

Les Objections des Hébreux : un document du premier iconoclasme?

In: Revue des études byzantines, tome 57, 1999. pp. 99-140.

Résumé

On savait que le débat sur les images s'était nourri de polémique antijudaïque, mais, depuis que les Objections des Hébreux ont été publiées, on possède enfin un texte qui emprunte à la polémique anti-judaïque son titre, sa forme et une partie de ses arguments, mais qui n'appartient, de fait, qu'à la dispute sur les images. Si les conclusions de cette étude sont exactes, ce document fut composé peu avant le concile de Nicée II et a été fortement influencé par la propagande iconodoule romaine.

Abstract

REB 57 1999 France p. 99

Patrick Andrist, Les Objections des Hébreux : un document du premier iconoclasme ?. — It has been known that the dispute over the images was fuelled by anti-Jewish polemics, but with the publication of the Objections of the Hebrews we have finally a text which takes its title, form and part of its argumentation from anti-Jewish polemics, though it does not strictly pertain to the dispute over images. If the conclusions of this study are correct, the text was composed shortly before the Second Council of Nicaea and was heavily influenced by Roman Iconodule propaganda.

Citer ce document / Cite this document :

Andrist Patrick. Les Objections des Hébreux : un document du premier iconoclasme?. In: Revue des études byzantines, tome 57, 1999. pp. 99-140.

doi : 10.3406/rebyz.1999.1968

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rebyz_0766-5598_1999_num_57_1_1968

LES OBJECTIONS DES HÉBREUX : UN DOCUMENT DU PREMIER ICONOCLASME ?

Patrick ANDRIST

Résumé : On savait que le débat sur les images s'était nourri de polémique anti-judaïque, mais, depuis que les *Objections des Hébreux* ont été publiées, on possède enfin un texte qui emprunte à la polémique anti-judaïque son titre, sa forme et une partie de ses arguments, mais qui n'appartient, de fait, qu'à la dispute sur les images. Si les conclusions de cette étude sont exactes, ce document fut composé peu avant le concile de Nicée II et a été fortement influencé par la propagande iconodoule romaine.

On savait que le débat sur les images s'était nourri de polémique anti-judaïque¹, mais, depuis que les *Objections des Hébreux* ont été publiées pour la première fois en 1993, par P. Eleuteri et A. Rigo², on possède enfin un premier texte qui emprunte à la polémique anti-judaïque son titre, sa forme et une partie de ses arguments, mais qui n'appartient, de fait, qu'à la dispute sur les images, et ne concerne que les chrétiens. Si les conclusions de cette étude sont exactes, contrairement à ce que pensaient les éditeurs³, ce document ne date pas du second iconoclasme, mais du premier, et fut composé peu avant le concile de Nicée II. En outre, l'analyse des légendes qu'il contient montre que son auteur était en contact avec la propagande iconodoule romaine.

1. G. DAGRON, L'iconoclasme et l'établissement de l'orthodoxie, dans *Histoire du Christianisme*, t. 4, p. 116 ; V. DÉROCHE, La polémique anti-judaïque au VI^e et au VII^e siècle - Un memento inédit, les *Képhalaia*, *TM* 11, 1991, p. 281.

2. P. ELEUTERI, A. RIGO, *Eretici, Dissidenti, Musulmani ed Ebrei a Bisanzio - Una raccolta eresiologica del XII secolo*, Ricerche - Collana della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'università di Venezia, Venise 1993, p. 109-123 (avec une introduction, et une traduction en italien), en marge de leur étude fondamentale sur le recueil hérésiologique contenant les *Objections* (compte rendu par J. KODER, *JÖB* 45, 1955, p. 424-425).

3. P. ELEUTERI, A. RIGO, *Eretici*, p. 113.

ABRÉVIATIONS

- Admo : Théosébès, *L'Admonition de l'Ancien sur les saintes images*, éd. B. M. MELIORANSKIJ, *Georgij Kiprjanin i Ioann Ierusalimljanin, Dva maloizvestnyh borca za pravoslavie v. VIII veke*, Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St. Pétersbourg, classe hist.-phil., 1901. Compte rendu par E. KURTZ, *BZ* 11, 1902, p. 538-543.
- Arm : Vrt'anes K'ert'ogh, *Traité contre les iconoclastes*, éd. S. Der NERSESSIAN, Une apologie des images au VIIème siècle, *Byz* 17, 1944-1945, p. 58-87.
- AS : *Acta Silvestri*, *BHG* 1628-1635 ; *BHL* 7725-7743.
- BHG : *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, Subsidia Hagiographica 8a, Bruxelles 1957 ; suppl. : Subsidia Hagiographica 47, Bruxelles 1969, novum suppl. : Subsidia Hagiographica 65, Bruxelles 1984.
- BHL : *Bibliotheca Hagiographica Latina*, Subsidia Hagiographica 6, 2 vv., Bruxelles 1898-1899 ; suppl. : Subsidia Hagiographica 12, Bruxelles 1911 ; novum suppl. : Subsidia Hagiographica 70, Bruxelles 1986.
- BVM : Numéro selon l'index de A. PONCELET, *Miraculorum B. V. Mariae quae Saec. VI-XV Latine Conscripta sunt - Index*, *An. Boll.* 21, 1902, p. 241-360.
- Cabal : *Adversus Constantinum Cabalinum*, *CPG* 8114, *PG* 95, 309-344.
- CC : *Constitutum Constantini*, éd. H. FUHRMAN, *Das constitutum Constantini*, Fontes iuris germanici antiqui ex MGH separatim editi 10, 1968.
- Hiér : Actes du Concile de Hiérea, dans les Actes du Concile de Nicée II, *MANSI* 13, 205A-352D.
- JDam : Jean Damascène, *Orationes de imaginibus tres*, *CPG* 8045 ; *BHG* 1391e-g, éd. B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damascus*, t. 3, Patristische Texte und Studien 17, Leipzig 1975.
- JAFFÉ : Numéro selon P. JAFFÉ, G. WATTENBACH, *Regesta pontificum romanum*, t. 1, Leipzig 1885/2, réimpr. Graz 1956.
- MANSI : J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, t. 12 (687-787), Florence 1766 ; t. 13 (787-814), Florence 1767.
- QAD : Athanase (Ps.), *Quaestiones ad Antiochum Ducem*, *CPG* 2257, *CPG* 7795, *PG* 28, 597-700.
- Synodica : Synodique d'Hadrien I à Constantin V et Irène, *JAFFÉ* 2448, *MANSI* 12, 1055-1072 ; *PL* 96, 1215-1234.

Tout d'abord, parcourons l'œuvre. Son titre complet est en grec : « Ἀντίθεσις Ἑβραίων πρὸς Χριστιανούς, μετὰ Ἀθανασίου καὶ Κυρίλλου, περὶ σταυροῦ καὶ εἰκόνων ». Elle se présente sous la forme de quatre questions posées par « les Hébreux ».

À la première question : « Λέγουσιν οἱ ἐκ περιτομῆς Ἑβραῖοι· Διὰ τί προσκυνοῦσιν οἱ Χριστιανοὶ σταυρὸν καὶ εἰκόνας, τεκτόνων ἔργα; Καὶ διὰ τί τὸν ἀόρατον ὄρατὸν λέγετε καὶ τὸν ἀπερίγραφτον περιγράφετε, καὶ τὸν ἀσχημάτιστον σχῆμα περιτίθετε; » (l. 3-6)⁴, l'auteur donne une réponse christologique : Jésus-Christ, qui était l'image de Dieu, s'est rendu visible ; en se prosternant devant les représentations du corps dans lequel il s'est montré, les chrétiens n'adorent pas la matière, mais le Christ.

4. Les lignes renvoient à l'édition de P. ELEUTERI, A. RIGO.

La deuxième objection déplace le débat sur la définition des idoles : «Οἱ ἐκ περιτομῆς Ἑβραῖοι· Οὐκοῦν ἡ γραφὴ πάντα τὰ ἄψυχα εἶδωλα καλεῖ;» (l. 31-32). L'auteur contre-attaque en invoquant les objets inanimés qui se trouvaient dans le Saint des Saints du Tabernacle (l. 33-38). Il explique ensuite qu'il y a comme une mécanique des images, parallèle entre les images chrétiennes et les idoles païennes ; à travers elles, on adore un être invisible, Dieu ou Satan, dont émanent des énergies mystiques, qui traversent les images ; mais dans le deuxième cas, personne n'a jamais vu Satan «physiquement», alors que le Christ s'est rendu visible (l. 38-49). L'auteur a une conception assez utilitaire des images, par lesquelles il cherche à se rendre propices «la Théotokos, les apôtres et les martyrs» (l. 49-62).

Vient ensuite la troisième question, sur l'identité du Messie : «Οἱ ἐκ περιτομῆς· Ἡμεῖς τὸν Χριστὸν οὐ λέγομεν θεόν, ἀλλὰ προφήτην, καθὼς φησιν ὁ Μωϋσῆς· προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει κύριος ὡς ἐμέ, αὐτοῦ ἀκούσετε.» (l. 63-65). L'auteur répond par une citation d'Is. 9.5, légèrement remaniée (par rapport aux textes bibliques «normaux»), et d'Is. 11.5 (l. 66-73) ; il répète l'argument christologique et l'argument utilitaire, mentionne les anniversaires de la mort des saints, et leurs intercessions (l. 73-85). La dernière partie de sa réponse apparaît comme la conclusion d'une argumentation construite en crescendo : les adversaires des images ne sont plus en rapport avec le Christ, ils ne sont plus chrétiens ; l'expression ἀλλότριός ἐστι⁵ rappelle la formule d'exclusion qui se trouve fréquemment à la fin des définitions des conciles. Un long passage lyrique sonne comme un point d'orgue (l. 85-98).

La quatrième objection, au style direct, fait violence à la grammaire et ne mentionne plus les Hébreux, comme si le débat devenait plus virulent : «Ἐρώτησις· Ἐπειδὴ εἶπες ὅτι οὐδὲν ἔμψυχον εἰς τὰ ἱερὰ σεβάσματα, ἀλλ' ἐκεῖνα ὁ θεὸς διετάξατο...» (l. 99-100) ; c'est un contre-argument, assez mal placé dans le texte, à la réponse de la deuxième question : les objets de l'ancien Tabernacle ont été ordonnés par Dieu. L'auteur développe son argumentation en trois temps : d'abord il affirme que c'est sous l'inspiration du Saint-Esprit que les apôtres ont fabriqué les objets de vénération de l'Église (l. 101-110) ; il raconte ou mentionne ensuite quatre miracles opérés par, ou avec, des images (l. 110-132) ; et il termine de façon abrupte en affirmant que c'est de la folie d'adorer sans voir : «Du reste, que feront-ils ceux qui pensent se prosterner invisiblement devant Dieu, lorsqu'ils le verront venir en chair sur les nuées du ciel comme un fils d'homme...» ?

5. Suivant les manuscrits, cf. ci-dessous.

I. MANUSCRITS ET ÉDITION

Ce texte se trouve dans deux manuscrits grecs de la deuxième moitié du 12^e siècle⁶, le *Vindobonensis theol. gr.* 307, ff. 54^v-55^v⁷, écrit après 1276 (sigle V ci-dessous), et le *Taurinensis B. IV. 22* (*olim B. III. 11*; F. Cosentini, 185; J. Pasini, *gr.* 200; T ci-dessous), ff. 240-242⁸. Il s'agit de deux manuscrits jumeaux, contenant la même collection de textes hérésiologiques et polémiques. Les deux manuscrits n'ont pas été copiés l'un sur l'autre, mais descendent d'un ancêtre commun; l'ingénieuse déduction selon laquelle T a été écrit avant V repose sur l'hypothèse non vérifiée que les deux manuscrits dépendent du même original⁹. Les éditeurs des *Objections* datent la collection du 12^e siècle¹⁰, bien que les différents textes qui la composent puissent être beaucoup plus anciens; elle vient probablement d'Ainos en Thrace¹¹.

L'édition est raisonnablement interventionniste, pour rétablir une syntaxe plus douce et une orthographe correcte. Voici cependant quelques remarques et suggestions :

— il semble que l'on puisse conserver ἔμψυχον (l. 37), suivi, comme dans V, d'un « ; » ; de même, à la ligne 119, on pourrait garder le εἶ, bien moins satisfaisant au niveau de la grammaire, mais qui donne du relief à la phrase ;

— le long passage divergent entre les deux manuscrits (l. 16-18) ne semble pas pouvoir être expliqué par deux gloses différentes; chaque manuscrit peut-il n'avoir qu'un seul passage glosé, de façon différente, au même endroit du texte? Il faut peut-être supposer que V a conservé le texte original, et expliquer le texte de T par une confusion du premier ἔχων avec le deuxième ὑπάρχων (« ὑπάρχων, μορφήν δούλου... »); s'apercevant ensuite de son erreur, le scribe de T aurait inséré « εἰκὼν γὰρ χαρακτήρ... » après νόμου; de plus, la présence chez V de deux γὰρ avant le verbe conjugué constitue une *lectio difficilior* ;

— quelques corrections des éditeurs n'ont pas été signalées dans l'apparat :

6. Sur ces manuscrits et leur datation, voir P. ELEUTERI, A. RIGO, *Eretici*, en particulier p. 71-106; voir également Ch. ASTRUC, W. CONUS-WOLSKA, J. GOILLARD, P. LEMERLE, D. PAPACHRYSSANTHOU, J. PARAMELLE, Pierre l'Higoumène - Précis sur les pauliciens, *TM* 4, 1970, p. 71-73, 111-112; K.-H. UTHEMANN, *Anastasioi Sinaitae - Viae Dux*, Corpus Christianorum Series Graeca 8, Turnhout 1981, p. 110-112; G. FICKER, *Die Phundagiagiten*, Leipzig 1908, p. 129-136.

7. Ctlg. H. HUNGER - W. LACKNER, *Katalog der griechischen Handschriften der österreichischen Nationalbibliothek*, Teil III, 3, Vienne 1992, p. 383-392.

8. Ctlg. J. PASINI, A. RIVAUTELLA, Fr. BERTA, *Codices Manuscripti Bibliothecae Regii Taurinensis Athenaei*, Turin, 1749, p. 297-301; F. COSENTINI, *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*, v. 28, Torino, Florence 1922, p. 23 (n° 85).

9. P. EULETERI, A. RIGO, *Eretici*, p. 78.

10. *Ibidem*, p. 74.

11. *Ibidem*, p. 75.

l. 33 κατὰ : ἐκ V : vacat T (cf. apparat) ; l. 34 νέας : τῆς νέας V : vacat T ; l. 42 βῆλον V : βῆλ T ; l. 66 ἀπόκρισις V : omisit T ; l. 67 ἀρχὴ V : ἡ ἀρχὴ T ; l. 71 βλέπεις : βλέπεις T : βλέπης V ; l. 78 τὰς : τοὺς TV ; l. 82 θεοῦ T : κυρίου V ; l. 86 ἁγίων : ἁγίων, ἀλλότριός ἐστι τῆς μερίδος τοῦ χριστοῦ καὶ τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων, TV (saut du même au même) ; l. 88 : τοῦ : τῆς TV ; l. 114 πάπαν : πάπα TV ; l. 125 δυσχεθεὶς : συσχεθεὶς TV ; l. 140 ἐξεκέντησαν : ἑαυτὸν ἐξεκέντησαν V : αὐτὸν ἐξεκέντησαν T.

II. STYLE, SOURCES ET ARGUMENTS

Une brève analyse du style, des sources et des arguments permet de situer le «Sitz im Leben» de ce texte au cours de la première réforme iconomaque, et nous oriente résolument vers un milieu en contact avec Rome et le monde latin ; elle nous donne en outre des informations utiles sur le niveau d'éducation de l'auteur.

Le lecteur est tout d'abord frappé par le fait que ce texte ne s'adresse pas à des juifs, mais à des chrétiens. Le titre le laisse déjà soupçonner : en quoi Athanase et Cyrille impressionneraient-ils les «Hébreux» ? La nature des questions, les nombreuses références et allusions néotestamentaires, le parallèle constant entre la croix et les images (tit., l. 74-75, 85-86, 118-119), l'accusation de judaïser (ἰουδαιόφρων l. 101, «οἱ τὰ Ἰουδαίων φρονοῦντες» l. 120-121) et la référence aux apôtres (l. 105) montrent qu'il s'agit d'une discussion entre chrétiens ; c'est donc dans le cadre de la polémique chrétienne sur les images qu'il faut chercher à situer le texte.

A. LANGUE ET STYLE

Le texte présente quelques erreurs grammaticales, et, parfois, un enchaînement abrupte des idées.

Relevons, par exemple : — les lignes 45-47, où les éditeurs ont modifié le θεασάμενοι des manuscrits en θεασάμενος ; — une maladroite succession de καὶν (l. 33-35) ; — la quatrième question, grammaticalement fautive, qui tombe à plat (l. 99-100) ; — la succession peu claire des idées aux lignes 117-118 ; — σχολασάντες (l. 128), qui ne se rapporte à aucun sujet.

Le vocabulaire et les expressions réservent quelques surprises :

— Le terme κυρίσματα (l. 90) semble être un *hapax*, formé sur κυρισιμός (cf. Cant. 2.14) ; il se comprend bien dans ce passage inspiré du Cantique des Cantiques (cf. ci-dessous). — De même, la très curieuse mention des «chérubins de cuir» ne semble pas avoir de parallèles ; il s'agit peut-être d'un mélange entre Ex. 37.8-9, qui mentionne les chérubins au-dessus du propitiatoire, et Num. 4.5-6, selon lequel le propitiatoire, lors des déplacements, devait être protégé par un «καλύμματι δερματίνῳ». À moins qu'il faille comprendre τὰ δερμάτινα comme un

adjectif substantivé à faire précéder d'une virgule. — ἱστορία est un terme assez rare pour désigner les images (Synodique d'Hadrien I à Constantin V et Irène [*Synodica* ci-dessous], p. 1059AB¹²; *Vita Theodorī Syceota* 32 l. 12¹³).

Sur la base de ces quelques constatations on peut dire que le niveau d'éducation de l'auteur, sans être médiocre, n'était pas des plus élevés.

B. SOURCES

Le texte contient de nombreuses citations ou allusions bibliques, qui font naturellement penser que l'auteur était un moine ou un ecclésiastique. Mais c'est l'étude des autres sources et des rapprochements littéraires qui fournit quelques premiers indices en faveur d'une influence romaine sur l'auteur.

Un seul passage a pu être clairement identifié comme une citation patristique : la première objection est tirée de la *Quaestio XXXIX ad Antiochum ducem* (QAD 39 ci-dessous) : « τοῦ θεοῦ διὰ τῶν προφητῶν ἐπιτρέποντος μὴ προσκυνεῖν χειροποίητα, διὰ τί προσκυνοῦμεν εἰκόνας καὶ σταυρὸν, ἔργα τεκτόνων ὑπάρχοντα, καθὼς καὶ τὰ εἶδωλα τυγχάνουσιν; » (p. 621A). Le sentiment de dépendance est renforcé par le fait que Hos. 13.2 et *Epistula Ieremias* 45, qui ont influencé ce passage, sont rarement mis au compte des adversaires des images. Cette filiation explique certainement qu'Athanase soit nommé dans le titre. Jean Damascène utilise aussi QAD 39, mais en ne donnant que la réponse (*Orationes de imaginibus tres*, JDam. ci-dessous, 3.59) ; nous y reviendrons. Ce texte est aussi cité dans divers florilèges patristiques, dont celui du *Paris. gr.* 1115 (ff. 235^v-283^v), composé à Rome en 774/775¹⁴.

12. Sur ce texte, cf. ci-dessous p. 115. La référence complète des œuvres citées avec une abréviation spéciale se trouve p. 100. Pour les autres œuvres, elle est donnée lors de la première mention.

13. BHG 1748, éd. A.-J. FESTUGIÈRE, *Vie de Théodore de Sykéon*, Subsidia Hagiographica 48, Bruxelles 1970, v. 2, p. 29. Sur cette *Vita*, voir D. BAKER, Theodore of Sykeon and the Historians, *Studies in Church History* 13, 1976 (*The Orthodox Churches and the West*), p. 83-96 et J. O. ROSENQVIST, Studien zur Syntax und Bemerkungen zum Text der Vita Theodorī Syceotae, *Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Graeca Upsaliensia* 15, p. 118 n. 20, qui la date peu après 641. Sur cette acception du terme ἱστορία, voir A.-J. FESTUGIÈRE, *Vie de Théodore de Sykéon*, t. II, p. 190, ad cp. 32 ; J.-M. SANSTERRE, La parole, le texte et l'image selon les auteurs byzantins des époques iconoclastes et posticonoclastes, *Testi e Immagine nell'Alto Medioevo* 41, 1993, p. 226.

14. Sur ce florilège, cf. A. ALEXAKIS, *Codex Parisinus Graecus 1115 and Its Archetype*, Dumbarton Oaks Studies 34, Dumbarton Oaks 1996 ; résumé des conclusions de l'auteur, p. 254-260 ; sur les QAD : p. 116-118, et p. 354 n° 70. Cette datation n'a cependant pas convaincu toute la critique : cf. compte rendu de l'ouvrage par P. SPECK, *JÖB* 48, 1998, p. 345-348 ; H.-G. THÜMMEL, Stephanos von Bostra und die Florilegien-Tradition, *JÖB* 46, 1996, p. 69 ; E. LAMBERZ, Studien zur Überlieferung der Akten des VII. Ökumenischen Konzils : Der Brief Hadrians I. an Konstantin VI. und Irene (JE 2448), *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 53, 1997, p. 9-10 n. 17, p. 26-28 nn. 43-46 ; plus positif, M. CACOUROS, *REB* 56, 1998, p. 275-276.

Le passage lyrique des lignes 86-94 est certainement tiré d'un texte patristique, inspiré de Cant. 2.12-15, Cant. 7.12-13, et Hab. 2.11 (sauf pour les «φωναὶ τῶν νοητῶν τεττίγων», l. 89, dont l'origine est obscure). Il s'agit peut-être du Cyrille (d'Alexandrie ?) signalé dans le titre, mais ce passage ne se trouve apparemment pas dans les fragments de son *Commentarius in Canticum Canticorum*¹⁵, ni dans les textes conservés de Cyrille de Jérusalem.

En plus de l'utilisation commune de QAD 39, il est possible de faire plusieurs rapprochements avec les écrits de Jean Damascène¹⁶ :

— les seuls parallèles repérés pour la succession des trois termes «ἀόρατον, ἀπερίγραπτον, ἀσχημάτιστον» (l. 7-8) se trouvent chez cet auteur (JDam. 2.5, l. 2 ; 3.6, l. 32-34) ; ἀόρατον et ἀπερίγραπτον sont très fréquents au 8^e siècle dans le débat sur les images, alors qu'ἀσχημάτιστον est beaucoup plus rare. Ce dernier terme se trouve par contre dans la polémique antijudaïque antérieure ; cf. Jean de Thessalonique, *Sermo (fragmentum de imaginibus)*¹⁷, p. 164DE ; Jérôme de Jérusalem, *Dialogus de sancta trinitate*¹⁸, p. 857D, où il est accompagné de ἀπερίγραπτον.

— dans les débats sur les images, l'utilisation de 2 Cor. 4.4 et Col. 1.15 (auxquels les l. 15-16 font allusion) est rare : on ne trouve 2 Cor. 4.4 qu'une fois dans l'*Adversus iconoclastas*¹⁹, p. 1349B, et Col. 1.15 deux fois, dans JDam. 1.21, l. 15, et JDam. 3.18, l. 11. Par exemple, dans son *Traité contre les iconoclastes* (Arm. ci-dessous) Vrt'anes K'ert'ogh cite le début de 2 Cor. 4.4, mais évite précisément la partie présentant le Christ comme image de Dieu (Arm. p. 63.17) ;

— l. 15-16 : si on suit le texte de V, on lit : «Ὁ γὰρ Χριστός, ἀληθῶς τὸ κατ'εἰκόνα καὶ καθ'ὀμοίωσιν ἔχων (εἰκῶν γὰρ καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ πατρὸς ὑπάρχων), τὴν τοῦ Ἀδάμ εἰκόνα ἀνέλαβεν· ὁ ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, μορφήν δούλου ἔλαβε...». Il s'agit bien sûr d'une citation de Phil. 2.6-7 : «ὁ ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, μορφήν δούλου ἔλαβε», que JDam. 1.8, l. 51 utilise dans un contexte très proche de celui des *Objections* : «ὁ ἀσώματος καὶ ἀσχημάτιστος... ὁ ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, μορφήν δούλου λαβών». C'est le rapprochement avec «ὁ ἀσώματος καὶ ἀσχημάτιστος» qui est intéressant, puisque l'expression «μορφήν δούλου», en soi, était fréquente : cf. *Adversus iconoclastas* 1360B, *Horos de Hiérea* (Hiér. ci-dessous), p. 344 ; elle se trouve aussi plusieurs fois dans l'*Epistula ad Constantiam Augustam*²⁰ (§§I-V), un des arguments forts des icono-

15. CPG 5205.4, PG 69, 1277-1293.

16. Sur Jean Damascène, voir l'étude de M.-F. AUZÉPY, *De la Palestine à Constantinople (VIII^e-XI^e siècles)* : Étienne le Sabaïte et Jean Damascène, *TM* 12, 1994, p. 193-204.

17. CPG 7923, MANSI 13, 164-165.

18. CPG 7815, PG 40, 848-860, 865.

19. CPG 8121, PG 96, 1347-1362.

20. CPG 3503, éd. J. B. PITRA, p. 383-386, réimpr. H. HENNEPHOF, *Textus Byzantinos ad Iconomachiam Pertinentes*, Leyde 1969, p. 42-44 ; aussi PG 20, 1545-1549.

maques (cf. Germain patr. CP, *Epistula ad Thomam episcopum Claudiopoleos*²¹, p. 185D-188A, Hiér. 313A) ;

— 1. 82 : la mention abrupte et sans explication de la mort des saints se comprend dans le contexte des anniversaires de leur mort, où les reliques étaient particulièrement vénérées, comme le montre aussi JDam. 1.21.75 ; 2.10.115-117 ;

— la mention de l'ancien tabernacle et de ses objets sacrés se trouve dans JDam. 3.59 l. 12 (citation de QAD 39), 1.13 l. 6 ; cf. ci-dessous, p. 9 ;

— dans le florilège des *Orationes de imaginibus*, Jean Damascène rapporte aussi des récits de miracles (JDam. 3.68, 91, 92, 132...) ; en particulier JDam. 1.33²² mentionne la Sainte Face d'Édesse (cf. *Objections* l. 110-112, 119-120). Le récit de ce miracle se trouve aussi dans son *De fide orthodoxa*²³ 89, l. 50.

Ces éléments ne permettent pas de conclure à une utilisation directe des écrits de Jean Damascène. Ils trahissent cependant une communauté de pensée et de manière de s'exprimer, qui s'expliquent au mieux si l'auteur fréquente des milieux qui connaissent les écrits de Jean, ou qui s'expriment comme lui. Bien que les œuvres de cet auteur n'aient pas été connues à Constantinople avant le concile de Nicée II²⁴, L. Wallach et A. Alexakis²⁵ ont montré qu'elles ont quand même influencé le débat sur les images, parce qu'elles étaient lues et utilisées à Rome²⁶. Nous

21. CPG 8004, PG 98, 164-188 = MANSI 13, 108A-128A.

22. Si le florilège auquel appartient ce passage est certainement authentique, y compris les scholies (cf. B. KOTTER, *Die Schriften* [réf. p. 100], t. 3, p. 25-26, 32), récemment J. CHRYSOSTOMIDES (in J. A. MUNITIZ, J. CHRYSOSTOMIDES, E. HARVALIA-CROOK, Ch. DENDRINOS, *The Letter of the Three Patriarchs to Emperor Theophilos and Related Texts*, Athènes 1997, p. xxxi-xxxii) a vu dans le passage lui-même une interpolation. D'un côté, on pourrait ajouter à ses arguments que le passage, apparemment absent du troisième discours, est aussi omis par un témoin du second (il ne reste donc plus que 3 témoins du 13^e siècle). D'un autre côté cependant, il est difficile de croire que la même interpolation se trouve, identique et au même endroit, dans les deux discours. L'éditeur du reste semble considérer le passage comme authentique (B. KOTTER, *Die Schriften*, t. 3, p. 18) ; voir aussi ci-dessous p. 111.

23. CPG 8043 = *Expositio fidei*, éd. P. B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damascus*, t. 2, Patristische Texte und Studien 12, Leipzig 1973. J. CHRYSOSTOMIDES (in J. A. MUNITIZ et all., *The Letter*, p. xxviii-xxx) considère aussi ce passage comme une interpolation.

24. P. VAN DEN VEN, La patristique et l'hagiographie au concile de Nicée de 787, *Byz* 25-27, 1955-1957, p. 336-338, 360.

25. L. WALLACH, *Diplomatic Studies in Latin and Greek Documents from the Caroline Age*, Ithaca - Londres 1977, p. 118 ; A. ALEXAKIS, Stephen of Bostra : *Fragmenta contra Iudaeos* (CPG 7790) - A New Edition, *JÖB* 43, 1993, p. 49 n. 9.

26. Si le passage de JDam discuté ci-dessus est authentique, l'histoire d'Abgar a pu suivre le même chemin de l'Orient à Rome, et de Rome à Constantinople. En effet, J. CHRYSOSTOMIDES (in J. A. MUNITIZ et all., *The Letter*, p. xxxiii) suggère d'une part que ce récit a atteint Rome depuis l'Orient — la première attestation daterait du pontificat d'Étienne II (752-757) — et d'autre part (p. xxxii) que le récit a circulé à Constantinople entre le concile de Hiérea (754) et celui de Nicée II (787). Pour anticiper sur les conclu-

avons déjà vu que le florilège du *Paris. gr.* 1115, contre les iconomaques, qui contient QAD 39, avait été rédigé à Rome. Si donc notre hypothèse que le texte est antérieur au concile de Nicée II se confirme, il faudra prendre sérieusement en considération la possibilité que notre auteur était en contact étroit avec l'argumentaire romain ; de plus, si tel est le cas, on ne s'étonnera pas non plus qu'il n'utilise pas un argument majeur de Jean Damascène, suivant lequel il existe différents types de vénération et de «proskynèse», puisqu'à cette époque on ne trouve pas non plus cet argument à Rome.

C. ARGUMENTS

L'analyse des arguments des «Hébreux», puis ceux de leur adversaire iconodoule, permet de proposer une datation liée à la première réforme iconoclaste :

1. Se prosterner devant les images, c'est de l'idolâtrie, condamnée par les Écritures (l. 3-6, 31-32). C'est l'argument principal des iconomaques, dès le début de la controverse. C'est ce que dit l'évêque Constantin de Nakoléia au patriarche Germain, vers 726²⁷ : «... ἀκούσας τῆς θείας γραφῆς λεγούσης “Οὐ ποιήσεις πᾶν ὁμοίωμα, προσκυνεῖν αὐτῷ, ὅσα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω, καὶ ὅσα ἐπὶ τῆς γῆς”. Κατὰ τοῦτο εἶπον ὅτι οὐ χρὴ χειροποιήτοις προσκυνεῖν, ἤγουν τοῖς ὑπὸ ἀνθρώπων κατεσκευασμένοις...» (cité par Germain, *Epistula ad Iohannem episcopum Synadensem*²⁸, p. 156C). Dans l'*Admonition de l'Ancien sur les saintes images* (Admo. ci-dessous) composée avant le concile iconomaque de Hiéreia (754)²⁹, l'évêque Cosmas cite de nombreux versets de l'Ancien Testament contre les idoles, comme Ps. 113.4 : «Τὰ εἶδωλα τῶν ἐθνῶν ἀργύριον καὶ χρυσίον, ἔργα χειρῶν ἀνθρώπων» (Admo. p. XI, l. 7-8), ou comme Ps. Sal. 13 et 14 (Admo. p. XVI-XVII), qui soulignent que les statues sont les ouvrages des hommes. Le «juif» mis en scène dans l'*Adversus Constantinum Cabalinum* (Cabal. ci-dessous)³⁰,

sions de la présente étude, les *Objections* seraient alors un témoin du “transport” de ce récit comme argument iconodoule, de Rome à Constantinople.

27. Pour les textes antérieurs à la réforme iconoclaste : N. H. BAYNES, *The Icons before Iconoclasm*, *Harvard Theological Review* 44, 1951, p. 93-106, H. G. THÜMMEL, *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre*, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur* 139, 1992 ; pour les textes de littérature antijudaïque : V. DÉROCHE, L'Apologie contre les juifs de Léontios de Néapolis, *TM* 12, 1994, p. 99-104 ; IDEM, La polémique, p. 276-283 ; pour les autres textes : G. DAGRON, L'iconoclasme, p. 97-101 (sources datant du règne de Léon III), p. 105-107 (*Peuseis* de Constantin V), p. 114-121 (autres textes en faveur des images).

28. CPG 8002, PG 98, 156-161 = MANSI 13, 100B-105A.

29. En faveur de cette datation d'Admo., G. DAGRON, L'iconoclasme, p. 105, 114-116, et bibliographie p. 114 n. 96 ; pour une datation au 9^e ou au 10^e siècles : P. SPECK, *Ich bin's nicht, Kaiser Konstantin ist es gewesen : die Legenden vom Einfluss des Teufels, des Juden und des Moslem auf den Ikonoklasmus*, *Poikila Byzantina* 20, Berlin 1990, p. 565-577.

30. Sur les différentes versions de ce texte, et leur datation controversée, cf. M.-F. AUZÉPY, L'*Adversus Constantinum Cabalinum* et Jean de Jérusalem, *Byzantinoslavica* 56, 1995, p. 323-338.

et, dans une moindre mesure, l'*Horos de Hiérea* s'appuient eux aussi sur l'Ancien Testament (par exemple Hiér. p. 284C, Cabal. §7 p. 324AB)³¹.

2. Dieu ne peut pas être circonscrit dans une image (l. 5). Ce problème est très présent dans les *Peuseis* de Constantin V³², composées peu avant 754, et dans l'*Horos de Hiérea*, où il est accompagné par un autre argument, sur lequel nous reviendrons plus bas (par exemple, Constantin V, *Peuseis* pp. 301C, 332B, Hiér. p. 252AB). Il est aussi présent dans Cabal. §4 p. 317C.

3. Le dernier argument des «Hébreux» est implicite à la dernière objection, et au début de la réponse du chrétien : Dieu n'a pas institué les images, ni demandé que l'on se prosterne devant elles (l. 99-110). Cosmas, dans le même esprit, réclame à trois fois dans l'*Admonition* des versets bibliques en faveur des images (Admo. pp. XIX, l. 28, XX, l. 29, XXI, l. 12), et dans Cabal, l'adversaire de l'auteur dit : «ὅτι ὁ Χριστὸς οὐκ εἶπεν ἡμῶς ποιεῖν εἰκόνας καὶ προσκυνεῖν» (Cabal. §5 p. 320B). Dans les trois cas l'orthodoxe répond que la Bible ne dit pas tout (l. 101-110, Admo. p. XXI, l. 15, Cabal §5 p. 320B).»

De façon négative, le texte ne discute pas de façon explicite les deux objections iconomaques "eucharistique" et "christologique". Selon la première, défendue dans la deuxième *Peusis* de Constantin V, l'eucharistie est la seule représentation acceptable de l'humanité du Christ³³ ; l'insistance du texte sur l'image d'Édesse peut cependant être considérée comme une réponse implicite à cette objection³⁴. On ne voit pas trace par contre de la seconde, selon laquelle représenter la nature humaine de l'Incarné revient soit à le séparer de sa nature divine, soit à confondre les deux. Cet argument, qui est répété inlassablement dans la première *Peusis* de Constantin, et qui est repris par le concile de Hiérea (Hiér. pp. 252AB, 257E-260B, par exemple), est considéré par S. Gero comme la caractéristique principale de la phase «constantinienne» du débat³⁵. En outre, il rend caduque l'argument christologique iconodoule, présent dans la réponse à la première objection : après 754 notre texte semble dépassé.

Cependant, pour la datation, les choses ne sont pas si simples : d'un côté, l'*Adversus iconoclastas*³⁶, faussement attribué à Jean Damascène, ne prend pas non plus en compte l'argument christologique iconomaque,

31. Pour toute l'analyse des arguments, voir également les parallèles signalés par P. ELEUTERI, A. RIGO, *Eretici*, p. 109-113.

32. Ces *Peuseis* ont été conservées dans les *Antirrhétiques* I et II de Nicéphore (PG 100, 206D-340D) ; elles sont reproduites de façon pratique dans H. HENNEPHOF, *Textus Byzantinos*, p. 52-57.

33. S. GERO, *The Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and its Sources*, BZ 68, 1975, p. 4-22.

34. J. CHRYSOSTOMIDES (in J. A. MUNITIZ et al., *The Letter*), p. xxxii.

35. S. GERO, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III*, CSCO 346, Subsidia 41, Bruxelles 1973, p. 130 ; IDEM, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V*, CSCO 384, Subsidia 52, Bruxelles 1977, p. 97.

36. CPG 8121, éd. GALLAND, Vet. Patrum Biblioth XIII 352 = PG 96, 1347-1362.

bien qu'il ait été certainement écrit à Rome en 770³⁷, alors que la version courte de Cabal., vraisemblablement écrite elle aussi à Rome entre 767 et 775 le connaissait (Cabal. §4 p. 317CD)³⁸. Certains défenseurs des images, du moins dans le monde latin, mettaient du temps à prendre date des nouveaux arguments qui leur étaient opposés.

Une analyse des autres arguments iconodoules confirme que le «Sitz im Leben» de notre texte est bien la première réforme iconomaque :

— l'accusation et l'insulte «ἰουδαϊόφρων ψυχῆ» (l. 101), expliquée plus bas par l'expression «οἱ τὰ Ἰουδαίων φρονοῦντες» (l. 120-121), se retrouve dans plusieurs textes (Admo. p. xi, l. 1, xii, l. 28, etc. ; *Adversus iconoclastas* p. 1361B, Cabal. §3 p. 313C), notamment dans Cabal. §17 p. 333-336, où elles sont plus développées³⁹. Dans les *Objections*, ces deux insultes apparaissent en réponse à la dernière question, la seule qui ne contienne pas d'une façon ou d'une autre la formule «les Hébreux de la circoncision»⁴⁰. Du reste, la volonté d'assimiler les iconomaques à des juifs est une des raisons de citer, lors du concile de Nicée II, les *Orationes contra iudaeos*⁴¹ de Léontios de Chypre⁴² ;

— l'argument christologique iconodoule, selon lequel les images représentent la nature humaine du Christ (l. 15-30), se trouve déjà chez le patriarche Germain : «Οὐδὲ γὰρ τῆς ἀοράτου θεότητος εἰκόνα, ἢ

37. A. ALEXAKIS, Some Remarks on the Colophon of the Codex Parisinus Graecus 1115, *Revue d'Histoire des Textes* 22, 1992, p. 139-140 (P. SPECK, *Ich bin's nicht*, p. 579-635, la place en Palestine).

38. Sur cet argument, cf. P. SPECK, *Ich bin's nicht*, p. 371-375. Sur la datation et la localisation de la version courte, avec de bons arguments, M.-F. AUZÉPY, *L'Adversus*, p. 332-333 (pour une opinion différente : P. SPECK, *Ich bin's nicht*, p. 139-190, 321-440). Si on retient les hypothèses de M.-F. Auzépy, on peut se demander si l'argument christologique iconomaque "n'arrive pas" à Rome après 770, date qui constituerait alors un *terminus post quem* légèrement plus précis pour la datation de la version courte de Cabal.

39. Pour désigner les adversaires chrétiens de Grégoire, Léontios de Rome utilise l'expression voisine «οἱ ἰουδαϊκὸν ἔχοντες φρόνημα» : *Vita Gregorii Agrigentini*, BHG 707, cp. 81 (p. 240, éd. A. BERGER, *Leontios Presbyteros von Rom - Das Leben des Heiligen Gregorios von Agrigent (BHG 707)*, Berliner byzantinistische Arbeiten 60, Berlin 1995 ; ce texte a été composé entre 750 et 830 : A. BERGER, *Leontios*, p. 47-48). Voir également le troisième Antirrhétikos de Nicéphore, PG 100, 528B, 528C, 533A.

40. Cf. G. DAGRON, *L'iconoclasme*, p. 101 sqq., 116-117 ; IDEM, *Judaïser*, TM 11, 1991, p. 368.

41. CPG 7885, éd. V. DÉROCHE, *L'Apologie* (réf. n. 27), p. 61-85.

42. *Ibidem*, p. 45. En général sur l'accusation de judaïser, cf. G. DAGRON, *L'iconoclasme*, p. 101 sqq., 116-117 ; IDEM, *Judaïser*, TM 11, 1991, p. 367 sqq. ; J. F. HALDON, *Byzantium in the seventh century. The transformation of a culture*, Cambridge 1990, p. 346-348 ; A. CAMERON, *Byzantines and the Jews : some recent work on early Byzantium, Byzantine and Modern Greek Studies* 20, 1996, p. 265, 269 ; IDEM, *The Jews in Seventh-Century Palestine, Scripta Classica Israelita* 13, 1994, p. 88-89 ; K. CORRIGAN, *Visual Polemics in the Nine-Century Byzantine Psalters*, Cambridge 1992, p. 30-33, 42, 60, 94 ; R. FISHMAN-DUKER, *Anti-Jewish Arguments in the Chronicon Pascale*, in *Contra Iudaeos, Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, édd. O. LIMOR, G. G. STOUMSA, *Texts and studies in medieval and early modern Judaism* 10, Tübingen 1996, p. 115. Dans le monde latin, B. BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental, 430-1096*, Paris 1960, p. 286 et n. 338.

ὁμοίωμα, ἢ σχῆμα, ἢ μορφήν τινα ἀποτυποῦμεν... Ἄλλ' ἐπέιπερ ὁ μονογενῆς υἱὸς... ἄνθρωπος γενέσθαι ἠξίωσε... τοῦ ἀνθρωπέου αὐτοῦ χαρακτῆρος, καὶ τῆς κατὰ σάρκα αὐτοῦ ἀνθρωπίνης ιδέας τὴν εἰκόνα τυποῦντες...» (Germain, *Epist. ad Iohannem*, p. 157BC ; voir également Admo. p. XXIV l. 9 ; Grégoire II, *Epistula ad Germanum*⁴³, p. 149D). À son adversaire, qui dit : «ὅτι ὁ Χριστὸς ἀπερίγραπτός ἐστι, καὶ ἀκατανόητος, καὶ ἀπαθής, καὶ ἀκατάληπτος», l'auteur de Cabal. répond : «Κἀγὼ οὕτως ὁμολογῶ, ὅτι τὸ θεῖον ἀπερίγραπτόν ἐστι, καὶ ἀκατανόητον, καὶ ἀπαθές· ἡ δὲ σὰρξ περιγραπτός καθὼς ὠράθη ἐπὶ τῆς γῆς σὺν τοῖς παθήμασιν αὐτῆς» (Cabal. §4 p. 317C) ;

— la mention de l'ancien tabernacle et de ses objets sacrés (l. 33-38) est un argument fréquent dans la polémique anti-judaïque comme dans la dispute sur les images : les uns soulignent, par exemple, que les images avaient été voulues par Dieu (Léontios, *Orationes*, passus de Nicée II, l. 3-10, 150-155⁴⁴, avec mention des chérubins, QAD 39 p. 621C aussi cité par JDam. 3.59, Arm. p. 59.16, JDam. 1.13, l. 6...), d'autres font seulement remarquer que les juifs les avaient faites sans se rendre coupables (Arm. p. 59.10, Grégoire II, *Epist. ad Germanum*, p. 153BC), ou qu'ils se prosternaient devant elles (QAD 39 ; Anastasius Abbas, *Dialogus II*⁴⁵, p. 1233D ; Jérôme de Jérusalem, *Dialogus de sancta trinitate*⁴⁶, frag. 2, p. 865CD l. 11-15 ; *Trophaea Damasci*, p. 246⁴⁷, Admo. p. XXXI, l. 9 sqq) ;

— la mention des vraies idoles (l. 41-42) se trouve ailleurs : Bel et Dagon dans Grégoire II, *Epist. ad Germanum*, p. 153A ; Zeus, Apollon et Artémis dans Cabal. §3 p. 313BC ;

— la citation de Deut. 18.15 (l. 64-65) est aussi mise dans la bouche d'un juif dans Anastasius, *Dialogus V*, p. 1276B, alors que dans la polémique anti-judaïque plus ancienne il est utilisé par le chrétien, contre les juifs, par exemple dans le *Dialogue de Timothée et Aquila*⁴⁸, ou dans les *Testimonia adversus iudaeos*⁴⁹ attribués à Grégoire de Nysse, p. 204A ;

— bien qu'il soit assez rarement abordé, le thème ici récurrent de «l'animé» versus «l'inanimé» (l. 31-37, 51, 99-101) se trouve déjà dans

43. CPG 8006, PG 98, 148-156 = MANSI 13, 91-100. Sur l'origine très discutée de cette lettre, cf. G. DAGRON, *L'iconoclasme*, p. 99-100 n. 27, ainsi que E. LANNE, Rome et les images saintes, *Irénikon* 59, 1986, p. 170-171, J. GOUILLARD, Aux origines de l'iconoclasme : le témoignage de Grégoire II ?, *TM* 3, 1968, p. 243-275 et P. SPECK, *Ich bin's nicht*, p. 637-695.

44. Pp. 66-67, 70, éd. V. DÉROCHE, L'Apologie.

45. Anastasius Abbas, *Dialogi V aduersus iudaeos*, CPG 7772, PG 89, 1203-1282.

46. Ce fragment est cité par JDam. 3.125.

47. CPG 7797, éd. G. BARDY, Les Trophées de Damas - Controverse judéo-chrétienne du VIIe siècle, *PO* 15, 2, 1920, p. 172-292.

48. CPG 7794, éd. F. C. CONYBEARE, *The dialogues of Athanasius and Zacchaeus and of Timothy and Aquila*, Anecdota Oxoniensia, Classical Series, Part VIII, Oxford 1898, p. 69, f. 82^v.

49. CPG 3221, PG 46, 194-234.

l'*Epistula ad Constantiam Augustam* d'Eusèbe⁵⁰ (§VIII) ; à l'époque qui nous intéresse, c'est un des griefs du *Horos de Hiérea* (Hiér. p. 345CD), et il apparaît également dans Arm. p. 61, l. 11 ;

— les accents apocalyptiques des lignes 95-98 rappellent Admo. pp. V-VII, XXII, l. 16, XXXI, l. 35-37) ;

— dans la dispute sur les images, l'utilisation de récits de miracles opérés par des images est fréquent (QAD 39, JDam. cf. ci-dessus, Germain *Epist. ad Thomam*, p. 185B, Admo. p. XX, XXVIII sq., XXXII, Cabal. §2 p. 312D). En particulier, le récit selon lequel Jésus a envoyé à Abgar roi d'Édesse son portrait miraculeusement imprimé sur un linge (l. 110-112, 119-120) se trouve dans les *Acta Thaddaei*, probablement rédigés à l'époque d'Héraclius⁵¹, et dès le début 8^e siècle il acquiert une grande popularité⁵². Dans Admo., cette image d'Édesse est l'un des arguments centraux de l'Ancien, présent dès le début (Admo. p. V, l. 22-24), puis explicité dans un vocabulaire proche de notre texte (Admo. p. XX, l. 8-11, XXI, l. 20 sqq). Il est aussi utilisé par Jean Damascène (cf. ci-dessus, p. 106), Cabal. §4 p. 320A (qui ne mentionne pas Abgar), et Arm. p. 60, l. 30 (qui n'utilise pas un équivalent du terme ἀχειροποίητος). Si sa présence dans les *Objections* n'est ni surprenante, ni utile pour la localisation du texte, elle fournit par contre un *terminus ante quem*, comme l'avaient déjà remarqué les éditeurs⁵³ : cette image, transportée à Constantinople en 994⁵⁴, se trouve selon le texte «aujourd'hui encore» à Édesse (l. 112). Pour maintenir une date postérieure, il faudrait supposer que l'auteur, à l'instar de certains orientaux, considère l'image de Constantinople comme un faux, alors que l'original serait resté à Édesse⁵⁵ ;

— la position de l'auteur aux lignes 132-135 fait écho à Cabal. §9 p. 325B : «Πῶς ὁ ὄρατος προσκυνεῖς τὰ ἄόρατα » ; pour l'homme c'est de la folie d'adorer sans voir ! C'est substantiellement ce que disait déjà Léontios de Néapolis au début du 7^e siècle⁵⁶ ;

— la conclusion du texte (l. 135-144) fait penser à la *Doctrina Jacobi nuper baptizati* V.5⁵⁷.

50. Réf. n. 20.

51. BHG 1702-1703, CANT 299, éd. R. A. LIPSIUS, M. BONNET, *Acta Apostolorum Apocrypha*, Leipzig 1891, p. 273-278 ; pour la date, A. PALMER, Une version grecque de la légende d'Abgar, in A. DESREUMAUX, *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, collection Apocryphes, Turnhout 1993, p. 135-138.

52. A. CAMERON, The History of the Image of Edessa : The Telling of a Story, *Harvard Ukrainian Studies - Okeanos* 7, 1983, p. 82-83, 88-89 ; A. DESREUMAUX, *Histoire*, p. 37-42 ; voir aussi les remarques suggestives de J. CHRYSOSTOMIDES (in J. A. MUNITIZ et all., *The Letter*, p. XXIV-XXXV).

53. P. ELEUTERI, A. RIGO, *Eretici*, p. 112.

54. A. CAMERON, The History of the Image of Edessa, p. 91 ; A. PALMER, Une version grecque, p. 136.

55. A. CAMERON, The History of the Image of Edessa, p. 91 sq. ; C. MANGO, The Brazen House - A Study of the Vestibule of the Imperial Palace of Constantinople, *Arkaeologisk-kunsthistoriske Meddelelser* 4 / 4, 1959, p. 61.

56. Cf. V. DÉROCHE, L'Apologie, p. 87-90.

57. CPG 7793, BHG 1322m, éd. V. DÉROCHE, *Doctrina Jacobi nuper baptizati*, TM 11, 1991, p. 47-229 ; cf. p. 191.

Si ce texte, écrit par un chrétien pour des chrétiens, datait du second iconoclasme, non seulement la continuité avec la polémique anti-judaïque s'expliquerait moins bien, mais on ne comprendrait pas pourquoi l'auteur ne fait aucune allusion au deuxième concile de Nicée, ni à sa théologie ; en effet, il ne distingue pas entre les différents types d'adoration, et aucun mot de la famille λατρεία n'apparaît.

Ainsi, de façon générale, au niveau du ton et des arguments, notre texte se situe dans les branches dures de l'iconodoulie, au cours de la première dispute sur les images : la position de l'auteur des *Objections* est radicale et intransigeante : « Ὅστις λοιπὸν οὐ προσκυνεῖ σταυρὸν καὶ εἰκόνα Χριστοῦ καὶ τῶν ἁγίων ἀλλότριός ἐστι τῆς μερίδος τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων καὶ οὐκ ἐστὶν υἱὸς τοῦ φωτός... »⁵⁸. Cette dureté dans le ton et dans les positions théologiques le rapproche beaucoup de la version brève de Cabal.⁵⁹, en plus des nombreux parallèles déjà signalés. L'absence de l'argument christologique iconomaque (cf. ci-dessus) pourrait être un indice qu'il est de peu antérieur à cette dernière.

III. LA VISION DES APÔTRES

En réponse à la dernière objection, l'auteur mentionne d'abord l'image d'Édesse, puis déclare : « Καὶ πάλιν Κωνσταντῖνος ὁ μέγας προσκαλεσάμενος Σίλβεστρον τὸν πάπαν Ῥώμης, καὶ ὀπτασίαν αὐτῷ διηγησάμενος περὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου, καὶ ὑποδείξας αὐτῷ τὰς ἱστορίας, ὡμολόγησεν ἐνώπιον παντὸς τοῦ λαοῦ ὅτι οὗτοί εἰσιν οἱ ὀφθέντες μοι ἐν ὁράσει » (l. 113-117). Puis, il rappelle la découverte de la vraie croix par Hélène.

Or, une enquête dans les textes racontant la vision que Constantin a eue de Pierre et de Paul (appelée ci-dessous « vision des apôtres »), confirme de façon péremptoire l'hypothèse suivant laquelle les *Objections* sont issues d'un milieu proche de Rome : son récit du miracle dépend des versions latines de la vie de Sylvestre, attestées à Rome peu avant le concile de Nicée II.

A. LES *VITAE CONSTANTINI I*

Un bref survol des *Vitae Constantini* éditées montre qu'elles ne sont pas la source des *Objections*. En effet, bien que les légendes sur la vie de Constantin I, pour des raisons idéologiques⁶⁰, aient connu un regain

58. L. 85-86 suivant la leçon des manuscrits, cf. ci-dessus p. 103.

59. Malgré la relative tolérance de Cabal. §6 p. 323A. Cf. M.-F. AUZÉPY, *L'Adversus*, p. 335-336 ; G. DAGRON, *L'iconoclasme*, p. 117, relève que le ton des iconodoules se durcit considérablement dès la fin des années soixante.

60. A. KAZHDAN, "Constantin imaginaire", *Byzantine Legends of the Ninth Century about Constantine the Great*, Byz 57, 1987, p. 242-250.

d'attention et d'élaboration au cours des 8^e et 9^e siècles⁶¹, peu d'entre elles racontent le baptême par Sylvestre, et aucune ne contient un texte proche des *Objections*.

— *BHG* 367 se trouve dans le *De inventione sanctae crucis* d'Alexandre le Moine⁶², datant du 9^e-10^e siècle ; elle ne parle pas du baptême de Constantin par Sylvestre ;

— *BHG* 365n, composée après le 8^e siècle⁶³, mentionne le baptême de Constantin par Sylvestre, et signale qu'il est raconté dans la vie de Sylvestre (cp. 5, l. 48-54). La croix est un thème majeur de cette œuvre (c. pp. 4, 5, 9, 14, 15, 17, 20), et son *inventio* est racontée au chapitre 14. Finalement, elle parle beaucoup de Constantinople et de Sainte-Sophie, en soulignant le rôle d'Euphratas⁶⁴ (c. pp. 8, 10, 12, 13, 16, 19-23), mais ne mentionne pas Métrophane ;

— *BHG* 365, conservée dans 2 manuscrits, aurait été composée entre la fin du 9^e et le 11^e siècle⁶⁵. Cette œuvre écourte le baptême de Constantin, en signalant la vision des apôtres, mais pas la reconnaissance des images. Elle mentionne l'*inventio* de la croix (p. 577 l. 26-27), mais pas Métrophane ;

— *BHG* 364⁶⁶, dont on a conservé deux rédactions, et qui semble aussi connaître la *Vor-vita* (voir ci-dessous), se trouve dans 6 manuscrits du 11^e et du 12^e siècles. Ce texte, qui date au plus tôt de la deuxième moitié du 9^e siècle⁶⁷, contient le récit du baptême de Constantin par Sylvestre, y compris la vision des apôtres (p. 326 l. 26 - 328 l. 3), suivant la rédaction I des *Acta Silvestri* (AS ci-dessous ; cf. p. 116), et raconte l'*inventio* de la vraie croix (p. 642 l. 9 - 643 l. 23). En outre il mentionne Métrophane deux fois, à propos de la dédicace de Constantinople (p. 640 l. 27), comme la *Vor-vita* (cf. ci-dessous), et lors du retour d'Hélène à Constantinople (p. 648 l. 19) ;

61. A. KAZHDAN, "Constantin imaginaire", p. 200.

62. (= Alexander Cyprius), *BHG* 410, *CPG* 7398, *PG* 87.3, 4016-4076 ; cf. p. 4049C-4076. Pour la date, cf. A. KAZHDAN, "Constantin imaginaire", p. 229, 242-250.

63. Ed. F. HALKIN, Une nouvelle vie de Constantin dans un légendaire de Patmos, *An. Boll.* 77, 1959, p. 61-107, 370-372 ; pour la date, *ibidem*, p. 70.

64. F. HALKIN, Une nouvelle vie, p. 69.

65. Ed. H. G. OPITZ, Die Vita Constantini des Codex Angelicus 22, *Byz* 9, 1934, p. 545-590 ; d'autres fragments ont été publiés par F. HALKIN, L'empereur Constantin converti par Euphratas, *An. Boll.* 78, 1960, p. 5-16. Cf. A. KAZHDAN, "Constantin imaginaire", p. 201.

66. Ed. M. GUIDI, Un Bίος di Costantino, *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, classe di scienze morali, storiche e filologiche, ser. 5, v. 16, 1907, p. 306-340, 637-655. Cf. F. WINKELMANN, *Die älteste erhaltene griechische hagiographische Vita Constantini und Helenas*, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 133, 1987, p. 624 ; A. KAZHDAN, "Constantin imaginaire", p. 201.

67. A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, Erster Teil - Die Überlieferung, 3 vv., Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 50-52, 1939-1952 ; cf. v. 1, p. 99 n. 5 ; F. WINKELMANN, *Die vormetaphrastischen griechischen hagiographischen Vitae Constantini Magni*, in Actes du 12^e congrès international d'études byzantines, v. 2, Belgrad 1964, p. 406.

— *BHG* 366⁶⁸ se trouve dans un ménologe que F. Winkelmann date des 8^e-9^e siècles, bien que A. Ehrhard ne parle que du 9^e siècle⁶⁹ ;

— *BHG* 366a, se trouve dans un légendier datant au plus tôt de la deuxième moitié du 9^e siècle⁷⁰ ;

— *BHG* 365z est conservée dans des manuscrits des 11^e et 12^e siècles⁷¹.

Ces trois derniers courts récits, qui se ressemblent au point d'être considérés comme des rédactions d'une même *Vor-vita*, mentionnent le baptême de Constantin par Sylvestre, l'*inventio* de la croix par Héléne, et le nom de Métrophane à propos de la dédicace de Constantinople, mais ils ne parlent ni de la vision des apôtres, ni de la légende du puits, que nous étudierons ci-dessous. F. Winkelmann a reconstruit un archétype de la *Vor-vita* en combinant les trois vies⁷² ; il donne en note les passages parallèles de *BHG* 364 : l'existence de ce texte ne semble plus pouvoir être remise en question⁷³.

Mais de quand daterait cette *Vor-vita* ? Un *terminus ante quem* est fixé à la fin du 8^e siècle par un palimpseste de Cambridge (*Univ. Addit.* 4489) qui contient une rédaction de la *Vor-vita*, ou d'une *vita* qui en dépend⁷⁴. Un *terminus post quem* serait donné par la mention du baptême par Sylvestre. Ce récit existe dans les *Acta Sylvestri*, mais F. Winkelmann, qui date les AS au début du 6^e siècle, envisage la possibilité d'une autre source, perdue, contenant ce récit⁷⁵. Son hypothèse est cependant assez fragile parce que, d'une part, comme nous le verrons, d'autres chercheurs font remonter les AS, ou certaines parties de ceux-ci, à la deuxième moitié du 4^e siècle. D'autre part, il exclut la possibilité que l'auteur résume une ou plusieurs des *Vita Constantini* conservées, ou de leur sources (on ne pourrait plus parler alors de *Vor-vita*), sur la seule conviction qu'il leur aurait forcément emprunté davantage s'il les avait eues sous les yeux. On peut cependant accepter la proposition que cette *Vor-vita* (ou sa source principale) a vu le jour pendant le règne de Théodose ou de Justinien I^{er}⁷⁶, et qu'elle provient de Constantinople⁷⁷.

68. Ed. F. WINKELMANN, *Die älteste*, p. 632-638 ; cf. *ibidem*, p. 623.

69. F. WINKELMANN, *Die vormetaphrastischen*, p. 406 ; A. EHRHARD, *Überlieferung*, v. 1, p. 362, 366-367.

70. Ed. F. WINKELMANN, *Die älteste*, p. 632-638 ; cf. *ibidem*, p. 624 ; A. EHRHARD, *Überlieferung*, v. 1, p. 174.

71. Ed. F. WINKELMANN, *Die älteste*, p. 632-638 ; cf. *ibidem*, p. 623.

72. F. WINKELMANN, *Die älteste*, p. 632 sqq.

73. Contrairement à ce que pensait A. KAZHDAN, "Constantin imaginaire", p. 200.

74. Cf. F. WINKELMANN, *Die älteste*, p. 628-631 ; IDEM, *Die vormetaphrastischen*, p. 408 ; A. EHRHARD, *Überlieferung*, v. 1, p. 98-102.

75. *Ibidem*, p. 626-631.

76. *Ibidem*, p. 631.

77. *Ibidem*, p. 630.

B. LA *SYNODICA* À CONSTANTIN V

Le premier point de contact formel entre le récit de la vision des apôtres dans les *Objections*, et un texte connu, se trouve dans la *Synodica à Constantin* du pape Hadrien I^{er}, conservée dans les Actes de Nicée II (cf. ci-dessus, p. 104). La comparaison des deux textes montre qu'ils sont indépendants l'un de l'autre, et utilisent, pour ce miracle, une source proche.

Selon la *Synodica*, l'empereur fit venir Sylvestre, et «πάντα ὅσα ἂν ἀπεκαλύφθησαν αὐτῷ ἐξηγήσατο τῷ ἁγίῳ Σιλβέστρω... πάλιν ἠρώτησεν αὐτὸν εἰ ἄρα εἰσὶ πώποτε ἱστορίαι αὐτῶν· τότε ὁ ἅγιος Σίλβεστρος ἀποστείλας διάκονον, ἐπέτρεψεν αὐτῷ ἐνέγκαι τὰς τῶν ἁγίων ἀποστόλων εἰκόνας· ἃς ἰδὼν ὁ βασιλεὺς μεγάλως ἐκραύγασεν· οὗτοι εἰσὶν οὐς εἶδον ἐν ὁράματι...»⁷⁸. De plus, tout au début de l'épisode on parle du «ἀγιώτατος πάπας Σίλβεστρος»⁷⁹.

Ce texte, lu à Nicée II, est la traduction d'un original latin, composé la même année et adressé à Constantin VI et à Irène⁸⁰. Malheureusement il ne reste presque rien de la version originale et ce qu'on peut en savoir dépend, outre la traduction grecque, de différents textes qui l'utilisent plus ou moins directement :

— dans sa traduction des *Actes de Nicée II*, Anastase le Bibliothécaire, en 873, utilise un texte qui, comme l'avait déjà remarqué W. Levison⁸¹, reproduit presque textuellement la rédaction latine A1 des AS (voir ci-dessous p. 116)⁸² ;

— dans le *Libellus Synodalis Parisiensis*⁸³, synode réuni en 825, et dans l'*Epitome* de ce *Libellus*⁸⁴ on trouve également le récit de la vision des apôtres, selon un texte lui aussi très proche de la rédaction latine A1 des AS (voir ci-dessous p. 116) ;

— le chapitre 13 du livre II des *Libri Carolini*⁸⁵, composés en 791⁸⁶ utilise la vision de Constantin, mais sans citer le texte directement ;

78. E. LAMBERZ, Studien (réf. n. 14), p. 32, publie en marge d'une étude sur ce passage (p. 30-34) un texte meilleur que celui de MANSI 12, 1059AB ; de façon très commode, il reproduit aussi le texte latin du *Libellus Synodalis* et de l'*Epitome* (cf. ci-dessous).

79. MANSI 12, 1058C.

80. Sur l'histoire de ce texte, E. LAMBERZ, Studien, p. 1-43, avec abondante bibliographie ; pour une autre reconstruction, aujourd'hui contestée, L. WALLACH, *Diplomatic Studies* (réf. n. 25), p. 1-19.

81. W. LEVISON, *Konstantinische Schenkung und Silvester-Legende*, Studi e Testi 38, Cité du Vatican 1924, p. 165, 212 (repr. avec une pagination différente dans IDEM, *Aus rhenischer und fränkischer Frühzeit. Ausgewählten Aufsätze*, Düsseldorf 1948, p. 390-465).

82. E. LAMBERZ, Studien, p. 31 ; cf. MANSI 12, 1060C.

83. *Libellus Synodalis Parisiensis*, cp. 2, éd. A. WERMINGHOFF, *MHG Legum sectio III, Concilia t. II*, 1, Hanovre - Leipzig 1908, p. 485 ; pour ce passage, E. LAMBERZ, Studien, p. 31.

84. *Epitome Libelli Synodalis Parisiensis*, cp. 2, éd. *ibidem*, p. 536 ; pour ce passage, E. LAMBERZ, Studien, p. 31.

85. *Libri Carolini siue Caroli Magni Capitulare de imaginibus*, éd. H. BASTGEN, *MHG Legum sectio III, Concilia t. II suppl.*, Hanovre - Leipzig 1924, cp. 13, p. 72-73.

86. L. WALLACH, *Diplomatic Studies*, p. 270.

— le *Capitulare adversus Synodum*, envoyé par Charlemagne à Hadrien I^{er} en 789, est cité *in extenso* dans la réponse d'Hadrien I^{er}, l'*Hadrianum* composé probablement au début de 791⁸⁷. Les AS y sont connus⁸⁸ mais la vision des apôtres n'est pas mentionnée.

Le lien exact entre ces textes et la *Synodica* donne lieu à un débat très riche. Cependant, pour la partie qui nous occupe, il semble y avoir consensus : même suivant L. Wallach, qui supposait par ailleurs l'utilisation d'une rétroversion de la *Synodica*, Anastase se sert ici directement de la version latine originale⁸⁹. Il est de toute façon plus facile de penser qu'il en est ainsi que d'imaginer qu'Anastase et l'auteur du *Libellus* aient été, semblablement mais de façon indépendante, influencés par les AS. Il faut donc accepter que dès le début de son histoire la *Synodica* contenait ici un texte très proche des AS.

Les rapports entre la *Synodica* et les *Objections* sont cependant par ailleurs très limités. Déjà une comparaison plus attentive du récit de la vision des apôtres montre un certain nombre de divergences formelles : ἐξηγήσατο versus διηγησάμενος ; «μεγάλως ἐκράυγασεν οὔτοί εἰσιν οὐς εἶδον ἐν ὁράματι» versus «ὡμολόγησεν ἐνώπιον παντὸς τοῦ λαοῦ ὅτι οὔτοί εἰσιν οἱ ὀφθέντες μοι ἐν ὁράσει». Il n'est d'autre part pas possible de faire d'autres rapprochements entre les *Objections* et la *Synodica*. Par exemple, les citations de Cyrille ou d'Athanase⁹⁰ ne se retrouvent pas dans les *Objections*, et inversement, le texte des QAD ne se trouve pas dans la *Synodica*, ni le passage lyrique de la troisième réponse, ni l'utilisation des trois autres miracles. Ainsi, malgré l'utilisation commune du terme ἱστορίαι assez rare dans ce sens, il faut rejeter l'idée d'un lien direct et conclure à l'utilisation de sources communes ou proches. Or, nous avons vu que l'original latin de la *Synodica* utilisait ici la rédaction A1 des AS. C'est donc vers ce texte qu'il faut nous tourner maintenant.

C. LES ACTA SILVESTRI

Il n'existe pas moins de 8 rédactions grecques et latines des AS dont l'histoire est d'autant plus difficile à comprendre que certaines n'ont toujours pas été publiées, ou qu'elles l'ont été sans édition critique⁹¹. Il faut donc être très prudent en les utilisant pour des comparaisons, dont les résultats, de toute façon, resteront provisoires jusqu'à la publication de toutes les éditions critiques. Cependant, dans l'état actuel de nos

87. L. WALLACH, *Diplomatic Studies*, p. 47-48.

88. Hadrien I^{er}, *Hadrianum* cp. 53, JAFFÉ 2483, éd. K. HAMPE, *MGH Epistolae* 5, Berlin 1899, p. 39 ; cf. L. WALLACH, *Diplomatic Studies*, p. 170-171.

89. E. LAMBERZ, *Studien*, p. 3, 33, 39 ; L. WALLACH, *Diplomatic Studies*, p. 29-30.

90. MANSI 12, 1067BC. Sur les *testimonia* de la synodique d'Hadrien I^{er}, cf. L. WALLACH, *Diplomatic Studies*, p. 27-42.

91. Il existe en outre une rédaction arménienne, et plusieurs rédactions syriaques, non utilisées ici ; cf. W. LEVISON, *Konstantinische Schenkung*, p. 234-239.

connaissances, on constate que la mention de la vision des apôtres dans les *Objections* est formellement très proche de la rédaction A1 des AS.

1. *Acta Silvestri* latins

L'origine du récit de la vision des apôtres se confond avec celle des AS latins, dont il fait partie. Malgré de nombreuses études sur l'origine et l'histoire interne de ce texte, tout ce qu'on peut affirmer, c'est que la plus ancienne rédaction conservée, A1⁹², fut composée à Rome⁹³, avant le 6^e siècle, bien que W. Pohlkamp pense qu'elle remonte entièrement au 4^e siècle⁹⁴. Un extrait de cette rédaction, publié par W. Levison, permet d'emblée de faire un lien avec les *Objections*: Sylvestre explique à Constantin qui sont Pierre et Paul. «*Cumque haec et his similia*⁹⁵ *augusto diceret papa Silvester*⁹⁶, *interrogare coepit augustus, utrumnam istos apostolos*⁹⁷ *haberet aliqua imago expressos...* » Sylvestre fait venir l'image «*Quam imperator aspiciens, ingenti clamore coepit dicere, ipsos esse quos viderat nec debere iam differre...*»⁹⁸.

Une deuxième rédaction, B1, plus courte que A1, date au plus tard de la deuxième moitié du 6^e siècle⁹⁹. Le texte des *Objections* est assez éloi-

92. La différenciation des rédactions, comme on les cite aujourd'hui, est due à W. LEVISON, *Konstantinische Schenkung*. Une comparaison de cette classification, avec celle, plus ancienne, des Bollandistes (*BHG* 1628-1634) se trouve chez W. POHLKAMP, *Textfassungen, Literarische Formen und geschichtliche Funktionen der Römischen Silvester-Akten, Francia* 19.1, 1992, p. 139-143. Il existe aussi des rédactions secondaires dont nous ne tiendrons pas compte ici (A2, B2... ; cf. W. LEVISON, *Konstantinische Schenkung*, p. 171, 192...). Nous parlerons donc ici indifféremment de rédaction A ou A1. Pour se faire une idée plus globale de la version A, voir l'édition de C. NARBÉY, *Supplément aux Acta Sanctorum pour des vies de saints de l'époque mérovingienne*, t. 2, Paris, 1900, p. 166-174 (cf. W. POHLKAMP, *Textfassungen*, p. 142 n. 131).

93. Bibliographie chez W. POHLKAMP, *Textfassungen*, p. 132 n. 77, et chez G. SCHMITT, *Silvester I*, *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* 10, 1995, c. 338-341. F. PARENTE, *Qualche appunto sugli Actus Beati Sylvestri, Rivista Historica Italiana* 10/4, 1978, p. 885, a émis des doutes sur cette origine, soutenue par V. AIELLO, *Costantino, la lebbra e il battesimo di Silvestro*, in *Costantino il Grande dall'Antichità all'Umanesimo*, 2 vv., Macerata 1992-1993, v. 1, p. 22.

94. W. POHLKAMP, *Textfassungen*, p. 149. On trouvera une bibliographie et un résumé des différentes hypothèses chez V. AIELLO, *Costantino*, p. 19 n. 5 et chez W. POHLKAMP, *Textfassungen*, p. 149 n. 160. Sur la base d'une étude non documentée des formules théologiques présentes dans les AS, A. EHRHARDT, *Constantine, Rome and the Rabbis, Bulletin of the John Rylands Library Manchester* 42, 1959-1960, p. 291, considère la version A comme pré-chalcédonienne.

95. *his similia* AS, Libellus : (*is*) *similia* nonnulli mss. Anastasii : *similiter* edd. Anastasii.

96. *Silvester* AS, Anastase : omisit Libellus.

97. *apostolos* AS, Anastase : omisit Libellus.

98. W. LEVISON, *Konstantinische Schenkung*, p. 240-241. Pour toutes les citations, nous soulignons les éléments qui se retrouvent dans le texte des *Objections*. Pour les éditions des autres textes, voir ci-dessus ; seules les divergences majeures ont été signalées dans l'apparat.

99. Pour une datation au 5^e siècle : W. LEVISON, *Konstantinische Schenkung*, p. 200-211, W. POHLKAMP, *Textfassungen*, p. 170-181. Selon F. PARENTE, *Qualche appunto*,

gné de cette rédaction, comme un court extrait publié par W. Levison permet de le constater : Sylvestre montre les images, «*quas cum vidisset augustus, clamare coepit et dicere : nihil verius hac imagine in eorum effigie, quorum vultus in visione conspexi*»¹⁰⁰.

Finalement, une troisième rédaction latine, C, apparaît au 9^e siècle, mêlant entre elles les deux premières, et les complétant par d'autres textes¹⁰¹. Voici ce que lit l'édition de B. Mombritius, qui reproduit essentiellement cette rédaction¹⁰² «*peto utrum hos istos apostolos habet aliqua imago expressos... quam imperator aspiciens cum ingenti clamore coepit dicere : nihil inferius hac imagine in eorum effigie quorum vultus in visione conspexi...*»¹⁰³.

2. *Acta Silvestri* grecs

Il faut maintenant vérifier que notre texte n'est pas davantage en rapport avec l'une des cinq rédactions grecques des AS¹⁰⁴ qu'avec la rédaction latine A :

— la première (Ia), est une traduction de l'édition latine B1, antérieure à 570, puisqu'elle aurait été utilisée par Zacharie de Mytilène, dans son *Historia ecclesiastica*¹⁰⁵ ;

— la deuxième (Ib), mal datée, est aussi une traduction de l'édition B1. L'édition de F. Combefis des AS¹⁰⁶ utilise un manuscrit de chacune de ces deux premières rédactions¹⁰⁷ ;

— la troisième rédaction (II), non datée, est une adaptation des deux premières ; elle contenait à la fin l'histoire de l'*inventio* de la vraie croix par Hélène¹⁰⁸ ;

Ces trois rédactions pourraient être antérieures à 787. À défaut d'une édition critique, si on prend comme témoin de ces rédactions, respectivement, les manuscrits *Paris. gr. 513*¹⁰⁹, 10^e s., ff. 77^v-99^v, *Paris. gr. 1448*¹¹⁰, 11^e s., ff. 1-25, et *Angelic. gr. B.2.2*¹¹¹, 11^e s., ff. 122-128^v

p. 885, le *terminus ante quem* est l'utilisation de sa traduction en grec par Zacharie de Mytilène en 570 (cf. ci-dessous). A. EHRHARDT, Constantine, p. 290, la considère comme post-chalcédonienne.

100. W. LEVISON, *Konstantinische Schenkung*, p. 241 n. 1.

101. *Ibidem*, p. 215 sqq.

102. *Ibidem*, p. 223-224.

103. B. MOMBRIUS, *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum*, Milan ca 1475, réimpr. 1910, p. 512.

104. W. LEVISON, *Konstantinische Schenkung*, p. 224-235.

105. *Ibidem*, p. 227. Sur Zacharie de Mytilène, voir ci-dessous, p. 18.

106. F. COMBEFIS, *Illustrium Christi Martyrum Lecti Triumphi, Vetustis Graecorum monumentis consignati*, Paris 1660, p. 253 sq.

107. W. POHLKAMP, *Textfassungen*, p. 136 ; W. LEVISON, *Konstantinische Schenkung*, p. 225.

108. *Ibidem*, p. 230.

109. Ctlg. H. OMONT, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale*, 4 tt., Paris 1886-1898 ; cf. t. 1, p. 67.

110. Ctlg. *ibidem*, t. 2, p. 44.

(120-126^v), on s'aperçoit que l'exclamation de Constantin est plus proche de la rédaction latine B1 que des *Objections* : à la vue des images (εἰκόνας, ἰδέας, στηθάρια ou χαρακτῆρας), l'empereur s'exclame, sans que tout le peuple ne soit présent, «(ὄντως Ib) οὐδὲν ἀληθέστερον τῶν εἰκόνων τούτων, ὧνπερ τὴν ἐκτύπωσιν καὶ τοὺς χαρακτῆρας ἐν τῇ ὀπτασίᾳ ἐθεασάμην· οὗτοί μοι εἰρήκασιν· πέμψον πρὸς Σίλβεστρον...» (Ia, Ib) ; ou «Οὐδὲν ἀληθέστερον τούτων, εἰ μὴ ὧν εἶδον τούτων τὴν ὁμοίωσιν τῇ νυκτὶ ταύτῃ» (II) ; en outre, à aucun moment les termes ἱστορία et πάπα ne sont utilisés ;

— la quatrième rédaction (III), est un extrait d'un ménologe impérial rédigé sous Michel IV le Paphlagonien, entre 1034 et 1041 ¹¹². Elle non plus n'a aucun rapport formel avec les *Objections* : Constantin s'écrit «Οὐδὲν ἀληθέστερον, ἔφη, τῶν εἰκόνων τούτων· τὰ γὰρ αὐτῶν πρωτότυπα καθ' ὑπνον εἶδον ἐγώ» ;

— la cinquième rédaction grecque (IV), est celle de Jean Zonaras au 12^e siècle ¹¹³. Lorsque Constantin voit les images, il s'écrit (discours indirect) «τούτους αὐτοὺς εἶναι τοὺς ὄναρ ἐπιστάνας αὐτῷ καὶ οὐκ ἄλλους...» ¹¹⁴. Les termes ἱστορία et πάπα ne sont pas utilisés.

Il n'y a donc aucune rédaction grecque des AS qui soit proche du texte des *Objections*.

3. Constitutum Constantini

Le chapitre 7 du *Constitutum Constantini* (CC ci-dessous), probablement composé dans le 3^e quart du 8^e siècle ¹¹⁵, et qui devrait ici utiliser la rédaction A1 ¹¹⁶, donne un texte encore plus proche des *Objections* que le texte de A1 : Constantin raconte sa conversion «*Et rursum interrogare coepimus eundem beatissimum papam, utrum istorum* ¹¹⁷ *apostolorum imaginem expressam* ¹¹⁸ *haberet, ...ingenti clamore coram omnibus*

111. Numéro 108 dans ctlg. G. MUCCIO, P. FRANCHI DE CAVALIERI, *Index Codicum Graecorum Bibliothecae Angelicae*, Florence, Rome 1896, p. 146.

112. Éd. F. HALKIN, *Le ménologe impérial de Baltimore*, Subsidia Hagiographica 69, Bruxelles 1985, p. 20-33, datation p. 11-13 ; pour le lien avec la classification de W. Levison : p. 13 n. 24.

113. W. POHLKAMP, *Textfassungen*, p. 135.

114. Moines de Grottaferata, Il testo greco del Βίος di S. Silvestro attribuito al Metafraste, *Roma e l'Oriente* 6, 1913, p. 347.

115. Bibliographie et résumé sur la datation très controversée de ce texte : H. FUHRMANN, *Konstantinische Schenkung*, *Lexikon des Mittelalters* 5, 1991, 1385-1387 ; voir également IDEM, *Das Constitutum Constantini* (réf. p. 100) et N. HUYGEBART, Une légende de fondation : Le Constitutum Constantini, *Le Moyen Âge* 85, 1979, p. 67 ; R. J. LOENERTZ, *Constitutum Constantini*. Destination, destinataires, auteur, date, *Aevum* 48, 1974, p. 199-245.

116. W. LEVISON, *Konstantinische Schenkung*, p. 239-241 ; voir aussi N. HUYGEBART, Une légende de fondation, p. 57 ; L. WALLACH, *Diplomatic Studies*, p. 159.

117. *istorum* éd. : *ipsorum* plusieurs manuscrits (cf. apparat de l'édition).

118. *imaginem expressam* éd. : *imagines expressas* plusieurs manuscrits (cf. apparat de l'édition).

*satrapibus*¹¹⁹ *meis confessus sum eos esse, quos in somno videram*» (l. 113-119)¹²⁰.

De tous les récits que nous avons vus, le CC est le seul qui parle d'aveux (*confessus sum*, ὡμολόγησεν), et le seul qui mentionne une large assemblée autour de Constantin ; de plus les manuscrits hésitent sur la composition de cette assemblée : le terme *satrapibus* (absent des *Objections*) est remplacé par *principibus* dans le manuscrit L_M¹²¹ et il est biffé dans le manuscrit N_N¹²² (malheureusement l'éditeur ne précise pas la date de cette correction). Cependant, ce serait une hypothèse trop osée de mettre en rapport l'utilisation, assez rare dans ce sens, du terme ἱστορία avec le terme *istorum*, suivant une influence purement phonétique.

Le rapprochement entre les deux textes est d'autant plus significatif que le CC n'est connu en Orient qu'au 10^e siècle¹²³ ; le rapport entre sa traduction tardive en grec, et les *Objections*, n'est pas plus fort qu'entre l'original latin et les *Objections*, et aucun lien direct entre les deux textes grecs n'a pu être mis en évidence. Voici la traduction grecque du CC : «... πάλιν ἠρξάμην ἐρωτᾶν τὸν μακαριώτατον πάπαν εἴ τινες φανεραὶ τούτων τῶν ἀποστόλων εἶεν εἰκόνες, ... ὡς προσιδῶν καὶ τὰς ὄψεις ἐκείνων οὐς ὄναρ ἐωράκεν ἐν ταῖς εἰκόσιν καταμαθὼν μεγάλη φωνῆ τῶν ἐμῶν σατραπῶν ἔμπροσθεν¹²⁴ ὡμολόγησα τούτους ἐκείνους εἶναι τοὺς ἐν τοῖς ὕπνοις ὀφθέντας μοι¹²⁵». Les différences sont flagrantes : tout le récit est au discours direct et ni les termes ὀπτασίαν, διηγησάμενος, ἱστορίας, ni les expressions «ἐνώπιον παντὸς τοῦ λαοῦ» et «ἐν ὀράσει» ne sont repris. Il n'y a donc pas de liens particuliers entre cette traduction tardive et les *Objections*.

Quelle est donc la nature du rapport entre l'original latin du CC, qui se fonde lui aussi sur la rédaction A des AS¹²⁶, et les *Objections* ? L. Wallach argumente, de façon convaincante, que le CC n'a de rapport

119. *satrapibus* la plupart des manuscrits : *principibus* «Leo-Humbert-Gruppe» : *satrapis* «Nonantola-Gruppe» sauf le manuscrit N_N où il est biffé (cf. apparat de l'édition).

120. Éd. H. FUHRMANN, p. 72-74 ; seules les variantes intéressantes pour notre propos ont été signalées.

121. Münster, Univ. 209 (101), 11^e s. ; cf. H. FUHRMAN, *Das Constitutum*, p. 31.

122. Archivio dell'Abbazia di Nonantola, cod. 'Acta S. Silvestri, ca 1000' ; cf. H. FUHRMAN, *Das Constitutum*, p. 29.

123. F. DÖLGER, *Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner*, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 56, 1937, p. 1-42 (réimpr. in *Byzanz und die europäische Staatenwelt*, Darmstadt 1964, p. 70-115), p. 36-39, en particulier n. 64 et G. DAGRON, *Le temps des changements, Histoire du Christianisme*, 4, p. 305, 340, 344. Il est mentionné en grec dans la *Vie de Grégoire d'Agrigente (BHG 707)* (éd. A. BERGER, réf. n. 39, cp. 91, p. 256), composée entre 750 et 830 par un auteur latin, Léontios de Rome ; cf. A. BERGER, *Leontios*, p. 41-43, 47-53.

124. ἔμπροσθεν éd. : om. A'.

125. Texte publié par A. GAUDENZI, *Il Costituto di Costantino, Bollettino dell'Istituto Storico Italiano* 39, 1919, p. 94-95.

126. W. LEVISON, *Konstantinische Schenkung*, p. 239-241.

direct ni avec la *Synodica*, ni avec les textes qui en dépendent, malgré certains rapprochements formels ¹²⁷. Bien que les indices à disposition soient ténus, il ne semble pas impossible que l'auteur des *Objections* ait connu le CC, ou qu'il en ait utilisé une source proche. Peut-être la publication de l'édition critique de la rédaction A permettra-t-elle d'éclairer la question.

4. Autres utilisations anciennes des Acta Silvestri

En plus de la *Synodica* d'Hadrien I (cf. ci-dessus, p. 115), et du *Constitutum Constantini* (cf. ci-dessus), l'épisode de la vision des apôtres se trouve dans plusieurs autres écrits qui dépendent des AS, mais sans rapports particuliers avec les *Objections* :

— vers 570, Zacharie de Mitylène, *Historia ecclesiastica*, I.7, utilise la version Ia. Son œuvre n'a été malheureusement conservée qu'en syriaque ¹²⁸ ;

— en 774/5 le florilège iconophile du *Paris. gr.* 1115, déjà rencontré ci-dessus (cf. p. 104), fut composé à Rome, avec du matériel utilisé, entre autres, pendant le concile romain de 731. Il contient deux extraits de la vision des apôtres, suivant la rédaction I ; le passage qui nous intéresse présente deux variantes sans conséquences : «οὐδὲν ἀληθέστερον τῶν εἰκόνων τούτων, ὡσπερ νῦν ἐν ὕπνοις καὶ τοὺς χαρακτῆρας ἐν τῇ ὀπτασίᾳ ἐθεασάμην· οὗτοί εἰσιν οἱ εἰρηκότες μοι· “πέμψον πρὸς Σίλβεστρον...”» (f. 277^v) ;

— le *Mosc. Synod.* 265 (Vladimir, 197), 11^e s. ¹²⁹, dépend des mêmes séries de texte. Au f. 234, il contient un extrait de la vision des apôtres, suivant, à une inversion près, le texte de la version Ia ;

— nous avons déjà mentionné la rédaction BHG 364 de la *Vita Constantini*, postérieure au 8^e siècle, qui utilise la rédaction I des AS ;

— au 12^e siècle, en plus de son travail sur les AS (cf. ci-dessus, p. 119), Jean Zonaras résume la conversion de Constantin sans parler des images (*Ἐπιτομὴ Ἱστοριῶν*, 13.1.2)¹³⁰.

127. L. WALLACH, *Diplomatic Studies*, p. 152-159 (sur cette synodique, cf. ci-dessus p. 115).

128. *Chroniques*, CPG 6995, éd. E. W. BROOKS, *Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta*, CSCO 83-84, 1919-1921, 1953/2 ; trad. latine, *ibidem*, CSCO 87-88, Ser. 3, Scr. Syri 5-6, 1924, 1953/2 ; trad. anglaise : F. J. HAMILTON, E. W. BROOKS, *The Syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene*, Londres 1899 (ne contient pas le cp. I.7, contrairement à la trad. latine). Sur ce texte, P. ALLAN, Zachariah Scholasticus and the *Historia Ecclesiastica* of Evagrius Scholasticus, *Journal of Theological Studies* n. s. 31, 1980.

129. Ctlg. Archimandrite VLADIMIR, *Sistematiceskoe opisanie rukopisej Moskovskoj Sinodal'noj (Patriarsej) Biblioteki. I. Rukopisi greceskija*, Moscou 1894, p. 226 ; B. L. FONKIČ, F. B. POLJAKOV, *Greceskie rukopisi Moskovskoj Sinodal'noj biblioteki*, Moscou 1993, p. 73-74 ; A. ALEXAKIS, *Codex Parisinus Graecus 1115* (réf. n. 14), p. 260, n. 29, 340 n° 36^M, 360.

130. Éd. L. A. DINDORF, *Ἰωάννου τοῦ Ζωναρᾶ Ἐπιτομὴ Ἱστοριῶν*, 6 vv., Leipzig 1868-1875 ; cf. t. 3, p. 175-179.

Pour être plus complets, signalons encore :

— au 6^e siècle, Jean Malalas, qui mentionne le baptême de Constantin par Sylvestre, sans que cela présuppose l'existence des AS grecs¹³¹ ;

— les *Gesta Liberi Papae*¹³², qui connaissent la légende de la lèpre de Constantin et de son baptême par Sylvestre, mais ne mentionnent pas la vision des apôtres¹³³ ; ils utilisent la version A des AS¹³⁴ et dateraient du pontificat de Symmaque (491-514)¹³⁵ ;

— le *Liber Pontificalis*¹³⁶ primitif, datable du 6^e ou du 7^e siècle suivant les spécialistes¹³⁷, qui connaît les *Gesta Liberi Papae*¹³⁸, et la légende du baptême de Constantin par Sylvestre¹³⁹ ; il n'est pas possible de savoir quelle version des AS il utilise¹⁴⁰.

D. LA SOURCE DE LA VISION DES APÔTRES DANS LES *OBJECTIONS*

On constate que dans les écrits composés au cours de la première réforme iconomaque le récit de la vision des apôtres circulait sous trois formes différentes :

— celle des deux florilèges iconophiles dépend de la rédaction I des AS et n'offre pas de points de contacts particuliers avec les *Objections*. Il est du reste curieux de constater que la *Synodica* n'utilise pas le même texte que les florilèges, alors qu'il existe par ailleurs un lien étroit entre eux¹⁴¹. Faut-il supposer qu'elle dépende ici d'autres florilèges proches de ceux-ci ? Ou ses rédacteurs ont-ils volontairement remplacé le texte de la version B (= I grec) par celui de la version A1 ?

— celle de la *Synodica*, et des textes qui en dépendent. Elle remonte à la rédaction A des AS, et présente certains parallèles avec les *Objections*.

131. Jean Malalas, *Chronographia*, livre 13, éd. L. A. DINDORF, *Joannis Malalae Chronographia*, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Bonn 1831, p. 317 = PG 97, 476B ; cf. W. LEVISON, *Konstantinische Schenkung*, p. 227.

132. CPL 1681, PL 8, 1387-1410.

133. Cf. p. 1389C-1391B.

134. W. LEVISON, *Konstantinische Schenkung*, p. 182.

135. Selon L. DUCHESNE, *Étude sur le Liber Pontificalis*, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 1, 1877, p. 181-183, son *terminus ante quem* est son utilisation dans le *Liber Pontificalis* ; comme la date de ce dernier est aussi sujette à discussion (cf. ci-dessous), il faut être prudent sur la datation des *Gesta Liberi Papae*.

136. CPL 1568, éd. L. DUCHESNE, *Le Liber Pontificalis*, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 2^e série, n^o 3, tt. 1-2 ; autre édition, T. MOMMSEN, *Libri Pontificalis*, MGH, *Gestorum Pontificum Romanorum* 1, Berlin 1898.

137. Pour une date entre 514 et 524 : L. DUCHESNE, *Étude*, p. 28 ; pour une date entre 604 et 686 : Th. MOMMSEN, *Libri Pontificalis*, p. I-XVIII, en particulier p. XVIII ; synthèse des positions par C. VOGEL, *Le Liber Pontificalis*, 3 : *Additions et corrections de Mgr L. Duchesne*, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 2^e série, n^o 3, t. 3, Paris 1957 (= *Addenda et corrigenda* à L. DUCHESNE, *Le Liber*), p. 7-9.

138. L. DUCHESNE, *Étude*, p. 181-183.

139. Cf. cp. 33 Silvester, §§ 2, 13 (t. 1, p. 170, 174, éd. L. DUCHESNE ; p. 47, 54 éd. Th. MOMMSEN).

140. W. LEVISON, *Konstantinische Schenkung*, p. 181.

141. A. ALEXAKIS, Stephen of Bostra (réf. n. 25), p. 48-49.

L'absence de traduction grecque de la version A1 est un indice supplémentaire que la version grecque de la *Synodica* reflète sur ce point l'original latin, et n'emprunte rien aux autres versions grecques des AS. Nous avons été amené à conclure qu'il n'y avait pas de contact direct entre la *Synodica* et les *Objections* ;

— celle du *Constitutum Constantini*, qui dépend lui aussi de la rédaction A des AS¹⁴², est la plus proche des *Objections*.

Si on considère que le rapport entre le *Constitutum Constantini* et les *Objections* n'est pas fortuit, on doit admettre soit que l'auteur des *Objections* connaissait le CC, et donc écrivait après 754, soit qu'il en utilisait une source proche, qui pourrait être un intermédiaire latin entre lui et la rédaction A1 des AS ; dans les deux cas, l'auteur était familier du monde latin, puisque, comme nous l'avons vu, dans le monde byzantin, le CC n'est pas attesté avant le 10^e siècle (cf. ci-dessus, p. 120).

Si on considère, en revanche, que le rapport inattendu entre le *Constitutum Constantini* et les *Objections* est fortuit, on constate que c'est en général avec l'ancienne version latine A1 des AS (la *Synodica* n'en est qu'un cas particulier), que les *Objections* ont le plus de points communs. Ainsi, la forme du récit de la vision des apôtres non seulement s'inscrit bien dans le cadre des arguments développés au cours de la première réforme iconomaque, mais de plus, quelle que soit la filiation des textes que l'on retienne, on est inévitablement amené à admettre que l'auteur des *Objections* connaissait bien l'argumentaire romain en latin.

IV. L'IMAGE JETÉE DANS LE PUIT

Outre la vision des apôtres et la Sainte Face d'Édesse, dont nous avons déjà parlé, l'auteur mentionne deux autres miracles : la découverte de la vraie croix par Hélène, et l'image jetée dans le puits. La présence de ces deux miracles dans les *Objections* est-elle compatible avec la datation proposée dans cette étude ?

La découverte de la vraie croix est bien attestée dès le 4^e siècle, en particulier dans l'*Inventio crucis* ; la brièveté et la maladresse de cette mention dans notre texte, de même que la complexité des ramifications littéraires des récits qui rapportent cette histoire ne permettent pas de rechercher sur ce point la source des *Objections* ; nous remarquons seulement qu'elle est parfois mentionnée ou racontée dans les mêmes textes qui parlent de la vision des apôtres (*Acta Silvestri, Vita Constantini*, cf. ci-dessus)¹⁴³.

142. W. LEVISON, *Konstantinische Schenkung*, p. 239-241.

143. Pour toute cette problématique, voir S. BERGEHAMMAR, How the Holy Cross was Found : From Event to Medieval Legend, *Bibliotheca Theologiae Practicae* 47, 1991, qui publie, p. 300-302, une rédaction latine de l'*Inventio crucis*, se trouvant à la fin d'un texte des AS latins ; J. W. DRIJVERS, *Helena Augusta : Waaheid en Legende, Proefschrift... aan*

La situation est différente pour le miracle de l'image jetée dans le puits, que l'auteur raconte après sa seconde allusion à l'image d'Édesse : « Ἀγνοοῦσιν ¹⁴⁴ πάντως οἱ τὰ Ἰουδαίων φρονοῦντες τὸ γενόμενον θαῦμα ἐπὶ ¹⁴⁵ Μητροφάνους τοῦ ἐν ἀγίοις πατριάρχου, ὅτι τις τῶν Ἑβραίων, εὐρῶν εἰκόνα τῆς ἀγίας Θεοτόκου καὶ θυμῷ κινηθεὶς, σπασάμενος μάχαιραν, ἔνυξε τὴν εἰκόνα. Καὶ παραυτίκα αἵματος πλημύρα ἐγένετο κατὰ τοῦ σώματος αὐτοῦ καὶ τῶν ἱματίων, καὶ φόβῳ συσχεθεὶς ¹⁴⁶ ἔρριψεν αὐτὴν εἰς τὸ φρέαρ. Καὶ πλημυρίσαν τὸ φρέαρ ἔχυνεν ἔξω, ὥστε ἔκστασις ἔλαβε τὸν λαὸν καὶ τὸν πατριάρχην, καὶ λιταῖς καὶ νηστεαῖς σχολάσαντες, ἠλάττωσε τὸ αἷμα ἀπὸ τοῦ φρέατος, καὶ εὗρον τὴν εἰκόνα ἐν τῷ φρέατι πηγάζουσιν τὸ αἷμα. Ἦλθε δὲ καὶ ὁ ¹⁴⁷ Ἑβραῖος ὁ τοῦτο πράξας ἔξομολογούμενος καὶ δοξάζων τὸν θεὸν τῶν Χριστιανῶν. Ὅθεν λοιπὸν ἅγιον φρέαρ καλεῖται μέχρι τῆς σήμερον» (I. 120-132).

Comme nous allons le voir, aucun récit de ce miracle n'est attesté avant la fin des disputes sur les images. Est-il dès lors encore possible de soutenir que les *Objections* datent du premier iconoclasme ? La réponse est affirmative, parce que l'histoire littéraire de ce miracle, telle que nous pouvons la reconstruire, montre qu'il est à l'origine un récit étimologique pour le nom du Saint Puits de Sainte-Sophie, et que, partant, il doit être antérieur à la dispute sur les images.

A. LES *VITAE METROPHANIS*

Des sept *Vies de Métrophane* plus ou moins développées qui nous sont restées, aucune ne contient le récit de l'image dans le puits :

— *BHG 1279, Vita Metrophanis et Alexandri* ¹⁴⁸ : c'est le plus ancien et le plus élaboré des sept récits. Rédigée avant *BHG 1280*, dont elle est la source principale, et avant le récit de Photios¹⁴⁹, elle se situe entre le 5^e et le 9^e siècle ¹⁵⁰. Bien qu'elle s'occupe beaucoup moins de Métrophane

de Rijksuniversiteit Groningen, Groningen 1989 ; résumé de ces livres et état de la question par U. ZANETTI, *An. Boll.* 110, 1992, p. 159-163 ; voir aussi A. FROLOW, *La relique de la vraie croix - Recherche sur le développement d'un culte*, Institut français d'Études Byzantines, Paris 1961, p. 55-58, 155-157.

144. ἀγνοοῦσιν V éd. : vacat T.

145. θαῦμα ἐπὶ V éd. : vacat T.

146. συσχεθεὶς TV : δυσχεθεὶς éd. (cf. ci-dessus).

147. ὁ V éd. : omisit T.

148. Éd. F. WINKELMANN, *Vita Metrophanis et Alexandri, BHG 1279, An. Boll.* 100, 1982, p. 147-183.

149. F. WINKELMANN, *Die Metrophanesvita des Konstantinos Akropolites (BHG 1278y), Studia Byzantina*, Halle 1966, p. 83.

150. F. WINKELMANN, *Vita Metrophanis*, p. 148 ; IDEM, *Die handschriftliche Überlieferung der Vita Metrophanis et Alexandri (BHG 1279)*, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur 92, Leipzig 1966, p. 111 ; IDEM, *Die Bischöfe Metrophanes und Alexandros von Byzanz, BZ 59*, 1966, p. 48 ; IDEM, *Untersuchungen zur Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia, Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst*, 3, 1965, Berlin 1966, p. 22.

que de Constantin, elle ne parle ni du baptême de ce dernier, ni de la découverte de la vraie croix. Différentes rédactions de cette vie se trouvent dans les ménologes¹⁵¹ ;

— *BHG* 1280, *Vita Metrophanis et Alexandri* : ce condensé de *BHG* 1279 a été composé entre le 7^e et le 9^e siècles. C'est une des sources de Photios¹⁵² ;

— *Bibliotheca* de Photios, 256 : écrite au milieu du 9^e siècle, elle utilise *BHG* 1279 et *BHG* 1280¹⁵³ ;

— *Synaxarium Constantinopolis*, à la date du 4 juin, rédigé au 10^e siècle¹⁵⁴ ;

— *Ménologe de Basile II*, de la fin du 10^e ou du début du 11^e siècles, à la date du 4 juin : on y trouve une brève *Vita Metrophanis*, dont la source n'est pas encore déterminée¹⁵⁵ ;

— *BHG* 1278y, *Vita Metrophanis* dans le *Ménologe impérial A* : écrite au 11^e siècle, cette vie utilise *BHG* 1279 et une liste de patriarches¹⁵⁶ ;

— *BHG* 1278z, composée au 13^e siècle par Constantin Acropolite, sur la seule base du *Synaxaire de Constantinople*¹⁵⁷.

B. LES RÉCITS DE PÈLERINS

Les voyageurs qui visitaient Constantinople pouvaient voir une ou des statue(s) qui avai(en)t été blessée(s) par un juif. Les récits qu'ils rapportent présentent parfois des éléments intéressants pour notre recherche :

— en 1394-1395 probablement, le scribe Alexandre voyait dans le couvent de la Péribleptos une image de la Vierge, «que le juif transperça en jouant aux échecs, et de laquelle sortit du sang que l'on voit jusqu'à présent»¹⁵⁸ ;

151. IDEM, *Die handschriftliche*, p. 110-112.

152. Éd. F. COMBEFIS, *Patrum Bibliothecae Novum Auctarium*, Paris 1648, t. 2, p. 573-592 ; cf. F. WINKELMANN, *Die Metrophanesvita*, p. 82-83.

153. Éd. R. HENRY, *Photios, Bibliothèque*, Collection byzantine, 9 vv., Paris 1971-1991 ; cf. v. 7, p. 215-228 ; cf. F. WINKELMANN, *Die Metrophanesvita*, p. 83. Pour la date controversée, cf. G. DAGRON, *L'Église et l'État (milieu IX^e- début X^e)*, in *Histoire du Christianisme*, t. 4, p. 170 n. 20.

154. Éd. H. DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e Codice Sirmondiano nunc Berolinensi*, Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris (n° 63), Bruxelles 1902 ; cf. F. WINKELMANN, *Die Metrophanesvita*, p. 79.

155. *PG* 117, 19-613, cf. p. 488A ; cf. F. WINKELMANN, *Die Metrophanesvita*, p. 79.

156. Éd. B. LATYŠEV, *Menologii anonymi byzantini saeculi X quae supersunt*, v. 2, St. Pétersbourg 1912, réimpr. *Studia Byzantina* 12, Leipzig 1970 ; cf. p. 12-15 ; cf. F. WINKELMANN, *Die Metrophanesvita*, p. 79, 84.

157. Éd. F. WINKELMANN, *Die Metrophanesvita*, p. 89-100 ; cf. *ibidem*, p. 85-86.

158. Éd. et trad. angl. G. MAJESKA, *Russian Travelers to CP in the Fourteenth and Fifteenth century*, *Dumbarton Oaks Studies* 19, 1984, p. 164-165 ; trad. fr. B. de KHITROWO, *Itinéraires russes en Orient*, 1.1, Société de l'orient latin, série géographie 5, Genève 1889, p. 163. Sur ce texte, G. MAJESKA, *Russian Travelers*, p. 156-158, 282 ; T. G. STAVROU, P. R. WEISENSEL, *Russian Travelers to the Christian East from the Twelfth to the Twentieth Century*, Columbus Ohio 1986, n° 7, p. 16.

— vers 1390, un anonyme rapporte que dans l'église Saint-Nicolas, située «derrière l'autel de Sainte-Sophie», se trouve l'image du Sauveur, transpercée au dessus du sourcil gauche : frappée par un juif, elle s'était mise à saigner, et avait été jetée dans un puits. Un ami chrétien aperçoit le couteau ensanglanté du juif, et lui demande ce qu'il a fait. Apprenant la vérité, il l'emmène chez l'empereur, auquel il raconte le miracle. «Aussitôt l'empereur, le patriarche, et une foule nombreuse se rend avec la croix vers le puits et en retire l'image ensanglantée»¹⁵⁹. C'est le seul récit en dehors des *Objections* qui mentionne aussi le patriarche, bien que son nom ne soit malheureusement pas donné ;

— vers 1200, Antoine de Novgorod rapporte qu'il a adoré à Sainte-Sophie «l'image de la très sainte Vierge tenant le Christ ; un juif frappa le cou du Christ avec un couteau, et il en sortit du sang ; dans le diakonikon, nous baisâmes ce sang de notre Seigneur, sorti de l'image»¹⁶⁰. Plus loin il en reparle, en précisant que cette image se trouvait près de la margelle du puits de Jacob, où le Christ s'entretint avec la Samaritaine¹⁶¹ ;

— en 1157, peu après avoir mentionné cette margelle, Nicolas de Thingeyre inventorie une «*imago s. Mariae cum Iesu Christo, filio eius ; cuius iugulum iudeus quidam cultello uulneravit, et manavit sanguis*»¹⁶² ;

— au 11^e ou au 12^e siècle, l'*Anonyme Mercati*¹⁶³, qui traduit un original grec, rapporte que près de la margelle du puits de Jacob, «... *in ipso loco, in angulo est imago sanctae sanctarum Dei genitricis Mariae quae portat*¹⁶⁴ *in ulnis suis Dominum nostrum Ihesum Christum quem percussit quidam iudeus cum cultello in gutture Christi*¹⁶⁵ *et continuo exivit sanguis*¹⁶⁶»¹⁶⁷. Puis il raconte ce miracle, semblable à celui de l'église Saint-Nicolas : un jour un juif passa la porte de l'église, «là où se trouve

159. G. MAJESKA, *Russian Travelers*, p. 136-137 ; B. de KHITROWO, *Itinéraires*, p. 228 ; cf. G. MAJESKA, *Russian Travelers*, p. 114-121, 224-225 ; T. G. STAVROU, P. R. WEISENSEL, *Russian Travelers*, n° 6, p. 13-16. Pour la date, C. MANGO, The date of the anonymous russian description of Constantinople, *BZ* 45, 1952, p. 380-385.

160. B. de KHITROWO, *Itinéraires*, p. 87 ; cf. T. G. STAVROU, P. R. WEISENSEL, *Russian Travelers*, n° 2, p. 5-8.

161. B. de KHITROWO, *Itinéraires*, p. 96.

162. Nicolas Thingeyre, *Catalogus reliquiarum CP*, p. 215, éd. P. RIANT, *Exuviae sacrae Constantinopolitanae II*, Genève 1878, p. 213-216.

163. Ce texte est présent dans deux manuscrits : *l'Ottobonianus lat.* 169, 13^e s., ff. 62^v-67, et le *Digbeianus lat.* 112 12^e s., ff. 17-28^v ; éd. K. N. CIGGAAR, Une description de Constantinople traduite par un pèlerin anglais, *REB* 34, 1976, p. 211-267 (ancienne édition, S. G. MERCATI, Sanctuari e reliquie costantinopolitane secondo il codice ottoboniano latino 169 prima della conquista latina [1204], *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia* 12, 1936, p. 133-156 ; réimpr. S. MERCATI, *Collectanea Byzantina*, Istituto di studi byzantini e neoellenici, Rome 1970, v. 2, p. 464-489). Pour la date et la tradition manuscrite : K. N. CIGGAAR, p. 211-232.

164. *portat* éd. K. N. CIGGAAR : *portavit* éd. S. MERCATI.

165. *Christi* : add éd. K. N. CIGGAAR.

166. *sanguis* Digbeianus, éd. K. N. CIGGAAR : *sanguis et aqua* Ottobonianus, éd. S. MERCATI.

167. Anonyme Mercati 3, l. 83-85 (p. 248, éd. K. N. CIGGAAR).

le puits de la Samaritaine», et voit l'image de Marie ; comme il était seul, il frappe furieusement à la gorge du Seigneur, d'où le sang se met à jaillir sur le visage et les habits du juif. Pris de panique, il la jette dans le puits et s'enfuit. Un passant le voit couvert de sang, le prend pour un criminel, l'arrête, et le questionne ; il avoue son méfait et reçoit le baptême (= *BHL* 4231g) ;

— le même récit se trouve dans l'*Anonyme du Tarragonensis*, daté du quatrième quart du 11^e siècle¹⁶⁸.

Les divergences entre ces récits sur l'identité, la localisation de l'image, et la nature de la blessure peuvent s'expliquer à la fois par la possible existence à une époque ultérieure de plusieurs images revendiquant des miracles similaires (transfert du récit), par le déplacement d'une relique, par son remplacement après la domination latine, ou par de simples défaillances de mémoire¹⁶⁹.

Signalons en outre que des représentations d'une Vierge qualifiée *μαχαιρωθεῖσα* ont été conservées sur quatre sceaux en plomb datant des 11^e-13^e siècles. Elle est debout et porte sur sa poitrine un médaillon représentant le Christ¹⁷⁰.

C. *MIRACULUM IN PUTEO*

L'histoire rapportée par l'*Anonyme Mercati*, appelée ci-dessous *Miraculum in puteo*, circule largement dès le 9^e siècle, souvent liée au souvenir des réformes iconomaques. Avant de réfléchir à son rapport avec les *Objections*, il faut énumérer les différentes formes sous lesquelles elle nous est parvenue :

1. *Récit de deux miracles* BHG 799¹⁷¹

Ce récit se trouve dans plusieurs homéliaires et ménologes comme lecture pour le dimanche de l'orthodoxie. Parmi les plus anciens manuscrits qui le contiennent, relevons les suivants :

168. Anonyme du Tarragonensis, l. 135-195 (p. 122-123, éd. K. N. CIGGAAR, Une description de Constantinople dans le Tarragonensis 55, *REB* 53, 1995, p. 117-140) ; pour la date : K. N. CIGGAAR, p. 128-131 ; une note sur le miracle se trouve p. 137.

169. Cf. G. MAJESKA, *Russian Travelers*, p. 225, 282-283 et n. 105, p. 304. Sur d'autres images percées par un juif et conservées à Constantinople, *ibidem*, p. 304.

170. G. P. GALAVARIS, The mother of God, "Stabbed with a knife", *DOP* 13, 1959, p. 229-233.

171. De façon pratique, E. DOBSCHÜTZ, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur 18, Leipzig 1899, p. 216**-219**, publiée en regard de son édition de ce miracle (*BHG* 1388, cf. ci-dessous) la rédaction de *BHG* 199 selon l'édition de F. COMBEFIS (*Patrum Bibliothecae Novum Auctarium*, réf. n. 152, t. 2, 648B), et celle de *BHG* 1386 selon l'ancienne édition de J. A. SAKKELION, Ἐκ τῶν ἀνεκδότων τῆς Πατριαρχῆς Βιβλιοθήκης, *Revue critique* 1, 1875, p. 325 sqq. (republiée par L. DUCHESNE, L'iconographie byzantine dans un document grec du IX^e siècle, *Roma e l'Oriente* 5, 1912-1913, p. 222-239, 273-285, 349-366).

— *Mosqu. Synod.* 184 (Vladimir, 377), 11^e s., p. 27-41¹⁷²; — *Mosqu. Bibl. Synod.* 182 (Vladimir, 389), 11^e s., p. 72-78¹⁷³; *Athous. Koutloum.* 48, 10^e-11^e s., ff. 90^v-94¹⁷⁴; — *Athous Kausokalub.* 3, 11^e s., f. 108 (= texte 13)¹⁷⁵.

Le premier miracle est le même que celui de l'*Anonyme Mercati*, à la différence qu'il s'agit d'une image du Christ «ἐπί τινος πίνακος ἀναγεγραμμένη»¹⁷⁶. Le deuxième miracle, dit *De mago Mesita*¹⁷⁷, très différent du premier, est en rapport avec la même statue, comme le texte le dit clairement, tout de suite après le premier miracle : «λαμπρῶς δὲ διαβηθέντος τοῦ περὶ τῆς θείας εἰκόνης θαύματος καὶ πάντων εἰς προσκύνησιν ταύτης ἐπιτρεχόντων, πατρικιὸς τις... τῇ θείᾳ προσκυνήσεων εἰκόνι παραγέγονε...»¹⁷⁸.

Dans trois manuscrits, le titre du récit, légèrement différent, précise qu'il s'agit d'une image de la Théotokos portant l'Enfant Jésus. Il s'agit du *Mitylen. Gymnas.* 5, 11^e s., ff. 58^v-59¹⁷⁹, de l'*Athous Laura K 122*, 11^e s., ff. 183¹⁸⁰, et du *Paris. gr. 776*, 15^e s., ff. 17-20^v¹⁸¹. Le manuscrit de Paris, le seul que j'aie pu vérifier, contient, à quelques détails près, le même texte que l'édition de F. Combefis ; il est toutefois précisé que le juif frappe «μέσον τῆς εἰκόνης, ἥως τοῦ βρέφους» (f. 18, c. 1, l. 4), ce

172. "Metaphr. Menolog", selon A. EHRHARD, *Überlieferung* (réf. n. 67), v. 2, p. 651. Ctlg. Archimandrite VLADIMIR, *Sistematiceskoe opisanie* (réf. n. 129), p. 567 ; B. L. FONKIČ, F. B. POLJAKOV, *Grečeskie rukopisi* (réf. n. 129), p. 123.

173. "Metaphr. Menolog", selon A. EHRHARD, *Überlieferung*, v. 2, p. 651. Ctlg. VLADIMIR, *Sistematiceskoe*, p. 585 ; B. L. FONKIČ, F. B. POLJAKOV, *Grečeskie*, p. 127-128.

174. M. AUBINEAU, Un lectionnaire pour les fêtes mobiles - Du dimanche du publicain, au dimanche de tous les saints : Athos, Koutloumousiou 48, *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* 45, 1991, p. 180 ; ctlg. S. P. LAMPROS, *Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ Ἀγίου Ὁρους ἑλληνικῶν κωδίκων*, 2 tt., Cambridge 1895-1900 ; cf. t. 1, p. 278.

175. Homélie en 1 volume, selon A. EHRHARD, *Überlieferung*, v. 2, p. 249, 265. Ctlg. E. KOURILAS, *Κατάλογος τῶν κωδίκων τῆς Ἱερᾶς Σκήτης Κουσοκαλυβίων καὶ τῶν καλυβῶν αὐτῆς*, Ἀγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη 5, Paris, Chenevières-sur-Marne 1930, p. 6.

176. *Paris. gr.* 1173A, 12^e s., ff. 83^v-91^v ; ctlg. H. OMONT, *Inventaire* (réf. n. 109), t. 1, p. 238 ; cf. F. COMBEFIS, *Patrum Bibliothecae Novum Auctarium*, p. 649b.

177. En plus de BHG 799, voir BHG 801-801fb.

178. F. COMBEFIS, *Patrum Bibliothecae Novum Auctarium*, p. 649b.

179. "Jahrpanegyrik", selon A. EHRHARD, *Überlieferung*, v. 2, p. 86. Ctlg. A. I. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ-ΚΕΡΑΜΕΥΣ, *Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς Βιβλιοθήκαις τῆς νήσου Λέσβου ἑλληνικῶν χειρογράφων*, in *Μαυρογορδάτειος Βιβλιοθήκη, Παράρτημα τοῦ ΙΖ' τόμου*, 1888, p. 134.

180. "spät von Metaphrast unabhängige Sammlung", selon A. EHRHARD, *Überlieferung*, v. 3, p. 874 et n. 2. Ctlg. E. KOURILAS, *Τὰ καιμηλαρχεῖα καὶ ἡ βιβλιοθήκη τῆς ἐν Ἀθῶν μονῆς Μεγίστης Λαύρας ἐν κινδύνῳ. Β'*, *EEBS* 11, 1935, p. 323-345, cf. p. 331-332. Attention, il ne s'agit pas du numéro K 122 (1409) dans le catalogue de SPYRIDÓN LAURIOTÈS-S. EUSTRATIADÈS, *Κατάλογος τῶν κωδίκων τῆς Μεγίστης Λαύρας*, Ἀγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη 2-3, Paris, Chenevières-sur-Marne 1925, t. 2, p. 244 (ce manuscrit est le M 40, chez E. KOURILAS, p. 310).

qui fait penser à la version de l'*Anonyme Mercati*, où il s'agit également d'une image de la Théotokos portant l'Enfant Jésus qui sera frappé au cou (précision absente du manuscrit de Paris). Le rapprochement entre les deux textes est d'autant plus justifié que l'*Anonyme Mercati* raconte le miracle *De mago Mesita* juste au-dessus, mais en l'attribuant à une autre image du Christ se trouvant également près du puits¹⁸². Cependant, pour l'*Anonyme du Tarragonensis*, l'Enfant Jésus est frappé «*in pectore*»¹⁸³ ; les deux miracles, présentés dans l'ordre inverse, sont attribués à la même image («*Aliud quidem miraculum de eadem sancte Dei genitricis ymagine audivi referre.*»¹⁸⁴) ; il s'agit enfin d'une icône en marbre, d'origine miraculeuse («*Est in eadem gloriosa Dei genitricis basilica quedam ammirabilis ipsius imago que greco eloquio ycona dicitur. Quod enim latini dicunt imaginem greci vocant yconiam. Hec ergo Dei genitricis ycona marmorea non manufacta sed nutu divino operata...*»¹⁸⁵). Y a-t-il eu pendant une certaine période deux images près du puits : une image du Christ et une image de la Théotokos ? Pour expliquer les deux versions de *BHG 799*, on pourrait imaginer que l'image du Christ était la plus ancienne, et que, lorsqu'on a ajouté l'image de la Théotokos, on a adapté *BHG 799* pour attribuer un miracle à l'image du Christ et l'autre à celle de la Théotokos. On peut aussi supposer que ces trois manuscrits divergents conservent la version originale du miracle, ou que leur auteur a voulu préciser laquelle des deux images a opéré le miracle.

Les manuscrits *CP Russ Arch. Institut B6* (11^e-12^e s., pp. 170-176)¹⁸⁶, et à nouveau *Mitylen. Gymnas. 5* (cf. ci-dessus) lient ce miracle à une image de Marie et de Jésus, et en attribuent le récit à Syméon Métaphraste, mais A. Ehrhard rejette cette possibilité à cause de l'ancienneté des collections qui le contiennent¹⁸⁷. Si ces deux manuscrits portaient le titre du manuscrit de Mitylène, on pourrait se demander si le Métaphraste n'a pas simplement modifié le récit pour l'adapter à la statue de la Théotokos. Il est plus simple de supposer que des copistes, trouvant ce texte dans des collections métaphrastiques, se sont trompés d'auteur.

181. Discours de Jean Chrysostome. Ctlg. F. HALKIN, *Manuscrits grecs de Paris - Inventaire hagiographique*, Subsidia Hagiographica 13, Bruxelles 1914, p. 71 ; H. OMONT, *Inventaire*, t. 1, p. 143.

182. Anonyme Mercati 3, l. 30-76 et l. 82 (p. 247-248, éd. K. CIGGAAR).

183. Anonyme du Tarragonensis l. 153-154 (p. 122, éd. K. CIGGAAR).

184. *Ibidem*, l. 196-197 (p. 123, éd. K. CIGGAAR).

185. *Ibidem*, l. 135-138 (p. 122, éd. K. CIGGAAR).

186 = S. Pet., Russ. Akad. Nauk Bibl., RAIK, 109. «Panegyrik vermisch Metaphrast» selon A. EHRHARD, *Überlieferung*, v. 3, p. 204 ; le ctlg. I. N. LEBEDEVA, *Opisanie rukopisnogo otdela biblioteki Akademii Nauk SSSR*, t. 5, *Grečeskie Rukopisi*, Leningrad 1973, p. 14, ne signale pas la pièce, qui, selon A. Ehrhard, n'est pas numérotée dans le texte.

187. A. EHRHARD, *Überlieferung*, v. 2, p. 86 n. 6.

2. *Miraculum in Puteo* BHG 800

BHG 800 raconte le même miracle, opéré par une image du Christ, avec un récit dépourvu d'introduction et de conclusion élaborée. Il se trouve à la deuxième place d'une collection de sept miracles (= *BHG* 1388)¹⁸⁸, qui elle aussi commence abruptement, sans introduction, mais s'achève par un court épilogue à la façon d'un sermon. L'éditeur pense qu'elle a pu être constituée au 11^e ou au 12^e siècle¹⁸⁹. On retrouve ce texte à la quatrième place d'une collection de six miracles sur les images, *BHG* 1389a. Dans deux panégyriques, celui du *Paris. gr.* 1173A (12^e s., ff. 83v-91v)¹⁹⁰ et celui du *Hierosol. Sab.* 105 (11^e s., ff. 15v-16v-18v)¹⁹¹, cette collection était prévue comme lecture pour la fête de l'orthodoxie. Son titre déclare que la plupart de ces histoires ont été tirées de la *Synodique des patriarches*. Il se trouve également dans un volume pour mai-août d'un ménologe métaphrastique, dans l'*Athen.* 989, 12^e s., inséré maladroitement entre le 1^{er} avril (n^o 1) — bien que le ménologe soit pour mai-août — et le 8 mai (n^o 2)¹⁹².

3. *Sermon sur les images* BHG 801g

Ce sermon apparemment inédit est constitué par le miracle *BHG* 800, précédé d'une introduction et suivi d'une conclusion plus élaborée, qui raconte les guérisons accomplies par le sang de l'image. Il se trouve dans diverses collections, où il est souvent prévu comme lecture pour le dimanche de l'orthodoxie. Parmi les plus anciens manuscrits relevons le *Patm.* 179 (11^e-12^e s., ff. 247-249)¹⁹³, l'*Athous Ivir.* 408 (Lampros 4528, 12^e-13^e s. ff. 378v-382)¹⁹⁴ et le *Sinait.* 530 (Kamil 735, ff. 151v-130, n^o 26)¹⁹⁵. Ce sermon occupe notamment le troisième rang d'une collec-

188. E. DOBSCHÜTZ, *Christusbilder*, p. 213**-232**.

189. E. DOBSCHÜTZ, *Christusbilder*, p. 205**.

190. "Jahrpanegyrik Typus A, vermischt Metaphrast", selon A. EHRHARD, *Überlieferung*, v. 3, p. 210. Ctlg. H. OMONT, *Inventaire*, t. 1, p. 238.

191. "Panegyrik, Typus A, vermischt Metaphrast", selon A. EHRHARD, *Überlieferung*, v. 3, p. 219; ctlg. A. I. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἱεροσολυμιτική Βιβλιοθήκη*, 5 tt., St Pétersbourg 1891-1915; cf. t. 2, p. 181.

192. Voir A. EHRHARD, *Überlieferung*, v. 2, p. 644; ctlg. J. A. SAKKELION, *Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος*, Athènes 1892, p. 177.

193. "Nichtmenolog. Nachmetaphr. Sammlung", selon A. EHRHARD, *Überlieferung*, v. 3, p. 875. Ctlg. J. A. SAKKELION, *Πατριακή Βιβλιοθήκη, ἤτοι ἀναγραφή τῶν ἐν τῇ βιβλιοθήκῃ τῆς κατὰ τὴν Πάτμον γεραρᾶς καὶ βασιλικῆς μονῆς τοῦ Ἁγίου Ἀποστόλου καὶ Εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου τεθησαυρισμένων χειρογράφων τευχῶν*, Athènes 1890, p. 100.

194. "Sammlung für Monch", selon A. EHRHARD, *Überlieferung*, v. 3, p. 932. Ctlg. S. P. LAMPROS, *Κατάλογος* (réf. n. 174), t. 2, p. 144.

195. "Nichtmenol. vormetaphr.", selon A. EHRHARD, *Überlieferung*, v. 3, p. 770. Ctlg. A. VASSILIEV, *Zametki o nekotorych grečeskich rukopisjach zitij svjatych na Sinae*, VV 14, 1907, p. 302.

tion inédite de six miracles (BHG 1390f), qui se déclare, elle aussi, tirée de la *Synodique des patriarches*¹⁹⁶ ; il est précisé que l'image du Christ se trouvait «ἐν σανίδι μετεώρω»¹⁹⁷. Un sondage dans trois manuscrits a révélé que, malgré un *incipit* similaire, il pouvait y avoir des variantes importantes d'un manuscrit à l'autre. Notamment, dans la collection BHG 1390f, l'introduction du miracle est beaucoup plus courte.

4. Vatic. gr. 2072

Le même miracle est également raconté dans un sermon inédit, qui ne se trouve apparemment que dans un seul manuscrit, italo-grec, le *Vatic. gr. 2072*, 11^e s.¹⁹⁸. L'auteur ajoute de nombreux détails et digressions.

5. *Epistula synodica ad Theophilum imp.* (BHG 1386)¹⁹⁹

La plus ancienne rédaction connue du miracle se trouve dans l'*Épître synodale*. Les études récentes s'accordent à dire que cette dernière est une révision de la *Synodique des patriarches orientaux* de 836, qui à l'origine n'aurait pas contenu le *Miraculum in puteo*²⁰⁰. Dans ce récit, qui se limite à l'essentiel, l'«Hébreu» frappe une image du Christ à la poitrine. Le récit appartenait donc à des recueils de miracles en faveur des images, recueils qui devaient circuler au cours du second iconoclasme.

196. Cette collection n'est signalée que dans un seul manuscrit : *Vatic. gr. 1587*, f. 204^v, a. 1389, homélaire en un volume (A. EHRHARD, *Überlieferung*, v. 2, p. 259), ctlg. C. GIANELLI, *Codices Vaticani Graeci - Codices 1485-1683*, Cité du Vatican 1950, p. 201-202 ; cf. E. DOBSCHÜTZ, *Maria Romaia*, BZ 12, 1903, p. 192-193.

197. À la place de ἐμμετεώρω (E. DOBSCHÜTZ, *Christusbilder*, p. 217^{**}, l. 11).

198. *Vatic. gr. 2072*, 11^e s., ff. 185-186^v, "Vormetaphr. Nichtmenolog. Sammlung", proche des collections italogrecques de type C (A. EHRHARD, *Überlieferung*, v. 3, p. 787) ; cf. *Ad catalogum codicum hagiographicum graecorum Bibliothecae Vaticanae supplementum*, *An. Boll.* 21, p. 18-19.

199. Editions récentes : J. A. MUNITIZ et all., *The Letter* (réf. n. 22), p. 1-132 ; H. GAUER, *Texte zur Byzantinischen Bilderstreit - Der Synodalbrief der drei Patriarchen des Ostens von 838 und seine Verwandlung in sieben Jahrhunderten*, Studien und Texte zur Byzantinistik 1, Frankfurt 1994. Ancienne édition : J. A. SAKKELION, Ἐκ τῶν ἀνεκδότων (réf. n. 171).

200 L'histoire littéraire mouvementée de ce document a donné lieu aux études récentes de J. A. MUNITIZ et all., *The Letter*, p. XIII-XCV ; H. GAUER, *Texte* (voir les doutes de B. FLUSIN, dans le compte rendu de l'ouvrage, *REB* 53, 1995, p. 361) ; pour une autre proposition : P. SPECK, *Ich bin's nicht* (réf. n. 29), p. 531-534. Voir en particulier J. CHRYSOSTOMIDES in J. A. MUNITIZ et all., *The Letter*, p. XX-XXI et n. 24, p. XXXV ; H. GAUER, *Texte*, p. LV, LXXIX. Édition du récit, avec traduction : J. A. MUNITIZ et all., *The Letter*, p. 46-47 ; H. GAUER, *Texte*, p. 44-45. Sur le *Miraculum*, voir aussi Ch. WALTER in J. A. MUNITIZ et all., *The Letter*, p. LX-LXI, LXIV-LXV ; J. A. MUNITIZ, *Wonder-working, ikons, and the Letters to Theophilus*, in *Conformity and Non-Conformity in Byzantium = Byzantinische Forschungen* 21, 1997, p. 115-123, en particulier p. 121 (= miracle 13).

6. *Le Dialogus d'Andronic Comnène.*

Dans le *Dialogus adversus iudaeos* d'Andronicus Comnenus Ducas Paleologus, composé en 1310²⁰¹, l'interlocuteur chrétien oppose au juif deux récits de miracles opérés par des images frappées par un juif : le très célèbre «miracle de Beyrouth» (*Narratio de cruce seu imagine Berytensi*), dont le récit était attribué à Athanase d'Alexandrie²⁰², et le *Miraculum in puteo*.

7. *Origine commune*

Une analyse de ces récits permet de placer l'origine du *Miraculum in puteo* avant la dispute sur les images :

1. Une comparaison de *BHG* 800, *BHG* 801g, *BHG* 799 et *Vatic. gr.* 2072 montre que ces rédactions remontent à une seule source, appelée ici 's', différente de l'*Épître synodale* :

— tout d'abord rappelons que *BHG* 800 est textuellement inclus dans *BHG* 801g ;

— on peut ensuite faire des rapprochements entre *BHG* 801g et *BHG* 799. Par exemple, l'introduction de *BHG* 801g, qui dit «... Ἐν τῇ τῶν πόλεων βασιλευούσῃ νέᾳ Ῥώμῃ ἦντινα καὶ ἐπτάλοφον ὀνομάζουσιν» peut se comparer à *BHG* 799 «Ἐν τῇ βασιλευούσῃ τῶν πόλεων, τῇ νέᾳ φημὶ Ῥώμῃ καὶ ἡμετέρα...». Dans ces deux rédactions le récit se déroule selon la même structure : digression sur Sainte-Sophie, mention du Puits de Jacob et de l'entretien que Jésus y eut avec la Samaritaine, préméditation du juif, qui entre par une πάροδος et frappe «au milieu» de l'image, exclamation sur la bonté de Dieu, le juif épouvanté sort ; maîtrisé par les passants il avoue son méfait ; on retire l'image du puits ; il se fait baptiser πανοικί ;

— *Vatic. gr.* 2072, qui a également la même structure, contient dans son introduction «Ἐν τῇ βασιλευούσῃ²⁰³ πόλεων νέᾳ Ῥώμῃ, ἦντινα ἐπτάλοφον ὀνομάζουσιν, ὃ ἐν ὁσίᾳ τῇ μνήμῃ Ἰουστινιανῶς» ;

— quant à l'*Épître synodale*, on y lit seulement «... ἐν τῇ βασιλίδι Κωνσταντινουπόλει...». À part la digression sur Sainte-Sophie et l'exclamation, sa structure est toujours la même ;

— on doit donc constater, avec l'extrait de l'introduction par exemple, que ces textes se ressemblent beaucoup, même sur des détails absents de l'*Épître synodale*. On est donc obligé de postuler une source unique, s, différente de l'*Épître synodale*.

201. Bien qu'il existe plusieurs manuscrits grecs, seule une édition en latin a pour l'instant été publiée (*PG* 133, 791-923 ; cf. p. 873). Sur ce texte, voir H.-G. BECK, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, Handbuch der Altertumswissenschaft 2.3, Byzantinisches Handbuch, München 1971, p. 124 ; E. VOORDECKERS, *Les juifs et l'empire byzantin au 14^e siècle*, in Actes du 14^e Congrès international des études byzantines, v. 2, Bucarest 1975, p. 288.

202. *CPG* 2262, *BHG* 780-789b, *PG* 28, 797-805, 805-824.

203. βασιλευούσῃ correxi : βασιλευούσιν manuscrit.

2. Il est possible de donner à s un ancêtre antérieur à la dispute sur les images :

— dans les rédactions *Vatic. gr. 2072* et *BHG 800* (donc *BHG 801g*) se trouve un élément étranger à la polémique contre les iconomaques : on veut expliquer pourquoi le puits est dit «saint». *BHG 800* explique que c'est parce que le Christ s'y est rafraîchi²⁰⁴. *Vatic. gr. 2072* pose la question «pourquoi est-il saint ?», et laisse le choix de la réponse : parce que Jésus s'y est assis, ou parce qu'il se trouve dans un lieu de culte, ou à cause du miracle qui va être raconté. On peut donc admettre qu'une digression sur l'origine de l'appellation «Saint Puits» se trouvait dans s ;

— si cette digression se trouvait dans s, et que l'on exclut le hasard, on peut admettre qu'à un moment donné existait une rédaction o qui servait à expliquer le nom du Saint Puits de Sainte-Sophie (et peut-être également la présence du sang du Christ dans cette église), indépendamment du débat sur les images ; ce n'est que dans un deuxième temps qu'elle a été utilisée par les iconophiles pour le débat sur les images ; il est donc vraisemblable que o est antérieur à la dispute sur les images.

3. Dans ces conditions, quel rapport y a-t-il entre s et *l'Épître synodale* ?

Comme nous l'avons vu ci-dessus, les collections *BHG 1389a* et *BHG 1390f* contiennent l'affirmation qu'elles ont été tirées de la *Synodique des patriarches*, ... qui, à l'origine, ne contiendrait pas notre miracle ; le rédacteur avait certainement en tête une de ces révisions, *l'Épître synodale* (voir ci-dessus, p. 131). D'un autre côté nous avons postulé que s était différent de *l'Épître synodale*. Quel rapport y a-t-il donc entre ces deux documents ? Il n'y a que trois possibilités : ou bien s dépend directement ou indirectement de *l'Épître synodale* ou bien cette dernière dépend de s, ou bien ils dépendent d'une source commune. Un détail nous fait rejeter la première solution : *l'Épître synodale* ne contient aucun élément étiologique. Or, on comprend bien que son auteur n'ait pas repris de tels éléments s'ils se trouvaient dans sa source, puisqu'ils sont étrangers à son propos. En revanche, si *l'Épître synodale* était sa source, on ne voit pas pourquoi l'auteur de s aurait ajouté au récit l'explication «par la margelle». On en déduit que s est indépendant de *l'Épître synodale*. Mais ce n'est pas le lieu d'approfondir ce point, qui ne change rien au problème qui nous intéresse.

8. *Le Miraculum in puteo et les Objections*

Malgré plusieurs divergences entre eux, le récit des *Objections* et celui du *Miraculum in puteo* partagent le même noyau narratif : un juif frappe une image à côté du Saint Puits ; le sang de l'image gicle sur le juif, qui, pris de panique, la jette dans le puits ; à la fin le juif se convertit (fait clairement sous-entendu dans le récit des *Objections*). Les *Objections*

204. E. DOBSCHÜTZ, *Christusbilder*, p. 217**, l. 5-10.

mentionnent le corps et les vêtements du juif, souillés de sang, bien que ces éléments, présents et importants dans les autres récits, ne jouent aucun rôle ici. Finalement, l'élément étiologique, qui est sans rapport avec les intentions de l'auteur, est lui aussi présent dans les *Objections* : «'Οθεν λοιπὸν ἅγιον φρέαρ καλεῖται μέχρι τῆς σήμερον.» (l. 131-132). Il est donc possible d'affirmer que notre texte dépend lui aussi de la source s ou de la source o.

Cependant, certains détails des *Objections* sont propres à ce texte : contrairement aux autres rédactions qui le mentionnent toujours, le Christ est absent du récit des *Objections* ; la façon dont le juif est découvert est totalement différente ; Métrophane n'apparaît jamais dans les autres récits, où il n'y a pas de débordement de sang, ni de litanies, ni de miracle qui aurait fait cesser le débordement. La présence sans parallèle de Métrophane peut s'expliquer par la volonté de l'auteur de «byzantiniser» son dossier de miracles : dans ce récit, Métrophane est le pendant byzantin de Sylvestre dans la vision des apôtres, dont le récit de miracle était bien connu à Rome. Du reste, pour Sylvestre, le texte précise qu'il est «le pape de Rome» (l. 113-114), alors que toute localisation est inutile pour Métrophane (l. 121-122). Le fait que ce genre de récit de miracles soit absent des vies de Métrophane confirme que la présence de son nom dans les *Objections* est un ajout de l'auteur, et qu'il ne se trouvait donc ni dans o ni dans s. En revanche, il ne semble pas que les autres divergences propres aux *Objections* trahissent une intention particulière de l'auteur. Elles s'expliquent au mieux si l'auteur, ou sa source, mélange ici o ou s avec un autre miracle b, non identifié par ailleurs. Nous verrons ci-dessous que b est peut-être lui aussi d'origine latine.

Pour résumer, les différentes versions grecques de ce miracle s'expliquent au mieux si on postule qu'elles remontent toutes à une version originale antérieure au début de la dispute sur les images, et récupérée à des fins polémiques par cette dernière, comme ce fut le cas pour le récit de Sylvestre. Sur ce point, il n'y a donc aucune objection à ce que notre texte date de la première réforme iconomaque. Devant le nombre et la diversité des traditions rencontrées, il n'est pas impossible que d'autres récits parallèles soient encore mis à jour à l'avenir. Pour progresser, il faudrait également mieux cerner la nature et l'histoire des recueils de miracles qui circulaient à Constantinople avant l'introduction de la *Synodique des patriarches*.

D. AUTRES RÉCITS LATINS

Pour réfléchir à la genèse littéraire des *Objections*, il n'est pas inintéressant de savoir que le récit du miracle dans le puits a de nombreux parallèles dans la littérature occidentale, parfois antérieurs à la composition des *Objections* ; on y trouve même certains détails communs avec la source b. Cette dernière serait-elle, comme la vision des apôtres, d'origine latine ?

1. *Grégoire de Tours et ses lecteurs*. Au 6^e siècle, on trouve chez Grégoire de Tours²⁰⁵ l'histoire d'un juif qui, de nuit, dans une église, frappe avec une épée une image du Christ, qui se met à saigner, et l'em-mène chez lui. Le lendemain, ne voyant plus l'image, les gens suivirent les traces de sang, et la trouvèrent chez le juif, qu'ils lapidèrent (*BHL* 4223, *BVM* 1141). Dans cette légende, on ne parle pas de puits et on n'indique pas le lieu où se trouve l'église²⁰⁶.

Au 11^e siècle, Sigebert de Gembloux raconte la même histoire que Grégoire²⁰⁷. La présence d'autres informations reprises à cet auteur aux alentours immédiats du récit fait penser qu'il provient également de Grégoire²⁰⁸.

Au milieu du 13^e siècle, Vincent de Beauvais cite le texte de Sigebert de Gembloux, auquel il se réfère (*BVM* 698)²⁰⁹. En l'occurrence, il n'utilise donc pas le *Mariale magnum*, datant de la fin du 12^e ou du début du 13^e siècles, qui ne contient pas ce miracle²¹⁰.

Le récit de Grégoire de Tours se trouve encore dans le *Paris. lat.* 5268, 14^e s., f. 27²¹¹, où il fait partie d'un recueil de 50 miracles sur Marie. La copie est assez littérale, sauf pour trois différences significatives : le texte précise qu'il s'agit d'une tablette sur laquelle était peint Jésus assis sur les genoux de sa mère ; le juif jette la tablette dans un puits ; à la fin, le juif se convertit. Bien que, selon E. Galtier, le texte du manuscrit de Paris n'utilise pas Grégoire, mais que tous les deux remontent à un original commun²¹², on peut aussi se demander si l'auteur du corpus n'a pas été contaminé par une autre version courante du miracle. Ce récit se trouve aussi dans le *Paris. lat.* 15163, 15^e s., dans un recueil de 92 miracles²¹³, et dans le *Taurin. D. V. 8 (olim K. III. 2; Pasini, lat. 1019²¹⁴)*.

205. Grégoire de Tours, *Miraculorum libri viii*, CPL 1024, éd. B. KRUSCH, MGH, Scr. Rer. Mer. t. 1 pars 2 ; ancienne édition : PL 71, 705-828. Le récit se trouve livre 1, §21 (22) : MGH, p. 51 (§21), = PL 71, 724 (§22). Cf. B. BLUMENKRANZ, Juden und Jüdisches in christlichen Wundererzählungen, *Theologische Zeitschrift* 10, 1954, p. 431-432.

206. Cf. A. MUSSAFIA, Studien zu den mittelalterlichen Marienlegende, *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften - Philosophisch-Historischen Classe* 113, 1886, p. 922.

207. Sigebert de Gembloux, *Chronica* (PL 160, 57-266) §560, p. 105C.

208. Sigebert de Gembloux, *Chronica* §§554, 557, p. 105AB. L'édition PL indique les renvois à Grégoire.

209. Vincent de Beauvais, *Speculum Historiale* (= *Bibliotheca Mundi, seu Speculi Maioris*, t. 4, Duaci 1424), livre 21, cp. 92.

210. H. BARRE, L'énigme du *Mariale Magnum*, *Ephemerides Mariologicae* 16, 1966, p. 265-288.

211. Cf. Hagiographi Bollandiani, *Catalogus Codicum Hagiographicorum Latinorum Bibliotheca Nationalis Parisiensis*, Subsidia Hagiographica 2, 3 tt., Bruxelles 1889-1893, t. 1, p. 406.

212. E. GALTIER, Byzantina, *Romania* 29, 1900, p. 518-519.

213. A. MUSSAFIA, Studien, dans *Sitzungsberichte* 115, 1887, p. 89 n° 75.

214. Cf. S. G. COSTANZA, *I manoscritti miniati della Biblioteca Nazionale di Torino*, vol. 1 : *I manoscritti latini del vii alla metà del xiii s.*, Turin 1980, p. 87 ; *An. Boll.* 28, 1902, p. 423.

2. *Autres récits latins*²¹⁵ *et orientaux*. La version de Grégoire est assez éloignée de celle des *Objections*. Mais elle n'est pas unique :

— Au 10^e siècle, Flodoard de Reims rapporte le récit d'une image du Christ maltraitée par un juif, littéralement la *gens inimica* (*BHL* 4224, *BVM* 677)²¹⁶.

— Deux rédactions voisines et très intéressantes se trouvent en appendice au *Liber de miraculis* de Jean d'Amalfi, rédigé dans la deuxième moitié du 11^e siècle²¹⁷ : un chrétien érige une image du Christ près de chez lui. De nuit, un juif vient la frapper et la jette dans le Saint Puits, sans se rendre compte qu'elle a répandu du sang sur lui, de sorte qu'arrivé chez lui il est interrogé par sa femme. Le lendemain, lorsqu'on vient puiser de l'eau dans le puits, on s'aperçoit qu'il est rempli de sang. On le vide et on trouve l'image qui continue de saigner. L'empereur promet l'immunité au coupable juif, s'il se dénonce. La femme, puis le juif lui-même, se présentent devant l'empereur (*BHL* 4231a-e). C'est un des rares récits du *Liber de miraculis* qui ne soit pas tiré du *Pratum spirituale* de Jean Moschos ; sa place dans l'appendice permet de se demander si, à l'origine, il était dans le *Liber de miraculis*, s'il fut rédigé par Jean d'Amalfi lui-même (comme le pense, sans donner d'argument, M. Huber²¹⁸), ou s'il l'a repris d'un texte rencontré, par exemple, dans son travail de traducteur, peut-être même à Constantinople²¹⁹. Les deux plus anciens manuscrits qui le contiennent datent du 11^e siècle²²⁰.

— Au 13^e siècle, Césaire d'Heisterbach²²¹ (*BHL* 4231n) raconte le récit habituel du *Miraculum in puteo*, de même que Jacques de Voragine, dans la *Legenda aurea*²²².

215. Voir *BHL* 4231 - *BHL* 4231n, et également F. C. TUBACH, *A Handbook of Medieval Religious Tales*, 1969 (réimpr. 1981), p. 110 n° 1373, mais l'auteur ne distingue malheureusement pas entre le *Miraculum in puteo* et la *Narratio de cruce* du Ps. Athanase (cf. p. 132).

216. Flodoard de Reims, *De triumphis Christi sanctorumque Palaestinae - Libri tres* (*PL* 135, 491-550), livre 2, cp. 4, p. 515-516. ; P. C. JACOBSEN, *Flodoard von Reims. Sein Leben und seine Dichtung "De Triumphis Christi"*, *Mittellateinische Studien und Texte* 10, Leyde-Cologne 1978, p. 237, pense que l'auteur utilise dans cet endroit Grégoire de Tours ; voir aussi V. USSANI, *Le fonti della Vindicta Christi di Flodoardo di Reims*, *StT* 122, 1946 = *Miscellanea Giovanni Mercati*, v. 2, p. 92-113.

217. Jean d'Amalfi, *Liber de Miraculis* (éd. M. HUBER, *Johannes Monachos, Liber de Miraculis*, *Sammlung Mittellateinischer Texte*, Heidelberg 1913), p. 119-126 ; voir également E. GALTIER, *Byzantina*, p. 521-522.

218. M. HUBER, *Johannes*, p. XXXI ; E. GALTIER, *Byzantina*, p. 523, sans parler du *Liber de Miraculis* de Jean d'Amalfi, argumente en faveur d'une origine byzantine de ce récit.

219. Cf. W. BERSCHIN, *Les traducteurs d'Amalfi au XI^e siècle*, in *Traduction et traducteurs au Moyen Âge*, Actes du colloque, 26-28 mai 1986, éd. G. CONTAMINE, Paris 1989, p. 164-166.

220. — *Lateran.* A. 80 (alias C), 11^e s., ff. 223-224 (voir M. HUBER, *Johannes*, p. XXVI, et A. PONCELET, *Catalogus Codicum Hagiographicorum Latinorum Bibliothecarum Romanarum*, *Subsidia Hagiographica* 9, Bruxelles 1909, p. 65-66 n° 51) ; — *Admont.* 376, 11^e s., ff. 151-151 (voir M. HUBER, *Johannes*, p. XXVI).

221. Césaire de Heisterbach, *Libri VIII Miraculorum* (éd. A. MEISTER, *Die Fragmente der Libri VIII Miraculorum des Caesarius von Heisterbach*, in *La Bible et les Pères*,

— Au 14^e siècle, il se trouve chez Jean Gobi le Jeune²²³ (*BVM* 1008), ainsi que dans un recueil de 164 miracles²²⁴, et au 15^e siècle, chez Jean Herolt²²⁵.

— Enfin, une autre attestation ancienne des matériaux utilisés se trouve dans une homélie copte, écrite probablement avant 641²²⁶ : dans une maison, un juif brise un image de Marie (parfois appelée “Théotokos” dans la traduction), la jette dans un panier de cendre, et ordonne à un ouvrier d’aller la jeter dans l’eau. L’image se met à saigner dans le panier et le sang coule sur le corps de l’ouvrier, qui est arrêté et accusé d’avoir commis un meurtre. Il explique le miracle, on amène l’image à l’église et le juif se convertit²²⁷.

E. L’ORIGINE DU MIRACLE DE L’IMAGE JETÉE DANS LE PUIT

D’une part, l’homélie copte et le texte de Grégoire attestent qu’à une époque assez ancienne, les motifs légendaires mis en œuvre dans les *Objections* circulaient largement, malgré de grandes différences dans les récits.

Il est d’autre part intéressant de constater que beaucoup d’éléments présents dans les *Objections* et absents du *Miraculum in puteo* (c’est-à-dire appartenant à la source complémentaire b) se trouvent dans le récit attaché au *Liber de miraculis*, notamment le fait que l’on découvre le méfait du juif à cause de l’eau transformée en sang, que l’on trouve l’image sans avoir arrêté le coupable auparavant, et que le juif finisse par se dénoncer. Est-il donc possible que o, ou qu’un ancêtre de o, soit d’origine latine, ou que l’auteur des *Objections* “orientalise” un récit occiden-

Colloque de Strasbourg 1-3 octobre 1969, éd. A. BENOIT et P. PRIGENT, Bibliothèque des Centres d’Études Supérieures Spécialisés, Paris 1971, p. 229-242), p. 117 ; sur les sources de cette œuvre, cf. A. PONCELET, Note sur les Libri VIII Miraculorum de Césaire d’Heisterbach, *An. Boll.* 21, 1902, p. 45-52.

222. Jacques de Voragine, *Legenda aurea* (cp. CXXXI, §§ 56-69 in éd. G. P. MAGGIONI, *Iacopo da Varazze, Legenda Aurea*, 2 vv., *Millenio Medievale* 6, Testi 3, Florence, 1998, p. 934 ; cp. 137 in éd. T. GRASSE, *Jacobus de Voragine, Legenda Aurea*, Dresde - Leipzig 1890/3, réimpr. 1969) ; sur le rapport possible entre cette œuvre et la précédente, cf. A. PONCELET, Note, p. 47 n. 2 ; voir aussi A. BOUREAU, *La Légende dorée - le système narratif de Jacques de Voragine* (†1298), Paris 1984.

223. Jean Gobi Junior, *Scala Coeli* (éd. Incunable Ulm, réimpr. M.-A. POLO DE BEAULIEU, *La Scala Coeli de Jean Gobi*, Paris 1991, p. 165-619), cp. 670 : il semble qu’il s’agisse d’une image de la Vierge et de Jésus ; sa source est les *Miracula Beate Virginis*.

224. Ce florilège se trouve dans un manuscrit de Breslau, BU, I. F. 115, 14^e s. ; cf. J. KLAPPER, *Erzählung des Mittelalters in deutschem und lateinischem Urtext*, *Wort und Brauch* 12, Breslau 1914 (réimpr. 1978), num. 115, p. 324 ; pour la datation, p. 3, 7.

225. Jean Herolt, *Discipuli Redivivi Festivale* (éd. Fr. B. ELMERS, *Discipulus Redivivus seu Sermones Discipuli Dominicales, Quadragesimales et Festivales cum Promptuario Exemplorum*, Augustae Vindelicorum 1728, v. 3 p. 277 - v. 4 p. 902), sermon 437, v. 4, p. 748-749.

226. W. WORELL, *The Coptic Manuscripts in the Freer Collection*, University of Michigan Studies, Humanistic Series, vol. 10, p. 124-126 ; la traduction du récit du miracle se trouve aux p. 368-375.

227. Je remercie M. J.-Y. Tillette pour ses précieuses informations bibliographiques.

tal pour étoffer son dossier ? À défaut de présenter une hypothèse bien étayée, contentons-nous d'une suggestion :

1. Pour des questions de crédibilité de l'auteur, il faut rejeter l'hypothèse que ce dernier ait adapté une légende occidentale pour la faire porter sur le Saint Puits ; même s'il écrivait à des iconodoules dans le but de fortifier leur foi, il n'est pas pensable qu'il leur ait raconté une histoire sur le Puits de Jacob, que personne d'autre que lui n'ait connue. De plus, le nombre d'attestations grecques de ce miracle, indépendantes des *Objections*, permet de croire que o est bien un récit constantinopolitain, et que l'auteur était bien au courant des légendes de la capitale.

2. En revanche, étant donné les similitudes avec le *Liber de miraculis*, il n'est pas impossible que b, dont nous avons postulé l'existence justement pour expliquer certains détails propres aux *Objections*, soit latine.

Tant que l'histoire de l'appendice au *Liber de miraculis* n'aura pas été mieux retracée, il ne sera pas possible d'élucider cette question, d'autant plus que Jean d'Amalfi, qui pourrait en être l'auteur, connaissait bien le monde byzantin. De plus, il faudrait également retrouver la source de Grégoire de Tours. Dépend-il, comme L. Kretzenbacher et E. Galtier le pensent²²⁸, d'une légende constantinopolitaine, ou fait-il allusion à une autre église que Sainte-Sophie ? Et s'il s'agit d'une légende constantinopolitaine, était-elle dans le document o ? D'autre part, si Grégoire ne dépend pas d'une légende constantinopolitaine, quel rapport y a-t-il entre sa source et les *Objections* ? La source de o pourrait-elle être occidentale ?

F. LE Puits DE JACOB

Il faut encore répondre à une objection possible à une datation au cours du premier iconoclasme : C. Mango relève que les plus anciennes mentions du Puits Sacré datent du 9^e siècle²²⁹, de sorte qu'on a fait habituellement remonter l'origine du *Miraculum in puteo* au second iconoclasme²³⁰ ; il considère que le puits était appelé saint à cause de la margelle du puits de Jacob. Or, nous avons vu que les versions des manuscrits offrent d'autres possibilités d'explication, dont le miracle lui-même. Ce détail donne l'impression que l'on a voulu superposer une explication nouvelle, à une explication déjà existante. En effet, la margelle a été mise autour d'un vrai puits²³¹, et rien ne nous autorise à croire

228. L. KRETZENBACHER, *Das verletzte Kultbild*, *Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse* 1, 1977, p. 67 ; E. GALTIER, *Byzantina*, p. 519.

229. C. MANGO, *The Brazen House* (réf. n. 55), p. 61 ; il mentionne l'Épître synodale et un passage du *Livre des cérémonies* de Constantin Porphyrogénète, où le Puits Sacré est signalé à plusieurs reprises, par exemple dans le livre 1 (p. 28, 32, éd. A. VOGT, *Le Livre des cérémonies ; Constantin VII Porphyrogénète*, Collection Byzantine, t. 1 texte, Paris 1935). Sur ce puits et cette relique, voir *ibidem*, t. 1 commentaire, p. 63-64 ; R. GUILLAND, *Étude sur Constantinople byzantine : le Puits Sacré*, *JÖB* 5, 1956, p. 35-40 ; G. MAJESKA, *Russian Travelers* (réf. n. 158), p. 223-226.

230. C. MANGO, *The Brazen House*, p. 61 ; G. DAGRON, *Constantinople imaginaire*, Paris 1984, p. 302, qui renvoie à C. Mango.

231. C. MANGO, *The Brazen House*, p. 62.

qu'il ait été appelé saint seulement après cet aménagement. Il est donc raisonnable de supposer que l'explication "par le miracle" a précédé celle "par la margelle"; les *Objections* contiendraient alors la plus ancienne mention du puits.

Ce problème est lié à une autre question insoluble : peut-on vraiment situer chronologiquement l'installation de la margelle du puits de Jacob au cours de la deuxième réforme iconomaque ? Serait-ce, par exemple, pour détourner le peuple du souvenir d'une image qui se trouvait auparavant près du puits ? Cependant, la translation d'une telle relique semble plus probable à une période où Constantinople occupe la Terre sainte. Ne faudrait-il pas alors plutôt songer, par exemple, au règne d'Héraclius ?

Il n'est donc pas possible d'exclure une datation des *Objections* au cours de la première réforme iconomaque sur la base de la mention dans ce texte du Puits de Jacob.

CONCLUSION

Au terme de cette enquête, il faut tirer un bilan, provisoire naturellement, étant donné les incertitudes du dossier. Les *Objections des Hébreux* étaient, en quelque sorte, un chaînon manquant entre la polémique anti-judaïque et la première dispute sur les images : un texte qui emprunte sa forme et une partie de ses arguments à la première, mais qui, écrite par des chrétiens pour des chrétiens, appartient exclusivement à la seconde, et ne s'intéresse jamais aux juifs.

Dans cette étude, on a pu affirmer que son auteur était un moine ou un ecclésiastique de la branche dure de l'iconodoulie, travaillant avant le concile de Nicée II, probablement dans les années 70. D'autre part, sur la base des sources de la vision des apôtres et des rapprochements avec les florilèges iconodoules, avec les textes de Jean Damascène, et, dans une moindre mesure, avec l'*Adversus iconoclastas*, on a constaté qu'il connaissait bien l'argumentaire iconodoule romain. De plus, sa version du miracle dans le puits pourrait s'expliquer par le mélange d'une source constantinopolitaine et d'une source latine. Enfin, malgré certaines carences grammaticales et stylistiques, il a une assez bonne éducation en grec et il connaît bien les légendes constantinopolitaines. Qui est-il ?

Plusieurs possibilités s'offrent à nous : il peut s'agir d'un auteur latin, maîtrisant bien le grec et écrivant, par exemple, à Rome, qui était très active dans la propagande iconophile²³². Mais rien ne permet d'exclure un moine grec, habitant à Rome, y ayant séjourné, ou recevant la propagande romaine ; dans ce dernier cas, il peut se trouver en Orient, ou dans des territoires dépendant religieusement de Rome. Ce texte pourrait aussi être un pamphlet écrit à la hâte à Constantinople lors d'une visite secrète d'un iconodoule. Il ne semble pas possible de préciser davantage.

232. Cf. E. LANNE, *Rome et les images saintes* (réf. n. 43), p. 164-175.

Ce qui n'est guère plus clair, c'est l'identité des destinataires du texte. Il n'y a pas de doute qu'ils sont byzantins : il suffit de mentionner l'utilisation de la langue grecque et la précision "Sylvestre le pape de Rome" (l. 113-114), alors que toute localisation est inutile pour Métrophane (l. 121-122). Mais ces destinataires byzantins sont-ils davantage des adversaires iconomaques, ou des iconophiles que l'auteur veut fortifier dans leur foi ? Ce texte, qui s'intègre si bien dans la polémique iconodoule des années 768-787 faisait-il partie à l'origine d'un corpus plus grand ? Accompagnait-il une lettre personnelle ? A-t-il circulé dans Constantinople ? Ne se trouvait-il que dans des milieux monastiques ?

Soulignons enfin quelques autres incertitudes. Peut-on encore mieux cerner la source romaine utilisée pour la vision des apôtres ? La reconstruction de la préhistoire du miracle dans le puits est-elle trop osée ? Existe-t-il d'autres textes qui corroborent l'existence de ce miracle au cours du premier iconoclasme, et celle de la possible source latine complémentaire b ? Quel rapport a-t-il avec le miracle de l'image de Beyrouth (*BHG* 780-789b) ? Quels sont parmi les autres récits de miracles attestés au cours du second iconoclasme ceux qui pourraient également remonter au premier ? Des florilèges de miracles iconodoules circulaient-ils déjà à cette époque ? De plus, nous avons vu que notre texte entretenait des rapports étroits notamment avec les *Orationes de imaginibus* de Jean Damascène, avec l'*Admonition de l'Ancien sur les saintes images* de Théosébès, avec l'*Adversus iconoclastas* et avec l'*Adversus Constantinum Cabalinum* ; quelle est la nature exacte de ces rapports ?

Un nouveau dossier est entrouvert ; espérons que de nouvelles études, ainsi que la publication d'éditions critiques des sources parallèles, et la découverte d'autres textes du même genre et de la même période, permettent bientôt de le compléter²³³ !

Patrick ANDRIST
Université de Genève

233. Cette étude a beaucoup profité des nombreuses remarques de M. V. Déroche, que je remercie chaleureusement. Je remercie également les sociétés RSD et OSEA pour leur aide.