ; KALDELLIS 2014, pp. 33, 51-53, 62 n. 31 et 105.

pronunciation officielle du chinois au moyen âge. Sous la domination mongole en Chine, le nom de « Fu Lin » continue d'apparaître dans diverses sources chinoises – qu'il s'agisse de documents officiels, de stèles ou de textes littéraires – mais avec une signification de plus en plus ambiguë.

Selon les contextes, ces mentions peuvent être réparties en trois grandes catégories :

1. « Fu Lin » peut désigner les pays francs³ ;
2. il peut désigner la Syrie, laquelle pourrait être considérée comme partie de l'Empire byzantine dans l'historiographie chinoise ;
3. enfin, dans certains cas, il s'agit d'une réminiscence des anciens récits concernant le pays de « Fu Lin ».

Nous allons constater que cette évolution sémantique reflète à la fois les limites de la connaissance géopolitique des lettrés chinois de l'époque Yuan et les usages littéraires et idéologiques du nom « Fu Lin » dans le discours historique et culturel.

Une nouveauté dans l'évolution du nom « Fu Lin » dans les sources chinoises de la période Yuan réside dans son emploi pour désigner l'Europe latine, le monde franc. Cette identification s'explique par la proximité phonétique entre « Fu Lin » et le mot désignant les Francs, ce qui a entraîné une confusion chez certains lettrés chinois. Toutes les occurrences de cette confusion apparaissent dans des sources qui évoquent l'épisode du cheval envoyé à la cour impériale, un événement marquant les débuts des relations diplomatiques entre la Chine impériale et l'Europe occidentale⁴.

Par ailleurs, certaines sources chinoises de l'époque Yuan utilisent également le nom « Fu Lin » pour désigner la Syrie, dans un contexte religieux lié à l'Église apostolique assyrienne, autrement dit l'Église d'Orient⁵. Ce phénomène n'est pas entièrement nouveau, puisqu'on en trouve une trace dès la dynastie Tang (618-907). En effet, dans un texte géographique en langue vernaculaire chinoise, intitulé *Voyage dans les cinq parties de l'Inde* (*Wang Wutianzhu Guo Ji*, 五天竺国记), rédigé par le moine bouddhiste Hui Chao (慧超) du royaume coréen de Silla, une

³ DAI LIANG, 9.7b.

⁴ *Chronologie de l'empereur Shun* (顺帝纪) dans SONG LIAN, p. 176.

⁵ *Bibliographie de Ai Xue* (爱薛传) dans SONG LIAN, p. 750 ; Épitaphe sur la stèle funéraire érigée à l'entrée de l'allée menant à un tombeau du loyal et intelligent prince de Fu Lin (拂林忠献王神道碑), dans CHENG JU FU, 5.4a-9b.

distinction est opérée entre le « Grand Fu Lin », désignant l'Empire romain d'Orient, et le « Petit Fu Lin », correspondant à la région de la Syrie, alors sous domination musulmane.

Ce témoignage met en évidence une continuité dans l'usage du terme « Fu Lin » pour désigner la Syrie, qui perdure jusque sous la dynastie mongole des Yuan. Cela montre que les catégories géographiques et les appellations anciennes ont continué d'influencer la perception chinoise du monde au-delà de la période Tang :

彼王住不本国。见向小拂临国住也。为打得彼国。彼国复居山岛。处所极窄。为此就彼。土地出驼骡羊马叠布毛毯。亦有宝物。衣著细叠宽衫。衫上又披一叠布。以为上服。王及百姓衣服。一种无别。女人亦著宽衫。男人剪发在须。女人在发。吃食无问贵贱。与同一盆而食。手把亦匙箸。取见极恶。云自手杀而食。得福无量。国人爱杀事天。不识佛法。国法无有跪拜法也

Le roi (le calife d'Omeyyade) n'habite pas dans son propre pays, mais habite dans le pays de petit Fu Lin en vue de conquérir le pays qui est délimité par les montagnes et les îles. Le lieu est très étroit, c'est pourquoi le roi vit là-bas. Le pays produit des chameaux, des mulets, des moutons, des cheveux, des plis de tissu, des couvertures et des trésors aussi. Les gens s'habillent de plis de tissu fin et d'une robe ample, et il y a un autre pli de tissu au-dessus de la robe, en tant que vêtement supérieur. Il n'y a pas de différences d'habillement entre le roi et le peuple. Les femmes s'habillent aussi d'une robe ample. Les hommes coupent leurs cheveux et gardent leurs barbes. Les femmes gardent leurs cheveux. Quand ils mangent, malgré leurs statuts sociaux, tous mangent du même pot avec la cuillère et la baguette dans les mains. Leur manière de prendre la nourriture est très mauvaise, (puisque) ils disent qu'ils ont abattu les animaux par leurs mains et prennent un immense bienfait. Le peuple du pays aime tuer pour adorer le ciel et ne connaît pas les lois bouddhiques. La loi du pays ne contient pas celle de la prostration⁶.

Concernant la troisième catégorie qui s'agit d'une réminiscence des anciens récits concernant le pays de « Fu Lin », nous pouvons citer un poème du lettré et mandarin Cheng Ju Fu qui célèbre le don de l'empereur à un mandarin Pan, ministre des affaires agricoles. Malheureusement le tableau de « les femmes de Fu Lin » a été perdu, donc nous pouvons seulement imaginer le tableau grâce à cette source littéraire :

⁶ Notre traduction ; HUI CHAO, p. 116.

上賜潘司農龍眠拂菻婦女圖 拂菻迢迢四萬里，拂菻美人瑩秋水。五代王商畫作圖，龍眠後出尤精緻。手持玉鍾玉為顏，前身應住補陀山。長眉翠發四維列，白氎覆頂黃金環。女伴駢肩擁孤樹，背把閒花調兒女。一兒在膝嬌欲飛，石榴可憐故不與。涼州舞徹來西風，琵琶檀板移商宮。娛尊奉長各有意，風俗雖異君臣同。百年承平四海一，此圖還從秘府出。司農潘卿拜賜歸，點染猶須玉堂筆。天門蕩蕩萬國臣，駉騎橫行西海濱。聞道海中西女種，女生長嫁拂菻人。

Le tableau de la femme de Fu Lin offer par sa Majesté à monsieur Pan, ministre des affaires agricoles. Le pays de Fu Lin est très loin de 40 milles Li, les yeux de la beauté de Fu Lin sont comme l'eau de l'automne. Elle a été premièrement peinte par Wang Shang durant les cinq dynasties (907-960), la version postérieure de Li Gong Lin est plus délicate. En tenant une horloge de jade dans ses mains, sa joue est aussi de jade, sa vie antérieure devait être habitée dans le Mont PuTuo. Le sourcil long et les cheveux verts sont contournés par quatre rideaux, sa tête est couverte par un tapis rouge et dans ses mains, un bracelet d'or. Les compagnes féminines sont à côté de son épaule autour d'un seul arbre, elle cache la fleur à l'improviste pour jouir avec ses enfants. Un garçon sur ses genoux est bien douillet, comme s'il veut s'en voler, elle fait exprès de ne pas lui donner les fleurs de grenade. Le zéphyr vient après la fin de la danse de Liang Zhou, le Pi Ba et le Tan Ban changent les tons de Shang et de Gong. Elle avait l'intention de réjouir les vieux, l'éthique entre le souverain et les sujets est le même. Le monde est en paix depuis cent ans et les quatre mers sont réunis, ce tableau est sorti du trésor imperial. L'officier dans les affaires agricoles Sire Pan s'est prosterné pour remercier le nom du tableau et il faut le stylo du département impérial des lettrés pour l'embellir. La porte du ciel est grande et les sujets sont de dix mille pays, des messagers marchent à cheval au bord de la Mer d'Occident. On dit qu'il y a la descendante féminine dans la Mer (d'Occident), elle se marie avec les gens de Fu Lin quand elles grandissent⁷.

⁷ Notre traduction ; CHENG JU FU, 29.6a-7b.

Dans le dernier vers du poème de Cheng Jufu, on perçoit une réminiscence de la description du pays de Fu Lin datant de la dynastie Tang, bien antérieure à l'époque de l'auteur. Dans la *Nouvelle Histoire de la dynastie Tang* (« 新唐书 »), on trouve la légende d'un mariage entre les descendants du Royaume des Femmes et ceux du pays de « Fu Lin »⁸. Cette légende puise probablement ses origines dans une source encore plus ancienne : les historiens qui ont compilé la *Nouvelle Histoire de la dynastie Tang* se sont appuyés probablement sur les récits du *Grand Récit sur les régions occidentales de la Grande Tang* (« 大唐西域记 »), un ouvrage fondamental relatant le périple du célèbre moine bouddhiste Xuanzang (玄奘) à travers l'Inde, qui est appuyé lui-même des sources encore antérieures⁹. En tant qu'étudiant, pèlerin et enquêteur des sūtras bouddhiques en sanskrit, Xuanzang entreprit ce long voyage afin d'en rapporter les textes qu'il allait par la suite traduire en chinois :

拂懣国西南海岛有西女国，皆是女人，略无男子。多诸珍宝货，附拂懣国，
故拂懣王岁遣丈夫配焉，其俗产男皆不举也。

Le pays des femmes d'Occident se trouve dans l'île dans la mer du Sud-Ouest du pays de Fu Lin où il n'y a que des femmes sans aucun homme. On y trouve beaucoup de trésors. Le pays est sous la suzeraineté de Fu Lin, donc le souverain de Fu Lin envoie chaque an des hommes pour avoir des rapports sexuels avec eux selon les coutumes, ils ne élèvent pas les hommes¹⁰.

La légende du Pays des Femmes est l'un des récits classiques de la littérature chinoise. Dès la Chine archaïque, une tradition rapportait que, dans les contrées de l'Occident, vivait une souveraine mythique nommée Xi Wang Mu (西王母, la Reine-Mère de l'Ouest). Ce personnage apparaît notamment dans un texte retrouvé au III^{ème} siècle, à la suite du pillage d'une sépulture datée du III^{ème} siècle av. J.-C. : le *Mu Tianzi Zhuan* (« 穆天子传 », *Chronique du Fils du Ciel Mu*), qui relate

⁸ ZHANG XUSHAN 2011.

⁹ Par exemple, une epigraphe sur le tableau des pays tributaires des Liang (梁供职图) daté au VI^{ème} siècle qui est aujourd'hui perdue, mais citée dans la *Forêt de pierres précieuses dans le jardin de Dharma* (Fayuan Zhulin 法苑珠林), une encyclopédie bouddhiste du VII^{ème} siècle. Cf. ZHANG XUSHAN 2011.

¹⁰ Notre traduction ; XUANZANG, p. 634.

le voyage du roi Zhou Mu (周穆王, 1001-947 av. J.-C.), souverain de la dynastie des Zhou de l'Ouest (1046-771 av. J.-C.), et sa rencontre avec Xi Wang Mu¹¹.

Par ailleurs, une autre source de la légende du Pays des Femmes, enracinée cette fois dans la tradition grecque des Amazones, fut introduite en Chine dès VI^{ème} siècle. On peut relever certaines similitudes entre la figure de Xi Wang Mu et celle des Amazones de l'Antiquité grecque et dans même dans le *Livre des Hans postérieurs*, histoire de la dynastie Han orientaux, l'auteur situe le pays de Xi Wang Mu près du pays de « Da Qin » (大秦), nom chinois pour désigner l'Empire romain ancien, bien que dans les récits chinois archaïques, rien ne laisse entendre que le royaume de Xi Wang Mu serait exclusivement peuplé de femmes¹².

En outre, bien qu'il ne soit pas exclu que ces récits renvoient à une réalité historique partagée – celle de sociétés matriarcales ou gynocratiques en Asie centrale –, leurs origines restent distinctes. Selon les recherches du byzantiniste chinois Zhang Xushan, les représentations du Pays des Femmes situé dans la « mer de l'Occident », dans les récits géo-historiques chinois concernant l'Empire romain (« Fu Lin ») puise sa source dans une légende gréco-romaine relative au peuple scythe¹³.

Cette légende du Pays des Femmes dans la mer d'Occident, aux abords de l'Empire romain, a été reprise à différentes époques, comme en témoignent les récits de Xuanzang et de Cheng Jufu que nous avons évoqués précédemment.

Le context politique et social en Eurasie et en Chine des Yuan reflétés par ces sources

Si nous nous demandons pourquoi il y a cette confusion autour du nom de « Fu Lin » dans les sources chinoises de cette période, et pourquoi la Chine semble rester étrangère à la nouvelle réalité de l'Empire byzantin tout en entretenant certains liens avec l'Europe occidentale, pourtant plus éloignée, il faut se pencher sur le contexte géopolitique et historique de l'époque. La dynastie mongole des Yuan constitue en effet l'une des périodes les plus ouvertes de l'histoire chinoise,

¹¹ ZHOU SHU CAN 2024.

¹² FAN YE, p. 1244.

¹³ ZHANG XUSHAN 2011.

comme en témoignent les allées et venues de grands voyageurs médiévaux tels que Marco Polo, Rabban Sauma ou encore Ibn Battuta.

On peut comprendre ce paradoxe en considérant la situation de Byzance à l'époque. Bien que l'Empire byzantin ait continué à jouer un rôle de carrefour entre l'Europe et l'Asie – les grands voyageurs qui transitent entre l'Occident et la Chine, comme ceux mentionnés, passent bien souvent par son territoire –, il traverse sous les Paléologues une période de crise profonde et de déclin politique¹⁴. Cela, malgré un renouveau culturel et religieux remarquable. Par ailleurs, les réseaux commerciaux sont de plus en plus dominés par les puissances franques, notamment les Génois, qui limitent la marge de manœuvre de Byzance dans les échanges diplomatiques ou commerciaux de grande envergure.

Ainsi, bien que l'Empire byzantin ait maintenu des relations diplomatiques soutenues avec certaines parties de l'Empire mongol, à savoir l'Ilkhanat ou la Horde d'Or, il ne semble pas avoir eu l'énergie ni les moyens d'entretenir des relations avec la cour des Yuan en Chine¹⁵.

Du côté de la dynastie Yuan, fondée par Kubilai Khan, bien que l'empereur fût en même temps le Grand Khan de l'Empire mongol et que les Mongols – peuple minoritaire turco-mongol – aient bénéficié de privilèges importants, la dynastie a cherché à légitimer son pouvoir en se posant en continuateur du système impérial chinois. Ce processus de sinisation se traduit notamment par l'émergence d'une *intelligentsia* d'origine turco-mongole, centrasiatique, ou moyen-orientale, qui s'illustre dans la littérature et la culture chinoise de l'époque¹⁶.

Cependant, même sous domination des peuples nomades du Nord qui ne sont pas de l'ethnie majoritaire Han chinois, la mentalité sino-centrique ne disparaît pas. L'ouverture au monde extérieur, bien qu'indéniable, reste encadrée par une vision du monde centrée sur la Chine. L'*intelligentsia* chinoise, malgré un accès accru à l'information sur les terres lointaines, continue dans l'ensemble à se focaliser sur l'univers chinois. Lorsque certains auteurs mentionnent des noms exotiques ou des pays lointains, ceux-ci servent souvent de symboles littéraires, intégrés dans une logique d'exaltation du monde chinois. Ils permettent d'illustrer l'universalité et la haute moralité

¹⁴ Sur les différents aspects de la Byzance paléologue, cf. LAIOU – MORRISON 2011.

¹⁵ Concernant le rapport entre l'Empire mongol et l'Empire romain d'Orient, nous pouvons citer les ouvrages suivants, sans être exclusifs : RICHARD 2003 ; CAHEN 1924 ; DE RUBROUCK ; SPULER 1965 ; GROUSSET 1939.

¹⁶ CHEN HUAN 2016.

de l'Empereur des Yuan, Fils du Ciel, garant de la prospérité et de la piété filiale dont le rayonnement est reflété par la présence du tableau qui décrit le même idéal dans le pays de « Fu Lin », le pays le plus reculé.

Conclusions

Après un survol de l'image du nom « Fu Lin » dans la littérature chinoise de la dynastie mongole des Yuan, nous pouvons tirer les conclusions suivantes :

- premièrement, on tente souvent d'approcher l'image d'un pays dans les sources étrangères comme un reflet fidèle de sa réalité. Cependant, cette image est fréquemment davantage révélatrice de la culture et des représentations du pays qui la produit. Dans les sources chinoises évoquant le pays de « Fu Lin », l'intérêt ne réside pas tant dans la description réaliste de ce pays lointain que dans la manière dont son image s'insère dans la mentalité esthétique et morale propre au monde chinois ;
- deuxièmement, il est manifeste que les sources littéraires de l'époque peuvent contenir des réminiscences d'écrits plus anciens. Ainsi, de la même manière que certaines sources byzantines reprennent les descriptions antiques du pays des Seres – terme vague désignant l'origine de la soie et englobant l'Extrême-Orient, de l'Asie centrale jusqu'à la Chine orientale¹⁷ – les sources chinoises peuvent recycler des noms et représentations issues d'époques antérieures sur l'Empire byzantin en tant que héritier de l'Empire romain ancien. Or, ces réminiscences antiques et classiques à Byzance ne correspondent pas nécessairement à la réalité contemporaine de la Chine.
- troisièmement, nous constatons que les noms géographiques peuvent être polysémiques et désigner des réalités différentes selon le contexte. C'est le cas de « Fu Lin » : un nom hérité des sources anciennes, mais utilisé à l'époque Yuan pour désigner aussi le monde franc contemporain. Puisque bien qu'il n'y ait pas vraiment de connaissance nouvelle de l'Empire byzantin pendant la dynastie mongole des Yuan en Chine, il avait des rapports avec le monde latin de l'Europe occidentale et dans des sources, on choisit le nom existant « Fu Lin » des sources anciennes pour désigner le monde franc contemporain.

¹⁷ Cf., par exemple, ÉTIENNE DE BYZANCE, s.v. « Σήρες ».

En somme, l'étude de la réception d'un nom ésotérique désignant un pays lointain est à la fois complexe et riche : complexe, car ce nom mêle réalité et légende, faits historiques et perceptions contemporaines ; riche, car elle met en lumière la profondeur de l'échange culturel, lequel s'avère souvent être une véritable recreation dans la culture de réception. Il en va de même pour la réception de l'image de la Chine dans les sources byzantines.

Notre modeste contribution vise simplement à attirer l'attention sur la manière dont l'Empire byzantin était perçu de l'extérieur, à travers des sources encore peu étudiées par les chercheurs. Nous espérons que cette piste encouragera de futures recherches, voire la publication de monographies consacrées aux relations entre Byzance et la Chine du XIII^{ème} au XV^{ème} siècle, dans le contexte global d'une Eurasie largement unifiée sous la domination mongole.

Bibliographie

Sources

- CHALKOKONDYLES LAODINKOS CHALKOKONDYLES, *The Histories*, I: Books 1-5, translated by A. Kaldellis, Harvard 2014 (*Dumbarton Oaks Medieval Library*, 33)
- CHENG JU FU CHENG JU FU (程矩夫), *Œuvres du pavillon neigeux* (雪楼集), in *Les Livres complets des quatre Magasins*
- DAI LIANG DAI LIANG (戴良), *Œuvres de la montagne de neuf esprits* (九灵山房集), dans *Les Livres complets des quatre Magasins* (四库全书), Taipei 1982-1986
- DE RUBROUCK GUILLAUME DE RUBROUCK, *Voyage dans l'empire mongol*, 1253-1255, traduit par R. KAPPLER – C.-C. KAPPLER, Paris 1985
- ÉTIENNE DE BYZANCE ÉTIENNE DE BYZANCE, *Ethnikon*, Chicago 1992
- FAN YE FAN YE (范曄), *Livre des Hans postérieurs* (后汉书), Pékin 2007
- HUI CHAO HUI CHAO (慧超), *Voyage dans les cinq parties de l'Inde* (往五天竺国记), Pékin 2006
- SONG LIAN SONG LIAN (宋濂), *L'histoire des Yuan* (元史), Pékin 2007
- XUANZANG XUANZANG (玄奘), *Grand récit sur les régions occidentales de la Grande Tang* (大唐西域记), Changsha 1999

Littérature secondaire

- CAHEN 1924 G. CAHEN, "Les Mongols dans les Balkans", *Revue Historique*, 146/1924, pp. 55-59
- CHEN HUAN 2016 CHEN HUAN, *Étude sur la sinisation de l'intelligentsia d'origine de l'Occident dans la période Yuan* (元西域人华化考), Pékin 2016

- GROUSSET 1939 R. GROUSSET, *L'empire des steppes : Attila, Gengis-Khan, Tamerlan*, Paris 1939
- KALDELLIS 2014 A. KALDELLIS, *A New Herodotos*, Cambridge (MA) 2014
- KORDOSIS 1992 M.S. KODOSIS, *China and the Greek World: An Introduction to Greek-Chinese Studies with special Reference to the Chinese Sources, I: Hellenistic-Roman-Early Byzantine period (2nd c. B.C. – 6th c. A.D.)*, Thessaloniki 1992 (*Historicogeographica Meletemata*, 2)
- LAIYOU – MORRISON 2011 A. LAIYOU – C. MORRISON, *Le Monde Byzantin, 3. Byzance et ses voisins 1204-1453*, Paris 2011
- LI QIANG 2015 LI QIANG, *Relations between the Roman Empire and China. On the Image of the Roman Empire in the Chinese Sources from the 3rd to the 7th century*, Doctoral dissertation in the Department of History and Archeology at the University of Ioannina, 2015
- LIN YIN 2006 Y. LIN, *Fulin the Ruler of Treasury Country: Byzantium in the Tang Society AD 618-907* (唐代拂菻从说), Pékin 2006
- RICHARD 2003 J. RICHARD, *Franks et Orientaux dans le monde des croisades*, Aldershot 2003
- SPULER 1965 B. SPULER, *Die Goldene Horde. Die Mongolen in Russland 1223*, Wiesbaden 1965
- ZHANG XUSHAN 1998 ZHANG XUSHAN, *Η Κίνα και το Βυζάντιο. Σχέσεις εμπόριο-αμοιβαίες γνώσεις από τις αρχές του 6ου ως τα μέσα του 7ου αι*, Athènes 1998 (*Historicogeographica. Μελετήματα*, 3)
- ZHANG XUSHAN 2011 ZHANG XUSHAN, “La légende des ‘pays des femmes’ dans la littérature chinoise (汉籍所载希腊渊源的“女人国”传说)”, *Guangming Daily*, 17/04/2011, p. 11
- ZHANG XUSHAN 2024 ZHANG XUSHAN, *Étude en relation entre la Chine et l'Empire byzantin* (中国和拜占庭帝国关系研究), Pékin 2024
- ZHOU SHU CAN 2024 ZHOU SHU CAN, “Quelques réflexions sur la géographie de la compagnie vers l'Occident et quelques questions relatives dans

Chronique du Fils du Ciel Mu (« 穆天子传 » 西征地理及相关问题的
若干思考), *Étude de la culture du plateau du Centre* (中原文化研
究), 2/2024, pp. 111-121

La rhétorique hérésiologique de l'épiscopat romain aux débuts du schisme acacien : la correspondance de l'évêque de Rome Felix III (II)

Rémi Lafontaine (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne – *EPHE*, UMR 8210 *ANHIMA*)

Résumé : Avec l'arrivée de Felix III à l'épiscopat de la ville de Rome s'ouvre quasiment concomitamment le début du schisme acacien, consécutif à l'excommunication du patriarche constantinopolitain à la suite de celui d'Alexandrie. Cette mise à l'écart de la société des fidèles transparaît d'abord dans la correspondance du pontife qui cherche à qualifier et définir les hérétiques et l'hétérodoxie. Cet arsenal discursif rend progressivement inévitable la marginalisation et l'exclusion des disciples d'Eutychès, sources non seulement d'un problème ecclésiastique mais aussi politique. Ce retranchement des principaux évêques orientaux vient dès lors resémantiser les rapports entre l'Église de Rome et l'empereur, dans un moment où Rome semble plus que jamais éloignée des centres de pouvoir. Cet article entend donc montrer comment la rhétorique hérésiologique sert de point d'appui à l'idéologie pontificale mais également à l'expression de son autorité, en lien avec celle du pouvoir impérial et celle, niée, du patriarche de la capitale.

Mots-clés : schisme ; hérésie ; pape ; Felix ; Acace ; Hénétique.

Introduction

Dans l'ultime missive de l'évêque de Rome Simplicien (468-483) envoyée à Zénon que nous avons conservée, l'évêque s'adresse à l'empereur en ces termes :

je t'embrasse, t'encourage et me réjouis, très glorieux empereur ; mais à celui qui a longtemps souffert de la blessure de la dépravation convient la faveur de la guérison, non du pouvoir¹.

Déjà le prédécesseur de Felix (483-492) cherchait à guider l'empereur sur le chemin de l'orthodoxie. Si, pendant son pontificat, Simplicien s'est fait le défenseur du dogme chalcédonien face aux clercs monophysites, favorisés un temps par l'usurpation de Basiliscus, c'est Felix qui doit faire

¹ SIMPLICIEN, *Ep.* 19 = THIEL 1974, pp. 222-232 : « complector, hortor et gaudeo, gloriosissime imperator; sed diu prauitatis vulnere sauciato medicinae venia competit, non potestatis ».

face à la promulgation de l'*Hénotique* et ses conséquences. En effet, aucune lettre de Simplicien ne traite de la souscription de l'édit par Pierre III d'Alexandrie, dit Monge, qui advient à la fin de l'année 482. Celui-ci, sans doute frappé par la maladie à la fin de son pontificat, décède en mars 483. C'est Felix qui le remplace sur le trône de Pierre, et qui accueille le successeur de Timothée Salophaciote, chassé par Pierre, Jean Talaïa, dit aussi Jean le Tabennésiot. Ce dernier lui adresse un libelle et lui demande de réaffirmer la condamnation de Pierre, et donc son incapacité à occuper la chaire de Marc. Dès le mois de son élection, il est mis au courant de la situation en Orient et de cette nouvelle communion autour de l'*Hénotique*, qui réintègre Monge, pourtant condamné par Simplicien. Cet édit d'union, qui revient sur le dogme chalcédonien en ne mentionnant pas la question des deux natures du Christ, ne peut convenir à Rome, pour qui la défense de l'héritage théologique de Léon n'est pas négociable. Face au refus d'Acace de répondre de ses actes, l'évêque constantinopolitain allant même jusqu'à violenter et pervertir la légation romaine menée par les évêques italiens Vital et Misène, Felix décide d'excommunier son homologue, qui connaît par conséquent le même sort que Pierre Monge. Cette condamnation est définitivement exprimée par le synode romain du 28 juillet 484 et marque le début du schisme. Acace est placé au centre de la querelle. Il est celui qui a réintégré un évêque condamné et qui a perverti l'empereur, le détournant de la politique qu'il avait menée jusqu'alors à l'encontre des clercs monophysites². Le pontificat de Felix constitue en ce sens un moment nodal de la construction de l'idéologie de l'Église romaine. C'est pourquoi l'étude de la correspondance de ce dernier lors de la querelle monophysite est indispensable à la compréhension de l'idéologie et de l'action romaines.

Sur la totalité de la correspondance envoyée sous l'épiscopat de Felix et qui nous est parvenue, soit 18 lettres, seize sont à destination de l'empereur ou de clercs de la partie orientale de l'empire³. Il faut ajouter à cette production épistolaire la réfutation que prononce Felix sans doute en 489 ou 490, qui porte sur les arguments venus de divers évêques orientaux dénonçant la position inflexible de Felix après la mort d'Acace. Le traité, longtemps et fautivement attribué à Gélase, intitulé *De anathematis vinculo*, doit être considéré comme étant en réalité la partie manquante de la lettre envoyée à Andreas de Thessalonique, ou tout du moins un produit du temps de Felix, tant il ne peut être compris sans le contexte de la mort d'Acace qui agite la question de la levée de son

² Sur les détails du début du schisme voir KÖTTER 2013, pp. 41-90 ; sur l'attitude de Felix KÖTTER 2013, pp. 91-98.

³ JAFFE 2016, pp. 209-215. Pour la numération des lettres, voir THIEL 1974. C'est cette édition qui fait foi pour le texte latin, sauf pour l'édition des textes du *De vinculo anathematis* et du *De vitanda communione Acacii*, donné dans l'édition SCHWARTZ 1934.

anathème⁴. On pourrait aussi ajouter à cet ensemble les *Gesta de nomine Acacii* et le traité *De damnatione nominum Petri et Acacii* dont l'origine félicienne est contestée, surtout en ce qui concerne le second *tractatus*⁵. C'est sa correspondance qui initie et fixe la politique pontificale en ce qui concerne la situation orientale jusqu'à Hormisdas (514-523), et dont ses successeurs ne dévieront pas⁶. Pourtant, cette correspondance reste peu étudiée, trop longtemps éclipsée par les analyses des écrits de Gélase. Ce gélasiano-centrisme conduit souvent à voir dans les lettres datées du pontificat de Felix un travail rédactionnel de son successeur en tant que secrétaire. Il faut sans doute se garder de conclusions trop hâtives tant les mécaniques archivistiques et bureaucratiques conduisent à des formes d'homogénéisation stylistique⁷. Quoi qu'il en soit, ces lettres sont signées du nom de Felix, qui leur donne force d'autorité. Il y a plus. Il semble que c'est bien dès la condamnation d'Acace et les disputes qui l'entourent que s'ouvre un moment nodal de l'idéologie romaine. Un discours hérésiologique adapté à la nouvelle situation en Orient se met en place et éclaire la vision de l'évêque romain sur sa propre autorité et sa capacité d'action, et ce dès l'épiscopat de Felix.

Cette correspondance nous est principalement connue grâce à deux collections, la *collectio Veronensis* et la *Berolinensis*, dont l'édition indépassable reste encore celle donnée par Eduard Schwartz, bien que celui-ci ne remette pas en cause l'attribution du traité *De anathematis vinculo*⁸. La seconde collection est datable du VI^{ème} siècle, à partir d'une source commune à la *collectio Avellana*, donc romaine⁹. Elle contient un total de cinquante-neuf textes traitant de la controverse monophysite. C'est dans celle-ci que l'on trouve la majorité de la correspondance de Felix, soit treize lettres au total. Elle repose sur un agencement chronologique des lettres, afin de montrer la continuité de l'action pontificale face à l'attitude changeante de l'empereur, en partant des lettres de Simplicie. La première est plus ancienne, sans doute composée après 496, elle aussi dans un

⁴ NAUTIN 1982.

⁵ Sur ce texte conservé dans la *Collectio Avellana*, il s'agirait d'une réponse épiscopale, composée au retour de l'ambassade du sénateur Andromachus envoyée en 489, se défendant d'accusations venues de Constantinople contre l'attitude romaine. Cf. LIZZI TESTA 2024, p. 48.

⁶ Sur le tournant que représente le pontificat de Felix, notamment après le libelle de Jean Talaïa, voir KÖTTER 2013, pp. 153-154 et LIZZI TESTA 2024, pp. 45-49. On consultera aussi PIETRI 1997a sur la rupture que constitue l'affaire Jean Talaïa.

⁷ À ce sujet on lira non sans profit LIZZI TESTA – MARCONI 2023, et tout particulièrement le chapitre III.

⁸ SCHWARTZ 1934, pp. 1-117.

⁹ SCHWARTZ 1934, p. 283 reprenant GÜNTHER 1896, p. 28. Sur la *Collectio Avellana* et ses liens avec les autres collections italiennes voir LIZZI TESTA – MARCONI 2019 et sur l'inventaire des collections plus particulièrement dans le même volume l'article MOREAU, surtout pp. 363-368. On renverra aussi à LIZZI TESTA 2014, pp. 77-236.

contexte romain, du temps du pontificat d'Anastase II. Elle fait figure d'inspiration pour la *Berolinensis*¹⁰. Le compilateur a potentiellement voulu y souligner l'intransigeance de la politique romaine vis-à-vis des monophysites, dans un moment d'assouplissement voulu par le successeur de Gélase¹¹. Depuis Léon sans doute, se développe une politique d'édition et de compilations de la production épistolaire romaine. Ces deux collections témoignent de la volonté de donner une cohérence et une continuité à l'action épiscopale, ici en Orient. C'est donc un point de vue orienté et purement romain que donnent à voir ces collections. Elles permettent de mieux saisir la façon dont Rome pense sa politique orientale¹². La cohérence du discours pontifical est donc rehaussée par ces collections, bien que Felix témoigne à de multiples reprises de son attachement à l'héritage dogmatique de Simplicie et, surtout, de Léon. Notre connaissance de l'idéologie et de l'hérésiologie de Felix reste donc conditionnée et harmonisée par cette entreprise éditoriale.

Le discours hérésiologique romain, en tant qu'il vise à différencier et exclure, soulève directement la question de ce qui fait la marge ou le centre de la *catholica*¹³. La rhétorique hérésiologique repose d'abord sur l'identification et la caractérisation de l'hétérodoxie. En ce sens, les travaux de Charles Pietri ont déjà pu permettre de relever les continuités et les innovations en la matière¹⁴. Les missives de Felix méritent donc d'être étudiées plus précisément, à la lumière du contexte de rupture avec l'Orient et ses évêques, ce qui explique le travail de traduction ici entrepris¹⁵. Felix s'y peint comme l'autorité suprême au sein de l'Église, qui peut rejeter hors de la communauté même les plus puissants évêques. L'excommunication souligne la façon dont Rome pense son pouvoir et ses capacités d'action en cas de rupture avec la Nouvelle Rome. Or, dans cette querelle se dessine un problème à trois corps, dont l'empereur, désormais seul depuis 476, est partie prenante. En effet l'*Hénotique* reste une initiative impériale, bien que Felix tende à en imputer toute la responsabilité à Acace. Les divisions des Églises quant à la réception de Chalcédoine, qui ne vont pas en faiblissant au début de la décennie 480, obligent l'empereur à un compromis. Si celui-ci ne contente pas grand monde, il permet à certains évêques anciennement condamnés de récupérer leur

¹⁰ BLAUDEAU 2012, pp. 34-39.

¹¹ JASPER – FUHRMANN 2001, pp. 61-63.

¹² SCHWARTZ 1934, pp. 272-273.

¹³ BAUER 1934, pp. 231-242.

¹⁴ PIETRI 1997b, pp. 699-719.

¹⁵ Sauf mention contraire, toutes les traductions du présent article émanent de son auteur.

siège. Dès lors, il s'agit de combiner ce discours hérésiologique à une injonction adressée à Zénon pour faire respecter la tradition et les condamnations précédentes. La rhétorique de Felix mêle ainsi condamnation en grande pompe des évêques monophysites et discrète attaque contre les interventions de l'empereur dans les affaires de l'Église. Via la correspondance à destination de l'Orient, Felix cherche à légitimer son intransigeance et sa défense inflexible de Chalcédoine. Cela suppose de rappeler à l'empereur son devoir de garant de l'unité de l'Église et de l'Empire. L'hérésiologie vise de ce fait à délivrer un enseignement à qui en prend connaissance. La condamnation d'Acace et de ses pairs permet à l'évêque romain de développer sa vision de l'autorité pontificale et de son action, à laquelle la coopération séculière est nécessaire. Felix, bien que désormais éloigné de l'empereur, continue de se présenter comme le pontife suprême, devant en conséquence bénéficier du soutien des puissances temporelles. L'hérésiologie félicienne contient en définitive une conception originale des rapports entre Église, romaine, et pouvoir séculier. Si cette idée a déjà été soulevée par Pierre Nautin dans son étude de la lettre à Andreas de Thessalonique, l'analyse mérite d'être étendue à l'ensemble de la production épistolaire du pontife¹⁶. Malgré son éloignement du centre politique qu'est la capitale impériale, Rome ne renonce pas à être un centre religieux, ce dont témoigne la condamnation des hérésies orientales. Par l'anathème et la marginalisation, Felix propose en somme une conception originale des rapports entre l'Église de Rome et le pouvoir impérial. Tout l'enjeu de cette présentation est donc d'étudier dans quelle mesure l'hérésiologie romaine constitue un socle pour penser une certaine économie des pouvoirs dans l'empire de la fin du V^{ème} siècle.

1. Le vocabulaire et les leviers de l'hérésiologie félicienne

L'étude de la rhétorique hérésiologique chez Felix impose avant tout de s'intéresser à la façon dont il définit et caractérise l'hérésie. Le pontife bénéficie d'une tradition hérésiologique ancienne, qu'il faut cependant remettre en contexte afin de mieux saisir le *Sitz-im-Leben* dans lequel ce discours s'inscrit. L'étude de la correspondance est alors centrale pour voir comment sont construites l'hérésie et la figure de l'hérétique, entre les continuités vis-à-vis de l'hérésiologie traditionnelle, avant tout latine, et les innovations qu'apporte Felix à ces discours. Il ne s'agit donc pas simplement de constituer la figure d'un *Idealtyp* de l'hérétique dans la veine weberienne mais

¹⁶ NAUTIN 1982.

bien de saisir comment, notamment par le réemploi de *topoi* et leur adaptation en contexte, se dessine et se construit l'image d'une hérésie toute distincte.

1.1. Caractériser l'hérésie : une maladie, mais laquelle ?

Tout d'abord, l'un des principaux thèmes que l'on retrouve dans la langue de Felix est l'assimilation de l'hérésie à une maladie, thème qui est déjà ancré de longue date dans la polémique chrétienne. C'est surtout avec le IV^{ème} siècle que ce motif s'impose définitivement, bénéficiant de l'autorité de certains auteurs chrétiens latins comme grecs. Aussi, si ce parallèle s'observe dès le II^{ème} siècle, il s'étoffe et se diversifie largement dans les siècles qui suivent¹⁷. À titre d'exemple, il suffit de penser à l'œuvre de saint Augustin qui laisse une large place à l'hérésie comme maladie ou encore, en langue grecque, à la production de Jean Chrysostome¹⁸. L'hérétique devient ainsi un malade touché par une pathologie de l'âme¹⁹. Rome fait rapidement figure de proue dans la lutte contre les écarts à la prétendue vraie doctrine, et ce depuis le I^{er} siècle de notre ère, et reprend ce champ sémantique de la maladie dans ses discours polémiques au IV^{ème} siècle²⁰. Depuis Damase et Sirice, l'hérétique est un corps malade qui doit être mis à l'écart de la communauté afin de ne pas la contaminer de ses miasmes²¹. Ce vocabulaire va ensuite progressivement s'étoffer au V^{ème} siècle, particulièrement avec Léon dans son combat contre le monophysisme²². Felix peut donc, à la fin du V^{ème} siècle, piocher dans tout un arsenal sémantique de la morbidité déjà bien installé. Nous nous contenterons ici de rappeler brièvement les grands axes de l'étude déjà réalisée par Philippe Blaudeau, bien que dépassant le cadre du seul corpus félicien, tout en soulignant certaines spécificités de l'hérésiologie de cet évêque²³.

¹⁷ LE BOULLUEC 1985, pp. 414-415 sur l'exposé du *Stromate* VII de Clément d'Alexandrie.

¹⁸ Voir, respectivement, RASSINIER 1991, pp. 65-83, et TONEATTO 2022, p. 35 ainsi que LANFRANCHI 2019, pp. 49-64.

¹⁹ On peut prendre l'exemple du typhus étudié par COURCELLE 1975, pp. 245-288.

²⁰ BAUER 1934, pp. 99-109 à travers l'exemple de la lettre de Clément de Rome aux Corinthiens. Dès le II^{ème} siècle, en contexte romain, Hermas désigne les apostats avec cette image de la gale. HERMAS, *Le Pasteur*, Sim. 9.26 = JOLY 1968, p. 342 : « οἱ δὲ ἐψωριακότες, οὗτοι οἱ ἀρνησάμενοι εἰσι καὶ μὴ ἐπιστρέψαντες ἐπὶ τὸν κύριον ἑαυτῶν ».

²¹ Le motif de la brebis malade se retrouve chez SIRICE, *Ep.* 5.1 = MIGNE 1845a, col. 1156 : « morbidæ ovis afflatu ». L'expression est ensuite retranscrite telle quelle de nouveau par Innocent dans la fameuse lettre à Victricius de Rouen. INNOCENT, *Ep.* 2.2 = MIGNE 1845b, col. 470.

²² PIETRI 1997, pp. 699-719.

²³ BLAUDEAU 2005, pp. 497-524.

C'est surtout la maladie corporelle et sa contagiosité que souligne le vocabulaire médical déployé par l'évêque romain. Le pontife bénéficie d'une imagerie abondante dans laquelle puiser. Au IV^{ème} siècle, avec Damase puis Sirice, c'est le terme de *contagio* qui intègre définitivement le catalogue médical de l'hérésiologie²⁴. C'est surtout avec Léon, au sein de la dispute eutychieenne, que se fixe l'imagerie médicale que reprend Felix, traçant une continuité entre Eutychès et Acace, tous deux en proie à la même maladie. Le terme de *contagio* – ou de *contagium*, les deux se trouvant chez Felix – est ainsi employé à quatre reprises dans la correspondance orientale de Felix, que ce soit à destination des clercs ou du pouvoir impérial. Dans la première lettre qu'il adresse à Felix, l'hérésie d'Eutychès, puis d'Acace, est clairement désignée comme un danger, dont les masses doivent être préservées²⁵. La formule qu'il emploie dans la missive adressée aux clercs et moines de Bithynie ne souffre d'aucune ambiguïté : « *contagia repellenda sunt perditorum* »²⁶. La maladie des hérétiques est donc une souillure qui se développe et s'étend, menaçant alors toute la communauté des fidèles²⁷. La corruption de leur corps, reflet de leur corruption spirituelle, n'est donc pas isolée mais décrite comme hautement contagieuse. C'est sur le caractère épidémique de la pathologie que cherche à insister le pontife, pour mieux mettre en avant le danger que représentent ces hommes, et surtout pour justifier, dans un second temps, les mesures visant à isoler ces derniers. Le véritable danger réside donc dans le fait que les fidèles pourraient rapidement être touchés par cette maladie qu'est l'hérésie, d'autant plus que ceux-ci semblent être une population particulièrement vulnérable aux yeux de Felix. Acace lui-même est désigné comme une victime de cette maladie ayant été atteinte par les miasmes de l'hérésie. C'est ce que lui reproche directement Felix, à la toute fin de la lettre qu'il lui adresse en 483 : « *puisque autrement tu ne peux te montrer comme faisant partie des membres du corps du Christ si tu ne cesses de soutenir ceux que l'on dit sur toute la terre avoir été contaminés* »²⁸. Il ne s'agit donc jamais, chez Felix, d'un discours nosologique. La maladie est le symbole d'une corruption, une métaphore qui se mue en qualificatif, renvoyant au désordre que provoque l'hérétique dans la communauté. En effet, le vocabulaire est toujours très général chez Felix, et ne renvoie jamais à un symptôme ou une maladie définie. Le

²⁴ PIETRI 1997, p. 705.

²⁵ FELIX, *Ep.* 1 = THIEL 1974, pp. 222-232.

²⁶ FELIX, *Ep.* 12.2 = THIEL 1974, p. 258.

²⁷ FELIX, *Ep.* 13.7 = THIEL 1974, p. 264 : « *quod est a nobis provide constitutum, ne hi, quibus in terreni labe contagii plus minusve restat ad vitam, dum adhuc in poenitentia sunt, poeniteada forte committant* ».

²⁸ FELIX, *Ep.* 2.3 = THIEL 1974, p. 234 : « *quoniam te aliter inter membra corporis Christi monstrare non possis, nisi nullatenus providere desisteres illis quae per totum mundum dicuntur obrepisse contagiis* ».

seul terme précis est celui de *cancer*, mais cette allusion n'est pas sans poser problème²⁹. S'agit-il d'une référence précise à une pathologie reconnue à l'époque ou, à nouveau, l'emprunt à une imagerie topique sans lien avec une véritable affection ? Cette référence se trouve dans la lettre synodale de 485 aux archimandrites :

ainsi, en considérant toutes les choses qui nous incombent dans la crainte de Dieu,
et en veillant à ce que l'hérésie de la peste eutychienne, si souvent éteinte, dont
Acace est le défenseur et le protecteur, n'anéantisse les membres du Christ à la
façon d'un cancer qui se répand³⁰.

Une fois de plus, on retrouve chez Sirice, lors de la controverse jovinienne un siècle plus tôt, la mention d'un discours hérétique qui se répand (*serpebat*) « à la manière d'un chancre » (*more cancri*)³¹. Le participe *serpens* chez Felix, incline donc à rapprocher la mention du cancer de celle que l'on retrouve chez Sirice. Bien que la référence médicale soit allusive le terme de cancer est bien présent dans les traités médicaux de l'Antiquité, notamment chez Celse qui y consacre un chapitre entier³². L'Église est pensée comme un corps, menacée par la tumeur de l'hérésie, dont l'extirpation est inévitable pour sa survie. En somme, si le vocabulaire médical déployé n'est jamais précis, et possède avant tout un intérêt rhétorique et symbolique, il est tourné vers deux objectifs : révéler, d'une part, le caractère pernicieux de l'hérésie qui menace de se propager à toute l'Église et, d'autre part, la nécessité de stopper la contamination en éloignant les miasmes de l'hérésie loin de la communauté. Cette métaphore organiciste est soulignée par un certain nombre d'emprunts aux épîtres pauliniennes, à l'instar du renvoi à *1Co.* 12:26 dans le libelle envoyé à Zénon : « et parce que, comme il l'est écrit, le corps tout entier est affecté par les souffrances d'un seul membre, les Églises d'Orient sont troublées en raison de lui »³³.

Le vocabulaire pathologique met au jour une communauté de malades, dont Acace n'est qu'une des victimes. Il est le dernier maillon dans la chaîne de contagion : Nestorius, Eutychès, Timothée II puis Pierre Monge et enfin Acace. La maladie, venue d'Orient, se propage déjà depuis

²⁹ FELIX, *Ep.* 11.3 = THIEL 1974, p. 254.

³⁰ *Ibidem* : « igitur omnia, quae nobis in timore Dei competunt, cogitantes et praevidentes, ne toties extinctae Eutythianae pestis haereseos, cujus Acacius defensor est et patronus, serpens ut cancer Christi membra disperderet ».

³¹ SIRICE, *Ep.* 7.2 = MIGNE 1845, col. 1168. La proximité est encore plus visible ici qu'en regard de la formule de Léon citée par BLAUDEAU 2005, p. 502.

³² CELSE, *De medicina* 5.28 = SPENCER 1961, pp. 124-175.

³³ FELIX, *Ep.* 4.1 = THIEL 1974, p. 241 : « et quia, sicut scriptum est, unius membri totum corpus patitur passiones, in persona ejus Orientis concutuntur Ecclesiae ».

un demi-siècle et Acace n'en est que le dernier porteur. Les premiers malades, pour filer la métaphore médicale, sont bien Nestorius et Eutychès, dont les hérésies ont été soignées à Ephèse puis Chalcédoine, comme le rappelle Felix. La maladie qui touche l'Orient dans la décennie 480 est tour à tour désignée comme *Nestoriana* ou *Eutychiana pestis*³⁴. Dans la toute première missive, il parle de la peste nestorienne, qui a été combattue du temps de l'évêque Célestin³⁵. Avec le temps, c'est une nouvelle forme de peste qui fait son apparition sous Léon, celle d'Eutychès, et dont Acace est l'un des porteurs à ce jour. C'est ce que souligne Felix dans la lettre aux archimandrites, où il pointe directement du doigt Acace comme le dernier à avoir contracté cette *Eutychiana pestis*³⁶. Felix donne à voir un inventaire de clercs orientaux tous touchés par une seule et même maladie, apparue et combattue dès Chalcédoine par Léon. C'est un catalogue des hérétiques, à travers la métaphore de la maladie, qui s'étoffe sous le pontife romain. Il n'y a pas volonté de souligner les particularités du schisme acacien mais au contraire de l'intégrer à un répertoire plus large, où il côtoie aussi bien Nestorius qu'Eutychès. Symbole de cette réduction hérésiologique, l'empereur Zénon n'est jamais mentionné, de même que Basiliscus, pourtant à l'origine des problèmes au début de la décennie 470. Il semble donc que cette hérésie malade reste circonscrite à l'Église, et que sa cause, de même que son remède, soit une affaire interne.

1.2. L'hérésie comme tyrannie

Le deuxième volet de l'imagerie rhétorique particulièrement présente chez Felix est caractérisé par un emprunt important au vocabulaire politique. Cette dynamique se renforce au V^{ème} siècle comme le montre Charles Pietri³⁷. Le terme de tyran se retrouve déjà à de nombreuses reprises dans les lettres de son prédécesseur, Simplicie, lors des troubles que provoque l'usurpation de Basiliscus. C'est surtout le rapprochement entre l'hérésie et la tyrannie qu'il semble intéressant de mettre en avant à la lecture de la correspondance de Felix. Là où l'imagerie médicale visait avant tout à faire ressortir le danger de l'hérésie pour la communauté, le rapprochement entre la figure de l'hérétique et celle du tyran semble surtout s'attacher à caractériser les actes d'Acace et de ses soutiens, laïcs compris. Ce sont les manquements à la discipline ecclésiastique qui sont pointés du

³⁴ Plus que le terme de *pestis* qui est plus que convenu (lire BLAUDEAU 2005, p. 502) c'est à mon avis le qualificatif qu'il est ici intéressant de relever.

³⁵ FELIX, *Ep.* 1.11 = THIEL 1974, p. 229.

³⁶ FELIX, *Ep.* 14.4 = THIEL 1974, p. 268.

³⁷ PIETRI 1997, p. 711.

doigt. Les premières allusions en ce sens se trouvent dans la première lettre à Acace, où la « tyrannie hérétique », renvoie à l'usurpation de Basiliscus et à son *Encyclique* anti-chalcédonienne³⁸. Dans un premier temps, cette référence tend donc à esquisser l'idée que l'hérésie trouve ses soutiens chez les usurpateurs et les mauvais empereurs. Les tyrans et les clercs hétérodoxes sont donc des alliés naturels, comme en témoigne l'alliance entre Basiliscus et Timothée Aelure, qui ne doit son siège qu'à l'intervention de l'usurpateur, comme le rappelle Felix dans une lettre de 483 à Zénon³⁹. L'hérésie a donc en cela de commun avec la tyrannie qu'elle subvertit les hiérarchies traditionnelles et renverse les normes. L'hérétique devient alors lui-même un tyran. De même que Basiliscus s'est emparé illicitement du trône, bien que Felix ne nomme jamais son nom, les partisans d'Eutyches en Orient, tels Timothée, Pierre ou Acace, usurpent la fonction épiscopale. Basiliscus comme les évêques hérétiques sont donc des tyrans à deux titres, des tyrans d'usurpation et des tyrans d'exercice. Cela témoigne d'une conception du tyran et de l'usurpateur toute particulière de l'Antiquité tardive, où les deux qualificatifs en viennent à désigner le même type d'individu. Le tyran est à la fois celui qui arrive illégitimement à la dignité impériale, l'*incubator imperii* pour reprendre la formule de Servius, et celui qui règne de manière inique, l'*iniustus rex* d'Augustin⁴⁰. Cette double conception se retrouve encore au V^{ème} siècle, en témoigne la correspondance de Felix, où il applique cette dichotomie aussi aux évêques anti-chalcédoniens.

Tout d'abord, l'évêque hérétique est un « tyran d'usurpation » car il occupe une place qui n'est pas la sienne⁴¹. Il s'est emparé de sa fonction illégalement, au mépris des normes habituelles. Il est celui qui fait preuve de *praesumptio*. Ce terme n'est pas neuf, et s'impose à partir de Damase, puis définitivement au V^{ème} siècle⁴². Il se retrouve à de multiples reprises sous la plume de Felix, pour désigner les évêques qui continuent d'occuper l'épiscopat malgré leur condamnation, censée les priver de leur charge. Les premiers évêques à faire objet d'une telle condamnation par Felix sont Timothée Aelure et Pierre Monge. Le premier a été réinstallé sur le siège épiscopal à la faveur de l'usurpation de Basiliscus, ce qui dessine un parallèle évident entre l'évêque et l'empereur, tous

³⁸ FELIX, *Ep.* 2.4-7 = THIEL 1974, pp. 234-237.

³⁹ FELIX, *Ep.* 4.1 = THIEL 1974, pp. 240-241.

⁴⁰ SERVIUS, *In Vergilii carmina comentarii* 7.266 = THILO – HAGEN 1961, p. 147 : « tyranni Graece dixit, id est regis, nam apud eos tyranni et regis nulla discretio est: licet apud nos incubator imperii tyrannus dicatur. Declinatur autem etiam haec τύραννος ». AUGUSTIN, *De civitate Dei* 2.21 = DOMBART – KALB 1981, p. 81 : « cum vero injustus est rex, quem tyrannum more Graeco appellavit ».

⁴¹ Sur l'usurpateur comme tyran voir NERI 1997, pp. 71-86.

⁴² Sur l'usage de ce terme dans la littérature de l'Antiquité tardive se référer à MIQUEL 1969, pp. 424-431. Voir aussi PIETRI 1997, p. 712.

deux usurpateurs⁴³. Le second, Pierre, est condamné pour sa *praesumptio*⁴⁴. En s'associant avec les évêques Alexandrins, Acace s'expose alors à son tour à devenir un usurpateur, ce qu'il devient définitivement en continuant à exercer sa charge après sa condamnation par le synode romain⁴⁵. Lui qui avait lutté contre le tyran Basiliscus s'est à son tour transformé en tyran en continuant à occuper l'épiscopat après sa condamnation. C'est d'ailleurs son soutien aux évêques hérétiques, au premier chef Timothée d'Alexandrie, qui lui vaut sa condamnation, le rapprochant ainsi de l'usurpateur qu'il avait auparavant combattu et qui avait, lui aussi, rétabli des évêques condamnés. Felix donne à voir une communauté de tyrans, certains sévissant dans le siècle, d'autres dans l'Église. Le terme *d'usurpatio*, quant à lui, n'est utilisé qu'une seule fois, pour qualifier l'attitude de Pierre d'Alexandrie qui continue à exercer sa dignité après sa condamnation⁴⁶. Le point commun entre tous ces évêques c'est leur entêtement à exercer leur charge malgré leur condamnation, ce qui les assimile à la figure du tyran. De même que Basiliscus est à l'origine d'une guerre civile, les évêques usurpateurs déchirent l'Église et menacent sa paix, du seul fait d'être à une place qu'ils ne devraient pas occuper au sein de la *catholica*. Ils sont porteurs de sédition, comme il le rappelle à propos des usurpateurs alexandrins⁴⁷. Leur usurpation apporte donc le trouble au sein des communautés, à l'instar de celle de Basiliscus à Constantinople.

L'« évêque-tyran » est celui qui se comporte comme tel, notamment en prenant des décisions à rebours de la discipline ecclésiastique. La lettre envoyée à Zénon en 490 pour condamner le comportement d'Acace, dont l'action est explicitement désignée comme tyrannique, va en ce sens⁴⁸. Acace n'est pas le seul à être dépeint comme tel dans les lettres de Felix. Tous les anti-chalcédoniens qui continuent d'occuper leur dignité et d'ordonner malgré leur condamnation sont aussi qualifiés de tyrans. C'est par exemple le cas de l'évêque d'Antioche, Pierre, dit le Foulon, qualifié de tyran pour avoir ordonné un nouvel évêque, Jean, à Apamée :

⁴³ Sur la notion d'usurpation comme concept opératoire pour les relations de pouvoirs dans l'Antiquité tardive voir FLAIG 1997, pp. 19-20.

⁴⁴ FELIX, *Ep.* 2.4 = THIEL 1974, p. 235 : « *cujus temeraria fuerat praesumptione depulsus* », *il fut écarté* (de l'Église catholique) *en raison de son usurpation téméraire*.

⁴⁵ FELIX, *Ep.* 10 = THIEL 1974, pp. 251-252.

⁴⁶ Sur l'usurpation et le vocabulaire de l'usurpation dans l'Antiquité tardive on renverra à ELBERN 1984 ; FLAIG 1992 ; et SZIDAT 2010.

⁴⁷ FELIX, *Ep.* 1.8 = THIEL 1974, p. 227.

⁴⁸ FELIX, *Ep.* 14.4 = THIEL 1974, p. 268.

il a été ajouté en outre à ce moment, alors que ces choses sont soumises à examen, qu'Acace avait nommé Jean⁴⁹, qui avait été ordonné évêque d'Apamée par Pierre, le tyran de l'Église d'Antioche, à la tête de l'Église de Tyr⁵⁰.

On observe donc un glissement de la qualification de tyrannie dans la correspondance. Au début, le qualificatif semble réservé à Basiliscus, afin d'expliquer son soutien à des évêques eutychiens, mais, au fur et à mesure des événements, les tyrans deviennent les évêques eux-mêmes, qui usurpent leur sacerdoce et ordonnent de manière illicite. De même que Basiliscus a corrompu les hiérarchies séculières, Timothée Aelure, Acace et Pierre le Foulon corrompent celles de l'Église. Au manque de légitimité de leur usurpation s'ajoute l'illégitimité de leur comportement. L'hérétique, comme le tyran, n'occupe pas la place qui est la sienne dans la communauté et, en sus, brouille les normes et les hiérarchies, séculières comme spirituelles, au sein de l'empire. En conséquence, il semble qu'il faille nuancer l'idée de Charles Pietri selon laquelle l'hérésiologie pontificale devient plus théologienne que pastorale, sans aborder nécessairement « les déviations et les erreurs qui relèvent de la discipline ecclésiastique »⁵¹. Là encore, Zenon semble épargné de toute attaque de la part du pontife romain. En effet celui-ci, malgré la promulgation de l'édit d'union, n'est jamais peint sous les traits du tyran par Felix. Il n'est que la victime d'Acace, la proie d'un évêque-tyran mais pas un tyran lui-même⁵². A travers cette réduction hérésiologique, on peut lire une volonté de ne pas froisser le pouvoir impérial, sur lequel Felix compte encore pour apaiser la situation dans les Églises orientales. Cela tend aussi à exclure l'empereur des affaires internes de l'Église, sur lesquelles il ne peut avoir de prise. Il est alors permis d'y voir une volonté de rappeler, en filigrane, l'idée que le dogme est une affaire d'Église sur lequel l'empereur ne peut directement agir, ce qu'il a pourtant fait avec l'*Hénotique*⁵³. L'édit n'est, de fait, jamais mentionné de toute la correspondance⁵⁴.

⁴⁹ Il s'agit ici de Jean II Codonat, qui quitta la tête de l'Église d'Apamée pour celle de Tyr en 477.

⁵⁰ FELIX, *Ep.* 11.2 = THIEL 1974, p. 254 : « adjectum etiam tunc, quum ista in examinatione tractantur, quod Acacius Johannem illum Tyrionum ecclesiae fecerit praesidere, qui Apamenis a Petro Antiochenae ecclesiae tyranno fuerat episcopus ordinatus ».

⁵¹ PIETRI 1997b, pp. 714-715.

⁵² FELIX, *Ep.* 8.4 = THIEL 1974, p. 249.

⁵³ Sur la souscription de l'*Hénotique* comme expression d'une volonté de politique césaropapiste voir DAGRON 1996, p. 309.

⁵⁴ SCHWARTZ 1934, p. 197 n. 3.

On observe donc bien, à travers l'étude de la correspondance de Felix, une teinte politique du vocabulaire hérésiologique et un emprunt d'images et de termes habituellement dévolus aux usurpateurs. Ce terreau politique dans la rhétorique de Felix a des conséquences dans la façon dont il envisage la lutte contre les hérétiques et dont il conçoit le rôle de l'évêque de Rome et de l'empereur dans l'opposition au schisme d'Acace.

2. Penser la lutte contre l'hétérodoxie

À l'image de la maladie répond la nécessité du remède ; à celle du tyran, l'autorité légitime. C'est Felix, et à travers lui le siège apostolique romain, qui fait figure de seule solution face à la sécession d'Acace. L'unique issue semble, dans un premier temps, la condamnation, et surtout l'exclusion de la source du problème, c'est-à-dire Acace, Pierre ayant déjà été condamné.

2.1. Condamner et retrancher de la *catholica*

Il faut tout d'abord rappeler que les évêques monophysites d'Alexandrie ont déjà été condamnés par son prédécesseur Simplicie. En prenant le parti de ces derniers, Acace s'exposait donc à la même sentence, c'est-à-dire la perte de son sacerdoce et l'excommunication. Simplicie avait informé Acace de la situation dans une lettre datée du 9 janvier 476, où il rappelle que Timothée Aelure ne peut en aucun cas accéder de nouveau à l'épiscopat⁵⁵. Acace avait alors accepté cette condamnation et lutté contre la décision de Basiliscus, ce que ne manque pas de lui remémorer Felix : « où est, frère Acace, ton labeur, pour lequel tu as tant peiné du temps de la tyrannie hérétique ? »⁵⁶. Face à l'association d'Acace avec les évêques monophysites, la sanction ne tarde donc pas à tomber, malgré les avertissements précédemment reçus. Il est déjà convoqué par Rome en 482 à la suite des accusations de Jean Talaïa, qui trouve refuge à Rome après avoir été chassé d'Alexandrie⁵⁷. Ce dernier présente, en mars de cette année, un libelle à Felix, qui renvoie à son tour Vital et Misène avec un autre libelle requérant la présence d'Acace à Rome pour s'expliquer sur ce cas. On sait qu'Acace ne donne pas suite à cette convocation ne reconnaissant donc pas l'autorité du pontife et sa légitimité à lui demander des comptes. De plus, Vital et Misène, sous la

⁵⁵ FELIX, *Ep.* 2.1 = THIEL 1974, pp. 232-233. Voir aussi JAFFE 2016, p. 1168.

⁵⁶ FELIX, *Ep.* 2.6 = THIEL 1974, p. 236 : « ubi est, frater Acaci, labor tuus, quo tyrannidis haereticae tempore desudasti? ».

⁵⁷ PIETRI 1997a.

pression de l'empereur, acceptent de rentrer en communion avec l'évêque constantinopolitain. Face à ce revers, Felix décide de convoquer un synode qui aboutit à la condamnation de l'évêque constantinopolitain et des deux messagers le 28 juillet 484⁵⁸. Acace est personnellement averti de cette décision dans la foulée, recevant ainsi le détail des accusations qui pèsent contre lui. Tout d'abord, c'est son alliance avec des évêques condamnés et la promotion de ces derniers à l'épiscopat qui justifie la sentence. En effet, il a soutenu l'élévation de Pierre comme successeur de Marc l'Évangéliste après l'exil de Jean Talaïa, mais il a aussi consenti à la nomination Jean Codonat à Tyr, après son exclusion d'Apamée et d'Antioche, ainsi qu'à l'élévation d'un certain Himérius⁵⁹. Ce dernier, déchu de son diaconat, a été élevé au rang de prêtre par Acace. En définitive, par ses ordinations illicites, il menace l'Orient tout entier. Néanmoins, le cas alexandrin reste le plus prégnant dans la condamnation, et constitue la principale pierre d'achoppement aux yeux du pontife romain. Cela s'explique directement par le fait qu'il s'agit là d'un affront direct à l'autorité romaine, Pierre Monge ayant été excommunié par Simplicie, qui plus est à la demande du constantinopolitain lui-même, au moins depuis mars 478⁶⁰. Ces accointances et ces ordinations au mépris de la condamnation des hérétiques sont le principal chef d'accusation qui pèse sur Acace.

Au-delà de cette association et de ces ordinations, l'attitude d'Acace en vient à poser un problème juridique, voire politique, plus large. En effet, son comportement lors de la légation de Vital et Misène constitue une violation du *ius gentium*⁶¹. Felix le considère comme responsable de leur emprisonnement à Abydos avant leur transfert à Constantinople, ce qui contrevient au droit des ambassades⁶². Cette ambassade aurait dû bénéficier de la protection impériale comme le rappelle Felix dans sa lettre à Zenon, datée du 1er août 484, et non être violentée comme ce fut pourtant le cas :

puisque'il sera contraire à la révérence due à Dieu que la légation envoyée par le bienheureux apôtre Pierre soit retenue comme captive, comme sa confession l'a révélé, et après avoir été violemment dépouillés des papier qu'elle portait, soit contrainte d'entrer en communion avec des hérétiques, c'est-à-dire avec les

⁵⁸ FELIX, *Ep.* 7 = THIEL 1974, p. 247.

⁵⁹ Sur la chronologie de ces ordinations se référer à GRUMEL 1958, p. 446.

⁶⁰ SIMPLICE, *Ep.* 9 = THIEL 1974, p. 195.

⁶¹ Sur la violation de la protection de la légation romaine et sur la portée symbolique du renvoi au *ius gentium* lire BLAUDEAU 2001, pp. 1103-1105. Sur la réalité des violences contre l'ambassade on consultera BLAUDEAU 2002, pp. 509-510 et LIZZI TESTA 2024, p. 47.

⁶² THEODORE LE LECTEUR, *Histoire ecclésiastique* fr. 26 = HANSEN 1995, p. 119.

apocrisiaires de Pierre d'Alexandrie, contre qui elle était portée. [...] Or même auprès des nations barbares qui ne connaissent pas Dieu lui même, la liberté sacrée de n'importe quelle légation est garantie pour l'accomplissement des affaires et des activités humaines selon le droit des gens⁶³.

Ce passage atteste d'une bonne connaissance du droit, faisant directement appel à des références et un vocabulaire juridique précis. La sacro-sainteté relève en effet du *ius gentium*, en témoigne de nombreux passages de juristes, auxquels les auteurs chrétiens n'hésitent pas à emprunter⁶⁴. Il ne faut pas forcément y voir l'allusion à cette catégorie juridique comme marque d'altérité entre les deux Rome, comme le pense Blaudeau, mais au contraire comme un socle juridique commun à l'échelle de la Méditerranée, que même les royaumes romano-barbares respectent⁶⁵. Ce fondement commun devrait donc régir l'accueil des légations ecclésiastiques, comme elle régit la protection de toute ambassade, y compris non romaine. Felix intègre les délégations de clercs dans ce principe juridique qui se structure au V^{ème} siècle⁶⁶. Or, en traitant ainsi Vital et Misène, le souverain se situe alors hors de ce droit partagé par tous les peuples. Ce que tend à montrer ce passage est que l'influence d'Acace menace ainsi de mettre l'empereur hors-la-loi, au sens littéral du terme. À notre connaissance, le seul texte à lier explicitement *ius gentium* et inviolabilité des ambassades est un texte de Sextus Pomponius, conservé dans les *Digesta*⁶⁷. Il est loin d'être impossible que celui-ci soit connu de Felix, au regard de l'argument qu'il avance ici. Quelques années avant déjà, l'évêque Léon est reçu sans violence par Attila, qui avait lui-même convoqué le *ius gentium* quelques années plus tôt⁶⁸. En somme, il s'agit plus de reconnaître la spécificité du rôle des ambassadeurs, y compris ecclésiastiques, et des garanties à leur apporter plutôt que de « marquer l'altérité entre les deux instances »⁶⁹. La garantie de l'intégrité des documents de l'ambassade va aussi en ce sens. La

⁶³ FELIX, *Ep.* 8.1 = THIEL 1974, p. 247 : « siquidem contra divinam reverentiam probabitur, ut beati apostoli Petri directa legatio, sicut ejus confessio patefecit, tamquam in captivitate redacta teneretur, et chartis, quas bajulabat, violenter ablati ad communicandum haereticis, hoc est apocrisiariis Alexandrini Petri, adversum quem ierat, de custodia sit producta. [...] Sed quum apud barbaras etiam nationes atque ipsius Deitatis ignaras pro exsequendis negotiis vel humanis jure legationis cujuslibet habeatur sacrosancta libertas ».

⁶⁴ KASER 1993, p. 34.

⁶⁵ BECKER 2016, pp. 200-207.

⁶⁶ BECKER 2016, pp. 207-208.

⁶⁷ *Digesta* 50.7.18 = KRUEGER 1892, p. 851 : « si quis legatum hostium pulsasset contra ius gentium id commissum esse existimatur: quia sancti habentur legati ». Les textes juridiques de ce genre étaient bien connus à Rome, en témoigne l'œuvre de l'Ambrosiaster qui en est truffée : GAUDEMET 2008, pp. 41-54.

⁶⁸ PRISCUS, *Fragments* 11.2 = BLOCKLEY 1983, pp. 254-256.

⁶⁹ BLAUDEAU 2001, p. 1104.

protection des documents des légations barbares est garantie par le rescrit de Valentinien et Valens du 28 décembre 364, conservé au *Code Théodosien*, qui stipule que les ambassades barbares doivent voir leurs missives mises sous scellé afin d'en garantir l'intégrité⁷⁰. Cela n'a évidemment pas été le cas ici, où les lettres ont été confisquées aux légats. Acace n'est donc pas seulement un ennemi de l'Église mais aussi de l'Empire, dont il contrevient au socle juridique le plus élémentaire. Le comportement d'Acace s'oppose ainsi aux lois de l'empire concernant la protection des délégations, attitude aggravée par le fait qu'elle touche ici des citoyens romains et, surtout, des ecclésiastiques. On retrouve alors la figure du tyran évoquée plus haut, en tant que celui-ci fait fi des normes et des lois qui régissent l'empire. Cette violence illégale, qui plus est contre des clercs, imputée non à l'empereur mais à l'évêque, motive la sentence pontificale.

Face à cette hérésie acacienne, qui se propage désormais parmi les clercs italiens, en la personne des deux légats, la sentence d'excommunication semble donc pour Felix une évidence. Néanmoins, dire la mise à l'écart constitue pour l'évêque une façon de représenter son pouvoir et ses capacités d'action face aux Églises d'Orient. La sentence comporte deux châtiments. D'une part la perte de l'honneur sacerdotal (« *sublatum tibi nomen et munus ministerii sacerdotalis agnosce* ») mais aussi la mise à l'écart de la communauté (« *et communione catholica nec non etiam a fidelium numero segregatus* »)⁷¹. On retrouve là encore des continuités dans les pratiques discursives pontificales en ce qui concerne la façon de signifier l'excommunication. La condamnation d'anathème, soulignée par la formule « *anathema sit* », est déjà bien attestée à l'époque de Felix, y compris dans la correspondance romaine, qui emprunte l'expression aux épîtres pauliniennes⁷². On la retrouve déjà à Rome à l'époque de Damase, dans le fragment d'une lettre de 377 envoyée par le synode romain à Antioche réfutant l'hérésie arienne⁷³. Cet usage perdure largement au début du V^{ème} siècle, chez Anastase ou encore Célestin, souvent avec une référence explicite à la lettre aux Galates⁷⁴. Son prédécesseur, Simplicien, utilise aussi la formule à l'encontre de Pierre le Foulon par

⁷⁰ *CTH.*, 12.12.5 = MOMMSEN 1905, p. 727. Sur la question de la sécurité des légats, le respect aléatoire du *ius gentium* en la matière et l'accueil des ambassades par le pouvoir impérial nous renvoyons ici à BECKER 2016, p. 206.

⁷¹ FELIX, *Ep.* 6.2 = THIEL 1974, p. 246.

⁷² *Ga.* 1:8 : « ἀνάθεμα ἔστω ».

⁷³ THOMPSON 1990, pp. 255-259.

⁷⁴ Pour la lettre d'Anastase à Simplicien de Milan voir ANASTASE, *Ep.* 2 = MIGNE 1845b, col. 75. Pour Célestin voir CELESTIN, *Ep.* 13.1 = MIGNE 1865, col. 471.

exemple⁷⁵. Il n'est donc pas étonnant qu'on le retrouve dans l'édit de sentence contre Acace. Il ne semble pas y avoir, dans la langue du V^{ème} siècle, de différence fondamentale entre l'anathème et l'exclusion de la communion. En effet, le constantinopolitain est désigné à plusieurs reprises comme étant privé de la communion, à l'initiative de Rome. C'est ce dont témoigne la lettre envoyée aux fidèles de Constantinople dans la foulée de la décision du synode romain, où il est précisé : « et notre sentence l'a jugé étranger à la charge du ministère épiscopal, à la sainte communion et à votre communauté, c'est-à-dire chrétienne, comme indiqué dans les pièces-jointes »⁷⁶. Néanmoins, si Vital et Misène sont condamnés en même temps qu'Acace, ils ne sont jamais mentionnés comme ayant été frappés d'anathème. Peut-on déjà y voir un durcissement de cette sentence, devenant alors plus infamante que l'excommunication, comme cela sera le cas au VI^{ème} siècle⁷⁷ ? L'hypothèse est permise. Ce qui est certain c'est le fait que l'excommunication réside en une mise à l'écart de la communauté, ce qui n'est pas neuf⁷⁸. L'enjeu est avant tout de marginaliser le condamné, avec qui il devient impossible de communier et de communiquer. L'anathème, qui relève à l'origine d'une forme de malédiction, semble se superposer à la simple excommunication, entendue comme mise à l'écart de la *catholica*. Plus intéressant encore reste l'emploi d'une formule inédite jusqu'alors : « condamné par nous en vertu de l'autorité apostolique et par le jugement du saint Esprit à ne jamais pouvoir te défaire du lien de l'anathème »⁷⁹. L'évêque oriental est donc marqué par le « *vinculum anathematis* », littéralement par le lien de l'anathème, renvoyant ainsi aux chaînes (*vincula*) du prisonnier. Cette imagerie est autant empruntée à un imaginaire biblique qu'à un champ lexical juridico-politique⁸⁰. En effet, la notion de *vincula* est largement présente dans la littérature juridique latine d'époque impériale, désignant tant l'emprisonnement que le port de chaînes lors du travail forcé⁸¹. On retrouve ces *vincula* dans le *Digeste* définis comme moyen de coercition, et non comme peine, que ce soit par métonymie du *carcer* ou de l'*opus publicum*, à savoir les travaux forcés. En droit laïc, la levée du *vinculum*, définie comme une mesure policière

⁷⁵ SIMPLICE, *Ep.* 7.3 = THIEL 1974, p. 191 : « sub anathemate ».

⁷⁶ FELIX, *Ep.* 10.2 = THIEL 1974, 252 : « quem nostra quoque sententia ministerii episcopalis officio et sancta communione vestroque numero, id est Christiano, iudicavit alienum, sicut reperitur in adnexis ».

⁷⁷ GIOANNI 2015, pp. 101-102.

⁷⁸ GAUDEMET 1949, pp. 64-77.

⁷⁹ FELIX, *Ep.* 6.2 = THIEL 1974, p. 246 : « sancti Spiritus iudicio et apostolica per nos auctoritate damnatus, nunquamque anathematis vinculis exuendus ».

⁸⁰ *Mt.* 16:19.

⁸¹ KRAUSE 1996, p. 85.

(*Polizeiliche Haft*) et non une détention punitive (*Strafhaft*), dépend de l'autorité qui l'a prononcé⁸². Quoi qu'il en soit, cette notion de *vinculum* semble bien le fruit d'un emprunt au langage juridique, dont toute élite lettrée du V^{ème} siècle est familière. L'anathème s'ajoute donc, pour Acace, à son excommunication, et le condamne, par une forme de coercition, à être désormais à la marge de l'Église. Le *vinculum anathematis*, qui accompagne l'excommunication, constitue un moyen de pression symbolique permettant de maintenir Acace hors de la communauté. Le discours de Felix ne relève pas seulement de l'hérésiologie, en tant qu'opposition de doctrines, mais fonde une forme de coercition contre celui qui met en danger la communauté dans sa totalité. Aux liens de la puissance publique répond ainsi le lien de l'anathème de la puissance pontificale.

Cependant, à la différence des chaînes carcérales, celles de l'anathème ne disparaissent pas avec la mort du condamné. Le *Vinculum anathematis* est une sentence qui ne peut être levée que par un seul moyen, à savoir la décision de l'autorité ayant prononcé la condamnation. Cela se lit bien dans l'anathème prononcé peu après contre Pierre le Foulon, remis à la tête de l'Église d'Antioche par un synode à la fin de l'année 484 ou au début 485, où l'on lit : « il a donc été dit anathème par tous, pour qu'on ne pense jamais qu'il est réintégré à l'Église catholique »⁸³. Monge comme Acace restent exclus de la communauté même après leur disparition si Rome ne revient pas sur sa décision. Ainsi, la marginalisation se réalise aussi sur un plan symbolique et mémoriel, matérialisation de cette damnation qu'est l'anathème. Cela se constate après la mort d'Acace le 26 novembre 489, dans la correspondance avec le nouvel évêque, Fravita, choisi par Zénon⁸⁴. Dans sa réponse, l'évêque de Rome pose les termes d'une possible réconciliation. L'aspect principal apparaît clairement. L'unité des Églises ne sera possible sans l'effacement des noms d'Acace et de Pierre Monge des diptyques liturgiques : « ainsi que le nom de Pierre et d'Acace soit retiré de parmi nous, afin que nous ne soyons pas mêlés aux lettres ou aux apocrisiaires du damné Pierre »⁸⁵. Ce sont donc ces derniers qui apparaissent comme les éléments nodaux du schisme, dont la mise à l'écart perpétuelle est la seule solution à la réunification des Églises de Méditerranée. Les diptyques, qui marquent habituellement l'orthodoxie de ceux qui y sont inscrits, ne peuvent donc

⁸² LEVY 1938 cité par RIVIERE 1994, p. 623.

⁸³ « Est ergo praefatus cunctis anathema, nec ab Ecclesia catholica credatur unquam recipi ».

⁸⁴ Sur cette date voir SCHWARTZ 1934, p. 211 n.2. Concernant Fravita, c'est en réalité son successeur, Euphemius, qui reçoit la lettre, car Fravita meurt moins de quatre mois après son intronisation : THEODORE LE LECTEUR, *Histoire ecclésiastique* fr. 32 = HANSEN 1995, p. 122.

⁸⁵ FELIX, *Ep.* 14.5 = THIEL 1974, p. 269 : « nomen igitur Petri et Acacii tollatur e medio, nec apocrisiariis damnati Petri misceamur aut litteris ».

conserver le nom et la mémoire de clercs hérétiques⁸⁶. Cette pratique n'est pas nouvelle et Léon, déjà, avait demandé l'effacement des noms de Dioscore, de Juvénal ou d'Eustathe lors du concile de Chalcédoine⁸⁷. La dispute va se consolider autour de cette question mémorielle, incarnée par l'inscription nominale sur les diptyques. Cette forme d'*abolitio nominis* liturgique permet ainsi d'effacer de la mémoire collective les noms des hérétiques, et de donner l'image d'une Église immaculée, unie autour d'une seule et même foi. Avec la récitation liturgique, le conflit s'étend à la question de la réception des disputes théologiques et ecclésiologiques par les fidèles lors de l'office. L'absence du nom des hérétiques permet de signifier à la communauté la condamnation par le pontife romain, devenant le symbole de son triomphe, d'où l'importance que lui accorde déjà Felix. De même que pour l'*abolitio memoriae* impériale, ce retrait du nom constitue une *ignominia post mortem*, qui matérialise l'anathème *ex silentio*. Cette condamnation relève donc, non pas d'une dégradation de la mémoire, mais bien de son occultation, ce qui la différencie en cela des mécanismes traditionnels de l'*abolitio nominis*⁸⁸. De plus, cela illustre la souillure que représente l'hérétique, dont le nom même constitue un danger mortel pour la communauté. La marginalisation à laquelle sont condamnés Pierre et Acace se prolonge dans le temps long, au-delà du schisme lui-même. Avec cette décision, Felix détermine une politique mémorielle concernant les hétérodoxes, que l'on pourrait qualifier de politique de l'oubli, dont ne dévieront pas ses successeurs jusqu'à Hormisdas⁸⁹.

2.2. Justifier l'intransigeance romaine

Rapidement après la condamnation d'Acace en 484, Felix doit faire face à une remise en cause virulente de sa décision de la part des Églises orientales, Constantinople en tête. Un nouveau synode romain est donc réuni en octobre 485, dont les décisions sont transmises aux archimandrites de la nouvelle Rome et de Bithynie, ainsi qu'aux moines et au Sénat. Ce synode est décidé à la suite de l'expulsion de Calandion à Antioche et de la nomination, imputée à Acace, de Pierre à sa place⁹⁰. En réalité, il s'agit sans doute d'une mesure impériale réprimant les clercs du diocèse d'Orient qui

⁸⁶ Sur les diptyques comme preuve d'orthodoxie des individus qui y sont inscrits et leur lecture dans les Églises orientales nous renvoyons à CABROL 1921, pp. 1056-1058 et STEGMÜLLER 1957, pp. 1143-1149.

⁸⁷ CABROL – LECLERQ 1921, p. 1057.

⁸⁸ Voir, respectivement, SCHWEDLER 2010 et HEDRICK 2000, pp. XIII-XV.

⁸⁹ BLAUDEAU 2012, pp. 140-141.

⁹⁰ FELIX, *Ep.* 11.4 = THIEL 1974, p. 255.

avaient pris le parti de Léontios, et de son soutien le *magister militum* Illus, lors de sa tentative d'usurpation avortée⁹¹. Quoi qu'il en soit, après avoir rappelé les événements ayant conduit à l'excommunication d'Acace, Felix justifie les raisons de son intervention. Il renvoie à la primauté pétrinienne qui fait de lui le chef de toutes les Églises (*caput omnium*) et rappelle que cette décision est synodale, non unilatérale⁹². De plus, la persistance d'Acace dans son erreur, dont témoignerait l'exil de Calandion, prouve la justesse de la décision romaine⁹³. C'est ce que rappelle le pontife dans sa lettre à Andreas de Thessalonique, où il explique que l'anathème ne repose que sur un comportement et non une personne⁹⁴. La mise à la marge ne découle plus, dès lors, de la décision synodale mais bien de la volonté propre d'Acace. Felix n'utilise jamais le terme de *schisma*, lui préférant les termes de *contumelia* ou de *dissentio*. C'est pourtant bien un schisme que dépeint Felix dans ses lettres, en tant que mise à l'écart volontaire. Le schismatique est celui qui se sépare volontairement de l'autorité légitime, l'évêque de Rome, et porte atteinte à l'unité de l'Église, ici l'unité autour du dogme chalcédonien⁹⁵. En pointant du doigt la responsabilité des hérétiques eux-mêmes, Rome se défend de toute critique d'autoritarisme, désireux de ne pas faire passer la condamnation pour un oukase. Ce sont les hétérodoxes eux-mêmes qui prennent la décision de s'écarter de l'unité⁹⁶. Rome n'a donc fait qu'acter une situation résultant de l'initiative des schismatiques, qui introduisent la division au sein de la communauté. Cette auto-marginalisation des hérétiques désignés est souvent soulignée par des qualificatifs empruntant au vocabulaire militaire, dépeignant les évêques orientaux sous les traits de déserteurs. Le terme *desertor* se retrouve ainsi dans la première lettre de Felix pour désigner Pierre Monge au sein d'une question rhétorique qui laisse peu de place au doute, terme qui est, là aussi, repris ensuite par son successeur :

⁹¹ BLAUDEAU 2006, p. 220.

⁹² FELIX, *Ep.* 11.4 = THIEL 1974, p. 255 : « quotiens intra Italiam propter ecclesiasticas causas, praecipue fidei, colliguntur Domini sacerdotes, consuetudo retinetur, ut successor praesulum sedis apostolicae ex persona cunctorum totius Italiae sacerdotum juxta sollicitudinem sibi ecclesiarum omnibus competentem cuncta constituat » ; SCHWARTZ 1934, p. 12 : « ita quod firmavit in synodo sedes apostolica, hoc robur obtinuit ».

⁹³ FELIX, *Ep.* 11.5 = THIEL 1974, pp. 256-257.

⁹⁴ SCHWARTZ 1934, p. 11 : « quoniam autem effecto non tali quali non solvenda praefixa sententia est, effecto, inquam, non tali potest solubilis esse sententia, quia iam Acacio non valenti non talis esse, sicut tali usque in finem permanenti permansit inabsoluta sententia, ita iam non tali effici non valenti solubilis non potest esse sententia ».

⁹⁵ Sur la définition du schisme dans le christianisme primitif on consultera AMANN 1939, pp. 1288-1293.

⁹⁶ FELIX, *Ep.* 1.8 = THIEL 1974, p. 227 : « quia ipsos ab unitatis consortio discedentes recensuistis tulisse iudicium ».

n'est-ce pas de lui-même qu'il s'est comporté pendant trente ans en déserteur de l'Église catholique, en disciple et en docteur des ennemis de celle-ci, et qu'il fut toujours prompt et disposé à répandre le sang ?⁹⁷.

On retrouve de plus le terme de *destitutor*, évoquant la sphère guerrière, en tant qu'il peut renvoyer à l'abandon de terres à l'ennemi, même si, dans ce cas, c'est la foi qui est abandonnée⁹⁸. La polémique donne à voir la christianisation de certains termes militaires afin de faire apparaître les ennemis de Chalcédoine comme des déserteurs. Cependant, cette trahison vis-à-vis de la tradition conciliaire est surtout véhiculée par le terme de *praevaricator*, lui-aussi très présent dans la correspondance de Felix. Acace et ses partisans sont des traîtres à la foi et au dogme, qui ont manqué aux devoirs inhérents à leur charge, tel le soldat déserteur ou le magistrat prévaricateur⁹⁹. Tant par leur *praesumptio* que leur position théologique, ils se sont donc d'eux-mêmes retranchés de la *catholica*. Cette trahison vis-à-vis de la norme et de la tradition des pères motive alors pleinement l'action de Rome, en tant que celle-ci se définit comme défenseur et garant du dogme et de la *traditio legis*.

Nonobstant l'attitude des clercs hérétiques, volatile et inconstante, la position de l'évêque de Rome, elle, ne varie pas. À la *mobilitas* grecque répond ainsi la *traditio* romaine. La mise en danger de la communauté par la trahison d'Acace et de ses pairs oblige Rome à réagir et à défendre la vraie foi telle que définie par les conciles. L'évêque anticipe toute attaque dénonçant une intransigeance trop virulente, en plaçant son action du côté d'une simple défense du dogme conciliaire, et ce dès le début de son pontificat :

tu vois donc, vénérable empereur, de même que la défense incontestable du synode de Chalcédoine consiste en l'éviction de ses ennemis, de même, à l'inverse, l'attaque ouverte de ce synode est la preuve de la position des ennemis cette vénérable assemblée¹⁰⁰.

⁹⁷ FELIX, *Ep.* 1.12 = THIEL 1974, p. 230 : « an non ipse est qui per XXX fere annos catholicae desertor ecclesiae inimicorumque eius sectator et doctor et ad effundendum sanguinem velox fuit semper et promptus? ».

⁹⁸ FELIX, *Ep.* 2.5 = THIEL 1974, p. 230 : « fidei destitutor ». C'est sous cette acception que l'on retrouve le terme chez Tertullien, au deuxième livre de l'*Ad Nationes* : TERTULLIEN, *Ad Nationes* 2.17.3 = BORLEFFS 1929, p. 75.

⁹⁹ FELIX, *Ep.* 8.4 = THIEL 1974, p. 249 : « prevaricatorem se ipse constituit ».

¹⁰⁰ FELIX, *Ep.* 1.11 = THIEL 1974, pp. 228-229 : « cernis enim, venerabilis imperator, quia ut Calchedonensis synodi indubitata defensio est inimicorum eius elisio, sic vicissim manifestata illius inipugnatio conprobatur hostium venerandae ipsius congregationis electio ».

La réaction romaine n'est dès lors qu'un contrecoup inévitable, défense inéluctable qui oblige tout évêque, qui plus est le successeur de Pierre. Cette idée est rappelée par Felix, dont la condamnation d'Acace est sans doute contestée en Orient dès l'arrivée du *defensor* Tutus, chargé de faire connaître la sentence au condamné en 485. Ces attaques persistent voire s'amplifient, et ce même après la mort d'Acace, car Felix rappelle à son successeur constantinopolitain qu'il n'est pas entêté mais défend seulement les dogmes des Pères¹⁰¹. La politique romaine vis-à-vis des troubles en Orient est simple tant elle vise seulement à la défense des dogmes du concile de 451. Néanmoins, cette position n'est pas sans conséquence. Les hérétiques marginalisés continuant d'agiter les Églises orientales, l'action romaine ne peut se clore avec la condamnation des schismatiques. Bien au contraire, la vigilance voire l'intervention du pontife reste de mise. La politique initiée par Felix s'inscrit ainsi dans le temps long, à l'image de ce qui a déjà été constaté concernant l'effacement des diptyques liturgiques. Il faut continuer à veiller à ce que les ennemis de Chalcédoine ne nuisent plus et restent en dehors de la société des chrétiens. L'exclusion et l'extraction hors du corps de l'Église ne suffit pas, comme en témoigne l'exil de Calandion par Acace, nonobstant son anathème :

cependant, comme Acace s'est dirigé vers l'impiété d'une damnation pestiférée, de sorte que, même exclu, il insulte, même séparé, il ne cesse d'être en fureur, et que, tandis qu'il est tout entier hors du corps de l'Église, il en met cependant en pièce les membres¹⁰².

Le corps de l'Église, en tant qu'il est le corps du Christ, doit être préservé intact. On retrouve ici le trope de la tumeur ou de la maladie, déjà évoquée en amont, qui continue de menacer le corps malgré son expulsion. Le motif de l'Église comme corps du Christ, intouchable et sacré, a été longuement développé dans la littérature chrétienne, surtout latine, à partir des lettres de Paul¹⁰³. À Rome, cette métaphore connaît un essor particulier à l'époque damasienne, comme en témoigne les écrits de l'Ambrosiaster¹⁰⁴. La réintégration d'un schismatique qui continue à se comporter comme tel serait préjudiciable pour l'Église tout entière, ce qui justifie l'action pontificale pour le maintenir

¹⁰¹ FELIX, *Ep.* 14.3 = THIEL 1974, p. 267 : « non sumus pertinaces, sed dogmata paterna defendimus ».

¹⁰² FELIX, *Ep.* 11.5 = THIEL, pp. 256-257 : « sicut autem Acacius impietatem pestiferae damnationis tetendit, ut etiam dejectus insultet, ut scissus saevire non desinat, et quum omnino extra corpus habeatur Ecclesiae, ejus tamen membra dilaceret ».

¹⁰³ BONNARD 1958, pp. 268-282. Pour cette question en Orient durant l'Antiquité tardive nous renvoyons à MOSS 2016, dont la lecture de la thèse nous a été conseillée par Carlo Emilio Biuzzi, que nous remercions.

¹⁰⁴ DI SANTO 2008 ; LUNN-ROCKLIFE 2016.

hors de la *catholica*. Le respect de la mise à l'écart d'Acace et de ses partisans continue ainsi de se faire sous l'égide de Rome, qui persiste à intervenir en Orient pour que la vraie foi soit respectée. La défense intemporelle de Chalcédoine, et plus généralement du dogme, fonde la continuité de la politique romaine et son interventionnisme de longue durée. La lutte contre l'hérésie ne peut se faire que sous la tutelle de Rome, en tant que son évêque est le prescripteur, l'auteur de la condamnation et celui qui veille à sa bonne exécution.

3. Un discours hérésiologique au service d'une conception théologico-politique du pouvoir épiscopal romain

En se faisant l'instigateur autant que le gardien de cette mise à la marge du patriarche de Constantinople, l'évêque de Rome se pose en seul et unique centre normatif pouvant faire et défaire l'hérésie. La position impulsée par Rome, tant dogmatique qu'hérésiologique, devient ainsi normative. Son discours possède une valeur performative en tant que le fait de condamner et d'exécuter la condamnation valide le présupposé nécessaire à l'action : la supériorité de Rome sur l'ensemble des Églises. Si Felix peut intervenir et condamner le patriarche de la Nouvelle Rome, c'est parce qu'il est l'ultime garant du dogme et de l'unité de l'Église. Le soutien à l'action du pontife romain est donc nécessaire, tant de la part des catholiques orientaux, avec qui il est en contact, que de la puissance temporelle elle-même. En effet, cette puissance temporelle ne peut que, en matière de religion, se reposer sur Rome tant les évêques orientaux instillent la division et l'hétérodoxie. Par son intervention en Orient, Rome se place dès lors en seul centre normatif face à Constantinople en ce qui concerne les affaires de foi. En cela, il doit avoir l'oreille et l'appui du pouvoir politique. En ce sens on peut parler d'une hérésiologie théologico-politique, en tant que le discours théologique et ecclésiologique fonde une certaine conception de l'économie des pouvoirs au sein de l'empire.

3.1. La correspondance délimite une *via media romana* face à la *mobilitas graeca*

Face à l'inconstance et la trahison des évêques orientaux qui se sont associés à Pierre Monge et ont souscrit l'*Hénotique*, Rome tente de proposer un contre-modèle, caractérisé par le respect des dogmes et de la tradition. Felix, en caractérisant l'hérésie, dessine en contrepoint un modèle d'orthodoxie, dont Rome est l'incarnation même. Le pontife offre ainsi une autre voie à suivre aux chalcédoniens d'Orient mais aussi, et surtout, à l'empereur. L'évêque formule alors l'idée que le

siège apostolique est celui qui représente une *via recta et media*. Cette expression (appuyée par une référence à Mt. 7:14) apparaît avec Léon dans la correspondance pontificale, renvoyant dos à dos les hérésies de Nestorius et d'Eutychès, prétendant incarner un juste milieu théologique entre les deux¹⁰⁵. Cette tournure va être reprise un peu par Felix, qui va la modifier, ce que ne commente que peu Charles Pietri¹⁰⁶. En effet, Felix reprend cette image de la voie droite et médiane, qui ne dévie pas, pour l'opposer à la *mobilitas* et aux christologies tortueuses des évêques orientaux :

cette glorieuse assemblée, comme les paroles divines nous l'enseignent, ne dévie ni à droite ni à gauche des limites de la droite disposition, mais évolue sur la voie royale et moyenne, comme la nomme les Écritures¹⁰⁷.

Felix use ainsi de l'image léonine du sentier qui ne dévie ni à droite ni à gauche par rapport à la juste disposition des choses (« *recta dispositio* »). Néanmoins, il donne à cette voie, purement romaine, un autre nom, la qualifiant de *via regia* (et non *recta*) et *media*. Le concept de voie moyenne reprend l'idée que c'en est une juste et réfléchie, qui ne tombe ni dans les excès de Nestorius, ni dans ceux d'Eutychès, *a contrario* de celle d'Acace. L'expression de *via regia* est, elle, plus originale dans l'hérésiologie romaine. Elle renvoie ici à une expression que l'on retrouve dans le livre des *Nombres* (20:17) et qui a été longuement analysée dans le *Commentaire sur Isaïe* de Jérôme, où l'on retrouve la traduction en latin de ce passage, s'approchant fortement du passage de la lettre de Felix¹⁰⁸. Dans le passage hiéronymien, cette *via regia* est assimilée à la voie tempérée, n'excédant pas la juste mesure. La voie « royale » est donc cette *via* définie par la rectitude et la mesure, loin des excès des hérétiques. Cependant, l'usage du terme de *regia* n'est pas anodin et mérite que l'on s'y attarde. En reliant le chemin théologique proposé par Rome à cette prétendue position royale, on peut y voir une incitation de la part de Felix adressée au pouvoir impérial. En effet, il invite le souverain, à l'instar du roi d'Edom, à adopter et protéger cette voie médiane, celle de la simplicité et de la justesse, et non à céder aux excès et aux dérives, qui caractérisent la *subtilitas* des hérétiques grecs. Ce chemin théologique que doit emprunter le

¹⁰⁵ Déjà le syntagme apparaît chez HERMAS, *Le Pasteur*, Mand. 6.1 = JOLY 2024, p. 170 : « τὸ γὰρ δίκαιον ὁρθὴν ὁδόν ». SCHWARTZ 1923, p. 44 : « et ardua via est quae ducit ad vitam, neque in sinistram neque in dexteram ab eius tramite devietur ».

¹⁰⁶ PIETRI 1997b, p. 715 n. 71.

¹⁰⁷ FELIX, *Ep.* 1.11 = THIEL 1974, p. 229 : « quae congregatio memorabilis, quemadmodum verba divina nos instruunt, neque in dextram neque in sinistram limitem rectae dispositionis excedit, sed via ut scriptum est, regia mediaque gradiendo ».

¹⁰⁸ JÉRÔME, *Commentariorum in Esaiam* 9.21 = ADRIAEN 1963, p. 392 : « nec ad dextram, nec ad sinistram declinabimus, via regia gradiemur ».

souverain est celui de la rectitude, celui incarné par les conciles, ici celui de Chalcédoine. Cette formule constitue donc, en quelque sorte, un rappel à l'ordre du pontife concernant la politique religieuse que doit adopter le souverain du siècle. Celui-ci ne doit pas innover, ou suivre ceux qui innoveront, mais cheminer sur la voie établie par les conciles, et dont le pontife romain est le garant. La *via regia* n'est pas tracée à l'initiative du roi, mais bien selon les conciles et ceux qui ont à charge l'exécution des dogmes, c'est-à-dire en premier lieu l'évêque de Rome. Le souverain n'a pas d'autre choix que de la suivre et, en conséquence, de condamner Eutychès aussi bien que ses partisans, Acace et Pierre d'Alexandrie. En effet, ceux-ci ont allègrement franchi les limites imposées par la *traditio*, que dessine cette *via recta*, comme le rappelle Felix à l'évêque Vetranion :

il entreprend cependant de modifier les bornes fixées par ses prédécesseurs,
recherche effrontément une voie pour ses velléités de prévarication et n'a pas hésité
à fouler aux pieds les vénérables décrets¹⁰⁹.

Acace s'est détourné de la voie juste et claire, en succombant aux discours mouvants des eutychéens là où, au contraire, Chalcédoine avait tracé une voie claire et simple qui n'a pas besoin d'être complexifiée par des amendements postérieurs. Se dessine, dans la rhétorique pontificale des débuts du schisme acacien, l'opposition entre une voie pervertie et tortueuse et une autre caractérisée par la mesure (« *mensura coelestis dispositionis* »)¹¹⁰. La dichotomie présentée par Felix est simplifiée à outrance avec, d'un côté, le chemin tracé par les conciles, donc par Dieu, et défendu par l'évêque de Rome, et de l'autre l'égarement de la *subtilitas* et de la *mobilitas* grecque¹¹¹. *Via media romana* ou *mobilitas graeca* ? Face à cette alternative le choix semble évident.

3.2. Une dichotomie qui rend inévitable et nécessaire le soutien du pouvoir séculier à la *potestas sedis apostolicae* face aux schismatiques

Si l'évêque insiste autant sur cette dichotomie des deux voies, c'est parce que l'égarement n'est jamais loin et que la *via regia* est, en ces temps, constamment menacée de déviation. Cela s'explique par l'acharnement de l'évêque constantinopolitain à détourner le souverain du droit

¹⁰⁹ FELIX, *Ep.* 17.3 = THIEL 1974, p. 276 : « sed dum patrum terminos transferre molitur et ambitionibus suis praevaricationis aditum inprudenter exquirat nec venerabilia dubitavit decreta calcare ».

¹¹⁰ FELIX, *Ep.* 8.5 = THIEL 1974, p. 250.

¹¹¹ FELIX, *Ep.* 2.4 = THIEL 1974, p. 234.

chemin. Sous la plume de Felix, Acace prend en conséquence les traits du mauvais conseiller. En effet, dès les débuts de son pontificat, Felix rappelle à son devoir son homologue, tandis que le souverain est encore en train de rétablir la stabilité dans les Églises orientales. Il lui remémore sa charge auprès de Zénon en ces termes :

par conséquent il aurait convenu de t'adresser plus souvent à l'Auguste à l'esprit chrétien et d'inculquer fréquemment à celui-ci les raisons de son salut, de son retour au trône, ainsi que le remède pour le conserver¹¹².

Le rôle de l'évêque de la Nouvelle Rome auprès de l'empereur est double, à la fois eschatologique, mais aussi ecclésiologique et pastoral, en garant de la stabilité religieuse de l'empire. Sa mission est de veiller à l'unité et la concorde de l'Église, donc de l'Empire. Or, en allant contre la tradition et les conciles, c'est tout l'inverse que fait Acace. Il est le mauvais conseiller qui manipule l'empereur :

si ce n'est le poison du perfide Acace qui, dans la quête d'un accroissement illicite de son pouvoir, s'est abstenu de vous faire connaître ce qui était favorable à la religion, alors que vous étiez occupé par les affaires publiques¹¹³.

Cette figure du mauvais conseiller est déjà bien ancienne et n'est pas propre à la littérature chrétienne. On retrouve de longue date le motif de la parole trompeuse et de la manipulation¹¹⁴. L'imaginaire du serpent est convoqué, les mots susurrés aux oreilles de l'empereur s'apparentant à du venin, un lieu commun on ne peut plus classique. Cette image du mauvais conseiller séculier est ici pleinement réinvestie et christianisée pour désigner l'évêque hérétique qui cherche à tromper son souverain. Chez Ambroise déjà, lors de la querelle des basiliques, le prêtre arien Auxence est désigné comme le mauvais conseiller qui cherche à conduire l'empereur à sa perte¹¹⁵. Là où l'évêque, en raison de sa proximité avec le pouvoir impérial, devrait être un conseiller juste et bienveillant, favorable à l'unité de l'Église, c'est tout le contraire qui se passe¹¹⁶. C'est ce dont

¹¹² FELIX, *Ep.* 2.4 = THIEL 1974, p. 234 : « proinde adire te crebrius decuerat Christianae mentis augustum et causas eidem salutis suae atque ad Imperium reditus et conservandi eius auxilium frequenter ingerere ».

¹¹³ FELIX, *Ep.* 15.4 = THIEL 1974, p. 272 : « nisi perfidi virus Acacii, qui dum inlicitis crescere tendit augmentis, ea quae rectae religioni congruerent, vobis inter curas publicas occupatis destitit intimare ».

¹¹⁴ GOURMELEN 2017, p. 72 ; UTARD 2017, p. 519.

¹¹⁵ AMBROISE, *Contra Auxentium* 29 = ZELZER 1982, p. 101 : « de imperatore vult invidiam commovere, dicens iudicare debere adolescentem catechuminum sacrae lectionis ignarum et in consistorio iudicare ».

¹¹⁶ FELIX, *Ep.* 2.5 = THIEL 1974, p. 236 : « deinde quum tibi Domino praestante magnam apud dominum filium nostrum religiosum principem familiaritatem esse noverimus ».

atteste l'*Hénotique* et sa diffusion aux yeux de Rome. De plus, la mauvaise influence d'Acace auprès de l'empereur se caractérise aussi par la dissimulation, profitant de l'occupation de l'empereur à d'autres affaires. On retrouve ainsi des verbes comme *celare* ou *dissimulare* pour caractériser le conseil d'Acace auprès de l'empereur¹¹⁷. Ce conseil, faux et pervers, menace non seulement la stabilité de la *catholica* mais l'empire tout entier, les deux tendant désormais à se confondre. Avoir un hérétique à la tête de la deuxième Église de l'empire apparaît donc comme un problème politique, ce dont témoignait déjà les emprunts au vocabulaire de la tyrannie et le non-respect de la légation de Vital et Misène, où le mauvais conseil d'Acace conduit l'empereur à agir contre ses propres lois. C'est du moins ce que sous-entend Felix dans la lettre aux archimandrites, où Zénon est implicitement pointé du doigt comme ne faisant pas respecter la sécurité des légations hostiles à Acace : « du moins si l'on ne disposait pas des embûches pour les orthodoxes sur terre et sur mer »¹¹⁸. La défense des hérétiques en vient à nuire à la paix et la prospérité du siècle. Au-delà du problème religieux que pose le conseiller hérétique, celui-ci menace même la stabilité du droit et des lois séculières. Dès lors, l'hérésie orientale n'est plus seulement un danger pour l'Église mais bien un problème qui menace l'empire.

A l'inverse, tout en dépeignant la figure de l'évêque mauvais conseiller, Felix propose un modèle de bon conseiller, dont Rome est l'exemple même. La construction d'un modèle d'évêque comme conseiller chrétien se développe au IV^{ème} siècle, en témoigne le cas d'Ambroise¹¹⁹. Chez ce dernier, le conseiller doit être franc et ne pas hésiter à donner de bons conseils même si ceux-ci sont désagréables. Avec Ambroise naît un modèle de conseiller chrétien, qui tend à se confondre avec celui de l'empereur idéal, le *consiliarius christianissimus*¹²⁰. L'empereur doit être capable de ne pas se laisser entraîner sur la mauvaise voie en raison d'insidieux conseils¹²¹. C'est l'évêque de Rome qui se présente comme le seul véritable conseiller à écouter, incitant à suivre les conciles et la tradition des Pères, qui fondent l'orthodoxie. Il est celui qui peut conduire l'empereur sur la bonne voie, la *uia recta*. L'évêque bon conseiller, ici Felix, est donc le porte-parole du Christ lui-même, via l'apôtre Pierre : « car en moi, quelconque vicaire, c'est ce que te demande le bienheureux apôtre

¹¹⁷ Voir, respectivement, FELIX, *Ep.* 8.5 = THIEL 1974, p. 249, et THIEL 1974, pp. 238 et 265.

¹¹⁸ FELIX, *Ep.* 11.4 = THIEL 1974, p. 255 : « nam si terra marique orthodoxis non ponerentur insidiae ».

¹¹⁹ SCHULZ 2014, pp. 214-242.

¹²⁰ SCHULZ 2014, p. 219.

¹²¹ AMBROISE, *Ep.* 29 = FALLER 1968, p. 90 : « si quis igitur incola esse coeperit illius civitatis supernae, incola videlicet conversatione ac moribus, non discedat ab ea, non exeat; non reflectat vestigium ».

Pierre, et par lui le Christ lui-même, qui ne supporte le déchirement de son Église »¹²². Le souverain doit faire le choix entre le bon et le mauvais conseiller, comme on le trouve chez Ambroise. Cette alternative est exprimée clairement au souverain par le pontife :

ainsi, puisque vous avez trouvé mon exhortation pesante, je laisse cette question à votre jugement : quelle communion doit être choisie entre celle du bienheureux apôtre Pierre ou celle du Pierre d’Alexandrie ?¹²³.

Il apparaît clairement que seule Rome peut être un soutien idoine pour l’empereur. Ce dernier doit en retour, appuyer son action contre les hérétiques orientaux. L’intervention et l’exclusion de l’hétérodoxie visent à témoigner auprès de l’empereur de la supériorité de l’autorité romaine en Occident comme en Orient, rappelant du même coup la primauté du siège apostolique, qui a été bafouée par l’affaire de l’*Hénotique*. Pour le bien de son empire, l’empereur doit donc écouter les conseils romains et soutenir la puissance pontificale, ne pouvant plus compter sur Constantinople pour ce qui relève de la foi. En effet, seule Rome a fait preuve de droiture et de clarté dans cette affaire. Cette cohérence idéologique et doctrinale fait la force de l’action pontificale. Felix met d’ailleurs en avant cette continuité unique, caractéristique de l’idéologie romaine, en se plaçant dans la lignée de la politique de son prédécesseur¹²⁴. Seule l’autorité romaine en matière de religion garantit pleinement la stabilité et la conservation de l’empire, que met en péril Acace en ne remplissant pas son rôle.

Avec cette présentation des faits et de la condamnation d’Acace, Rome s’impose ainsi en seule source normative en matière de foi auprès de l’empereur. L’attitude d’Acace et de ses partisans a prouvé le danger qu’ils représentent pour l’Église tout autant que pour l’empereur et son autorité. L’empereur n’a alors, selon Felix, plus d’autre choix que de se ranger de son côté et de soutenir la politique romaine. La référence au Nouveau Testament, qui sera ensuite réactivée par Gélase, est très claire¹²⁵ : « qui mecum non est, contra me est, et qui mecum non colligit,

¹²² FELIX, *Ep.* 15.4 = THIEL 1974, p. 272 : « in me enim qualicumque vicario beatus Petrus apostolus haec et in illo, qui ecclesiam suam discerpi non patitur, ipse etiam Christus exposcit ».

¹²³ FELIX, *Ep.* 8.2 = THIEL 1974, p. 248 : « unde quoniam adhortationem meam duxistis onerosam, in vestro relinquo deliberationis arbitrio utrum beati apostoli Petri an Alexandrini Petri cuiquam sit eligenda communio ».

¹²⁴ FELIX, *Ep.* 2.4 = THIEL 1974, p. 234 : « decessorem meum eximia laude sustulit ».

¹²⁵ *Mt.* 12:30.

spargit »¹²⁶. Il ne peut donc, au sein de l'Église, coexister plusieurs courants ni plusieurs interprétations. Or, c'est Rome, en tant que défenseur des conciles, qui fait office de centre normatif sous la plume de Felix. Le discours hérésiologique est alors un moyen de rappeler que, malgré la distance, l'évêque de Rome reste le détenteur d'une autorité supérieure, et non l'évêque de Constantinople, qui peut être condamné et exclu de l'Église par le premier. S'il veut conserver la stabilité de son empire, l'empereur est contraint de suivre les directives romaines face aux clercs schismatiques. Là où il s'est égaré en suivant des instructions provenant d'évêques hérétiques, ce n'est qu'en s'en remettant à l'autorité romaine qu'il pourra amender son action jusqu'alors désastreuse aux yeux de Rome. C'est lui, dans la lettre à Vetranion, qui est chargé de veiller à l'effacement des noms et plus généralement à l'application des sentences contre les hérétiques afin de corriger la précédente politique religieuse de l'empereur¹²⁷. L'autorité est donc bien romaine, là où l'application est du côté du souverain terrestre. Le discours hérésiologique romain place ainsi le puissance impériale comme exécutante des dispositions de l'*auctoritas* romaine¹²⁸. L'empereur est renvoyé du côté de l'*exsecutio*, ne pouvant être à l'initiative en matière de foi (*praeferre*). Cette collaboration du pouvoir séculier, nécessaire pour Rome, est ici présentée comme allant de soi si l'empereur désire réellement la pérennité de son empire. À travers la prérogative de l'anathème, qui relève uniquement du pontife romain, seul à avoir le pouvoir de lier et de délier ce *vinculum* (« ligandi atque soluendi »¹²⁹), Felix justifie son interventionnisme en Orient et le soutien indiscutable de l'empereur à son action. Il soutient de nouveau, dans son apologie, à propos de la prétendue absolution de Pierre d'Alexandrie que l'empereur ne possède pas cette prérogative, pas plus qu'Acace, dont le siège est hiérarchiquement inférieur à celui d'Alexandrie¹³⁰. Seule Rome possède un pouvoir qualifiant, c'est-à-dire celui de caractériser l'hérésie et de pouvoir la condamner, ce qui légitime son autorité. C'est dans le retour de la communion avec Rome que réside la possible levée de l'anathème, car ce n'est pas la personne qui est vouée à l'anathème mais

¹²⁶ FELIX, *Ep.* 2.7 = THIEL 1974, p. 237.

¹²⁷ FELIX, *Ep.* 17.3 = THIEL 1974, p. 276 : « ut operis sui memor, quod fide catholica inspirante domino nostro dementer dicitur exsecutus, plenam dignamque temporibus suis pacem et Christi veritatem sinceram, ut praecipuus sacrae religionis filius et pia devotione conspicuus, tranquilla dispositione restauret et de ecclesia Constantinopolitana Petri Alexandrini nomine Acaciique sublato, per quos tempestas omnis exorta est, intemeratam paternae traditionis et fidei post dominum benignus efficiat unitatem ».

¹²⁸ SCHWARTZ 1934, p. 36 : « imperatores Christiani subdere debent executiones suas ecclesiasticis praesulibus, non praeferre ».

¹²⁹ FELIX, *Ep.* 3.2 = THIEL 1974, p. 239.

¹³⁰ SCHWARTZ 1934, p. 35. Cf. NAUTIN 1982, pp. 20-22 pour la traduction de ce passage du *De vitanda communione Acacii*.

un comportement, un état de fait. La question de l'anathème permet ainsi de définir les prérogatives de Rome comme de l'empereur. Cette centralité de l'anathème, symbole de la puissance pontificale, fait toute l'originalité de la politique du Romain. Pas plus que l'évêque constantinopolitain, l'empereur ne peut lever le lien de l'anathème, comme il le rappelle dans la missive à l'évêque de Thessalonique : « ce que le siège apostolique n'a pas consenti, ni l'empereur ne l'a imposé, ni Anatolius ne l'a usurpé, et toute sentence est placée en la puissance du siège apostolique »¹³¹. La référence à l'évêque de Constantinople Anatolius (449-548), trahit cette condamnation par Rome de la *praesumptio* constantinopolitaine qui couve depuis Chalcédoine et son 28^e canon. Il est d'ailleurs intéressant de noter que le terme de *potestas* est ici employé pour désigner le pouvoir pontifical, qui n'est plus défini seulement comme *auctoritas*¹³². Le débat sur la définition de ces deux termes excéderait ici notre propos mais il convient néanmoins de souligner que ces deux notions ne sont pas dichotomiques chez Felix et ne constituent aucunement le fondement d'une division de deux compétences distinctes, contrairement à ce que Walter Ullmann concluait à propos de l'étude de la lettre de Gélase à Anastase¹³³. Le pontife tend ainsi à renforcer l'idée qu'il est plus qu'une simple autorité mais possède bien une puissance d'action. Cependant, Felix ne nie pas l'existence et le pouvoir qui réside en les deux Rome mais rappelle que celles-ci sont liées par une seule et unique foi, et que cette unique foi est celle défendue par l'ancienne Rome¹³⁴. En matière religieuse, il n'y a donc pas deux Rome, comme le soutenait pourtant Acace à Simplicie, qui se targuait d'avoir le soutien de l'empereur, mais une seule, à laquelle l'empereur aussi doit se soumettre¹³⁵ : celle héritière de Paul et de sa prédication. Contrairement à ce que souhaitait Acace, les deux Rome ne sont pas sur un pied d'égalité. Une seule peut lier et délier l'autre, en vertu de son héritage pétrinopaulinien. Il existe une hiérarchie au sein de l'Église, et il appartient seulement au vicaire de Pierre de lier de nouveau à l'Église tout entière celle de Constantinople, non à l'empereur. Ce double

¹³¹ « Quod sedes apostolica non consensit nec imperator imposuit nec Anatolius usurpavit totumque dictum est in sedis apostolicae positum potestate » ; SCHWARTZ 1934, p. 12.

¹³² Sur la distinction entre *auctoritas* et *potestas* durant l'empire voir FABBRINI 1983, pp. 45-59 ; ULLMANN 1981, pp. 198-202 et TOUBERT 2000, pp. 522-526.

¹³³ ULLMANN 1981, pp. 211-212. On retrouve déjà cette dichotomie soit-disant gélasienne dans ULLMANN 1965, pp. 21-22. DAGRON 1996, pp. 309-312 consacre aussi un passage à cette « théorie des deux pouvoirs » à partir d'une lecture d'une lettre de Gélase aux évêques orientaux datée de 488.

¹³⁴ FELIX, *Ep.* 15.3 = THIEL 1974, p. 272 : « hoc expedit ut si utraque Roma pro mutuo pignore nuncupatur, fiat utriusque una fides illa Romanorum quam per universum mundum praedicari beatus Paulus testatur apostolus ».

¹³⁵ SIMPLICIE, *Ep.* 8.1 = THIEL 1974, pp. 192-193 : « sed Christus Dominus noster, qui diligentibus se in bonum cooperatur, nostris cogitationibus insidens, et unam nobis in his mentem atque eandem pro gloria sua esse cognoscens, omnem victoriam ipse perfecit, consortes nos cum tranquillissimo principe faciens ».

héritage fait de l'ancienne Rome le seul véritable centre normatif en matière de foi. Ce n'est ni Acace ni l'empereur qui garantissent la stabilité des dogmes mais Rome, et ce en vertu des décisions synodales. Si le pouvoir séculier est désormais uniquement à Constantinople, l'autorité suprême au sein de l'Église réside encore bien à Rome.

Le schisme acacien est le moment d'une compétition discursive, où la correspondance du pontife esquisse la vision que ce dernier se fait de son autorité et de sa capacité d'action au sein de l'empire, alors qu'il est, plus que jamais, éloigné du cœur du pouvoir. Ce pouvoir temporel, source pourtant de la discorde avec la rédaction de l'*Hénotique*, n'est que peu mentionné, révélant sa relégation hors des affaires ecclésiales. La simplification à outrance, caractéristique de la rhétorique hérésiologique de Felix, exalte le rôle romain qui seul peut faire face à la tyrannie de Pierre d'Alexandrie et d'Acace. En somme, l'hérésiologie est un vecteur de l'idéologie romaine et de la façon dont elle pense l'équilibre des pouvoirs au sein de l'empire, et ce malgré l'échec réel de l'action de Felix en Orient. Le pontife cherche à tuer dans l'œuf toute possibilité de césaropapisme, comme en témoigne la référence à la figure de Melchisedech dans la réponse à Andreas, dont il convient ici de reproduire *in extenso* un ultime passage, dans la traduction qu'en donne Pierre Nautin :

je veux bien que de tels faits se soient produits avant la venue du Christ et qu'en préfiguration de lui certains hommes, tout en étant occupés à des tâches humaines, aient été à la fois rois et prêtres comme l'Histoire Sainte le dit de Melchisédech ; puis le Diable, imitant cela dans ses serviteurs – car il s'efforce toujours de revendiquer pour lui-même avec un esprit de tyran les choses qui conviennent au culte divin – a suggéré aux empereurs païens de s'appeler également souverains pontifes. Mais quand on en est arrivé au vrai Roi et Pontife, l'empereur ne s'est plus donné le titre de pontife, ni le pontife n'a plus revendiqué la dignité royale. En effet, bien qu'il soit dit dans l'Écriture que les membres du vrai Roi et Pontife, participant à sa nature, ont reçu généreusement de la libéralité divine l'un et l'autre titre en sorte qu'ils constituent une race royale et sacerdotale, néanmoins le Christ, qui n'oublie pas la fragilité humaine, a pris dans sa généreuse prévoyance une mesure qui s'imposait pour le salut des siens : il a distingué la fonction de l'une et de l'autre puissance et assigné à chacune d'elle un domaine d'action propre et des privilèges particuliers en voulant que les siens soient sauvés par le remède de l'humilité et ne soient pas emportés de nouveau par l'orgueil humain. De la sorte les empereurs chrétiens ont besoin des pontifes pour obtenir la vie éternelle, et les

pontifes se servent des ordonnances impériales pour la marche des choses temporelles de telle manière que l'action spirituelle soit à l'écart des incursions de la chair, ce qui exige que le soldat de Dieu ne se mêle pas des affaires séculières et qu'en retour on ne voie pas présider aux choses divines celui qui a été mêlé à des affaires séculières¹³⁶.

Melchisedech est donc ici un contre-exemple, reléguant la fusion des deux pouvoirs à un passé aboli. Les deux fonctions, à l'origine prérogatives d'un seul homme, sont maintenant bien disjointes. À Constantinople le César, à Rome le prêtre. Dans le discours, si le pouvoir temporel est à Constantinople, le pouvoir religieux, celui qui dit l'hérésie et lie par l'anathème, reste à Rome. Ce n'est pas l'empereur, pas plus qu'Acace, qui peut dire la foi et caractériser le chemin à suivre mais seulement Rome, en tant que vicaire du Christ et défenseur des conciles. L'empire est bien polycentrique, avec d'un côté un centre qui possède la puissance politique, et de l'autre un centre qui incarne l'autorité religieuse suprême, Rome. Les bases sur lesquelles Gélase développera l'idéologie romaine sont déjà posées dès le pontificat de Felix.

¹³⁶ NAUTIN 1982, p. 26 : « fuerint haec ante adventum ut quidam figuraliter, adhuc tamen in carnalibus actionibus constituti pariter reges existerent et pariter sacerdotes, quod sanctum Melchisedec fuisse sacra prodit historia. Quod in suis quoque diabolus imitatus utpote qui semper quae divino cultui convenirent, sibimet tyrannico spiritu vindicare contendit, ut pagani imperatores idem et maximi pontifices dicerentur; sed cum ad verum ventum est eundem regem atque pontificem, ultra sibi nec imperator pontificis nomen inposuit nec pontifex regale fastigium vindicavit. Quamvis enim membra ipsius, id est veri regis atque pontificis secundum participationem naturae magnifice utrumque in sacra generositate sumpsisse dicantur, ut simul regale genus et sacerdotale subsistant, quoniam Christus memor fragilitatis humanae quod suorum saluti congrueret, dispensatione magnifica temperavit, sic actionibus propriis dignitatibusque distinctis officia potestatis utriusque discrevit, suos volens medicinali humilitate salvare, non humana superbia rursus intercipi, ut et Christiani imperatores pro aeterna vita pontificibus indigerent et pontifices pro temporalium cursu rerum imperialibus dispositionibus uterentur, quatenus spiritalis actio a carnalibus distaret incursibus et ideo militans deo minime se negotiis saecularibus implicaret ac vicissim non ille rebus divinis praesidere videretur qui esset negotiis saecularibus implicatus, ut et modestia utriusque ordinis curaretur, ne extolleretur utroque subfultus, et competens qualitatibus actionum specialiter professio aptaretur ».

Bibliographie

Sources

- ADRIAEN 1963 M. ADRIAEN (ed.), *Sancti Hieronymi presbyteri Commentariorum in Esaiam Libri I-XI*, Turnhout 1963
- BLOCKLEY 1983 R.C. BLOCKLEY, *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire*, Liverpool 1983
- BORLEFFS 1954 J.W. BORLEFFS (ed.), *Tertulliani ad Nationes*, Leyde 1954
- DOMBART – KALB 1981 B. DOMBART – A. KALB (ed.), *Sancti Aurelii Augustini episcopi De Civitate Dei libri XXII*, I, Stuttgart 1981
- FALLER 1968 O. FALLER (ed.), *Sancti Ambrosi opera. Epistulae et Acta*, Vienne 1968
- HANSEN 1995 G.C. HANSEN (ed.), *Theodoros Anagnostes. Kirchengeschichte*, Berlin 1995
- JOLY 1968 R. JOLY (ed.), *Hermas. Le Pasteur*, Paris 1968
- KRUEGER 1877 P. KRUEGER (ed.), *Corpus Iuris Civilis. Institutiones*, Berlin 1877
- MIGNE 1845a J.-P. MIGNE (ed.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, XIII, Paris 1845
- MIGNE 1845b J.-P. MIGNE (ed.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, XX, Paris 1845
- MIGNE 1865 J.-P. MIGNE (ed.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, L, Paris 1865
- MOMMSEN 1905 T. MOMMSEN (ed.), *Theodosiani libri XVI*, Berlin 1905
- SCHWARTZ 1932 E. SCHWARTZ (ed.), *Acta conciliorum œcumenicorum*, IV.2, Berlin 1932
- SCHWARTZ 1934 E. SCHWARTZ (ed.), *Publizistische Sammlungen zum Acacianischen Schisma*, Munich 1934
- SPENCER 1961 W.G. SPENCER (ed.), *Celsus. De medicina*, Londres 1961
- THIEL 1974 A. THIEL (ed.), *Epistolae romanorum pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a S. Hilario usque ad Pelagium*, Hidelshheim 1974

- THILO – HAGEN 1961 G. THILO – H. HAGEN (ed.), *Servii Grammatici qui feruntur in Virgili carmina commentarii*, II, Hildesheim 1961
- THOMPSON 1990 G.L. THOMPSON, *The Earliest Papal Correspondance*, Columbia 1990
- WENZLOWSKY 1879 S. WENZLOWSKY (trad.), *Die Briefe der Päpste und die an sie gerichteten Schreiben von Linus bis Pelagius*, Kempten 1879
- ZELZER 1982 M. ZELZER (ed.), *Sancti Ambrosi opera. Epistularum liber decimus*, Vienne 1982

Usuels et dictionnaires

- AMANN 1939 E. AMANN (ed.), *Dictionnaire de théologie catholique*, XIV, Paris 1939
- CABROL – LECLERQ 1921 F. CABROL – H. LECLERQ (ed.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris 1921
- GRUMEL 1958 V. GRUMEL, *La chronologie*, in P. LEMERLE, *Traité d'études byzantines*, Paris 1958, pp. 442-450
- JAFFE 2016 P. JAFFE, *Regesta pontificum romanorum ab condita ecclesia ad annum post christum natum MCXCVIII*, Gottingen 2016
- NAUTIN 1967 P. NAUTIN, *Felix III*, in R. AUBERT, *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris 1967, pp. 889-895

Littérature secondaire

- BAUER 1934 W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und ketzerei im ältesten*, Tübingen 1934
- BECKER 2016 A. BECKER, *L'inviolabilité de l'ambassadeur et le ius gentium*, in N. DROCOURT – E. SCHNAKENBOURG (ed.), *Themis en diplomatie. Droit et arguments juridiques dans les relations internationales*, Paris 2016, pp. 193-208
- BECKER – DROCOURT 2012 A. BECKER – N. DROCOURT (eds.), *Ambassadeurs et ambassades au coeur des relations diplomatiques*, Metz 2012

- BLAUDEAU 2001 P. BLAUDEAU, “*Vice mea*. Remarques sur les représentations pontificales auprès de l'empereur d'Orient dans la seconde moitié du V^e siècle (452-496)”, *MEFRA*, 113/2001, pp. 1059-1123
- BLAUDEAU 2002 P. BLAUDEAU, “Condamnation et absolution synodales d'un légat : Misène de Cumes”, *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 78/2002, pp. 503-528
- BLAUDEAU 2005 P. BLAUDEAU, *Symbolique médicale et dénonciation de l'hérésie : le cas monophysite dans les sources pontificales de la seconde moitié du V^e siècle*, in B. POUDERON – V. BOUDON-MILLIOT, *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, Paris 2005, pp. 497-524
- BLAUDEAU 2006 P. BLAUDEAU, *Alexandrie et Constantinople (451-491). De l'histoire à la géo-ecclésiologie*, Rome 2006
- BLAUDEAU 2012 P. BLAUDEAU, *Le siège de Rome et l'Orient (448-536)*, Rome 2012
- BONNARD 1958 P. BONNARD, “L'Église corps de Christ dans le paulinisme”, *Revue de Théologie et de Philosophie*, 8.4/1958, pp. 268-282
- COURCELLE 1975 P. COURCELLE, *Le Typhus, maladie de l'âme d'après Philon et d'après Saint Augustin*, in *Corona Gratiarum*, I, Turnhout 1975, pp. 245-288
- DAGRON 1996 G. DAGRON, *Empereur et prêtre : étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris 1996
- DI SANTO 2008 E. DI SANTO, *L'Apologetica dell'Ambrosiaster. Cristiani, pagani e giudei nella Roma tardoantica*, Rome 2008
- ELBERN 1984 S. ELBERN, *Usurpationen im Spätrömischen Reich*, Bonn 1984
- FABBRINI 1983 F. FABBRINI, *La definizione del potere in Roma antica*, Rome 1983
- FLAIG 1992 E. FLAIG, *Den Kaiser herausfordern. Die Usurpation im Römischen Reich*, Frankfurt 1992
- FLAIG 1997 E. FLAIG, *Für eine Konzeptionalisierung der Usurpation im Spätromischen Reich*, in F. PASCHOUD – J. SZIDAT, *Usurpationen in der Spätantike. Akten des Kolloquiums « Staatsstreich und Staatlichkeit » (6-10 März 1996, Solothurn/Bern)*, Stuttgart 1997, pp. 15-34

- GAUDEMET 1949 J. GAUDEMET, “Les formes anciennes de l’excommunication”, *Revue des sciences religieuses*, 23/1949, pp. 64-77
- GAUDEMET 2008 J. GAUDEMET, *L’apport du droit romain à la patristique latine du IV^e siècle*, in *Formation du droit canonique et gouvernement de l’Église de l’Antiquité à l’âge classique*, Strasbourg 2008, pp. 41-54
- GIOANNI 2015 S. GIOANNI, *Anathematis vinculo : droit, violence et poésie de l’anathème de Gélase Ier à l’époque carolingienne*, in G. BÜHRER-THIERRY – S. GIOANNI, *Exclure de la communauté chrétienne. Sens et pratiques sociales de l’anathème et de l’excommunication (IV^e-XII^e siècle)*, Turnhout 2015, pp. 101-116
- GOURMELEN 2017 L. GOURMELEN, *Le Centaure et les ambivalences du conseiller : Nessos et Chiron*, in M.-R. GUELFUCCI – A.-Q. BOTTINEAU, *Conseillers et Ambassadeurs dans l’Antiquité*, Besançon 2017, pp. 59-74
- GÜNTHER 1896 O. GÜNTHER, *Avellana-Studien*, Vienne 1896
- HARNACK 1902 A. HARNACK, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den Ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1902
- HEDRICK 2000 C.W. HEDRICK, *History and Silence: Purge and Rehabilitation of Memory in Late Antiquity*, Austin 2000
- JASPER – FUHRMANN 2001 D. JASPER – H. FUHRMANN, *Papal Letters in the Early Middle Ages*, Washington 2001
- KASER 1993 M. KASER, *Ius gentium*, Cologne 1993
- KÖTTER 2013 J.-M. KÖTTER, *Zwischen Kaisern und Aposteln. Das Akakianische Schisma (484-519) als kirchlicher Ordnungskonflikt der Spätantike*, Stuttgart 2013
- KRAUSE 1996 J.-U. KRAUSE, *Gefängnisse im Römischen Reich*, Stuttgart 1996
- LANFRANCHI 2019 P. LANFRANCHI, “La « maladie » du judaïsme chez Jean Chrysostome”, *Tsafon*, 78/2019, pp. 47-64
- LE BOULLUEC 1985 A. LE BOULLUEC, *La notion d’hérésie dans la littérature grecque*, Paris 1985
- LEVY 1938 E. LEVY, *Gesetz und Richter im kaiserlichen Strafrecht*, Milan 1938

- LIZZI TESTA 2014 R. LIZZI TESTA, “La *collectio Avellana* e le collezioni canoniche romane e italiche del V-VI secolo: un progetto di ricerca”, *Cristianesimo nella storia*, 35/2014, pp. 77-236
- LIZZI TESTA 2024 R. LIZZI TESTA, *Un Occidente rivolto a Est (455-554 d.C.)*, Rome 2024
- LIZZI TESTA – MARCONI 2019 R. LIZZI TESTA – G. MARCONI (ed.), *The Collectio Avellana and its Revivals*, Cambridge 2019
- LIZZI TESTA – MARCONI 2023 R. LIZZI TESTA – G. MARCONI (ed.), *The Collectio Avellana and the Development of Notarial Practices in Late Antiquity*, Cambridge 2023
- LUNN-ROCKLIFE 2007 S. LUNN-ROCKLIFE, *Ambrosiaster's political theology*, Oxford 2007
- MIQUEL 1969 P. MIQUEL, “«*Praesumere – praesumptio*» dans l'ancienne littérature monastique”, *Revue Bénédictine*, 3-4/1969, pp. 424-435
- MOSS 2016 Y. MOSS, *Incorruptible Bodies. Christology, Society and Authority in Late Antiquity*, Oakland 2016
- NAUTIN 1982 P. NAUTIN, “La lettre de Felix III à André de Thessalonique et sa doctrine sur l'Église et l'Empire”, *Revue d'histoire ecclésiastique*, 77/1982, pp. 5-34
- NAUTIN 1984 P. NAUTIN, “La lettre « *Diabolicae Artis* » de Félix III aux moines de Constantinople et de Bithynie. Édition critique et traduction annotée”, *Revue des études augustinienes*, 30/1984, pp. 263-268
- NERI 1997 V. NERI, *Usurpatore come tiranno nel lessico politico della tarda antichità*, in F. PASCHOUD – J. SZIDAT, *Usurpationen in der Spätantike. Akten des Kolloquiums « Staatsstreich und Staatlichkeit » (6-10 März 1996, Solothurn/Bern)*, Stuttgart 1997, pp. 71-86
- ORTIZ 2024 P.-H. ORTIZ, *La psychiatrie à Rome. Comprendre et soigner la folie d'après Celse et Caelius Aurelianus*, Paris 2024
- PIETRI 1976 C. PIETRI, *Roma christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Miltiade à Sixte III (311-440)*, Rome 1976

- PIETRI 1997a C. PIETRI, *D’Alexandrie à Rome : Jean Talaïa, émule d’Athanasie au V^e siècle*, in C. PIETRI, *Christiana Respublica*, I, Rome 1997, pp. 589-607
- PIETRI 1997b C. PIETRI, *L’hérésie et l’hérétique selon l’Eglise romaine (IV^e-V^e siècles)*, in C. PIETRI, *Christiana Respublica*, I, Rome 1997, pp. 699-719
- RASSINIER 1991 J.-P. RASSINIER, “L’hérésie comme maladie dans l’œuvre de Saint Augustin”, *Mots. Les langages du politique*, 26/1991, pp. 65-83
- RIVIERE 1994 Y. RIVIERE, “Carcer et uincula : la détention publique à Rome (sous la République et le Haut-Empire)”, *MEFRA*, 106/1994, pp. 579-652
- ROSSIGNOL 2021 B. ROSSIGNOL, “La propagation des maladies entre l’Europe et l’Asie dans l’Antiquité : le cas de l’Empire romain”, *Cahiers d’histoire*, 151/2021, pp. 47-60
- SCHULZ 2014 F. SCHULZ, “Die Kaiser und das Ideal der Christlichen Ratgebers”, *Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte*, 63/2014, pp. 214-242
- SCHWEDLER 2010 G. SCHWEDLER, *Damnatio memoriae – oblio culturale: concetti e teorie del non ricordo*, in I.L. SANFILIPPO – A. RIGON, *Condannare all’oblio. Pratiche della damnatio memoriae nel medioevo. Atti del convegno di studio svoltosi in occasione della XX edizione del Premio internazionale Ascoli Piceno*, Rome 2010, pp. 3-17
- TONEATTO 2022 V. TONEATTO, *Aux marges de la foi, aux confins de l’humanité. Bestialité, hérésie et judaïsme de l’Antiquité au début du Moyen Âge*, in F. MERCIER – I. ROSE, *Aux marges de l’hérésie. Inventions, formes et usages polémiques de l’accusation d’hérésie au Moyen Âge*, Rennes 2022, pp. 19-52
- TOUBERT 2000 P. TOUBERT, *La doctrine gélasienne des deux pouvoirs. Propositions en vue d’une révision*, in C.D. FONSECA – V. SIVO, *Studi in onore di Giosuè Musca*, Bari 2000, pp. 519-540
- ULLMANN 1965 W. ULLMANN, *The Growth of Papal government in the Middle Ages*, Londres 1965
- ULLMANN 1981 W. ULLMANN, *Gelasius I (492-496). Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter*, Stuttgart 1981

UTARD 2017

R. UTARD, *L'image des conseillers chez Tacite : un art de la dissimulation et de la manipulation*, in M.-R. GUELFUCCI – A.Q. BOTTINEAU, *Conseillers et Ambassadeurs dans l'Antiquité*, Besançon 2017, pp. 511-533

Entre Romains et Sassanides : un miroir trouble de Constantin à Héraclius

Jules Plassart (École Normale Supérieure et Sorbonne Université)

Abstract: This communication is an attempt to better understand the construction of a Roman identity by opposition with a fantasized Sasanian, who is at the same time an oriental stereotype and a rival. Focused on the complex and intense relationship between Sasanians and Romans from Constantine to Heraclius, this essay tries to study literary and material representations at the same time, because of their entangleness.

Key-words: Byzantine Studies; Persian; Sasanian; representation; identity.

Introduction

Cette étude, issue d'un travail de Master 1, s'est concentrée sur la figure du Perse, ses évolutions comme ses permanences, au sein de la culture romaine au sens large, en s'attachant à des textes littéraires pour leur plus grande partie, et à des images, majoritairement artistiques. La thèse qui l'anime est celle d'une reconstitution possible des représentations mentales des Perses que se font les Romains du IV^{ème} au VII^{ème} siècle grâce aux sources, et à leur comparaison. Il ne s'agit bien évidemment pas de penser qu'un accès direct soit possible, mais plutôt de proposer un décalque, une esquisse un peu effacée mais fidèle autant que possible, de ce qui n'a peut-être jamais été. Ainsi, non seulement on en apprend peut-être un peu plus sur les Perses de cette époque, sans jamais être sûr de la véracité des propos et des informations ; ce qui est certain en revanche, c'est qu'il est possible d'en apprendre beaucoup sur les Romains en s'intéressant à comment ils considèrent l'Autre, pourquoi et comment ils choisissent de le représenter. L'intérêt du Perse pour cette étude réside dans sa centralité : contrairement aux Scythes de François Hartog, volontairement choisis parce qu'ils représentent la marge du monde habité, de l'*oikouμένη*, les Perses sont un Autre presque soi-même, un deuxième centre du monde qu'il est difficile de réduire à une périphérie, puisqu'il est si dangereux que l'existence même de l'Empire en est ébranlée¹.

¹ HARTOG 1980.

Cette périphérie orientale de l'Empire, qui affecte directement son centre, trouble donc la hiérarchie traditionnelle qui fait de Rome, puis de Constantinople, de la Méditerranée et du monde gréco-romain en général, les centres du monde géographique et du monde culturel.

1. Le Perse, barbare de toujours ?

Procopé de Césarée ouvre ainsi ses *Guerres* : « Προκόπιος Καισαρεὺς τοὺς πολέμους ξυνέγραψεν, οὗς Ἰουστινιανὸς ὁ Ῥωμαίων βασιλεὺς πρὸς βαρβάρους διήνεγκε τούς τε ἑώους καὶ ἑσπερίους »². Sachant qu'il décrit des guerres menées contre les Perses et les Goths, il est assez évident qu'il y a un parallèle fort entre les deux peuples malgré leurs nombreuses différences, et qu'aux opérations en Italie répondent celles en Orient. Englobés dans un ensemble assez flou, les Perses sont présentés simplement comme des barbares similaires aux autres, caractérisés par leur localisation relative à l'Empire romain, ce qui est déjà une forme de représentation en elle-même.

Il existe pourtant une figure du « Barbare de l'Est », aisément reconnaissable par ses attributs : une cape, un pantalon large, une robe aux longs pans et un bonnet dit phrygien, tous ces vêtements fortement colorés inspirés par des traditions grecques et hellénistiques. Ces codes iconographiques ne renvoient pas à un habillement particulier, ni à un seul peuple : il s'agit non pas de dépeindre une réalité ethnographique mais de signifier l'Oriental par des traits qui lui sont traditionnellement attribués, et ce depuis l'époque achéménide. Le bonnet « phrygien » par exemple ne l'est pas vraiment, puisqu'il est porté sur les représentations romaines par un grand nombre de peuples, à commencer par les Parthes, qui ne sont en rien phrygiens. Aisément reconnaissable, ce bonnet avait pour fonction de symboliser immédiatement l'Oriental dans les codes iconographiques romains, et il semble donc cohérent que les Sassanides en aient hérités, sans pour autant qu'ils vaillent y voir une observation ethnographique. Plus généralement, ces vêtements se retrouvent également dans des cultes « orientaux » comme ceux de Mithra, qui, s'il est bien implanté dans l'Empire romain, et dispose d'un public certain, reste associé à l'Orient, à l'autre, à l'étranger. S'il est difficile aujourd'hui de suivre la thèse de Franz Cumont, pour qui le mithraïsme était une forme de mazdéisme hellénisé et romanisé, et qu'il faut plutôt privilégier la thèse selon laquelle il s'agit d'une création proprement romaine, métissé d'éléments perses et orientaux mineurs, ces derniers ne sont pas à négliger, et expliquent sûrement pourquoi ce trope de l'Oriental habillé de tissu coloré était assez pertinent pour

² PROCOPE DE CESAREE, *Guerres* 1.1 : *Procopé de Césarée a rédigé les guerres que Justinien, empereur des Romains, mena contre les Barbares, aussi bien de l'Est que de l'Ouest.*

être compréhensible à l'échelle de l'Empire romain, et non pas juste dans ses provinces orientales³. Le culte de Mithra, avec le succès qu'on lui connaît, a sûrement popularisé ces vêtements et a habitué les populations à les associer à l'Orient, de façon assez vague, mais assez efficace pour qu'un habitant des Gaules puisse comprendre une représentation numismatique où le Perse n'est figuré que par son bonnet. Celui-ci est en effet particulièrement associé aux représentations de Mithra, notamment dans les scènes de tauroctonie, même s'il s'agit d'un détail qui ne semble pas avoir retenu l'attention des commentateurs, qui doivent y voir un simple détail marquant « l'orientalité » de la représentation ; sans doute ce qu'il était pour les Romains à cette époque. Le modèle du « Barbare de l'Est » s'intensifie à la faveur de ces conflits, et restera sensiblement identique à travers les siècles, jusqu'à la chute de l'Empire sassanide face aux armées du Califat. Les représentations qui l'utilisent connaissent en effet une remarquable stabilité, notamment après la christianisation de l'Empire romain et l'adoption de codes iconographiques chrétiens, qui revitalisent les éléments antiques.

L'obélisque de Théodose I^{er}, qu'il a fait placer sur la *spina* de l'hippodrome de Constantinople, présente ainsi un relief particulièrement intéressant sur sa face nord-est⁴ : aux trois *Augusti*, parmi lesquels Théodose est le plus grand, entourés de leur cour, des barbares apportent des présents. Disposés de part et d'autre de l'axe vertical où est situé Théodose, vers lequel ils dressent leurs regards depuis le panneau inférieur, ils ne sont pas pour autant identiques, car si les cinq barbares à gauche sont bien habillés en « Perses », les cinq barbares à droite présentent des vêtements de peau et des fourrures. Ces manifestations extérieures permettent de les identifier, respectivement comme des barbares de l'est, et comme des barbares du nord. Cette bipartition recoupe celle traditionnelle de l'Orient/Occident, renforcée par la présence centrale de l'empereur, autour duquel est symboliquement recréé le monde par ses deux parties. Si apparaît immédiatement la division de l'humanité, ou plutôt des êtres humains justement, en deux catégories, les Barbares implacablement séparés des Romains par la composition et la séparation des panneaux, ces catégories sont elles-mêmes divisées : les barbares de l'Est ne sont pas les barbares du Nord, mais sont placés littéralement sur le même pied qu'eux. Alors que le terme *βάρβαρος* avait, à partir des guerres médiques, surtout servi à désigner les Perses, il s'est de nouveau progressivement élargi, alors que les menaces extérieures au monde gréco-latin se multiplient, dans le cadre d'une tradition littéraire

³ Respectivement, BRICAULT – ROY 2021, pp. 27-36 ; BIDEZ – CUMONT 1938, pp. 21-22 et 83-86.

⁴ SCHNEIDER 2000, p. 253 ; CANEPA 2009, pp. 111-115.

actualisée mais peu renouvelée par les auteurs successifs⁵. Il est possible de penser que le passage par le latin *barbarus*, et que le centre plus à l'Ouest de l'Empire romain a atténué ce lien immédiat entre « Barbare » et « Perse », au profit d'une définition plus large, plus proprement linguistique et morale. Alors que le perse pouvait avoir un rôle exemplaire dans la littérature classique, comme chez Xénophon et Strabon, il est maintenant assimilé à des peuples moins développés matériellement et culturellement (surtout selon les mètres-étalons de l'époque que sont l'alphabétisation, la richesse et le raffinement), ce qui est sûrement une façon de le rabaisser et de nier le danger qu'il représente, tout comme l'attitude servile qu'il présente et sa petite taille. La division entre les deux types de barbares, dont la soumission représente par synecdoque la domination du monde, est donc essentielle dans le message de propagande impérial romain, qui réfute ainsi l'idée que les Perses leur soient de véritables rivaux, donc des égaux.

2. Rencontre impossible, évitement improbable

Bien que nous nous intéressions avant tout aux représentations que font les Romains du Perse, il semble intéressant et pertinent de s'intéresser aux occasions de contact qu'ont pu avoir les deux peuples, puisqu'il s'agissait aussi bien d'une occasion d'en apprendre plus sur l'autre que de tisser de nouveaux préjugés. Le fait même qu'ils soient peu évoqués, en-dehors de épisodes guerriers, est symptomatique du prisme avec lequel sont appréhendées les relations romano-perses ; si elles sont régulièrement tendues et violentes, il existe pour autant de nombreuses occasions où les deux peuples ont pu se rencontrer, et échanger, aussi bien des représentations que des biens matériels. L'abondance de représentations stéréotypées ne signifie pas pour autant une absence de connaissance, puisque les préjugés, au sens propre du terme, ne sont pas directement corrélés à un manque de savoir, mais plutôt à une attitude adoptée par rapport à l'Autre.

Un passage du *De Aedificiis* de Procope de Césarée montre en effet que les contacts entre les deux peuples, dans les régions frontalières, étaient plus ou moins courants :

τὰ μὲν ἄλλα Ῥωμαίων τε καὶ Περσῶν ὅρια τῇδὲ πη ἔχει. Γειτονοῦσιν ἐκατέρων
ἀλλήλοις χωρία, ὁρμώμενοί τε ἀπὸ τῶν οἰκείων ἀμφοτέρω καὶ διαμάχονται καὶ

⁵ Pour une histoire du mot avant cet élargissement mal documenté, voir SKODA 1981.

συμβάλλουσι τὰς συναλλαγάς, οἷά γε τὰ ἀνθρώπεια, ὁπηνίκα τοῖς τε ἡθεσι καὶ ταῖς
πολιτείαις διάφοροι ὄντες χώραν τινὰ ὁμορον ἔχουσιν⁶.

Cet extrait est particulièrement intéressant, parce qu'il offre une vision complètement différente des textes officiels, et notamment des traités de paix, qui disposent qu'il n'est pas possible pour les deux peuples de se rencontrer ailleurs que dans les quelques comptoirs mentionnés. Au détour d'une phrase, Procope nous apprend ici que la majorité des frontières ne sont pas fermes, ni même figées ; bien au contraire, elles sont assez souples pour permettre des échanges aussi bien pacifiques que belliqueux. Si cela n'est pas très surprenant, puisque même les États fermés ne peuvent guère l'être complètement, cette source nous permet de remettre en cause la vision d'une fermeture presque complète des deux empires entre eux : il existait des rapports informels entre les populations, qui circulaient semble-t-il assez librement de part et d'autre, que ce soit en temps de guerre ou en temps de paix, c'est-à-dire de commerce⁷. Alain Chauvot insiste sur le fait que la frontière n'est pas une barrière économique ou sociale, mais qu'elle est cependant vivement ressentie comme une séparation entre deux mondes, ce qui explique notamment la réaction fortement persophobe des habitants de Nisibe en 363 suite aux déplacements forcés. Ce passage remet également en cause une image trop adversative des deux peuples : voisins, ils ne pouvaient pas continuellement s'affronter, malgré leur mode différent d'organisation politique et morale, continuellement souligné. On peut également ajouter que guerre ne rime pas toujours avec arrêt du commerce, et que des échanges sont même au contraire stimulés par les affrontements, tout comme le fait que les armées romaines mêmes comptent déjà depuis de nombreux siècles des barbares, y compris des Parthes, et des Perses.

Alors que les occasions, commerciales notamment, étaient assez nombreuses, on ne sait presque rien des rencontres quotidiennes ou régulières qui ont pu avoir lieu entre des Romains et des Perses. L'art est la preuve que des échanges ont dû se produire, au-delà des seuls cercles nobiliaires, puisque Justinien a pu utiliser les motifs sassanides dans des ouvrages publics, affirmant par là même sa capacité à s'adapter et à s'appropriier des éléments étrangers mais prestigieux, mais l'extension de cette influence jusqu'aux cercles populaires est complexe à documenter, en raison de la perte de nombreux matériaux. Il est cependant évident qu'en raison du nombre important de

⁶ PROCOPE DE CESAREE, *De aedificiis* 2.8.1 : les autres frontières des Romains et des Perses consistent à peu près en cela : les contrées sont voisines les unes des autres, et, quand ces deux peuples sortent de chez-eux, ils s'affrontent ou entrent en relation, telles que le veut en effet la nature humaine, puisque, malgré leurs différences de mœurs comme d'ordre politique, ils possèdent un territoire limitrophe.

⁷ CHAUVOT 1998, p. 464.

représentations impériales d'un Orient fantasmé, une assez grande partie de la population a été sensibilisée à ces motifs et thèmes, surtout à Constantinople. Cette dernière avait en effet deux particularités : elle était le centre du pouvoir impérial, qui devait se représenter en permanence pour asseoir sa légitimité, et elle était le lieu de séjour des ambassades perses, elles-mêmes en représentation et qui cherchaient à impressionner des populations, qui en ont été fortement marquées.

3. « Δύο τισὶν ὀφθαλμοῖς τὸν κόσμον καταλάμπεσθαι πάντα »

La citation qui illustre le mieux cet équilibre est une formule de l'historien Théophylacte Simocatta, qui décrit les guerres de l'empereur Maurice (582-602) et celles du règne d'Héraclius (610-641), soit à la toute fin des relations directes entre Perses et Romains, ou du moins des deux États : « que le monde tout entier soit illuminé par deux yeux »⁸.

La notion de κόσμος semble particulièrement intéressante pour qualifier le cadre des relations romano-perses : en effet, le terme κόσμος dispose de deux sens principaux en grec ancien, celui d'ordre, de bon ordre, de système fini et moralement disposé, mais aussi de parure, ornement, gloire, honneur. S'il s'agit d'un fait propre à une langue, qui n'est de plus pas spécialement utilisé par les auteurs de l'époque, il est cependant intéressant de souligner que les deux empires se représentent non seulement dans le temps, comme vu plus haut, mais aussi dans l'espace, lui aussi profondément transformé et approprié. Alors que les Romains ne connaissent pas tout des terres iraniennes, *a fortiori* les terres plus lointaines gouvernées par les Sassanides, ils ont néanmoins conscience qu'il s'agit d'un vaste espace, avec ses propres dynamiques et évolutions. Les auteurs tardifs parlent ainsi de « deux mondes » pour désigner les deux empires, et insister sur leurs différences internes, comme sur leur nature commune.

Le terme « monde » est ainsi utilisé dans deux sens différent : à la fois monde comme intégralité des terres habitées (synonyme d'oikoumène) et monde comme ensemble impérial à prétentions hégémoniques. Les deux empires sont donc non seulement organisés dans un κόσμος général où ils occupent des places prépondérantes de par leur puissance, mais sont également représentés comme des κόσμοι par eux-mêmes, en raison de leur diversité et unité. Ce n'est pas le cas des autres puissances méditerranéennes ou européennes avec lesquelles l'Empire est en contact,

⁸ THEOPHYLACTE SIMOCATTA, 4.11.

même après la fin de l'Empire romain d'Occident. Pour comprendre cela, outre le passé mythifié et instrumentalisé, il faut sûrement prendre en compte la formation de relations diplomatiques entre les deux empires, ainsi l'emploi de termes de droit pour les désigner.

Il est en effet assez frappant de voir que Ménandre le Protecteur n'emploie πολιτεία que pour les deux empires romain et perse, et en aucun cas pour une autre entité politique, qui sont désignés par les termes ἔθνη et γένη, ce qui les renvoie à des notions ethniques et non pas politiques. Pour Ménandre le Protecteur, et sûrement pour une importante partie des Romains lettrés, les deux seuls États étaient les deux empires rivaux, puisqu'eux seuls disposaient de véritables structures politiques centralisées, où la figure de l'empereur a une grande importance en ce qu'elle rend cohérent l'ensemble. Il s'agit là d'un point de loi, qu'il est difficile de comparer avec d'autres sources : comme vu précédemment, Agathias emploie lui aussi πολιτεία pour les Perses et pour les Romains ; de façon plus intéressante et significative, il emploie l'expression « ἐν ἑκατέρᾳ πολιτείᾳ », pour renvoyer aux deux empires, ce qui montre leur proximité au moins dans le lexique utilisé pour les désigner⁹. Quant à Procope, il emploie le terme πολιτεία plus librement, mais toujours dans le sens d'un État particulièrement organisé et réglé, ce qui renforce son association habituelle avec les deux empires rivaux.

Si le manque d'une théorie complète désavantage le chercheur qui aurait pu ainsi découvrir comment les historiens et penseurs de l'époque pensaient ce rapport, elle présente aussi l'avantage de donner accès à l'inconscient des auteurs, qui ne cherchent pas à s'inscrire dans un système cohérent et raisonné extérieur à leurs propres représentations, mais laissent apparaître au contraire une bribe de leurs conceptions instinctives, de la représentation brute en quelque sorte. Le fait que le terme πολιτεία soit ainsi constamment utilisé pour désigner l'empire perse, alors qu'il servait tout d'abord à désigner presque exclusivement pour les cités-États grecques, puis pour traduire *res publica*, est frappant, et montre que dans le langage « courant » des intellectuels, il s'agissait sûrement du terme consacré.

Conclusions

Des représentations visuelles aux représentations mentales, le Perse est un reflet déformé du Romain : il présente des traits distinctifs importants, qui le rangent dans la catégorie barbare. Sans

⁹ AGATHIAS, 4.29.2.

pour autant avoir une connaissance personnelle des Perses, bien que celle-ci ne soit pas impossible, les Romains disposaient de codes de représentation qui permettaient de les signifier en quelques éléments. Alors que les frontières entre les deux mondes sont poreuses, de l'aveu même des chroniqueurs officiels, il est nécessaire de réaffirmer les différences ethniques/culturelles, dans un but de distinction, et d'affirmation.

Ces codes qui servent souvent à présenter les Perses dans des positions de soumission (Théodose/Théodora) n'empêchent pas pour autant de désigner dans le Perse un autre Romain, notamment en raison de l'empire, trait commun des deux peuples. Bien que les deux empires soient en guerre, parfois de façon particulièrement meurtrière, la conception d'un équilibre a émergé durant l'Antiquité tardive, sans pour autant effacer les anciens codes. Deux mondes donc se font face, miroir l'un de l'autre, souvent inversé, mais avec des pratiques d'emprunt importantes.

Bibliographie

- BIDEZ – CUMONT 1938 J. BIDEZ – F. CUMONT, *Les Mages hellénisés*, I-II, Paris 1938
- BRICAULT – ROY 2021 L. BRICAULT – P. ROY, *Les cultes de Mithra dans l'Empire romain*, Toulouse 2021
- CANEPA 2009 M. CANEPA, *The two eyes of the earth: art and ritual of kingship between Rome and Sasanian Iran*, Berkeley-Los Angeles-Londres 2009
- CHAUVOT 1998 A. CHAUVOT, *Opinions romaines face aux barbares au IV^e après J.-C.*, Paris 1998
- CHRYSOS 1976 E. CHRYSOS, “Some Aspects of Roman-Persian Legal Relations”, *Kleronomia*, 8/1976, pp. 1-48
- HARTOG 1980 F. HARTOG, *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris 1980
- SCHNEIDER 2000 R.M. SCHNEIDER, *Orientalism in Late Antiquity*, in J. WIESEHÖFER – P. HUYSE (ed.), *Eran ud Aneran, Studien zu den Beziehungen zwischen dem Sasanidenreich und der Mittelmeerwelt*, Stuttgart 2000, pp. 241-263
- SKODA 1981 F. SKODA, *Histoire du mot βαρβαρος jusqu'au début de l'ère chrétienne*, in *Actes du colloque franco-polonais d'histoire. Les relations économiques et culturelles entre l'Occident et l'Orient (Nice-Antibes, 6-9 novembre 1980)*, I: *Laboratoire d'histoire quantitative*, Nice 1981, pp. 111-126

Figures



Fig. 1 : Représentation de Mithra, en tenue « perse », en train de faire un sacrifice



Fig. 2 : Base de l'obélisque de Théodose, à Istanbul



Fig. 3 :Détails de la base de l'obélisque de Théodose, représentant les barbares dits du nord à droite, et les barbares de l'est, autrement dit les Perses, à gauche, tous dans le registre inférieur, littéralement sous les pieds de l'empereur et de ses fils