

Robert Wiśniewski, Raymond Van Dam, Bryan Ward-Perkins (ed.), *Interacting with Saints in the Late Antique and Medieval Worlds*, Turnhout (Brepols) 2023, 280 p. (Hagiologia, 20), ISBN 978-2-503-60558-6, EUR 95,00.

rezensiert von | compte rendu rédigé par
Michèle Gaillard, Lille

Dans son introduction, Robert Wiśniewski rappelle que si les martyrs ont été honorés dès le II^e siècle, c'est au cours du III^e siècle qu'est née une nouvelle attitude envers les martyrs, désormais considérés comme proches de Dieu et donc comme des intercesseurs efficaces et à l'époque constantinienne qu'on commence à construire des sanctuaires sur les tombes des martyrs, à croire au pouvoir de leurs reliques et à célébrer leur fête. Ensuite, le culte des saints s'est renouvelé avec l'apparition de différents types de sainteté et la diffusion des cultes et des usages, ainsi qu'avec des changements dans la façon dont les saints étaient décrits, visualisés et représentés.

Ce volume, qui regroupe des contributions d'un colloque tenu à Varsovie en 2018, s'intéresse à l'évolution du culte des saints du III^e au VII^e siècle dans diverses régions, de la Gaule à la Géorgie, avec un intérêt particulier pour les deux plus grands centres du culte des saints: Rome et Constantinople. Il est divisé en trois parties: la première («Seeing, Hearing and Feeling the Saints») regroupe cinq contributions ayant pour objet la manière dont on perçoit les saints, en les voyant et en les entendant, dans la deuxième («Local and Cosmopolitan Cults») trois contributions concernent le développement de cultes spécifiques à Rome, Constantinople et en Sicile, la troisième («Constructing Paradigms») donne trois exemples de construction de nouveaux paradigmes dans trois régions différentes.

Robin M. Jensen («Icons as Relics: Relics as Icons») met en évidence la différence de perception de la relation entre les images et les reliques en Occident (d'après les «Libri Carolini») et celle des iconoclastes à Byzance: alors que dans l'entourage de Charlemagne, on critiquait le culte des images tout en défendant celui des reliques, les iconoclastes n'ont jamais cherché à défendre le culte des reliques sans toutefois s'y attaquer. Malgré la distinction effectuée par les Carolingiens, les pratiques dévotionnelles ont associé très tôt, dès la fin du IV^e siècle, les icônes et les reliques. L'auteur donne plusieurs exemples de portraits associés aux reliques des saints du IV^e au début du VI^e siècle dans les catacombes de Rome, ce qui démontre, si besoin était, le lien entre reliques et portraits des saints; mais il reste difficile de savoir si le portrait avait une valeur seulement narrative ou mémorielle ou était l'objet d'un culte. Cependant l'auteur démontre que les icônes et les reliques sont similaires



Herausgegeben vom Deutschen
Historischen Institut Paris |
publiée par l'Institut historique
allemand



Publiziert unter | publiée sous
[CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

dans leur fonction (focaliser la prière et produire des miracles), leur traitement (offrandes, encens, baisers), la possibilité de les reproduire (en les fractionnant pour les reliques) et de les déplacer, bien qu'elles diffèrent dans leur visibilité et leurs processus d'authentification.

Maria Lidova («Placing Martyrs in the Apse: Visual Strategies for the Promotion of Saints in Late Antiquity») se concentre sur un certain nombre de stratégies visuelles pour promouvoir les martyrs chrétiens, en particulier en plaçant des images de martyrs dans la décoration de l'abside. Elle distingue trois catégories principales:

1) les martyrs sont représentés au centre de l'abside, comme à Saint-Apollinaire in Classe près de Ravenne ou à Sainte-Agnès-hors-les-Murs à Rome; 2) ils sont représentés en tant que membres de la cour céleste, proche du Christ ou de la Vierge Marie, comme saints Côme et Damien dans leur église de Rome ou Euphrasie dans sa basilique de Poreč; 3) les saints sont groupés par paires dans les décorations des chapelles latérales et des petits sanctuaires de martyrs, comme Primus et Felicianus à Saint-Étienne-le-Rond à Rome ou encore, dans la basilique Sainte-Euphrasie à Poreč, Côme et Damien dans l'abside de la chapelle nord et deux saints évêques dans la chapelle sud.

Dans tous les cas, les représentations des saints ne sont pas liées directement à leurs reliques mais au sacrifice de l'eucharistie pratiqué sur l'autel de l'abside.

Julia Doroszewska («Saintly In-betweeners: The Liminal Identity of Thekla and Artemios in their Late Antique Miracle Collections») examine les représentations littéraires des héros de deux recueils de miracles de l'Antiquité tardive, les «Miracles de Thècle» (BHG 1718), rédigés en Séleucie au V^e siècle et les «Miracles d'Artemios» (BHG 173–173C), rédigés entre 658 et 668. Les miracles de Thècle sont associés à des apparitions au cours desquelles Thècle fait preuve d'un solide tempérament et n'hésite pas à montrer ses émotions, en particulier sa colère, et peut affecter physiquement des objets ou des personnes. L'auteur du récit insiste bien sur le fait que les apparitions sont perçues par des personnes éveillées, ce qui, pour lui, semble avoir davantage de poids que la vision d'un dormeur. À l'opposé, Artemios apparaît dans les rêves, à travers la pratique de l'incubation, et son panel de miracle est moins diversifié que celui de Thècle: c'est un saint spécialisé dans les miracles de guérison; mais, comme dans le cas de Thècle, sa présence est tangible et éphémère, même s'il apparaît déguisé dans presque la moitié des miracles, souvent en médecin, et fait preuve d'un certain sens de l'humour. Cette comparaison met en évidence le caractère variable et hybride de la construction de la sainteté.

Arkadiy Avdokhin («Resounding Martyrs: Hymns and the Veneration of Saints in Late Antique Miracle Collections») se penche sur un aspect souvent négligé du culte des saints de l'Antiquité tardive: les hymnes et les prières qui leur sont adressées ou qui



Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut Paris | publiée par l'Institut historique allemand



Publiziert unter | publiée sous
[CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

sont prononcées sur les lieux de leur vénération. Or les hymnes et les prières sont singulièrement absentes dans les travaux de Peter Brown comme dans les études sur l'hymnodie byzantine ancienne alors qu'elles sont étudiées en tant qu'œuvres littéraires. Pour retrouver et comprendre les expériences vécues par les chrétiens de l'Antiquité tardive, l'auteur étudie les recueils de miracles, en grec, provenant de diverses régions de la Méditerranée chrétienne, notamment l'Égypte, Constantinople et la Séleucie (principalement les »Miracles de Côme et Damien«, les »Miracles de Thècle«, les »Miracles d'Artemios«): ces textes révèlent que les hymnes et les prières adressées aux saints constituaient le cœur de la relation avec les saints et les martyrs en permettant d'établir un lien mystique avec eux, en particulier lors des vigiles nocturnes, comme le relatent les »Miracles d'Artemios«.

Xavier Lequeux (»Les saints myroblytes en Orient et en Occident jusqu'à l'an mil: Prolégomènes à l'histoire d'un phénomène miraculeux«) se penche sur la qualité de »myroblyte« accordée aux saints dont les restes ou les reliquaires avaient la propriété de distiller un liquide, nommé *myron*, *manna* ou *liquor*, voire *pulvis*. Cette émanation du corps du saint était souvent odorante et était réputée avoir des qualités curatives. Il ne faut pas la confondre avec les huiles parfumées (sauf si elles émanaient du corps du saint) ni avec l'huile provenant de la lampe suspendue au-dessus de la tombe du saint, même si celle-ci pouvait faire des miracles (»Vie de Théodora de Thessalonique«), ni avec l'huile introduite dans le sarcophage de pierre et ensuite récoltée (»Vie d'Euthyme de Palestine«). Pour l'hagiographe de Nicetas le Patrice († 836), le miracle le plus fameux consiste en l'écoulement occasionnel d'un *myron* qui jaillit de la châsse et sert de remède à ceux qui l'emportent. Même si la plupart du temps le prodige intervient peu après le décès du saint, il arrive qu'il se révèle lorsque le culte d'un saint prend de l'ampleur, voire même très tardivement: dans le cas extrême de Demetrios de Thessalonique, l'attestation la plus ancienne du prodige date du début du X^e siècle. Même s'il me semble quelque peu vain de s'interroger, comme le fait l'auteur sur »l'historicité du prodige«, il est tout à fait intéressant de remarquer, comme il le fait, que »le prodige du *myron* n'est pas une spécialité de l'Orient chrétien«. Ainsi, dans la »Continuation des Miracles de sainte Gertrude de Nivelles« (BHL 3499, rédigée à la fin du VIII^e siècle et non vers 700 comme l'écrit l'auteur), l'hagiographe écrit: »De ce marbre véritable qui recouvre le saint corps coule abondamment, par la grâce du Christ qui manifeste les mérites de sa vierge bien-aimée, une huile très limpide. Grâce à l'onction de ce liquide, de nombreux aveugles et malades recouvrent la santé et ne cessent d'allumer des chandelles célestes tout autour du tombeau où repose le corps saint« (traduction par moi-même).

András Handl (»Reinvented by Julius, Ignored by Damasus: Dynamics of the Cult of Callixtus in Late Antique Rome«) s'intéresse aux circonstances du développement du culte de l'évêque de Rome, Calixte (217?–222?), qui fut considéré comme un escroc et non comme un martyr par le seul texte qui lui soit contemporain (la »Refutatio omnium haeresium«). Cet écrit qui reflétait sans



Herausgegeben vom Deutschen
Historischen Institut Paris |
publiée par l'Institut historique
allemand



Publiziert unter | publiée sous
[CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

aucun doute les idées d'un petit groupe marginal n'empêcha pas Calixte de bénéficier d'un culte: Calixte apparaît donc comme un authentique martyr, mais aussi un évêque de Rome; c'est le premier martyr local, après les apôtres Pierre et Paul, à figurer dans le plus ancien calendrier liturgique romain des martyrs, la »Depositio martyrum«. Il fut aussi le premier occupant d'une catacombe où il avait sans doute préparé à l'avance son tombeau qui prit son nom. En utilisant des sources littéraires, hagiographiques et archéologiques, l'auteur reconstitue l'évolution du culte depuis ses origines jusqu'au début du Moyen Âge. Une étape importante se situe sous l'évêque Jules I^{er} (337–352) qui a construit plusieurs basiliques hors-des-murs dont une *iuxta Callistum* et une autre in *via Aurelia mil. III ad Callistum*, mais aussi une intra-muros *iuxta Callistum* (connue aujourd'hui sous le nom de Santa-Maria-in-Trastevere). L'auteur prend aussi en compte les données archéologiques indiquant un réaménagement radical de l'espace autour de la tombe de Calixte, ce qui, compte tenu de l'indifférence de l'évêque Damase (366–384) vis-à-vis de Calixte, a dû commencer sous l'évêque Jules I^{er}, même si les modifications se poursuivent ensuite (figure p. 158). Même s'il est difficile de dater l'écriture des »Acta martyrii sancti Callisti«, plus précisément qu'entre la fin du V^e et le VII^e siècle, l'ensemble des données illustre l'interaction entre la tombe, ses visiteurs qui expriment leur dévotion et la volonté de Jules I^{er} de promouvoir le culte du saint, interaction qui aboutit à l'écriture d'un récit de martyr qui connut un immense succès au Moyen Âge.

Stephanos Efthymiadis (»The Cult of Saints in Constantinople [6th–12th Century]: Some Observations«) remarque d'emblée que la place de Constantinople dans le développement du culte des saints peut être définie d'une part par la possession de la plus grande et de la plus illustre collection de reliques de l'Orient chrétien et, d'autre part, par l'accueil dans la ville de la grande majorité des saints byzantins, même non natifs, de Constantinople. Parfois, la promotion du culte d'un saint était due à la dévotion personnelle d'un empereur et se traduisait par l'apport de reliques dans la cité impériale, comme dans le cas de Constantin I^{er} et de la basilique des saints apôtres et, bien plus tard, de la dévotion personnelle de Léon IV (886–912) envers Demetrios. Mais la plupart du temps les cultes s'implantèrent de façon obscure, grâce à des immigrants venus en particulier des provinces orientales et, soutenus par des bienfaiteurs privés, donnèrent lieu à des fondations religieuses: ainsi les »Miracula d'Artemios« (écrits entre 658 et 668) mettent en scène la population plutôt modeste d'un quartier de Constantinople. En outre, après la fin de l'iconoclasme (843), sont célébrés de nombreux confesseurs de la foi orthodoxe, évêques et moines. Enfin au X^e et XI^e siècle, on assiste à l'émergence de nouveaux saints natifs de la cité, patriarches, moines ou personnages n'ayant jamais existé, mais qui devinrent très populaires dans le monde orthodoxe. C'est cette pluralité des sanctuaires et des reliques que les pèlerins et les visiteurs de Constantinople ont consignée dans leurs récits à partir du XII^e siècle, montrant la coexistence de nombreux microcosmes dans le paysage religieux urbain.



Herausgegeben vom Deutschen
Historischen Institut Paris |
publiée par l'Institut historique
allemand



Publiziert unter | publiée sous
[CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

Anna Lampadaridi («The Origins and Later Development of the First Italo-Greek Hagiographies: The Dossiers of the Sicilian Martyrs Agatha, Lucia, and Euplus») étudie les dossiers hagiographiques des martyrs siciliens Agatha, Lucia et Euplus, qui peuvent être datés approximativement d'avant la conquête byzantine de l'île par Justinien et que le bilinguisme grec et latin distingue clairement des hagiographies locales de la période suivante, essentiellement rédigées en grec. Le culte d'Agatha, dont le martyre à Palerme est daté du 3 février 251, est attesté principalement par une inscription du IV^e siècle, trouvée dans l'île d'Ustica au large de Palerme, puis à Rome à la fin du V^e siècle par une lettre du pape Gélase (492–496), à Palerme à la fin du VI^e siècle par une lettre de Grégoire le Grand. La *passio* d'Agatha existe en deux versions, l'une grecque et l'autre latine (171 manuscrits!). La passion latine pourrait dater du milieu du V^e siècle et la version grecque semble être une réécriture du texte latin avec de notables différences. Le culte d'Agatha, disputé entre Catane et Palerme, s'est aussi implanté à Constantinople où son développement est attesté à partir du XI^e siècle. Le martyre de Lucie de Syracuse est attribué à l'époque de Dioclétien; son culte est attesté à Syracuse par une inscription datée de la fin du IV^e/ du début du V^e siècle et y est bien établi à la fin du VI^e siècle (lettre de Grégoire le Grand). Les deux versions, grecque et latine, de sa passion appartiennent à deux branches distinctes de la tradition textuelle; la version grecque semble la plus ancienne et a inspiré de nombreuses réécritures à Syracuse et à Constantinople. Quant à Euplus, on rapporte qu'il fut martyrisé à Catane le 11 août 304; selon une lettre de Grégoire le Grand une basilique lui était dédiée à Messine, en compagnie de Pancrace et Étienne; il n'y a pas de trace de son culte en dehors de la Sicile avant le milieu du VII^e siècle, quand le pape Théodore I^{er} (642–649) fit construire en son honneur un oratoire à l'extérieur de la porte Saint-Paul («Liber Pontificalis»). Apparemment sa passion fut compilée à Catane durant le IV^e siècle; il en subsiste deux versions, une en grec et une en latin, dont la relation n'a pas encore été précisément étudiée. La version grecque fut plusieurs fois réécrite dans le monde byzantin et l'histoire de ses reliques (revendiquées à Trevico en Campanie) est obscure. L'autrice remarque qu'on ne peut donc pas parler de traductions du grec en latin et vice-versa: les différentes versions présentent toutes des remaniements des légendes qui constituent une part importante de la mémoire chrétienne de Sicile et ont, en particulier, été toutes les trois utilisées pour la rédaction de la Vie de Léon de Catane. Malgré (ou à cause de) leur caractère sicilien, le culte d'Agathe et de Lucie s'est répandu à Constantinople où leurs reliques sont parvenues au début du XI^e siècle.

Ian Wood («The Lives of Episcopal Saints in Gaul: Models for a Time of Crisis, c. 470–550») s'intéresse à un certain nombre de Vies de saints, ignorées ou rejetées par la critique des éditeurs des *Monumenta Germaniae Historica*, rédigées en Gaule et concernant les évêques et leurs relations avec les généraux romains et barbares: la Vie de Germain d'Auxerre et celle d'Eutropius d'Orange, écrites à la demande de deux évêques de Lyon à la fin du V^e/au début du VI^e siècle; la Vie d'Épiphane de Pavie, écrite par Ennode vers 501–502, qui fut utilisée pour l'écriture de la Vie



Herausgegeben vom Deutschen
Historischen Institut Paris |
publiée par l'Institut historique
allemand



Publiziert unter | publiée sous
[CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

de Vivien de Saintes, vers 520/530, de celle d'Orentius d'Auch au début du VI^e siècle et probablement de celle de Marcel de Die; la Vie d'Aignan d'Orléans qui a influencé l'auteur de la Vie de Geneviève, écrite vers 520; la Vie de Loup de Troyes, qui, comme les deux précédentes, concerne l'invasion des Huns d'Attila; la Vie de Césaire d'Arles composée en deux étapes autour de 550; cinq textes considérés par Krusch comme des forgeries, mais récemment réhabilités: la Vie d'Apollinaire de Valence, de Remi de Reims, d'Eptadius de Cervon, de Memorius prêtre à Troyes, de l'ascète Vasius ou Basius en Aquitaine.

L'ensemble de ces Vies constitue un dossier remarquablement cohérent dont les auteurs, tout en réutilisant des travaux antérieurs, présentent de nombreux épisodes de confrontation entre les saints évêques et les rois barbares et insistent sur le rôle des évêques (et de Geneviève qui agit comme un évêque) dans la protection des cités, forgeant ainsi des modèles de comportement pour les chefs des églises.

Michał Pietranik (»Saints and Sacred Objects in Eastern Roman Imperial Warfare: The Case of Maurice [582–602]«) examine plusieurs sources qui décrivent l'empereur romain d'Orient Maurice (582–602) et son entourage comme de grands amateurs du culte des saints, de leurs reliques et de leurs images. Sous son règne, on peut observer l'insertion dans le domaine de la guerre de nombreux objets de piété et de culte qui sont de plus en plus considérés comme des sources d'aide et de protection divines pour l'armée impériale et qui s'ajoutent aux traditionnelles pratiques de prière et de veilles avant la campagne et aux invocations des noms de saints sur le champ de bataille; parmi ces reliques, un morceau de la Vraie Croix portée en avant de l'armée et une image acheiropoïète du Christ. Sous l'influence de Maurice et de sa dévotion personnelle pour les reliques, celles-ci accompagnent désormais l'armée sur le champ de bataille.

Nikoloz Aleksidze (»Martyrs, Hunters and Kings: The »Political Theology« of Saints' Relics in Late Antique Caucasia«) s'intéresse à la dimension politique des reliques dans les récits historiques caucasiens du haut Moyen Âge (albanais, arménien et géorgien). L'établissement de la légitimité royale y passe par la quête et la découverte miraculeuse de reliques de saints, agissant comme une élection charismatique. Les écrits historiques caucasiens de l'Antiquité tardive font de la découverte, de la possession et de la distribution des reliques des saints des signes de l'investiture divine du monarque. On assiste donc à une synthèse entre les modèles iraniens de la royauté charismatique et de la légitimité royale, d'une part, et le culte chrétien des saints, d'autre part.

La diversité des études présentées dans ce volume est telle qu'on ne peut en donner une synthèse et qu'on doit se contenter de constater l'importance fondamentale du culte des saints dans les sociétés de l'Antiquité tardive et du haut Moyen Âge et l'impossibilité de réduire ses manifestations à de simples comportements religieux proches de la superstition.



Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut Paris | publiée par l'Institut historique allemand



Publiziert unter | publiée sous
[CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)