

# Cristiani orientali

e Repubblica delle Lettere (XVI-XVIII sec.)

# Chrétiens orientaux

et République des Lettres (16<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> s.)

# Östliche Christen

und die Gelehrtenrepublik (16.-18. Jh.)



**UI**  
FIRENZE  
UNIVERSITY  
PRESS

a cura di / sous la direction de / herausgegeben von

**Marcello Garzaniti**

**Vassa Kontouma**

**Vasilios N. Makrides**

EUROPE IN BETWEEN

ISSN 2975-0318 (PRINT) | ISSN 2975-0326 (ONLINE)

– 5 –

# EUROPE IN BETWEEN. HISTORIES, CULTURES AND LANGUAGES FROM CENTRAL EUROPE TO THE EURASIAN STEPPES

## *Editor-in-Chief*

Marcello Garzaniti, University of Florence, Italy  
Lorenzo Pubblici, University of Naples L'Orientale, Italy

## *Scientific Board*

Alberto Alberti, University of Bologna, Italy  
Maddalena Betti, University of Padua, Italy  
Ivan Biliarsky, Bulgarian Academy of Sciences, Bulgaria  
Marie-Hélène Blanchet, CNRS, French National Centre for Scientific Research, France  
Nicola Di Cosmo, Institute for Advanced Study, United States  
Maria Chiara Ferro, University of Chieti-Pescara G. D'Annunzio, Italy  
Konstantin Golev, Bulgarian Academy of Sciences, Bulgaria  
Pierre Gonneau, Sorbonne University, France  
Christian Hannick, University of Würzburg, Germany  
Jakub Niedzwiedz, Jagiellonian University, Poland  
Antonio Rigo, University of Venice Ca' Foscari, Italy  
Francesca Romoli, University of Pisa, Italy  
Marco Scarpa, University of Messina, Italy  
Giovanna Siedina, University of Florence, Italy  
Tatjana Subotin-Golubovic, University of Belgrade, Serbia  
Sergejus Temčinas, Institute of the Lithuanian Language, Lithuania  
Mateo Žagar, University of Zagreb, Croatia  
Natalja Nikolaevna Zapol'skaja, Lomonosov Moscow State University, Russian Federation

Cristiani orientali  
e Repubblica delle Lettere  
(XVI-XVIII sec.)

Chrétiens orientaux  
et République des Lettres  
(16<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> s.)

Östliche Christen  
und die Gelehrtenrepublik  
(16.-18. Jh.)

a cura di / sous la direction de / herausgegeben von  
Marcello Garzaniti  
Vassa Kontouma  
Vasilios N. Makrides

FIRENZE UNIVERSITY PRESS

2024



Cristiani orientali e Repubblica delle Lettere (XVI-XVIII sec.) / Chrétiens orientaux et République des Lettres (16e-18e s.) / Östliche Christen und die Gelehrtenrepublik (16.-18. Jh.) / a cura di = sous la direction de = herausgegeben von Marcello Garzaniti, Vassa Kontouma, Vasiliou N. Makrides. - Firenze : Firenze University Press, 2024.

(Europe in between. Histories, cultures and languages from Central Europe to the Eurasian Steppes ; 5)

<https://books.fupress.com/isbn/9791221506464>

ISSN 2975-0318 (print)

ISSN 2975-0326 (online)

ISBN 979-12-215-0645-7 (Print)

ISBN 979-12-215-0646-4 (PDF)

ISBN 979-12-215-0647-1 (XML)

DOI 10.36253/979-12-215-0646-4

Graphic design: Alberto Pizarro Fernández, Lettera Meccanica SRLs

Layout editing: Alberto Alberti

Front cover image: RhysKentish|unsplash

This Book is published with the contribution of the École pratique des hautes études (France) and of the University of Erfurt (Germany)



ÉCOLE PRATIQUE  
des HAUTES ÉTUDES



#### *Peer Review Policy*

Peer-review is the cornerstone of the scientific evaluation of a book. All FUP's publications undergo a peer-review process by external experts under the responsibility of the Editorial Board and the Scientific Boards of each series (DOI 10.36253/fup\_best\_practice.3).

#### *Referee List*

In order to strengthen the network of researchers supporting FUP's evaluation process, and to recognise the valuable contribution of referees, a Referee List is published and constantly updated on FUP's website (DOI 10.36253/fup\_referee\_list).

Firenze University Press Editorial Board

M. Garzaniti (Editor-in-Chief), M.E. Alberti, F. Vittorio Arrigoni, E. Castellani, F. Ciampi, D. D'Andrea, A. Dolfi, R. Ferrise, A. Lambertini, R. Lanfredini, D. Lippi, G. Mari, A. Mariani, P.M. Mariano, S. Marinai, R. Minuti, P. Nanni, A. Orlandi, I. Palchetti, A. Perulli, G. Pratesi, S. Scaramuzzi, I. Stolzi.

*FUP Best Practice in Scholarly Publishing* (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Content license: except where otherwise noted, the present work is released under Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>). This license allows you to share any part of the work by any means and format, modify it for any purpose, including commercial, as long as appropriate credit is given to the author, any changes made to the work are indicated and a URL link is provided to the license.

Metadata license: all the metadata are released under the Public Domain Dedication license (CC0 1.0 Universal: <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/legalcode>).

© 2024 Author(s)

Firenze University Press

Università degli Studi di Firenze  
via Cittadella, 7, 50144 Firenze, Italy  
[www.fupress.com](http://www.fupress.com)

*Printed in Italy*

# Sommario / Sommaire / Inhaltsverzeichnis

Introduzione <i>Marcello Garzaniti, Vassa Kontouma, Vasilios N. Makrides</i>	7
---	---

## PARTE PRIMA MOBILITÀ RELIGIOSA E CULTURALE

La diaspora greca e i suoi sodali fra penisola italiana e gran principato di Mosca da Sofia Paleologa a Massimo il Greco <i>Marcello Garzaniti</i>	19
---	----

Reformatorisch beeinflusster Antitrinitarismus in und zwischen den Religionen: Gelehrte Kommunikation in der ostmitteleuropäisch-transosmanischen Verflechtung <i>Stefan Rohdewald</i>	59
---	----

Die ikonographischen Kulturen in den ruthenischen Ländern des 16. bis 18. Jahrhunderts in Relation zur Republik der Gelehrten und Künstler <i>Liliya Berezhnaya</i>	89
--	----

La Méditerranée des basiliens melkites au XVIII <sup>e</sup> siècle. Jalons pour l'étude des mobilités des moines catholiques orientaux <i>Aurélien Girard</i>	131
---	-----

Damianus Paraskevas Sinopeus als Mitglied der Gelehrtenrepublik zwischen Ost und West im 18. Jahrhundert: Mobilitätsdynamiken griechisch-orthodoxer Akteure zwischen dem Osmanischen Reich, Westeuropa und dem Russischen Reich <i>Vasilios N. Makrides</i>	171
--	-----

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Marcello Garzaniti, Vassa Kontouma, Vasilios N. Makrides (edited by), *Cristiani orientali e Repubblica delle Lettere (XVI-XVIII sec.) / Chrétiens orientaux et République des Lettres (16e-18e s.) / Östliche Christen und die Gelehrtenrepublik (16.-18. Jh.)*, © 2024 Author(s), CC BY 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0646-4, DOI 10.36253/979-12-215-0646-4

PARTE SECONDA  
IDENTITÀ LINGUISTICHE E PRATICHE TRADUTTORIE

- Testi e metatesti. Massimo il Greco e il Libro dei Salmi tra retorica e riflessione filologica 229  
*Alberto Alberti*
- Transfert, sélection, redéfinition: la grammaire de Georges Amira (1596) comme lieu de construction d'une identité linguistique syriaco-latine 263  
*Margherita Farina*
- Matériaux pour l'étude du plurilinguisme en contexte ottoman. Le cas de Dosithée II de Jérusalem 285  
*Vassa Kontouma*
- Alles neu? Die Londoner und Hallenser Ausgaben der neugriechischen Übersetzung des Neuen Testaments (1703, 1705 und 1710) als Produkte interkonfessioneller Diskurse und missionarischer Netzwerke 309  
*Ulrich Moennig, Stefano Saracino*

PARTE TERZA  
RIDEFINIZIONE DELLE PRASSI LITURGICHE E DEVOZIONALI

- La «Narrazione sul segno della croce» di Massimo il Greco: esegesi delle Scritture e prassi ortodossa nella Moscovia cinquecentesca 365  
*Francesca Romoli*
- Una prassi liturgica controversa nella Russia del Cinquecento: il «Breve discorso» sull'alleluia di Massimo il Greco 383  
*Maria Chiara Ferro*
- L'invention d'une «tradition» liturgique: le rite de consécration des princes valaques (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles) 403  
*Radu G. Păun*
- La diffusion de la pratique de la confession en Orient (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles), entre expansion catholique et professionnalisation orthodoxe 473  
*Bernard Heyberger*
- Abstracts and Notes on Contributors 501

# Introduzione

Marcello Garzaniti, Vassa Kontouma, Vasilios N. Makrides

La Repubblica delle Lettere ha rappresentato un'ampia e complessa rete di intellettuali, studiosi e letterati, formatasi nel cuore dell'Occidente durante l'età moderna, uno spazio di dialogo, ma anche di polemiche, caratterizzato da forti personalità e intensi legami personali, capace di andare al di là delle tradizionali istituzioni, a cominciare dalle università con il loro retaggio medievale, o di avvalersi delle neonate accademie, superando i confini degli Stati e persino travalicando, pur senza dimenticarle, le divisioni confessionali che si erano andate vieppiù consolidando dalla fine del medioevo (Neumeister e Wiedemann 1987; Casanova 2004; Miller 2008; Grafton 2009; Fumaroli 2015; Edelstein et al. 2017). Questa autoproclamata comunità intellettuale comprendeva principalmente il mondo cattolico e protestante riformato in Europa occidentale e centrale, ma aperta al nuovo mondo (Fiering 1976; Winterer 2012), favorendo uno scambio culturale e scientifico, che ha lasciato una traccia profonda nella cultura e nella società europea.

Attraverso i confini confessionali e nazionali, culturali e linguistici passavano sia la corrispondenza letteraria e scientifica, in cui riviveva in forme nuove l'eredità classica pagana e cristiana, sia la stampa con la concomitante formazio-

Marcello Garzaniti, University of Florence, Italy, marcello.garzaniti@unifi.it, 0000-0002-4630-5374

Vassa Kontouma, Ecole pratique des hautes études, France, vassa.kontouma@ephe.psl.eu, 0000-0002-7398-1298

Vasilios N. Makrides, Universität Erfurt, Germany, vasilios.makrides@uni-erfurt.de, 0000-0003-3783-2655

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Marcello Garzaniti, Vassa Kontouma, Vasilios N. Makrides *Introduzione*, © 2024 Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0646-4.02, in Marcello Garzaniti, Vassa Kontouma, Vasilios N. Makrides (edited by), *Cristiani orientali e Repubblica delle Lettere (XVI-XVIII sec.) / Chrétiens orientaux et République des Lettres (16e-18e s.) / Östliche Christen und die Gelehrtenrepublik (16.-18. Jh.)*, pp. 7-16, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0646-4, DOI 10.36253/979-12-215-0646-4

ne di biblioteche private e pubbliche, consolidando a livello personale e sociale un ampio “circuito di comunicazione” e di produzione culturale, che raggiunse risultati rivoluzionari in molti settori (cfr. Darnton 1982, 2007). Si trattava di un particolare intreccio di cultura umanistica, di erudizione barocca, di nuova scienza, che si univano non di rado all’attivismo politico e alla promozione dell’identità religiosa, che legava esponenti di alta formazione, spesso sostenute da generosi e oculati mecenati, aliene dai brutali conflitti politico-religiosi che avevano lacerato il continente (cfr. Jaumann 2001; Furey 2006).

Nella Repubblica delle Lettere ha giocato un ruolo preminente il mondo classico, non soltanto la tradizione pagana, ma anche il cristianesimo dei primi secoli, contribuendo a creare l’idea stessa di classicità, ormai applicabile anche ai moderni, mentre continuava a dominare una viva sensibilità per la forma estetica e per le arti. Lo conferma in primo luogo la perseverante mediazione della lingua latina, ben diversa dal severo latino scolastico, anche se le lingue volgari stavano ormai progressivamente erodendo la sua area di diffusione. Lo studio delle fonti e dei testi antichi era strettamente legato alla nascita delle filologie moderne e alla conoscenza delle lingue non solo del mondo classico, ma anche delle Sacre Scritture. Allo sviluppo della filologia classica si accompagnavano gli studi biblici, con la nascita della critica moderna, il cui obiettivo non era solo quello di disinnescare o superare annosi dibattiti teologici, ma di consentire una collaborazione significativa tra scienziati di diverse confessioni per una comprensione più adeguata del testo sacro (Hardy 2017). Sebbene all’epoca tutto questo fosse l’eccezione piuttosto che la regola, questi tentativi favorirono il graduale distacco della scienza e dell’erudizione dai ristretti interessi delle autorità ecclesiastiche e politiche dell’epoca, favorendo risultati di ampio respiro.

Rimangono aperti ancora oggi problemi metodologici e questioni di merito sulla ricostruzione storica della Repubblica delle Lettere, per quanto riguarda il suo quadro temporale, la terminologia pertinente, e ancora gli attori, i contesti e i contenuti specifici degli scambi culturali dell’epoca (Jaumann 2001a). Ci chiediamo, in particolare, se la Repubblica delle Lettere si estenda all’intero continente europeo o si debba limitare all’Europa occidentale. Recentemente il modello di una “storia intrecciata” di Oriente e Occidente è divenuta particolarmente rilevante per ricostruire i percorsi intellettuali e religiosi della prima età moderna dell’Europa intera (Heyberger 2023). I mondi del cristianesimo orientale e occidentale, considerati in precedenza per lo più separatamente, sono ora studiati contestualmente, alla luce del superamento dei confini, mettendo in evidenza pratiche e attori degli scambi intellettuali della prima epoca moderna, per favorire una migliore comprensione delle relazioni Est-Ovest.

Queste nuove ricerche hanno permesso di concepire una storia decentrata della Repubblica delle Lettere, che non si è focalizzata sulla cultura e l’erudizione latina, ma anche su luoghi, personalità e testi provenienti dall’Europa orientale e balcanica e dal Medio Oriente. In questo caso, si è prestata particolare attenzione alle reti diasporiche e transnazionali tra Oriente e Occidente, legate alla maggiore mobilità degli attori coinvolti (Girard, Heyberger e Kontouma 2023). In precedenza, questo fenomeno è stato studiato in relazione alle varie diaspo-

re all'interno dell'Occidente (ad esempio, gli Ugonotti in Inghilterra o in Germania; gli Ebrei sefarditi nei Paesi Bassi), considerando anche la loro influenza sulla diffusione della conoscenza e sulla circolazione transnazionale delle idee attraverso il materiale a stampa (Grafton 2009; Burke 2017).

Sembra quindi necessario integrare il contesto occidentale della Repubblica delle Lettere, così ben studiato, con i molteplici ruoli delle diaspore dall'Europa orientale e balcanica e dal Medio Oriente, che hanno interagito con attori e circoli culturali occidentali a vari livelli. Questo approccio supera allo stesso tempo gli schemi tradizionali di una storiografia nazionale, gettando nuova luce sulla storia intellettuale dell'Europa nel suo complesso, al di là della segmentazione linguistica e geografica, religiosa e culturale. In altre parole, si vuol mettere in evidenza complessivamente il lato orientale di questa Repubblica delle Lettere con scambi intellettuali e interconnessioni che caratterizzavano le relazioni fra Oriente e Occidente dell'epoca. Si tratta di una circolazione costante e reciproca di conoscenze ed esperienze, che abbraccia vari livelli e campi del sapere, finora mai analizzata in modo sistematico e interdisciplinare, benché siano a disposizione numerose fonti in varie lingue. Nonostante le persistenti differenze confessionali e culturali e talvolta la presenza di conflitti, sia all'interno dell'Occidente, come tra Oriente e Occidente, durante il primo periodo moderno, è interessante osservare come i diversi attori di entrambe le realtà abbiano attraversato i confini e creato spazi intellettuali di comunicazione a diversi livelli.

Si deve, tuttavia, ammettere una sostanziale asimmetria nella Repubblica delle Lettere. Nel mondo occidentale, in cui aveva avuto origine, questa realtà era numericamente estesa, fortemente istituzionalizzata, grazie alle università e alle accademie, e molto ben consolidata negli Stati e nelle società dell'epoca, cominciando dalla penisola italiana per svilupparsi in Francia, Inghilterra, Germania e Paesi Bassi, manifestando peraltro una progressiva trasformazione delle relazioni con il mondo mediterraneo nella direzione Nord-Sud. Nel mondo orientale la Repubblica delle Lettere, ancora del tutto segnata dalle separazioni confessionali e religiose, non aveva forza sufficiente, soprattutto per la difficoltà di dar vita a stabili istituzioni a causa delle diverse condizioni sociopolitiche. Per lo più si trattava di personalità isolate che in realtà dipendevano in vari modi dagli sviluppi culturali dell'Occidente e ambivano a trarne beneficio; in particolare attraverso gli studi universitari, che in molti casi missionari o rappresentanti occidentali rendevano possibili sia a livello istituzionale che finanziario. Gli esponenti del mondo orientale si sentirono sempre più inferiori ai loro partner occidentali, spiegandone le ragioni nel sempre più prolungato dominio ottomano nell'Europa balcanica, che aveva impedito lo sviluppo culturale e ostacolato i contatti sistematici tra Oriente e Occidente e ogni progresso scientifico. Le condizioni culturali dell'impero russo non erano migliori, come poterono constatare i greci giunti in Russia, a cominciare da Massimo il Greco (1470 ca.-1555/1556), passando dai fratelli Ioannikij (1633-1717) e Sofronij (1653-1730) Licuddi, fino a Evgenios Voulgaris (1716-1806). Anche dopo le trasformazioni imposte da Pietro I e l'arrivo di numerosi studiosi e scienziati dall'Europa occidentale,

che contribuirono in modo significativo al suo sviluppo, la situazione non era paragonabile a quella dell'Europa occidentale dell'epoca.

Non è, quindi, una coincidenza che per secoli l'idea di modernizzazione sia stata equiparata all'occidentalizzazione dell'Europa orientale e balcanica e in seguito del Medio Oriente stesso. Non bisogna dimenticare, tuttavia, che questa inferiorità era manifesta non solo in ambito intellettuale, ma a più ampi livelli, politico, economico e militare. Si trattava di un meccanismo di dipendenze che l'Europa occidentale stessa aveva creato attraverso politiche coloniali e cripto-coloniali, di cui ha beneficiato in modo significativo e in diverse forme per un lungo periodo di tempo (Makrides 2023).

In questo contesto, tuttavia, non bisogna ignorare un "lato oscuro" della Repubblica delle Lettere (cfr. Mulsow 2007). Sebbene in questo contesto siano stati superati molti confini, il suo sviluppo orientale non segnava la scomparsa dei secolari problemi che mettevano a dura prova le relazioni reciproche fra Oriente e Occidente. La Repubblica delle Lettere non eliminava il proselitismo religioso e culturale dell'Occidente verso l'Oriente, a cominciare dalla creazione delle chiese cattoliche orientali, che ebbero il loro esordio già con l'Unione di Brest alla fine del XVI sec. La Repubblica delle Lettere ha spesso favorito, anche se spesso in modo latente, questa attività di proselitismo. Ad alcuni giovani ortodossi, per esempio, venivano concesse borse di studio per studiare in Occidente, che di fatto erano legate alla loro possibile e auspicata conversione religiosa. In molti casi l'obiettivo era raggiunto, anche se vi furono reazioni da parte degli ortodossi, persino a livello delle gerarchie ecclesiastiche, che hanno cercato di smascherare le spinte al proselitismo.

Nell'ambito della Repubblica delle Lettere le relazioni non sempre hanno sortito effetti positivi. Da un lato, lo si può attribuire in certa misura al giudizio negativo di molti esponenti occidentali nei confronti delle comunità cristiane orientali ortodosse, considerate scismatiche o eretiche (Wolff 2001). Dall'altra, in diverse situazioni i cristiani ortodossi cercarono di giustificare il loro stato di arretratezza culturale o tecnologica adottando strategie diverse. Sostenevano, per esempio, che i progressi occidentali si basavano sulle acquisizioni della Grecia classica oppure che l'Oriente, nonostante tutto, possedeva la verità cristiana nella sua pienezza, ritenendo che i progressi secolari dell'Occidente eretico, non lo avrebbero risparmiato dalla dannazione eterna (Makrides 2006).

Nonostante questa posizione di preminenza dell'Europa occidentale, l'"inferiorità" dell'Oriente poteva trovare compensazione in altri fattori. In quanto madrelingua, gli esponenti orientali conoscevano le lingue dei testi e la possibilità di interpretarli, rendendosi indispensabili per lo studio delle fonti con le loro competenze linguistiche ed ermeneutiche. Godendo, inoltre, dell'accesso agli archivi e ai fondi manoscritti, che erano di difficile, se non impossibile accesso agli studiosi occidentali, erano in grado di trasferire manoscritti o loro copie e altri manufatti dall'Oriente, donandoli o vendendoli nei paesi occidentali. Nonostante le differenze e la sostanziale asimmetria, si configurò così una certa reciprocità fra gli esponenti di diversa origine della Repubblica delle Lettere, che alla fine produsse uno scambio costruttivo. Non era raro che gli

studiosi occidentali consultassero i loro partner orientali su varie questioni e apprezzassero le loro conoscenze.

Spinti dalla necessità di sviluppare e modernizzare la propria tradizione culturale e religiosa, i cristiani orientali contribuirono a creare uno spazio di dialogo e una comunità spirituale tra Oriente e Occidente al di là delle divisioni confessionali, ma allo stesso tempo li rese più consapevoli della loro stessa tradizione portando a compimento i processi di interconfessionalizzazione (cfr. Alexiou e Haas 2024) e di confessionalizzazione (cfr. Sarris, Pissis e Pechlivanos 2021). La mobilità delle persone, ma anche di libri e manufatti, ha quindi contribuito a stabilire relazioni più ampie e a creare contesti culturali in cui i cristiani orientali parteciparono attivamente.

Per ricostruire questa complessa pagina, ancora oggi misconosciuta, della storia della Repubblica delle Lettere, era necessario uscire dagli schemi ereditati dalle storiografie nazionali, e superare i rigidi limiti areali e disciplinari, che segnano il mondo accademico, riunendo insieme arabisti, neo-grecisti, rumenisti, siriacisti e slavisti, con le loro specifiche competenze, adottando le differenti metodologie dell'ambito filologico, linguistico, letterario e storico artistico, filosofico e teologico, per esaminare fonti dei più vari generi, dal pamphlet polemico fino all'oggetto di devozione, che adottarono differenti media linguistici e specifici codici di comunicazione.

Allo stesso tempo era necessario comprendere i complessi processi storici che hanno segnato l'incontro delle comunità dei cristiani orientali con la cultura occidentale in un ampio spettro cronologico, dall'epoca dell'umanesimo all'illuminismo, che furono segnati per l'Oriente cristiano dal Concilio di Ferrara-Firenze (1438-39) e dalla nascita delle diverse chiese cattoliche orientali, ma anche dalla diffusione della riforma protestante in Europa orientale e balcanica, fino all'espansione orientale del pietismo settecentesco.

Questo progetto ha avuto i suoi prodromi in un colloquio, organizzato presso l'École française de Rome, sul tema: «Livres et confessions orientales. Histoire connectée entre Empire ottoman, monde slave et Occident (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> s.)» (2016, cfr. Girard, Heyberger e Kontouma 2023). Due anni dopo è iniziato un percorso di incontri seminari, di scambi di riflessioni e di materiali, che ha coinvolto quindici studiosi, attivi nelle università e nei centri di ricerca di Francia, Germania e Italia, e che ha avuto il suo momento di coagulo nei tre seminari che si sono svolti presso la Centro Italo-Tedesco per il Dialogo Europeo Villa Vigoni con il sostegno della Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) e della Fondation Maison Sciences de l'Homme (2019-2022). Questa attività, continuata pervicacemente durante la pandemia, che comunque ha impedito per un anno di incontrarci in presenza, ha permesso di sviluppare ricerche originali, che hanno indagato temi specifici e sono state oggetto di un confronto serrato. Il primo seminario ha preso in considerazione la mobilità delle persone, ma anche dei libri e degli oggetti, consentendo di ricostruire le reti sempre più ampie di relazioni. Il secondo seminario è stato dedicato alla riflessione sui media linguistici, in contesti plurilingui, ma anche alle pratiche traduttorie, fondamentali per i processi di transfer culturale. Nel terzo seminario si è riflettuto sulle prassi liturgi-



che e devozionali, più strettamente connesse al processo identitario, uscendo da un'interpretazione ritualistica, in un contesto ormai dominato dalla stampa.

Fra le diverse tematiche, esaminate nei seminari di Villa Vigoni, ciascun partecipante ha scelto la ricerca che gli appariva più adatta a rappresentare il proprio contributo originale al progetto di ricerca, proponendola nuovamente alla riflessione comune, ma anche al giudizio di discussant esterni, in particolare Pierre-Yves Beaurepaire (Université Côte d'Azur), Vera Chentsova (École pratique des hautes études, PSL) e John-Paul Ghobrial (University of Oxford), con i quali l'intero gruppo si è riunito nel corso di un soggiorno presso la Fondation des Treilles (settembre 2023). Correggendo e migliorando i propri lavori sulla base delle discussioni svolte, in un'accurata opera di distillazione, siamo giunti infine a mettere a punto la presente miscellanea, in cui le diverse sezioni riflettono ancora il progetto primordiale, ma oramai nella sua fase più evoluta.

Nella sezione dedicata alla "mobilità religiosa e culturale" Marcello Garzanti (Università di Firenze) ha ricostruito le vicende della diaspora greca giunta in Italia fin dall'epoca del Concilio di Firenze e il successivo trasferimento di diversi suoi esponenti nel gran principato di Mosca, una diaspora che si propose la conservazione dell'eredità culturale di Bisanzio e la creazione di un'alleanza politica e militare anti-ottomana. Stefan Rohdewald (Universität Leipzig) ha seguito invece gli sviluppi delle dottrine eterodosse antitrinitarie nella vasta area che si estende dallo Stato polacco lituano fino alla Porta ottomana, dottrine promotrici di un linguaggio comune fra le diverse professioni religiose in un contesto ormai fortemente confessionalizzato. Liliya Berezhnaya (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien) si è concentrata sulle terre rutene fra XVII e XVIII sec., esaminando immagini sacre di venerazione popolare e monastica, in un contesto in cui convivevano differenti confessioni cristiane, prima che si affermasse una più rigida demarcazione ecclesiastica agli inizi del Settecento. Aurélien Girard (Université de Reims) ci ha portato invece nel Libano per seguire le vicende dei monaci melchiti fra il XVII e il XVIII sec., che coltivarono una vasta rete di rapporti e diedero un impulso fondamentale alla creazione dell'omonima Chiesa greco cattolica. Infine, Vasilios N. Makrides (Universität Erfurt) ha ripercorso la biografia di Damiano Paraskeva Sinopeo, che dal Mar Nero si spinse fino all'impero russo, dopo aver soggiornato in Germania, sviluppando intensi rapporti con il mondo intellettuale occidentale e dando un fattivo contributo alla cultura scientifica e alle relazioni produttive dell'intera Repubblica delle Lettere tra Oriente e Occidente. Per la sezione dedicata alle "identità linguistiche e pratiche traduttorie" Alberto Alberti (Università di Bologna) ha esaminato la versione slava del Salterio, curata dal monaco atonita Massimo il Greco, nella cui opera è evidente l'influsso della sua formazione italiana fra la fine del Quattrocento e gli inizi del Cinquecento. Margherita Farina (Centre national de la recherche scientifique) si è occupata invece della *Grammatica Syriaca* di Giorgio 'Amīra, prima descrizione del siriano in latino, che ha dato un contributo fondamentale alla costruzione dell'identità linguistica maronita. Vassa Kontouma (École pratique des hautes études, PSL) ha ricostruito l'universo delle lingue di cultura e delle lingue di comunicazione del patriarca Dositeo II di Gerusalem-

me, dal greco all'arabo, dal turco ottomano al georgiano, dall'armeno al latino. Infine, Ulrich Moennig (Universität Hamburg) e Stefano Saracino (Universität Graz) hanno esaminato l'edizione neogreca del Nuovo Testamento di Londra e di Halle in relazione alla versione di Maximos Kallioupolitis, che, apparse in un contesto pietistico in cui era importante la diffusione delle Sacre Scritture in vernacolo, suscitavano invece polemiche e dibattiti nel mondo greco ortodosso.

Nella sezione dedicata alla "ridefinizione delle prassi liturgiche e devozionali" si ritorna sull'opera di Massimo il Greco, questa volta esaminando alcuni suoi scritti originali: Francesca Romoli (Università di Pisa) si è occupata della riflessione sul segno della croce, questione che in seguito ha avuto grande importanza nella polemica religiosa in Russia nel XVII sec. Maria Chiara Ferro (Università di Chieti-Pescara) ha esaminato un altro scritto del monaco atonita relativo alla pratica liturgica della proclamazione dell'alleluia, che fu oggetto di discussione nella chiesa russa. In entrambi i temi il monaco greco mostra una rigorosa riflessione di carattere biblico e patristico, frutto soprattutto della sua complessa formazione fra Oriente e Occidente. Radu Păun (Centre national de la recherche scientifique) ha analizzato il rito di incoronazione dei principi in Valacchia nel XVII sec., in relazione agli antichi riti di incoronazione bizantina e alla prassi nella tradizione liturgica bulgara e serba, ma anche al rito di ordinazione dei vescovi. La sezione si conclude con lo studio di Bernard Heyberger (École des hautes études en sciences sociales / École pratique des hautes études, PSL) sull'influsso del modello post-tridentino nelle trasformazioni del rito della penitenza nelle chiese orientali unite a Roma fra il XVII e il XVIII sec., pur sempre legate alle antiche tradizioni.

In questa raccolta di saggi, pubblicati in francese, italiano e tedesco, abbiamo ritenuto utile aggiungere alla fine gli abstract dell'introduzione e dei singoli contributi con le loro parole chiave in lingua inglese.

Studiando percorsi biografici, lingue di comunicazione, forme culturali e devozionali che risalgono a diverse epoche e a diverse aree, interpretando queste microstorie all'interno di un puzzle più complesso, emerge chiaramente un variopinto panorama di relazioni e scambi culturali, di cui sono parte attiva i cristiani orientali e in cui è evidente il processo di confessionalizzazione che caratterizza l'epoca moderna. Allo stesso tempo la loro opera manifesta la consapevolezza di appartenere a tradizioni antiche, che l'Occidente agogna a conoscere e far proprie, ma anche la spinta alla modernizzazione delle proprie tradizioni culturali e religiose, in un dialogo più o meno manifesto con la cultura occidentale. Queste relazioni e scambi culturali possono emergere sia nella formazione dei cristiani orientali in Occidente, sia attraverso la mobilità o solo rapporti a distanza con esponenti della Repubblica delle Lettere. Lo sforzo di aggiornare e modernizzare si accompagnava comunque al desiderio di ritrovare le radici più autentiche delle proprie tradizioni, dando luogo a sviluppi inediti e giungendo persino a reinventarle, rinnovandole.

L'attenzione del mondo occidentale al cristianesimo orientale, evidente fin dall'epoca del Concilio di Ferrara Firenze, fu favorita dalla presenza della diaspora greca, che ha dato una spinta fondamentale all'umanesimo, culla della

Repubblica delle Lettere, e che si è sviluppata nei secoli successivi nello studio delle diverse tradizioni dell'Oriente cristiano. Da un'iniziale interessamento per il cristianesimo primitivo, in un contesto segnato dall'espansione ottomana, si è fatto strada il più complesso fenomeno dell'Orientalismo, che ha le sue radici nella creazione dell'idea di cristianità occidentale e di antemurale europeo (Garzaniti 2023). Grazie a un approccio comparativo e interdisciplinare, si è voluto uscire dalla prospettiva strettamente occidentale e guardare l'Oriente cristiano nelle sue dinamiche interne, osservando lo straordinario sforzo delle diverse comunità, spesso in contesti in cui dominavano altre religioni o si manifestava una pluralità di confessioni (cristiane e non), di ridefinire la propria tradizione e la propria identità linguistica, scrivendo una pagina importante della Repubblica delle Lettere e dimostrando ancora una volta che il confronto (o la polemica) con l'altro, spinge chiaramente alla costante ricerca di sé.

I curatori di questo volume plurilingue e multidisciplinare ringraziano sentitamente quanti hanno partecipato attivamente in questi anni al progetto dedicato al tema "Cristiani orientali e Repubblica delle Lettere", sforzandosi di uscire dallo stretto perimetro delle proprie discipline e dalla segmentazione delle diverse aree linguistiche geografiche e culturali, auspicando che questo contributo, che rappresenta solo un'indagine preliminare in una vasta *terra incognita*, possa favorire nuovi progetti e iniziative che coinvolgano anche altre aree dell'Oriente cristiano e più generalmente dell'Oriente in epoca moderna. Questi ringraziamenti si estendono naturalmente ai lettori esterni e recensori, che hanno discusso con passione i risultati delle ricerche proposte. Esprimiamo naturalmente la nostra riconoscenza all'École pratique des hautes études, PSL, al Laboratorio "Orient et Méditerranée" (UMR 8167) e all'Università di Erfurt (Germania) per il finanziamento della pubblicazione, e soprattutto alla Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG), mentre per la calorosa ospitalità dei seminari e dell'incontro finale si ringraziano il Centro Italo-Tedesco per il Dialogo Europeo Villa Vigoni, e la Fondation des Treilles. Un grazie finale ancora ad Alberto Alberti per la cura tecnica dell'impegnativo volume, nonché alla Firenze University Press che ci consente di rendere disponibile l'opera ad accesso aperto e di includerla nelle banche dati internazionali più rilevanti.

## Bibliografia

- Alexiou, Christina, e Daniel Haas. 2024. *Westliche Konfessionskirchen und orthodoxes Christentum als Thema der Interkonfessionalitätsforschung*, a cura di Christina Alexiou e Daniel Haas. Göttingen: V&R unipress, 2024.
- Burke, Peter. 2017. *Exiles and Expatriates in the History of Knowledge, 1500-2000*. Waltham, MA: Brandeis University Press.
- Casanova, Pascale. 1999. *La République mondiale des Lettres*. Paris: Seuil.
- Darnton, Robert. 1982. "What is the History of Books?" *Daedalus* CXI, 3: 65-83.
- Darnton, Robert. 2007. "«What is the History of Books?» Revisited." *Modern Intellectual History* IV, 3: 495-508.

- Edelstein, Dan, Paula Findlen, Giovanna Ceserani, Caroline Winterer, e Nicole Coleman. 2017. "Historical Research in a Digital Age: Reflections from the Mapping the Republic of Letters Project." *The American Historical Review* CXXII, 2: 400-24.
- Fiering, Norman. 1976. "The Transatlantic Republic of Letters: A Note on the Circulation of Learned Periodicals to Early Eighteenth-Century America." *William and Mary Quarterly* XXXIII, 4: 642-60.
- Fumaroli, Marc. 2015. *La République des Lettres*. Paris: Gallimard.
- Furey, Constance. 2006. *Erasmus, Contarini, and the Religious Republic of Letters*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Garzaniti, Marcello. 2023. "L'idea di Oriente e di antemurale in Europa centro orientale e orientale in epoca moderna." In *Atti e memorie dell'Accademia toscana di Scienze e Lettere La Colombaria* NS 73 (2022). *I Punti cardinali nell'immaginario europeo* (Atti del Convegno 7-8 aprile 2022), a cura di Laura Cassi e Adele Dei, 283-97. Firenze: Olschki.
- Girard, Aurélien, Bernard Heyberger, e Vassa Kontouma. 2023. *Livres et confessions chrétiennes orientales: Une histoire connectée entre l'Empire ottoman, le monde slave et l'Occident (XVI<sup>e</sup> – XVIII<sup>e</sup> siècles)*, a cura di Aurélien Girard, Bernard Heyberger, e Vassa Kontouma. Turnhout: Brepols Publishers (Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences Religieuses, 197).
- Grafton, Anthony. 2009. *Worlds Made by Words: Scholarship and Community in the Modern West*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hardy, Nicholas. 2017. *Criticism and Confession: The Bible in the Seventeenth-Century Republic of Letters*. Oxford: Oxford University Press.
- Heyberger, Bernard. 2023. *Middle Eastern and European Christianity, 16th-20th Century: Connected Histories. Essays*, a cura di Aurélien Girard, Cesare Santus, Vassa Kontouma, e Karène Sanchez Summerer, trad. di M. Robitaille-Ibbett. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Jaumann, Herbert 2001a. *Die europäische Gelehrtenrepublik im Zeitalter des Konfessionalismus/The European Republic of Letters in the Age of Confessionalism*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Jaumann, Herbert. 2001b. "Respublica litteraria/Republic of Letters. Concept and Perspectives of Research." In *Die europäische Gelehrtenrepublik im Zeitalter des Konfessionalismus/The European Republic of Letters in the Age of Confessionalism*, a cura di Herbert Jaumann, 11-9. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Makrides, Vasilios N. 2006. "Greek Orthodox Compensatory Strategies Towards Anglicans and the West at the Beginning of the Eighteenth Century." In *Anglicanism and Orthodoxy 300 Years after the 'Greek College' in Oxford*, a cura di Peter M. Doll, 249-87. Oxford: Peter Lang.
- Makrides, Vasilios N. 2023. "Orthodox Christianity in the Context of Postcolonial Studies." In *Politics, Society and Culture in Orthodox Theology in a Global Age*, a cura di Hans-Peter Grosshans, and Pantelis Kalaitzidis, 338-67. Paderborn: Brill Schöningh (Eastern Church Identities, 11).
- Miller, Peter N. 2008: "The Renaissance Republic of Letters and the Genesis of Enlightenment." In *Europäische Bildungsströme. Die Viadrina im Kontext der europäischen Gelehrtenrepublik der Frühen Neuzeit (1506-1811)*, a cura di Reinhard Blankner, 45-59. Schöneiche bei Berlin: Sripvaz-Verlag Krauskop.
- Mulso, Martin. 2007. *Die unanständige Gelehrtenrepublik: Wissen, Libertinage und Kommunikation in der Frühen Neuzeit*. Tübingen: Niemeyer.

- Neumeister, Sebastian, e Conrad Wiedemann. 1987. *Res publica litteraria: Die Institutionen der Gelehrsamkeit in der frühen Neuzeit*, a cura di Sebastian Neumeister, e Conrad Wiedemann, Voll. 1-2. Wiesbaden: Harrassowitz (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung, 14).
- Sarris, Kostas, Nikolas Pissis, e Miltos Pechlivanos. 2021. *Confessionalization and/as Knowledge Transfer in the Greek Orthodox Church*, a cura di Kostas Sarris, Nikolas Pissis, e Miltos Pechlivanos. Wiesbaden: Harrassowitz (Beiträge zu einer transdisziplinären Wissensgeschichte, 23).
- Winterer, Caroline. 2012. "Where is America in the Republic of Letters?" *Modern Intellectual History* 9: 597-623.
- Wolff, Larry. 2001. *The Enlightenment and the Orthodox World*. Athens: Institute for Neohellenic Research, National Hellenic Research Foundation.

PARTE PRIMA

Mobilità religiosa e culturale



# La diaspora greca e i suoi sodali fra penisola italiana e gran principato di Mosca da Sofia Paleologa a Massimo il Greco

Marcello Garzaniti

## 1. Un nuovo punto di vista

All'indomani della caduta di Costantinopoli l'élite politica e culturale dell'impero bizantino che aveva scelto la via dell'esilio si adoperò con ogni mezzo per muovere l'Europa del tempo a opporsi in armi all'espansione ottomana, e allo stesso tempo intraprese una complessa operazione finalizzata alla conservazione del patrimonio culturale bizantino. Ne conseguì in Occidente una decisiva spinta al rinnovamento culturale promosso dall'umanesimo mediante la riscoperta delle radici del pensiero e della scienza di epoca classica, ma anche uno straordinario stimolo alla riflessione teologica desiderosa di tornare alle fonti del cristianesimo. In questi processi ebbe un ruolo primario la sensibilità di questa élite per la forma estetica, che spinse alla riscoperta dell'arte retorica. In questo panorama, ancora lungi dall'essere complessivamente ricostruito, per via soprattutto della frammentazione dei saperi e delle prevalenti ottiche nazionali, rimane in ombra una pagina importante della storia culturale europea: il coevo tentativo di coinvolgere il gran principato di Mosca nella resistenza all'espansione ottomana e allo stesso tempo l'impegno della diaspora greca nell'aggiornamento culturale e religioso del mondo slavo orientale col quale condivideva la medesima tradizione cristiana<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Adottiamo il termine più diffuso di «diaspora», piuttosto che «emigrazione», per sottolineare sia la dispersione di gruppi di fuoriusciti in paesi diversi, ma soprattutto i legami e la

Marcello Garzaniti, University of Florence, Italy, marcello.garzaniti@unifi.it, 0000-0002-4630-5374

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Marcello Garzaniti, *La diaspora greca e i suoi sodali fra penisola italiana e gran principato di Mosca da Sofia Paleologa a Massimo il Greco*, © 2024 Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0646-4.04, in Marcello Garzaniti, Vassa Kontouma, Vasilios N. Makrides (edited by), *Cristiani orientali e Repubblica delle Lettere (XVI-XVIII sec.) / Chrétiens orientaux et République des Lettres (16e-18e s.) / Östliche Christen und die Gelehrtenrepublik (16.-18. Jh.)*, pp. 19-58, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0646-4, DOI 10.36253/979-12-215-0646-4



La straordinaria operazione della diaspora greca, apparentemente fallita nell'obiettivo di coinvolgere con successo le potenze europee nella crociata contro il turco, contribuì tuttavia a dare solidità in Europa alla cultura umanistica e religiosa occidentale, e allo stesso tempo a favorire la prima integrazione del mondo slavo orientale, nonostante le inevitabili resistenze, prima che si manifestasse l'influsso culturale proveniente dallo Stato polacco-lituano che dominò in epoca barocca. Si cominciarono così a creare i presupposti di una Repubblica delle Lettere costruita in primo luogo sulla base di legami personali e capace di interagire al di là dei confini territoriali, e persino delle divisioni confessionali e dell'appartenenza a distinte istituzioni giuridiche, che si costruiva sull'eredità della cultura classica e cristiana alla base di un sistema di valori umanistici che costituiscono ancor'oggi il fondamento della cultura europea.

## 2. L'eredità del passato: dal Concilio di Ferrara-Firenze al matrimonio di Sofia Paleologa

Le premesse di questa attività di promozione della crociata e di allargamento della *respublica christiana*, in cui la diaspora greca giocò un ruolo fondamentale, si debbono rintracciare ancor prima della caduta della capitale bizantina, nelle vicende legate al Concilio di Ferrara-Firenze, che segnarono una svolta nella presenza greca in Italia e favorirono la diffusione della cultura di origine classica e cristiana, proveniente da Bisanzio. Ne sono testimonianza le diverse scuole e istituzioni della penisola italiana, in cui si insegnava il greco, ma anche la creazione di importanti biblioteche e stamperie impegnate a conservare e riprodurre questo patrimonio, che progressivamente, grazie anche alle traduzioni in latino, divenne patrimonio condiviso con i circoli umanistici in un dialogo che non fu sempre facile.

La stessa assise conciliare appare strettamente connessa all'attività diplomatica e la sofferta proclamazione dell'Unione fiorentina era finalizzata alla creazione di una coalizione antiottomana che fin dagli inizi aspirava a coinvolgere non solo le potenze occidentali, ma anche l'Europa orientale, e in particolare il gran principato di Mosca, presente per la prima volta con una sua significativa rappresentanza all'assise conciliare. In primo piano emerse la figura del cardinale Bessarione (1403-1472), già metropolita di Nicea, sia al Concilio, che nei decenni successivi mise a punto, insieme a papa Pio II, un «piano di salvataggio di Bisanzio» (Ronchey 2000, 523). Non si dovrebbe però trascurare l'altra grande personalità della diaspora greca presente al Concilio, il più anziano Isidoro di Monemvasia (1380/90-1463), designato alla sua vigilia metropolita di Kiev, che cercò di estendere l'Unione fiorentina alla sua metropoli, che da tempo ormai aveva sede a Mosca. Sarebbe difficile ricostruire le loro biografie separando l'azione politica e diplomatica, dall'attività culturale mirata soprattutto a conser-

solidarietà che si manifestarono in particolare fra le più importanti famiglie aristocratiche nei decenni immediatamente successivi alla conquista di Costantinopoli.

vare l'eredità bizantina diffondendola nei circoli umanistici, che si fecero spesso sostenitori delle istanze della diaspora greca.

Prima del Concilio Isidoro, dotto monaco e uomo di lettere, già in corrispondenza con umanisti italiani, fu sodale in gioventù del metropolita di Kiev, Fozio (m.1431), lui pure originario di Monemvasia, e con energia si impegnò nel progetto della crociata promosso al Concilio di Basilea (1434). Dopo il Concilio fiorentino si preoccupò di diffondere l'Unione in Europa orientale, e, a seguito del rigetto moscovita e della propria espulsione dal gran principato, continuò la sua opera a Costantinopoli, mentre era imminente la caduta della città. Riuscito avventurosamente a ritornare a Roma, finì per esservi eletto patriarca costantinopolitano<sup>2</sup>. La continuità della sua azione in Europa orientale doveva essere garantita dall'elezione a Roma di Gregorio, detto il Bulgaro (m.1472/1473), già protodiacono di Isidoro, a metropolita di Kiev, testimonianza della continuità dell'interesse della diaspora bizantina, legata alla sede papale, per le sorti del mondo slavo orientale. Il nuovo metropolita, che risiedeva nel granducato di Lituania, in seguito riallacciò i legami con la sede costantinopolitana, al tempo del patriarca Dionisio I (m.1492).

In questo contesto, mentre all'indomani della conquista ottomana si ricostituiva a Costantinopoli un patriarcato separato dalla sede apostolica, a Roma il cardinal Bessarione, grazie alla sua posizione di alto prelato, persino candidato al soglio papale, svolse un ruolo fondamentale nella protezione della diaspora greca non solo nella Città eterna, ma in tutta la penisola italiana e oltre i suoi confini. Allo stesso tempo si assunse la responsabilità di preservare e diffondere il patrimonio della cultura di lingua greca negli ambienti umanistici, promuovendo un dialogo che aspirava ad armonizzare il pensiero platonico ed aristotelico. Lo dimostra la sua cura per la conservazione e la diffusione della tradizione manoscritta greca, la creazione di una vasta biblioteca, poi donata alla repubblica di san Marco, ma insieme la preoccupazione di educare i giovani della diaspora, nella speranza di formare una nuova élite in grado di riprendere le redini dell'impero<sup>3</sup>.

In quegli anni la diaspora greca si arricchiva di nuovi esponenti delle famiglie aristocratiche in fuga dall'espansione ottomana che si stabilirono in diverse città della penisola italiana, cui faremo riferimento soprattutto per ricostruire le relazioni politiche, religiose e culturali con il gran principato di Mosca<sup>4</sup>. Fra

<sup>2</sup> Per la ricostruzione della complessa biografia di Isidoro di Kiev cfr. Philippides 2018, Akišin 2018, ma anche Solov'ev 2013.

<sup>3</sup> Numerosi sono gli studi sulla figura del cardinal Bessarione umanista, ma non sono da trascurare le ricerche che mettono in luce la sua costante azione a favore dell'unione ecclesiastica e della crociata. Fra le ricerche utili a ricostruire la sua biografia e la sua rete di rapporti a sostegno della diaspora greca si segnalano in particolare Bianca 2010, 2015, Gutkowski e Prinziavalli 2012.

<sup>4</sup> Sulla diaspora greca in Italia la bibliografia è notevole, ma in genere è orientata alla migrazione della tradizione manoscritta greca e al suo ruolo nell'insegnamento del greco. Allo scopo di allargare la prospettiva, D.J. Geanakoplos ha cercato di delineare complessivamente il contributo culturale della diaspora greca all'umanesimo italiano (cfr. in particolare la prima parte della raccolta di saggi raccolti in Geanakoplos 1989 con la letteratura ivi

queste assume un ruolo chiave la famiglia imperiale dei Paleologi, in particolare la figura di Tommaso (m.1465), già despota della Morea, che giovanissimo era stato presente al concilio di Firenze e aveva legami di parentela con i Malatesta di Rimini<sup>5</sup>. Dopo la fuga dalla Morea (1460), occupata dai turchi, e la tappa a Corfù, possedimento veneziano, ove lasciò la famiglia, Tommaso Paleologo raggiunse Ancona e in seguito, sfuggito al contagio della peste, arrivò a Roma mettendosi sotto la protezione di papa Pio II, che aveva già bandito la crociata, e del cardinal Bessarione, cui portò in dono per la Santa sede le reliquie dell'apostolo Andrea conservate a Patrasso, un evento solenne che assunse un evidente valore simbolico in quel drammatico frangente della storia<sup>6</sup>. Nella sua Flagellazione di Gesù il pittore Piero della Francesca avrebbe rappresentato simbolicamente il martirio di Costantinopoli e la speranza della sua rinascita, riposta in Tommaso Paleologo (cfr. Ronchey 2000, 2006).

Avevano raggiunto Tommaso Paleologo nell'esilio italiano altre famiglie aristocratiche bizantine, fra cui i Tarcanioti<sup>7</sup>. A questa nobile famiglia apparteneva Michele Marullo Tarcaniota (1453-1500), rifugiatosi prima a Ragusa (Dubrovnik) e poi a Napoli, poeta umanista, che, professando sempre le sue ascendenze spartane, militò nelle guerre contro i turchi, e fu attivo anche a Firenze<sup>8</sup>. Nel frattempo, Bessarione continuava la sua attività a favore della crociata, e all'indomani della drammatica caduta di Negroponte, per suscitare la creazione di una nuova lega antiottomana, pubblicò le *Epistolae et orationes contra Turchos* (1471) che ebbero vasta eco in tutta Europa e si inseriscono in una produzione letteraria umanistica a favore della crociata<sup>9</sup>.

Fra le attività degli esponenti della diaspora, insieme alla cura della tradizione manoscritta, dalla copiatura all'edizione a stampa, c'era in primo luogo l'insegnamento del greco o delle materie umanistiche, a cui si accompagnava spesso l'attività di traduzione in latino, in scuole ormai diffuse in grandi e piccoli

citata). Per i singoli esponenti della diaspora greca si fa riferimento alle voci loro dedicate nel *Dizionario biografico degli Italiani* (Treccani) e a contributi recenti, in cui è indicata la bibliografia classica e di cui citeremo solo i titoli più significativi. Per la diaspora greca, legata soprattutto alla prima emigrazione in Russia, in una prospettiva di studi bizantini e con abbondante bibliografia cfr. Vespignani 2017 (in particolare su Tommaso Paleologo e i figli, pp. 41-82). Per un quadro generale della diaspora greca in Occidente cfr. Harris 1995.

<sup>5</sup> Per le relazioni parentali con i Malatesta, ma anche con altre famiglie nobili italiane, e per i rapporti col cardinal Bessarione cfr. Ronchey 2000. Della presenza all'assise fiorentina di Tommaso Paleologo sarebbe testimonianza il suo ritratto nel corteo dei magi dell'Adorazione dei Magi di Benozzo Gozzoli a Firenze (Ronchey 2009).

<sup>6</sup> Sul ruolo dell'apostolo Andrea nella tradizione bizantina si dovrebbe citare il classico studio di F. Dvornik (1958). Sulla vicenda con i suoi successivi echi in slava orientale cfr. Pljuchanova 2013.

<sup>7</sup> Cfr. per il periodo bizantino di questa e di altre famiglie aristocratiche si può consultare il *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit* (1976-1995).

<sup>8</sup> Per il ritratto di esule che emerge nella sua produzione letteraria latina cfr. Bihrer 2011.

<sup>9</sup> Cfr. Mureşan 2017, Mastronardi 2021. Per la prima letteratura umanistica antiottomana cfr. Hankins 1995.

centri della penisola italiana e dei possedimenti veneziani. A Ferrara, quindi a Roma, ove si legò al Bessarione, e infine a Napoli era stato attivo Teodoro Gaza (1408/10-1475), che fu anche prolifico traduttore<sup>10</sup>. A Venezia aveva aperto una scuola Giorgio Trapezunzio (1395-1472/3), ancor prima di arrivare a Firenze, dove insegnò greco negli anni del Concilio, per poi diventare a Roma traduttore assiduo di scritti patristici, cominciando da Giovanni Crisostomo, e infine entrare in un'annosa polemica con Bessarione sull'eredità di Platone<sup>11</sup>. Vasti furono i suoi rapporti internazionali, dalla corte di Mattia Corvino al serraglio del sultano.

A Firenze allo *Studium* fiorentino aveva insegnato per anni Giovanni Argiropulo, già studente a Padova (1415 ca-1487), commentatore, traduttore e editore, mentre il suo antico discepolo, Costantino Lascaris (1434-1501), esponente di una gloriosa famiglia dell'aristocrazia bizantina, vi fu solo di passaggio, per stabilirsi a Messina, dove occupò la cattedra di greco del monastero di san Salvatore su incarico dello stesso Bessarione, rendendola famosa<sup>12</sup>. Qui si impegnò a costruire una rete di relazioni filoelleniche sempre in funzione antiturca, cercando di recuperare l'antica tradizione greca del Meridione. A lui si deve una fortunata grammatica greca (1476), poi tradotta in latino da Giovanni Crastone (1480), carmelitano e famoso grecista. Lo stesso cardinale aveva incaricato Atanasio Calceopulo (m.1497), un monaco di Vatopedi (Monte Athos), rimasto in Italia dopo il Concilio di Firenze, di visitare i monasteri greci dell'Italia meridionale, in vista di una loro riforma. In seguito, Calceopulo divenne vescovo di Gerace (cfr. Speranzi 2018). A Firenze, dopo l'Argiropulo, insegnò a lungo l'ateniese Demetrio Calcondila (1423-1511), che apparteneva alla cerchia di Bessarione e che svolse un'intensa attività didattica, giocando un ruolo significativo nelle cerchie umanistiche<sup>13</sup>.

Sotto la protezione del cardinal Bessarione intanto erano cresciuti a Roma i figli di Tommaso Paleologo, Zoe e suoi fratelli. Dalle scarse notizie che si conservano sulla principessa Zoe e i fratelli maggiori, emerge la cura che Bessarione ebbe per la loro educazione mantenendoli nell'ambiente della diaspora greca<sup>14</sup>. Nell'ambito della strategia del cardinale assume un ruolo importante la vicenda dell'accordo matrimoniale con il gran principe di Mosca, Ivan III, in cui ebbe un ruolo di mediatore per parte russa il vicentino Giovanni Della Volpe (in russo Ivan Frjazin), «maestro della zecca» del Cremlino<sup>15</sup>, mentre per Bessarione

<sup>10</sup> Per un classico quadro della sua attività cfr. Geanakoplos 1989, 68-90.

<sup>11</sup> Sulla polemica fra Bessarione e Trapezunzio a proposito dell'eredità di Platone e dei suoi echi negli ambienti umanistici si è molto scritto, da ultimo cfr. Basilio Bessarione 2014, Mariev 2022.

<sup>12</sup> Per le relazioni di Bessarione con il meridione italiano e l'impegno del presule per la rinascita dei monasteri greci con il sostegno della diaspora, cfr. Pugliese Carratelli 2002.

<sup>13</sup> Sull'insegnamento del greco a Firenze cfr. Baldi Bellini 2021.

<sup>14</sup> Cfr. la biografia della principessa Paleologa, curata da T. Matasova (2016), e di nuovo Vespignani 2017.

<sup>15</sup> Cfr. Ronchi De Michelis 1990. Nella sua biografia Matasova, seguendo P. Pierling, si focalizza sul personaggio, come se l'iniziativa fosse partita da lui, ma condividiamo con Ronchey

condusse le trattative Giorgio Tarcaniota (m. inizio 1500), divenuto in seguito ambasciatore del gran principe russo. A breve distanza dalla sua scomparsa, Bessarione concepì dunque il progetto di unire la casata dei Rjurikidi con la famiglia imperiale dei Paleologi, rinnovando i legami instaurati decenni prima quando l'imperatore Giovanni Paleologo aveva sposato la principessa Anna, zia di Ivan III (1414).

Si sperava così di coinvolgere la potenza moscovita nella lotta contro gli ottomani, sempre con l'auspicio di riportare la chiesa russa nell'alveo dell'obbedienza romana. Gran parte dei dati a disposizione rimandano proprio a questo progetto che in qualche modo corrispondeva agli interessi di alcune casate italiane che avevano contatti commerciali con l'Europa settentrionale. Lo testimonierebbe in primo luogo la presenza di Clarissa Orsini, moglie di Lorenzo il Magnifico, latrice di un cospicuo finanziamento per il viaggio della sposa. L'assenza dell'anello rituale alla cerimonia dello spozalizio per procura in Vaticano non deriverebbe dall'estraneità dello scambio anulare alla cerimonia della Russia del tempo, ma probabilmente dalla necessità, imposta da Mosca, di rendere indispensabile una nuova celebrazione del matrimonio secondo il rito ortodosso al Cremlino (cfr. Garzaniti 2018). Fra quanti assistettero alla celebrazione romana si segnala Demetrio Trivolis, che, dopo la conquista ottomana (1460) in fuga da Mistrà (Sparta), si era rifugiato a Corfù insieme a Tommaso Paleologo e che al tempo collaborava con Bessarione, prima di ritornare a Corfù (1481).

Nel lungo viaggio la principessa Paleologa era accompagnata da esponenti della diaspora greca e da italiani, passando attraverso le terre germaniche e facendo la pericolosa traversata del Baltico fino ad arrivare a Mosca. Fra questi, insieme ai fratelli della sposa, vi erano i fratelli Giorgio e Demetrio Tarcaniota che in Russia rimasero a servizio della sovrana, ma anche i fratelli Manuele e Nicola Angeli, di discendenza imperiale, che insieme ai Tarcanioti ebbero un ruolo di rilievo a Mosca.

Le cronache russe del tempo evidenziano la reazione negativa del metropolita di Mosca, Filipp (1402-1473), e in generale del clero russo, ostile al mondo latino, quando ormai la metropolia si era costituita in chiesa autocefala. All'arrivo della delegazione romana, come ai tempi del metropolita Isidoro, fece scandalo ancora una volta la presenza della croce latina. Nella successiva celebrazione del matrimonio secondo la tradizione orientale fu imposto a Zoe il nuovo nome di Sofia, con il quale fece il suo ingresso nel mondo ortodosso russo (1472). Siamo, comunque, ancora in una fase iniziale del processo di confessionalizzazione che si concluse all'epoca del concilio di Trento ed ebbe per l'area slava orientale uno sviluppo ulteriore nell'Unione di Brest (1595-1596). In questo primo periodo non era difficile passare da un campo all'altro, adattandosi alle circostanze,

l'idea del ruolo centrale del cardinale nell'operazione (Ronchey 2000, 562-63). La vicenda si intreccia con la storia complicata dell'ambasceria veneziana di Giovanni Trevisan che, passando da Mosca, si recò nel canato di Crimea allo scopo di coinvolgere anche la potenza tatarica nella guerra contro il turco (Skržinskaja 2000, 206-34).

come accadde a chierici e laici, giungendo persino a forme spregiudicate di trasformismo, come nel caso del menzionato Della Porta<sup>16</sup>. Del resto, rimane piuttosto difficile misurare il grado di «latinofilia» degli esponenti della diaspora greca. Per questo non dovrebbe stupire, se Zoe, cambiando nome in Sofia, e divenendo consorte del gran principe Ivan III sia divenuta come i suoi sodali, una chiara sostenitrice della tradizione orientale, separata da Roma, rinunciando a propugnare il riconoscimento dell'autorità papale, come avrebbe forse desiderato l'ormai defunto Bessarione.

### 3. Il ruolo di Sofia Paleologa a Mosca e la diaspora greca

La diaspora greca in Russia sviluppò la sua attività soprattutto nell'ambito delle relazioni diplomatiche del gran principato di Mosca con le potenze europee e la Porta ottomana, in cui mise a frutto non solo le competenze linguistiche acquisite, ma anche la formazione bizantina e l'esperienza italiana<sup>17</sup>. Fra i suoi esponenti ebbero un ruolo primario i menzionati Giorgio e Demetrio Tarcaniotti, noti in Russia come Jurij Saryj, cioè il Vecchio, e Dmitrij Trachanioty<sup>18</sup>. Entrambi entrarono a servizio del gran principe negli anni Ottanta, probabilmente dopo la visita a Mosca del fratello di Sofia, Andrea Paleologo (1479), svolsero diverse missioni diplomatiche in Occidente, a cominciare dalla penisola italiana (1486)<sup>19</sup>, mentre sul suolo russo accolsero le delegazioni straniere. Allo stesso tempo questi «boiardi» dell'entourage di Sofia furono coinvolti nelle polemiche religiose del tempo a sostegno dell'arcivescovo di Novgorod, Gennadij, impegnato nella repressione delle tendenze ereticali, provenienti dall'Occidente<sup>20</sup>. Al presule offrirono la propria consulenza, come attesta la lettera di Dmitrij Tra-

<sup>16</sup> Nella descrizione delle relazioni dell'ortodossia russa con la chiesa romana dell'epoca la storiografia russa usa in genere il termine «cattolico», a nostro parere legittimo solo a partire dall'epoca della riforma luterana. Per l'accezione di questo termine nelle traduzioni dal latino a Novgorod alla fine del XV sec. cfr. Tomelleri 2016. Lo stesso vale, a nostro parere, per le espressioni «uniti» o «uniati» per designare i greci che avevano riconosciuto l'autorità romana nell'ambito delle decisioni del concilio di Ferrara-Firenze, che evoca piuttosto le contrapposizioni confessionali seicentesche.

<sup>17</sup> Per uno sguardo sintetico sulla presenza greca a Mosca ai tempi della principessa Paleologa cfr. Matasova 2016, 153-98, Matasova 2023. Per il più ampio periodo dalla II metà del XV all'inizio del XVI cfr. la preziosa sintesi di B.N. Florja (1982). Per un quadro dell'attività diplomatica all'epoca di Ivan III cfr. Croskey 1987.

<sup>18</sup> Adottiamo per i nomi delle famiglie greche in Russia la forma russa, che peraltro distingue fra singolare e plurale. Per le loro biografie e l'attività scrittorica in Russia cfr. Bulanin 1989a, 1989b, 1989c, Lur'e 1989.

<sup>19</sup> In genere si identifica l'ambasciatore del gran principe a Milano, Giorgio Percamota con Jurij Trachaniot. Nella cancelleria di Gian Galeazzo Sforza si conserva traccia della sua testimonianza, che costituisce una delle più antiche descrizioni della Russia (Barbieri 1957, Croskey e Ronquist 1990, Matasova 2016, 172-173).

<sup>20</sup> Per le relazioni fra i Trachanioty e l'arcivescovo Gennadij nell'ambito delle discussioni dottrinali dell'epoca, cfr. Pljuchanova 2013.



chaniot all'arcivescovo a proposito del millenarismo (cfr. Pliguzov, Tichonyuk 1988), ma anche la relazione sulla testimonianza del diplomatico imperiale Giorgio Della Torre (von Turn, in russo, Deljator) sull'inquisizione (cfr. Sedel'nikov 1932). Nel frattempo, nella curia arcivescovile, esperti e traduttori, fra cui emerse Dmitrij Gerasimov<sup>21</sup>, si prodigavano in particolare nell'impresa, realizzata con il sostegno di un religioso occidentale Venjamin – probabilmente un frate croato domenicano, di realizzare una versione completa della bibbia slava (*Bibbia di Gennadij*, 1499)<sup>22</sup>. A queste attività parteciparono anche Bartholomäus Ghotan e Nicolaus Bülow (Bulow, in russo Nikolaj Bulev), esponenti della borghesia di Lubeca, importante centro della lega anseatica, il primo stampatore e il secondo astronomo, che ritroveremo a Mosca, entrambi reclutati verosimilmente dagli stessi Trachanioty durante le loro missioni diplomatiche (Miller 1978, 398-401).

Sempre negli anni Ottanta passarono al servizio di Ivan III i fratelli Manuele e Demetrio Rhaul Kavakis (Raul Cavakis) (1485), quest'ultimo noto in Russia come Dmitrij Ralev (o Larev), che erano giunti in Italia al seguito dei Paleologi. Il loro padre Ioann (Ivan Ral'), ancora nel 1460, era stato inviato da Tommaso Paleologo, dalla Morea, a Roma per condurre le trattative col papa Pio II. Il figlio di Demetrio, Manilio Cabacio Rallo (1447-1523) si stabilì a Roma, al servizio di Bessarione e della curia romana, e si legò a Marullo Tarcaniota (cfr. Manoussacas 1972).

Ben presto vediamo i Trachanioty in missione a Roma, Venezia e Milano (1487-1488) esaltare la recente vittoria del gran principe contro i tatars del khanato di Kazan'. La potenza militare moscovita, secondo gli *Annali* del veneziano Domenico Malipiero (1445-1513), dimostrava la sua capacità di misurarsi con il mondo islamico, accendendo la speranza che Ivan III, genero di Tommaso Paleologo, avrebbe potuto in futuro muoversi alla volta di Costantinopoli. A Mosca i Trachanioty ritornarono, passando per Caffa ottomana e la Crimea tatarica, insieme ad Andrea Paleologo e con l'architetto Pietro Antonio Solari, che divenne il principale architetto del Cremlino. Con loro vi era anche un famoso medico ebreo (1490) che, chiamato a curare Ivan Molodoj (il Giovane), figlio di primo letto del gran principe, fallì, incorrendo nella condanna a morte (cfr. Skržinskaja 2000, 153-79).

Fra il 1489 e il 1493, intanto, almeno tre volte Jurij Trachaniot era stato inviato alla Corte dell'imperatore germanico Federico, per fissare la corretta titolatura del gran principe e discutere sulla possibilità di unire in matrimonio una delle sue figlie con il rampollo dell'imperatore, Massimiliano. Al ritorno dalla seconda missione (1490) lo aveva accompagnato l'ambasciatore dell'imperatore, il menzionato della Torre, che discusse a Mosca, insieme al progetto matrimoniale, in seguito fallito, il progetto di un'alleanza con l'impero contro lo Stato polacco lituano e l'invio di artigiani. All'epoca Dmitrij Ralev guidò la

<sup>21</sup> Sul personaggio che ha giocato un ruolo importante nell'attività di traduzione, ma anche nelle relazioni con Roma cfr. Tomelleri 2004, 1-49 e Bodnarčuk 2014.

<sup>22</sup> Fra gli studi più recenti sulla questione cfr. Verner 2010.

missione in Danimarca per concludere un'alleanza contro Svezia e Livonia in chiave antianseatica (1493) (cfr. Florja 1982, 128-129; Matasova 2016, 165-168). In seguito, Ralev ritornò in Italia, fermandosi a Venezia e a Roma (1498-1504), una missione di cui ci offre ragguagli nei suoi *Diari* il veneziano Marino Sanudo, parlando del conflitto della repubblica di san Marco contro i Turchi, ma anche del contrasto dei legati russi con la rappresentanza francese per questioni di precedenza (cfr. Matasova 2013).

Fra il 1493 e il 1494 il gran principe inviò il diplomatico Manuele Angelo (Manuil Angelov), a Venezia e a Milano, sempre alla ricerca di maestranze, e al ritorno a Mosca occupò posti di responsabilità nella cancelleria del gran principe<sup>23</sup>. Nel 1495/1496 giunse a Mosca, proveniente dalla corte di Mattia Corvino a Buda, Teodoro Lascaris, che condusse con sé il figlio Demetrio, noto in Russia col nome di Dmitrij F. Laskirev (m. 1542/1548), che avrebbe occupato una posizione di rilievo nella diplomazia russa (cfr. Matasova 2016, 120). Nel complesso, dunque, furono diverse le famiglie di esuli greci che entrarono nell'aristocrazia russa<sup>24</sup>.

Alla vita religiosa della Russia partecipò attivamente un altro esule greco, giunto in Russia con la principessa Paleologa, Costantino, principe di Teodoro (Mangup) (m. 1504?), già sodale di Tommaso Paleologo. In Russia fu vicino al vescovo Ioasaf di Rostov, e divenuto monaco col nome di Kassian nel monastero di Ferapontovo (1482), fondò in seguito un eremo, non lontano da Uglič, entrando probabilmente in contatto con il più famoso eremita dell'epoca, Nil Sorskij<sup>25</sup>. Un componente della famiglia dei Tarcanioti, conosciuto nelle fonti slave come Nil Grek (m. 1521), si potrebbe identificare con Manuil Dmitrevič, figlio di Dmitrij Trachaniot. A questi si attribuisce la versione slava della *Disputatio contra Arium* dello Pseudo-Atanasio, realizzata in collaborazione con l'arciprete Feodor della Cattedrale dell'Annunciazione al Cremlino. Diventato igumeno del Monastero dell'Epifania a Mosca, fu eletto successivamente vescovo di Tver' (1509), intrattenendo rapporti con diversi monasteri del Monte Athos e in tarda età sarebbe andato in missione a Costantinopoli (1515), portando doni al patriarca (cfr. Florja 1982, 131, Matasova 2018). A questi ambienti monastici, legati alla diaspora greca, appartarrebbe la rielaborazione slava della *Lettera dei patriarchi orientali all'imperatore Teofilo*, indirizzata contro l'iconoclastia (cfr. Pljuchanova 2014, Afinogenov 2014).

<sup>23</sup> Per la missione italiana, di cui si conserva traccia negli archivi milanesi cfr. Matasova 2020.

<sup>24</sup> Per un breve quadro cfr. Zimin 1988, 273-75. Si può consultare anche il portale *Pravjaščaja elita Russkogo gosudarstva poslednej četverti XV–serediny XVI v.: elektronnaja baza dannych i istoriko-genealogičeskoe issledovanie*: <<https://ruling-elite.spbu.ru>> (5.8.2023). Tutte queste famiglie potevano in qualche modo vantare antiche ascendenze imperiali, di cui rimane traccia, per esempio, nella leggenda genealogica della famiglia dei Laskarevy, in cui si immagina l'imperatore Costantino il Grande attorniato da quattro fratelli: Manuil Komnin, Manuil Laskar', Ivan Paleolog, Ivan Kantakuzin (cfr. Florja 1982, 142-43).

<sup>25</sup> Nell'*Annale* del suo monastero si conserva un elenco dei nomi di greci, che dopo aver accompagnato la principessa Paleologa, entrarono al servizio del gran principe (cfr. Matasova 2016, 118-119). Sul monaco greco, canonizzato dalla chiesa russa cfr. Florja 1982, 124, Matasova 2016, 194-98.



Nella loro attività diplomatica i greci, a cui furono in genere affiancati esponenti dell'aristocrazia russa, giocarono un ruolo determinante nella creazione dell'immagine del principato moscovita all'estero, focalizzata soprattutto sull'idea della sua potenza militare e ricchezza economica, un'idea che doveva costituire un contrappeso all'immagine di satrapia orientale che cominciava a diffondersi soprattutto per iniziativa della diplomazia polacca e che divenne un leitmotiv nel Cinquecento, soprattutto all'epoca di Ivan il Terribile. La diaspora greca aveva a cuore la questione della lotta antiottomana, ma la politica estera russa rimase concentrata sullo scontro con la potenza polacco-lituana e sulle relazioni con le potenze baltiche, mentre si consolidava l'assoggettamento della repubblica di Novgorod (1478). Gli esuli sperarono a lungo, tuttavia, che la potenza moscovita, dopo il matrimonio con la principessa Paleologa, si impegnasse nella lotta contro il Turco.

Le relazioni con il mondo occidentale divennero di importanza strategica nel momento in cui il gran principato di Mosca comprese la necessità di stabilire regolari relazioni politiche ed economiche e soprattutto di acquisire le nuove tecnologie ingegneristiche e militari necessarie per rafforzarsi al suo interno e giocare allo stesso tempo un ruolo internazionale<sup>26</sup>. Lo sforzo di modernizzare la Russia, che avvenne soprattutto grazie alle maestranze italiane giunte sulla scia delle relazioni diplomatiche con le signorie italiane dell'epoca, andava ben oltre la costruzione delle cattedrali del Cremlino. Fra queste ebbe un ruolo fondamentale sul piano religioso e politico la chiesa cattedrale della Dormizione, costruita dall'architetto Aristotele Fioravanti, arrivato a Mosca al seguito di una delle prime ambascierie del gran principe a Venezia (1475)<sup>27</sup>.

La diaspora greca aveva la consapevolezza di rappresentare la più autentica tradizione orientale sia sul piano politico, sia per la fedeltà alla tradizione religiosa, e lasciò profonde tracce in Russia. Lo si può riconoscere nell'uso del simbolo dell'aquila bicipite, già presente nella Torre Borovickaja del Cremlino (1490), che proviene dallo stemma che i Paleologi di Mistrà si diedero giungendo in Occidente (cfr. Matasova 2016, 179-183), ma persino nella forma del nome Russia, scritto alla greca «Rossija» (cfr. Kloss 2012), come pure l'uso dell'espressione «grande signore» (*velikij gosudar'*) con una formulazione che si adeguava alle titolature occidentali, come dimostra la lapide marmorea in latino e slavo apposta nella Torre Spasskaja eretta al Cremlino dall'architetto Solari (1491) (cfr. Avdeev 2006).

Grazie ai recenti studi è possibile oggi ricostruire meglio il ruolo della diaspora greca nella prima mediazione della cultura occidentale e nel rinnovamento della tradizione bizantina, in cui continuarono a dominare gli interessi soprattutto religiosi, anche se si affacciavano le nuove tendenze umanistiche, come testimonia la versione slava del primo libro del *De chorographia* di Pomponio

<sup>26</sup> L'anonimo racconto *Viaggio al concilio di Firenze* testimoniava già la percezione dell'arretratezza economica del mondo slavo orientale (cfr. Garzaniti 2003).

<sup>27</sup> Per lo sviluppo dell'architettura rinascimentale in Russia cfr. Švidkovskij 2013.

Mela, realizzata negli ambienti della diaspora greca legati all'arcivescovo Genadij (forse da uno dei Trachanioty), volta alla conoscenza degli spazi geografici dell'Oriente mediterraneo (cfr. Matasova 2014).

Nella storia della Russia gli anni di Sofia Paleologa sono legati a vicende gravide di conseguenze, sia nelle relazioni internazionali, sia nella sua realtà interna. All'epoca erano forti le tensioni con il mondo tataro, quando, a partire dagli anni Settanta, si inasprì il conflitto con il khan Achmat, alleato del regno polacco, che spinse Ivan III a legarsi al khan della Crimea, Mengli Girāy (cfr. Zajcev 2004, 82-98). Sul fiume Ugra (1480) i due eserciti si fronteggiarono senza entrare in battaglia, mentre l'arcivescovo di Rostov, Vassian Rylo (1467-1481) con la sua famosa lettera esortava il gran principe a opporsi coraggiosamente ai tatars. Questa lettera mostra evidenti affinità con l'afflato antiturco degli appelli del cardinal Bessarione, che in Russia avevano diffuso i Trachanioty, ma anche una stretta relazione con la succitata *Lettera dei patriarchi orientali all'imperatore Teofilo* (cfr. Pljuchanova 2010). Anche se si è cercato di ridimensionare il ruolo della diaspora nel frangente del contrasto con il mondo tataro, non c'è dubbio che la consorte del sovrano e soprattutto i greci del corpo diplomatico si impegnarono decisamente a sviluppare una politica di opposizione all'islam.

La diplomazia di origine bizantina ebbe in particolare un ruolo nell'organizzazione del matrimonio della figlia di Sofia, Elena (1474/1476-1513), con il granduca lituano Alessandro, figlio del re di Polonia Casimiro, un legame che doveva creare i presupposti per una pace duratura fra le due potenze concorrenti. In realtà, però, il trasferimento della principessa ortodossa nella capitale lituana (1495), in cui dominava a corte la tradizione latina, determinò nuovi e più gravi attriti fra Mosca e Vilnius, sfociando in un nuovo conflitto<sup>28</sup>. Per consentirle di edificare una cappella ortodossa «di legge greca», fu inviata persino una delegazione guidata da Nicola Angelo (Mikula Angelov), che avrebbe portato con sé alcuni libri, che dovevano probabilmente servire per la celebrazione liturgica (cfr. Matasova 2016, 240-45).

Di maggiore gravità fu lo scontro all'interno dello stesso Cremlino che coinvolse Sofia e l'intera fazione greca contro la principessa Elena (m.1505), figlia del sovrano moldavo Stefano il Grande, sposa di Ivan il Giovane (Molodoj), che il medico ebreo venuto dall'Italia non era riuscito a curare. Nella lotta per la successione al trono di Ivan III sembrò all'inizio spuntarla Dmitrij (1483-1509), figlio di Elena, che, discendente dei principi moldavi, si riteneva erede degli stessi imperatori romani. Per il nipote Dmitrij, si celebrò la prima incoronazione ufficiale di un gran principe, seguendo il modello romano orientale, nella nuova cattedrale della Dormizione del Cremlino (1498) (cfr. Garzaniti 1993). La sua improvvisa

<sup>28</sup> Nella complessa vicenda si intrecciano l'appartenenza confessionale e la concorrenza per l'eredità kieviana. La corrispondenza di Ivan III con la figlia rappresenta un'importante testimonianza del conflitto religioso e dinastico che si andava radicalizzando (Nițescu 2021-2022).

caduta in disgrazia (1502), di cui si ignorano le cause, ma che probabilmente era legata alla diffusione delle tendenze eretiche provenienti da Novgorod, aprì la strada al figlio di Sofia, Basilio, segnando il trionfo del partito filogreco alla corte moscovita. Con Basilio III si consolidava a Mosca altresì l'idea di autocrazia bizantina e si apriva una nuova pagina della storia russa, nel cui prisma si devono comprendere gli sviluppi successivi.

#### 4. La diaspora greca in Italia e la formazione di Michele Trivolis/Massimo il Greco

Dopo la morte di Bessarione e il trasferimento di alcuni esponenti dell'aristocrazia bizantina a Mosca, nonostante non si fosse realizzata l'unione con Roma, nella diaspora greca presente nella penisola italiana si continuò a sperare di coinvolgere il principato di Mosca nell'alleanza antiottomana, mentre si intensificavano le relazioni politiche ed economiche con i potentati italiani, che videro la partecipazione attiva dei diplomatici greci. Ne è testimonianza l'ambasceria guidata da Manuil Angelov a Venezia e a Milano (1493-1494), cui abbiamo fatto cenno. Un paio di anni prima a Milano era giunto da Firenze Demetrio Calcondila, che diede un significativo contributo alla diffusione della cultura classica e bizantina in Occidente, con le sue pubblicazioni che vanno dai poemi omerici alla prima edizione del grande lessico enciclopedico *Suida* (1499) (cfr. Petrucci 1973).

Allo *Studium* fiorentino, dopo la partenza di Calcondila per Milano, era subentrato il suo allievo Giano Lascaris (1445-1534), di cui non abbiamo notizie fino al 1489, ma che probabilmente in gioventù aveva goduto della protezione del cardinal Bessarione. Nella sua lunga e travagliata esistenza, servendo diversi regnanti, Lascaris seppe unire una vivace attività culturale, che ne fece una figura di riferimento per la diffusione dell'eredità bizantina, al costante impegno diplomatico a favore della sua antica patria e della diaspora greca (cfr. Ceresa 2004)<sup>29</sup>. In quell'anno avrebbe scritto un'opera andata perduta, di cui si conserva una testimonianza indiretta, gli *Annotamenti Historici*, dedicata alle principali famiglie bizantine: Comneni (a cui sarebbe appartenuto anche Bessarione), Cantacuzeni, Paleologi, Boccali e Rali (cfr. Ronchey 2006, 23-27, 450-451).

A Firenze Lascaris era entrato a servizio di Lorenzo il Magnifico (1489), come tutti i Medici interessato alle relazioni con l'Oriente, che lo inviò nell'impero ottomano per acquistare i manoscritti che arricchirono la sua biblioteca, ma anche per prendere informazioni sullo stato della Porta. Dal suo secondo viaggio (1491-1492), insieme a numerosi manoscritti, provenienti in particolare dal Monte Athos, in primis il monastero di Vatopedi<sup>30</sup>, Lascaris portò con sé una dozzina di giovani esponenti dell'aristocrazia greca, fra cui il cretese Marco Muro, che divenne uno degli esponenti di maggior rilievo della diaspora greca in

<sup>29</sup> Scarsa è la bibliografia sul personaggio. Alla più recente monografia disponibile (Knös 1945) si aggiunse il saggio di A. Pontani, ricchissimo di dati (Pontani 1992), ma manca una visione d'insieme aggiornata.

<sup>30</sup> Cfr. Speake 1993; Gentile 1994.

Italia (cfr. Speranzi 2013; Ferreri 2014), e Michele Trivolis, corfiota d'adozione, probabilmente nipote del Demetrio citato<sup>31</sup>. Con il nome di Massimo il Greco egli trascorse gran parte della sua vita in Russia<sup>32</sup>. Fin dagli anni fiorentini Musuro e Trivolis furono legati da profonda amicizia. Lascaris li impegnò nell'attività di copisti, ma ne curò anche la formazione culturale, mentre si occupava delle edizioni dei classici e insegnava greco allo *Studium* fiorentino<sup>33</sup>. A Firenze l'umanista greco seppe opporsi, meglio del Calcondila, a Poliziano che sosteneva la preminenza culturale del latino sul greco (e che aveva attaccato con i suoi pungenti epigrammi Michele Marullo Tarcaniota), in un contesto culturale segnato dalla riscoperta del pensiero platonico e neoplatonico, ma anche dalla critica alla scolastica medievale. Del vivace dibattito intellettuale dell'epoca è testimone l'opera dell'umanista Marsilio Ficino, che fu non solo interprete di Platone, ma anche traduttore di uno dei massimi autori della teologia bizantina, Dionigi Areopagita.

Allo stesso tempo la città era scossa dai fermenti di rinnovamento religioso e sociale, promossi dal domenicano Girolamo Savonarola, priore di san Marco, la cui predicazione seppe muovere esponenti dell'umanesimo come Giovanni Pico della Mirandola, richiamando i valori cristiani più alti e invocando l'unità contro il pericolo turco in vista di una nuova crociata. La sua personalità di riformatore lasciò una traccia indelebile nel giovane Trivolis, che ne fece molti anni dopo un ritratto lusinghiero quando ormai era in Russia (cfr. Garzaniti 2019c; Romoli 2021)<sup>34</sup>. Ai tempi di Savonarola e negli anni successivi il convento rappresentava un importante centro di cultura, con interessi anche in ambito orientalistico. Fra i frati vi era uno dei massimi esperti della bibbia ebraica del tempo, Sante Pagnini (1470-1536). Nei medesimi anni, nel monastero camaldolese di Santa Maria degli Angeli a Firenze, in cui era stato attivo Ambrogio Traversari, sodale di Bessarione ai tempi del Concilio, operava Pietro Candido (m.1513), legato a Marullo Tarcaniota e ad altri umanisti, che per diversi anni aveva vissuto nella veneziana Creta. Oltrarno nel monastero agostiniano di Santo Spirito a più ri-

<sup>31</sup> A Corfù Michele Trivolis aveva studiato alla scuola di Giovanni Mosco e aveva tentato di intraprendere la carriera politica. Sulla sua biografia cfr. la n. seguente.

<sup>32</sup> L'identificazione dei due personaggi è stata dimostrata al di là di ogni dubbio nell'ampio volume di E. Denissoff (1943), anche se ancora recentemente N.V. Sinicyna ha espresso qualche perplessità a riguardo (Sinicyna 2010). La bibliografia, per lo più in lingua russa, dedicata a Massimo il Greco e alla sua attività in Russia, è cospicua e comprende sia ricostruzioni biografiche, sia studi sulle sue opere. Ne abbiamo fatto recentemente una presentazione generale (Garzaniti 2019c), alla luce della nuova prospettiva di studi sul suo ruolo di mediatore della cultura occidentale, che abbiamo sintetizzato in Garzaniti 2015. L'ultima dettagliata biografia si deve a Sinicyna (2008).

<sup>33</sup> Sull'attività di Michele Trivolis come copista cfr. Speranzi 2010, 2016. Sulla sua collaborazione all'attività editoriale cfr. Sinicyna 2010.

<sup>34</sup> Nel tratteggiare la figura di Savonarola, Massimo il Greco sottolinea nella sua predicazione l'invettiva contro la testimonianza negativa che offrivano i conflitti nella cristianità ai «popoli infedeli», un evidente riferimento al mondo islamico e un appello all'unità (Garzaniti 2019b, 169).

prese in quegli anni fu presente Egidio da Viterbo (1469-1532), umanista vicino a Marsilio Ficino, orientalista di fama e riformatore del suo ordine.

Dopo la cacciata dei Medici, e l'ingresso a Firenze del re di Francia, Carlo VIII (1494), che Marullo Tarcaniota aveva esaltato per i suoi propositi di crociata contro il Turco (cfr. Coppini 2008), Lascaris era entrato al servizio del giovane re (1495), a cui Andrea Paleologo aveva venduto i diritti di successione bizantina. Riponendo nel sovrano francese la speranza di una crociata liberatrice, come attesta una bella ode saffica (cfr. Pontani 2015), Lascaris lo aveva seguito a Parigi (1496), dove ebbe un ruolo significativo nello sviluppo dell'umanesimo (cfr. Gentile 1986). A servizio ormai del successore, Luigi XII, il diplomatico greco si recò a Milano, dopo la caduta definitiva di Ludovico il Moro (1500), dove potrebbe averlo raggiunto Trivolis, che fu testimone di questi eventi molti anni dopo in Russia, deprecando l'alleanza del Moro col Turco contro Venezia (cfr. Sinicyna 2008, 74-75). Nel frattempo, Lascaris continuava a perorare la causa della crociata antiottomana, che il regno di Francia prometteva di realizzare, come testimonia un suo rapporto (1508) in cui esprimeva la sua speranza di coinvolgere anche il gran principato di Mosca (cfr. Iorga 1935, 31). Allo stesso tempo egli sviluppò una collaborazione con l'impresa editoriale di Aldo Manuzio, che si intensificò all'epoca in cui fu ambasciatore di Francia a Venezia (1504-1509). In quegli anni perorava la medesima causa antiottomana nei suoi discorsi, dedicati al cardinal Carafa (1500), un altro esule greco, Alessio Celadeno (1451-1517), che aveva goduto della protezione di Bessarione ed era attivo nella curia papale, fin dai tempi di Sisto IV (cfr. De Palma 1997).

Dopo la partenza del suo pigmalione da Firenze, Trivolis, pur conservando la sua dimora a Firenze, si era recato in diverse città, fra cui Bologna, Venezia e Vercelli, continuando il lavoro di copista e perfezionando la sua formazione culturale e religiosa<sup>35</sup>. Nel 1498 era entrato al servizio del nipote di Giovanni Pico della Mirandola, Giovanni Francesco, erede del famoso filosofo e lui stesso attivo polemist, convinto savonaroliano (cfr. Calciolari 1995-1996, Castelli 1998). Il giovane greco aveva scelto di raggiungerlo a Mirandola, rinunciando alla collaborazione, che gli offriva il filosofo scettico Antonio Cortesi Urceo, detto Codro, professore all'Università di Bologna. Lo spinsero le sue aspirazioni religiose, suscitate dalla predicazione di Savonarola, tanto che, con il sostegno di Giovanni Francesco della Mirandola, decise alla fine di tornare a Firenze per farsi novizio nel convento di San Marco. Dopo poco più di un anno (1502/1503) abbandonò però improvvisamente Firenze e il convento, dove a seguito della condanna a morte di Savonarola si cercava di imporre la *damnatio memoriae* del frate domenicano.

Nel frattempo, l'amico Musuro si era trasferito a Venezia, dove cominciò a collaborare con l'impresa editoriale di Aldo Manuzio (1495), ma poi anche con lo stampatore Zaccaria Calliergi, sostenuto dal munifico cretese Nicola Vlasto

<sup>35</sup> Per la ricostruzione di questo periodo e più in generale, per il lungo soggiorno in Italia di Michele Trivolis, cfr. Romoli 2021.

(cfr. Manoussacas e Staikos 1993). In seguito, Musuro si trasferì a Carpi, poco lontano da Mirandola (1500-1502), e insegnò quindi a Padova (1503-1509), con allievi che furono promotori del greco al di là delle Alpi, fra cui il ceco Sigismondo Gelenius (Zikmund Hrubý da Jelení, 1497-1554), considerato uno dei fondatori della filologia classica. A Venezia per ricoprire la cattedra di lettere greche e latine nel 1504 fu però preferito Niccolò Leonico Tomeo (1456-1531), un greco di origine epirota, allievo di Calcondila a Firenze, che in seguito ebbe relazioni importanti con gli umanisti inglesi<sup>36</sup>.

Anche Trivolis, dopo la dolorosa esperienza a san Marco, si trasferì a Venezia (1503/4-1506), per collaborare con Manuzio, con cui aveva lavorato già in passato. Lo aveva raccomandato per tramite di Pietro Candido un sodale di entrambi, Scipione Forteguerra, detto Carteromaco, che aveva appena pubblicato dallo stampatore veneziano la sua *Oratio de laudibus literarum Graecarum Venetiis habita mense Ianuario* (1504)<sup>37</sup>. Con Manuzio, ma anche con Calliergi, collaborava allora il cretese Giovanni Gregoropulo, compagno di studi di Musuro, collaboratore di Manuzio e amico di Trivolis, che con Musuro aveva curato per Calliergi il famoso *Etymologicon Magnum* (1499). A lui in passato Trivolis aveva offerto la possibilità di trasferirsi al suo posto a Vercelli o a Bologna<sup>38</sup>. Nella città lagunare, in cui era giunto anche Lascaris, Manuzio aveva voluto fondare una Nuova Accademia con lo scopo di studiare le opere da destinare alla stampa (1502), a cui facevano riferimento i suoi diversi collaboratori, a cominciare dagli emigrati greci e dai loro sodali. Con Manuzio collaborava allora anche il monaco Candido che preparava l'edizione delle *Dionisiache* di Nonno di Panopoli<sup>39</sup>.

Manuzio era legato allo stesso tempo agli ambienti veneziani più aperti alla riforma della chiesa, condividendo i medesimi ideali religiosi propugnati da Savonarola, come dimostra la sua pubblicazione delle *Epistole devotissime* di Caterina da Siena (1500). Il famoso stampatore mostrava un interesse profondo non solo per i classici, ma anche per i libri biblici e liturgici e la patristica greca e latina. A quegli anni risale la pubblicazione del *Salterio* (1496/1498?), curata dal corfiota Giustino Decadio, che era stata preceduta solo dalle edizioni di Crastone a Milano (1481) e dei padri cretesi Laonico e Alessandro a Venezia (1486)<sup>40</sup>. A quegli anni risale il fortunatissimo libro delle ore in versione greca, *Horae in laudem Beatissimae Virginis* (1497, seconda edizione 1505), un'edizione realizzata proprio negli anni della permanenza di Trivolis a Venezia, traduzione dell'*Officium beatae Mariae Virginis*, ma con diversi testi greci originali provenienti dall'*Horologion*. Il libro liturgico fu stampato insieme a una brevis-

<sup>36</sup> Per un classico quadro della sua attività cfr. Geanakoplos 1989, 114-29.

<sup>37</sup> Cfr. Piovan 1997. Cfr. le lettere di Michele Trivolis a Carteromaco (Maksim Grek 2008-2014, I, 98-101).

<sup>38</sup> Cfr. Kaklamanis 2016. Le relazioni fra esuli greci sono testimoniate da alcune lettere sia di Musuro, sia di Michele Trivolis (cfr. Belloni 2002, Maksim Grek 2008-2014, I, 86-101).

<sup>39</sup> Cfr. Gionta 2003. A lui si deve anche la versione latina degli *Homero-centra*, pubblicata da Manuzio nei *Poetae Christiani veteres* (1502) (cfr. *infra* e Romoli in questo volume).

<sup>40</sup> Per la lettera prefatoria di Decadio indirizzata «ai greci in Ellade» cfr. Pagliaroli 2015.



sima *Introductio ad litteras graecas*, che confermava la finalità didattico-religiosa dell'opera<sup>41</sup>. All'epoca Manuzio collaborava con Lascaris e i suoi sodali, fra cui Michele Trivolis, che in quegli anni si trovava a Venezia. Non meno importante fu la progettata impresa di pubblicare una Bibbia poliglotta, annunciata già da Decadio, che riprendeva l'antico progetto di Pico della Mirandola e che fu stampata solo più tardi da Andrea Torresani a Venezia (1518) e rappresentò l'*editio princeps* della Bibbia greca. In ambito patristico Manuzio pubblicò la collezione *Poetae Christiani veteres* (1501-1504), nel cui secondo volume compare l'edizione dell'Inno acatisto con la sua versione latina (1502) e, sempre nell'ambito della tradizione cristiana orientale, curò la stampa delle Parafrasi del Vangelo di Giovanni di Nonno di Panopoli (1501), dei commenti biblici di Origene alla Genesi, *In Genesim homiliae* (1503), e dei poemi di Gregorio di Nazianzo (1504). Non manca infine la stampa della difesa bessarionea di Platone (1503).

Fin dagli anni di Bessarione la città lagunare rappresentava uno dei centri più importanti della diaspora greca, una comunità che aveva goduto della protezione del cardinale. Fra i suoi esponenti allora spiccava ancora Anna Notaras Paleologina (m.1507), ricca esponente dell'aristocrazia bizantina, figlia del megaduca di Costantinopoli Luca, perito in prigionia del Turco, rifugiatisi all'inizio a Roma e stabilitasi nella città lagunare agli inizi degli anni Settanta. Notaras aveva fondato la confraternita greca di san Nicola (1498), che ottenne la concessione di celebrare in greco. Allo stesso tempo la patrizia bizantina aveva sostenuto finanziariamente l'impresa tipografica di Callergi, con la pubblicazione di importanti opere liturgiche greche (cfr. Ganchoy 2002, Ronchey 2004, Mioni 1973)<sup>42</sup>. Alla diaspora veneziana si aggiunse l'aristocratico Theodoro Spandugino Cantacuzeno (metà XV sec. - dopo il 1538), figlio di un esule a Venezia, ma cresciuto sotto la protezione della vedova del sultano, Mara Branković (cfr. Popović 2010). Cantacuzeno dovette lasciare la città lagunare nel 1509, per la sua amicizia (e parentela) con Lascaris, quando si ruppe l'alleanza fra la Francia e Venezia. L'aristocratico greco non solo sostenne l'azione diplomatica antiturca di Lascaris, ma compose un'opera importante, scritta in italiano, *Dell'origine dei principi turchi*, tradotta in seguito in francese, spagnolo e tedesco (cfr. Masi 2004-2005, 97-105; Ganchoy 2013).

La preoccupazione per l'espansione ottomana e le conseguenze della caduta dell'impero bizantino avvicinarono dunque la diaspora greca agli ambienti dell'umanesimo italiano, come pure alle cerchie dei riformisti religiosi. Diversi esponenti dell'umanesimo, del resto, condividevano le tendenze religiose dell'epoca, a cominciare da Giovanni Pico della Mirandola, mostrandosi sensibili al recupero dell'antichità classica e persino giudaica in chiave cristiana, offrendo un ruolo fondamentale la tradizione neoplatonica cristiana e persino alla tra-

<sup>41</sup> Cfr. Flogaus 2005-2007, 212-221. Per la breve lettera prefatoria alla seconda edizione cfr. Aldo Manuzio 2017, 107.

<sup>42</sup> Su Anna Notaras cfr. Maltezou 2004. Più in generale sulla colonia greca a Venezia cfr. Geanakoplos 1966, Tiepolo, Tonetti 2002.

dizione religiosa bizantina, facendo intravedere un avvicinamento che rievocava il dialogo più autentico dei tempi di Bessarione e Traversari, che tuttavia non si realizzò<sup>43</sup>.

## 5. Massimo il Greco dall'Athos a Mosca

A Venezia, mentre la stamperia di Manuzio attraversava una grave crisi economica, Michele Trivolis decise di ritornare in patria e di ritirarsi sul monte Athos facendosi monaco nel monastero di Vatopedi (1506). In un contesto di rinascita della cultura pagana negli ambienti umanistici e di fallimenti delle tendenze riformiste all'epoca dei papi Alessandro VI e Giulio II, Trivolis scelse di abbracciare la vita religiosa di tradizione orientale, accettando di vivere in una chiesa sottomessa al potere ottomano. Per prendere questa difficile decisione Michele Trivolis poteva consigliarsi con il vecchio maestro Lascaris, che lo aveva portato in Italia e che ben conosceva il monte Athos, sostenendolo nella sua scelta (cfr. Garzaniti 2015).

Divenuto monaco atonita, con il nome di Massimo, in onore probabilmente del famoso teologo, trascorse dieci anni sulla Santa montagna (1506-1516), un periodo di cui abbiamo solo scarse notizie<sup>44</sup>. In questo periodo Massimo il Greco avrebbe composto testi liturgici e poetici, come continuò a fare nei lunghi anni passati in Russia<sup>45</sup>. L'epitaffio che scrisse in onore del patriarca di Costantinopoli Nifonte II (1505), già metropolita in Valacchia, testimonia le relazioni intercorse con questo principato ortodosso, che in quegli anni godeva di una certa autonomia dalla Porta ottomana e vedeva un fiorente monachesimo<sup>46</sup>.

Se Michele Trivolis avesse procrastinato la sua decisione, avrebbe visto crescere nella penisola italiana un clima di rinnovata speranza. Con l'elezione del nuovo papa Leone X, figlio di Lorenzo il Magnifico, Lascaris si trasferì a Roma (1513) e sotto la protezione del pontefice, con Marco Musuro, che lo aveva raggiunto, fondò il collegio greco (1516), che presto si dotò di una stamperia. Mentre si legava ai circoli umanistici della Città eterna, Lascaris ne prese la direzione, sempre continuando a sostenere la diaspora greca. Prima di lasciare Venezia Musuro aveva licenziato la sua prefazione alle postume *Grammaticae Institutiones Graecae* di Manuzio (1515), un'epistola indirizzata a Jean Grolier, segretario del re di Francia (cfr. Pagliaroli 2015). Quell'anno si era trasferito a Roma anche Calliergi che aveva continuato la sua attività di stampatore e si era impegnato nella pubblicazione di testi liturgici per i greci, cominciando dalle *Horae in laudem Beatissimae Virginis* (1516), a cui seguirono gli *Exepsalmata* (1509), piccolo

<sup>43</sup> Per un'interpretazione del pensiero di Giovanni Pico della Mirandola in questa prospettiva cfr. De Lubac 2016.

<sup>44</sup> Sulla datazione della permanenza sul monte Athos cfr. Sinicyna 2008, 86-87.

<sup>45</sup> Sulla sua produzione liturgica ispirata alla tradizione cristiana orientale cfr. Zajc 2018, 2020.

<sup>46</sup> Delle relazioni di Massimo il Greco con il mondo moldavo-valacco ha scritto I. Ševčenko che mette in luce le possibili relazioni del monaco con il voivoda di Valacchia, Neagoe Basarab V (1459-1521) (Ševčenko 2009, 483). Per la produzione in lingua greca di questo periodo cfr. l'edizione curata da B.L. Fonkič in Maksim Grek 2008-2014, I, 102-15.



libro di preghiere, e la fortunata edizione dell'*Oktoechos* (1520), con la collaborazione dello stesso Lascaris. Calliergi si rivolgeva «ai cristiani ortodossi che sono ovunque», esortando alla pubblicazione degli altri libri liturgici greci (cfr. Gaspari 2017a, 2017b)<sup>47</sup>. L'anziano diplomatico fece venire a Roma il figlio di Calcondila, Demetrio, a insegnare il greco (cfr. Bianca 2015). Dopo la scomparsa di Musuro, che era stato appena eletto vescovo di Monemvasia, la sua cattedra fu lasciata a Cabacio Rallo, mentre Lascaris era sempre più assorbito dall'attività diplomatica della corte pontificia, ma allo stesso tempo oberato dall'impresa, andata fallita, di fondare un collegio greco a Milano (1520-1522).

Dopo aver trascorso una decina d'anni sul Monte Athos, Massimo il Greco per una coincidenza di casi si separò per sempre dal suo monastero di Vatopedi. Fu scelto, infatti, dalle autorità atonite per sostituire il confratello serbo Sava, ormai impedito dall'età, e recarsi, su invito del gran principe Basilio III e del metropolita Varlaam, a Mosca per svolgere l'attività di traduttore (cfr. Sinicyna 2008, 100). Sulla Santa montagna vivevano ovviamente monaci di origine slava che erano in grado di tradurre dallo slavo ecclesiastico al greco e potevano svolgere questo compito, e Massimo il Greco, pur essendo noto per la sua erudizione, a quanto pare non conosceva lo slavo. Per comprendere le ragioni di questa scelta è fondamentale considerare che la chiesa costantinopolitana aveva maturato una particolare attenzione nei confronti di Mosca e della sua metropoli, mirando ad allacciare rapporti più stretti.

Se si escludono, infatti, i principati danubiani, Mosca era rimasta ormai l'unica capitale di uno stato ortodosso in cui si era conservata la tradizionale diarchia bizantina nelle persone del gran principe e del metropolita. Il suo attuale regnante, Basilio, era figlio di Sofia Paleologa, ma la chiesa russa, pur strettamente legata alla tradizione bizantina, aveva proclamato di fatto la propria autocefalia (1448). Il gran principato era costantemente in conflitto per le terre dell'antica Rus' con lo Stato polacco-lituano, guidato dalla dinastia degli Jagelloni, legata alla sede romana, in cui si era costituita una metropoli ortodossa ancora legata da Costantinopoli (cfr. Garzaniti 2023). Il lungo conflitto con lo Stato polacco-lituano era stato segnato dalla conquista russa di Smolensk, ma anche dalla successiva sconfitta sul fiume Orša (1514), ed era aggravato dalle scorrerie provenienti dal canato di Crimea, vassallo della Porta ottomana. Alla corte di Basilio dal 1508 era peraltro attivo il menzionato Bülow, che era stato medico al servizio del papa Giulio II e che a Mosca aveva cominciato a propagandare attivamente l'unione con Roma e la lega antiturca, anche se fino ad allora le attese della diplomazia romana nei confronti di Mosca erano rimaste senza esito. In questa situazione era fondamentale per il patriarcato costantinopolitano stringere saldi legami con la metropoli moscovita, come dimostra l'organizzazione e la composizione della delegazione di cui fece parte Massimo il Greco.

Il monaco atonite era partito dal monastero di Vatopedi insieme allo ieromonaco Neofito e a Lavrentij il Bulgaro, a cui si aggiunse Savva, vicario dell'i-

<sup>47</sup> Per le edizioni romane in generale cfr. Ferreri et al. 2017, 45-204.

gumeno del monastero di Panteleimon, una comunità monastica che era sotto la protezione dei principi russi e intratteneva relazioni con Mosca (cfr. Sinicyna 2008, 222, n.1)<sup>48</sup>. La delegazione si formò definitivamente durante la sosta forzata a Costantinopoli, dal momento che nessuna delegazione ufficiale poté abbandonare la capitale ottomana prima del ritorno di Solimano dalla vittoriosa spedizione in Egitto contro i Mamelucchi (1518). La rappresentanza era guidata dal metropolita Gregorio, chiamato nelle fonti russe Gregorio il Greco, accompagnato dal diacono patriarcale Dionisio, inviati direttamente dal patriarca di Costantinopoli Teolepto e arrivò a Mosca con i monaci atoniti il 4 marzo 1518. Le cronache russe sottolineano che il metropolita greco era stato inviato al solo gran principe e non al metropolita russo, mostrando così che a Costantinopoli non era riconosciuta l'autocefalia russa. La delicata situazione emerse diversi anni dopo nella testimonianza di Massimo il Greco nei processi a suo carico (1525, 1531), in cui il monaco atonita espresse le sue vivaci rampogne nei confronti del metropolita russo e persino del gran principe per l'irrituale accoglienza a Mosca della rappresentanza patriarcale (cfr. Sinicyna 2008, 102-103, Pokrovskij e Šmidt 1971, 118-119), segnata in particolare dal rifiuto della benedizione patriarcale da parte del gran principe, a testimoniare il duro confronto con il patriarca ecumenico, che aspirava a conservare le sue storiche prerogative.

La delegazione costantinopolitana giunse in Russia in un momento di frenetica attività diplomatica delle potenze europee preoccupate dall'espansione ottomana, quando a Mosca erano presenti diverse delegazioni provenienti dall'Occidente<sup>49</sup>. Mentre Massimo il Greco era ancora in viaggio (1517), arrivò a Mosca Sigismondo, barone di Herberstein (1486-1566), ambasciatore dell'imperatore Massimiliano, con il compito di comporre il conflitto fra il sovrano russo e il re di Polonia e gran principe di Lituania, Sigismondo, e sondare la possibilità di coinvolgere il gran principe Basilio in una grande crociata antiottomana<sup>50</sup>. Su pressione della repubblica di Venezia, l'imperatore ritenne opportuno mandare a Mosca una nuova delegazione l'anno successivo, guidata da Francesco De Collo e Antonio de Conti (1518) per trattare nuovamente la pace con la Polonia (cfr. Ronchi De Michelis 1985).

Il papa Leone X seguiva con grande attenzione quanto stava avvenendo e aveva deciso di intervenire direttamente sullo stato di belligeranza fra le po-

<sup>48</sup> Sulle circostanze della partenza di Massimo il Greco nel contesto delle relazioni fra Mosca e il monte Athos cfr. Dunaev 1916, 8-10. Sulle relazioni del monastero di san Panteleimon con la Russia cfr. Florja 1982, 131.

<sup>49</sup> Sulle relazioni diplomatiche dell'epoca, in particolare sulle relazioni fra Russia e Santa sede cfr. i classici studi Pierling 1906, Šmurlo 1937. Per un quadro generale si veda Choroškevič 1980, 205-216. Per la documentazione diplomatica relativa alle relazioni con il mondo greco nel XVI sec. cfr. Kaštanov 2004. Ripercorriamo per sommi capi la ricostruzione proposta in Garzaniti 2019e.

<sup>50</sup> L'apprezzato diplomatico fu autore della più importante descrizione della Moscovia dell'epoca in *Rerum moscovitarum commentarii* (1549), in cui fra l'altro si menziona Massimo il Greco, indicandone la presenza a Mosca e quindi la successiva scomparsa dalla vita pubblica, legata al primo processo a suo carico (1525). Cfr. Choroškevič 2008, 35.

tenze cristiane in Europa orientale, riprendendo l'antico disegno bessarioneo, con la speranza di guadagnare la Russia alla causa antiottomana. Per questa ragione volle inviare una delegazione guidata da un frate domenicano, Niccolò di Schönberg (Nikolaus von Schönberg, 1472-1537) (cfr. Menges 2007, ma anche Schnitzer 1931, vol.I, 381-382, 434, n.72). Proveniente da una potente famiglia tedesca, frate Niccolò era entrato nel convento fiorentino di san Marco, affascinato come Michele Trivolis dalla predicazione di Girolamo Savonarola, diventando domenicano l'anno della morte del frate (1498), e apparteneva alla comunità conventuale quando Michele Trivolis, divenne novizio domenicano<sup>51</sup>.

Dopo la partenza di Michele Trivolis per il monte Athos (1506), i loro percorsi si separarono anche se sembravano destinati a intrecciarsi di nuovo. Il frate domenicano sembrò adeguarsi al nuovo corso, diventando prima priore di san Marco (1506), e poi, con una fulminea carriera, procuratore generale dei domenicani (1508) sotto la protezione del nuovo generale dell'ordine, Tommaso de Vio, più noto come cardinal Gaetano (1469-1534), promotore di una moderata riforma dell'ordine. Mentre Massimo il Greco lasciava il suo monastero di Vatopedi per la missione in Russia, Niccolò di Schönberg entrava a sua volta nel servizio diplomatico presso la Santa sede e veniva inviato a Mosca. La coincidenza della meta delle loro missioni può difficilmente sfuggire.

Mentre Massimo il Greco era ormai in viaggio per Mosca, il papa aveva chiesto proprio a Lascaris, nonostante l'età avanzata, di andare in missione presso il sultano d'Egitto, minacciato da Solimano il Magnifico, e solo la conquista ottomana dell'Egitto gli aveva impedito di intraprendere il pericoloso viaggio (cfr. Knös 1945, 160-161). Cionondimeno l'anno seguente Lascaris accompagnò l'ambasciatore del papa, il cardinal Bibbiena, a Parigi per perorare la causa della crociata antiottomana, proprio mentre Massimo il Greco iniziava a svolgere la sua missione a Mosca (cfr. *ibidem*, 162-163).

A Roma i domenicani di formazione savonaroliana, sotto la protezione di Leone X, spingevano intanto la curia nella medesima direzione della diaspora greca a favore della crociata antiottomana<sup>52</sup>. Le tendenze religiose che professavano, con il ritorno alla povertà per gli ordini religiosi e la richiesta di un'elevata moralità nella vita pubblica, erano percepite in stretta relazione con la necessità di fronteggiare la minaccia turca, come già aveva proclamato Savonarola. Ne è testimonianza l'opera di uno dei savonaroliani più in vista, Andrea Cambini (1445-1527), fra gli uomini più ragguardevoli della Repubblica fiorentina, che, dopo aver patito la più dura repressione dopo la condanna a morte del frate ferrarese, si ritirò a vita privata e per quasi un trentennio scrisse una delle opere più importanti dell'epoca sul mondo ottomano, il *Commentario de Andrea Cambini*

<sup>51</sup> Sulle relazioni di Massimo il Greco con i domenicani cfr. Garzaniti 2019d.

<sup>52</sup> Fra le vecchie conoscenze di Michele Trivolis nell'ordine domenicano, approdate a Roma, oltre a Niccolò di Schönberg c'era un altro discepolo di Savonarola, Zanobi Acciaiuoli (1461-1519), già bibliotecario del Convento di san Marco a Firenze, che nel 1518 era diventato prefetto della Biblioteca Vaticana. Cfr. Redigonda 1960. Cfr. Denissoff 1943, 232.

*fiorentino della origine de Turchi, et impero della casa ottomana* (1529) (cfr. Masi 2004-2005, 83-86).

Fra i maggiori spiriti riformatori dell'epoca, ben consapevoli del pericolo ottomano, vi era inoltre il camaldolese Paolo Giustinian, che come il confratello Pietro Querini, proveniva dall'aristocrazia veneziana. Non solo si preoccuparono della riforma del loro ordine e della chiesa, ma furono sensibili al dialogo con le chiese orientali, come testimonia il *Libellus ad Leonem X*, in cui si considerano le relazioni con i cristiani d'Oriente in chiave dichiaratamente antiottomana (cfr. Prosperi 2014, Mazzone 2019).

La ricostruzione proposta potrebbe far pensare a uno scambio di informazioni fra l'inviato del papa a Mosca e il monaco atonita e persino a un'azione in qualche modo concertata per coinvolgere il gran principato in una lega antiottomana. A seguito del rinnovato impegno per la sospirata crociata contro i turchi, promossa al termine del V concilio Lateranense (1517), Leone X e la curia papale si accingevano a riprendere in mano l'iniziativa di una lega antiturca e contavano sulla partecipazione della Moscovia all'impresa. L'antica solidarietà greca nel nome dell'eredità bizantina poteva rendere permeabili quegli steccati confessionali che non erano ancora così rigidi, soprattutto pensando a un bene superiore come l'agognata rinascita di Costantinopoli. Certamente rimaneva il nodo dell'autocefalia della chiesa russa, che Roma voleva attrarre a sé, mentre Costantinopoli rivendicava i propri antichi diritti.

Papa Leone X dunque inviò fra Niccolò di Schönberg in Russia per una delicata missione che mirava a coinvolgere direttamente il gran principe Basilio nell'alleanza antiottomana facendo appello alla sua ascendenza bizantina e proponendo persino di elevare il metropolita moscovita a patriarca, nella speranza di rinnovare l'unione fiorentina (cfr. Sinicyna 2008, 109-112)<sup>53</sup>. A testimonianza della determinazione romana, lo stesso generale dei domenicani De Vio lasciò temporaneamente, per disposizione del papa, la guida del suo ordine per recarsi, dopo aver ottenuto il cardinalato, come suo legato presso la corte dell'imperatore Massimiliano (1518) e perorare davanti all'intera dieta la causa della lega antiottomana, sforzandosi poi di coinvolgere nell'impresa anche il regno polacco e ungherese (cfr. Stöve 1991).

In realtà Niccolò di Schönberg e Massimo il Greco non poterono incontrarsi, perché l'imperatore Massimiliano e il re di Polonia impedirono al messo papale di raggiungere la capitale del gran principato temendo che sarebbero stati siglati accordi diretti fra la curia romana e il gran principe Basilio. L'imperatore Massimiliano non solo preavvisò Sigismondo dell'arrivo del messo, ma cercò di mettere in cattiva luce Niccolò di Schönberg, allo scopo di distruggerne la credibilità anche davanti al gran principe (cfr. Šmurlo 1937, 107). Probabilmente l'ambasciatore De Collo fu inviato a Mosca soprattutto per controllare le possibili azioni del nunzio pontificio (cfr. Ronchi De Michelis 1985).

<sup>53</sup> Sinicyna, tuttavia, non fa cenno al comune passato di Niccolò di Schönberg e Michele Trivolis.

La missione fu portata a termine ugualmente dal fratello di Niccolò, Dietrich, che a Königsberg era divenuto braccio destro del gran maestro dell'Ordine teutonico. La potenza baltica era interessata a consolidare l'alleanza con Basilio in chiave antipolacca e per condurla a termine il gran maestro aveva già inviato in una prima missione il monaco-cavaliere a Mosca, che di ritorno comunicò con entusiasmo le iniziali aperture. Nel secondo viaggio (1518), mentre oramai la delegazione costantinopolitana era arrivata a Mosca, Dietrich di Schönberg si fece latore delle proposte papali al gran principe che tuttavia furono complessivamente respinte.

All'epoca, alla corte del gran principe, aveva assunto un ruolo di rilievo il nipote di Jurij Trachaniot, anche lui di nome Giorgio, noto in Russia come Jurij Malyj Trachaniot (Giorgio il Giovane, II metà XV sec. - I quarto XVI sec.), che ricoprì cariche importanti (cfr. Bulanin 1989a; Pierling 1906, 266-267). In quegli anni le missioni più importanti presso l'imperatore, il sultano e i khan tatarsi furono affidate a Jurij Malyj, considerato da Herberstein un fine diplomatico<sup>54</sup>. Lo stesso Jurij Malyj accolse a Mosca il cavaliere teutone, portavoce della proposta papale al gran principe, in entrambe le sue missioni. In questi incontri diplomatici gli esponenti della diaspora greca, ovviamente si opposero alle proposte papali, paventando soprattutto l'elevazione del metropolita di Mosca alla dignità patriarcale (cfr. Pierling 1906, 269).

Nel suo terzo viaggio (marzo 1519) Dietrich di Schönberg riuscì comunque a ottenere un lasciapassare per il fratello, rimasto a Königsberg, in attesa di potersi recare personalmente a Mosca ed esporre direttamente le proposte papali, continuando sempre a sperare nella riuscita della sua missione (cfr. Šmurlo 1937, 107-108). Insieme a lui doveva partire il mercante genovese Paolo Centurione, guadagnato anche lui, come vedremo, alla causa della lotta antiturca e dell'unione con Mosca (cfr. Danti 1975). Lo impedirono, come abbiamo detto, il veto germanico e polacco, non il gran principe, e Centurione partì da solo per Mosca, mostrandosi in realtà interessato soprattutto alla possibilità di aprire una nuova via commerciale verso l'Oriente (cfr. Kudrjavcev 2013).

Nel frattempo l'imperatore, a gennaio, era morto e il re di Polonia, Sigismondo, invocò una nuova missione papale a Mosca per rinnovare la pace col gran principe, ma con la preghiera di non inviare Niccolò di Schönberg, accampando la scusa che il clero religioso era invisibile alla corte russa, ma molto più probabilmente per mettere in secondo piano il dialogo religioso avversato in Polonia, come dimostra la vicenda legata al matrimonio di Elena, figlia di Sofia Paleologa, con il granduca Alessandro<sup>55</sup>. A dimostrazione dei diversi orientamenti presenti nella curia romana, fu inviato a Mosca per intercessione del polacco Erazm Ciołek

<sup>54</sup> Secondo la testimonianza di Herberstein proprio su consiglio di Jurij Malyj Trachaniot sarebbe stata introdotta a Mosca l'antica consuetudine bizantina di riunire a corte le migliori fanciulle delle famiglie aristocratiche per designare la sposa del regnante, che Trachaniot propose con la speranza che il gran principe sposasse sua figlia (Florja 1982, 143).

<sup>55</sup> Šmurlo ne offre una diversa spiegazione (Šmurlo 1937, 110).

(1460-1522), il vescovo Zaccaria Ferreri, accompagnato da un laico, Giovanni Tedaldi, un parente del papa Medici, latori di una lettera del pontefice assai più prudente. La missione, tuttavia, non si spinse oltre Cracovia (cfr. Pierling 1906, 271-273; Šmurlo 1937, 110-113)<sup>56</sup>. Di fra Niccolò dopo il suo ritorno a Roma, dobbiamo ricordare che per i suoi servizi alla Santa sede il domenicano fu elevato in seguito alla porpora cardinalizia (1535).

In questo complesso contesto internazionale si può comprendere bene la finalità della missione costantinopolitana, di cui faceva parte Massimo il Greco, e di conseguenza il ruolo che ebbe a ricoprire nel dibattito religioso e culturale a Mosca a favore di un rinnovamento che legasse più strettamente la metropoli moscovita alla tradizione costantinopolitana.

## 6. Attività di Massimo il Greco e dei suoi sodali in Russia

Al suo arrivo a Mosca, Massimo il Greco si mise con impegno al lavoro sulle traduzioni che gli erano state commissionate, perfezionando le sue conoscenze di slavo ecclesiastico. All'inizio il monaco greco elaborava delle versioni latine dal greco, rese in slavo dai suoi collaboratori russi, fra cui si annoverava il menzionato Dmitrij Gerasimov (cfr. Sinicyna 2008, 113). Nella cella del Monastero dei Miracoli nel Cremlino di Mosca, che gli era stata concessa, il monaco atonita strinse rapporti con i connazionali greci e con gli esponenti del monachesimo e dell'aristocrazia moscovita più aperti al rinnovamento. Fra i primi vi era sicuramente la famiglia dei Tracanioty, con i surricordati Juryj Malyj Trachaniot e Nil Grek, vescovo di Tver'. Fra gli esponenti della diaspora vi era anche Dmitrij Laskirev, che appena quattro anni prima dell'arrivo di Massimo, era stato ambasciatore russo alla corte dell'imperatore Massimiliano con il quale era stato sancito un accordo (1514). Lo stesso Monastero dei Miracoli, in cui risiedeva, era strettamente legato ai Trachanioty, ma anche ai Laskirevy (cfr. Florja 1982, 134). Juryj Malyj Trachaniot vi si sarebbe ritirato dopo il 1522 prendendo il nome monastico di Gennadij<sup>57</sup>.

Fra i visitatori c'era il giovane nobile Vasilij Michajlovič Tučkov, che aveva visto dei libri a stampa di Aldo Manuzio nella sua cella e aveva osservato in particolare il marchio tipografico con il delfino intrecciato all'asta dell'ancora. La sua curiosità non era aliena forse dalla scrupolosa vigilanza che le autorità esercitavano sull'autorevole monaco atonita. Massimo il Greco, evitando riferimenti alla classicità pagana, ne offrì a Tučkov una spiegazione, che si basava sulla consolidata simbologia cristiana che forse non doveva essere aliena allo stesso Manuzio: l'ancora infatti è l'immagine della fede, mentre il delfino può essere assimilato in generale al pesce, metafora tradizionale dell'anima cristiana. Dal

<sup>56</sup> Dalla documentazione pubblicata sulla missione di Ferreri e Tedaldi (Wojtyńska 1992, 1-134), nonché di altre missioni minori, si evincono chiaramente le diverse posizioni presenti nella curia pontificia.

<sup>57</sup> Verosimilmente in onore dell'arcivescovo Gennadij che in questo monastero si era spento. Cfr. Pliguzov e Tichonjuk 1988.



momento che la successiva lettera indirizzata al giovane russo era accompagnata da alcune traduzioni delle voci del lessico bizantino *Suida*, si può supporre che l'edizione presente nella cella fosse quella curata da Aldo Manuzio a Venezia (1514). Questa data, tuttavia, presuppone che il monaco atonita l'avesse ricevuta dopo la sua partenza da Venezia, a Costantinopoli o forse a Mosca. È più facile allora pensare che nella sua cella si conservasse l'*editio princeps* curata a Milano da Calcondila (1499) (cfr. Garzaniti 2019a). Erasmo da Rotterdam, che, a quanto pare, era giunto a Venezia l'anno dopo la definitiva partenza di Michele Trivolis, entrando in relazione attraverso Manuzio con Lascaris, col quale ebbe una lunga corrispondenza epistolare, fece riferimento nei suoi *Adagia* (1508) alle origini classiche della marca tipografica illustrando il motto *Festina lente*<sup>58</sup>.

Per Massimo il Greco furono anni di straordinaria attività non solo in qualità di traduttore, ma anche nel dialogo con esponenti politici e religiosi del mondo russo, coi quali creò saldi legami, suscitando al contempo insanabili ostilità che spinsero le autorità ecclesiastiche a sottoporlo a processo e a condannarlo a una lunga reclusione. In Russia Massimo il Greco era stato ufficialmente chiamato per svolgere un'attività di traduzione e revisione dei testi sacri, ma ben più ampio fu il raggio della sua azione. La *Lettera al gran principe di Mosca Vasilij III sulla traduzione del Salterio commentato* (1522), che accompagna la sua prima traduzione, è una vera e propria epistola dedicatoria che contiene un'importante riflessione sulle relazioni fra potere civile ed ecclesiastico secondo la tradizione del diritto romano orientale (Maksim Grek 2008-2014, I, 151-166; cfr. Romoli 2010). Seguendo questa visione il monaco atonita auspicava che il sovrano russo, discendente dell'ultimo imperatore bizantino, si muovesse per liberare Costantinopoli dal giogo ottomano. La posizione dichiaratamente antiottomana di Massimo il Greco si manifesta chiaramente in seguito nei suoi scritti antislamici (Maksim Grek 2008-2014, II, 117-124; cfr. Romoli 2017).

L'ambiente moscovita lo premeva inoltre a prendere posizione sulle questioni che agitavano la vita religiosa e sociale della Russia. Massimo il Greco cercò di offrire il suo contributo mettendo a frutto, in primo luogo, la sua esperienza sul Monte Athos, cui dedica il suo primo scritto originale in slavo (cfr. Maksim Grek 2008-2014, I, 119-132). Sfruttando, poi, le competenze e le esperienze del suo lungo soggiorno in Italia, reagì alle influenze del mondo occidentale, di cui si era fatto portavoce Bülow, sia in ambito dottrinale, sia nella pericolosa diffusione dell'astrologia. Ne scaturirono una serie di scritti polemici che seguono la tradizionale dottrina orientale, ma allo stesso tempo si avvalgono delle critiche al razionalismo aristotelico e alla astrologia provenienti dall'ambiente savonaroliano e mirandoliano (cfr. Garzaniti 2022a)<sup>59</sup>.

Allo stesso tempo Massimo il Greco fu coinvolto nella polemica che opponeva in Russia cenobiti ed eremiti sulla proprietà monastica. Legandosi alle

<sup>58</sup> Per le relazioni veneziane di Erasmo da Rotterdam cfr. Margolin 2002.

<sup>59</sup> Per gli scritti di Massimo il Greco contro Nikolaos Bülow cfr. Maksim Grek 2008-2014, I, 133-38, 243-52.



sorti degli eremiti, capeggiati da Vassian Patrikeev, che a sua volta si ispirava a Nil Sorskij, Massimo il Greco diede un contributo significativo alla critica della proprietà monastica, invocando un ritorno agli ideali più antichi del monachesimo, con una riflessione di orientamento biblico e patristico che rivela profonde affinità con le tradizioni dell'osservanza e il loro radicale orientamento alla povertà evangelica (cfr. Garzaniti 2021a, 2021b). In particolare, il monaco atonita coadiuvò Vassian Patrikeev nella traduzione di alcune importanti fonti greche a sostegno delle sue posizioni (cfr. Garzaniti 2021b, 148-149). Persino nella sua attività di traduttore Massimo il Greco andava ben oltre quanto era stato a lui commissionato. In particolare, si dedicò alle versioni degli scritti di Giovanni Crisostomo, che fu patriarca di Costantinopoli, e che con la sua illustrazione dei più alti ideali cristiani stava attirando in Occidente l'attenzione degli spiriti più radicali del mondo religioso (cfr. Masi 2013, Garzaniti 2019, 438-39)<sup>60</sup>.

Massimo il Greco si trovò alla fine coinvolto nella complessa situazione della chiesa e della società russa in cerca della propria identità culturale, religiosa e politica, scaturita dal ripudio dell'Unione di Firenze e dalla perdita del modello di riferimento, costituito dall'impero bizantino, le cui conseguenze continuavano a farsi sentire con l'espansione ottomana nei Balcani e nel Mediterraneo orientale con inevitabili ripercussioni in Europa orientale. Fra le sue traduzioni in slavo si possono leggere ancora testi legati alle vicende del suo tempo, fra cui la versione del *Racconto sulla presa di Costantinopoli* di Enea Silvio Piccolomini, pur con l'omissione della descrizione del pavido comportamento dell'imperatore ivi contenuta, ma anche la versione del firmano turco (*ferman, fetnam*), indirizzato al doge Antonio Grimani con l'annuncio della presa di Rodi (1522) (cfr. Kloss 1975, Pliguzov 2002, 198-200)<sup>61</sup>. Quanto la corte moscovita seguisse queste vicende lo dimostra l'invio quello stesso anno di Juryj Malyj Trachaniot in missione diplomatica presso la Porta ottomana.

## 7. Il tramonto delle speranze della diaspora greca e la condanna di Massimo il Greco

Nel frattempo, le relazioni della Santa sede con la Russia, sempre finalizzate a sancire la pace fra la Polonia e la Russia in vista della costituzione di una lega antiottomana, non si interruppero. All'indomani della caduta di Belgrado (1521) e della succitata presa di Rodi, quando ormai era salito sul soglio papale

<sup>60</sup> Cfr. la nostra comunicazione «Edificare chiese o nutrire poveri? Un dilemma nel dibattito religioso di inizio Cinquecento e la sua eco nella Lettera di Massimo il Greco al vescovo di Tver'», presentata in occasione della terza Conferenza di ricerca trilaterale «Cristiani orientali e Repubblica delle Lettere tra XVI e XVIII sec. Corrispondenze, viaggi, controversie. III. Sacre Scritture e devozioni» (Villa Vigoni, 24-27 ottobre 2022).

<sup>61</sup> Pliguzov osserva l'interesse del monaco atonita per la questione turca negli anni 1521-1522, testimoniata anche da altre traduzioni, fra cui si citano una breve descrizione della Costantinopoli ottomana, l'indicazione degli onerosi tributi imposti al patriarca e ai monaci atoniti dalla Porta e infine la tabella dei ranghi dell'impero (Pliguzov 2002, 200).

Clemente VII, il cardinale Giulio de Medici, si rinnovarono i tentativi della curia romana di costruire un'alleanza in chiave antiturca, sempre con la speranza di una conciliazione religiosa. Anche intorno al nuovo papa vi erano esponenti della diaspora greca, fra cui il menzionato Cabacio Rallo, che era diventato suo segretario. A Clemente VII è dedicata la lettera *Nova Moscovia* (1523) di Albert von Pigghe van Kampen (Alberto Campense), esponente delle tendenze riformiste, che avevano portato sul soglio il predecessore Adriano VI, e fu sodale di Niccolò di Schönberg. Il suo appello all'unione delle potenze cristiane contro i turchi è scritto con accenti che potremmo definire «savonaroliani», e l'immagine di Basilio III evoca l'immagine di Carlo VIII, invocato nuovo Ciro, dal frate ferrarese nelle sue prediche (cfr. Melani 2013, 113-125, Kudrjavcev 2015). In questa prospettiva si potrebbe leggere la nomina papale a patriarca di Costantinopoli (1524) del menzionato Egidio da Viterbo, divenuto ardente sostenitore del progetto della crociata (cfr. Ernst e Foà 1993).

In questi drammatici frangenti, mentre si faceva sempre più acuta la crisi protestante, il papa Medici mise nuovamente in azione l'ormai ottantenne Lascaris, che raccomandò all'imperatore Carlo V (1525), mentre si adoperava per rinnovare il progetto di coinvolgere il sovrano russo nella lega antiottomana. Nel discorso tenuto a Madrid all'indomani della vittoriosa battaglia di Pavia (1525), Lascaris perorava al sovrano e alla sua corte la causa antiottomana non solo a nome del papa, ma della stessa Grecia sottomessa al giogo turco (cfr. Knös 1945, 188-191)<sup>62</sup>. La medesima finalità aveva il breve papale di cui si fece latore Centurione nel suo secondo viaggio a Mosca nella primavera del 1525. Di ritorno a Roma Centurione accompagnò un'ambasceria del gran principe, guidata da Dmitrij Gerasimov. Della sua missione romana abbiamo notizia dettagliate nel *Libellus de legatione Basilii Magni principis Moschoviae* (1525) di Paolo Giovio, commissionato direttamente da papa Clemente, che testimonia la centralità della questione ottomana per Roma e la necessità di stabilire un'alleanza con Mosca (cfr. Melani 2013, 130-186; Kudrjavcev 2016, 2017). Nel viaggio di ritorno a Mosca, Dmitrij Gerasimov accompagnava il frate minore Giovanni Francesco da Potenza (Giovanni Francesco Cito), nominato vescovo di Skara in Svezia che, giunto al Cremlino (1525), rinnovò le proposte papali già avanzate dal predecessore di Clemente, Leone X, a cominciare dalla pace con lo Stato polacco-lituano (cfr. Ronchi De Michelis 2001)<sup>63</sup>. La situazione generale, tuttavia, era destinata a cambiamenti radicali imposti dalla rovinosa battaglia di Mohacs (1526), che aprì la valle danubiana all'espansione ottomana, e dal sacco di Roma da parte dell'esercito imperiale (1527), che scosse profondamente il potere pontificio.

Radicali cambiamenti stavano avvenendo intanto anche in Russia, segnata dall'invasione dei tatars di Crimea, che presero Mosca e imposero al gran principe

<sup>62</sup> Per la produzione di Lascaris dedicata alla questione ottomana cfr. Pontani 1985. Sul senso di appartenenza alla Grecia che si sviluppò a contatto con il mondo occidentale nella diaspora greca ed evidente in particolare in Lascaris cfr. Lamers 2015 (per Lascaris, 166-99).

<sup>63</sup> Per la documentazione relativa alla Polonia si veda Wojtyńska 1992, 247-84.

un trattato umiliante (1521). Peraltro, nella Corte moscovita già da tempo covava un'ostilità nei confronti della diaspora greca che continuava a svolgere un ruolo fondamentale nella diplomazia russa e negli equilibri della Corte. Se ne lamentava con Massimo il Greco il diplomatico Ivan Bersen Beklemišev, come attesta la testimonianza del monaco atonita al processo che condannò a morte il diplomatico (1525) (cfr. Kazakova 1969, 124-125). A questi malumori si aggiunse la dura reazione del metropolita Daniil, difensore della proprietà monastica, sempre più insofferente nei confronti dell'attività di Massimo il Greco, che sfuggiva al controllo dell'autorità ecclesiastica. Si prese a pretesto la critica del monaco atonita, ma anche dei suoi sodali, alle traduzioni slave, consacrate dalla tradizione, ma accusate di essere piene di errori. Lo stesso diplomatico Juryj Malyj Trachaniot, che era stato coinvolto nell'attività di traduzione dei testi sacri, secondo la testimonianza di Herberstein, per primo sarebbe caduto in disgrazia proprio per il suo giudizio negativo sulle traduzioni che circolavano in slavo (1523), e avrebbe ottenuto una riabilitazione solo per la sua rinomanza di consigliere politico (cfr. Bulanin 1989a, 437). Due anni dopo le autorità ecclesiastiche decisero di mettere sotto processo il monaco atonita per avere introdotto gravi errori nelle sue versioni con ineluttabili conseguenze dottrinali (1525). Non ci soffermiamo sulle reali ragioni che condussero al processo del monaco atonita, oggetto ancora di dibattito (cfr. Kazakova 1969). Ormai in reclusione fu messo nuovamente sotto giudizio nel processo che vide la condanna del suo sodale Vassian Patrikeev, capofila dei difensori della povertà monastica (1531) (cfr. Sinicyna 2008, 173-184)<sup>64</sup>.

Nei processi a suo carico alle critiche nei confronti della pratica traduttoria si aggiunse la minacciosa accusa di intesa col Turco per le relazioni che il monaco avrebbe avuto con l'ambasciatore turco a Mosca, Iskander (Skinder). Il diplomatico ottomano, un greco convertito all'islam proveniente da Mangup, che intratteneva rapporti con Juryj Malyj Trachaniot, aveva messo in luce i legami sempre più forti fra impero ottomano, khanato di Crimea e khanato di Kazan', confermando così la possibile ostilità del sultano verso la Russia. Gli esponenti greci della diplomazia russa dovevano mettere in allarme il gran principe, che tuttavia non voleva in alcun modo essere coinvolto in un conflitto più esteso (cfr. Zaicev 2004, 124-126). Dagli atti del processo emerge ancora che Massimo il Greco ribatté ogni accusa con coraggio e difese con forza i diritti della chiesa costantinopolitana<sup>65</sup>.

Negli anni in cui Massimo il Greco fu recluso nel monastero Volokolamskij, scomunicato e privato dei suoi libri e impossibilitato a scrivere, il suo anziano mentore Lascaris continuava la sua battaglia. Lui stesso aveva probabilmente ispirato il discorso di Clemente VII per l'incoronazione dell'imperatore Carlo V a Bologna (1530), mentre l'anno dopo aveva scritto «un lungo parere su una

<sup>64</sup> All'epoca della reclusione risale un suo breve, ma importante testo, che riflette ancora una volta la sua formazione italiana (Garzaniti 2022b).

<sup>65</sup> In questo atteggiamento si può riconoscere un'analogia col comportamento di Savonarola. Cfr. Garzaniti 2022c.

possibile guerra contro i Turchi, in un momento delicato per l'Europa per l'incombere di Solimano II sugli Stati asburgici» (Ceresa 2004). Il monaco atonita mostrava però di avere la medesima tempra dell'anziano diplomatico, dal momento che lo troviamo di nuovo attivo nei primi anni Trenta, seppur in custodia del nuovo vescovo di Tver', Akakij, che, pur sostenitore dei monaci possidenti, ascoltava volentieri i suoi racconti e gli concesse di ricominciare a scrivere. A lui sono rivolte probabilmente le memorie degli anni fiorentini, in particolare il racconto su Savonarola con il ricordo di Firenze (cfr. Garzaniti 2019d, Romoli 2021).

Nonostante la duplice condanna, il monaco atonita, con il sostegno del nuovo metropolita Makarij, dopo un probabile soggiorno a Mosca, poté infine stabilirsi nel monastero della Trinità di san Sergio, dove godette della protezione del nuovo igumeno Artemij, che è stato considerato suo discepolo (cfr. Kalugin 2008). In quegli anni nella vita del monastero aveva un ruolo importante un altro esponente della diaspora greca, Adrian Angelov (m. dopo il 1563/1564), figlio di Mikula Angelov, che diventò cellario del cenobio proprio in quegli anni. Angelov promosse non solo la riorganizzazione materiale, in particolare con la realizzazione dell'ospedale, ma anche la vita culturale della comunità, contribuendo a farne un centro scrittoria di rilievo, mantenendo stretti contatti con il metropolita Makarij, ma anche con i monasteri russi e moldavi. Nella sua idea il monastero doveva diventare un nuovo «monte Athos» (cfr. Paskal' 2022).

Dal monastero della Trinità, grazie soprattutto ai suoi scritti, Massimo il Greco svolse un'importante azione, che raggiunse persino il giovane Ivan il Terribile, dando un contributo determinante a un rinnovamento della Moscovia secondo la tradizione bizantina, ripensata alla luce dei profondi cambiamenti in Occidente, in un contesto in cui era sempre più evidente il processo di confessionalizzazione in Europa (cfr. Garzaniti 2024). La chiesa russa, cercando di resistere a ogni mutamento esterno, doveva comunque confrontarsi con il mondo che cambiava. Si comprende perciò come il metropolita Makarij cercò di valorizzare le spinte al rinnovamento spirituale e culturale promosse da Massimo il Greco e di mettere a frutto i suoi scritti che criticavano il mondo occidentale, ma che in realtà riflettevano le posizioni ostili alle tendenze paganeggianti e raziocinanti già diffuse nell'umanesimo italiano e negli ambienti dell'osservanza religiosa. Questo rinnovamento della tradizione bizantina slava in vista di un consolidamento della chiesa russa ebbe un riconoscimento normativo con il sinodo dei Cento capitoli che si svolse nei medesimi anni del Concilio di Trento (1551). Questa stagione precedette l'epoca del terrore, inaugurata da Ivan il Terribile, che mirava a suo modo a realizzare in Russia un'autentica autocrazia bizantina contro le tendenze autonomistiche dell'aristocrazia (cfr. Filjuškin 2007). Dal canto suo la chiesa costantinopolitana, sempre più estranea ai disegni di una crociata liberatrice, si prefiggeva soprattutto di ottenere il sostegno della Russia, vedendo nella sua fedeltà alla «fede greca» una garanzia per una futura riconciliazione. Non dimenticando la costante fedeltà del monaco atonita, le autorità ecclesiastiche orientali non mancarono di intervenire a suo favore.

Nonostante tutte le traversie, Massimo il Greco, fu non soltanto l'esponente più rilevante della diaspora greca a Mosca, ma diventò il più importante scrit-

tore del Cinquecento russo, il primo di cui si conservano le raccolte di opere redatte personalmente<sup>66</sup>. Nei suoi scritti pervicacemente continuò a difendere la propria innocenza riguardo alla sua attività di traduttore, in un modo del tutto inconsueto per la tradizione orientale, che evoca il modello savonaroliano (cfr. Garzaniti 2022c). Allo stesso tempo, considerando sempre i severi limiti posti alla sua azione, attraverso l'attività di traduzione e revisione favorì un approccio filologico alla tradizione testuale che aveva ereditato dall'esperienza italiana. Pur non potendo fondare una propria scuola, si impegnò nella diffusione della conoscenza della lingua greca, realizzando alla fine un'edizione bilingue del salterio (cfr. Verner 2019). In anni recenti abbiamo avuto conferma che Massimo il Greco continuò a scrivere in greco e comporre versi, come l'amico Musuro, e persino ad avere relazioni con il mondo occidentale (cfr. Ševčenko 1997; Žurova 2018). Appare, dunque, difficile sottovalutare il ruolo di Massimo il Greco e la sua eredità nella cultura russa, che comunque deve essere compresa nel contesto della storia della diaspora greca in Russia.

Diversi suoi discepoli all'epoca delle repressioni di Ivan il Terribile, trovarono rifugio nello Stato polacco lituano, continuando a contribuire in Rutenia al rinnovamento culturale del mondo slavo orientale, in cui si diffondevano gli influssi dell'umanesimo e del Rinascimento provenienti dalla Polonia. Fra questi assume un ruolo paradigmatico la figura del principe Ivan Kurbskij, che da sodale dello zar si trasformò in uno dei critici più radicali della sua tirannia, esprimendo le sue riflessioni nell'epistolario con lo zar, già contenute *in nuce* negli scritti di Massimo il Greco. Proprio per questa ragione l'eredità di Massimo il Greco andrebbe considerata non solo, come è stato fatto finora, all'interno del mondo russo con riferimento alla setta dei vecchi credenti che vide in lui il difensore dell'autentica tradizione bizantina slava, ma più complessivamente all'interno del mondo slavo orientale, considerando anche le terre rutene, in cui si manifestarono sempre più vive le influenze dell'umanesimo e del Rinascimento e in cui si svilupparono in epoca barocca le prime accademie e scuole che in seguito ebbero un ruolo fondamentale nella storia culturale dell'impero russo.

## 8. Conclusioni

La presenza della diaspora greca in Moscovia, dall'arrivo a Mosca di Sofia Paleologa fino all'epoca di Massimo il Greco, meriterebbe ulteriori approfondimenti con un riesame delle numerose fonti a disposizione in una nuova prospettiva. In quest'occasione, sulla base di studi di ambito disciplinare diverso, scritti con finalità diverse, abbiamo cercato di ricostruire sommariamente le relazioni della diaspora greca fra l'Occidente e la Moscovia, che era divenuta a partire degli anni Settanta del XV sec. una nuova meta dell'emigrazione bizantina. Non andrebbero trascurate inoltre le relazioni con i greci rimasti all'interno dell'im-

<sup>66</sup> Per le miscellanee contenenti i suoi numerosi testi, in cui non mancano annotazioni dell'autore, cfr. l'introduzione di Sinicyna in Maksim Grek 2008-2014, II.

pero ottomano, cominciando dallo stesso patriarca e dall'ambiente monastico atonita, considerando anche quanti che erano entrati al servizio della diplomazia ottomana, convertendosi all'islam. Ricostruendo questo panorama con la sua fitta rete di relazioni si dovrebbe tener conto sia della progressiva separazione confessionale, sia della gravità dei conflitti in corso non solo nel Mediterraneo orientale, ma anche nell'Europa orientale.

Nella penisola italiana la diaspora greca, pur legandosi agli ambienti umanistici, impegnati nella riscoperta del pensiero classico e cristiano, e agli esponenti del rinnovamento religioso in cerca delle più autentiche radici del cristianesimo, si impegnò strenuamente perché le potenze occidentali si opponessero in armi all'espansione ottomana, riconoscendo l'egida della sede romana. In questo senso l'attività di insegnamento, la produzione libraria manoscritta e a stampa, la creazione di biblioteche non possono essere disgiunte dall'azione diplomatica e politica che mirava alla rinascita dell'impero bizantino sotto la protezione delle potenze occidentali.

Giungendo in Russia la diaspora greca assunse una posizione di rilievo con l'arrivo di Sofia Paleologa, cercando di sviluppare un'opera di rinnovamento della tradizione culturale, sociale e politica della Russia. In uno sforzo di adeguamento alla tradizione bizantina, dalla pratica politica alle forme del monachesimo, in cui si rimarcavano le differenze dalla tradizione latina, ma si faceva comunque tesoro dell'esperienza italiana, i greci adottavano strumenti e prassi del mondo occidentale, dalla nuova sensibilità filologica alla ricerca delle fonti cristiane, che favorirono un primo rinnovamento culturale della Russia, contribuendo a diffondere alcune istanze della cultura umanistica. L'idea della crociata contro il Turco spingeva inoltre la diplomazia greca a costruire relazioni pacifiche della Russia con le potenze occidentali, e a fomentare l'opposizione al potere dei tatars, sempre più legati alla potenza ottomana, mentre in ambito ecclesiastico, sottolineando l'appartenenza alla medesima tradizione cristiana, promuoveva la riconciliazione della chiesa russa con il patriarcato.

L'inarrestabile espansione ottomana che proseguiva lungo la valle del Danubio e la sua alleanza con il canato di Crimea, la diffusione della riforma luterana, che inasprì il processo di confessionalizzazione, la crisi del papato e l'acuirsi delle ostilità in Europa orientale con l'integrazione sempre più stretta del regno di Polonia con il granducato di Lituania e, infine, la trasformazione del gran principato in un impero sempre più dispotico, segnarono il tramonto definitivo delle speranze della diaspora greca, che non solo aveva visto nei paesi iperborei il proprio rifugio, ma persino sognato la via per ritornare in patria. Svani così non soltanto il progetto di un'integrazione politica della Russia nel panorama europeo, ma entrò in crisi il processo di espansione della Repubblica delle Lettere, che mise invece progressivamente radici nelle terre rutene. Nel secolo successivo in epoca barocca, con la mediazione rutena, pur sempre con la presenza attiva di esponenti greci, riprese a formarsi nell'impero russo un ceto intellettuale europeo. A quel tempo, comunque, si erano ormai composte le tensioni della metropoli russa con la chiesa costantinopolitana mediante la costituzione del patriarcato di Mosca (1589), decisa durante il soggiorno nella capitale russa del



patriarca Geremia II, che, memore dell'antica fedeltà di Massimo il Greco, emise un rescritto, in cui scioglieva il defunto monaco atonita da ogni colpa a suo carico (cfr. Kruteckij 1989; Hannick e Todt 2002).

## Bibliografia

- Afinogenov, Dimitri. 2014. *Mnogosložnyj svitok: the Slavonic Letter of the three Patriarchs to Emperor Theophilos*. Paris: ACHCByz.
- Akišin, Sergej Ju. 2018. *Mitropolit Isidor Kievskij (1385/1390–1463)*. Ekaterinburg: Ekaterinburgskaja duhovnaja seminarija.
- Akopyan, Ovanes. 2021. "Preserving Orthodoxy: Greek Studies in Early Modern Russia." In *When Greece Flew across the Alps. The Study of Greek in Early Modern Europe*, a cura di Federica Ciccolella, 279-94, Leiden-Boston: Brill.
- Aldo Manuzio. 2017. *Lettere prefatorie a edizioni greche*, a cura di Claudio Bevegni. Milano: Adelphi.
- Avdeev, Aleksandr G. 2006. "Titulatura Ivana III v latinskoj i russkoj nadpisjach na Spasskoj bašne Moskovskogo Kremlja." *Voprosy epigrafiki* 1: 26-35.
- Baldi Bellini, Davide. 2021. "L'insegnamento del greco a Firenze da Leonzio Pilato a Pier Vettori (1360-1583)." In *Studium Florentinum: l'istruzione superiore a Firenze fra XIV e XVI secolo*, a cura di Lorenzo Fabbri, 83-146, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Barbieri, Gino. 1957. *Milano e Mosca nella politica del Rinascimento*. Bari: Adriatica editrice.
- Basilio Bessarione. 2014. *Contro il calunniatore di Platone*, a cura di Eva Del Soldato. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Belloni, Claudia. 2002. "Lettere inedite di Musuro (cod. Ambr. D 137 suss. 41-41 bis)." *Aevum* LXXVI, 3: 647-679.
- Bianca, Concetta. 2010. "La presenza greca in Italia alla fine del XV secolo." In *Forum "Massimo il Greco, Firenze e l'umanesimo italiano"*, a cura di Marcello Garzaniti, Francesca Romoli. *Studi Slavistici* 7: 245-62.
- Bianca, Concetta. 2015. "Byzantines at Rome in the Fifteenth Century." In *Essays in Renaissance Thought and Letters in Honor of John Monfasani*, a cura di Alison Frazier, Patrick Nold, 3-11, Leiden-Boston: Brill.
- Bihrer, Andreas. 2011. "Gefährliche Urbanitas bei Michael Marullus. Griechische Exilanten als Konstrukteure und Vermittler urbaner Ideale in der italienischen Renaissance." *Frühmittelalterliche Studien* 45: 277-93.
- Bodnarčuk, Elena V. 2014. *Novgorodskij knižnik Dmitrij Gerasimov i kulturnye svjazi moskovskoj Rusi s zapadnoj Evropoj v poslednej četverti XV – pervoj treti XVI v.* Diss. kandidata istoričeskich nauk. Sankt-Peterburg.
- Bulanin, Dmitrij. 1989a. "Trachanot Jurij Dmitrievič." In *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi. Vyp. 2. Vtoraja polovina XIV-XVI v. Čast' 2. L-Ja*, a cura di Dmitrij S. Lichačev, 437-38. Leningrad: Nauka.
- Bulanin, Dmitrij. 1989b. "Trachanot Jurij Manujlovič." In *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi. Vyp. 2. Vtoraja polovina XIV-XVI v. Čast' 2. L-Ja*, a cura di Dmitrij S. Lichačev, 438-39. Leningrad: Nauka.
- Bulanin, Dmitrij. 1989c. "Manujl Dmitrievič." In *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi. Vyp. 2. Vtoraja polovina XIV-XVI v. Čast' 2. L-Ja*, a cura di Dmitrij S. Lichačev, 100. Leningrad: Nauka.



- Calciolari, Alberto. 1995-1996. "Sull'attività di Gianfrancesco Pico, riordinatore degli scritti dello zio Giovanni." *Interpres. Rivista di Studi quattrocenteschi fondata da Mario Martelli* 15: 423-438.
- Castelli, Patrizia. 1998. *Giovanni e Gianfrancesco Pico. L'opera e la fortuna di due studenti ferraresi*, a cura di Patrizia Castelli. Firenze: Olschki.
- Ceresa, Massimo. 2004. "Giano Lascaris." In *Dizionario Biografico degli Italiani*, a cura dell'Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. 63, 785-91. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Choroškevič, Anna L. 1980. *Russkoe gosudarstvo v sisteme meždunarodnyh otnošenij*. Moskva, Nauka.
- Choroškevič, Anna L. 2008. "Sigizmund Gerberštejn i ego "Zapiski o Moskovii." In Sigizmund Gerberštejn, *Zapiski o Moskovii*, vol. 2. *Stat'i, kommentarij, prilozhenija, ukazateli, karty*, 7-258. Moskva: Pamjatniki istoričeskoj mysli.
- Coppini, Donatella. 2008. "Marullo Tarcaniota, Michele." In *Dizionario Biografico degli Italiani*, a cura dell'Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. 71, 397-406. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Croskey, Robert M. 1987. *Muscovite Diplomatic Practice in the Reign of Ivan III*. New York, London: Garland Pub.
- Croskey, Robert M., e Eyvind C. Ronquist. 1990. "George Trakhaniot's Description of Russia in 1486." *Russian History* XVII, 1: 55-9.
- Danti, Angiolo. 1975. "Cantelli Centurione, Paolo." In *Dizionario Biografico degli Italiani*, a cura dell'Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. 18, 255-56. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Denissoff, Elie. 1943. *Maxime le Grec et l'Occident. Contribution à l'histoire de la pensée religieuse et philosophique de Michel Trivolis*. Paris, Louvain: Desclée de Brouwer, Bibliothèque de l'Université.
- de Lubac, Henri. 2016. *Pico della Mirandola. L'alba incompiuta del Rinascimento*. Milano: Jaca Book.
- De Palma, Luigi M. 1997. "Alessio Celadeno e la guerra contro i Turchi in tre sermoni dedicati al Card. Oliviero Carafa (1500)." In *Studi in onore di Angelo Alfonso Mezzina*, a cura di Luigi M. de Palma, 185-256. Molfetta: Mezzina (Quaderni dell'Archivio diocesano di Molfetta-Ruvo-Giovinazzo-Terlizzi).
- Dunaev, Boris I. 1916. *Pr. Maksim Grek i grečeskaja ideja na Rusi v XVI veke*. Moskva: Sinodal'naja tipografija.
- Dvornik, Francis. 1958. *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press (Dumbarton Oaks Studies).
- Ernst, Germana, e Simona Foà. 1993. "Egidio da Viterbo." In *Dizionario Biografico degli Italiani*, a cura dell'Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. 42, 341-53. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Ferreri, Luigi. 2014. *L'Italia degli umanisti. Marco Musuro*. Turnhout: Brepols.
- Ferreri, Luigi, Saulo Delle Donne, Anna Gaspari, e Concetta Bianca. 2017. *Le prime edizioni greche a Roma (1510-1526)*, a cura di Luigi Ferreri, Saulo Delle Donne, Anna Gaspari, e Concetta Bianca. Leiden, Boston: Brill.
- Filjuškin, Aleksander. 2007. *Andrej Michajlovič Kurbskij. Prosopografičeskoe issledovanie i germenetičeskij kommentarij k poslanijam Andreja Kurbskogo Ivanu Groznomu*, Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo Universiteta.
- Flogaus, Reinhard. 2005-2007. "Aldus Manutius and the Printing of Greek Liturgical Texts." *Miscellanea Marciana* 20: 207-30.

- Florja, Boris N. 1982. "Grekii-emigranty v Russkom gosudarstve vtoroj poloviny XV-načala XVI v. Političeskaja i kulturnaja dejatel'nost'." In *Rusko-Balkanski kulturni vrązki prez srednevekovieto*, a cura di Bălğarska Akademija na Naukite Institut za Balkanistika "Ljudmila Živkova", e Akademija na Naukite na SSSR Institut po Slavjanoznanie i Balkanistika, 123-43. Sofija: Izdatelstvo na Bălğarskata Akademija na Naukite.
- Ganchou, Thierry. 2002. "Le rachat des Notaras après la chute de Constantinople ou les relations «étrangères» de l'élite byzantine au xv<sup>e</sup> siècle." In *Migrations et diasporas méditerranéennes (x<sup>e</sup> siècle-xvii<sup>e</sup> siècles)*, a cura di Michel Balard, e Alain Ducelier, 149-229. Paris: Éditions de la Sorbonne (Byzantina Sorbonensia 19).
- Ganchou, Thierry. 2013. "Eudokia Kantakouzènè, mère du chroniqueur Théodôros Spantounès, et l'amirissa Mara Branković, marâtre de Mehmed II." In *Γαληνοτάτη Τιμή στη Χρύσα Μαλτέζου*, a cura di Gōgō K. Barzeliōtē, e Kōstas G. Tsiknakēs, 257-84. Athènes-Venise, Ethnikó kai Kapodistriakó Panepistímio Athinón-Tmíma Theatrikón Spoudón.
- Garzaniti, Marcello. 1993. "Rito di insediamento al gran principato del principe Dmitrij Ivanovič nipote del gran principe di Mosca Ivan III. Traduzione e note a cura di Marcello Garzaniti." In *L'idea di Roma a Mosca (XV-XVI sec.)*. *Fonti per la storia del pensiero sociale russo*, a cura di Pierangelo Catalano, e Vladimir P. Pašuto, 275-305. Roma: Herder.
- Garzaniti, Marcello. 2003. "Il viaggio al Concilio di Firenze. La prima testimonianza di un viaggiatore russo in Occidente." *Itineraria 2*: 173-99.
- Garzaniti, Marcello. 2015. "Michele Trivolis/Massimo il Greco (1470 circa-1555/1556). Una moderna adesione al vangelo nella tradizione ortodossa." *Cristianesimo nella storia 2*: 341-66.
- Garzaniti, Marcello. 2018. "Da Roma a Mosca. Sofia Paleologa e i greci in Russia fra la fine del medioevo e l'inizio dell'epoca moderna. A proposito della recente biografia di T. Matasova (Mosca 2016)." *Studi Slavistici XV*, 1: 219-26.
- Garzaniti, Marcello. 2019a. "L'ancora e il delfino. Il romano Manuzio, il greco Trivolis e la Terza Roma." In *Roma e il mondo. Rim i mir. Scritti in onore di Rita Giuliani*, a cura di Silvia Toscano, Julija Nikolaeva, e Paola Buoncristiano, 45-56. Roma: Lithos.
- Garzaniti, Marcello. 2019b. "Il Discorso sulle instabilità e i disordini (*Slovo o nestroenijach i bezčijnijach*) di Massimo il Greco. Alle fonti del lamento della Vasilija." In *Scrittura e scritture per Massimo il Greco a cinquecento anni dall'arrivo in Moscovia*, a cura di Francesca Romoli, e Alberto Alberti. *Studi slavistici XVI*, 2: 157-75.
- Garzaniti, Marcello. 2019c. "Michel Trivolis / Maxime Le Grec (1470 env.-1555/1556). Sa vie et sa carrière," *Revue des études slaves XC*, 3: 431-52.
- Garzaniti, Marcello. 2019d. "Michele Trivolis alias Massimo il Greco, Girolamo Savonarola e i domenicani di San Marco (Firenze)." In *I Domenicani e la Russia*, a cura di Viliam Š. Dóci OP, e Hyacinthe Destivelle OP, 41-74. Roma: Angelicum University Press (Dissertationes Historicae, 37).
- Garzaniti, Marcello. 2019e. "Pribytie Maksima Greka v Moskvu (1518) i meždunarodnaja diplomatičeskaja obstanovka." In *U istokov i istočnikov: na meždunarodnyh i meždisciplinarnyh putjach. Jubilejnyj sbornik v čest' Aleksandra Vasil'eviča Nazarenko*, a cura di Jurij A. Petrov, 57-72. Moskva: Institut rossijskoj istorii RAN.
- Garzaniti, Marcello. 2021a. "«Stjazanie o izvēstnom inočiskomū žitel'istvė» Maksima Greka. Struktura proizvedenija i ego cel'." *Drevnjaja Rus'. Voprosy medievistiki LXXXIII*, 1: 161-70.

- Garzaniti, Marcello. 2021b. “«Stjazanie o izvēstnom inočiskomū žitělistvė» Maksima Greka. Ponjatie nestjažatel'stva i ego istočniki.” *Drevnjaja Rus'. Voprosy medievistiki* LXXXIII, 2: 142-55.
- Garzaniti, Marcello. 2022a. “Antilatinskie poslanija Maksima Greka i russkaja publicistika pervoj poloviny XVI veka. K voprosu o kontekstualizaciji.” *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury* 69: 84-96.
- Garzaniti, Marcello. 2022b. “«Slovo utešitelnoe inoka v temnice» Maksima Greka: Pervoe svidetel'stvo «tjurennoj literatury» v Rossii.” *Istoriko-filosofskij ežegodnik* 37: 58-83.
- Garzaniti, Marcello. 2022c. “Svidetel'stvo Maksima Greka na sudebnych processach (1525, 1531). Novoe pročtenie v ključe biblejskogo profetizma.” In *Istočnikovedenie literatury i jazyka (arheografija, tekstologija, poetika)*. *Sbornik naučnych statej*, a cura di Elena I. Dergačeva-Skop, e Vasilij V. Podoprigora, 47-60. Novosibirsk: GPNTB SO RAN (Kniga i literatura).
- Garzaniti, Marcello. 2023. “Alle radici della formazione di una chiesa autocefala in Ucraina: una riflessione storico-culturale e antropologica.” *Cristianesimo nella Storia* 44: 135-51.
- Garzaniti, Marcello. 2024. “The Role of Maximus the Greek in Russia (1518-1555/6) in the Controversies between Orthodox and Latin Christianity.” In *Westliche Konfessionskirchen und orthodoxes Christentum als Thema der Interkonfessionalitätsforschung*, a cura di Christina Alexiou, e Daniel Haas, 41-53. Göttingen: V&R Unipress.
- Gaspari, Anna. 2017a: “Horae in laudem beatissimae Virginis.” In *Le prime edizioni greche a Roma (1510-1526)*, a cura di Luigi Ferreri, Saulo Delle Donne, Anna Gaspari, e Concetta Bianca, 139-45. Leiden-Boston: Brill.
- Gaspari, Anna. 2017b: “Octoechos.” In *Le prime edizioni greche a Roma (1510-1526)*, a cura di Luigi Ferreri, Saulo Delle Donne, Anna Gaspari, e Concetta Bianca, 165-69. Leiden-Boston: Brill.
- Geanakoplos, Deno J. 1966. “The Greco-Byzantine Colony in Venice and its Significance in the Renaissance.” In *Byzantine East & Latin West: Two Worlds of Christendom in Middle Ages and Renaissance*, a cura di Deno J. Geanakoplos, 112-37. New York: Blackwell Publishers.
- Geanakoplos, Deno J. 1989. *Constantinople and the West. Essays on the Late Byzantine (Palaeologan) and Italian Renaissances and the Byzantine and Roman Churches*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Gentile, Sebastiano. 1986. “Giano Lascaris, Germain de Ganay e la «prisca theologia» in Francia.” *Rinascimento* 26: 51-76.
- Gentile, Sebastiano. 1994. “I codici greci della biblioteca medicea privata.” In *I luoghi della memoria scritta*, a cura di Guglielmo Cavallo, 115-21. Roma: Istituto poligrafico e zecca dello Stato.
- Gionta, Daniela 2003. “Pietro Candido e la più antica edizione umanistica delle Dionisiache.” *Studi medievali e umanistici* 1: 11-44.
- Gutkowski, Andrzej, e Emanuela Prinzivalli. 2012. *Bessarione e la sua Accademia*, a cura di Andrzej Gutkowski, e Emanuela Prinzivalli. Roma: Miscellanea Francescana.
- Hankins, James 1995. “Renaissance Crusaders. Humanist Crusade Literature in the Age of Mehmed II.” *Dumbarton Oaks Papers* 49: 111-207 (ristampato in James Hankins, *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*, vol. 1. *Humanism*, 293-424. Roma, Edizioni di Storia e letteratura).

- Hannick, Christian, e Klaus-Peter Todt. 2002. "Jérémie II Tranos." In *La théologie byzantine et sa tradition (XIIIe-XIXe siècle)*, a cura di Carmelo-Giuseppe Conticello, e Vassa Conticello, vol. 2, 551-615. Turnhout: Brepols.
- Harris, Jonathan. 1995. *Greek Émigrés in the West 1400-1520*. Camberley: Porphyrogenitus.
- Iorga, Nicolae. 1935. *Byzance après Byzance*. Bucarest: Institut d'études byzantines.
- Kaklamanis, Stefanos. 2016. "Giovanni Gregoropulo, copista di libri greci e collaboratore di Aldo Manuzio a Venezia." In *Aldo Manuzio. La costruzione del mito. Aldus Manutius. The Making of the Myth*, a cura di Mario Infelise, 105-25. Venezia: Marsilio.
- Kalugin, Vasilij V. 2008. "Artemij." In *Pravoslavnaja Enciklopedija*, vol. 3, 458-62. Moskva: Cerkovno-naučnyj centr «Pravoslavnaja enciklopedija».
- Kaštanov, Sergej M. 2004. *Rossija i grečeskij mir v XVI veke*, a cura di Sergej M. Kaštanov, vol. 1. Moskva: Nauka.
- Kazakova, Natalja 1969. "Vopros o priččinach osuždenija Maksima Greka." *Vizantijskij vremennik* 29: 108-34.
- Kloss, Boris M. 1975. "Maksim Grek – perevodčik povesti Eneja Sil'vija «Vzjatje Konstantinopolja turkami»." In *Pamjatniki kul'tury. Novye otkrytija. Pis'mennost, iskusstvo, archeologija. Ežegodnik*, 55-61. Moskva: Nauka.
- Kloss, Boris M. 2012. *O proischoždenii nazvanija «Rossija»*. Moskva: Rukopisnye pamjatniki Drevnej Rusi.
- Knös, Börje 1945. *Un ambassadeur de l'hellénisme: Janus Lascaris et la tradition gréco-byzantine dans l'humanisme français*. Uppsala, Stockholm, Paris: Almqvist & Wiksells, Les Belles Lettres (Collection d'histoire de l'humanisme publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé).
- Kruteckij, Vladimir Ju. 1991. "Maksim Grek i učreždenie patriaršestva (Razrešitel'naja gramota patriarha Ieremii II Maksimu Greku, ijun' 1588 g.)." In *IV centenario dell'istituzione del patriarcato in Russia. 400-letie učreždenie patriaršestva v Rossii*, a cura di Pierangelo Catalano, e Jaroslav N. Ščapov, 115-25. Roma: Herder.
- Kudrjavcev, Oleg F. 2013. "Nesostojavšijsja maršrut, ili russkij proekt genuezca Paolo Čenturione (iz predystorii otkrytija Severnogo morskogo puti)." *Drevnjaja Rus'. Voprosy medievistiki* LII, 2: 56-63.
- Kudrjavcev, Oleg F. 2015. "Spasti, čtoby spastis'. Moskovitskij proekt Al'berta Kampenskogo." *Novaja i novejšaja istorija* 6: 14-35.
- Kudrjavcev, Oleg F. 2016. "Primernoje blagočestie moskovitov: o nekotorych aspektach vosprijatija russkogo mira italjanskim gumanistom Pavlom Joviem." In *Universitas historiae. Sbornik v čest Pavla Jureviča Uvarova*, a cura di Aleksandr O. Čubarjan, 293-301. Moskva: Institut vseobščej istorii.
- Kudrjavcev, Oleg F. 2017. "Russkij knižnik Dmitrij Gerasimov i ego rasskaz o svoej strane v interpretacii italjanskogo gumanista Pavla Jovija (1525 god)." *Novaja i novejšaja istorija* 6: 110-17.
- Lamers, Han. 2015. *Greece reinvented: Transformations of Byzantine Hellenism in Renaissance Italy*. Leiden: Brill.
- Lur'e, Jakov S. 1989. "Trachaniot Dmitrij Manuilovič." In *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi. Vyp. 2. Vtoraja polovina XIV-XVI v. Čast' 2. L-Ja*, a cura di Dmitrij S. Lichačev, 435-37. Leningrad: Nauka.
- Maksim Grek Prepodobnyj. 2008-2014. *Sočinenija*, a cura di Nina V. Sinicyna, voll. 2. Moskva: Rukopisnye pamjatniki Drevnej Rusi.
- Maltezou, Chrysa A. 2004. Άννα Παλαιολογίνα Νοταρά, μια τραγική μορφή ανάμεσα στον βυζαντινό και τον νέο ελληνικό κόσμο. Venetia, Helléniko Institutouto Vyzantinōn kai Metavyzantinōn Spoudōn.

- Manoussacas, Manoussos. 1972. "Cabacio Rallo, Manilio." In *Dizionario Biografico degli Italiani*, a cura dell'Istituto della Enciclopedia Italiana. Vol. 15, 669-71. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Manoussacas, Manoussos I., e Constantinos Staikos. 1993. *Le edizioni di testi greci da Aldo Manuzio e le prime tipografie greche di Venezia*, a cura di Manoussos I. Manoussacas, e Constantinos Staikos, Athina: Idryma Ellenikou Politismou.
- Margolin, Jean-Claude. 2002. "Erasmus et Venise." In *Eredità greca e l'ellenismo veneziano*, a cura di Gino Benzoni, 189-214. Firenze: Olschki.
- Mariev, Sergei. 2022. *Il libro di Bessarione in difesa di Platone. Vicende testuali e percorsi intellettuali. Catalogo della mostra sui manoscritti bessarionesi dell'In Calumniatorem Platonis, custoditi nella Biblioteca Marciana*, a cura di Sergei Mariev. Venezia: Edizioni Ca' Foscari.
- Masi, Gianluca. 2004-2005. "Stefano il Grande e la Moldavia nei "Commentari" di Andrea Cambini e Theodoro Spandugino Cantacuzeno." *Annuario dell'Istituto Romeno di Cultura e Ricerca Umanistica* 6-7: 83-120.
- Masi, Gianluca. 2013. "Le traduzioni latine del Crisostomo nel secondo Quattrocento." In *Significato e funzione della Cattedrale, del Giubileo e della ripresa della Patristica dal Medioevo al Rinascimento. Atti del XXIII Convegno Internazionale (Chianciano-Pienza, 18-21 luglio 2011)*, a cura di Luisa Secchi Tarugi, 311-34. Firenze: Franco Cesati.
- Mastronardi, Maria Aurelia. 2021. "«Non expectemus certe Turcum invadentem Italiam». Il mito della crociata nell'oratoria del Quattrocento." In *Sinestesia online. Supplemento della rivista «Sinestesia»* X, 32: 1-23.
- Matasova, Tatjana A. 2013. "Russkie poslanniki v Venecii na rubeže XV-XVI stoletii (po izvestijam Marino Sanudo)." In *Drevnjaja Rus'. Voprosy medievistiki* LII, 2: 64-74.
- Matasova, Tatjana A. 2014. "Pervaja kniga «Geografii» Pomponija Mely v drevnerusskom perevode: o recepcii antičnogo nasledija v russkoj kulture XV-XVI vv." *Aristej. Vestnik klassičeskoj filologii i antičnoj istorii* 9: 310-62.
- Matasova, Tatjana A. 2016. *Sof'ja Paleolog*. Moskva: Molodaja gvardija.
- Matasova, Tatjana A. 2018. "Nil Grek (Trachaniot), ep. Tverskoj." In *Pravoslavnaja enciklopedija*, vol. 51, 164-66. Moskva: Cerkovno-naučnyj centr «Pravoslavnaja enciklopedija».
- Matasova, Tatjana A. 2020. "Milanskij spisok moskovskoj gramoty 1493 g.: avtograf greka iz okruženija Sof'i Paleolog." *Drevnjaja Rus'. Voprosy medievistiki* LXXX, 2: 5-13.
- Matasova, Tatjana A. 2023. "Velikaja knjaginja Moskovskaja Sof'ja Paleolog (1472-1503) i ee okruženie". In *Russkie knjagini i ich dvory v XI-XVI vekach*, a cura di Aleksandr L. Korzinin, 262-315. Sankt-Peterburg: Nauka.
- Mazzone, Umberto. 2019. "Il *Libellus ad Leonem X* e le Chiese cristiane orientali." In *Per respirare a due polmoni. Chiese e culture cristiane tra Oriente e Occidente. Studi in onore di Enrico Morini*, a cura di Martina Caroli, Angela Maria Mazzanti, e Raffaele Savigni, 511-26. Bologna: Bononia University Press.
- Melani, Igor. 2013. "«Venire a unirsi con esso noi nelle cose della fede». Un vescovo, un Papa, un ambasciatore e «un re di nome non finto». La Moscovia di Paolo Giovio e la sua tradizione ramusiana." In *Paradigmi dello sguardo. Percezioni, descrizioni, costruzioni e ricostruzioni della Moscovia tra medioevo ed età moderna (uomini, merci e culture)*, a cura di Igor Melani, 67-186. Viterbo: Sette città.
- Menges, Franz. 2007. "Schönberg, von." In *Neue Deutsche Biographie*, vol. 23: Schinzel-Schwarz, 386-87. Berlin: Duncker & Humblot.



- Miller, David B. 1978. "The Lübeckers Bartholomäus Ghotan and Nicolaus Bülow in Novgorod and Moscow and the Problem of Early Western Influences on Russian culture." *Viator* 9: 395-412.
- Mioni, Elpidio. 1973. "Calliergi, Zaccaria." In *Dizionario Biografico degli Italiani*, a cura dell'Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. 16, 750-54. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Mureşan, Dan I. 2017. "Bessarion's Orations against the Turks and Crusade Propaganda at the Große Christentag of Regensburg (1471)." In *Reconfiguring the Fifteenth-Century Crusade*, a cura di Norman Housley, 207-43. Leicester: Palgrave Macmillan.
- Niţescu, Iulia. 2021-2022. "Identity, Secrecy, and War: the Letters of Ivan III of Moscow to His Daughter, Elena of Lithuania." In *New Europe College Stefan Odobleja Program Yearbook 2021-2022*, a cura di Irina Vainovski-Mihai, 203-28. Bucharest: New Europe College.
- Pagliaroli, Stefano. 2015. "L'ultimo carattere greco di Aldo Manuzio." In *Manuciana Tergestina et Veronensia*, a cura di Francesco Donadi, Stefano Pagliaroli, e Andrea Tessier, 97-141. Trieste: Edizioni Università di Trieste.
- Paskal', Aleksandr D. 2022. "Ob odnom maloizvestnom epizode rusko-moldavskih knižnyh i cerkovnyh svjazej XVI veka." In *Šestnadcatye Zagrebinskie čtenija. Sbornik statej po itogam međunarodnoj konferencii (Sankt-Peterburg, 6-7 okjabrja 2021 goda)*, a cura di Žanna L. Levšina, 255-62, 339-46. Sankt-Peterburg: Rossijskaja Nacional'naja biblioteka.
- Petrucchi, Armando 1973. "Calcondila Demetrio." In *Dizionario Biografico degli Italiani*, a cura dell'Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. 16, 542-47. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Pierling, Paul. 1906. *La Russie et le Saint-Siège*, vol. 1. Paris: Plon-Nourrit (2 ed.).
- Philippides, Marios, e Walter K. Hanak, 2018. *Cardinal Isidore, c. 1390-1462. A Late Byzantine Scholar, Warlord, and Prelate*. London-New York: Routledge.
- Piovan, Francesco. 1997. "Forteguerra, Scipione." In *Dizionario Biografico degli Italiani*, a cura dell'Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. 49, 163-67. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Pliguzov, Andrej I. 2002. *Polemika v Russkoj Cerkvi pervoj treti XVI stoletija*. Moskva: Indrik.
- Pliguzov, Andrej I., e Ivan A. Tichonjuk. 1988. "Poslanie Dmitrija Trachaniota novgorodskomu archiepiskopu Gennadiju Gonzovu o sedmeričnosti sčislenija let." In *Estestvennonaučnye predstavlenija Drevnej Rusi: sčislenie let, simbolika čisel, "otročennye knigi", astrologija, mineralogija*, a cura di R. A. Simonov, 51-75. Moskva: Nauka.
- Pljuchanova, Marija B. 2010. "«Poslanie na Ugru» i vopros o proischoždenii moskovskoj imperskoj ideologii." *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury* 61: 452-88.
- Pljuchanova, Marija B. 2013. "Rol' greko-ital'janskih uniatov v stanovlenii religioznych i političeskich idej na Rusi konca XV-načala XVI v." In «*Drug - zerkalo dlja druga...»: rossijsko-italjanske obščestvennye i kulturnye svjazi, X-XX vv.*, a cura di Irina V. Potkina, 19-45. Moskva: Institut rossijskoj istorii RAN.
- Pljuchanova, Marija B. 2014. "«Mnogosložnoe poslanie/svitok» kak laboratorija idej." *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury* 62: 343-74.
- Pokrovskij, Nikolaj N., e Sigurd O. Šmidt. 1971. *Sudnye spiski Maksima Greka i Isaka Sobaki*, a cura di Nikolaj N. Pokrovskij, e Sigurd O. Šmidt. Moskva: GAU SSSR.
- Pontani, Anna. 1985. "Paralipomeni dei "Turcica": gli scritti di Giano Laskaris per la crociata contro i Turchi." *Römische historische Mitteilungen* 27: 213-338.

- Pontani, Anna. 1992. "Per la biografia, le lettere, i codici, le versioni di Giano Lascaris." In *Dotti bizantini e libri greci nell'Italia del secolo XV. Atti del Convegno internazionale (Trento, 22-23 ottobre 1990)*, a cura di Mariarosa Cortesi, e Enrico V. Maltese, 363-433. Napoli: M. D'Auria.
- Pontani, Filippomaria. 2015. "Sognando la Crociata. Un'ode saffica di Giano Laskaris su Carlo VIII." *Italia medioevale e umanistica* 56: 251-95.
- Popović, Mihailo St. 2010. *Mara Branković: Eine Frau zwischen dem christlichen und dem islamischen Kulturkreise im 15. Jahrhundert*. Wiesbaden: Franz Philipp Rutzen.
- Prosperi, Adriano 2014. "Il Beato Paolo Giustiniani e Camaldoli tra Savonarola e Lutero." In *L'Ordine camaldolese in età moderna e contemporanea secoli XVI-XX*, a cura di Giuseppe Croce, e Ugo A. Fossa, 1-16. Cesena: Badia di Santa Maria del Monte.
- Pugliese Carratelli, Giovanni. 2002. "Bessarione, il Cusano e l'umanesimo meridionale." In *Eredità greca e l'ellenismo veneziano*, a cura di Gino Benzoni, 1-21. Firenze: Olschki.
- Redigonda, Abele L. 1960. "Zanobi Acciaiuoli." In *Dizionario Biografico degli Italiani*, a cura dell'Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. 1, 93-4. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Romoli, Francesca. 2010. "L'Epistola al gran principe di Mosca Vasilij III sulla traduzione del Salterio commentato di Massimo Il Greco fra retorica classica e prassi umanistica." In *Forum "Massimo il Greco, Firenze e l'umanesimo italiano"*, a cura di Marcello Garzaniti, e Francesca Romoli. *Studi Slavistici* 7: 365-83.
- Romoli, Francesca. 2017. "«Antimagometanskije» stat' i v «Triumphus crucis» Džirolo Savonaroly i Pervom sobranii sočinenij Maksima Greka. Nekotorye tekstual'nye sovpadenija." *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury* 65: 84-100.
- Romoli, Francesca. 2021. *Massimo il Greco e gli ordini religiosi dell'occidente. Esperienza ed evidenza nella testimonianza alla Moscovia cinquecentesca*. Firenze: Firenze University Press.
- Ronchey, Silvia. 2000. "Malatesta/Paleologhi. Un'alleanza dinastica per rifondare Bisanzio nel quindicesimo secolo." *Byzantinische Zeitschrift* XCIII, 2: 521-67.
- Ronchey, Silvia. 2004. "Un'aristocratica bizantina in fuga: Anna Notaras Paleologina." In *Donne a Venezia*, a cura di Susanne Winter, 23-42. Roma. Edizioni di Storia e Letteratura.
- Ronchey, Silvia. 2006. *L'enigma di Piero. L'ultimo bizantino e la crociata fantasma nella rivelazione di un grande quadro*. Milano: Rizzoli.
- Ronchey, Silvia. 2009. "Tommaso Paleologo al Concilio di Firenze." In *La stella e la porpora. Il corteo di Benozzo e l'enigma del Virgilio Riccardiano. Atti del Convegno di Studi (Firenze, 17 maggio 2007)*, a cura di Giovanna Lazzi, e Gerhard Wolf, 135-59. Firenze: Polistampa.
- Ronchi De Michelis, Laura. 1985. "Da Collo, Francesco." In *Dizionario Biografico degli Italiani*, a cura dell'Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. 31, 578-80. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Ronchi De Michelis, Laura. 1990. "Della Volpe, Giovambattista." In *Dizionario Biografico degli Italiani*, a cura dell'Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. 38, 7-9. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Ronchi De Michelis, Laura. 2001. "Giovanni Francesco da Potenza." In *Dizionario Biografico degli Italiani*, a cura dell'Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. 56: 319-21. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Schnitzer, Giuseppe. 1931. *Savonarola*. 2 voll. Milano: Fratelli Treves.
- Sedel'nikov, Aleksandr D. 1932. "Rasskaz 1490 ob inkvizicii." *Trudy Kommissii po Drevnerusskoj Literature* 1: 33-57.



- Ševčenko, Ihor. 1997. "On the Greek Poetic Output of Maksim Grek." *Byzantinoslavica* 58: 1-70.
- Ševčenko, Ihor. 2008. "Četyre mira i dve zagadki Maksima Greka." In *More i berega. K 60-letiju Sergeja Pavloviča Karpova ot kolleg i učениkov*, a cura di R.M. Šukurov, 477-490. Moskva: Indrik.
- Sinicyna, Nina V. 2008. *Maksim Grek*. Moskva: Molodaja gvardija.
- Sinicyna, Nina V. 2010. "Umanesimo e vocazione monastica nella biografia e nell'opera di Massimo il Greco." In *Forum "Massimo il Greco, Firenze e l'Umanesimo italiano"*, a cura di Marcello Garzaniti, e Francesca Romoli. *Studi slavistici* 7: 313-26.
- Skržinskaja, Elena Č. 2000. *Rus', Italija i Vizantija v Srednevekov'e*. Sankt-Peterburg: Aletejja.
- Šmurlo, Evgenij F. 1937. "Rim i Moskva. Načalo snošenij Moskovskogo gosudarstva s papskim prestolom (1462-1528)." In *Zapiski Russkogo istoričeskogo obščestva v Prage* 3: 91-136. Praga, Narva: s.e.
- Solov'ev, Sergej V. 2013. "Tri grada Isidora Kievskogo: vizantijskij gumanist meždu Moskvoy i Rimom." In *Evropejskoe Vozroždenie i russkaja kul'tura XV-serediny XVII v. Kontakty i vzaimnoe vosprijatie*, a cura di Oleg F. Kudrjavcev, 18-30. Moskva: Rossijskaja političeskaja enciklopedija.
- Speake, Graham. 1993. "Janus Lascaris' visit to Mount Athos in 1491." *Greek, Roman, and Byzantine Studies* XXXIV, 3: 325-30.
- Speranzi, David. 2010. "Michele Trivoli e Giano Lascari. Appunti su copisti e manoscritti greci tra Corfù e Firenze." In *Forum Massimo il Greco, Firenze e l'umanesimo italiano*, a cura di Marcello Garzaniti, e Francesca Romoli. *Studi Slavistici* 7: 263-97.
- Speranzi, David. 2013. *Marco Musuro. Libri e scrittura*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei.
- Speranzi, David. 2016. "Massimo il Greco a San Marco. Un nuovo manoscritto." In *Mosty mostite. Studi in onore di Marcello Garzaniti*, a cura di Alberto Alberti, Maria Chiara Ferro, e Francesca Romoli, 191-204. Firenze: Firenze University Press.
- Speranzi, David. 2018. "Scrittore, libri e uomini all'ombra di Bessarione. II. La 'doppia mano' di Atanasio Calceopulo." *Rinascimento* 58: 193-240.
- Stöve, Eckehart. 1991. "De Vio, Tommaso." In *Dizionario Biografico degli Italiani*, a cura dell'Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. 39, 567-78. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Švidkovskij, Dmitrij O. 2013. "Mosca e l'architettura del Rinascimento." In *Mille anni di architettura italiana in Russia*, a cura di Dmitrij O. Švidkovskij, 59-111. Torino: Umberto Allemandi.
- Tiepolo, Maria Francesca, e Eurigio Tonetti. 2002. *I Greci a Venezia. Atti del convegno internazionale di studio, Venezia, 5-7 novembre 1998*, a cura di Maria Francesca Tiepolo, e Eurigio Tonetti. Venezia: Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti.
- Tomelleri, Vittorio S. 2004. *Il salterio commentato di Brunone di Würzburg in area slavo-orientale: fra traduzione e tradizione. Con un'appendice di testi*. München: Otto Sagner.
- Tomelleri, Vittorio S. 2016. "Nekotorye zametki o terminologii perevodnych sočinenij: slavjanskaja peredača termina «catholicus» v novgorodskih perevodach s latyni." *Rossica Olomucensia* LV, 2: 5-42.
- Verner, Inna V. 2010. "Lingvističeskie osobennosti perevoda "latinskich" knig Gennadevskoj biblii 1499 g." *Studi slavistici*, 7: 7-31.
- Verner Inna V. 2019. *Interlinearnaja slavjanogrečeskaja Psaltyr' 1552 g. v perevode Maksima Greka. Issledovanie i podgotovka teksta k izdaniju I.V. Verner*, Moskva: Indrik.

- Vespignani, Giorgio. 2017. *La memoria negata. L'Europa e Bisanzio*. Spoleto: Centro italiano di studi sull'Alto medioevo.
- Wojtyska, Henryk D. 1992: *Acta Nuntiaturae Polonae. Tomus II. Zacharias Ferreri (1519-1521) et nuntii minores (1522-1553)*, a cura di Henryk D. Wojtyska CP. Romae: Institutum Historicum Polonicum.
- Zajc, Nina. 2018. "The Byzantine-Poetic Path of the Works of St. Maximus the Greek (Mikhail Trivolis, \*Arta, ca. 1470 – St. Maximus the Greek, †Moscow, 1556)." *Studia Ceranea* 8: 285-318.
- Zajc, Nina. 2020. "Prep. Maksim Grek i (slovesnyj) obraz Božiej Materi v ego sočinenijach." In *Germenevtika drevnerusskoj literatury. Sbornik 2019*, a cura di Ol'ga A. Tufanova, 399-429. Moskva Institut Mirovoj Literatury RAN.
- Zajcev, Il'ja V. 2004. *Meždu Moskovoj i Stambulom. Džučidskie gosudarstva, Moskva i Osmanskaja imperija. (nač. XV-per. pol. XVI vv.). Očerki*, Moskva: Rudomino.
- Zimin, Aleksandr A. 1988. *Formirovanie bojarskoj aristokratii v Rossii vo vtoroj polovine XV – v pervoj tretej XVI vv.* Moskva: Nauka.
- Žurova, Ljudmila I. 2018. K voprosu o grečeskich tekstach Maksima Greka v Rossii." *Drevnjaja Rus'. Voprosy medievistiki* LXXIV, 4: 151-57.

# Reformatorisch beeinflusster Antitrinitarismus in und zwischen den Religionen: Gelehrte Kommunikation in der ostmitteleuropäisch-transosmanischen Verflechtung

Stefan Rohdewald

## 1. Einführung

Religiösen und dogmatischen Auseinandersetzungen kam in der entstehenden gelehrten Kommunikation der Frühneuzeit zentrale Bedeutung zu. Religiöse Gelehrsamkeit konsolidierte sich im Kontext der Auseinandersetzung mit der Reformation und der damit verbundenen Konfessionsfestigungsvorgänge gerade in diesem dogmatischen Kernbereich durchaus als Teil der *Res publica lit(t)eraria* (einführend: Girard 2023). Im Folgenden sollen am Beispiel insbesondere antitrinitarischer Debatten Akteure, Übersetzungszusammenhänge und Netzwerke im östlichen Europa einschließlich/sowie des Osmanischen Reiches und des Islams skizziert werden. Wo auf persönlichen Beziehungen oder Kommunikation beruhende Netzwerke nicht unmittelbar nachgewiesen werden können, sind hierzu auch Beispiele der Zirkulation von Konzepten, Texten oder Argumentationsmustern zu berücksichtigen. Neben Polen-Litauen und den dortigen Muslimen sollen im Folgenden auch das unter osmanischer Obhut stehende Siebenbürgen sowie Istanbul und dortige, auch darüber hinausreichende reformatorische Netzwerke angesprochen werden: Der Text folgt damit Fragestellungen, mit denen sich das DFG-Schwerpunktprogramm 1981 „Transottomanica“ (2017-2024) (Rohdewald et al. 2019) auseinandergesetzt hat, indem

Stefan Rohdewald, Leipzig University, Germany, stefan.rohdewald@uni-leipzig.de, 0000-0001-8318-9686

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Stefan Rohdewald, *Reformatorisch beeinflusster Antitrinitarismus in und zwischen den Religionen: Gelehrte Kommunikation in der ostmitteleuropäisch-transosmanischen Verflechtung*, © 2024 Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0646-4.05, in Marcello Garzaniti, Vassa Kontouma, Vasilios N. Makrides (edited by), *Cristiani orientali e Repubblica delle Lettere (XVI-XVIII sec.) / Chrétiens orientaux et République des Lettres (16e-18e s.) / Östliche Christen und die Gelehrtenrepublik (16.-18. Jh.)*, pp. 59-87, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0646-4, DOI 10.36253/979-12-215-0646-4

es den Fokus auf osteuropäisch-nahöstliche Mobilitäten von Akteuren, Wissen und Objekten zwischen 1500 und dem Ersten Weltkrieg lenkte.<sup>1</sup>

Zur Reformation in Polen-Litauen und auch beispielsweise zu den Verbindungen zwischen Protestanten und Orthodoxen existiert ein sehr gut etablierter Forschungszweig, beginnend mit der zu der schon vor vierzig Jahren erstellten und weiterhin wegweisenden These von Ambroise Jobert, von Luther bis Mohyla lasse sich ein Zusammenhang von Herausforderung und Antwort herstellen (Jobert 1974). Hierzu sind die wiederholten Allianzen zwischen Protestanten und Orthodoxen etwa in der Versammlung in Wilna 1599 und seither in der Verteidigung der Konföderation von Warschau bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts zu nennen (Kempa 2007). Die Einrichtung der Akademie in Kyjiw nach jesuitischem Vorbild ist aber gleichermaßen als Kronzeuge hervorzuheben, wie auch – wenngleich indirekter – die Reformen des Patriarchen Nikon und die Gründung der lateinischen und dann griechischen Akademien in Moskau (Saunders 1985; Chrissidis 2016) auch unter Vermittlung orthodoxer Geistlicher aus dem Osmanischen Reich (Pissis 2020). Die Adaption reformatorisch geprägter, von der Gegenreformation übernommener Laienfrömmigkeitsorganisationsformen durch Orthodoxe, die am Beispiel der orthodoxen Bruderschaften in den mehrkonfessionellen Städten Polen-Litauens aufgezeigt wurde, steht für eine zusätzliche sozial- und alltagsgeschichtliche Ausweitung (Werdt 1994; vgl. Isaievych 2006). Die zwischenkonfessionelle Debatte und das Lernen vom Gegner waren für diese Beispiele entscheidend: Die in Amsterdam 1667 publizierte *confessio orthodoxa* des Petro Mohyla entstand nicht zuletzt als Antwort auf römisch-katholische Kritik, durch den Patriarchen von Konstantinopel Kyrillos Loukaris – der ja in Polen-Litauen tätig gewesen war – sei die Orthodoxie calvinistisch geworden (Kitromilides 2006; Hering 1968; Kempa 2011). Die Kommunikation orthodoxer osmanischer Untertanen mit Protestanten war hier mithin bedeutsam (Wendebourg 1986; Davey 1987), wobei das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel, unmittelbar eine nicht zuletzt steuerlich wichtige Einrichtung des Sultans darstellte. Von Interesse ist folglich der das Osmanische Reich, Polen-Litauen und Moskau miteinbeziehende zwischenkonfessionelle und zwischenreligiöse Wettstreit, der sich überregional und zwischen den Kontinenten entfaltete (Rohdewald 2016; Rohdewald, Wiederkehr und Frick 2007) und nicht nur zu Homogenisierung im Sinne von Konfessionalisierung führte (Krstić 2011; Krstić und Terzioğlu 2022; Sarris, Pissis und Pechlivanos 2021; Grigore und Kühner-Wielach 2018).

<sup>1</sup> URL: <https://www.transottomanica.de/de> (Alle zitierten Websites wurden zuletzt im April 2024 besucht). Ein mit dem vorliegenden Text in einem Entstehungszusammenhangstehender, aber stark veränderter und zu großen Teilen unterschiedlicher Beitrag erscheint in englischer Sprache im Band: Fuess, Kircher, Obertreis und Rohdewald 2024. Meinen Dank für weiterführende Hinweise richte ich an die Teilnehmer\_innen der Treffen in Menaggio und Les Treilles sowie an Nadine Löhr (Frankfurt am Main).

Dieser Beitrag konzentriert sich nun jedoch weniger auf Bezüge der Reformation zur Orthodoxie oder auch zum Judentum, sondern insbesondere zum Islam. Hierzu wird exemplarisch auf die Adaption antitrinitarischer Argumentationen unter Muslimen bzw. Renegaten zwischen Polen-Litauen und Siebenbürgen und/oder dem Osmanischen Reich vor dem Hintergrund protestantisch-muslimischer Beziehungen insgesamt eingegangen.

## 2. Zwischenreligiöse Polemiken und Polen-Litauen

In der Reformation entstanden neue Bibel- und auch Koranübersetzungen (Bobzin 1995). Die damit intensivierten Debatten führten zur Veränderung auch des muslimischen Selbstverständnisses, wie hier am Beispiel unitarisch-muslimischer Wechselwirkungen innerhalb Polen-Litauens im Rahmen übergreifender religiöser oder konfessioneller Diskurse dargelegt werden soll.

Ein europaweit etablierter polemischer Vorwurf gegen konfessionelle oder religiöse Gegner war deren angebliche Sympathie gegenüber dem Islam: Luther diffamierte den Papst als Geist des Antichristen und die Türken als seinen Atem oder setzte ihn direkt den Türken gleich. Katholische Autoren ihrerseits bezeichneten Lutheraner als „neue Türken“. Entsprechend setzten sich Lutheraner auch gegenüber Reformierten ab, indem sie ihnen eine angebliche Nähe zum Islam unterstellten (Höfert 2004, 48). Derartige Vorwürfe sind für die Festigung der zwischenkonfessionellen Polemik übergreifend bedeutsam geworden: Hier war es weit verbreitet, Antitrinitariern, Arianern, Polnischen Brüdern oder Täufern promuslimische Meinungen und entsprechende Sympathien vorzuwerfen (Grodz 2016c, 10; Frejek 2016, 724; vgl. Baranowski 1950). Wegen der christologischen Positionen der Polnischen Brüder polemisierten Jesuiten gegen deren Ideen. Piotr Skarga etwa verglich Unitarier mit Juden und Türken, d. h. Muslimen (Grodz 2016b). Solche Verlautbarungen zu diffamatorischem Zweck sind zunächst generell als konfessionelle Propaganda zu dekonstruieren und selbstverständlich nicht zum Nennwert zu nehmen.

Allerdings veröffentlichten Antitrinitarier tatsächlich Passagen, in denen sie sich selbst dem Islam zugeneigt zeigten: Beispielsweise schrieb Michel Servet in seiner Abhandlung über die Fehler der Trinitätslehre: „inquit enim in suo Alcoran, CHRISTUM fuisse summum prophetarum, spiritum Dei, Virtutem Dei, flatum Dei, propriam Dei Animam, Verbum afflante Deo ex virgine perpetua natum“ („denn er sagt in seinem Koran, dass CHRISTUS der höchste der Propheten war, der Geist Gottes, die Kraft Gottes, der Atem Gottes, die eigentliche Seele Gottes, das Wort, das Gott atmet, geboren aus einer ewigen Jungfrau.“) (Servetus 1531, 43).

Dieser hier zitierte Teilsatz sollte offenbar so gelesen werden, dass im Koran Christus eine über die anderen Propheten erhöhte Stellung zugeschrieben werde, die dem Standpunkt des Christentums von Servet entgegenkam oder durchaus entsprach (Ritchie 2009; Waite 2010). Noch deutlicher äußerte sich laut Gerlach offenbar ein Wortführer der polnisch-litauischen Antitrinitarier [dort

Petrus Witrousk: Petrus Witrowski?] (Wendebourg 1986, 375; Suter 2004, 102), eine Verwechslung (Wotschke 1926, 99) oder ein Pseudonym?]: 1574 bekräftigte dieser in einem Brief<sup>2</sup> an Adam Neuser, der sich nach seiner Konvertierung zum Islam (Motika 2002; Mulsow 2014 und 2015; Burchill 1989) in Istanbul aufhielt, explizit die Göttlichkeit des Korans: „Queaso, mi Adame, diligenter interroga, an Alcoranus iste, quem Bibliander Tiguri edidit, sit authenticus, et veritati Arabicae conveniat. Nam isto libro nos valde delectamur, et divinum esse asserimus.“ („Bitte, mein Adam, erkundige dich sorgfältig, ob dieser Koran, den Bibliander in Zürich veröffentlicht hat, authentisch ist und der Wahrheit des Arabischen entspricht. Denn wir sind mit diesem Buch sehr zufrieden und bestätigen, dass es göttlich ist.“) Mit diesen Passagen ist in den Akten von Stephan Gerlach eine polnisch-litauisch-osmanische antitrinitarische, christlich-muslimische bzw. transreligiöse Kommunikation wiedergegeben. Ihre Kommentierung im 18. Jahrhundert durch Ephraim Gotthold Lessing bezeugt ihre prominente Wahrnehmung im Heiligen Römischen Reich während der Aufklärung.<sup>3</sup>

Wenn auch keine ausgewachsenen Netzwerke von Christen mit Muslimen nachgewiesen werden können, so liegen doch einzelne Kontakte – wie derjenige des polnischen Antitrinitariers mit Neuser – von Antitrinitariern direkt mit Istanbul vor. So soll Marcin Lubieniecki, ein Mitglied der Polnischen Brüder, orientalische Sprachen in Istanbul gelernt haben. Zurück in Polen warfen ihm seine Gegner vor, den Islam öffentlich verteidigt zu haben: Christentum und Islam sollten in seiner Darstellung einen gemeinsamen Ursprung haben (Baranowski 1950, 73; Frejek 2016, 724).

Während die polemischen zwischenkonfessionellen Debatten ausführlich untersucht wurden, ist die Frage einer tatsächlichen Nähe antitrinitarischer Texte zu muslimischen Positionen bisher kaum berücksichtigt worden (Frejek 2016, 725). Wie die omnipräsente und konfessionelle, ja europäische Einheit mobilisierende antiislamische bzw. antitürkische Polemik (Höfert 2011; Döring 2013) war auch das neue Interesse am Koran aber gesamteuropäisch und Teil desselben Phänomens: Die Kenntnis des Korans und des Arabischen wurde zu einem Bestandteil des reformierten Studienrepertoires (Grodź, 2016c, 10). Samuel Otwinowski, ein Verwandter von Erazm Otwinowski, der zu Beginn des 16. Jahrhunderts an einer polnischen Gesandtschaft nach Istanbul teilgenom-

<sup>2</sup> So Gerlach, der das entsprechende Schreiben im Antidanaeus und in einem Schreiben an Jacob Andreae wiedergab. Dazu Wendebourg 1986, 375; Rohls 2014, 403.

<sup>3</sup> „Also, diese Polnische Gemeinde wenigstens, war durch Neusers Schriften so weit gebracht, als nur immer eine Unitarische Gemeinde gehen müßte, wenn sie noch mit einigem Rechte den Namen einer Christlichen Gemeinde führen wollte. Denn wahrlich giengen auch selbst Franc. Davidis und alle diejenigen nicht so weit, welche Christo mit der Gottheit auch die Anbetung streitig machten; indem sie das alte und neue Testament doch noch immer allein für göttliche Bücher erkannten [...]. Jene Polnischen Unitarier hingegen, die auch den Alkoran für göttlich hielten, waren entweder nichts als unbeschnittene Türken, oder [...] nichts als Deisten.“ Lessing 1839, 410-12; Suter 2004, 102.



men hatte, soll al-‘Ainīs arabische Beschreibungen des Osmanischen Reichs und Sa‘dī’s Golestān – der „Rosengarten“ (erstellt 1259) ist eine Sammlung persischer Gedichte und Erzählungen, die im 17. und 18. Jahrhundert auch in Westeuropa intensiv rezipiert wurde – vermutlich auf der Grundlage einer osmanischen Übersetzung ins Polnische übertragen haben (Grodź 2016a, 675). Diese Übersetzungen hatten wie diejenigen von Edward Pococke unmittelbare Folgen in der zwischenreligiösen Debatte: Auf ihrer Grundlage hielt Henry Stubbe fest, das christliche Verständnis Mohammeds sei verzerrt und vertrete einen übergreifenden Monotheismus. Er verwies auch darauf, dass christliche Orte im Heiligen Land durch Muslime geschützt würden (Grodź 2016c, 11).

Teile der Koranübersetzungen ins Polnische scheinen seitens der muslimischen Tataren im Großfürstentum Litauen in ihren Büchern (*Kitaby*) verwendet worden zu sein (Grodź 2016c, 10; Baranowski 1950, 108-11). Letztere benutzten die Bibel gewissermaßen als Erweiterung des Korans: Beide Schriften sollten in diesen Werken – mit deutlicher Ablehnung der Dreifaltigkeit und unter Verwendung entsprechender extremer reformatorischer Schriften – gewissermaßen in eine monotheistische Synthese gebracht werden (Łapicz und Konopacki, 2016, 816). Karäer und Muslime führten auch und gerade während der Auseinandersetzungen Polen-Litauens mit dem Osmanischen Reich und seinem weitgehend autonom handelnden Vasallen, dem Krimkhanat, ihre Kontakte mit diesen beiden Mächten fort: Für die Aufrechterhaltung der Kommunikation bei Vermittlungen und als Übersetzer waren sie unentbehrlich. Die Muslime Polen-Litauens standen nicht zuletzt durch Pilger aus ihren Reihen, die nach Mekka reisten, immer wieder in Kontakt mit dem auf diesem Weg durchquerten Osmanischen Reich (Suter 2004, 105-8). Die überregional abnehmende turksprachige, tatarische Schriftlichkeit passte sich bereits seit dem 16. Jahrhundert zunehmend dem Osmanischen an (Majda 2013), was eine Eingliederung der polnisch-litauischen Tataren in das Osmanische Reich überschreitende, bis tief in das östliche Mitteleuropa reichende Kommunikationskreise und entsprechende Vorgänge der Wissenszirkulation bezeugt.

Dennoch entfaltete sich die muslimische Religion unter diesen ostmitteleuropäischen Tataren auch in der Selbstwahrnehmung zumindest im 16. Jahrhundert deutlich isoliert von der gesamten Glaubensgemeinschaft: Der anonyme Verfasser des in Istanbul auf Wunsch lokaler Gesprächspartner als Bericht über die Muslime Polen-Litauens entstandene *Risale-i Tatar-ı Leh* von 1558 bat darin den Sultan, religiöse Gelehrte dorthin zu senden, um den Glauben korrekt zu unterrichten (Konopacki 2015; Suter 2004, 92, 105).<sup>4</sup>

Während im Zuge der reformatorischen Debatten intensiver Austausch zwischen lokalen, jedoch überregional vernetzten christlichen und jüdischen Gelehrten auch im Austausch über die Basler Koranübersetzung von Theodor Bibliander bedeutend wurde, ist keine konkrete Kontaktaufnahme mit Musli-

<sup>4</sup> Es gibt gute Gründe, den Text nicht für eine spätere Fälschung zu halten: Połczyński 2015, 416.



men in Polen-Litauen belegt (Suter 2004, 97-104). Dennoch blieben die öffentlichen Dispute insbesondere um die Dogmen der Dreifaltigkeit und die Naturen Christi nicht unbemerkt, sondern fanden vom 16. bis ins 18. Jahrhundert einen mehrfach nachweisbaren, teilweise intensiven Wiederhall. So hatten die Reformation oder die in ihrem Umfeld entstandenen neuen Bibelübersetzungen in Polen-Litauen einen direkten Einfluss auf Veränderungen in muslimischer religiöser Schriftlichkeit: Für eine Koranübersetzung aus dem 17. Jahrhundert, die in einer Abschrift von 1725 untersucht worden ist, sind polemische Kommentare belegt, die sich gegen die Dreifaltigkeitslehre richteten. Die dabei verwendete Begrifflichkeit war die christliche, antitrinitarische („*trójczanie*“ bzw. „*trójczanin*“, „*trójczak*“, „*trójczniki*“ usw.), nicht aber die im Islam traditionell gegen Poly- und Tritheisten verwendete arabische („*mušrikūn*“) (Suter 2004, 121-25; vgl. Niendorf 2006, 14): Tatsächlich war die antitrinitarische Polemik seit dem Beginn der Herausbildung islamischer Theologie für diese zentral (Thomas 2012; vgl. Hainthaler 2008). Die 1725 als Synonym für Trinitarier verwendete Bezeichnung „Griechen (*grecy*)“ (Suter 2004, 113, 121-25) steht eher für eine polemische Abgrenzung von der Orthodoxie innerhalb Polen-Litauens als von der (nicht weniger) trinitarischen Römischen Katholischen Kirche, mit deren Anhängern der polemische Kontakt offensichtlich weniger intensiv war.

Muslimische Texte wurden in Polen-Litauen durchaus nicht nur im anti-türkischen/antiislamischen (Nosowski 1974), sondern gerade auch im lokalen, antitatarischen Diskurs wahrgenommen: So wandte sich das 1616 bzw. 1617 veröffentlichte Pamphlet *Alkoran tatarski*, dann *Alfurkan tatarski* von Mateusz oder Piotr Czyżewski gegen die Gegenwart von Muslimen in der Rzeczpospolita und sprach sich im Sinne einer Hetzschrift für eine Zwangskonvertierung sowie die Aufhebung der Adelsimmunitäten der litauischen Tataren aus. Die hierbei verwendeten Zitate aus dem Koran waren präzise: Sie erfolgten offenbar auf der Grundlage der Basler Ausgabe von Bibliander (Suter 2004, 17-21; Tarélka und Synkova 2009, 310). Für die Komplexität der lokalen und überregionalen Kommunikation über Muslime steht nun, dass der Autor durchaus über lokale muslimische Traditionen informiert war, verweist der 1617 gewählte Titel seiner Schrift doch auf eine im Islam verbreitete Bezeichnung des Korans als „die Rettung/das Entscheidende“ (*al-Furqān*). Mit dem „tatarischen Koran“ war letztlich ein bestehender Text angesprochen, ein auf ein Manuskript aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zurückgehender Kommentar bzw. eine paraphrasierende Übersetzung ins Polnische, allerdings in dessen lokaler (belarusischer) Ausprägung und mit arabischen Buchstaben geschrieben, der womöglich am direktesten in der Handschrift von 1725 erhaltene Tafsīr (Trunte 2005/6, 416-20; vgl. Konopacki 2010, 135).

Wesentlich für die verwendete antitrinitarische Terminologie in der Koranübersetzung, noch grundlegender aber auch in inhaltlicher Hinsicht in anderen muslimisch-tatarischen Texten war die Übersetzung der Bibel insbesondere durch Szymon Budny: Aspekte seiner antitrinitarischen Theologie und seiner Lehre der Zeugung Christi standen so quer zu jeder Tradition, dass sie selbst im Kreis der *Ecclesia minor* kaum akzeptiert wurden (Fleischmann 2006, 131;

Frick 1989, 81-115; Ogonowski 2015, 77-80). Während sich Budny gegen den Verdacht wehrte, zu den Judaisierenden zu zählen, stand er im direkten Austausch mit örtlichen jüdischen Gelehrten und wurde durch seine vom Alten Testament ausgehende Argumentation in der polnischen Ecclesia minor zum „Fremdkörper“ (Fleischmann 2006, 134). Budnys „antidogmatische Argumentation“ führte ihn zur Kritik an „Spekulationen“ bzw. Dogmen über Jesus Christus, mit denen schon die Kirchenväter die Ungereimtheiten in der Schrift aufzulösen versuchten, die aber keineswegs durch explizite Schriftstellen untermauert sind (Fleischmann 2006, 176). Dank seiner ausgezeichneten Latein-, Griechisch- und Hebräischkenntnisse und der möglichen Vernetzung mit jüdischen Gelehrten konnte Budny bei der ausgiebigen Kritik von Übersetzungen des Neuen wie auch des Alten Testaments grundlegend argumentieren und etwa Hebraismen im Neuen Testament erkennen (Fleischmann 2006, 208). In einigen Fällen wurde Budny von Juden oder Judaisierenden auf Widersprüche hingewiesen, wie er selbst vermerkte (Fleischmann 2006, 230). Mit seiner Kritik der Schrift brachte er die protestantische Überzeugung vom einzig wahren Glaubenszeugnis ins Wanken – ein Schritt, den die theologische Zunft erst einige Jahrhunderte später nachzuvollziehen bereit war. Budny kann damit bezeugen, wie sich im 16. Jahrhundert in dem aus westeuropäischer Perspektive vermeintlich abgeschiedenen ruthenischen Teil des Großfürstentums Litauen ein individualistischer Intellekt zu entfalten vermochte, der an Innovativität und Radikalität des Denkens seinen westlichen Kollegen in nichts nachstand und vom plurikonfessionellen kulturellen Zusammenhang des Raumes bereichert sowie vom Fehlen einer starken stadt- oder landeskirchlichen Herrschaft begünstigt war.

Persönliche Kontakte zwischen Budny, dem Karaiten Izaak von Troki und muslimischen Gelehrten sind nicht direkt nachweisbar (Suter 2004, 103f.; Fleischmann 2006, 54, 118f., 134-36), sehr wohl aber ist eine zwischenreligiöse Kommunikation durch die hier besprochenen tatarischen Texte offenkundig. Die deutliche Beeinflussung tatarischer religiöser Literatur durch christliche ist mit der intensiven Rezeption der für die Polnischen Brüder hergestellten polnischsprachigen, arianischen Bibelübersetzung von Szymon Budny von 1572 dokumentiert (Danecki 2011, 42). Biblische Zitate, meist aus der Übersetzung Budnys, und nicht Zitate aus dem Koran dienten etwa als Beleg, dass Isaiah den Propheten Mohammed angekündigt hatte, als Beweis für den göttlichen Ursprung des Islams, für Lehren über rituelle Reinheit, für die Rechtfertigung der Beschneidung und das Verbot von Alkohol und Schweinefleisch. Die *Kitaby* enthalten aber auch reiches Material aus biblischen Erzählungen, etwa über die Auferstehung des Lazarus oder die Geburt und – verworfene – Kreuzigung Christi. Die Nähe zu reformatorischen Argumentationen zeigt sich etwa, wenn die Bibelübersetzung von Jakub Wujek kritisiert wurde. Die Adaption von Entlehnungen aus dem Neuen Testament und ihre Einbettung in die muslimische Dogmatik erfolgten mit Kommentierungen und Erklärungen. Die Integration ging wechselseitig so weit, dass Schlüsselbegriffe übernommen wurden und der Koran selbst – der christlichen Begrifflichkeit entlehnt – als heilige Schrift (*Pismo Świątę*) bezeichnet wurde (Łapicz und Konopacki 2016, 815).

Eine kürzlich edierte, in Minsk aufgefundene Sammlung von vier Texten, die nach Erscheinen der Bibelübersetzung von Budny 1572 und wohl bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts zusammengestellt wurde, ist insbesondere von Interesse, da sie hauptsächlich mit der Bibelübersetzung von Szymon Budny arbeitet und keine direkten Zitate aus dem Koran enthält – dennoch geht es in der Textsammlung darum, die „klare heilige Schrift“ von den „dunklen Schriften“ zu unterscheiden. (vgl. Tarélka und Synkova 2008, 308). Dies entsprach einer christlichen Deutung, wie sie etwa bei Texten von Stanisław Wiśniowski vorlag (Tarélka und Synkova 2008, 308), aber eben auch – *mutatis mutandis* – der muslimischen Unterscheidung, laut der das *incil* (osman., arab.: *inğil*) – das Neue Testament in der muslimischen Darstellung – die wahre Schrift sei, nicht aber das Neue Testament in der christlichen Tradition (Krstić 2011, 8, 69).

Die Textsammlung kann entsprechend einerseits im Kontext traditioneller Texte muslimischer Religionsgelehrter zur interreligiösen Polemik gelesen werden. Etwa der „Dialog des Propheten Mohammeds mit dem Teufel“, zugeschrieben ‘Abdallāh ibn ‘Abbās (619-687/8), der auch unter den muslimischen Tataren Polen-Litauens beliebt war und dort vom 17. bis ins 19. Jahrhundert in mindestens elf Handschriften bezeugt ist, beinhaltet einen „Streit eines Muslims mit einem Juden“ sowie eine Passage „Über die Geburt von Jesus“ (Miškinene und Temčín 2013). Die Ähnlichkeit der hier besprochenen Textsammlung mit den polemischen Genres der ostmitteleuropäischen (Gegen-)Reformation ist jedoch nicht weniger augenscheinlich. Das Manuskript steht letztlich im lokalen Kontext für beides, d.h. für die lokale Einschreibung der Gelehrten der Tataren in die Diskurse der Zeit auf gleicher Augenhöhe mit den christlichen Gelehrten (ausführlich: Tarélka und Synkova 2008, knapp: Synkova und Tarélko 2015b), aber auch die Re-Produktion der überregional bekannten muslimischen Texttraditionen.

Vor diesem lokalen Hintergrund nicht zufällig ist die erste Erzählung der Kompilation „*sqund pūšli bālwānī*“ (Woher die Idole gekommen sind) eine Polemik gegen die christliche Vorstellung der Dreieinigkeit. Sie stützt sich in den nachweislichen Zitaten nur auf Übersetzungen Budnys und hält ganz im Sinne der Antitrinitarier etwa fest, „Herr Jesus hat sich selbst den Menschensohn genannt, einen echten Menschen, aber ein Mensch kann kein Gott sein, denn der Herrgott lebt nicht in einem menschlichen Körper“.<sup>5</sup> Die Argumentation in der Quelle erfolgte im Rahmen der Texte der Bibel, jedoch auch mit Bezügen zum Islam und dem Judentum: „Die Araber und die Hebräer sprechen [hier] von der Bewegung und dem Wind und bezeichnen den Geist nur mit diesem Wort.“ (Tarélka und Synkova 2008, 30f.). Die Ablehnung stand aber nicht zwangsläufig für eine christliche Deutung des Antitrinitarismus, sondern für eine Erklärung

<sup>5</sup> Hier und im Folgenden: Meine Übersetzung der Originalquelle ediert von Tarélka und Synkova 2008, 28. Allerdings hatte Budny differenziert, dass Jesus etwa bei Matthäus abwechselnd und ohne Bedeutungsunterschied Menschensohn und Gottessohn genannt wurde (Fleischmann 2006, 194).

des nicht-christlichen Monotheismus, wie aus der Rede gegen „die Christen“, immerhin auf der Grundlage nur der Bibel, hervorgeht: Auch der Heilige Geist „gehört überhaupt nicht zur Dreifaltigkeit, das haben nur die Christen [...] in der Heiligen Schrift alles falsifiziert, aber nirgendwo in der Heiligen Schrift wird über die Dreieinigkeit geschrieben“ (Tarélka und Synkova 2008, 32f.). Die Ablehnung der Dreifaltigkeit erfolgte nachdrücklich mit dem Verweis auf das Alte Testament, sodass diese Teile der Darlegung auch einen jüdischen Standpunkt vertreten könnten (Tarélka und Synkova 2008, 34-41). Allerdings folgten darauf Passagen mit Verweisen auf die Evangelien von Matthäus und Markus sowie die Apostelgeschichte, woraus eine jüdische Interpretation abwegig wird (Tarélka und Synkova 2008, 42-48, 52f.). Ein innerchristlicher Aspekt, der gegen eine unmittelbare muslimische Deutung spricht, ist die Kritik an der Verbrennung von Jan Hus und Hieronymus' von Prag während des Konzils von Konstanz 1416 (Tarélka und Synkova 2008, 82f., vgl. 311).

In der Einschätzung der Herausgeber der Quellentexte wurde insgesamt die Sammlung der Texte und spezifisch der vierte Text zur Genealogie Ismaels (vgl. Synkova und Tarelko, 2015a) zweifellos durch einen Muslim erstellt, jedoch sind die Autoren des ersten und zweiten Textes nur mit aller Wahrscheinlichkeit als muslimisch einzuschätzen. Unklar bleibt eine solche Zuordnung für den dritten Text der Kompilation, obschon auch hier eine muslimische Autorschaft angenommen wird (Tarélka und Synkova 2008, 82f., vgl. 345).

Auch dem für antitrinitarische Argumentationen – auch z. B. der später zu besprechenden Jacobus Palaeologus und des siebenbürgischen Franz Davidis (Balázs 2013, 82) – entscheidenden Begriff *ēlohim*/*ālūhim* bzw. Gott/Götter wurde eine eigene, umfangreichere anonyme Abhandlung gewidmet (Tarélka und Synkova 2008, 84-99; vgl. Index 362). Für diesen zweiten im Konvolut enthaltenen Text vertreten die Herausgeber die These, dass es sich um eine muslimische Umwandlung einer arianischen Überarbeitung einer jüdischen Exegese handele, mit Bezügen auf klassische rabbinische Kommentare, die bei Budny nicht anzutreffen seien (Tarélka und Synkova 2008, 324f.). Der Text steht damit für eine Verflechtung von muslimischer mit christlicher und jüdischer polemischer Literatur in einem zentralen Bereich der damaligen Debatten über die Dreifaltigkeit. Der daraus am Ende der Quelle und nach einem mehrzeiligen Zitat aus der Bibel Budnys gezogene Schluss lautete: „So weist das Christentum keinerlei Grundlage einer Göttlichkeit Jesu auf.“ (Tarélka und Synkova 2008, 99). Budny hatte sich zur Elohim-Frage in der Einleitung seines Buches über die wichtigsten Glaubensartikel 1576 sowie 1574 in einem Brief an John Foxe ausführlich geäußert und war zum Schluss gekommen, dass Jesus niemals als „wahrer Gott“ im Sinne des „Schöpfergottes“ bezeichnet worden war. Jesus und andere erscheinen mit dem Titel „Elohim/Gott“ so nicht als Gott, sondern nur als einer der zahlreichen „von Gott eingesetzten Beamten“, jedoch nicht als ein „heidnischer Gott“ (Fleischmann 2006, 194-96). Bereits 1572 hatte Hieronymus Zanchi in Frankfurt den antitrinitarischen Text *De tribus Elohim, aeterno Patre, Filio et Spiritu Sancto, uno eodemque Jehova* veröffentlicht (Fleischmann 2006, 125).

Diese Schriften waren nicht für die direkte Kontroverse mit Christen gedacht, sondern für die nach innen gerichtete Festigung muslimischer konfessioneller und dogmatischer Identität in der Abgrenzung von anderen Religionen, so heterogen bzw. antitrinitarisch-christlich die Argumentation auch war. Wurden sie gelesen, worauf die Benutzungsspuren der Blattränder hinweisen, oder – sehr wahrscheinlich – vorgelesen, ist von einer entsprechend größeren Rezeption in einer muslimisch-tatarischen Textgemeinschaft auszugehen (Krstić 2011, 27f.). Für alle Glaubensgruppen übergreifend ist so eine Zunahme von Frömmigkeitsliteratur zu konstatieren, die im Sinne reformatorischer Laienfrömmigkeit oder parallel hierzu entstand. Davon zeugen das eingangs genannte Beispiel der orthodoxen Bruderschaften, aber auch das Beispiel der Muslime Polen-Litauens. Entsprechend wurde für das Osmanische Reich für nun ins Osmanische übersetzte und teilweise auch inhaltlich neue Frömmigkeitstexte argumentiert, die ähnlich wie Katechismen mit knappen Fragen und kurzen Antworten dogmatische Sicherheit vermitteln sollten (Krstić 2011, 26-38), aber auch für orthodoxe, griechische Beichtbücher oder Katechismen, die erkennbar nach dem Vorbild der katholischen und zur Abgrenzung ihnen gegenüber erstellt worden waren (Tsakiris 2009). Mit dem Schwinden von Tatarischkenntnissen unter der muslimischen Bevölkerung Polen-Litauens mussten mit besonderer Dringlichkeit – jedoch ganz ähnlich wie im Fall der Orthodoxen – auch hier in der Volkssprache zugängliche Texte vorgelegt werden, um den eigenen Glauben, der im interreligiösen Wettstreit ins Hintertreffen zu geraten drohte, gegenüber den neuen Herausforderungen zu verteidigen und zu erklären. Die Verwendung der belarusisch-ukrainischen *prosta mowa* bzw. der ruthenischen Schriftsprache oder, noch enger, etwa des im Polesie, dem heutigen Grenzgebiet zwischen Belarus, der Ukraine und Polen, verbreiteten Dialekts, steht für die Bemühung, möglichst breite Kreise zu erreichen, die allerdings Kenntnis des arabischen Alphabets aufweisen mussten. Mit den besprochenen Texten hat sich eine – wenngleich kleine – entstehende tatarische Gelehrtengruppe zumindest innerhalb der eigenen Gemeinschaft und im Einzelfall auch darüber hinaus mit Erfolg in eine auf gleichem Niveau und mit den gleichen Genres argumentierende Kontroverse eingeschrieben und innerhalb eines übergreifenden, zwischenreligiösen Diskurses gegen die vorherrschenden antiislamischen Positionen ganz wesentlich mithilfe antitrinitarischer Argumente pointiert Stellung genommen.

### 3. Unitarier in Siebenbürgen und Renegaten in Istanbul

Für Siebenbürgen erscheint die angebliche oder wirkliche Nähe von Antitrinitariern zum Islam in einem anderen Licht, zumal Siebenbürgen bis 1690 unter der zeitweise mehr, zeitweise weniger realen Obhut des Sultans stand und damit der Habsburger Gegenreformation entzogen war (Volkmer 2015; vgl. mehrere Beiträge in Kármán und Kunčević 2013; Born und Puth 2014). Zunächst ist in Erinnerung zu rufen, dass die siebenbürgischen Debatten mit den



polnisch-litauischen in einem engen Zusammenhang standen, ja unmittelbar durch italienisch-polnische Antitrinitarier gestaltet waren. Angesichts der osmanischen Oberherrschaft über Siebenbürgen seit dem frühen 16. Jahrhundert ist die These vertreten worden, wegen der transkulturellen Interaktionen mit dem Islam sei hier eine Spielart des Christentums möglich gewesen, in der Jesus als Prophet eher Mohammed glich und nicht als göttlich betrachtet wurde. Entscheidend für die dauerhafte Präsenz von Unitariern in Siebenbürgen dürfte aber – ganz analog zu Polen-Litauen – die Schwäche der lokalen Landesherren gewesen sein (Greenwood und Harris 2011, 20f.): Keine Konfession war da oder dort im 16. Jahrhundert in der Lage, als einzige Landeskirche aufzutreten und eine konfessionelle Vereinheitlichung mit Gewalt durchzusetzen. Ab 1560 ist die Stärkung Unitarischer Positionen im osmanischen Siebenbürgen mit Giorgio Biandrata und Franz Davidis zu beobachten (Balázs 1996; Pirnát 1961). Dies geschah, entgegen dem älteren Forschungsstand, gerade nicht ohne den osmanischen Faktor: Der Weißenburger Landtagsabschied von 1595, in dem die Stände die unbeschränkte Predigtfreiheit von Lutheranern, Calvinisten, Unitariern und Katholiken (unter impliziter Ausklammerung der Orthodoxen und Juden und selbstverständlich des Islams) bzw. die Freiheit der Gemeinden, sich Prediger der Konfession ihrer Wahl zu nehmen, beschlossen, ging damit über den Passauer Vertrag (1552) oder den Augsburgen Frieden (1555) deutlich hinaus, die nur den Landesherren die Wahl der Konfession (katholisch oder lutherisch) ihrer Untertanen zubilligten (vgl. zur Debatte: Wien 2022, 31; Szegeci 2021). Bei einer solchen Einschätzung gerät allerdings das Osmanische Reich aus dem Blick: Tatsächlich werden dieser und die früheren Landtagsbeschlüsse Siebenbürgens auch mit der Duldung der Buchreligionen unter den Osmanen bzw. unter arabischer Herrschaft im Nahen Osten in einen Zusammenhang gestellt. Lokal äußerte sich dies konkret in der protestantischerseits überlieferten Anordnung des Paschas von Buda 1548, entgegen den vorgebrachten Wünschen der Katholiken die dortigen Lutheraner zu dulden (Ritchie 2005). Ob dies für Buda im Detail zutrifft, ist letztlich unerheblich, zumal früher und später allenthalben unter muslimischer Oberherrschaft ganz pragmatisch die örtlichen – und eben auch die religiösen – Strukturen bekräftigt wurden: Christliche Kirchen aller lokal etablierten Konfessionen, auch der katholischen, blieben im Osmanischen Reich strukturell beständig (Frazee 1983; vgl. Koller 2010; Dursteler 2006). Ohne den osmanischen Schutz hätte sich die andernorts scharf verfolgte unitarische Reformation in Siebenbürgen kaum festigen können: Nicht nur ließen Unitarier radikale Texte im Osmanischen Reich drucken und nach Siebenbürgen bringen, Siebenbürgen wurde im 16. (bis zum Tod von Franz 1579 im Gefängnis) und im 17. Jahrhundert (mit der Vertreibung der sozinianischen polnischen Brüder 1658) zum überregionalen sicheren Hafen für unitarische Glaubensflüchtlinge (Greenwood und Harris 2011, 20-30; Ritchie 2005, 37; Ritchie 2009; Terpstra 2015, 154-57; vgl. Balogh et al. 2013). Biandrata und Davidis sowie Lelio Sozzini und Valentino Gentile stützten sich ähnlich wie Servetus zur Falsifikation der Dreifaltigkeit in der mutmaßlich auch von ihnen erstellten Anthologie mit Texten italienischer und polnischer Gelehrter *De Falsa et vera*

*unius Dei Patris Filii et Spiritus Sanctus cognitione* auf den Koran in der Übersetzung von Bibliander (Hughes 2006/7; Vgl. Balázs 2013, 72. Zum Sozinianismus: Ogonowski 2015; Daugirdas 2016).

Siebenbürgen war zentral für die Fluchtphantasien des Heidelberger Antitrinitariers Adam Neuser, der einen Brief an den osmanischen Sultan vorbereitet hatte (Mulsow, 2014a und 2014b): 1570 trat er in Kontakt mit dem siebenbürgischen Gesandten Kaspar Bekes; 1572 gelangte er über Polen-Litauen ins siebenbürgische Klausenburg. Beim Versuch, eine antitrinitarische Schrift in einem Gebiet drucken zu lassen, das der osmanischen Hoheit direkt unterstellt war, geriet er in osmanische Gefangenschaft. Offenbar um freizukommen, nahm er den muslimischen Glauben an und kam nach Istanbul. Die Hintergründe seiner Flucht, die Hinrichtung von Johannes Sylvanus 1572 und Neusers Bekehrung, wurden rasch zu einem überregionalen Medienereignis. Über Neuser berichtete insbesondere Jacobus Palaeologus aus erster Hand. Auch er steht für eine eindrückliche Vernetzung des Osmanischen Reichs und seiner Untertanen mit gesamteuropäischen, d. h. südeuropäischen, west- und ostmitteleuropäischen Zentren der reformatorischen Debatten: In den 1520ern auf der damals genuesischen Insel Chios als Sohn eines griechischen Vaters und einer italienischen Mutter geboren und katholisch erzogen, studierte er in Bologna und Ferrara. 1554-1555 wirkte er bei den Dominikanern im Istanbuler Stadtteil Galata, wobei er sich der Reformation annäherte, dann wieder auf Chios. Seine Aktivitäten dort und ihre Rezeption unter den Lateinern in Istanbul wurden seitens der Katholischen Kirche intensiv beobachtet und ausführlich dokumentiert. In über 30 Briefen berichtete die Inquisition über ihn und mehrere Anhänger, unter anderem Domenico Zeffo und Giacomino Draperio, die mit ihm Briefe austauschten und die „lutheranische Häresie“ unter den dortigen Italienern angeblich beträchtlich verbreiteten (Rothkegel 2016, 982-84). In der weithin bekannten Schrift *De tribus gentibus* vertat Palaeologus den Standpunkt, die Muslime des Osmanischen Reiches seien (unter anderem wegen ihres Antitrinitarismus) weiterhin Christen. Auch wenn sie die Gesetze der Muslime befolgten, könnten sie Christen sein – wie die Marranos, in Spanien getaufte Juden –, falls sie Jesus als Messias anerkannten. In der Tat vertraten mehrere Marranos nach ihrer Ausreise aus Italien ins osmanische Saloniki 1553 Ansichten, die denen von Palaeologus glichen und als „halb-jüdisch unitarisch-christlich“ beschrieben werden (Rothkegel 2016, 993f.).

1562 versuchte Palaeologus, seinen Status gegenüber der Katholischen Kirche in Prag zu klären. Über Krakau gelangte er dann 1572 nach Siebenbürgen und nahm Franz Davidis für seine inzwischen radikalantitrinitarischen Thesen ein (Rothkegel 2016, 983-85). 1573 war Palaeologus für wenige Monate erneut in Istanbul und Chios – vorgeblich auch, um zu versuchen, das ihm seitens polnischer und siebenbürgischer Magnaten geliehene Geld zu erstatten (Rothkegel 2016, 994-98). In Istanbul war er mehrere Tage mit Neuser zusammen (Rothkegel 2016, 1001). Neuser zeigte sich beeindruckt von der Hinrichtung eines muslimischen Geistlichen durch die osmanischen Behörden, der sich – in Neusers protestantisch gefärbten Sicht – lediglich (mit Bezug auf den Koran) an den



Grundsatz „sola scriptura“ gehalten habe. Die Einschätzung, Neuser habe damals versucht, Palaeologus zu einem unitarischen, quasichristlichen Islam zu bekehren, während Palaeologus Neuser ein halbislamisches Christentum nahegelegt habe, überzeichnet die von der jeweiligen Situation abhängige religiöse Selbstdefinition, die situativ bedingt widersprüchlich sein konnte (Greyerz 2003; Emeliantseva 2009): Neuser bezeichnete sich damals (1573) gegenüber dem polnischen Antitrinitarier Szymon Ronembergals weiterhin dem gleichen Glauben angehörig wie dieser (Rothkegel 2016, 1003; vgl. Mulsow 2017). 1581 wurde Palaeologus aus dem dann mährischen Exil nach Rom ausgeliefert und dort 1585 hingerichtet.

Neuser stand in Istanbul in Verbindung zu mehreren, ja bis zu zwanzig namentlich bekannten und teilweise gründlich erforschten Renegaten aus ganz Europa, insbesondere aber Ungarn, die sich oft gut – besser als er – in die von je her multiethnische osmanische Herrschaftselite integriert hatten und ein tragender Teil des Systems waren (Graf 2017, 149 u. a.; Motika 2002, 536; Krstić 2011, 38, 100-102). Mit der Erneuerung des katholischen Einflusses über Siebenbürgen 1571 und auch in Polen-Litauen gerieten die unitarische Kirche und andere antitrinitarische Gruppen unter Druck, mehrere ihrer Anhänger flüchteten damals und erneut zur Mitte und zum Ende des 17. Jahrhunderts ins Osmanische Reich und traten dabei zum Islam über (Dziubiński 1995, 34f.; Baranowski 1950, 75; vgl. Berkez 1998, 38).

#### 4. Ein weiterer antitrinitarisch polemisierender „Renegat“: Ibrahim Müteferrika

Vergleichsweise gut dokumentiert ist der Fall des Ibrahim Müteferrika, des ersten Buchdruckers, der im Osmanischen Reich mit arabischen Lettern publizierte (Säbev 2004; Salih 2006). Er selbst erwähnt seine Herkunft aus Klausenburg, jedoch gibt es keine genauen Hinweise auf sein früheres Bekenntnis sowie die Umstände seiner Ankunft in Istanbul und seine Bekehrung. Möglicherweise wurde er von den Osmanen gefangengenommen und dann versklavt. Um diesem Schicksal zu entkommen, bot sich die Konversion an. Ein freiwilliger Übertritt ist nicht belegt, jedoch auch nicht ganz unplausibel. Seine Karriere als Buchdrucker bezeugt jedenfalls, dass er sich weitgehender als beispielsweise Neuser in die osmanische Gesellschaft der Hauptstadt eingliederte. Von seinem – den darin beschriebenen Siebenbürger Ereignissen zufolge um 1710 – in Istanbul handschriftlich erstellten ersten Werk sind nur drei Kopien erhalten (Tezcan 2012). Es ist ohne Zweifel als Bekenntnisschrift und Zeugnis des Neukonvertiten zu verstehen und dürfte entstanden sein, um dem osmanischen Leser keinen Zweifel an der muslimischen Rechtgläubigkeit des Verfassers zu lassen. Dennoch stand es gleichfalls deutlich im Kontext der bereits besprochenen antitrinitarischen Debatten und zeigt den Verfasser mit der Bibel und den unitarischen, hier unterstützten Argumentationen sehr gut vertraut. Müteferrika arbeitete nicht mit der Bibelübersetzung etwa von Michael Servetus, sondern – nach eigenen Angaben – auf der Grundlage der Übersetzungen der

reformierten Theologen und Hebraisten Immanuel Tremellius und Junius Biringius bzw. Franciscus Junius (AT) sowie Theodor Beza (NT) und von André Rivet. Aus diesen Texten zitierte Müteferrika mit lateinischen Passagen aus dem Alten und Neuen Testament in arabischer Schrift (Tezcan 2012). Müteferrikas Schrift vermittelt sicherlich bewusst nicht den Eindruck, dass die Bekehrung ein einschneidendes Ereignis darstellte, vielmehr fügt sich das muslimische und zugleich in dem Sinne antitrinitarische Bekenntnis in die übergreifende Debatte ein, als die Dreifaltigkeitslehre ähnlich polemisch wie bei den schon genannten Gelehrten und insbesondere in der oben beschriebenen tatarisch-muslimischen Schrift kritisiert wird.

Nach dem ersten Drittel des Textes wird ein Gespräch wiedergegeben, das Jesus mit drei Reisenden „aus dem Westen“ (*Mağribden*) geführt haben soll, die als drei Teufel beschrieben werden (meine Übersetzung der edierten Quelle: Coşan 2017, Transliteration: S. 150, Übersetzung ins moderne Türkisch: S. 72). Diese Rahmenerzählung erscheint m. E. möglicherweise angelehnt an die breit rezipierte Ablehnung eines entsprechenden Vorwurfs führender italienischer Antitrinitarier: Johannes Paulus Alciatus, ein Anhänger von Biandrata, hatte gemäß Calvin in Genf in seiner Anwesenheit die Verehrung der Dreieinigkeit als Verehrung dreier Teufel dargestellt und abgelehnt, worauf Calvin eine intensivierte Verteidigung der Dreifaltigkeitslehre einleitete (Hein 1974, 150). In der konfessionellen Polemik war der auf diesen Zusammenhang zurückgehende Vorwurf, die trinitarischen Christen würden drei Teufel verehren, wie die Ablehnung dieser angeblichen Dreiteufelslehre, bald weit verbreitet – so verwehrte sich der anglikanische Theologe Thomas Rogers in seiner Erläuterung der 39 *Articles* der Church of England ausdrücklich mit Verweis auf einen Brief Calvins dagegen (Rogers 1854, 41). Gleichzeitig steht das im *Risale* eingesetzte rhetorische Mittel aber nicht im Gegensatz zur muslimischen Schriftlichkeit, in der, wie bereits erwähnt, die personifizierte Einbindung des Teufels in Religionsdialoge auch in der gelehrten muslimischen Korankommentarliteratur verbreitet war. Aber auch das möglicherweise durch einen Konvertiten kurz nach 1526 entstandene *Gurbet-nāme* über die Gefangenschaft des Prinzen Cem im katholischen Westen enthält Passagen, in denen der Apostel Paulus die Wortführer der Melkiten (*Melka*), Nestorianer (*Nastur*) und Jakobiten (*Mar-Yakub*) einlädt, um ihnen jeweils unterschiedliche Varianten der Naturen Christi zu erklären – im Ergebnis wurde der Islam als eine gereinigte Form des Christentums dargestellt (Krstić 2011, 79, 84, 86).

In ganz ähnlicher Weite argumentierte das *Risale* Müteferrikas dialogisch: Die drei Teufel vertraten in zugespitzten Skizzen Nestorianismus, Miaphysitismus und Arianismus: An der geschilderten Stelle äußerte zunächst jemand in der versammelten Menge:

„Herr Jesus ist ein großer Prophet des Herrgotts und der Sohn von Maria. Auf Befehl des wahren Gottes hat Herr Gabriel in die Richtung Marias gehaucht. Davon wurde Maria schwanger und mit der Macht des Herrn ist er [Jesus] ohne Vater seiend auf die Welt gekommen.“ Nach diesen Worten stand einer der

Teufel auf: „Gabriel ist ein Engel, Maria aber ein Mensch. Als Persönlichkeiten und in ihren Eigenschaften sind sie einander gegensätzlich. So etwas kann ganz klar nicht zusammenpassen. Das wurde in unserem *incil* [musl. Deutung des Neuen Testaments] erwähnt. [...] Wahrlich er sei gepriesen, ein einziger Edelstein mit drei Wesenheiten; dem Körper, dem Wissen und dem Leben. Das erste bedeutet der Vater, das zweite der Sohn und das dritte der Heilige Geist. Was den im Neuen Testament erwähnten Geist betrifft, so ist er in seiner Substanz einzeln und die dritte der drei Wesenheiten. Das ist der Heilige Geist. Er hat sich mit Maria vereinigt. Jesus ist ein Menschensohn und von ihnen. Ein vaterloses Kind kann nicht geboren werden. Gott ist sein Vater und von der gleichen Wesenheit. Es sind nämlich drei Wesenheiten. So sollen wir es glauben.“ So hat er die Wörter wirt vermischt. Dieser Verfluchte hat Gott ein Kind zugeschrieben und gesagt, „Herr Jesus ist der Sohn Gottes.“ Aber Gott ist frei von dem Makel, ein Kind gezeugt zu haben. Diesen verdorbenen Gedanken hat er fortgeführt: Damit Jesus göttlich und menschlich sein kann, hat er zwei Naturen (hier und im Folgenden meine Übersetzung von: Coşan 2017, Transliteration 150f., Übersetzung ins moderne Türkisch 72f.).

Der zweite Teufel verwarf diese Darstellung: „Diese Wörter sind ohne Grundlage, denn er kann nicht der Sohn Gottes sein, er ist kein gleiches Gegenstück. Jesus ist persönlich für sich selbst ein Gott.“ Der dritte Teufel hielt auch diese mia-/monophysitische Deutung für unbegründet und stellte eine weitere, offenbar arianische Möglichkeit vor. Schließlich hält der Erzähler fest: „Seit diesem Tag haben sich in den Gotteshäusern drei Gruppen gebildet. Jede Gruppe hat sich eine der drei Ansichten angeeignet. Diese Ansichten sind im *incil* bis zum heutigen Augenblick gegenwärtig.“ (Coşan 2017, Transliteration 150f., Übersetzung ins moderne Türkisch 73f.)

Später zählt der Verfasser auf, dass „das Volk des Buches sich in zahlreiche sehr unterschiedliche Gruppen aufteilte. Unter ihnen waren die Nestorianer, die Jakobiten, die Philonianer (*Fırka-i Fulüniyan*) [die sich auf die triadische Gotteslehre des Philon von Alexandria beriefen, S.R.], die Lutheraner (*Fırka-i Luṭraniyan*), die Unitarier (*Fırka-i Ünitariyan*), die Sozzinianer (*Fırka-i Şusniyan*), die Anabaptisten (*Fırka-i Anabatısite*) und andere mehr“, die er in einen scharfen Gegensatz zum „römischen Papst“ stellte (Coşan 2017, Transliteration 161, Übersetzung ins moderne Türkisch 88).

Im Werk wird dann auch ein heilsgeschichtlicher Abriss ausdrücklich auf der Grundlage der Thora, der Psalmen und des *incil* vorgestellt. Dieser steht damit in der Texttradition der Gattung der Offenbarungskommentare (*tebşir*), in denen der Islam seit dem achten Jahrhundert im Rahmen der Geschichte des monotheistischen Dogmas gegenüber dem Christentum legitimiert wurde (Kasnakova und Saldzhiev 2011). Auch hier galt wie in den vorher vorgestellten tatarischen religionspolemischen Traktaten, dass das Neue Testament in dem Text in der Lesart des Islam bzw. das *incil* als „wahre Schrift“ beschrieben wurde und im Gegensatz zur angeblich verfälschten christlichen Fassung stand. Wie für die tatarischen Texte ist am muslimischen Bekenntnis des Verfassers

nicht zu zweifeln, aber auch hier sind die Verweise auf christliche, zwischenkonfessionelle Thematiken derart ausführlich, dass sich eine Sonderstellung des Werks zwischen den Religionen ergibt. Die konfessionelle Zersplitterung des Christentums mit den unterschiedlichen Haltungen zur Trinität wird erklärt und gleichzeitig – mit der impliziten Ausnahme der unitarischen Lehrmeinung – *ad absurdum* geführt. Die für diese Gattung der Texte gleichfalls bisher unbekannte und ausführliche Kritik des Papsttums, seiner Entstehung und der Katholischen Kirche insgesamt sind weitere zweifellos durch die Reformation bestimmte Einflüsse, ähnlich wie die Verurteilung der Verbrennung von Jan Hus auf dem Konstanzer Konzil in dem genannten tatarischen Text aus Polen-Litauen.

Müteferrika ist zudem nochmals als erster Vermittler der Technik des Buchdrucks in osmanischer Sprache zu nennen: Womöglich hatte er diese Verfahren noch in Klausenburg kennengelernt, wo damals bedeutende Drucker wie Miklós Kis tätig waren. Die Stempelschneidekunst hat er sich dann offenbar unter entsprechenden jüdischen Experten in Istanbul angeeignet (Sabev 2014, 111). Wenn Buchdruck und Reformation zeitlich nahe beieinander lagen, so kamen mit Müteferrika zu Beginn des 18. Jahrhundert gleich zahlreiche weitere humanistische Wissenskonzepte in die osmanische Hauptstadt: Unter den von ihm gedruckten Werken waren nicht nur von ihm übersetzte dogmatische, sondern auch geografische, astronomische, physikalische und historische Abhandlungen. Sein Horizont umfasste hier nun auch Persien, allerdings aus polnischer, katholischer Perspektive: So druckte er 1729 seine eigene osmanische Übersetzung der Geschichte des Niedergangs der Safawiden seitens des Jesuiten und Übersetzers des Bischofs von Isfahan Jan Tadeusz Krusiński in einer vergleichsweise hohen Auflage von 1200 Exemplaren (Watson 1968, 436f.). Den so wahrgenommenen Abstieg Persiens vor Augen verfasste Müteferrika 1732 auch eine einflussreiche Schrift, die den Osmanen am westeuropäischen Vorbild ausgerichtete (Militär-)Reformen nahelegte (Sabev 2014, 110f.). 1736-1737 reiste Müteferrika als Gesandter nach Polen-Litauen (Afyoncu und Önal 2016). Sein erstes gedrucktes Werk war 1729 die erste im Nahen Osten gedruckte Karte Persiens. Müteferrika ist so als ein nicht unwichtiges Beispiel der transimperialen und transreligiösen Verbreitung neuer Konzepte durch wenige, vermittelnde Akteure auch im transosmanischen Zusammenhang und letztlich auch im globalen Kontext reformatorischer Bewegungen zu verstehen.

##### 5. Exkurs: Cantemir und Athanasius III. Dabbas: Zwei orthodoxe translationelle Aneignungen eines Buches eines Antitrinitariers

Dimitrie Cantemir, der als Sohn des Woiwoden des dem osmanischen Reich Tribut leistenden Fürstentum Moldau seit 1688 als Geisel in Istanbul erzogen wurde, 1710 selbst Woiwode der Moldau wurde und ab 1711 als vorbildlicher Gelehrter in Petersburg wirkte, kann im Kontext der konfessionellen Akademisierung als ein Beispiel gelten, das auf eine transosmanische Analyse zu warten

scheint: In seinem 1698 in Jassy gedruckten *Divanul*, der in einer zweisprachigen rumänisch-griechischen Ausgabe erschien (Cantemir 1698; vgl. die wiss. Ausgabe Căndeă 1969) bezog er in einer philosophischen, aber auch interkonfessionellen Debatte eine mal orthodoxe, mal transreligiöse, insgesamt aber eher weltliche Position. Er stellte dies dar als einen Dialog zwischen „der Welt“, die aus der Sicht eines rationalen Laien argumentiert, und „einem Weisen“, implizit Gott. Der Titel bezieht sich auf eine Gerichtsberatung – aber auch auf die in der arabischen und persischen bzw. osmanischen Literatur verbreitete Gattung der Gedicht- und Prosatextsammlung. Tatsächlich enthält der Text mehrere Zitate aus Sa’dīs *Golestān* oder *Rosengarten*, einer Gedicht- und Geschichtensammlung aus dem Jahr 1259, die vor 1500 in Indien und im Osmanischen Reich und im 17. und 18. Jahrhundert in ganz Europa weit verbreitet und gelesen wurde (Lewis 2023).

Der *Divanul* bezieht sich aber auch auf die griechischen Stoiker und Historiker sowie auf lateinische europäische Denker, bis hin zu frühen Rationalisten wie dem einflussreichen polnisch-litauischen Antitrinitarier Andrzej Wiszowaty alias Wissowatius, der in Amsterdam starb: Sein Traktat *Stimuli Virtutum* (Wiszowatius 1682) wurde im *Divanul* sogar in Übersetzung und beinahe vollständig wiedergegeben. Diesem Text folgt dort unmittelbar eine der seltenen ausdrücklichen Bekenntniserklärungen ganz am Ende des Buches, ein Bekenntnis zur Dreifaltigkeit in Kirchenslawisch. Dies und das Bekenntnis zur göttlichen Natur Christi (vgl. Căndeă 1969, 506), sollten sicherlich mögliche Zweifel an Cantemirs eigener Orthodoxie zerstreuen. Die fast vollständige Zitierung des Werks von Wiszowatius bleibt jedoch in nicht-antitrinitarischen Kontexten sehr ungewöhnlich. Es begründet eine konfessionelle Heterodoxie innerhalb des Buches, auch wenn Cantemir versuchte, auf der Ebene des Diskurses im Rahmen der Orthodoxie zu bleiben.

Man könnte auch argumentieren, dass er – mit den zugegebenermaßen poetischeren und nicht religiösen arabischen und persischen Zitaten – einen transreligiösen Monotheismus, eine universelle fromme Rationalität oder gewissermaßen eine Säkularität auf der Grundlage der Orthodoxie skizzierte, da das ganze Buch von Säkularität und Religiosität handelte. Die antike Gattung des Dialogs und die nahöstliche Gattung des Diwans als Textsammlung ließen viel Raum für Mehrdeutigkeit – was die Rezeption über Kontinente, Sprachen und Kirchen hinweg begünstigte.

Athanasius III. Dabbas, der direkte Verbindungen zu Rom mindestens bis 1711 pflegte, und noch bis zu seiner Ernennung zum orthodoxen Patriarchen von Antiochien als pro-Katholik galt (Heyberger 2023), erwarb Cantemirs Werk, das auch das von Wiszowatius enthielt, 1705 in Bukarest und übersetzte es ins Arabische. Für das mystische Vokabular verwendete Athanasius Begriffe, die für muslimische Sufi-Texte typisch waren. Der Text wurde über einen Zeitraum von etwa 200 Jahren in mindestens elf bekannten Manuskripten gelesen und kopiert (Feodorov et al. 2016, 55, 59, 66, 95). Gleichfalls 1705 verlegte Athanasius die arabische Druckerei von Antim Ivireanul (rumänisch für „der Georgier“) von Jassy nach Aleppo und druckte dort zuvor und später weitere übersetzte Bücher, die

in unserem konfessionellen Kontext von Bedeutung sind (Feodorov et al. 2021). Antim war von Fürst Constantin Brâncoveanu eingeladen worden, sein in Istanbul erworbenes Buchdruckerwissen in die Walachei zu bringen, wo er ab 1689 die Verantwortung für die Druckerei des Fürsten übernahm. Außerdem gründete er 1709 in Tbilissi die erste Druckerei in georgischer Sprache (Feodorov 2016a und 2016b). Andererseits begründete Cantemir, nachdem er von den Osmanen zu den Russen übergelaufen war, an der Akademie in der neuen Reichshauptstadt St. Petersburg die ersten Anfänge einer zunächst orthodoxen, konfessionellen Islamwissenschaft oder Orientalistik (Leezenberg 2012).

Der hier nachgezeichnete transreligiöse antitrinitarische Kontext hängt so nicht nur mit den Anfängen russischer Orientalistik und den ersten Drucken osmanischsprachiger Texte im Osmanischen Reich, sondern auch mit den Anfängen des arabischen Buchdrucks im Nahen Osten im Allgemeinen zusammen – und damit mit den Anfängen dessen, was seit dem 19. Jahrhundert als An-Nahḍa bezeichnet wird, die kulturelle Renaissance der arabischen Sprache selbst (Feodorov 2016a, 232).

## 6. Schluss: Gesamteuropäische und transosmanische Kontexte der Reformation in Istanbul und darüber hinaus

Die aufgezeigten Beispiele mögen plausibel gemacht haben, auch muslimische und arabisch-christliche gelehrte Kommunikationsvorgänge der Frühneuzeit, direkt aus oder mit Bezügen zu Randregionen der Reformation (vgl. Dingel 2016, 251-75) bzw. Kernregionen der antitrinitarischen Reformation wie Polen-Litauen und Siebenbürgen, im religiösen und konfessionellen Grenzen überschreitenden und – zumindest aus einer übergreifenden Perspektive – verwischenden Kontext der Reformation zu analysieren. In einer solchen christlich-muslimischen, zwischenreligiösen Verflechtungsgeschichte schriftlicher Gelehrsamkeitskommunikation sind dem östlichen Mitteleuropa und auch gerade Istanbul kein geringer Stellenwert zuzuschreiben: Die Metropole war über die bereits genannten spezifischen Hinweise auf gelehrte Kommunikation hinaus durchaus nennenswert in breitere, wenn auch kleine, soziale reformatorische Netzwerke eingebunden und stellte in dieser Hinsicht annähernd ein überregionales Zentrum von europäischer Bedeutung dar: Seit 1530 suchten hier Glaubensflüchtlinge Zuflucht; mit den Kriegen der Habsburger gegen das Osmanische Reich kamen bis zum Ende des Jahrhunderts zahlreiche protestantische, insbesondere calvinistische Adlige aus Polen und Ungarn hierher. Als Händler und Übersetzer auch für den Osmanischen Staat oder als Teil von Gesandtschaften verweilten sie über kurze oder längere Frist in der Stadt (vgl. die Verweise oben, unter anderem Graf 2017). 1572 war es den Hugenotten in Istanbul angeblich gestattet, gegen die Massaker der Bartholomäusnacht in Frankreich zu demonstrieren (Terpstra 2015, 160). Namentlich die niederländische Gesandtschaft schützte die reformierte Präsenz am Bosphorus seit 1612 (Ari und Kirval 2014; Hoenkamp-Mazgon 2002), nach 1648 auch vermehrt die ande-



ren Botschaften (Terpstra 2015, 160; mit apologetischer Tendenz: Karpat 1974). 1711 zählte die protestantische Gemeinde, die auf dem Grund der niederländischen Gesandtschaft ein eigenes Gebäude besaß, ungefähr 180 Mitglieder. Die meisten von ihnen waren Hugenotten, die nach 1685 aus Frankreich, aber auch aus der Schweiz, Ungarn und Siebenbürgen geflohen waren. Niederländische Kaufleute waren mit einer Anzahl von etwa 20 deutlich in der Minderheit. Im 18. Jahrhundert nannte sich die Gemeinde „Genfer Kongregation“, zumal die meisten ihrer Mitglieder Calvinisten waren und sie durch Genf unterstützt wurde (Hoenkamp-Mazgon 2002, 58f.). Die Gemeinde befand sich formal unter dem Schutz des französischen Botschafters, für ihre religiösen Belange stand sie aber unter niederländischer und englischer Protektion (Archinard et al. 1861, 242). Ihre Mitglieder waren ganz überwiegend Uhrmacher und Juweliere: Protokolle des Genfer Rats berichten ausführlich über die Entwicklung der Gemeinde, die, so ein Bericht von 1725, auf Dauer angelegt war und, analog zu Genf als „République regardée de toute la terre comme le centre du protestantisme“, in der Zukunft „une autre Genève dans l’Orient“ sein sollte:<sup>6</sup> Istanbul sollte in dieser Perspektive ein Zentrum der Reformation werden.

Die Präsenz von höchst aktiven gelehrten „Konfessionalisierern“, zu denen schon vor 1583 und erneut ab 1609 nach französischer Vermittlung insbesondere Jesuiten (Dursteler 2006, 146) zählten, hatte Folgen für das Osmanische Reich insgesamt, wo etwa auch die Orthodoxe Kirche in den Wettstreit miteinbezogen wurde. Die unmittelbare konfessionelle Konkurrenz spiegelte sich insbesondere im Amt des Patriarchen wider: Protestantische und katholische Bemühungen, einen jeweils der eigenen konfessionellen Sache treuen oder helfenden Patriarchen beim Sultan durchzusetzen, gipfelten im 17. Jh. gerade in der Figur des schon eingeführten, gesamteuropäisch vernetzten Kyrillos Loukaris: Das Amt, das er und seine Konkurrenten in sehr kurzen Abständen jeweils einnehmen konnten, wurde entsprechend dem System der Steuerpacht wie die meisten Ämter des Reiches dem höchsten Bieter verkauft. Katholische und protestantische Botschafter waren hier mehr oder weniger offen daran beteiligt. Beispielsweise zahlten der englische und der niederländische Botschafter 1622 40 000 Taler, damit Anthimos II., zu diesem Zeitpunkt Metropolit von Adrianopel, das Amt übernehmen und die Position Loukaris überlassen konnte, wie der französische Gesandte berichtete (Harai 2011a und 2011b; vgl. Tsakiris 2012; Güleç 2014). In diesem übergreifenden Konkurrenzverhältnis veränderten sich die Medien und auch die Argumentationsmuster der Konfessionen. Beichtbücher wurden nach dem Vorbild katholischer für die Orthodoxie übersetzt und adaptiert (Tsakiris 2009) und wie andere Werke zur Verbreitung der Lehre gedruckt: Die Einrichtung der ersten griechischen Druckerei in Istanbul (nach Venedig usw.) 1625-

<sup>6</sup> „Ce serait en quelque façon une autre Genève dans l’Orient, conforme aux moeurs, aux maximes et aux dogmes de celle d’Occident.“ Archinard et al. 1861, 244f. Weitere ausführliche Auszüge aus den Genfer Pastorenregistern: Heyer 1862; Heyer et al. 1862. Vgl. Fr. W. 1855; *L’ancienne chapelle* 1856; *Notes* 1858.



1628 durch Loukaris und später die erste osmanische durch Mütferrika sowie weitere nahöstliche Ausstrahlungen des Konzepts der Drucktechnik sind gerade in diesen Kontext einzubetten (Sabev 2008, 105f.)

Direkt hiermit verbunden und durch die neuen Medien intensiviert hergestellt waren überregionale Tendenzen der (weitgehend erfolglosen) Propagierung neuer Vorstellungen von individueller Frömmigkeit und Orthodoxie: Für die Zeit seit dem 15. Jahrhundert wird von Bestrebungen konfessioneller Wortführer zu einer Islamisierung der Muslime gesprochen. Für das Osmanische Reich bedeutete dies die neue Festigung der Sunna als orthodoxe Lehre sowie neue Abgrenzungen gegenüber (erst) nun als heterodox betrachteten schiitischen und anderen Einflüssen bzw. Überlagerungen, die bisher durchaus als orthodox angesehen worden waren. Die Reduktion von Ambiguitätstoleranzen gipfelte in den Kadizadeli, die als Konfessionalisierer den Sultan zu einem scharfen Vorgehen gegen solche Heterodoxien und andere Bekenntnisse aufforderten. Im transosmanischen Kontext festigte sich der Konkurrenzkampf des sich als Schutzherr der sunnitischen Orthodoxie inszenierenden Sultans gerade im Gegensatz zum schiitischen Persien, dessen Schah als Mahdī auftrat (Krstić 2011, 12f. usw. Vgl. Krstić und Terzioğlu 2022).

Diese Auseinandersetzung fand vor dem unmittelbaren, nicht nur in Istanbul präsenten Hintergrund der christlichen Konfessionskonflikte statt und wurde wiederum durch christliche, konfessionelle Allianzen intensiviert und verkompliziert: Innerchristliche Konflikte und Bündnisse erhielten in der Überlagerung des sich festigenden Gegensatzes der Schia zur Sunna eine religiöse Grenzen überschreitende Dimension und wurden damit ent-europäisiert, gerade wie der innermuslimische Konflikt entgrenzt und zu einem transreligiösen und transkontinentalen wurde. Gelehrte Kommunikation in der, im Umfeld und gegen die Reformation spaltete so nicht nur das westliche Europa, sondern die hierbei entstehenden Energien wurden – in der Hoffnung, innerhalb Europas konfessionelle und politische Ziele zu erreichen – transkontinental eingesetzt. Sie führten in der Einbindung in transeuropäische Allianzen zur Verstärkung der Auseinandersetzung zwischen Persien und dem Osmanischen Reich: In Isfahan buhlte eine beachtliche katholische Gemeinschaft (Flannery 2013; Windler 2018; vgl. Mulsow 2022) um die Gunst des Schahs und versuchte (wie auch z. B. um 1600 die sich situativ zum Katholizismus bekennenden Engländer Anthony und Robert Sherley in persischen Diensten), Persien in eine katholische Allianz gegen das Osmanische Reich einzubinden (zu Sherley unter anderem Meshkat 2016; Şahin und Schleck 2016; ein exzellenter Überblick: Kołodziejczyk 2017). Don Juan von Persien, ein zum Katholizismus bekehrter persischer Adliger, war 1599 bis 1602 Teilnehmer an der persischen Gesandtschaft nach Europa mit Anthony Sherley und suchte Moskau, deutsche Staaten, Rom, Spanien und Portugal auf, um eine Allianz gegen das Osmanische Reich zu schmieden (Magilina 2017; knapp: Poddar 2001). Wenn reformierte bzw. protestantische Niederländer oder Schweden (Meienberger 1973, 9-99) so zeitweise versuchten, mit dem Osmanischen Reich und Frankreich gegen die Habsburger und zugunsten Polen-Litauens zu paktieren (dessen katholischer

König Sigismund III. Vasa mit der – durch den eher französisch-osmanisch orientierten Sejm nicht bewilligten – Gesandtschaft des armenischen Kaufmanns Sefer Muratowicz aber gerade Gespräche mit Persien führte (Połczyński 2014; Kołodziejczyk 2016), suchten ihrerseits Katholiken im Feind des Feindes, Persien, einen Verbündeten. Diese situativen Konstellationen und in der Regel – aber nicht durchweg – scheiternden, jedoch mehrfach intensivierten Bestrebungen gingen über diplomatische Verschwörungen hinaus und führten zur Erweiterung auch der Horizonte gelehrter konfessioneller Geschichtsbilder, wie z. B. damals entstehende Sympathien von gelehrten Wortführern des protestantischen Europa für die Geschichte der Kopten des osmanischen Ägypten aufzuzeigen vermögen (Hamilton 2006, 134f.). In diesen Zusammenhang sind im 18. Jahrhundert missionarische Bestrebungen der Herrnhuter in Kairo und Persien (Manukyan 2008 und 2010; Mauder 2013) sowie im 19. Jahrhundert das Interesse von Protestanten an Aleviten in Anatolien zu stellen, das nach 1850 einsetzte – nach der auf britischen Druck durch das Osmanische Reich erfolgten Anerkennung und Einrichtung des protestantischen *Millet* als religiöse Selbstverwaltung mit Beteiligung von Laien nach dem Vorbild der anderen sich damals festigenden (ethno)konfessionellen *Millet* (Kieser 2001).

## Bibliographie

- Afyoncu, Erhan, und Ahmet Önal. 2016. „İbrahim Müteferrika'nın Lehistan Elçiliği ve Bilinmeyen Sefaretnâmesi.“ *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies* 48: 105-42.
- Archinard, M., M. Heyer, und A. Maurice. 1861. „Genève et Constantinople, 1592-1732.“ *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français* X, 5-7: 233-58.
- Arı, Bülent, und Levent Kırval, Hg. 2014. *Four Centuries of Diplomatic and Economic Relations Between Turkey & the Netherlands. In Memory of Cornelius Haga, First Dutch Ambassador to the Ottoman Empire*. Rotterdam: Panteia Press.
- Balázs, Mihály. 1996. *Early Transylvanian Antitrinitarianism (1566-1571): From Servet to Palaeologus*. Baden-Baden: Koerner.
- Balázs, Mihály. 2013. „Franz Davidis.“ In *Radikale Reformation. Die Unitarier in Siebenbürgen*, hrsg. von András F. Balogh, Ulrich A. Wien und Julia Brandt, 55-89. Köln: Böhlau.
- Balogh, András F., Ulrich A. Wien, und Julia Brandt, Hg. 2013. *Radikale Reformation. Die Unitarier in Siebenbürgen*. Köln: Böhlau.
- Baranowski, Bohdan. 1950. *Znajomość wschodu w dawnej Polsce do XVIII wieku*. Łódź: Łodzkie Towarzystwo Naukowe.
- Berkes, Niyazi. 1998. *The Development of Secularism in Turkey: With a New Introduction by Feroz Ahmad*. New York: Routledge.
- Bobzin, Hartmut. 1995. *Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa*. Stuttgart: Steiner.
- Born, Robert, und Andreas Puth, Hg. 2014. *Osmanischer Orient und Ostmitteleuropa. Perceptionen und Interaktionen in den Grenzzonen zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert*. Stuttgart: Steiner.
- Burchill, Christopher J. 1989. *The Heidelberg Antitrinitarians*. Baden-Baden: Koerner.

- Câdea, Virgil. 1969. *Dimitrie Cantemir. Divanul*. Ediție îngrijită și studiu introductiv de Virgil Câdea. București: Editura pentru Literatură.
- Cantemir, Dimitrie. 1698. *Divanul sau gâlceava înțeleptului cu lumea sau giudețul sufletului cu trupul* / *Κριτήριο ἢ διάλεξις τοῦ Σοφοῦ μετὸν Κόσμον ἢ κρίσις τῆς ψυχῆς μετὸ σῶμα*. [Iași].
- Chrissidis, Nikolaos A. 2016. *An Academy at the Court of the Tsars: Greek Scholars and Jesuit Education in Early Modern Russia*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Coșan, M. Es'ad (aka Halil Necatioğlu), Hg. 2017. *Risâle-i İslâmiyye: Matbaacı İbrahim Müteferrika ve Risâle-i İslâmiye adlı eserinin tenkitli metni*, 4. Auflage, erneut hrsg. von Necdet Yılmaz. İstanbul: server.
- Danecki, Janusz. 2011. „Literature of the Polish Tatars.“ In *Muslims in Poland and Eastern Europe: Widening the European Discourse on Islam*, hrsg. von Katarzyna Górak-Sosnowska, 40-52. Warszawa: University of Warsaw, Faculty of Oriental Studies.
- Daugirdas, Kęstutis. 2016. *Die Anfänge des Sozinianismus. Genese und Eindringen des historisch-ethischen Religionsmodells in den universitären Diskurs der Evangelischen in Europa*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Davey, Colin. 1987. *Pioneer for Unity: Metrophanes Kritopoulos (1589-1639) and Relations between the Orthodox, Roman Catholic and Reformed Churches*. London: British Council of Churches.
- Dingel, Irene. 2016. *Reformation: Zentren – Akteure – Ereignisse*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Döring, Karoline Dominika. 2013. *Türkenkrieg und Medienwandel im 15. Jahrhundert*. Husum: Matthiesen.
- Dursteler, Eric. 2006. *Venetians in Constantinople: Nation, Identity, and Coexistence in the Early Modern Mediterranean*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Dziubiński, Andrzej. 1995. „Poturceńcy Polscy. Przyczynę do historii nawróceń na islam w XVI-XVIII w.“ *Kwartalnik Historyczny* 102/1: 19-37.
- Emeliantseva, Ekaterina. 2009. „Situative Religiosität – situative Identität. Neue Zugänge zur Geschichte des Frankismus in Prag (1750-1860).“ In *Konzeptionen des Jüdischen – Kollektive Entwürfe im Wandel*, hrsg. von Petra Ernst und Gerald Lamprecht, 38-62. Innsbruck: Studien Verlag
- Feodorov, Ioana, Yulia I. Petrova, und Virgil Câdea, Hg. 2016. *Dimitrie Cantemir, Salvation of the Sage and Ruin of the Sinful World*. Leiden: Brill.
- Feodorov, Ioana. 2016a. „Beginnings of Arabic Printing in Ottoman Syria (1706-1711). The Romanians' Part in Athanasius Dabbās's Achievements.“ *Aram* XXV, 1-2: 231-60.
- Feodorov, Ioana. 2016b. *Tipar pentru creștinii arabi. Antim Ivireanul, Atanasie Dabbās și Silvestru al Antiohiei*. Brăila: Editura Istros a Muzeului Brăilei „Carol I“.
- Feodorov, Ioana, Heyberger Bernard, und Samuel Noble, Hg. 2021. *Arabic Christianity between the Ottoman Levant and Eastern Europe*. Leiden: Brill.
- Flannery, John. 2013. *The Mission of the Portuguese Augustinians to Persia and Beyond (1602-1747)*. Leiden: Brill.
- Fleischmann, Stefan. 2006. *Szymon Budny. Ein theologisches Portrait des polnisch-weißrussischen Humanisten und Unitariers (ca. 1530-1593)*. Köln: Böhlau.
- Frazer, Charles. 1983. *Catholics and Sultans: The Church in the Ottoman Empire, 1453-1923*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frejek, Norbert. 2016. „Marcin Łaszcz.“ In *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Bd. 8: Northern and Eastern Europe (1600-1700)*, hrsg. von David Thomas und John Chesworth, 722-25. Leiden: Brill.

- Frick, David. 1989. *Polish Sacred Philology in the Reformation and the Counter-Reformation*. Berkeley: University of California Press.
- Fr. W. [sic]. 1855. „Les réfugiés protestants français et genevois à Constantinople et l'archevêque de Cantorbéry Secker, 1763.“ *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français* IV, 7-8: 384-88.
- Fuess, Albrecht, Heidi Hein Kircher, Julia Obertreis, und Stefan Rohdewald, Hg. 2024. *Eastern Europe and the Middle East: Exploring a Cross-Regional Shared History*. Stuttgart: Steiner Verlag.
- Girard, Aurélien. 2023. „Introduction. Livres et confessions chrétiennes orientales (xvi<sup>e</sup>-xviii<sup>e</sup> siècles). Proposition pour une histoire comparée et connectée.“ In *Livres et confessions chrétiennes orientales: Une histoire connectée entre l'Empire ottoman, le monde slave et l'Occident (xvi<sup>e</sup>-xviii<sup>e</sup> siècles)*, hrsg. von Aurélien Girard, Bernard Heyberger und Vassa Kontouma, 9-84. Turnhout: Brepols Publishers.
- Graf, Tobias. 2017. *The Sultan's Renegades: Christian-European Converts to Islam and the Making of the Ottoman Elite, 1575-1610*. Oxford: Oxford University Press.
- Greenwood, Andrea, und Mark W. Harris. 2011. *An Introduction to the Unitarian and Universalist Traditions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Greyerz, Kaspar von, Hg. 2003. *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – Binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungstheese*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Grigore, Mihai-D., und Florian Kühner-Wielach, Hg. 2018. *Orthodoxa Confessio? Konfessionsbildung, Konfessionalisierung und ihre Folgen in der östlichen Christenheit Europas*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Grodź, Stanisław. 2016a. „Erazm Otwinowski.“ In *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Bd. 8: Northern and Eastern Europe (1600-1700)*, hrsg. von David Thomas und John Chesworth, 675-81. Leiden: Brill.
- Grodź, Stanisław. 2016b. „Hieronim Baliński.“ In *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Bd. 8: Northern and Eastern Europe (1600-1700)*, hrsg. von David Thomas und John Chesworth, 698-701. Leiden: Brill.
- Grodź, Stanisław. 2016c. „Introduction.“ In *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Bd. 8: Northern and Eastern Europe (1600-1700)*, hrsg. von David Thomas und John Chesworth, 1-15. Leiden: Brill.
- Güleç, Mustafa. 2014. „Greek Orthodox Patriarch Cyrillos Loukaris and His Connection with the Dutch Republic.“ *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* LIV, 2: 167-92.
- Hainthaler, Theresia. 2008. „Die Einwände des christlichen Renegaten al-Ḥasan b. Ayyūb gegen die Trinitätslehre und die Göttlichkeit Jesu. Einige Anmerkungen.“ In *Christliche Gotteslehre im Orient seit dem Aufkommen des Islams bis zur Gegenwart*, hrsg. von Martin Tamcke, 113-28. Würzburg: Ergon-Verlag.
- Hamilton, Alastair. 2006. *The Copts and the West, 1439-1822: The European Discovery of the Egyptian Church*. Oxford: Oxford University Press.
- Harai, Dénes. 2011a. „Une chaire aux enchères. Ambassadeurs catholiques et protestants à la conquête du patriarcat grec de Constantinople (1620-1638).“ *Revue d'histoire moderne et contemporaine* LVIII, 2: 49-71.
- Harai, Dénes. 2011b. „Sold to the Highest Bidder: Catholic and Protestant Ambassadors in Rivalry over the Greek Orthodox Patriarchate of Constantinople (1620-1638).“ *Revue d'histoire moderne et contemporaine* LVIII, 2: 49-71.
- Hein, Lorenz. 1974. *Italienische Protestanten und ihr Einfluß auf die Reformation in Polen während der beiden Jahrzehnte vor dem Sandomirer Konsens (1570)*. Leiden: Brill.

- Hering, Gunnar. 1968. *Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik, 1620-1638*. Wiesbaden: Steiner.
- Heyberger, Bernard. 2023. „Réseaux de collaboration et enjeux de pouvoir autour de la production de livres imprimés en arabe chez les chrétiens (XVII<sup>e</sup>-début XVIII<sup>e</sup> siècle).“ In *Livres et confessions chrétiennes orientales. Une histoire connectée entre l'Empire ottoman, le monde slave et l'Occident (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, hrsg. von Aurélien Girard, Bernard Heyberger und Vassa Kontouma, 381-412. Turnhout: Brepols.
- Heyer, M. 1862. „Genève et Constantinople, 1733 (Suite).“ *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français* XI, 1-3: 61-79.
- Heyer, M., Pierre Arlaud, und Jacob Dunant. 1862. „Genève et Constantinople, 1733 (Suite et fin).“ *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français* XI, 4-6: 181-93.
- Höfert, Almut. 2004. „The Order of Things and the Discourse of the Turkish Threat: The Conceptualisation of Islam in the Rise of Occidental Anthropology in the Fifteenth and Sixteenth Centuries.“ In *Between Europe and Islam. Shaping Modernity in a Transcultural Space*, hrsg. von Almut Höfert and Armando Salvatore, 39-71. Brussels: Lang.
- Höfert, Almut. 2011. „Alteritätsdiskurse: Analyseparameter historischer Antagonismusnarrative und ihre historiographischen Folgen.“ In *Repräsentationen der islamischen Welt im Europa der Frühen Neuzeit*, hrsg. von Gabriele Haug-Moritz und Ludolf Pelizaeus, 21-40. Münster: Aschendorff.
- Hoenkamp-Mazgon, Marlies. 2002. *Palais de Hollande in Istanbul: The Embassy and Envoys of the Netherlands since 1612*. Amsterdam: Boom.
- Hughes, Peter. 2006/7. „In the Footsteps of Servetus: Biandrata, Dávid, and the Quran.“ *Journal of Unitarian Universalist History* 31: 57-63.
- Isaievych, Iaroslav. 2006. *Voluntary Brotherhood: Confraternities of Laymen in Early Modern Ukraine*. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press.
- Jobert, Ambroise. 1974. *De Luther à Mohila. La Pologne dans la crise de la chrétienté, 1517-1648*. Paris: Institut d'études slaves.
- Kármán, Gábor, und Lovro Kunčević, Hg. 2013. *The European Tributary States of the Ottoman Empire in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Leiden: Brill.
- Karpat, Kemal H. 1974. „Introduction.“ In *The Ottoman State and Its Place in World History*, hrsg. von Kemal H. Karpat, 1-14. Leiden: Brill.
- Kempa, Tomasz. 2007. *Wobec Kontrreformacji. Protestanci i prawosławni w obronie swobód wyznaniowych w Rzeczypospolitej w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Kempa, Tomasz. 2011. „Kyrillos Loukaris and the Confessional Problems in the Polish-Lithuanian Commonwealth at the Turn of the Seventeenth Century.“ *Acta Poloniae Historica* 104: 103-28.
- Kieser, Hans-Lukas. 2001. „Muslim Heterodoxy and Protestant Utopia: The Interactions between Alevi and Missionaries in Ottoman Anatolia.“ *Die Welt des Islams* (N.S.) XLI, 1: 89-111.
- Kitromilides, Paschalis. 2006. „Orthodoxy and the West: Reformation to Enlightenment.“ In *The Cambridge History of Christianity, Bd. 5: Eastern Christianity*, hrsg. von Michael Angold, 187-209. Cambridge: Cambridge University Press.
- Koller, Markus. 2010. *Eine Gesellschaft im Wandel. Die osmanische Herrschaft in Ungarn im 17. Jahrhundert (1606-1783)*. Stuttgart: Steiner.



- Kołodziejczyk, Dariusz. 2016. „Sefer Muratowicz.“ In *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Bd. 8: Northern and Eastern Europe (1600-1700)*, hrsg. von David Thomas und John Chesworth, 702-707. Leiden: Brill.
- Kołodziejczyk, Dariusz. 2017. „Christians in the Safavid Empire.“ In *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Bd. 10: Ottoman and Safavid Empires*, hrsg. von David Thomas und John Chesworth, 21-34. Leiden: Brill.
- Konopacki, Artur. 2010. *Życie religijne Tatarów na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XIX wieku*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Konopacki, Artur. 2015. „Zdanie sprawy o Tatarach litewskich przez jednego z tych Tatarów złożone sultanowi Sulejmanowi; Risalei Tatari Leh, ‘Report on the Lithuanian Tatars submitted to Sultan Süleyman by a Tatar’“ [Exakte Wiedergabe des doppelten Originaltitels]. In *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Bd. 7: Central and Eastern Europe, Asia, Africa and South America (1500-1600)*, hrsg. von David Thomas und John Chesworth, 359-61. Leiden: Brill.
- Krstić, Tijana. 2011. *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Krstić, Tijana, und Derin Terzioğlu, Hg. 2022. *Entangled Confessionalizations? Dialogic Perspectives on the Politics of Piety and Community-Building in the Ottoman Empire, 15th-18th Centuries*. Piscataway: Gorgias Press.
- L'ancienne chapelle*. 1856. „L'ancienne chapelle des protestants français réfugiés à Constantinople au XVII<sup>e</sup> siècle, réouverte au culte en 1855. – Un souvenir des galères du grand roi.“ *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français* IV, 9-10: 432-34.
- Łapicz, Czesław, und Artur Konopacki. 2016. „Kitaby Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego ‘Kitabs of the Tatars of the Grand Duchy of Lithuania’“ [Exakte Wiedergabe des doppelten Originaltitels]. In *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Bd. 8: Northern and Eastern Europe (1600-1700)*, hrsg. von David Thomas und John Chesworth, 814-18. Leiden: Brill.
- Leezenberg, Michiel. 2012. „The Oriental Origins of Orientalism. The Case of Dimitrie Cantemir.“ In *The Making of the Humanities. Bd. 2. From Early Modern to Modern Disciplines*, hrsg. von Rens Bod, Jaap Maat und Thijs Weststeijn, 243-63. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Lessing, Gotthold Ephraim. 1839. *Sämmtliche Schriften*, hrsg. von Karl Lachmann. Bd. 9. Berlin: Göschen.
- Lewis, Franklin. 2023. „Golestān-e Sa‘di.“ In *Encyclopaedia Iranica Online*, doi: [http://dx.doi.org/10.1163/2330-4804\\_EIRO\\_COM\\_2266](http://dx.doi.org/10.1163/2330-4804_EIRO_COM_2266).
- Magilina, Inessa. 2017. „The Religious Commitment of Shāh ‘Abbās the Great, Safavid King of Persia, upon the Evidence of European Contemporaries.“ In *Religious Interactions in Europe and the Mediterranean World: Coexistence and Dialogue from the 12th to the 20th Centuries*, hrsg. von Katsumi Fukasawa und Benjamin J. Kaplan, 275-86. London: Routledge.
- Majda, Tadeusz. 2013. „Osmanizacja pisanego języka Tatarów polsko-litewskich.“ In *Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego w historii, języku i kulturze / Tatars Velikogo knjažestva Litovskogo v istorii, jazyke i kul'ture / The Tatars of the Grand Duchy of Lithuania in History, Language, and Culture*, hrsg. von Joanna Kulwicka-Kamińska und Czesław Łapicz, 203-10. Toruń: Tow. Naukowe.
- Manukyan, Arthur. 2008. „Zinzendorfs und Herrnhuts Interesse an Persien. Ein Missionsversuch der Brüdergemeinde in den Jahren 1738 und 1747-1749.“ In *Christliche*

- Gotteslehre im Orient seit dem Aufkommen des Islams bis zur Gegenwart*, hrsg. von Martin Tamcke, 157-74. Würzburg: Egon-Verlag.
- Mauder, Christian. 2013. „Teaching the Way of the Truth to Coptic Firstlings – The Arabic Correspondence between Moravians and Copts in Ottoman Egypt as an Example of Intercultural Communication.“ *Journal of Eastern Christian Studies* LXV, 1-2: 49-66.
- Meienberger, Peter. 1973. *Johann Rudolf Schmid zum Schwarzenhorn als kaiserlicher Resident in Konstantinopel in den Jahren 1629-1643. Ein Beitrag zur Geschichte der diplomatischen Beziehungen zwischen Österreich und der Türkei in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts*. Bern: Herbert Lang.
- Meshkat, Kurosh. 2016. „Anthony Sherley.“ In *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Bd. 8: Northern and Eastern Europe (1600-1700)*, hrsg. von David Thomas und John Chesworth, 161-70. Leiden: Brill.
- Miškinene, Galina, und Sergej Temčin. 2013. „O tekstologii rukopisnych kitabov litovskich tatar. Dialog proroka Muchammeda s šajtanom.“ In *Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego w historii, języku i kulturze / Tatary Velikogo knjažestva Litovskogo v istorii, jazyke i kul'ture / The Tatars of the Grand Duchy of Lithuania in History, Language, and Culture*, hrsg. von Joanna Kulwicka-Kamińska und Czesław Łapicz, 211-30. Toruń: Tow. Naukowe.
- Motika, Raoul. 2002. „Adam Neuser. Ein Heidelberger Theologe im Osmanischen Reich.“ In *Frauen, Bilder und Gelehrte. Studien zu Gesellschaft und Künsten im Osmanischen Reich. Festschrift Hans Georg Majer*, hrsg. von Sabine Prätör und Christoph K. Neumann. Bd. 2, 523-38. Istanbul: Simurg.
- Mulsow, Martin. 2014a. „Adam Neusers Brief an Sultan Selim II. und seine geplante Rechtfertigungsschrift. Eine Rekonstruktion anhand neuer Manuskriptfunde.“ In *Religiöser Nonkonformismus und frühneuzeitliche Gelehrtenkultur*, hrsg. von Friedrich Vollhardt, 293-318. Berlin: De Gruyter.
- Mulsow, Martin. 2014b. „Fluchträume und Konversionsräume zwischen Heidelberg und Istanbul. Der Fall Adam Neuser.“ In *Kriminelle – Freidenker – Alchemisten. Räume des Untergrunds in der Frühen Neuzeit*, hrsg. von Martin Mulsow, 33-59. Köln: Böhlau.
- Mulsow, Martin. 2015. „Adam Neuser.“ In *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Bd. 7: Central and Eastern Europe, Asia, Africa and South America (1500-1600)*, hrsg. von David Thomas und John Chesworth, 420-25. Leiden: Brill.
- Mulsow, Martin. 2017. „Antitrinitarians and Conversion to Islam: Adam Neuser Reads Murad b. Abdullah in Ottoman Istanbul.“ In *Conversion and Islam in the Early Modern Mediterranean: The Lure of the Other*, hrsg. von Claire Norton, 181-93. New York: Routledge.
- Mulsow, Martin. 2022. *Überreichweiten: Perspektiven einer globalen Ideengeschichte*. Berlin: Suhrkamp.
- Niendorf, Mathias. 2006. *Das Großfürstentum Litauen. Studien zur Nationsbildung in der Frühen Neuzeit (1569-1795)*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Nosowski, Jerzy. 1974. *Polska Literatura Polemiczno-antyislamistyczna XVI, XVII, XVIII w.* 2 Bde. Warszawa: Akad. Teologii Katol.
- Notes. 1858. „Notes sur l'Église réformée de Constantinople au XVII<sup>e</sup> siècle.“ *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français* 6/11: 415-16.
- Ogonowski, Zbigniew. 2015. *Socynianizm. Dzieje. Poglądy. Oddziaływanie*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Aspra.



- Pirnát, Antal 1961. *Die Ideologie der Siebenbürger Antitrinitarier in den 1570er Jahren*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Pissis, Nikolas. 2020. *Russland in den politischen Vorstellungen der griechischen Kulturwelt, 1645-1725*. Göttingen: V&R unipress.
- Poddar, Prem. 2001. „From Uruch Beg to Don Juan de Persia.“ *Wasafiri* XVI, 34: 5-9.
- Połczyński, Michael. 2014. „The Relacyja of Sefer Muratowicz. 1601-1602 Private Royal Envoy of Sigismund III Vasa to Shah ‘Abbas I.“ *Turkish Historical Review* V, 1: 59-93.
- Połczyński, Michael. 2015. „Seljuks on the Baltic: Polish-Lithuanian Muslim Pilgrims in the Court of Ottoman Sultan Süleyman.“ *Journal of Early Modern History* 19: 409-37.
- Ritchie, Susan. 2009. „Children of the Same God: Unitarianism in Kinship with Judaism and Islam“ (Teil 2), URL: <http://www.minnslectures.org/archive/Ritchie/RitchieLecture2.pdf>.
- Ritchie, Susan. 2005. „The Pasha of Buda and the Edict of Torda: Transylvanian Unitarian/Islamic Ottoman Cultural Enmeshment and the Development of Religious Tolerance.“ *The Journal of Unitarian Universalist History* 30: 36-54.
- Rogers, Thomas. 1854. *The Catholic Doctrine of the Church of England: An Exposition of the Thirty-Nine Articles*, hrsg. von J. J. S. Perowne. Cambridge: The Parker Society Publications.
- Rohdewald, Stefan. 2016. *Mehr als Feind oder Freund. Überregionale Kommunikation im (süd)östlichen Europa von den Osmanen bis zum Kalten Krieg*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Rohdewald, Stefan, Stephan Conermann, und Albrecht Fuess, Hg. 2019. *Transottomanica – Osteuropäisch-osmanisch-persische Mobilitätsdynamiken. Perspektiven und Forschungsstand*. Göttingen: V&R unipress.
- Rohdewald, Stefan, Stefan Wiederkehr, und David Frick. 2007. „Transkulturelle Kommunikation im Großfürstentum Litauen.“ In: *Litauen und Ruthenien. Studien zu einer transkulturellen Kommunikationsregion (15.-18. Jahrhundert) / Lithuania and Ruthenia. Studies of a Transcultural Communication Zone (15th-18th Centuries)*, hrsg. von Stefan Rohdewald, David Frick und Stefan Wiederkehr, 7-33. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Rohls, Jan. 2014. *Gott, Trinität und Geist. Ideengeschichte des Christentums*. Bd. 3/1. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Rothkegel, Martin. 2016. „Jacobus Palaeologus in Constantinople, 1554-5 and 1573.“ In *Osmanlı İstanbulu IV. Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu bildirileri, 20-22 Mayıs, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi*, hrsg. von Feridun M. Emecen, Emrah Safa Gürkan et al., 977-1004. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi.
- Säbev, Orlin. 2004. *Pärvoto osmansko pätešestvie v sveta na pečatnata kniga (1726-1746)*. Sofija (in türk. Übersetzung: Salih 2006).
- Säbev, Orlin (aka Orhan Salih). 2008. „Waiting for Godot. The Formation of Ottoman Print Culture.“ In: *Historical Aspects of Printing and Publishing in Languages of the Middle East: Papers from the Symposium at the University of Leipzig, September 2008*, hrsg. von Geoffrey Roper, 101-210. Leiden: Brill.
- Säbev, Orlin (aka Orhan Salih). 2014. „Portrait and Self-Portrait: Ibrahim Müteferrika’s Mind Games.“ *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies* 44: 99-121.
- Şahin, Kaya, und Julia Schleck. 2016. „Courtly Connections: Anthony Sherley’s Relation of his travels (1613) in a Global Context.“ *Renaissance Quarterly* 69: 80-115.
- Salih, Orhan. 2006. *İbrahim Müteferrika ya da ilk Osmanlı Matbaa Serüveni (1726-1746)*. *Yeniden Değerlendirme*. İstanbul (Übers. v. Säbev 2004).

- Sarris, Kostas, Nikolas Pissis, und Miltos Pechlivanos, Hg. 2021. *Confessionalization and/as Knowledge Transfer in the Greek Orthodox Church*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Saunders, David. 1985. *The Ukrainian Impact on Russian Culture, 1750-1850*. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies.
- Servetus, Michael. 1531. *De trinitatis erroribus libri septem*. [Hagenau].
- Suter, Andreas. 2004. *Alfurkan Tatarski. Der litauisch-tatarische Koran-Tefsir*. Köln: Böhlau.
- Synkova, Iryna, und Michail Tarelko. 2015a. „Ješliby Žydzi mieli zadawać naszoj Hagary i Ismailu ... , ‘If the Jews were to accuse our Hagar and Ismā’il ...’“ [Exakte Wiedergabe des doppelten Originaltitels]. In *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*. Bd. 7: *Central and Eastern Europe, Asia, Africa and South America (1500-1600)*, hrsg. von David Thomas und John Chesworth, 535-36. Leiden: Brill.
- Synkova, Iryna, und Michail Tarelko. 2015b. „Skąd poszły bałwany, ‘Whence the idols have arrived’“ [Exakte Wiedergabe des doppelten Originaltitels]. In *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*. Bd. 7: *Central and Eastern Europe, Asia, Africa and South America (1500-1600)*, hrsg. von David Thomas und John Chesworth, 539-42. Leiden: Brill.
- Sezgedi, Edit. 2021. „Von der Uneindeutigkeit zur konfessionellen Konkurrenz im Fürstentum Siebenbürgen.“ In *Common Man, Society and Religion in the 16th Century / Gemeiner Mann, Gesellschaft und Religion im 16. Jahrhundert. Piety, Morality and Discipline in the Carpathian Basin / Frömmigkeit, Moral und Sozialdisziplinierung im Karpatenbogen*, hrsg. von Ulrich A. Wien, 91-149. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tarelka, Michas’, und Iryna Synkova, Hg. 2008. *Adkul’ pajšli idaly. Pomnik rėlihijna-palemičnaja litaratury z rukapisnaj spadčyny tatarau Vjalikaha Knjastva Litoŭskaha*. Minsk: Tėchnalohija.
- Terpstra, Nicholas. 2015. *Religious Refugees in the Early Modern World: An Alternative History of the Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tezcan, Baki. 2012. „Ibrahim Müteferrika’s Apology for Islam.“ Referat zur Tagung *Cross-Confessional Diplomacy and Diplomatic Mediators in the Early Modern Mediterranean, Central European University*, Budapest, 24.-27. Mai 2012, URL: <https://cems.ceu.edu/papers>; [https://cems.ceu.edu/sites/cems.ceu.edu/files/basic\\_page/field\\_attachment/tezcanpaperibrahimapologyforislam.pdf](https://cems.ceu.edu/sites/cems.ceu.edu/files/basic_page/field_attachment/tezcanpaperibrahimapologyforislam.pdf).
- Thomas, David. „Taḥlīṯ.“ In: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, hrsg. von Peri Bearman et al., URL: [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_SIM\\_7444](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7444).
- Trunte, Nikolaos. 2005/6. „Rezension zu Paul Suter: *Alfurkan Tatarski. Der litauisch-tatarische Koran-Tefsir*, Köln/Weimar/Wien: Böhlau-Verlag, 2004.“ *Zeitschrift für Slavische Philologie* LXIV, 2: 416-20.
- Tsakiris, Vasileios. 2009. *Die gedruckten griechischen Beichtbücher zur Zeit der Türkenherrschaft. Ihr kirchenpolitischer Entstehungszusammenhang und ihre Quellen*. Berlin: De Gruyter.
- Tsakiris, Vasileios. 2012. „The ‚Ecclesiarum Belgicarum Confessio‘ and the Attempted ‚Calvinisation‘ of the Orthodox Church under Patriarch Cyril Loukaris.“ *Journal of Ecclesiastical History* LXIII, 2: 475-87.
- Volkmer, Gerald. 2015. *Siebenbürgen zwischen Habsburgermonarchie und Osmanischem Reich. Völkerrechtliche Stellung und Völkerrechtspraxis eines ostmitteleuropäischen Fürstentums 1541-1699*. München: De Gruyter Oldenbourg.

- Waite, Gary K. 2010. „Menno and Muhammad. Anabaptists and Mennonites Reconsider Islam, 1525-1657.“ *The Sixteenth Century Journal* XLI, 4: 995-1016.
- Watson, William J. 1968. „İbrâhim Müteferrika and Turkish Incunabula.“ *Journal of the American Oriental Society* LXXXVIII, 3: 435-41.
- Wendebourg, Dorothea. 1986. *Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573-1581*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Werdt, Christophe von. 1994. *Orthodoxe Bruderschaften in Polen-Litauen (bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts). Gesellschaftlicher Aufbruch und kirchliche Emanzipation des ruthenischen Stadtbürgertums der frühen Neuzeit*. Zürich: Lizentiatsarbeit UZH.
- Wien, Ulrich A., Hg. 2022. *Crossing Borders – Impact of Reformation in Transylvania since the 1520s: Diversity of Faith and Religious Freedom in the Ottoman Zone of Influence*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Windler, Christian. 2018. *Missionare in Persien. Kulturelle Diversität und Normenkonkurrenz im globalen Katholizismus (17.-18. Jahrhundert)*. Köln: Böhlau.
- Wissowatius, Andreas. 1682. *Stimuli virtutum, fraena peccatorum*. Amsterdam: Apud Henricum Janssonium [Hendrik Janssen].
- Wotschke, Theodor. 1926. „Zur Geschichte des Antitrinitarismus.“ *Archiv für Reformationsgeschichte* XXIII, 1: 82-100.



# Die ikonographischen Kulturen in den ruthenischen Ländern des 16. bis 18. Jahrhunderts in Relation zur Republik der Gelehrten und Künstler

Liliya Berezhnaya

Im Jahr 1913 notierte Graf Andrej Šeptyc'kyj (OSBM, 1865-1944), der Groß-erzbischof von Lemberg (damals Teil der Habsburger Monarchie) und Metropolit der ukrainischen Griechisch-Katholischen (Unierten) Kirche, einer der prominentesten Unterstützer der ukrainischen Sprache und Kultur, in der ukrainischen Zeitung *Dilo* mit Bedauern, dass die Ära der ukrainischen ikonographischen Kunstentwicklung im 17. Jahrhundert geendet habe. Wörtlich heißt es da:

[...] прийшов нещасний барок з викрученими, неспокійними, нервовими лініями, рухами і може в кількох десятках літ перервав нитку творчости і знищив нашу мистецьку традицію, і розпочав ся процес повільного та консеквентного нищення всего того, що було наше, а впроваджування нових, невідповідних духови нашої Церкви і народа барокових форм.

[... der unglückselige Barock kam mit verdrehten, unruhigen, nervösen Linien, Bewegungen, und zerriss in vielleicht nur einigen Jahrzehnten den Faden der Kreativität und zerstörte unsere künstlerische Tradition, und der Prozess der langsamen und konsequenten Zerstörung von allem, was uns gehörte, begann, und die Einführung neuer barocker Formen, die nicht dem Geist unserer Kirche und unseres Volkes entsprachen].<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Šeptyc'kyj 1913; Janocha 2013, 35. Über Andrej Šeptyc'kyjs Leben und Schriften, siehe Magosci und Krawchuk 1989; Hentoš 2003. Siehe auch eine ausführliche Bibliographie in Budurowycz 2002-2003, 291-7.

Liliya Berezhnaya, Austrian Academy of Sciences, Austria, Liliya.Berezhnaya@oeaw.ac.at, 0000-0003-1604-2566

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Liliya Berezhnaya, *Die ikonographischen Kulturen in den ruthenischen Ländern des 16. bis 18. Jahrhunderts in Relation zur Republik der Gelehrten und Künstler*, © 2024 Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0646-4.06, in Marcello Garzaniti, Vassa Kontouma, Vasilios N. Makrides (edited by), *Cristiani orientali e Repubblica delle Lettere (XVI-XVIII sec.) / Chrétiens orientaux et République des Lettres (16e-18e s.) / Östliche Christen und die Gelehrtenrepublik (16.-18. Jh.)*, pp. 89-129, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0646-4, DOI 10.36253/979-12-215-0646-4

Graf Šeptyc'kyj war nicht nur ein eifriger Unterstützer der ukrainischen nationalen Bewegung in der Habsburger Monarchie und später im unabhängigen Polen, sondern auch ein Verfechter der ökumenischen Bewegung, die dem politischen Ziel einer vereinigten Großukraine dienen sollte (Stehle 1986, 408). Er plädierte zugleich für eine Wiedergeburt der alten byzantinischen Traditionen in der Griechisch-Katholischen Kirche. Unter anderem führte dies zur Neubelebung des Mönchordens der Studiten. Ferner galt Šeptyc'kyj als Gründer des Ukrainischen Nationalmuseums und der Theologischen Akademie in Lemberg. In dieser Perspektive war die These vom „unseligen Barock“, der die ukrainische Ikonographie und ostkirchliche Tradition insgesamt vernichtet habe, für Šeptyc'kyj eine naheliegende Schlussfolgerung. Eine solche Ansicht war allerdings kontrovers und fand schon damals zahlreiche Unterstützer ebenso wie Opponenten unter Kirchenhistorikern, Kunsthistorikern und Theologen.

Eine der wichtigsten Stimmen in dieser Kontroverse war diejenige des Priesters der Russischen Orthodoxen Kirche im Exil, Georgij V. Florovskij (1893-1979), der in seinem Opus Magnum *Puti russkago bogoslovija* (*Die Wege der russischen Theologie*) (Paris 1937) die westlichen Einflüsse auf die russische Theologie hinterfragte. Für ihn war das 17. Jahrhundert, vor allem die Ära des Kyiwer orthodoxen Metropoliten Petro Mohyla (1596-1647), ein Beispiel dafür, „wie dies alles gleichzeitig umgebaut wird in einem neuen, fremden – im lateinischen Geiste! [...] Damit wurde jedoch wiederum die Seele des Volkes latinisiert“. Diese Entwicklung brachte in der Orthodoxie etwas hervor, was Florovskij eine lateinische „Pseudomorphosis“ nennen wollte (Florovsky 1939). Diese Transformationen waren, laut Florovskij, zerstörerisch für die ursprüngliche byzantinische Tradition. Die These über Zerfall und Zerstörung der byzantinischen ikonographischen Tradition wird auch in der Gegenwart noch wiederholt. Eine Reihe von Experten in ostkirchlicher Ikonographie sind weiterhin überzeugt, dass in der Zeit des Barocks ein Niedergang des klassischen ikonographischen Kanons zu beobachten ist, verbunden mit katholischen und protestantischen Einflüssen in der ruthenischen (vormodernen ukrainischen und weißrussischen) Kultur (Kobrzeńska-Sikorska 2000, 25-6; Dąb-Kalinowska 1990, 7-8; Janocha 2000a und 2000b).

Dem widerspricht eine Reihe von Forschern (ein Überblick bei Makrides 2024), darunter auch Historiker, die zu den konfessionellen Kulturen in den vormodernen süd- und osteuropäischen Grenzregionen arbeiten. So äußert sich etwa der zeitgenössische ukrainische Kunsthistoriker Dmytro Stepovyk in Bezug auf Šeptyc'kyjs These über den „unglückseligen Barock“ als „eine etwas irrtümliche Aussage“ und erklärt dies mit Šeptyc'kyjs „Faszination durch den Byzantinismus“ (Stepovyk 2002). Stepovyk und manch andere Kunsthistoriker plädieren eher für die Sichtweise, der zufolge eine „Projektion von kräftigen ikonographischen Strömungen aus dem Osten und Westen in den Zeiten des Barocks bei ruthenischen Ikonographen“ zur Entstehung einer Art „Schmelztiegel“ geführt hat. Das Ergebnis war nicht einfach eine „Latinisierung“ und „Debyzantinisierung“ der ruthenischen ostkirchlichen Ikonographie, sondern vor allem eine künstlerische Koexistenz, die besondere lokalen Eigenschaften hervorbrachte (Stepovyk 2004, 124; Biskupski 1994). Entsprechende Schlussfol-

gerungen basieren auf der Annahme kultureller Verflechtungen in den Grenzgebieten, die mit einer arbiträren Terminologie von Niedergang und Zerstörung nicht angemessen zu beschreiben sind (Bielamowicz 1996; Ludera 2013).

Dieser Beitrag siedelt die entsprechenden Phänomene daher im Bereich transnationaler und transkultureller Geschichte an (Kasianov und Ther 2009; Berezhnaya 2016). Die entsprechende Perspektive knüpft an den zweiten, transnationalen und transkulturellen Forschungsansatz an, um anhand einiger ausgewählter orthodoxer und griechisch-katholischer Ikonen und Fresken aus den ruthenischen Ländern die Entwicklungen konfessioneller Ambiguitäten zu untersuchen. Das ist eines der Hauptthemen dieses Artikels.

Das zweite Thema ist die Rolle der europäischen Gelehrtenrepublik im Zeitalter des Konfessionalismus bei der Entstehung von derartigen Bildprogrammen. Die abundante Historiographie über die *République des Lettres* widmet sich zunehmend Formen der Kommunikation innerhalb der Gelehrtenkultur (Akteure, Zentren, Instrumente, Kanäle, Medien) (Jaumann 2001, 12). Eine andere Richtung beschäftigt sich mit konfessionell bestimmten Formen des Austausches in der vermutlich suprakonfessionellen Gelehrtenrepublik (Hardy 2017; Lotz-Heumann und Pohlig 2007; Furey 2006). Dass diese Formen auch künstlerische Ausdrucksformen umfassten, ist seit langem bekannt. Materielle künstlerische Objekte (z.B. Zeichnungen, Antiquitäten) waren Teil des Austausches (Weststeijn 2011, 5). Einer der profiliertesten Kenner dieser Epoche, Anthony Grafton, betont, dass die Gelehrtenwelt sich nicht auf Worte und literarische Korrespondenzen beschränkte. Viele Gelehrten „kollaborierten auch, mit spektakulärem Effekt, mit den Künstlern, die ihren Büchern eine radikale neue visuelle Form gaben“ (Grafton 2009). Zu diesen *Künstlern* zählten dann allerdings nicht nur die Buchillustratoren, wie vor allem die Kupferstecher, sondern auch Verleger und sogar Maler (Cholcman 2021). Manche erheben den Anspruch ein „gelehrter Künstler“ zu sein, um in ihrer Kunst idealerweise „künstlerische und wissenschaftliche Expertise“ zu kombinieren (Weststeijn 2011, 6). Andere spezialisierten sich auf Publikationen illustrierter Kataloge von Mitgliedern der Gelehrtenrepublik (Solleveld 2022; Schreckenbergs 1995). Einer davon, der berühmten Katalog *Les Hommes illustres qui ont paru en France pendant ce siècle* (1696-1700) bei Charles Perrault, erwähnt zahlreiche Künstler als Teil dieses Netzwerkes (Rabinovitch 2021; Bernard 1991). Die Zugehörigkeitskriterien waren nicht deutlich definiert, man spricht eher von den *Künstlerkreisen*, die sich um die Gelehrtenwelt herum bildeten. Die folgende Studie richtet sich, vor dem beschriebenen Hintergrund, auf die Verbindungen der ruthenischen Ikonographen mit dieser westeuropäischen Künstlerwelt, nämlich mit den Gelehrten, Malern und Graveuren bei der Entstehung der ostkirchlichen Ikonographie.

### 1. Zur Begrifflichkeit

In den zeitgenössischen historiographischen Debatten über die Natur und die Formen von Konfessionalisierung, und als Ergänzung oder als eine gewisse



Korrektur zum Konfessionalisierungsparadigma, wird unter anderem Phänomene der Interkonfessionalität, Transkonfessionalität und binnenkonfessionellen Pluralität untersucht. Entsprechend der „klassischen Definition“ von Thomas Kaufmann bezeichnet *Transkonfessionalität* hierbei ein „bewusstes Hinausgehen über die ‚Grenze‘ der jeweiligen Konfession [...welches] sich in verschiedenen Formen, der Relativierung des Trennenden, des Rückgriffs aus vorkonfessionell Gemeinsames [...] äußern mag“. Unter *Interkonfessionalität* sind „wechselseitige Austauschprozesse zwischen einzelnen Personen oder Gruppen verschiedener konfessioneller Milieus oder verschiedener konfessioneller Einheiten“ zu verstehen. *Binnenkonfessionelle Pluralität* schließlich dient als Begriff für die „Differenzierungsprozesse konfessionstheologischer Art [...], die gegenüber der Vorstellung einer systemischen Geschlossenheit konfessionalisierter Gesellschaften zur Zurückhaltung Anlass geben“ (Kaufmann 2003, 14-5). Ob diese Konzepte tatsächlich eine deutliche Korrektur zum Konfessionalisierungsparadigma anbieten können, dazu gibt es weiterhin Bedenken. Solche Überlegungen stellen jedenfalls die Diskrepanzen zwischen frühneuzeitlichen kirchlichen normativen Diskursen und lebendigen religiösen Praktiken in den Vordergrund. Anders gesagt, es geht um die Relationen zwischen der Konfessionalisierung als Prozess von Differenzierung und Abgrenzung einerseits, und den Formen konfessioneller Koexistenz andererseits (Safley 2011).

Außer den oben genannten Formen von interkonfessionellen Beziehungen erhält in der Geschichtswissenschaft inzwischen das Konzept der konfessionellen Ambiguität zunehmende Aufmerksamkeit (Pietsch und Stollberg-Rilinger 2013; Bauer 2011) und wird als eines der Schlüsselkonzepte zur Beschreibung des Umgangs mit der Werte- und Normenordnung in der europäischen Frühen Neuzeit benutzt (Bähr 2022, 4). Manche Historiker sprechen in diesem Zusammenhang sogar von einem „Zeitalter der Ambiguität“ (Thiessen 2021). Das hierdurch umschriebene Phänomen entsteht „wenn eine soziale Gruppe Normen und Sinnzuweisungen für einzelne Lebensbereiche gleichzeitig aus gegensätzlichen Diskursen bezieht oder wenn gleichzeitig innerhalb einer Gruppe unterschiedliche Deutungen eines Phänomens akzeptiert sind, wobei keine dieser Deutungen ausschließlich Geltung beanspruchen kann“ (Bauer 2011, 27). Diese Uneindeutigkeiten zeichnen sich auch in Prozessen von Konfessionalisierung ab, denn „Konfessionalisierung ist nur in Bezug auf das ‚Andere‘ möglich; [...] eine bewusst gestaltete konfessionelle Offenheit könnte Integration und Zusammenhalt erleichtern und Raum für (temporäre) Variationen lassen“ (Schunka 2022, 755).

In diesem wachsenden Forschungsfeld haben neuerdings interkonfessionelle Beziehungen in Grenzregionen, und in vergleichender Perspektive, hauptsächlich in Ostmittel- und Südosteuropa, verstärkt Aufmerksamkeit bekommen (Makrides 2018, 81; Brüning 2000 und 2008; ein historiographischer Überblick bei Berezhnaya 2009). Es wird davon ausgegangen, dass in diesen Grenzgebieten ein hoher „Grad der religiösen Pluralität“ herrschte und dementsprechend plurale Koexistenzformen der Religionen und Konfessionen zu beobachten wa-

ren (Louthan, Cohen und Szabo 2011; Struck 2013; Wilson und Donnan 2012). Das betrifft unter anderem Polen-Litauen. Zuletzt arbeiteten Stanley Bill und Simon Lewis in ihrem Sammelband das Phänomen der „hierarchischen Pluralität“ in Bezug auf Geschichte und Koexistenzformen des frühneuzeitlichen Polen-Litauen weiter aus. Sie betonen, dass der damalige „hierarchische Multikulturalismus“ in bestimmten Zeitabschnitten vor allem in den normativen, politischen und religiösen Bereichen zu beobachten war. Diese waren auch die „Schlüsselmomente in der Institutionalisierung einer bestehenden Diversität und in der Konsolidierung einer besonderen politischen Toleranzkultur“ (Bill und Lewis 2023, 18).

Andere Beispiele liefert die Geschichte der Balkanländer. Wie Tijana Krstić in ihrem neuen Sammelband über die „verflochtenen Konfessionalisierungen“ betont, koexistierten im frühneuzeitlichen osmanischen Raum die Projekte der konfessionellen „normativen Zentrierungen“ oft mit den diesbezüglichen Ambiguitäten, Resistenzen und mit Formen von Indifferenz (Krstić 2022, 86; siehe auch Sarris, Pissis und Pechlivanos 2022). Ein bestimmtes Grenzlandphänomen wird in solchen „Grenzland-Studien“ (*border studies*) als kulturelle Hybridität, Synkretismus, Synthesis, Bricolage, Pluralismus, Polyphonie oder Osmosis beschrieben.

Die Definitionen sind bisher ungenau; die allgemeine Bedeutung könnte als eine situative Zugehörigkeit zu multiplen Kulturen in den so genannten Kontaktzonen zusammengefasst werden (Rohdewald, Frick und Wiederkehr 2007). Solche Territorien werden auch Kommunikationsregionen genannt, bei denen die „nach innen gerichtete Interaktion deutlich dichter ausfällt als die nach außen gerichtete“ (Weber 2001, 58-9; Ursprung 2016). Eine andere Definition ist „eine Kontaktzone in der die Kulturen sich treffen, miteinander kollidieren und konfrontieren innerhalb von Räumen von asymmetrischen Machtrelationen“ (Pratt 1991, 34).

Eines dieser Gebiete waren in der Frühen Neuzeit die ruthenischen Länder mit ihrer historisch verwurzelten religiösen Diversität. Diese Territorien waren im 16.-18. Jahrhundert Teile Polen-Litauens und in späteren Zeiten auch der Habsburger Monarchie und des Zarenreiches. Wichtig ist, dass die Konfessionalisierungsprozesse in Polen-Litauen mit interkonfessionellen Konfrontationen kurz vor und direkt nach der Brester Union (1596) verbunden waren. Verschiedene Zweige der Orthodoxen Kirche, der (Unierten) Griechisch-Katholiken, ferner der Protestanten, Juden und Armenier trugen dazu bei, diese Region zu einem Gebiet religiöser Pluralität zu machen, in dem konfessionelle Grenzen sich als recht flexibel und durchlässig erwiesen (Boyko 2004; Yakovenko 2000, 50). Dabei spielten auf der Ebene von kirchlichen Hierarchen und Adligen Kontakte mit westeuropäischen Gelehrten eine wichtige Rolle. Die Begegnungen spiegelten sich nicht nur im schriftlichen Austausch, sondern bereits auf der Ebene der Bildung und Diplomatie (Bahlcke und Strohmeier 1999).

Als eine der möglichen Quellen für die Untersuchung von Formen konfessioneller Koexistenz empfehlen sich visuelle Zeugnisse (also Ikonen, Fresken,

Kupferstiche), die bisher oft außer Betracht bleiben. Es ist durchaus bekannt, dass Bilder oft als Träger von Botschaften innerhalb der vormodernen Konfessionalisierungsprozesse zu verstehen waren. Sie waren in der Tat eine Form des „sichtbaren Wortes“, das konfessionelle Unterschiede verdeutlichte. Die illustrierten polemischen Flugblätter dienten als Waffe in interkonfessionellen Konfrontationen, aber auch die Ausgestaltung des Kirchenraums geriet in den Konfessionskirchen oft zum Lehrprogramm ihrer Glaubensbekenntnisse (Harasimowicz 2017; Packeiser 2002; Roeck 2005). Der Bilderstreit zwischen den christlichen Kirchen war eine der wichtigsten „symbolischen Revolutionen“ des konfessionellen Zeitalters und trug entscheidend zu jener radikalen „Grenzziehung“ bei, die ein präzises symbolisches Bekenntnis verdeutlichte (Christin 1991).

Allerdings gab es auch in dieser Zeit künstlerische Formen, die diesem „Zwang zur Eindeutigkeit“ auswichen und die dann verschiedene Formen von konfessionellen Ambiguitäten verbildlichen. Vor allem in der Grenzlandforschung (und Studien über die ruthenischen Länder gehören dazu) gelten visuelle Quellen als Beispiele für „artistische Hybridität“ und als Merkmale von kulturellem Austausch in den europäischen Kontaktzonen (Voulgaropoulou 2023; Deluga 2014 und 2019; Heyberger 2018; Born 2014; Andronikou 2022; Rossi und Sullivan 2022; Sullivan 2023; Berezhnaya 2025). Das hat auch mit der Rolle der Ikonographen zu tun.

## 2. Ikonographen: Handwerker, mobile Akteure und Vermittler zur westlichen Gelehrten- und Künstlerwelt

Die ruthenischen Ikonographen des 16. und 17. Jahrhunderts stammten meist aus dem städtischen Milieu (Žoltovs'kyj 1983, 48-53). Gelegentlich waren sie auch Geistliche, nämlich Mönche. Gegen Ende des 16. Jahrhunderts litten die meisten Ikonographen nicht mehr unter Einschränkungen allein aufgrund ihrer konfessionellen Ausrichtung. Hier wirkte sich die jagiellonische Toleranzpolitik gegenüber der orthodoxen Malerei aus, welche diese nicht als häretisch oder stilistisch fremd gegenüber den wichtigsten künstlerischen Strömungen im polnisch-litauischen Staat ansah (Žoltovs'kyj 1983, 55-9). Die allgemein zunehmende Bedeutung der städtischen Gilden erstreckte sich jedoch auch auf die künstlerischen Berufe. Die erste Malergilde in den ruthenischen Grenzgebieten wurde 1596 in Lemberg gegründet. Es handelte sich um ein ausschließlich katholisches Unternehmen. Orthodoxe Maler waren nicht zugelassen. So entstand eine Konfliktsituation zwischen den in den Gilden versammelten Malern und den Außenseitern, den ostkirchlichen sogenannten „Schismatikern“ (Aleksandrovyč 1998a).

Der durchschnittliche soziale Status der Ikonographen war recht niedrig. Die Magnaten, der Adel und die kosakische Elite, die *staršina*, betrachteten die Ikonographen als einfache Handwerker. Ein illustrativer Beweis für eine solche Haltung ist ein kurzes Lied aus dem 17. Jahrhundert:

Зібралася компанія / Невеличка, але чісна; / Єдні сіли по одний бік. / Другі сіли по другий бік, / Купер'ян найстарший посередині. / Зібралися ми та всі тутечка. / Не прості люди – все реміснички. / То писарі, то малярі, / То ковалі, то слюсарі. / То музики, то дзвонарі. / То шевчики, то крамарі.

[Die Gesellschaft kam zusammen / nicht groß, aber ehrenhaft; / Die einen saßen auf der einen Seite. / Die anderen saßen auf der anderen Seite, / Kuperian ist der Älteste in der Mitte. / Wir versammelten uns und alle aus der Nachbarschaft. / Keine gewöhnlichen Leute – alles Handwerker. / Einige waren Schreiber, andere waren Maler, / Schmiede, Schlosser. / Musiker, Glockenspieler. / Einige sind Schuhmacher, einige sind Ladenbesitzer] (Žoltovs'kyj 1983, 60).

Die Liste der Kunsthandwerker und Meister beginnt mit den Schreibern und Malern. Man kann davon ausgehen, dass es sich bei den Letzteren um jene Fachleute handelte, die die Ikonostasen der Provinzkirchen schmückten. Die Herkunft, das soziale Verhalten, der Geschmack und die künstlerische Arbeitsweise brachten diese Ikonographen in die Nähe der Bauern- und Stadtbürgerkultur.

Bis zum Ende des 17. Jahrhunderts wurde die Malerei in den ruthenischen Ländern im Rahmen von Lehrlingsausbildungen in Gildenwerkstätten, aber auch außerhalb von Gildenwerkstätten und in Klöstern unterrichtet (Žoltovs'kyj 1983, 69). Es gab bekanntermaßen ab Ende der 16. Jahrhunderts mehrere „Ikonographen-Zentren“ (*малярський осередок*), die gewissermaßen als eigene Schulen dienten. Bisher sind mehrere solcher Zentren untersucht worden, unter anderem im Kyjiver Höhlenkloster (Lavra), ferner in Przemysł, Lemberg, Černihiv, Žovkva und Rybotycze (Aleksandrovyč 1998b; Žoltovs'kyj 1983; Kosiv 2019; Ovsijčuk 1991). Es ist deutlich geworden, dass es in diesen Zentren Unterschiede in der Qualität der Ausführung, aber eben auch hinsichtlich des Grades der Orientierung an westlichen katholischen Mustern gegeben hat. Das Zentrum in Rybotycze etwa war mehr auf die Bedürfnisse von Bauern und einer kleinstädtischen Bevölkerung ausgerichtet. Die Werkstatt in Žovkva lieferte nicht nur Ikonen, sondern auch Portraits und religiöse Bilder, und zwar auf Bestellung, unter anderem von Königen und Fürsten.

Volodymyr Aleksandrovyč deutet darauf hin, dass im 17. Jahrhundert in den „russischen Gebieten“ (also auch in Kyjiv und Černihiv) westliche Einflüsse weniger präsent waren als in denjenigen ruthenischen Territorien, die auch nach der Mitte des 17. Jahrhunderts weiterhin bei Polen-Litauen geblieben waren (Aleksandrovyč 1996, 136). Michał Janocha zeigt, dass die belarussischen Zentren mehr Freiheit in Bezug auf kanonische Tradition und eine stärkere Wirkung westlicher Gemälde als die ukrainischen Zentren aufwiesen (Janocha 2008, 130). Die Ikonen aus dem Polissja/Polesje-Gebiet haben demnach ihren traditionellen, „kanonischen byzantinischen“ Charakter am längsten beibehalten (Janocha 1998, 260).

Des Weiteren stellt sich die Frage, wie kamen die westlichen Muster zu diesen „Ikonographen-Zentren“? Meistens geschah dies durch Verbreitung von Gravuren und Kupferstichen. Im Kyjiver orthodoxen Höhlenkloster bildeten Zeichnungen aus verschiedenen westeuropäischen Stichhandbüchern die Grundlage

für die Ausbildung in der Malerei, von denen viele nach dem Tod des berühmten Kupferstechers Oleksandr (Antonij) Tarasevyč (1640-1727) dort verblieben (Stepovyk 1975). Tarasevyč erhielt seine künstlerische Ausbildung in Augsburg (Bayern) bei den Brüdern Philipp (1628-93) und Bartholomäus (1630-96) Kilian. Vor allem Philipp Kilian ist für seine Kontakte zur Adligen- und Künstlerwelt rund um die Gelehrtenrepublik bekannt. Unter anderem verfertigte er ein Kupferstichporträt von Joachim von Sandrart dem Älteren (1606-88), einem deutschen Künstler und Direktor der deutschen Akademie der Bau-, Bildhauer- und Malerkünste (Pilz 1977; Meier 2012). In den Jahren 1672-77, nach der Rückkehr aus dem Ausland, lebte Tarasevyč in Hlusk (heute eine Stadt in der Region Mahiljou, Belarus), und ab 1678 in Vilnius, wo er die Universitätsdruckerei leitete. Im Jahr 1688 zog er nach Kyjiv um. Spätestens 1693 wurde er im Kiever Höhlenkloster unter dem Namen Antonij zum Mönch geweiht. In den Jahren 1705-10 war er Abt des Mariä-Himmelfahrt Klosters in Svensk in der Nähe von Brjansk. Im Jahr 1710 kehrte er nach Kyjiv zurück und leitete die Druckerei im Höhlenkloster. Ab 1715 war er Priestermonch und ab 1718 Abt des Kiever Höhlenklosters.

Tarasevyč brachte ausländische Drucke nach Kyjiv mit. Pavlo Žoltovs'kyj erwähnt 15 solcher Stichhandbücher, unter anderem die Werke des deutschen Kupferstechers und Verlegers Johann Christoph Weigel (1661-1726) und des niederländischen Verlegers Frederik de Wit (Žoltovs'kyj 1978, 70-1). Tarasevyčs lange Ausbildung in Augsburg,<sup>2</sup> sowie sein aktives Leben als Kupferstecher und Ausbilder von mehreren anderen Graveuren und Ikonographen in Vilnius und Kyjiv, deuten darauf hin, dass solche „mobile Akteure“ eine entscheidende Rolle als Bindeglieder in den Kontakten von östlichen christlichen Ikonographen mit westlichen Malern, Verlegern und Graveuren spielten. Insgesamt ging es um Grenzgänger, die Brücken zur westlichen Gelehrten- und Künstlerwelt bauten und die zugleich Teil eines internationalen und interkonfessionellen Netzwerks geworden waren (Michalczyk 2016).

Tarasevyč hatte als Graveurmeister auch eingravierte Portraits von polnisch-litauischen und russischen Adligen gefertigt (etwa vom katholischen König Jan III. Sobieski, und von dem orthodoxen Bojaren Vasilij Golicyn) (1680 und 1690). Seine Vermittlerrolle äußerte sich zunächst nicht im ikonographischen Bereich, sondern vor allem in der säkulären Kunst. Er hat selbst keine Ikonen gemalt. Allerdings war er als Ausbilder auch von Ikonenmalern, der deutsche und niederländische Gravuren als Muster einsetzte, zusammen mit anderen seinesgleichen verantwortlich für die „Okzidentalisierung“ (Gronek 2017; Deluga 1993) und auch für eine gewisse „Sakralisierung der Gravuren“, die um diese Zeit stattgefunden hat.

Aber nicht nur im Ausland ausgebildete Meister waren Träger von Interkonfessionalität und konfessioneller Ambiguität. Oft waren es dieselben Dorf- und Kleinstadtikonographen, welche Katholische, Orthodoxe und Griechisch-Ka-

<sup>2</sup> Über Augsburg als Ausbildungszentrum für Graveure und Kupferstecher aus Polen-Litauen, siehe Michalczyk 2020.

tholische Kirchen in den damaligen ruthenischen Ländern dekorierten (Janocha 2016, 27). Wir kennen, unter anderem, Ikonographen wie Jan Medycki (Anfang des 18. Jahrhunderts) oder Stefan Dzenhalovyč (17. Jahrhundert), oder den unierten Priester Mikołaj Tereński aus Przemyśl (18. Jahrhundert), die solche Aufträge erfüllt haben (Giemza 2001, 16-7, Anm. 35; Janocha 2001, 85; Polaczek und Ryszkiewicz 2006). Magdalena Ludera erwähnt auch mehrere Lemberger Bildhauer des 18. Jahrhunderts, die auf ähnliche Art und Weise gearbeitet haben (Ludera 2013, 72-4, Anm. 4).

Solche Beispiele zeigen, dass die interkonfessionellen und transkonfessionellen Praktiken, wie sie für die Grenzgebiete gewöhnlich waren, den Klerus dazu veranlassten, konfessionelle Ambiguitäten zu tolerieren. Umgekehrt ist auch bekannt, dass für viele ruthenische orthodoxe Priester und Mönche, und auch für die Professoren der Kyjiver Akademie, „die theologische Hinwendung zum ‚Latinismus‘ eine bewusste Entscheidung war [... und], die kirchliche Elite, die dem Westen gegenüber offen war, diese Veränderungen auch als organisch, als ‚ihre eigenen‘ wahrnahm“ (Jakovenko 2025, 245). Es ging also um einen wechselseitigen Austauschprozess zwischen „theologischen Eliten“ und der „gelebten Religiosität“ unter den Laien (Bushkovitch, Chrissidis und Páun 2017). Am Ende hat man es mit Formen eines „kulturellen Polifunktionalismus“ zu tun, charakterisiert durch Vielschichtigkeit, Variabilität und Anfälligkeit für äußere Einflüsse. Nach Ansicht von Giovanna Brogi Bercoff war dies eins der wichtigsten, wenn nicht sogar das wichtigste Merkmal der ruthenischen Kultur in ihren verschiedenen Ausprägungen (Brogi Bercoff 2003, 366).

Auf der Ebene der visuellen Kulturen waren diese Ambiguitäten vielleicht am deutlichsten zu beobachten. Oft war die Übernahme von rituellen und ikonographischen Nachbildungen spontan, manchmal steckte dahinter ein ästhetischer Hintergrund.<sup>3</sup> Auf jeden Fall ist festzustellen, dass „Ambiguitätstoleranz“ auf der Ebene der barocken ruthenischen Ikonographie ein verbreitetes Phänomen war.

Trotz der „Heterodoxie“ vieler ruthenischer Ikonen der Frühmoderne gehörten doch die meisten Kompositionen grundsätzlich in die althergebrachte ikonographische Tradition. Sehr oft ist ein „byzantinisches Muster“ (manchmal als Kanon bezeichnet) beibehalten. Gleichzeitig entwickeln sich, etwa seit Anfang der 16. Jahrhunderts, Bildprogramme, die bis auf nordrussische, balkanische und westliche Einflüsse zurückzufolgen sind (Aleksandrovych 1996). In jedem Fall gab es eine Reihe ikonographischer Themen, die den Malern größere Freiheiten bei der Erstellung ihrer Komposition erlaubten und die folglich ihnen mehr Möglichkeiten boten, Ideen und Glaubensvorstellungen ihrer Zeit zum Ausdruck zu bringen. Zu diesen Themen gehören – unter anderem – das Jüngste Gericht, die Theotokos als Schutzmantelmadonna (*Pokrowa*) und die Passionen.

<sup>3</sup> Agnieszka Gronek (2017, 360) stellt fest: „Veränderungen in der sakralen Kunst in Ruthenien entsprangen einer echten Bewunderung für die Errungenschaften der westeuropäischen Meister.“



Für diese Untersuchung sind die Beispiele von westlichen Einflüssen am relevantesten. Es kam schon seit der Wende zum 17. Jahrhundert zu einer gewissen „Okzidentalierung“ der ruthenischen Ikonographie, meistens mittels westeuropäischer Gravuren und polnischer katholischer Malerei. Studien über diese „Okzidentalierung“ gibt es schon seit dem 19. Jahrhundert (Gronek 2022, 115). Seitdem gibt es detaillierte Untersuchungen über die Formen und Inspirationsquellen von Veränderungen, die auf der „technischen“, „stilistischen“ und der „inhaltlich-theologischen“ Ebene sichtbar wurden. Der polnische Kunsthistoriker Michał Janocha meint sogar, dass der Wechsel von traditionellen Lindenholzbrettern in der Fertigung von Ikonen zu anderem Holz und schließlich im 18. Jahrhundert zur Ölmalerei auf Leinen bzw. Stoff einen „totalen Bruch mit der Ikone, die sich zum westlichen religiösen Bild gewandelt hat“, markierte (Janocha 2016, 27).

Für diese Studie sind die Transformationen auf inhaltlicher Ebene am wichtigsten.<sup>4</sup> Die „Okzidentalierung der Ikone“ war ein Prozess, der im größeren Rahmen der Konfessionalisierung stattgefunden hat. Diese Konfessionalisierung hat in den frühneuzeitlichen ruthenischen Ländern Züge der konfessionellen Ambiguität und Interkonfessionalität beinhaltet. Das betraf die orthodoxe ebenso wie die griechisch-katholische und römisch-katholische Ikonographie. Kein Wunder ist es daher, dass mehrere polnische katholische religiöse Bilder stilistische und inhaltliche Merkmale der orthodoxen Ikonen bekommen. Es fand also auch eine „Ikonisierung der polnischen Barock-Malerei“ statt (Janocha 2016, 27), allerdings weniger umfassend, als es bei der „Okzidentalierung der Ikone“ der Fall war (mehr hierzu unten).

Dieser Beitrag untersucht anhand weniger exemplarisch ausgewählter Ikonen und Bilder aus den frühneuzeitlichen ruthenischen Ländern die Formen eines solchen Austausches vor dem Hintergrund theoretischer Konzepte von Interkonfessionalität, Transkonfessionalität und konfessioneller Ambiguität. Ein entsprechender Ansatz, basierend auf schon untersuchten Beispielen in Verbindung mit der Konfessionalisierungstheorie, wurde auf Studien über ruthenische Ikonographie bisher kaum angewandt (siehe, zum Beispiel, Plokhly 2002). Über die Verbindung der ruthenischen Ikonographen zur Gelehrtenrepublik einerseits, und mit der damit verbundenen westlichen Künstlerwelt andererseits gibt es bisher auch wenige Forschungen. Dieser Beitrag versucht, die konfessionelle Ambiguitätsforschung, Studien über Künstler- und Gelehrtennetzwerke und Untersuchungen zum Thema Transformationen der ruthenischen vormodernen Ikonographie zusammen zu bringen. Die Quellenbasis umfasst vor allem mehrere Heiligen-Ikonen, Theotokos-Ikonen, sowie Festikonen.

Die Hauptthese lautet, dass die Formen der konfessionellen Ambiguität in den visuellen Kulturen der frühneuzeitlichen ruthenischen Länder anhand der folgenden Kriterien erfasst werden können:

- Übernahme von ikonographischen Mustern von „anderen“ Konfessionen;

<sup>4</sup> Ein Teil der Materialien ist publiziert in: Berezhnaya 2025.

- Übernahme von „fremden“ ikonographischen Elementen und Ritualen;
- Schließlich, überkonfessionelle, gemeinsame Verehrung von sakralen Objekten die als wundertätig gelten, was auf eine allgemeine Praxis von konfessioneller Ambiguität hindeutet.

Diese Formen entstanden im direkten Austausch mit Künstlern, die zum Teil den Netzwerken der westeuropäischen Gelehrtenrepublik angehörten. Die Werke dieser westeuropäischen Kupferstecher und Maler dienten als Vorbilder und Nachahmungsmuster.

### 3. Übernahme von ikonographischen Mustern von „anderen“ Konfessionen

Es gibt mehrere Ikonen und Fresken, welche Bildprogramme traditioneller katholischer Muster nachahmen. Manchmal ist die genaue Quelle der Inspiration unbekannt, wie im Falle einer Ikone des Heiligen Georg (16. Jahrhundert, aus Stupnycja, Nationalmuseum in Lemberg; Abbildung in: Otkovyč und Pylpjuč 1999, Kat. 66).

Nach Einschätzung von Waldemar Deluga hat man es in diesem Fall mit gotischen Einflüssen zu tun, die via Gravuren des 15. Jahrhunderts weitergereicht worden waren. Diese Nachahmung spiegelt sich vor allem in architektonischen Elementen im Hintergrund, in der ritterlichen Rüstung, aber auch in der Figur der Prinzessin mit Lamm. Gleichzeitig entspricht das Bild Christi mit dem Buch der byzantinischen Tradition (Deluga 2019, 125, 127; Svjencićka und Otkovyč 1991, 20; Kolpakova 2014, 92).

Dass dieses Bildprogramm lange beibehalten und überregional verbreitet war, demonstriert eine andere Ikone des Heiligen Georg aus Mahiljou im heutigen Weißrussland (Abbildung in: Vysockaja 1980, Kat. 74). Diesmal ist der Name des Ikonenmalers bekannt: Jaków Wasilków. Seine Unterschrift ist auf Polnisch gefasst, während die Inschrift über dem Kopf des Heiligen in Kirchenslawisch geschrieben ist. Solche sprachlichen Kombinationen auf den Ikonen waren in der Region weit verbreitet und sind auch auf dem Balkan bekannt. Die Ikone aus Mahiljou ist auf 1736 datiert. Obwohl sie aus der weißrussischen ikonographischen Schule kommt, wiederholt sie in groben Zügen die Elemente der Lemberger Ikone und stellt den Heiligen Drachentöter vor dem Hintergrund eines barocken Turms mit der Figur der Prinzessin und Gottes Hand im Himmel dar.

Ein anderer bekannter Ikonenmaler, der vielfach nach lateinischen Mustern gearbeitet hat, war Iow Kondzelevyč (1667-1748), erst orthodox, später griechisch-katholischer Hieromönch des Białystok-Klosters der Erhöhung der Heiligen Kreuzes nahe Lutzk in Wohlynien (Kaleciński 2000). Er gehörte zum oben erwähnten „Ikonographen-Zentrum“ von Žovkva.<sup>5</sup> Kondzelevyč ist vor allem bekannt für die

<sup>5</sup> Volodymyr Ovsijčuk äussert die vorsichtige Vermutung, dass Kondzelevyč in jungen Jahren Kontakte mit anderen Malern des Zentrums, nämlich mit Jurij Šymonovyč (Jerzy Siemiginowski-Eleuter, ca. 1660-ca. 1711) und Martino Altomonte (Martin Hohenberg,



**Bild 1**

Jov Kondzelevyč, *Das letzte Abendmahl*, Bohorodčanskyj Ikonostasis, Manjava Skete, 1698-1705, Nationalmuseum in Lemberg

(Quelle: <https://www.kovchek.ua/uk/tradition/ukrayinska-ikona#&gid=NaN&pid=45>)

Dekoration der orthodoxen *Manjava Skete* der Erhöhung des Heiligen Kreuzes im Karpaten-Gebiet. Er war dort an der Entstehung der so genannten Bohorodčanskyj-Ikonostasis beteiligt (jetzt im Nationalmuseum in Lemberg) (Otkovyč 2011). Eine seiner Ikonen stellt das letzte Abendmahl dar (1698-1705) (**Bild 1**).

Nach Ansicht von mehreren Kunsthistorikern ist die Ikonographie eine direkte Übernahme aus einer Gravur des flämischen katholischen Kupferstechers Jan (Johannes) Sadler I (1550-1600) (**Bild 2**). Dessen Evangeliumsillustrationen, auch in Lemberg in den Jahren 1634 und 1646 veröffentlicht, waren weit in den ruthenischen Ländern verbreitet und dienten oft als Vorbilder (Groniek 2007; Lesiv 2018, 95; Kaleciński 2000, 286; über den Einfluss von Maarten de Vos auf die vormoderne polnische Malerei, siehe Sulewska 2012, 285-6).

Nicht nur Kondzelevyč, sondern auch Iwan Rutkovyč (1650-1703?), ein anderer bekannter ruthenischer Ikonograph aus dem „Ikonographen-Zentrum“ Žovkva, hat aktiv deutsche und niederländische Muster als Inspirationsquel-

1657-1745) gehabt haben könnte. Für die beiden Künstler ist eine lange Studiums- und Arbeitszeit im Westen nachgewiesen (Ovsijčuk 1991, 274).



**Bild 2**

Jan Sadeler I, *Coena Domini – Das Letzte Abendmahl* [nach Peter Candid (Pieter de Witte)], Kupferstich, 26,4 x 39,2 cm, 1600, Rijksmuseum, Amsterdam  
(Quelle: <https://id.rijksmuseum.nl/200247824>)



**Bild 3**

Ivan Rutkovyč, Ikone *Gang nach Emmaus*, Žovkva, Nationalmuseum in Lemberg  
(Quelle: Wikimedia Commons)





**Bild 4**

Maarten De Vos, *Gang nach Emmaus*, *Theatrum biblicum* (Antwerpen 1585),  
Rijksmuseum, Amsterdam

(Quelle: <http://hdl.handle.net/10934/RM0001.COLLECT.343290>)

le benutzt. Rutkovyč „stützte [...] sich bei seinen Kompositionen stark auf die Werke niederländischer Kupferstecher. Seine Ikonen sind zwar das Produkt einer traditionellen Werkstatt aus der Provinz, zeigen [aber] Versuche, die neuen künstlerischen Tendenzen des Westens einzuführen“ – so der polnische Kunsthistoriker Waldemar Deluga (1993, 227). Ein markantes Beispiel dafür ist seine Ikone *Gang nach Emmaus* aus Żovkva (**Bild 3**).

Es handelt sich um eine bearbeitete Nachahmung der gleichnamigen Gravur nach Maarten de Vos, veröffentlicht in *Theatrum Biblicum* (1639, 1643, 1650, 1674) beim Amsterdamer Verleger Visscher (Kaleciński 2000, 259) (**Bild 4**).

Das *Theatrum biblicum* von Claes Janszoon Visscher (1586-1652), auch (latiniert) Nikolaus Johannes Piscator genannt, und seinen Nachfolgern war die populärste Quelle für die Entstehung von Gravuren, Kupferstichen und Ikonen nicht nur in der ruthenischen Ikonographie, sondern auch in Moskau und später in Sankt Petersburg (Gamlickij 1998). Es ist bekannt, dass diese Werke, zusammen mit anderen niederländischen und deutschen illustrierten Bibelausgaben, als Lehrmaterial für die Ausbildung von zukünftigen Ikonographen im Kyjiver Höhlenkloster benutzt wurden (Ryžova 2020, 94).

Die Kunst der niederländischen Meister, die aus dem *Theatrum Biblicum* stammte, war ein Vorbild auch für die Ikonographen der Hauptikonostasis der Mariä-Himmelfahrtskathedrale im Kyjiver Höhlenkloster (Lavra). Nach der



**Bild 5**

*Einzug in Jerusalem* (1729), 118 x 32 cm, Hauptikonostasis der Mariä-Himmelfahrtskathedrale im Kyjiver Höhlenkloster (Lavra), Nationales Kunstmuseum der Ukraine

(Quelle: Kovcheg, Ukraine, <https://www.kovcheg.ua/uk/tradition/ukrayinska-ikona#&gid=NaN&pid=52>)

Restaurierung der Kathedrale in den Jahren 1722-29 enthielt die Ikonostasis insgesamt 64 Ikonen, darunter den *Einzug in Jerusalem* (**Bild 5**).

Laut Olha Ryžova bildete das *Theatrum Biblicum* (Amsterdam, 1674) die Vorlage (**Bild 6**). Der Ikonograph, der wahrscheinlich aus der Region Černihiv stammte, hat dabei das niederländische Vorbild mit alltäglichen Details und mehreren architektonischen Elementen ergänzt, um dem Bild mehr Tiefe zu verleihen (Ryžova 2020, 152-53).

Solche Beispiele zeigen nicht allein die konfessionelle Ambiguität auf der Ebene der ruthenischen Ikonographie, sondern deuten auch auf Verbindungen mit der westeuropäischen Hofmalerei und Graphik.





**Bild 6**

*Einzug in Jerusalem*, *Theatrum Biblicum* (Amsterdam 1674), f. 357. Bibel, herausgegeben von Nicholas-Ioann Piskator mit handschriftlichen poetischen Unterschriften von Mardarius Chonikov (1679)  
(Quelle: <https://lib-fond.ru/lib-rgb/304-ii/f/304ii-370-2>)

#### 4. Übernahme von „fremden“ ikonographischen Elementen und Ritualen

Als der syrische Archidiakon und Chronist Paul von Aleppo (1627-69) während seiner Reise durch die ruthenischen Länder im Jahr 1654 nach Kyjiv kam, notierte er in seinem Reisetagebuch:

ثم ودير كبير علي اسم الثالث المقدس، ونظرنا في هذه الكنيسة ايقونة السيدة وهي عروس  
مكلله، لاننا نظرنا [...] ايقوناتاها جايه جايه، مصوره عدري بنت بثول بخدود حمر.

[...] in der Kirche sahen wir eine Ikone der Muttergottes, gemalt als junge Frau mit Krone. Auf dem ganzen Weg sahen wir sie als junges Mädchen, als unbefleckte Jungfrau, mit rosigen Wangen dargestellt (dt. LB nach Feodorov 2024, 680 [arab. Original], 681 [englische Übersetzung]).

Tatsächlich nahm die Darstellung der Gottesmutter im Motiv der „Unbefleckten Empfängnis“ (*Typ Immaculata Conceptio*) in dieser Zeit einen festen Platz in den Schriften der ruthenischen orthodoxen Theologen und später in der Ikonographie ein: „Die Entstehung und Entwicklung dieses neuen ikono-

**Bild 7**

*Die wundertätige Gottesmutter von Počajiv*

(Quelle: Wikimedia Commons)

graphischen Typus in der ukrainischen Kunst ist wahrscheinlich durch zwei gleichwertige Strömungen bedingt – durch katholische Gemälde und durch ukrainische literarische Barockwerke.“ Es geht hier um eine Reihe von ruthenischen orthodoxen Texten aus dem 17. und 18. Jahrhundert (Levyč’ka 2023, 169). Dieser theologische Topos, so schreibt auch Natalija Jakovenko, war nicht nur eines der Unterscheidungsmerkmale der ruthenischen orthodoxen Konfessionskultur, sondern gab auch den Anstoß für die Verbreitung von Kulten der Ikonen der wundertätigen Gottesmutter (Jakovenko 2011; siehe auch Sinkevyc’ 2012).

Eine dieser wundertätigen Ikonen war die Gottesmutter aus dem Heiligen Himmelfahrtskloster in Počajiv in Wolhynien. Der Überlieferung nach geht die Gründung des Klosters auf eine Stiftungsurkunde der orthodoxen Adligen Anna Hojska aus dem Jahr 1597 zurück. Hojska schenkte dem Kloster nicht nur Wald- und Ackerländereien, sondern auch eine wundertätige Ikone der Gottesmutter vom Typ „Eleusa“, die sie als Geschenk von einem bulgarischen Metropoliten namens Neophit erhalten hatte (**Bild 7**).

Im frühen 18. Jahrhundert ging das Kloster in den Besitz der Griechisch-Katholischen Kirche über, und 1739 ließen sich dort die Basilianer nieder. Finanzielle Unterstützung gewährte dabei Graf Mikołaj Potocki (1712-82), der der Überlieferung nach von der Römisch-Katholischen zur Griechisch-Katholischen Kirche übergetreten war. Nach seiner Konversion finanzierte der Graf den Umbau der monumentalen Mariä-Himmelfahrts-Kathedrale im Kloster (Hojnackij 1897). Er konnte zudem sogar den Papst überzeugen, die Gottesmutterikone von Počajiv zu krönen, ihr also auch aus Sicht der Katholischen Kirche den Status einer Reliquie zu verleihen. Die dazu gehörende feierliche Zeremonie fand im Jahr 1773 statt (Berezhnaya 2014).



**Bild 8**

Die gekrönte wundertätige Ikone *Die Gottesmutter von Počajiv mit Wundern*,  
18. Jahrhundert

(Quelle: Wikimedia Commons)

Dies war eines der letzten und zugleich pompösesten Beispiele einer Krönung oder Bekränzung von Darstellungen der römisch-katholischen Madonna beziehungsweise der orthodoxen byzantinisch-griechischen Gottesmutter mit der „päpstlichen Krone“ in Polen-Litauen des 18. Jahrhunderts. Zbigniew Bielamowicz erwähnt insgesamt um die 130 solcher Krönungen auf dem Gebiet Polen-Litauens im 17. und 18. Jahrhundert (Bielamowicz 1996, 218).

Die Krönung der wundertätigen Ikone und die Erbauung der Himmelfahrtskirche, wohin sie überführt wurde, vollendete den Prozess der Transformation des Klosters von Počajiv und seiner Ikone zu einem Heiligtum, das sowohl in der orthodoxen als auch in der katholischen Welt verehrt wurde. Dies erhielt zusätzliche Bestätigung in vielen Gravuren und auf Ikonen. Die katholische Darstellung der gekrönten Madonna war somit in die orthodoxe Ikonographie eingeschlossen (**Bild 8**) (Berezhnaya 2013).

**Bild 9**

*Die gekrönte wundertätige Gottesmutter von Žyrovicy*  
(Quelle: Wikimedia Commons)

Eine ähnliche Geschichte begleitete den Kult einer anderen wundertätigen ruthenischen orthodoxen Ikone, der Gottesmutter von Žyrovicy aus dem orthodoxen Himmelfahrts-Kloster von Žyrovicy im Westen des heutigen Belarus (**Bild 9**).

Diese Ikone erfuhr gleichermaßen Verehrung bei orthodoxen, römisch-katholischen und griechisch-katholischen Gläubigen. Die basilianischen, unierten Mönche waren dabei die aktivsten Popularisatoren des Kultes der Ikone in Polen-Litauen. Laut Legende, beschrieben bei dem Mönch Theodosius Borowik im 17. Jahrhundert, erschien die Ikone im Jahr 1470 in der Nähe des Dorfes Žyrovicy.<sup>6</sup> Im Wald sahen Hirtenkinder ein ungewöhnlich helles Licht durch die Äste eines Birnbaums scheinen, der über einem Bach unterhalb des Berges stand. Die Kinder gingen näher heran und sahen auf dem Baum eine kleine Ikone der Gottesmutter (Typ „Eleusa“) in einem strahlenden Licht. In der Nähe des Erscheinungsorts entstand eine Pfarrei. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts befand sich bei diesem Gotteshaus ein orthodoxes Männerkloster. Im Jahr 1609 ging das Kloster dann an die Griechisch-Katholiken über und war bis 1839 in deren

<sup>6</sup> Henadz Sahanovič reklamiert, dass die Erscheinung der Ikone deutlich später datiert werden sollte (Sahanovič 2019, 150).



**Bild 10**

Leontij Tarasevyč, *Das Bild der wundertätigen Gottesmutter von Žyrowiči*,  
1682, Gravur

(Quelle: Wikimedia Commons)

Händen. Der erste Hegumen des basilianischen Klosters Žyrovicy war Josaphat (Kuncevyč), der heute bei den Griechisch-Katholiken als Märtyrer verehrt wird.

Der Ruhm des Klosters und seiner wundertätigen Gottesmutter-(Theotokos-) Ikone verbreitete sich schnell in allen ruthenischen Gebieten. Seit der Mitte des 17. Jahrhunderts gab es verschiedene Kopien der Ikone, die in Unierten, Katholischen und Orthodoxen Kirchen zu sehen waren. Als berühmteste Kopien der Ikone gilt die Gravur des orthodoxen Meisters Leontij Tarasevyč, die nach einer Zeichnung von Pawel Bazewič angefertigt wurde. Leontij war der Bruder des oben genannten Lehrmeisters im Kyjiver Höhlenkloster Oleksandr (Antonij) Tarasevyč. Beide hatten ihr Handwerk in Augsburg bei den bereits erwähnten Brüdern Kilian gelernt. Leontijs Gravur stellt eine barocke Komposition mit dem Titel *Das Bild der wundertätigen Gottesmutter von Žyrovicy* dar, die vom Vilniusener unierten Basilianerkloster in Auftrag gegeben worden war. Das Bild ist mit einer Inschrift auf Kirchenslawisch umrahmt, nämlich das „Megalynarion“, ein Gebet an die Theotokos aus der Göttlichen Liturgie (**Bild 10**):



Честнейшую Херувим и Славнейшую во истину Серафим без исления  
Бога Слова [родшую].

[Die Du ehrwürdiger bist als die Cherubim und unvergleichlich herrlicher  
als die Seraphim, die Du unversehrt Gott, das Wort, geboren hast, wahrhafte  
Gottesgebälerin.]

Verschiedene Ereignisse in Rom trugen auch zur weiteren Verbreitung des ikonographischen Bildes der Gottesmutter bei. Im Jahr 1718 wurde dort bei der Renovierung des Basilianerklosters zufällig eine Kopie der Žyrovicy-Theotokos im Korridor entdeckt, die offenbar im 17. Jahrhundert von einem ruthenischen Mönch angefertigt worden war. Die Ikone wurde in die Kirche der Heiligen Sergius und Bacchus in Rom gebracht und erwies sich auch als wundertätig. Sie wurde *Madonna del Pascolo* genannt. Nach dieser Entwicklung entschied die päpstliche Kurie, auch eine Krönung des Originalbildes in Žyrovicy durchzuführen. Die feierliche Zeremonie der Krönung fand schließlich im Jahr 1730 statt (Sahanovič 2019, 164). Es gibt wiederum eine konfessionelle Dimension in diesem Fall: Die Krönung der Ikone „war ein Akt, der die theologisch-ekklesiologische Identität der Unierten Kirche bestätigte“ (Wereda 2018, 70; siehe auch Baranowski 2003). Zugleich markierten der Akt und das Bild selbst, ähnlich wie im Fall der Počajiver-Theotokos, eine Übernahme katholischer Darstellungsmuster in die ostkirchliche Ikonographie.

Dass solche Übernahmeprozesse in größerem Umfang ihren Weg in die ruthenische orthodoxe Theotokos-Ikonographie gefunden haben, bestätigt das Beispiel der Ikone *Die Krönung der Theotokos*. Eigentlich aus dem katholischen ikonographischen Programm zuerst übernommen, kommen diese Darstellungen erst nach der Brester Union in den basilianischen Kirchen vor. Ein neuer Anstoß kam mit der Popularisierung des Sujets in gravierten Illustrationen zu orthodoxen theologischen Traktaten. Ein Beispiel hierfür ist etwa der *Ključ Razumenija (Der Schlüssel des Verstehens)* von Joannikij Galjatovs'kyj (1659). Andere Beispiele sind liturgische Bücher, wie der *Trebnik* (1682), oder der *Oktoich* (1682). Schließlich wurden die ursprünglich grafischen Darstellungen als orthodoxe und unierte Ikonen verehrt (Travkina 2020). Die größte Verbreitung fanden diese Ikonen in der Zeit vom 17. bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts. Mariana Levyc'ka verweist sogar auf eine Kombination von zwei ikonographischen Typen der Theotokos in der ruthenischen Ikonographie des 18. Jahrhunderts, demjenigen der *Immaculata Conceptio* und demjenigen der *Die Krönung der Theotokos* (Levyc'ka 2023, 175). Diese zwei westlichen Typen waren zu dieser Zeit bereits erfolgreich in die unierte Ikonographie integriert.

Ähnliche Transformationsprozesse fanden auch in anderen ruthenischen Regionen statt. Die Ikonographie der Gottesmutter Ochtyraska/Achtyrskaja (18. Jahrhundert) aus dem Sloboda-Gebiet an der Grenze zu Zentralrussland demonstriert, wie abendländisches Gedankengut und orthodoxe Ikonenkunst





**Bild 11**

*Wundertätige Gottesmutter Ochtysrka/Achtysrkaja,*  
18. Jahrhundert, Gebiet Charkiv

(Quelle: <http://artmuseum.sumy.ua/galereya1/albom-2/ohtirska-ikona-bozhomateri.html>)

eine Verbindung eingingen (**Bild 11**). Die Haare der Gottesmutter bleiben unbedeckt. Die Betrachtung des Leidens Jesu auf der Ikone, veranschaulicht durch die betende und in sich gekehrte Gottesmutter, die seitlich von ihr abgebildete Kreuzigung Jesu und die vor ihr aufgereihten Instrumente der Passion formen ein Charakteristikum westlicher Frömmigkeit, vor allem nach dem Muster der *Mater Dolorosa*. Es wird vermutet, dass die Ikonographie hier auf italo-kretische Muster zurückgeht (Romanowa 2021, 89-91). Es könnte aber auch eine Nachahmung einer Zeichnung von Peter Paul Rubens (1577-1640) in einer Reproduktion des Antwerpener Kupferstechers Schelte Adamsz. Bolswert (ca. 1586-1659) sein (Komaško 2017, 50).

Mitte des 18. Jahrhunderts wurde die Ikone der Gottesmutter Ochtysrka/Achtysrkaja durch den Heiligen Synod der Russischen Orthodoxen Kirche in Sankt Petersburg als wundertätig anerkannt. Christine D. Worobec deutet diese Entscheidung als ein Zeichen dafür, dass zu diesem Zeitpunkt die „Diözese Belgorod und die linksufrige Ukraine tatsächliche integrale Teile des Orthodoxen Russlands geworden sind“ (Worobec 2018, 75). Wichtig ist aber auch, dass

diese Integrationsprozesse durch Referenzen auf Muster aus der westlichen Kunstwelt begleitet wurden.

Allgemein ist die Geschichte der Ochtyska/Achtyskaja Ikone eine Geschichte von Transferprozessen innerhalb der ostkirchlichen Ökumene. Es ist sehr wahrscheinlich, dass dieses Bildprogramm später aus den ukrainischen Ländern auch nach Transsylvanien gelangte und dort gleichsam als Prototyp der Hinterglasikonen der *Trauernden Gottesmutter* diente (Dumitran 2012, 85-6; Dumitran 2018, XXXII; für die alternative Hypothese, siehe Jakovenko 2020, 51; Jakovenko 2025, 13).

Generell demonstrieren die frühneuzeitlichen Gottesmutter-Ikone aus der Sloboda-Region (meistens aus dem 18. Jahrhundert) eine breite Aufgeschlossenheit der Ikonographen hinsichtlich der Nachahmung westlicher Muster. Wie zuletzt Tetjana Pan'ok nachgewiesen hat, waren die Ikonen in ihrer Semantik oft dem Konzept der „Unbefleckten Empfängnis“ ähnlich. Vorbilder waren meistens die Werke des spanischen Barock-Malers Bartolomé Esteban Murillo (1617-82). So ähnelte beispielsweise die Gottesmutter aus der Gottesmutterkirche in Kostjantynivka (Gebiet Charkiv, 18. Jahrhundert) Murillos Bild *Purissima* von 1665, gegenwärtig im Madrider Prado-Museum (Pan'ok 2008, 92). Leider erklärt Pan'ok nicht, wie diese Muster in die Sloboda-Ukraine kamen. Wahrscheinlich waren, wie so oft, graphische Abbildungen als Kunstmedium im Spiel.

Außer katholischen Ritualen (wie die Krönungen) und Bildprogrammen<sup>7</sup> (wie Kruzifixe auf Theotokos-Ikone), rückten in der orthodoxen ruthenischen Ikonographie auch katholische Dogmata und Darstellungstypen in den Vordergrund. Agnieszka Gronek erwähnt in ihren ausführlichen Studien über die ruthenische Passions-Ikonographie mehrere solche Beispiele, wie die Passions-Ikone aus Dolyna im Gebiet Ivano-Frankivs'k (1630-40), die die Komposition *Ecce Homo* bei Étienne Dupérac (1572-1604) in der Reproduktion eines Kupferstichs von Cornelis Cort (1533-78) wiederholt (Gronek 2009, 100). Von diesen beiden Künstlern war vor allem der französische Meister Dupérac in der Kunstwelt rund um die italienische und französische Gelehrtenrepublik bekannt. Er gilt außerdem als einer der bedeutendsten französischen Gartenarchitekten seiner Zeit (Lurin 2006; zur Verbindung mit der Gelehrtenrepublik, siehe, unter anderem, Veymiers 2018).

Es gab noch andere „fremde“ Vorbilder, die in der interkonfessionellen Polemik zwischen Katholiken, Orthodoxen und Unierten rund um die Brester Union als besondere Abgrenzungsmerkmale dienten. Dazu gehört die Vorstellung des Seelenleidens nach dem Tod, und im Fegefeuer (Berezhnaya 2003). Wo aber theologische Topoi zur Abgrenzung dienten, spiegeln die Ikonen Vorgänge der konfessionellen Interaktion wider. Vor allem die Ikonen zur „Höllenfahrt Christi“ liefern Beispiele für Interkonfessionalität und konfessionelle Ambigui-

<sup>7</sup> Für andere Beispiele von Interkonfessionalität auf den ruthenischen Ikonen, siehe Janocha 2001. Janocha operiert allerdings nicht mit dem Konfessionalisierungsparadigma.



**Bild 12**

*Ikone Höllenfahrt Christi*, Ende des 17. oder Anfang des 18. Jahrhunderts, Dzisna, Gebiet Vicebsk, Kunstmuseum der Republik Belarus (Vysockaja 1992, Kat. 54)

(Quelle: [https://www.icon-art.info/bibliogr\\_item.php?id=677](https://www.icon-art.info/bibliogr_item.php?id=677))

tät über die theologische Polemik hinaus. Eine solche kommt aus dem weißrussischen Gebiet in der Nähe von Vicebsk und ist auf Ende des 17. oder Anfang des 18. Jahrhunderts zu datieren (**Bild 12**). Die Ikone ist – so Janocha – ein typisches Beispiel für die Nachahmung von katholischen stilistischen und dogmatischen Mustern, inklusive des architektonischen Elements von *Porta Coeli* im Zentrum und, bemerkenswerterweise, des gegenreformatorischen ikonographischen Motivs des Purgatoriums auf der unteren Ebene.<sup>8</sup>

Ausschlaggebend ist, dass solche Darstellungen kaum in der unierten (griechisch-katholischen) Ikonographie vorkommen. Im 17. Jahrhundert existierte

<sup>8</sup> Andere Beispiele von einer Fegefeuer-Darstellung auf orthodoxen Ikonen aus Ruszelczyca siehe bei Janocha 1998, 266, 259.

**Bild 13**

Katholische Heilige Dreifaltigkeitskapelle in Lublin, Anfang des 15. Jahrhunderts  
(Quelle: Wikimedia Commons)

eine jeweilige eigenständige „unierte Ikone“ nicht. Diese Ikonographie blieb im Grunde „orthodox-ambigue“.<sup>9</sup>

#### 5. Konfessionelle Ambiguitäten, ikonographische Traditionen und Konfessionalisierungsmaßnahmen

Es gab aber Beispiele für Einflüsse auch in die andere Richtung, nämlich für die Verbreitung der rituellen Praktiken und ikonographischen Muster bei römisch-katholischen sakralen Darstellungen, wie sie in den Ostkirchen bekannt waren. Obwohl solche Entwicklungen eher asymmetrisch verliefen und im Vergleich zu den häufigeren Übernahmen von westlichen Vorbildern bei den östlichen Ikonographen seltener waren, weisen auch diese auf konfessionelle Ambiguitäten in den dortigen visuellen Kulturen hin.

Das bekannteste Beispiel hierfür, und vielleicht eines der ältesten, kommt aus dem 14. oder Anfang des 15. Jahrhunderts und betrifft die Dekoration der gotischen Heiligen Dreifaltigkeitskapelle in Lublin (historischen Klempolen Gebiet in heutigen Polen) (**Bild 13**). Ein orthodoxer Meister namens Andreas war der Hauptverantwortliche für dieses Programm. Die stilistischen und werkstattbezogenen Merkmale der Polychromen deuten auf Verbindungen zur nordrussischen Twerer und Nowgoroder Schule hin, wobei in vielen Szenen, insbesondere in den Passionsszenen, sind Einflüsse aus dem Balkan zu erkennen. Bis jetzt ist bei den Kunsthistorikern umstritten, aus welchen Gründen genau diese und ande-

<sup>9</sup> Eine Analyse der wenigen Beispiele einer anti-unierten religiösen Polemik in der ruthenischen Ikonographie findet sich bei Janocha 2000 und 2001.

re Fresken auf Bestellung des katholischen Königs und litauischen Großfürsten Władysław II. Jagiełło (1352/62-1434) gefertigt wurden. Anna Różycka-Bryzek weist darauf hin, dass in der jagiełlonischen Welt die Wahrnehmung der byzantinisch-griechischen Tradition allgemein mit einem positiven Bild „des Althergebrachten“ (*starożytność*) verbunden war (Różycka-Bryzek 1994, 326). Andere Historiker weisen in diesem Zusammenhang eher auf dynastische Verbindungen hin. Die Einladung von orthodoxen Ikonographen sollte die diplomatischen Beziehungen stärken und in diesem Sinne auf ein vereinigendes politisches Programm hindeuten. Ein noch wichtigeres Motiv war es vermutlich, ein Zeichen für einen christlichen Universalismus zu setzen (Kruk 2020).

In ihrem neuesten Buch untersucht Giedrė Mickūnaitė die Beispiele einer „griechischen Manier“ im frühneuzeitlichen Osteuropa. Unter *maniera greca* versteht sie stilistisch und ikonographisch gemischte Kunstwerke, die in multikonfessionellen Gebieten in geographischer und kultureller Nähe zu Byzanz, aber unter katholischer Herrschaft erstanden sind (Mickūnaitė 2023).

Die Geschichte der Rezeption der (post-)byzantinischen Kunst im Westen, insbesondere über Venedig und Italien, ist seit Giorgio Vasaris Künstlerbiographien (*Le vite de' più eccellenti pittori, scultori e architettori*, zuerst in Florenz 1550 erschienen) ein wachsendes Forschungsgebiet. In jüngeren Studien wird nicht nur die byzantinisch beeinflusste italienische Malerei des 13. bis Anfang des 14. Jahrhunderts untersucht. Vielmehr wird über ein viel breiteres chronologisches und geographisches Spektrum diskutiert (Drandaki 2014; Guida 2013). Entsprechend fokussiert auch Mickūnaitė ihre Forschung auf das Territorium von Polen-Litauen vom 14. bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts, um interkonfessionelle Kontexte deutlich zu machen. Mickūnaitė differenziert dabei zwischen jagiełlonischen und gegenreformatorischen Wahrnehmungen der orthodoxen Ikonographie im „katholischen Osten“. Im 15. Jahrhundert musste der katholische Klerus „zwischen der Unterwerfung unter den königlichen Willen vermitteln, orthodoxe Bilder in den katholischen Kirchen zu platzieren, und gleichzeitig Autorität demonstrieren, indem er die griechischen Wandmalereien in den Kirchen ausstellte und zweisprachig beschriftete“ (Mickūnaitė 2023, 225). In dieser Form ließ sich Hybridität ausdrücken.

Später, ab der Mitte des 16. Jahrhunderts, kam es zu einer neuen Lösung: die Trennung zwischen Ikonographen und Ikonen. Die Rolle der griechischen Maler wurde auf ihre handwerkliche Geschicklichkeit reduziert und die Beurteilung der Bilder der Katholischen Kirche vorbehalten (Mickūnaitė 2023, 227, 230). Diese Tendenz ergab sich aus den Beschlüssen des Trienter Konzils (1545-63) hinsichtlich der Bedeutung von Bildern und markierte die Fortschritte einer katholischen Konfessionalisierung. Die dringende Notwendigkeit, den Ikonoklasmus des reformatorischen Zeitalters zu bekämpfen, hatte das Konzil zum Erlass eines expliziten Bilderdekrets gebracht. Darin wird betont, hinsichtlich der

[...] Bilder Christi, der Jungfrau und Gottesmutter Maria und der anderen Heiligen ist zu lehren, dass sie in den Kirchen aufgestellt und beibehalten werden sollen und ihnen die gemäße Ehre erwiesen werden soll. Dabei ist



nicht zu glauben, in den Bildern wohne eine göttliche Kraft und man könne in sie wie in ein heidnisches Götzenbild sein Vertrauen setzen. Vielmehr ist die den Bildern erwiesene Ehre auf deren Urbilder (*prototypa*), die sie darstellen, gerichtet und ihr Kult ist Anbetung (*adoremus*) bzw. Verehrung (*veneremur*) Christi und der Heiligen. (Feld 1990)

Damit greift das Konzilsdekret ausdrücklich auf die in der Ostkirche beheimatete Bildauffassung<sup>10</sup> zurück und öffnete den Weg zur Erneuerung des Interesses an der orthodoxen Ikonographie. In den multikonfessionellen Grenzgebieten kam es folglich zur Wiederbelebung von alten Darstellungen. Mickūnaitė vermutet in diesem Zusammenhang sogar, dass in dieser Zeit die im Großfürstentum Litauen bekannten gotischen Gemälde der Jungfrau Maria (die sogenannte „Trakai Madonna“) stark verändert wurden, so dass sie mehr den „griechischen“ ikonographischen Tradition entsprachen (Mickūnaitė 2013).

Ob diese Gottesmutter von Trakai tatsächlich byzantinischen Ursprungs war oder ob es sich vielmehr um ein späteres katholisches Gemälde handelte, dass schließlich „orientalisiert“ wurde, ist umstritten (Baronas 2018). Tatsache ist, dass mehrere wundertätige Theotokos-Ikonen im gesamten Großfürstentum Litauen, darunter auch in den ruthenischen Ländern, weit verbreitete Verehrung erfuhren. Hinweise darauf finden sich unter anderem in den Testamenten von katholischen polnischen Kardinälen und hochrangiger Politiker wie des litauischen Kanzlers (Baniulytė 2002).

Solche Formen von gemeinsamer Verehrung und Übernahme von Ritualen deuteten sich auch bei der Bedeckung von katholischen religiösen Bildern mit aufgebracht silberner oder goldener Reliefdekoration an, die das gesamte Bild über der Malschicht mit Ausnahme einiger wichtiger Elemente versteckten. Derartige Dekorationen sind bis jetzt bei orthodoxen Ikonen üblich und sind auch in vielen katholischen Kirchen des ehemaligen Polen-Litauen (und manchenorts in Italien) zu sehen. Ein Beispiel hierfür befindet sich etwa in der Klarissen-Kirche in Stryków in Polen. Dort gibt es im Hauptaltar ein Gemälde der Heiligen Dreifaltigkeit aus der Zeit um 1700 (**Bild 14**). Die „ostkirchlichen“ Elemente, der Gold- und Silberglanz sowie die Farben und die Leuchtkraft der Steine fügen sich zusammen zu einer außergewöhnlichen und sehr gediegenen Dekoration, was die Wichtigkeit der katholischen Gemälde unterstrich (Bielińska 1996, 218).

Es ist festzustellen, dass in diesen Gebieten die Erfolge der katholischen Konfessionalisierung in Abgrenzung zu den orthodoxen visuellen Kulturen weniger auffallend waren. Die ikonographische Hybridität und gemeinsame Ikonenverehrung sind nur Beispiele für besondere Formen und Aspekte der katholischen Konfessionalisierung in den ruthenischen Ländern als Teil Polen-Litauens. Die konfessionellen Grenzen konnten durchlässig bleiben, selbst

<sup>10</sup> Gleichzeitig versuchte es, „der durch Gregor den Großen propagierten abendländischen Bildauffassung gerecht zu werden, wonach Bilder ein pädagogisches Instrument, Bücher der Laien sind, die den Glauben und die Frömmigkeit der Betrachter fördern“ (Rohls 1984, 341).





**Bild 14**

Bild der Heiligen Dreifaltigkeit, 1700, Hof. Kloster der Klarissen in Stary Sącz  
(Quelle: Klarissen-Kloster Website: <https://klaryski.starysacz.org.pl/galeria>)

wenn die konfessionellen Spannungen zunahmen (Frick 2011). Richard Butterwick verweist auf regionale Differenzen in diesem Zusammenhang. Im Unterschied zu den polnischen Kronländern waren die Fortschritte der katholischen Konfessionalisierung im Großfürstentum Litauen, dank der großen Zahl der unierten Gläubigen, eher moderat. Im 18. Jahrhundert kam es dort sogar zur „Dekonfessionalisierung“, also zu einer Verwischung der Differenzen zwischen römisch-katholischen und griechisch-katholischen Konfessionskulturen als Reaktion auf die gemeinsame Bedrohung durch das Russische Imperium (Butterwick 2010; Butterwick-Pawlikowski 2023). Auf der Ebene der Ikonographie waren solche Fluktuationen allerdings kaum bemerkbar.

Was die Griechisch-Katholischen betrifft, kam es erst im Zusammenhang mit der Synode von Zamość 1720 zu Versuchen, die Ikonographie im Rahmen von Konfessionalisierungsmaßnahmen näher zu bestimmen und zu kodifizieren. Die Synode von Zamość gilt als Paradebeispiel für die „Latinisierung“ der Unierten Ruthenischen Kirche (Paranko, Skochylias und Skochylias 2021). Laut den dortigen Beschlüssen sollten entweder der Bischof selbst oder speziell ernannte Visitatoren jede Gemeinde besuchen und über deren materielle und geistliche Verfassung Bericht erstatten. Auch Bilder wurden einer Prüfung unterzogen. Manchmal ordneten die Visitationsprotokolle dann an, die „verschiedenen Schrecklichkeiten (*страшудла*)“ zu „entfernen“ oder „abzuwaschen“. Ein uniertes Bischofsdekret von 1766 instruierte Priester, ihre Gemeindeglieder vor dem Kauf von minderwertigen und unpassenden Ikonen zu war-

nen (Otkovyč 1990, 56). Infolge der Neuerungen in den kirchlichen Riten und liturgischen Praktiken wurden bedeutende Änderungen in der Dekoration der Innenräume der Heiligtümer vorgenommen. Einige lateinische Riten wurden in den unierten Gottesdienst eingeführt, und es gab Neuerungen in der Liturgie und der Gestaltung der Kirchenräume. In den Kirchen wurden dann etwa Wand- und Hochaltäre des katholischen Typs, Kanzeln, Feretrons (tragbare Altäre) für Prozessionen und figürliche Plastiken aufgestellt. Eine neue architektonische Anordnung wurde eingeführt, nun mit *ciborium* und Tabernakel. Auch die kompositorische Struktur der Ikonostasen veränderte sich: Die ostchristliche Ikonostase in Form einer mehrstöckigen Wand wurde durch durchbrochene architektonische Strukturen mit runder Skulptur ersetzt.

Im Zuge der Latinisierung wurden sogar Orgeln nach dem Vorbild der lateinischen Kirchen installiert. Cyprian Žochovs'kyj (1635-1703), der unierte Metropolit von Kyjiv, hatte sie bereits auf dem Lubliner Kolloquium gefordert – eine Synode, die 1680 von Jan III. Sobieski einberufen worden war mit dem Ziel, eine Versöhnung der orthodoxen und unierten Gläubigen zu erreichen (Bielamowicz 1996, 214). Ferner wurden nach der Synode von Zamość neue ikonographische Elemente eingeführt (Pelech 2022). Dazu gehörten unter anderem solche, die den Primat des Petrus und die Verbindung der Unierten Kirche mit Rom verdeutlichten. Beispiele hierfür sind etwa die Ikone *Tu es Petrus* (1786) aus Banica oder *Christus im Eucharistischen Kelch* (18. Jahrhundert) aus Bunary (Janocha 2016, 33-4).

Ein anderes Motiv, das jetzt offenbar Verbreitung fand, ist dasjenige von *Christus ist der Weinstock*. Nach Petro Žoltovs'kyj hat sich diese Ikone in der Unierten Kirche nach dem Konzil von Zamość etabliert, als eine neue Form der Eucharistiefeyer außerhalb der Liturgie eingeführt wurde (Žoltovs'kyj 1978, 73). Zuletzt hat Roksolana Kosiv diese Meinung allerdings widerlegt und betont, dass das Motiv *Christus ist der Weinstock* sich bereits viel früher, etwa seit Mitte des 17. Jahrhunderts, in der ukrainischen unierten Ikonographie verbreitet habe. Wie so oft handelt es sich um eine Übernahme westlicher Modelle. Später, in den Zeiten des walachischen Fürsten Constantin Brâncoveanu (1654-1714), und ähnlich wie im Fall der Theotokos-Ikonographie der Ochtyrska/Achtyrskaja-Ikonen, wanderte das Motiv von *Christus ist der Weinstock* auch nach Süden und wurde dort ebenfalls Teil der dortigen sakralen Kunst (Kosiv 2016; Kosiv 2023, 198-99; siehe auch Terdik 2023; Negrău 2010).

Solche Beispiele deuten auf Konfessionalisierungsprozesse hin, die bereits vor, aber insbesondere nach der Synode von Zamość tief ins unierte ikonographische Programm hineingewirkt haben. Diese Prozesse waren allerdings auch regional bedingt unterschiedlich: verstärkt und früher präsent in den nördlichen Teilen des Großfürstentums Litauen (in der Nähe zu Polatsk) und in den westlichen Teilen der ruthenischen Gebiete der polnischen Kronländer, weniger stark und später präsent in den östlichen Gebieten. Neue ikonographische Elemente „markierten die konfessionelle Maturität der Unierten Kirche“ und trugen als neu eingeführte standardisierte Normen zu deren eigenständigem konfessionellem Profil bei (Skinner 2009, 40).

In der nicht-unierten Ruthenischen Orthodoxen Kirche gab es bereits in den Zeiten von Metropolit Petro Mohyla, also vor 1650, Versuche die Ikonenmalerei zu regulieren. Mohyla kritisierte bekanntermaßen die Tendenz der unierten Mönche im Kloster Mariä Verkündigung in Supraśl, statt „goldenen Ikonen“ nur billige italienische Stoffbilder zu nutzen:

gdzie się one staroświeckie obrazy wszystkie tablicami srebrnymi pozłocistem i obite podzieli? [...] je na swoje prywaty obrócono, a miasto srebrnych płóciennie włoskie w cerkwi obrazy postawili: dobrze się z Panem Bogiem frymarczą, płótno mu malowane za srebro złociste dając.

[wo sind all diese alten Gemälde mit silbernen Platten, die mit Gold überzogen sind? ... Sie wurden zu ihrem eigenen Privaten gemacht, und die italienischen Stoffgemälde wurden in der Kirche angebracht: Sie handeln gut mit Gott dem Herrn und geben ihm bemaltes Leinen für goldenes Silber] (Cfr. Ludera 2013, 56).

Ein Schlüsselmoment in der „konfessionellen Disziplinierung“ der Ikonographie auf orthodoxer Seite kam jedoch mit der Zeit des aufgeklärten Absolutismus. Zar Peter I. befahl 1722, dass „Ikonen in Übereinstimmung mit kirchlichen Gebräuchen und den Akten des Konzils [von 1667] zu malen seien“. Er ernannte außerdem einen Superintendenten der Ikonenmaler. Der Orthodoxe Metropolit von Kyjiv, Havryl (Kremianeckyj), besorgt unter anderem über die Sozialkritik an der Ikonographie des Jüngsten Gerichts, erließ im Jahr 1774 eine Anordnung, die Mauerdarstellung des Jüngsten Gerichts in der Sophienkathedrale „von verschiedenen unwürdigen (*непристойные*) Dingen und Völkern in Kronen und unterschiedlicher Kleidung“ zu befreien, „diese zu entfernen und nur noch Dunkelheit und Feuer auszuweisen, und die Völker darin nackt zu lassen“ (Cracraft 1971, 212; siehe auch Berezhnaya und Himka 2014, XXVIII-XXIX).

## 6. Gemeinsame Verehrung von wundertätigen Ikonen

Natalia Jakovenko widerspricht in ihrem letzten Buch über die ruthenischen wundertätigen Theotokos-Ikonen der These, dass im konfessionellen Zeitalter diese Länder ein Ort für die Konkurrenz und Auseinandersetzung von verschiedenen Religionen, Konfessionen und Ethnien waren, nämlich für den Konflikt zwischen „Eigenen“ und „Fremden“. „Stattdessen bieten die Zeugnisse von Wallfahrten zu wundertätigen Ikonen eine andere Option, bei der ein gemeinsames Vertrauen in die rettende Kraft des Wunders alle, denen diese Ikonen an diesem Ort geholfen hatten, zu den ‚eigenen‘ machte“ (Jakovenko 2025, 135).

Die ukrainische Historikerin liefert eine Klassifizierung der „Popularität“ der jeweiligen Ikone nach Zahl und Herkunft der Pilger. Es gab drei Kategorien: lokal, regional und überregional verehrte Ikonen. Zu den letzten gehörte die hier erwähnte wundertätige Počajiver Theotokos-Ikone. Jakovenko betont zudem, dass dieser „Raum des Glaubens“ in Počajiv so offen wie möglich war, da nicht nur Unierte, sondern auch Orthodoxe und Katholiken unter den Pilgern waren. Sie erwähnt insbesondere die Geschichte der Pestepidemie von 1771. Die

Gemeinde der Stadt Pidhirtsi in der Region Lemberg entging dem Ausbruch der Pest angeblich, weil sie begann, eine Spende für die Počajiver Theotokos-Ikone zu sammeln. Diese Spende in Form von zwei silbernen Tafeln brachte der griechisch-katholische Priester der Kirche von Pidhirtsi, begleitet von den griechisch-katholischen Stadtbürgern und katholischen Dienern des polnischen Hetmans, in einer feierlichen Prozession zum orthodoxen Kloster von Počajiv (Jakovenko 2025, 147-8).

Auch mehr als ein Jahrhundert später blieben diese Formen von Transkonfessionalität lebendig. Seit den letzten polnischen Teilungen gehörte Počajiv wieder zum Russischen Zarenreich und war nach dem polnischen Novemberaufstand von 1830-31 der Orthodoxen Kirche übergeben worden. Das änderte aber nichts an der multikonfessionellen Zusammensetzung der Besucher. Es ist schwierig, die jährliche Zahl der griechisch-katholischen Pilger aus den galizischen Gebieten am Vorabend des Ersten Weltkriegs zu schätzen, aber in jedem Fall war ihre Zahl beträchtlich. Die Zeitung *Počajiver Nachrichten* berichtete, dass 20.000 galizische griechisch-katholische Gläubige an den Feierlichkeiten von 1908 teilnahmen. Andere Quellen berichteten von einer regelmäßigen jährlichen Anzahl von 3.000 bis 5.000 Pilgern aus dem Habsburgischen Reich (Bezhnaya 2019, 159).

Ähnliche Geschichten wurden von der Theotokos-Ikone in Žyrovicy berichtet. Während der „basilianischen“ Periode erlebte der Gottesmutter-Kult in Žyrovicy, ganz ähnlich wie in Počajiv, eine Blütezeit mit deutlichen transkonfessionellen Zügen (Niendorf 2006, 164-6). Der Katholik und Großhetman von Litauen Jan Karol Chodkiewicz (1560-1621) kam 1620 nach Žyrovicy, um vor der wundertätigen Theotokos-Ikone für die Heilung von einer Krankheit zu beten. Ebenso pilgerte 1643 der Katholik und Großkanzler von Litauen Albrycht Stanisław Radziwiłł (1593-1656) nach Žyrovicy. Sogar der polnisch-litauische König Jan III Sobieski kam 1684 nach Žyrovicy, um der Gottesmutter für den Sieg über die Osmanen bei Wien zu danken (Ka. J. 1895, 897).

Für die Unierte Kirche spielte der Theotokos-Kult von Žyrovicy eine besondere Rolle. Er war wichtig für die Bestätigung der eigenen Legitimität in der christlichen Welt. Eine Geographie der Gnade, die sich auf Wunder gründet, mit der Theotokos von Žyrovicy als Hauptort, „trug auch dazu bei, das Selbstvertrauen der Unierten angesichts äußerer Anfechtungen ihrer Existenzberechtigung zu stärken“ (Stern 2021).

Obwohl der Kult der Theotokos von Žyrovicy eine besondere identitätsstiftende Rolle für die Ruthenische Unierte Kirche gespielt hat, waren es nicht nur die Katholiken und Unierten, die die wundertätige ruthenische Ikone verehrten. Auch die Orthodoxen pilgerten jährlich nach Žyrovicy. Henadz Sahanovič betont in diesem Zusammenhang: „[...] die Basilianer, die die Ikone besaßen, stießen die orthodoxen Gläubigen weder ab, noch versuchten sie, sich von ihnen zu distanzieren. Bei der Aufnahme in die Žyrovicy-Kirchenbruderschaft wurde zum Beispiel das Sakrament der Eucharistie nach dem Brauch der westlichen und östlichen Kirchen anerkannt“ (Sahanovič 2019, 155). Es ist bekannt, dass solche Praktiken mindestens seit 1626 existierten. Sophia Senyk weist darauf hin, dass

es im Jahr 1637 bereits etwa 3.000 Fälle gab, wo Orthodoxe zur Eucharistie bei den Griechisch-Katholiken zugelassen wurden (Senyk 1984).

Žyrovicy – neben Počajiv (Berezhnaya 2013) und mehreren anderen Pilgerorten in den ruthenischen Ländern – war ein transkonfessioneller religiöser *lieu de mémoire*. Entsprechend schreibt Mathias Niendorf dem vormodernen Kult der Gottesmutter von Žyrovicy eine besondere Integrationsrolle für den interkonfessionellen Zusammenhalt des Großfürstentums Litauen als interkulturellem Kommunikationsraum zu (Niendorf 2006, 164; siehe auch Niendorf 2007).

## 7. Schlussbemerkungen

Wie bereits gezeigt, waren die ikonographischen Bildprogramme unter den ruthenischen orthodoxen Gläubigen vom 16. bis zum 18. Jahrhundert noch nicht von strengen konfessionellen Mustern und Abgrenzungstendenzen bestimmt. Vielmehr finden wir hier eine gegenseitige Beeinflussung von katholischer und orthodoxer Frömmigkeitskultur und der damit verbundenen Ikonographie. Besonders gut ist dies an Bildern aus der nicht-elitären und der monastischen Ikonographie zu zeigen. Auch die konfessionelle Formung der westlich-lateinischen Konfessionen – in Polen-Litauen seit Beginn des 17. Jahrhunderts spürbar – hat an dieser wechselseitigen Beeinflussung in der allgemeinen Frömmigkeit und der Bildkultur einstweilen wenig geändert. Erst seit Beginn des 18. Jahrhunderts beobachten wir eine allmähliche Abgrenzung und Entflechtung, die mit Formen der Konfessionalisierung erklärt werden kann. Hierzu gehören obrigkeitliche Regulierung, etwa im Anschluss an die petrinischen Kirchenreformen im Russischen Reich, aber auch Prozesse der Sozialdisziplinierung, die in den ostkirchlichen Richtungen stattfanden. Ausgangspunkt hierfür waren neben dem „Geistlichen Reglement“ von Feofan Prokopovyč (1681–1736) im Zarenreich auch das nahezu gleichzeitig stattfindende griechisch-katholische Konzil vom Zamość. In manchen Fällen führte dies zu einem Niedergang einer eigenständigen ikonographischen Tradition.<sup>11</sup> In anderen Fällen bedeutete das die Entstehung von neuen Modellen des „Osmosis“.

Die konfessionelle Ambiguität in der Region war langlebig, die wundertätige Ikonen waren Objekte von gemeinsamer Verehrung über die konfessionellen Grenzen hinaus. Die Bereitschaft der Ikonographen, „fremden“ konfessionellen Mustern zu folgen, die Kontakte mit der westlichen ikonographischen Kultur, die ihrerseits in wesentlichen Aspekten in Verbindung mit der Gelehrtenrepublik stand, und die allgemeinen Phänomene der „religiösen Solidarität“ in Krisenzeiten machten viele ruthenische Ikonen zu einer Art „Brücken“ im Grenzlandgebiet.

<sup>11</sup> Entsprechendes geschah mit der Tradition der Ikonen des Jüngsten Gerichts. Dazu Himka 2009.

## Bibliographie

- Aleksandrovyč, Volodymyr. 1996. „Relihijna mystec'ka kul'tura Ukrajiny XVII stolittja: nova relihijna situacija, nove mystec'tvo.“ In *Berestejs'ka unija i ukrajins'ka kul'tura XVII stolittja*, hrsg. von Borys Gudziak, 129-43. Lemberg: Instytut istoriji Cerkwy.
- Aleksandrovyč, Volodymyr. 1998a. „Rehiony rozvytku ukrajins'koji maljars'koji tradycji v XVI stolitti.“ *Visnyk L'vivs'koho universytetu. Serija istoryčna* 33: 42-9.
- Aleksandrovyč, Volodymyr. 1998b. *L'vivs'ki maljari kincja XVI stolittja*. Lemberg: „Misioner“.
- Andronikou, Anthi. 2022. *Italy, Cyprus, and Artistic Exchange in the Medieval Mediterranean*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bahlcke, Joachim, und Arno Strohmeyer, Hg. 1999. *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Bähr, Matthias. 2022. *Konfessionelle Mehrdimensionalität in der Frühen Neuzeit: Irland um 1600*. München: De Gruyter.
- Baniulytė, Aušra. 2002. „The Cult of the Virgin Mary and its Images in Lithuania from the Middle Ages until the Seventeenth Century.“ *Acta Academiae Artium Vilnensis* 25: 157-93.
- Baranowski, Andrzej Józef. 2003. *Koronacje wizerunków maryjnych w czasach baroku. Zjawisko kulturowe i artystyczne*. Warschau: Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk.
- Baronas, Darius. 2018. „Švč. Mergelė Marija – Konstantinopolio ir Lietuvos globėja.“ *Acta Academiae Artium Vilnensis* 90: 15-47.
- Bauer, Thomas. 2011. *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*. Berlin: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag.
- Berezhnaya, Liliya. 2003. „Sin, Fear, and Death in the Catholic and Orthodox Sermons in the XVIth-XVIIth Century Polish-Lithuanian Commonwealth (An Attempt at Comparison).“ In *Être Catholique – être Orthodoxe – être Protestant. Confessions et identités culturelles en Europe*, hrsg. von Marek Derwich und Mikhail Dmitriev, 253-84. Breslau: LARHCOR.
- Berezhnaya, Liliya. 2009. „Does Ukraine Have a Church History?“ *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* X, 4: 897-916.
- Berezhnaya, Liliya. 2013. „Kloster Počajiv.“ In *Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa. Konstitution und Konkurrenz im nationen- und epochenübergreifenden Zugriff*, hrsg. von Joachim Bahlcke, Stefan Rohdewald und Thomas Wunsch, 74-80. Berlin: De Gruyter.
- Berezhnaya, Liliya. 2014. „«Heilige Gottesmutter von Počajiv, sie wird uns retten!» Die Gottesmutter von Počajiv als Erinnerungsort in der postsowjetischen Ukraine.“ In *Maria in der Krise. Kultpraxis zwischen Konfession und Politik in Ostmitteleuropa*, hrsg. von Agnieszka Gasior und Stefan Samerski, 347-58. Wien-Köln-Weimar: Böhlau.
- Berezhnaya, Liliya. 2016. „A View from the Edge: Borderland Studies and Ukraine, 1991-2013.“ *Harvard Ukrainian Studies* 34: 43-68.
- Berezhnaya, Liliya. 2019. „Bastions of Faith in the Oceans of Ambiguities: Monasteries in the East European Borderlands (Late Nineteenth – Beginning of the Twentieth Century).“ In: *Rampart Nations: Bulwark Myths of East European Multiconfessional Societies in the Age of Nationalism*, hrsg. von Liliya Berezhnaya und Heidi Hein-Kircher, 146-85. New York: Berghahn Books.
- Berezhnaya, Liliya. 2025. „Icons In-Between. Eastern Christian Art in the Contact Zones of the Russian, Habsburg, and Ottoman Empires (Late 15th-Beginning of



- the 20th Centuries).“ In: *Icons In-Between. Eastern Christian Art from Border Areas (Belarus, Ukraine, Romania, Western Balkans, Greece). Catalog of the exhibition in the Recklinghausen Icon Museum January 25th to July 6th, 2025*, hrsg. von Liliya Berezhnaya, 12-37. Recklinghausen: EIKON.
- Berezhnaya, Liliya, und John-Paul Himka. 2014. *The World to Come: Ukrainian Images of the Last Judgment*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bernard, Birgit. 1991. „«Les Hommes illustres». Charles Perraults Kompendium der 100 berühmtesten Männer des 17. Jahrhunderts als Reflex der Colbertschen Wissenschaftspolitik.“ *Francia XVIII*, 2: 23-46.
- Bielamowicz, Zbigniew. 1996. „Świadectwa oddziaływania kościelnych obrządków łacińskiego i bizantyjskiego na sztukę sakralną w dawnej Polsce.“ *Resowia Sacra III*, 3: 203-20.
- Bill, Stanley, und Simon Lewis. 2023. „Introduction: Diverse Histories and Contested Memories.“ In *Multicultural Commonwealth: Poland-Lithuania and its Afterlives*, hrsg. von Stanley Bill und Simon Lewis, 3-26. Pittsburgh: Pittsburgh University Press.
- Biskupski, Romuald. 1994. „Sztuka Kościoła prawosławnego i unickiego na terenie diecezji przemyskiej w XVII i pierwszej połowie XVIII wieku.“ In *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, hrsg. von Stanisław Stępień. T. 2: *Studia z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu kulturowym i etnicznym*, 351-70. Przemyśl: Południowo-Wschodni Instytut naukowy w Przemyślu.
- Born, Robert. 2014. „Die Anfänge der barocken griechisch-orthodoxen Architektur im Banat. Beobachtungen zu den interkonfessionellen und interkulturellen Kontakten am mittleren Lauf der Donau nach dem Ende der Osmanenherrschaft.“ In *Barocke Kunst und Kultur im Donauraum*, hrsg. von Karl Mösener, Michael Thimann und Adolf Hofstetter. Bd. 2, 369-85. Petersberg: Michael Imhof Verlag.
- Boyko, Natalka. 2004. „Religion(s) et identité(s) en Ukraine : existe-t-il une «identité des confins»?.“ *Revue d'études comparatives Est-Ouest XXXV*, 4: 37-74.
- Broggi Bercoff, Giovanna. 2003. „Ruś, Ukraina, Ruthenia, Wielkie Księstwo Litewskie, Rzeczpospolita, Moskwa, Rosja, Europa Środkowo-Wschodnia: o wielowarstwowości i polifunkcjonalizmie kulturowym.“ In *Contributi italiani al XIII congresso internazionale degli slavisti*, hrsg. von Alberto Alberti, Marcello Garzanti und Stefano Garzonio, 325-87. Pisa: Associazione Italiana degli Slavisti.
- Brüning, Alfons. 2000. „Peter Mohyla's Orthodox and Byzantine Heritage. Religion and Politics in the Kievan Church Reconsidered.“ *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte* 56: 63-90.
- Brüning, Alfons. 2008. „Confessionalization in the Slavia Orthodoxa (Belorussia, Ukraine, Russia)? – Potential and Limits of a Western Historiographical Concept.“ In *Religion and the Conceptual Boundary in Central and Eastern Europe: Encounters of Faith*, hrsg. von Thomas Bremer, 65-96. Basingstoke-New York: Palgrave.
- Budurówycz, Bohdan. 2002-2003. „The Greek Catholic Church in Galicia, 1914-1944.“ *Harvard Ukrainian Studies XXVI*, 1-4: 291-375.
- Bushkovitch, Paul, Nikolaos A. Chrissidis, und Radu G. Păun 2017. „Foreword. The Lands of Orthodoxy in the Seventeenth Century, circa 1590-1720.“ *Cahiers du monde russe LVIII*, 3: 259-70.
- Butterwick, Richard. 2010. „How Catholic Was the Grand Duchy of Lithuania in the Later Eighteenth Century?“ *Central Europe VIII*, 2: 123-45.
- Butterwick-Pawlikowski, Richard. 2023. „Confessions, Confessionalization, and the Partitions of the Polish-Lithuanian Commonwealth.“ In *Multicultural*

- Commonwealth: Poland-Lithuania and Its Afterlives*, hrsg. von Stanley Bill und Simon Lewis, 136-56. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Cholcman, Tamar. 2021. „On Bats and Bees: Rubens in the Republic of Letters.“ *Word & Image* XXXVII, 2: 192-205.
- Christin, Olivier. 1991. *Une révolution symbolique: L'icône et le catholicisme huguenot et la reconstruction catholique*. Paris: Éditions de Minuit.
- Cracraft, James. 1971. *The Church Reform of Peter the Great*. London: Macmillan.
- Dąb-Kalinowska, Barbara. 1990. *Między Bizancjum a Zachodem. Ikony rosyjskie XVII-XIX wieku*. Warschau: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Deluga, Waldemar. 1993. „The Influence of Prints on Painting in Eastern Europe.“ *Print Quarterly* X, 3: 219-31.
- Deluga, Waldemar. 2014. „Between Candia and Venice: The Role of European Engravings in the Iconographic Transformations of Post-Byzantine Painting in Greece.“ *Series Byzantina, Studies on Byzantine and Post-Byzantine Art* 12: 75-109.
- Deluga, Waldemar. 2019. *Ukrainian Painting Between the Byzantine and Latin Traditions*. Ostrava-Warsaw: Archeobooks.
- Drandaki, Anastasia. 2014. „A Maniera Greca: Content, Context, and Transformation of the Term.“ *Studies in Iconography* 35: 39-72.
- Dumitran, Ana. 2012. *Icoane pe sticlă din Transilvania: Colecția Szöcs*. Alba Iulia: Ed. Altip.
- Dumitran, Ana. 2018. *Colecția Mușat: O geografie spirituală a icoanei pe sticlă Transilvăne*. București: Dar Development Publishing.
- Feld, Helmut. 1990. *Der Ikonoklasmus des Westens*. Leiden: Brill.
- Feodorov, Ioana, Hg. 2024. *Paul of Aleppo's Journal*. Bd. 1. Leiden: Brill.
- Florovsky, Georges. 1939. „Westliche Einflüsse in der russischen Theologie.“ In *Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes*, hrsg. von Hamilkar S. Alivisatos, 212-31. Athen.
- Frick, David. 2011. „Five Confessions in One City: Multiconfessionalism in Early Modern Wilno.“ In *A Companion to Multiconfessionalism in the Early Modern World*, hrsg. von Thomas Max Safley, 417-44. Leiden: Brill.
- Furey, Constance. 2006. *Erasmus, Contarini, and the Religious Republic of Letters*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gamlickij, Andrej. 1997. „Biblija Piskatora i problema gravirovannykh obrazcov v evropejskom iskusstve XVI-XVIII stoletij.“ In *Problema kopirovanija v evropejskom iskusstve. Materialy naučnoj konferencii RAN*, 96-116. Moskau: Rossijskaja Akademija Nauk.
- Giemza, Jarosław. 2001. „Świątynia i ikona. Cerkiew ukraińskiego kręgu kulturowego.“ In *Cerkiew – wielka tajemnica: Sztuka cerkiewna od XI wieku do 1917 roku ze zbiorów polskich*, hrsg. von Dariusz Stryniak, 65-72. Gniezno: Muzeum Początków Państwa Polskiego w Gnieźnie.
- Grafton, Anthony. 2009. *Worlds Made by Words: Scholarship and Community in the Modern West*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gronek, Agnieszka. 2007. *Ikony Męki Pańskiej. O przemianach w malarstwie cerkiewnym ukraińsko-polskiego pogranicza*. Krakau: Collegium Columbinum.
- Gronek, Agnieszka. 2009. *Wokół ukrzyżowanego. Studia nad tematem Pasji w ukraińskim malarstwie ikonowym*. Warschau: Neriton.
- Gronek, Agnieszka. 2017. „Okcydentalizacja sztuki cerkiewnej na ziemiach ruskich dawnej Rzeczypospolitej w wiekach XVI i XVII.“ In *Między Wschodem a Zachodem: Prawosławie i unia*, hrsg. von Marzanna Kuczyńska, 330-70. Warschau: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

- Gronek, Agnieszka. 2022. „The Renaissance as a Process: The Transformation in Orthodox Church Painting in the Polish-Lithuanian Commonwealth.“ *Kyjivs'ka Akademija* 19: 113-51.
- Guida, Maria Katja, Hg. 2013. *Le Icone postbizantine in Sicilia: Secoli XV-XVIII*. Roma: Gangemi.
- Harasimowicz Jan. 2017. *Sichtbares Wort. Die Kunst als Medium der Konfessionalisierung und Intensivierung des Glaubens in der frühen Neuzeit*. Regensburg: Schnell & Steiner.
- Hardy, Nicholas. 2017. *Criticism and Confession: The Bible in the Seventeenth-Century Republic of Letters*. Oxford: Oxford University Press.
- Hentoš, Liliana. 2003. „Postat' mytropolity Šeptyts'koho v ukrajins'kych ta pol's'kych naukovykh vydannjach ostann'oho desjatyriččja.“ *Ukraina moderna* 8: 179-210.
- Heyberger, Bernard. 2018. „Le renouveau de l'image de religion chez les chrétiens orientaux.“ *Archives de sciences sociales des religions* 183: 191-205.
- Himka, John-Paul. 2009. *Last Judgment Iconography in the Carpathians*. Toronto: University of Toronto Press.
- Hojnackij, Andrej. 1897. *Počaevskaja Uspeiskaja Lavra*. Počaev.
- Jakovenko, Natalja. 2011. „'Bytva za duši': Konkurencija Bohorodyčnych čud miž unijatamy ta pravoslavnyymi u 17 st. (vid Teodozija Borovyka do Joanykija Haljatovs'koho).“ *Harvard Ukrainian Studies* 32-33: 807-25.
- Jakovenko, Natalja. 2020. „Ochtyrska čudotvorna ikona: prostir i semiotyka relihijnoho dosvidu.“ In *Vorbiti chrystyjans'koi kul'tury*, hrsg. von Ihor Skochyljas und Maksym Yaremenko, 45-57. Lemberg: Ukrajins'kyj Katolyc'kyj Universytet.
- Jakovenko, Natalja. 2025. *Mylist i kara. Bohorodyčni čudotvorni ikony v Ukrajinі XVII-XVIII stolittja*. Kyjiv: Krytyka.
- Janocha, Michał. 1998. „Między Wschodem i Zachodem. Przemiany nowożytnego malarstwa ikonowego na Kresach Wschodnich na przykładzie tematu Przemienienia Pańskiego i Zstąpienia do Otchłani.“ In *Sztuka pograniczy Rzeczypospolitej w okresie nowożytnym od XVI do XVIII wieku*, hrsg. von Andrzej Baranowski, 251-75. Warschau: Arx Regia.
- Janocha, Michał. 2000a. „Obraz i ikona. O spotkaniu dwóch języków w malarstwie sakralnym na kresach Rzeczypospolitej w XVI-XVIII w. na przykładzie tematu Chrztu Chrystusa i Zesłania Ducha Świętego.“ In *Inspiracje chrześcijańskie w kulturze Europy*, hrsg. von Ewa Woźniak. Bd. 2, 297-322. Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie.
- Janocha, Michał. 2000b. „Unia Brzeska a malarstwo ikonowe z XVII wieku. Dialog wyznań czy dialog kultur?“ In *Sztuka i dialog wyznań w XVI i XVII wieku*, hrsg. von Jan Harasimowicz, 399-415. Warschau: Stowarzyszenie Historyków Sztuki.
- Janocha, Michał. 2001. *Ukraińskie i białoruskie ikony świąteczne w dawnej Rzeczypospolitej. Problem kanonu*. Warschau: Neriton.
- Janocha, Michał. 2008. „Białoruskie malarstwo ikonowe.“ *Ethos* 1/81: 127-35.
- Janocha, Michał. 2016. *Ikony w Polsce. Od średniowiecza do współczesności*. Warschau: Arkady.
- Jaumann, Herbert. 2001. „Respublica litteraria / Republic of Letters. Concept and Perspectives of Research.“ In *Die europäische Gelehrtenrepublik im Zeitalter des Konfessionalismus*, hrsg. von Herbert Jaumann, 11-9. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Ka. J. 1895. „Żyrowice.“ In *Słownik Geograficzny królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, hrsg. von Bronisław Chlebowski. Bd. 15, 897. Warschau. [http://dir.icm.edu.pl/Słownik\\_geograficzny/Tom\\_XIV](http://dir.icm.edu.pl/Słownik_geograficzny/Tom_XIV).

- Kaleciński Marcin. 2000. „Wzory graficzne malarstwa Iwana Rutkowicza i Jowy Kondzelewicza.“ In *Sztuka ziem wschodnich Rzeczypospolitej XVI-XVIII w.*, hrsg. von Jerzy Lilejko, 283-8. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Kasianov, Georgiy, und Philipp Ther, Hg. 2009. *A Laboratory of Transnational History: Ukraine and Recent Ukrainian Historiography*, Budapest: CEU Press.
- Kaufmann, Thomas. 2003. „Einleitung: Transkonfessionalität. Interkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität – Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese.“ In *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, hrsg. von Kaspar von Greyerz u.a., 9-15. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Kobrzeńska-Sikorska, Grażyna. 2000. *Ikona, kult, polityka. Rosyjskie ikony maryjne od drugiej połowy XVII w.*. Olsztyn: Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego.
- Kolpakova, Natalija. 2014. „Stylovi osoblyvosti halyc'kych ikon sv. Heorhija XIV-XVI st.“ *Visnyk Zakarpats'koho čudožn'oho instytutu* 5: 90-3.
- Komaško, Natalija. 2017. „Vlijanije grafiki masterskoj Pitera Paula Rubensa na russkuju ikonografiju konca XVII-načala XVIII veka.“ In *Russkoje iskusstvo v kontekste mirovoj čudožestvennoj kul'tury*, 49-50. Moskau: Muzej Andreja Rubleva.
- Kosiv, Roksolana, 2016. *Spas – Vynohradna Loza: Ikony zi zbirky Nacional'noho muzeju u L'vovi imeni Andreja Šeptyc'koho*. Lemberg: Svičado.
- Kosiv, Roksolana. 2019. *Rybotyc'kyj oseredok cerkovnoho mystectva 1670-1760-ch rokov*. Lemberg: Muzeum Narodowe im. Andrieja Szeptyckiego we Lwowie.
- Kosiv, Roksolana. 2023. „Christ – The True Vine. Images in the Church Art of the 17th–19th Centuries: Ukrainian and Romanian Cases.“ In *Intercultural and Visual Art Transfer in Central Europe and the Balkans: Ruthenian-Ukrainian and Romanian Art from the 15th to the Early 19th Century*, hrsg. von Ana Dumitran und Mirosław Piotr Kruk, 197-230. Alba Iulia: Editura MEGA.
- Krstić, Tijana. 2022. „Can We Speak of 'Confessionalization' Beyond the Reformation? Ottoman Communities, Politics of Piety, and Empire-Building in an Early Modern Eurasian Perspective.“ In *Entangled Confessionalizations? Dialogic Perspectives on the Politics of Piety and Community Building in the Ottoman Empire, 15th-18th Centuries*, hrsg. von Tijana Krstić und Derin Terzioğlu, 25-116. Piscataway, NJ: Gorgias Press.
- Kruk, Mirosław Piotr. 2020. „Istoričeskie i religioznye konteksty fundacii Jagellonami t. n. rus(s)kovizantijskich fresok v katoličeskich chramach Polši.“ In *Religija i rus', XV-XVIII vv., Post-Drevnjaja Rus': u istokov nacij novogo vremeni*, hrsg. von Andrej Doronin, 52-92. Moskau: Institut sovremennoj istorii.
- Lesiv, Andrij. 2018. *Juda Iskariot v ukrajins'komu mystectvi XV-XVIII st. Ikonohrafija ta symbolika obrazu*. Lemberg: Instytut narodoznavstva NAN Ukrainy.
- Levyč'ka, Marjana. 2023. „Rozvytok ikonohrafiji Neporočnoho Začattja Bohorodyci v ukrajinskomu mystectvi XVIII stolittja.“ *Narodoznavčij zošyty* 1/169: 163-80.
- Lotz-Heumann, Ute, und Matthias Pohl. 2007. „Confessionalization and Literature in the Empire, 1555-1700.“ *Central European History* 40/1: 35-61.
- Louthan, Howard, Gary B. Cohen, und Franz A. J. Szabo, Hg. 2011. *Diversity and Dissent. Negotiating Religious Difference in Central Europe, 1500-1800*. New York: Berghahn Books.
- Ludera, Magdalena. 2013. „Problem tradycji malarstwa ikonowego w późnych ikonach na ziemiach ruskich Rzeczypospolitej (2. poł. XVII-XVIII w.). W poszukiwaniu

- nowych perspektyw badawczych.“ *Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów Uniwersytetu Jagiellońskiego. Nauki Humanistyczne* IV, 1 (6): 49-98.
- Lurin Emmanuel. 2006. *Étienne Dupérac, graveur, peintre et architecte (vers 1535?-1604). Un artiste-antiquaire entre l'Italie et la France*. Paris: Sorbonne-Paris IV.
- Magosci, Paul R., und Andrii Krawchuk, Hg. 1989. *Morality and Reality: The Life and Times of Andrei Sheptyts'kyi*. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies.
- Makrides, Vasiliios N. 2018. „Konfessionalisierungsprozesse in der orthodox-christlichen Welt: Ein Periodisierungs- und Systematisierungsversuch.“ In *Orthodoxa Confessio? Konfessionsbildung, Konfessionalisierung und ihre Folgen in der östlichen Christenheit Europas*, hrsg. von Mihai D.-Grigore und Florian Kühner-Wielach, 77-110. Göttingen: V&R Academic.
- Makrides, Vasiliios N. 2024. „Verunreinigung der Orthodoxie oder Prozesse der Interkonfessionalität? Der Fall Evgenios Voulgaris im 18. Jahrhundert.“ In *Westliche Konfessionskirchen und orthodoxes Christentum als Thema der Interkonfessionalitätsforschung*, hrsg. von Christina Alexiou und Daniel Haas (The Early Modern World: Texts and Studies, 9), 157-85. Göttingen: V&R unipress.
- Meier, Esther. 2012. *Joachim von Sandrart. Ein Calvinist im Spannungsfeld von Kunst und Konfession*. Regensburg: Schnell & Steiner.
- Michalczyk, Zbigniew. 2016. *W lustrzanym odbiciu. Grafika europejska a malarstwo w Rzeczypospolitej w czasach nowożytnych ze szczególnym uwzględnieniem późnego baroku*. Warszawa: Instytut Sztuki PAN.
- Michalczyk, Zbigniew. 2020. *Zapomniane konteksty. Augsburg jako ośrodek rytownictwa wobec Rzeczypospolitej w XVII-XVIII wieku*. Warszawa: Narodowy Instytut Polskiego Dziedzictwa Kulturowego za Granicą POLONIKA.
- Mickūnaitė, Giedrė. 2013. „Maniera Graeca in Europe's Catholic East. Representation, Imagination and Tradition: A Case Study of the Parish Church of Trakai in Lithuania.“ *IKON* 6: 141-54.
- Mickūnaitė, Giedrė. 2023. *Maniera Graeca in Europe's Catholic East: On Identities of Images in Lithuania and Poland (1380s-1720s)*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Negrău, Elisabeta. 2010. „Notes sur deux thèmes iconographiques d'origine occidentale dans la peinture murale d'autel au temps de Constantin Brancovan.“ *Annales Universitatis Apulensis, Series Historica* XIV, 1: 359-70.
- Niendorf, Mathias. 2006. *Das Großfürstentum Litauen. Studien zur Nationsbildung in der frühen Neuzeit (1569-1795)*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Niendorf, Mathias. 2007. „Koexistenz, Konfrontation, Synkretismus: Aspekte des Kulturkontaktes in Heiligenkulten des Großfürstentums Litauen.“ In *Litauen und Ruthenien / Lithuania and Ruthenia. Studien zu einer transkulturellen Kommunikationsregion (15.-18. Jahrhundert)*, hrsg. von David Frick, Stefan Rohdewald und Stefan Wiederkehr, 303-30. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Otkovyč, Taras. 2011. „Ikonohrafična schema ikonostasa z cerkvy Vozdvhyžennja Česnoho Chresta monastyra Skyt Manyavs'kyj (Bohorodčans'kyj ikonostas) 1698-1705 rr. avtorstva Jova Kondzelevyča.“ *Narodoznavči zošyty* 6/102: 986-98.
- Otkovyč, Vasyl'. 1990. *Narodna tečija v ukrajins'komu žyvopysu XVII-XVIII st.* Kyjiv: Naukova dumka.
- Otkovyč, Vasyl', und Vasyl' Pylypjuk. 1999. *Ukrajinska ikona XIV-XVIII st.* Lemberg: Svitlo i Tin.
- Ovsijčuk, Volodymyr. 1991. *Majstry ukrajins'koho barokko. Žovkivs'kyj chudožnij oseredok*. Kyjiv: Naukova dumka.



- Packeiser, Thomas. 2002. „Zum Austausch von Konfessionalisierungsforschung und Kunstgeschichte.“ *Archiv für Reformationsgeschichte* 93: 317-38.
- Pan'ok, Tetjana. 2008. *Slobožans'ka ikona XVII-počatku XIX stolittja*. Charkiv: Lybid'.
- Paranko, Rostyslav, Ihor Skochylias, und Iryna Skochylias, Hg. 2021. *The 1720 Provincial Council of Zamość of the Ruthenian Uniate Church*. Book 1: *Acts and Resolutions*. Lemberg: Ukrainian Catholic University.
- Pelech, Marjana. 2022. „Stylistyčni zminy v chudozhn'omu vyraženni ikonostasiv ta vivtariv chramiv Halyčyny pislja Zamojs'koho Soboru.“ *Narodoznaveči Zošyty* 3: 545-85.
- Pietsch, Andreas, und Barbara Stollberg-Rilinger, Hg. 2013. *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Pilz, Kurt. 1977. „Kilian, Philipp.“ In *Neue Deutsche Biographie*. Bd. 11, 604. Berlin: Duncker & Humblot.
- Plokhyy, Serhii. 2002. *Tsars and Cossacks: A Study in Iconography*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Polaczek, Janusz, und Andrzej Ryszkiewicz. 2006. *Mikołaj Tereński. Malarz przemyski epoki późnego baroku*, Przemysł: Przemyskie Centrum Kultury i Nauki Zamek.
- Pratt, Mary Louise. 1991. „Arts of the Contact Zone.“ *Profession*, 33-40.
- Rabinovitch, Oded. 2021. „*Les Hommes illustres de Charles Perrault (1696-1700): nation, siècle, média*.“ In *Panthéons de la Renaissance: Mémoires et histoires des hommes et femmes illustres (v. 1350-1700)*, hrsg. von Élisabeth Crouzet-Pavan u.a. Rome: Publications de l'École française de Rome (URL: <http://books.openedition.org/efr/21758>).
- Roeck, Bernd. 2005. „Kunst und Konfessionalisierung – eine Skizze.“ In *Als Frieden möglich war. 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden*, hrsg. von Carl. A. Hoffmann u.a., 172-81. Regensburg: Schnell & Steiner.
- Rohdewald, Stefan, David Frick, und Stefan Wiederkehr, Hg. 2007. *Litauen und Ruthenien. Studien zu einer transkulturellen Kommunikationsregion (15.-18. Jahrhundert) – Lithuania and Ruthenia. Studies of a Transcultural Communication Zone (15th-18th Centuries)*. Harrassowitz: Wiesbaden.
- Rohls, Jan. 1984. „>...Unser Knie Beugen Wir Doch Nicht Mehr<: Bilderverbot und Bildende Kunst im Zeitalter der Reformation.“ *Zeitschrift für Theologie und Kirche* LXXXI, 3: 322-51.
- Romanova, Olha. 2021. „Fenomen Ochtyrskojki ikony Bohorodyci v konteksti velykoderžavnojji ideolohii rosijs'koho imperializmu.“ *Ukrajina v Central'no-Schidnij Jevropi* 19-20: 69-142.
- Rossi, Maria Alessia, und Alice Isabella Sullivan, Hg. 2022. *Eclecticism in Late Medieval Visual Culture at the Crossroads of the Latin, Greek, and Slavic Traditions*. Berlin, Boston: Walter de Gruyter.
- Sullivan, Alice Isabella. 2023. *The Eclectic Visual Culture of Medieval Moldavia*. Leiden: Brill.
- Różycka-Bryzek, Anna. 1994. „Bizantyńsko-ruskie malowidła w Polsce wczesno-jagiellońskie: problem przystosowań na gruncie kultury łacińskiej.“ In *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, hrsg. von Stanisław Stępień. Bd. 2: *Studia z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu kulturowym i etnicznym*, 307-26. Przemysł: Południowo-Wschodni Instytut naukowy w Przemysłu.
- Ryžova, Olha. 2020. *Ikonopys u chudozhnij kul'turi Kyjeva kincja XVII-XVIII stolit'*. Kyjiv.



- Safley, Thomas M., Hg. 2011. *A Companion to Multiconfessionalism in the Early Modern World*. Leiden: Brill.
- Sahanovič, Henadz'. 2019. „Žirovičskaja ikona Bogomateri kak ‚mesto pamjati‘ rusi WKL w XVI-XVIII ww.“ In „Mesta pamjati“ rusi konca XV – serediny XVIII v., hrsg. von Andrej Doronin, 149-68. Moskau: Rosspën.
- Sarris, Kostas, Nikolas Pissis, und Miltos Pechlivanos, Hg. 2022. *Confessionalization and/as Knowledge Transfer in the Greek Orthodox Church*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Schreckenber, Christoph. 1995. „Die Gelehrtenbildnisse in Jacob Bruckers und Johann Jacob Haid's Bilder-Sal. Augsburg 1741-1755. Anmerkungen und Überlegungen.“ In *Graphische Porträts in Büchern des 15. bis 19. Jahrhunderts*, hrsg. von Peter Berghaus, 139-47. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Schunka, Alexander. 2022. „Afterword: Entangled Confessionalizations – A European Perspective.“ In *Entangled Confessionalizations? Dialogic Perspectives on the Politics of Piety and Community Building in the Ottoman Empire, 15th-18th Centuries*, hrsg. von Tijana Krstić und Derin Terzioglu, 745-62. Piscataway, NJ: Gorgias Press.
- Senyk, Sophia OSBM. 1984. „Marian Cult in the Kievan Metropolitanate XVII-XVIII Centuries.“ In *Intrepido Pastori*, 261-75. Rome: Universitas Catholica Ucrainorum S. Clementis Papae
- Šeptyc'kyj, Andrej, gr. 1913. „Z istoriji i problem našoj štuky: vyklad vyholoshenyj na svjati otvorenija ‚Nacional'noho Muzeja‘ dnja 13 hrudnja 1913 r.“ *Dilo* 15/279: 1-2.
- Sinkevyč, Natalja. 2012. „Kul't Bohorodyci u kyjivskij literaturi Mohyljans'koji doby.“ In *Nestoriv'ski studiji: Obraz Bohorodyci v duchovnij kul'turi Davn'oji Rusi*, 73-6. Kyjiv.
- Skinner, Barbara. 2009. *The Western Front of the Eastern Church: Uniate and Orthodox Conflict in 18th-Century Poland, Ukraine, Belarus, and Russia*. DeKalb, IL: Northern Illinois University Press.
- Solleveld, Floris. 2022. „The Republic of Letters Mapping the Republic of Letters: Jacob Brucker's Pinacotheca (1741-1755) and its Antecedents.“ In *Memory and Identity in the Learned World: Community Formation in the Early Modern World of Learning and Science*, hrsg. von Koen Scholten, Dirk van Miert und Karl A.E. Enenkel, 156-96. Leiden: Brill.
- Stehle, Hansjakob. 1986. „Der Lemberger Metropolit Šeptyc'kyj und die Nationalsozialistische Politik in der Ukraine.“ *Vierteljahrshäfte für Zeitgeschichte* XXXIV, 3: 407-25.
- Stepovyk, Dmytro. 1975. *Oleksandr Tarasevyč*. Kyjiv: Mystectvo.
- Stepovyk, Dmytro. 2002. „Mytropolyt Andrej Šeptyc'kyj i mystectvo ikony.“ *Halychyna* 8: 153-8.
- Stepovyk, Dmytro. 2004. *Istorija ukrajins'koji ikony X-XX stolit.* 2. Auflage. Kyjiv: Libid'.
- Stern, Dieter. 2021. „The Making of a Marian Geography of Grace for Greek Catholics in the Polish Crownlands of the 17th-18th Centuries.“ *Religions* 12, 6: 446 (URL: <https://doi.org/10.3390/rel12060446>).
- Struck, Bernhard. 2013. „Border Regions.“ In *Europäische Geschichte Online (EGO)*, Mainz (URL: <http://www.ieg-ego.eu/struckb-2012-en>).
- Sulewska, Renata. 2012. „Maarten de Vos and Polish Early Modern Art.“ In *Polish Baroque, European Context*, hrsg. von Piotr Salwa, 257-310. Warschau: European Network for Barock Heritage.
- Svjencic'ka, Vira, und Vasyľ Otkovyč, Hg. 1991. *Ukrajins'ke narodne maljarstvo XIII-XX stolit': Svit očyma narodnych mystectv*. Kyjiv: Mystectvo.
- Terdik, Szilveszter. 2023. „Liturgical Book Illustrations as Painting Prototypes. A Few 18th-Century Altarpieces from the Territory of the Historic Eparchy of Mukachevo.“ In *Intercultural and Visual Art Transfer in Central Europe and the Balkans: Ruthenian-*

- Ukrainian and Romanian Art from the 15th to the Early 19th Century*, hrsg. von Ana Dumitran und Mirosław Piotr Kruk, 231-52. Alba Iulia: editura MEGA.
- Thiessen, Hillard von. 2021. *Das Zeitalter der Ambiguität: Vom Umgang mit Werten und Normen in der Frühen Neuzeit*. Köln: Böhlau.
- Travkina, Ol'ha. 2020. „Ikony ‚Koronuvannja Bohorodyci‘ zi zbirky Nacional'noho architekturno-istoryčného zapovidnyka ‚Černihiv starodavnij‘.“ *Mohyljans'ki čytannja*, 240-7.
- Ursprung, Daniel. 2016. „Südosteuropa als Kommunikationsregion: Reichweite und Randzonen eines historischen Raumes am Beispiel Albaniens und Rumäniens.“ In *„Den Balkan gibt es nicht“: Erbschaften im südöstlichen Europa*, hrsg. von Martina Baleva und Boris Previšić, 59-78. Köln: Böhlau.
- Veymiers, Richard. 2018. „Détourage et détournement, à propos d'un bas-relief dessiné par Pirro Ligorio.“ *Revue archéologique* LXV, 1: 47-76.
- Voulgaropoulou, Margarita. 2023. „Artistic, Commercial, and Confessional Exchanges between Venetian Crete and Western Europe: The Multiple Lives of an Icon of the Virgin and Child from Harvard Art Museums“, *Arts* 12, 4, (URL: <https://www.mdpi.com/2076-0752/12/4/130>).
- Vysockaja, Nadežda. 1980. *Žyvapis Belarusi XII-XVIII stagoddzjau. Freska. Abraz. Partret*. Minsk: „Belarus“.
- Vysockaja, Nadežda, 1992. *Ikanapis Belarusi XV-XVIII stagoddzjau*. Minsk: „Belarus“.
- Weber, Wolfgang E. J. 2001. „Die Bildung von Regionen durch Kommunikation: Aspekte einer neuen historischen Perspektive.“ In *Kommunikation und Region*, hrsg. von Carl A. Hoffmann und Rolf Kießling, 43-67. Konstanz: UVK.
- Wereda, Dorota. 2018. „Koronacje wizerunków maryjnych w Cerkwi unickiej.“ In *Koronacje wizerunku Matki Bożej na przestrzeni dziejów*, hrsg. von Ewelina Dziewońska-Chudy Ewelina und Maciej Trąbski, 67-80. Częstochowa- Warschau: Ośrodek Wydawniczo-Poligraficzny SIM – Hanna Bicz.
- Weststeijn, Thijs. 2011. „Art and Knowledge in Rome and the Early Modern Republic of Letters, 1500-1750. An Introduction.“ *Fragmenta. Journal of the Royal Netherlands Institute in Rome* 5: 1-12.
- Wilson, Thomas M., und Hastings Donnan. 2012. „Borders and Border Studies.“ In *A Companion to Border Studies*, hrsg. von Thomas M. Wilson und Hastings Donnan, 1-25. Malden, MA-Oxford-Chichester: Wiley-Blackwell.
- Worobec, Christine D. 2018. „The Akhtyrka Icon of the Mother of God: A Glimpse of Eighteenth-Century Orthodox Piety on a Southwestern Frontier.“ In *Framing Mary: The Mother of God in Modern, Revolutionary, and Post-Soviet Russian Culture*, hrsg. von Amy Singleton Adams und Vera Shevzov, 58–81. DeKalb IL: Northern Illinois University Press.
- Yakovenko, Nataliya. 2000. „Early Modern Ukraine between East and West: Projectories of an Idea.“ In *Regions: A Prism to View the Slavic-Eurasian World. Towards a Discipline of "Regionology"*, hrsg. von Kimitaka Matsuzato, 50-69. Sapporo: Slavic Research Center, Hokkaido University.
- Žoltovs'kyj, Pavlo. 1978. *Ukrajinskyj žyvopys XVII-XVIII st.* Kyjiv: Naukova Dumka.
- Žoltovs'kyj, Pavlo. 1983. *Khudožnie žyttja na Ukrajinі v XVI-XVIII st.* Kyjiv: Naukova Dumka.



# La Méditerranée des basiliens melkites au XVIII<sup>e</sup> siècle. Jalons pour l'étude des mobilités des moines catholiques orientaux\*

Aurélien Girard

## Introduction

La densité des études sur la mobilité de chrétiens proche-orientaux à l'époque moderne donne le tournis. Alors que l'historiographie traditionnelle, dont certaines représentations perdurent à travers un imaginaire caractéristique, célèbre l'enracinement des chrétiens orientaux, l'immobilité des communautés dans cette vaste Terre Sainte depuis les temps apostoliques (Girard 2011, 32-83; Girard 2020; Heyberger, et Girard 2015), la recherche récente a fait des chrétiens orientaux des Temps modernes des sujets transnationaux et transculturels par excellence. Utilisant les méthodes de la *microstoria* tout en s'inspirant des intuitions de l'histoire

\* Les conseils et les généreuses relectures de John-Paul Ghobrial, Thomas Glesener, Mathieu Grenet, Alastair Hamilton, Bernard Heyberger, Mathilde Monge, Cesare Santus ainsi que des directeurs de l'ouvrage m'ont permis d'améliorer cet article. Je leur en suis très reconnaissant. Je remercie vivement Anne Mézin pour son aide dans les recherches menées aux Archives nationales, ainsi que Don Flavio Belluomini pour son accueil aux archives de la congrégation de *Propaganda Fide*. Ce travail a bénéficié d'une aide de financement de l'Université de Reims Champagne-Ardenne et de l'École française de Rome. Nous utilisons les abréviations suivantes dans l'annotation infrapaginale: AAV pour "Archives apostoliques du Vatican"; BAV pour "Bibliothèque apostolique du Vatican"; ACPF pour "Archives de la congrégation de *Propaganda Fide* (Rome)"; CP pour "Congregazioni particolari"; SC pour "Scritture riferite nei Congressi"; SOCG pour "Scritture originali riferite nelle congregazioni generali"; ACCM pour "Archives de la chambre de commerce de Marseille"; AN pour "Archives nationales (Paris)".

Aurélien Girard, University of Reims Champagne, France, aurelien.girard@univ-reims.fr, 0000-0001-9394-5326

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Aurélien Girard, *La Méditerranée des basiliens melkites au XVIII<sup>e</sup> siècle: Jalons pour l'étude des mobilités des moines catholiques orientaux*, © 2024 Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0646-4.07, in Marcello Garzaniti, Vassa Kontouma, Vasilios N. Makrides (edited by), *Cristiani orientali e Repubblica delle Lettere (XVI-XVIII sec.) / Chrétiens orientaux et République des Lettres (16e-18e s.) / Östliche Christen und die Gelehrtenrepublik (16.-18. Jh.)*, pp. 131-170, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0646-4, DOI 10.36253/979-12-215-0646-4

globale et des cadres des études diasporiques, l'historiographie a mis au jour, grâce à des sources longtemps ignorées ou reléguées comme secondaires, des *global lives* de chrétiens orientaux originaires de différentes communautés. L'émigration des chrétiens du Moyen-Orient, devenue particulièrement massive depuis le début des années 2000, a également contribué à attirer l'attention des historiens sur l'ancienneté de ces phénomènes et sur les expériences de la circulation<sup>1</sup>. Dans les travaux collectifs actuels sur les mobilités internationales à l'époque moderne, les chrétiens orientaux tiennent désormais une place de choix, alors qu'ils étaient, trente ans en arrière, relégués aux marges de l'histoire académique (Zwierlein 2022; Nelles et Salzberg 2023)<sup>2</sup>. Dépassant rapidement une simple célébration du cosmopolitisme et d'une mobilité parfois fétichisée<sup>3</sup>, cette historiographie a souligné les spécificités, les difficultés et la complexité des circulations des chrétiens orientaux à l'époque moderne (Ghobrial 2019b).

Ces travaux sur la mobilité des chrétiens orientaux partent souvent d'un questionnement autour d'un voyageur, d'un type de sources<sup>4</sup>, ou encore d'un territoire. La présente enquête souhaitait prendre comme point de départ une communauté chrétienne orientale, pour tenter de comprendre comment elle pouvait produire ces mobilités et surtout ce que ces mobilités lui faisaient. Sans pouvoir embrasser une Église orientale entière, le choix s'est tourné vers deux ordres monastiques qui s'établirent au Mont-Liban<sup>5</sup>, et qui devinrent la véritable colonne vertébrale de la jeune communauté grecque-catholique. À ce propos, il faut rappeler qu'après une longue et complexe gestation du catholicisme dans l'Église arabe orthodoxe (dite encore «grecque orthodoxe» ou «melkite») du patriarcat antiochien, l'Église melkite grecque-catholique (telle est son auto-désignation) naquit en 1724 d'un rattachement à l'Église catholique romaine et d'un schisme qui la sépara de l'Église orthodoxe d'Antioche.

<sup>1</sup> Sur la microhistoire globale et les études diasporiques, voir Aslanian et al. 2013; Bertrand, et Calafat 2018; Ghobrial 2019a; Monge, et Muchnik 2019. Au sujet du renouvellement des problématiques pour l'étude des christianismes orientaux à l'époque moderne, voir Ghobrial 2023; Girard, Santus, et Sanchez-Summerer 2023. Quelques études de 'vies globales' de chrétiens orientaux: Ghobrial 2014; Aslanian 2018; Aslanian 2019; Ghobrial 2019b; Henny 2020; Salvadore 2021. Pour une réflexion d'ensemble sur ces mobilités chrétiennes orientales, voir Heyberger 2023a; Ghobrial 2017.

<sup>2</sup> En France, le jury de l'agrégation externe d'histoire (concours de recrutement des professeurs de l'enseignement secondaire organisé par le Ministère de l'Éducation nationale) a donné en histoire moderne au programme des sessions 2023 et 2024 la question «Communautés et mobilités en Méditerranée de la fin du XV<sup>e</sup> au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle», une thématique qui consacre notamment la place prise par les études sur les circulations des chrétiens orientaux. Voir Calafat et al. 2022 (bibliographie sur le programme du concours).

<sup>3</sup> Voir aussi les réflexions critiques de Conrad (2016, 225-7) et de Subrahmanyam (2013).

<sup>4</sup> Voir par exemple le projet de Vevian Zaki sur les notes marginales dans les manuscrits du monastère de Sainte Catherine comme source sur la mobilité des chrétiens orientaux (Zaki 2021).

<sup>5</sup> Des études récentes ont également porté sur les circulations de moines issus de congrégations monastiques catholiques orientales dont l'histoire était proche des ordres basilien: Krimsti 2019; Aslanian 2023.

Les deux ordres dits «basiliens» (car ils se dotèrent de règles attribuées à Basile de Césarée), salvatorien et šuwayrite, naquirent quasi simultanément, mais selon des modalités divergentes. La congrégation šuwayrite trouvait son origine à Alep, d'où étaient issus les fondateurs, originaires souvent de familles chrétiennes aisées, et nourris de l'enseignement des missionnaires et des maronites formés à Rome. Leur appétence pour la vie monastique ne fut pas satisfaite par une première expérience au couvent de Balamand (au nord de la montagne libanaise), dans le monachisme traditionnel, auquel ils reprochaient les «abus» déjà dénoncés par les missionnaires latins. Le couvent de Saint-Jean de Šuwayr (à Hunšāra, dans le Matn) où s'installèrent ces moines, prit son véritable essor avec l'abbatiate de Niqūlā Šā'iğ (1692-1756). L'histoire des débuts de l'ordre salvatorien semble bien davantage liée au projet d'un damascène, lui aussi issu d'une famille notable, devenu évêque de Tyr et Sidon, Mgr Aftimiyūs Šayfi (1643-1723), désireux de réunir autour de lui des prêtres célibataires au service des besoins pastoraux de son diocèse et au-delà. Il établit le couvent de Saint-Sauveur près du village de Ğūn, vers Sidon, au sud du Mont-Liban, promu des innovations rituelles inspirées des Latins, et réunit autour de lui des réseaux catholiques capables de le soutenir dans son projet d'étendre sa mainmise hors de son diocèse. En 1724, son neveu profita de l'ensemble de ce dispositif pour devenir le premier patriarche officiellement catholique, sous le nom de Kirillus VI Ṭānās (1680-1760, patriarche de 1724 à 1759). Les ressources de ces couvents salvatoriens et šuwayrites provenaient d'abord de l'exploitation agricole de domaines importants. L'argent était également tiré des quêtes auprès de leurs coreligionnaires dans les villes (tout particulièrement Alep pour les šuwayrites), dans les communautés de la diaspora (Égypte), et en Europe occidentale. D'autres ressources pouvaient provenir des activités maritimes, notamment avec l'Égypte, pour Aftimiyūs Šayfi, quoiqu'il soit difficile de distinguer les affaires personnelles de celles de l'évêché et de celles des salvatoriens. Le cadre géographique, mais aussi politico-religieux libanais offrait la possibilité d'un essor de cette vie cénobitique catholique d'un genre nouveau qui n'aurait pu s'épanouir dans les villes et les campagnes de la plaine syrienne. Ces congrégations profitèrent des migrations des chrétiens du nord vers le sud de la montagne, attirés aussi par des autorités locales désireuses de développer l'agriculture grâce à ces établissements monastiques<sup>6</sup>. Si, d'après les règles, les moines ne devaient pas quitter leurs couvents sans l'autorisation de leur supérieur et ne pouvaient voyager seuls, les contraintes qui pesaient sur leurs mobilités étaient, au moins dans les faits, assez réduites puisque leurs charges pastorales les conduisaient le plus souvent hors des monastères<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Pour une mise en point sur les débuts de ces ordres, voir Girard et Mohasseb-Saliba 2025; Mohasseb-Saliba 2024; Girard 2024. Ces trois articles renvoient à l'essentiel de la bibliographie.

<sup>7</sup> BAV, Vat. ar. 825, f. 18r. (1<sup>ère</sup> partie, chapitre 23). Cette première partie des règles ne fut pas éditée dans les Constitutions (à ce sujet, voir Girard, et Mohasseb-Saliba 2025). Une traduction latine se trouve dans Mansi 1911, 1242. Pour une réflexion d'ensemble sur le paradoxe entre fuite du monde et mobilité des moines, voir Auzépy 2009; Delouis, Mossakowska-Gaubert, et Peters-Custot 2019.



Le travail sur la circulation des moines issus de ces deux congrégations au XVIII<sup>e</sup> siècle m'a rapidement confronté à une orgie de sources et à la nécessité d'opérer des choix pour poser les premiers jalons dans le cadre d'un article. J'ai d'abord écarté les mobilités de faible rayon: les déplacements, contraints ou choisis, d'un monastère à l'autre au Mont-Liban, les circulations liées au service des paroisses et au suivi des populations chrétiennes mobiles suivant les saisons et d'autres aléas, les missions volantes au sein du *Bilād al-Šām*, le pèlerinage à Jérusalem et le déploiement des ordres à Acre et en Galilée (Heyberger 1994, 26-38; Ghobrial 2017, 166-170; Girard 2024). Le présent article étudiera des mobilités plus longues: les voyages des moines au sein de l'Empire ottoman, mais au-delà du *Bilād al-Šām*, notamment l'installation des ordres en Égypte, les circulations en Europe, et, plus spécifiquement, leur résidence dans la capitale pontificale. Les rivalités intenses entre les ordres comme leur construction pour partie mimétique conduisaient à examiner simultanément les mobilités des religieux des deux congrégations: le terrain égyptien mettait bien en évidence cette concurrence. Sur leur présence à Rome et en Europe, la moisson de sources fut si abondante que je me limite ici à proposer des jalons à travers le seul cas des šuwayrites, en interrogeant également leurs liens avec la «République des Lettres».

### 1. Moines au service de la diaspora melkite: le cas égyptien

La fuite de l'insécurité dans les grandes métropoles syriennes autant que la recherche de profits tirés du commerce international comptèrent parmi les motifs de l'intense mobilité d'individus et de familles melkites grecs-catholiques. À partir du schisme de 1724, des familles *rūm*-s qui avaient embrassé le catholicisme quittèrent Damas principalement, mais aussi Alep et des villages du Mont-Liban. Loin d'être une première et brutale expérience de mobilité après des siècles d'enracinement, ces nouveaux déplacements touchaient des minorités chrétiennes déjà très mobiles de la plaine vers la ville ou encore vers la montagne, en fonction des régimes de tolérance ou des opportunités. Ces migrations divisaient aussi les familles entre les lieux d'origine, où certains membres restaient, et plusieurs destinations, où d'autres membres s'établissaient, favorisant ainsi le déploiement de réseaux caractérisés par des relations de parentés. L'observation des circulations, des dynamiques réticulaires entre la Syrie, le nord de la Palestine, l'Égypte, Smyrne et des ports occidentaux tels Livourne et Marseille, ainsi que des modalités d'appartenance de ces groupes dispersés à la communauté grecque-catholique, invitent l'analyse à se tourner vers le paradigme diasporique à l'instar de quelques travaux récents sur les juifs, les Grecs et les Arméniens<sup>8</sup>. Avec des relations familiales et communautaires qui facilitaient, par les liens de confiance et de solidarité, les échanges de biens et de capitaux, cette diaspora

<sup>8</sup> Voir notamment les travaux Oliel-Grausz 2004; Aslanian 2011 (qui préfère la notion de «circulation society» à celle de diaspora); Grenet 2012; Trivellato 2016; Monge, et Muchnik 2019; Calafat, et Grenet 2023, 353-406.

grecque-catholique était d'abord un réseau marchand, qui prit dans les années 1770 et 1780 une importance considérable<sup>9</sup>. Ces commerçants étaient identifiés parfois comme des «grecs» catholiques, ce qui renvoyait à leur identité rituelle, mais fréquemment aussi comme des Syriens (en langue arabe, en particulier en Égypte, il était question de Šāmī/Šāwām), un souvenir de la terre d'origine. Mais l'importance du déploiement en Basse-Égypte tendit à faire parfois de cette région une terre d'origine secondaire à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Autre référent de cette diaspora, la langue arabe, avec des formes dialectales locales suivant les provenances de locuteurs (telles les spécificités alépinnes), constituait non seulement une langue de communication, mais aussi un point de convergence dans la vie culturelle pour les élites (Coller 2014, 126; Monge, et Muchnik 2019, 59-115).

Les moines basiliens des deux congrégations, souvent en rivalité, accompagnèrent cette diaspora melkite pour assurer l'encadrement pastoral de ces chrétiens et profiter des biens matériels des réseaux marchands. Quelques exemples éclairent d'une part l'ampleur géographique de la dispersion communautaire, d'autre part l'accompagnement clérical assuré par les religieux melkites. Ainsi les šuwayrites missionnèrent des moines pour accompagner spirituellement des commerçants damascènes et alépins établis à Istanbul: en 1768, le patriarche et le supérieur général de l'ordre demandaient à Diyūnisiyūs 'Ağūrī, alors à Rome, de gagner Istanbul, puis, en 1779, deux religieux, dont le père Ġibrā'il d'Alep du couvent de Mār Miḥā'il à Zūk Mikā'il, se rendirent dans la capitale ottomane<sup>10</sup>. Installé à Trieste à partir de 1784, l'ancien grand douanier d'Égypte Anṭūn Qassis Fira'un conservait un fort attachement à l'ordre des basiliens salvatoriens rencontré au pays du Nil puisqu'il demandait, en 1790, à la congrégation de la Pro-

<sup>9</sup> En 1781, le consul Mure d'Alexandrie décrivait ainsi la place prise par les marchands melkites: «Il y a environ dix ans que les Douanes d'Égypte sont entre les mains des catholiques syriens établis en ce pays. Depuis cette époque, il s'est fait une transmigration continuelle de cette nation en Égypte, où elle suit constamment le projet de s'emparer de tout le commerce. Le crédit du Douanier actuel auprès des Beys commandants le met à portée de prendre part à tout celui qui se fait dans le pays et d'élever sa nation au plus haut degré d'opulence. [...] Dans l'espace de trois à quatre ans ils se sont emparés de tout le commerce qui se fait avec l'Inde et l'Arabie par la Mer Rouge, de celui de Syrie, d'une partie de celui de Smyrne; celui de Barbarie, qui est très considérable, sera bientôt entièrement entre leurs mains. Ils font presque tout celui de Livourne et par conséquent celui d'Angleterre qui y correspond. Ils partagent celui de Venise avec les sujets de la République et ils viennent de former un établissement à Trieste afin d'y attirer les marchands d'Allemagne [...]. Il n'y a que le commerce de France qu'ils ayent convoité en vain.» AE.B.I, vol. 112, f. 213r.-v. (13 septembre 1781). Sur les diasporas modernes comme sociétés marchandes, voir en particulier Aslanian 2011; Calafat 2011; Trivellato 2016; Monge, et Muchnik 2019, 28-30 et 128-139.

<sup>10</sup> ACPF, SC Greci melchiti, vol. 8, f. 274v.-275r. et 276r.-277r.; Karāmā 1929, 64. Les marchands melkites alépins présents à Istanbul appartenaient notamment à la famille des 'Ā'ida, l'une des familles les plus fortunées d'Alep, dont certains membres furent au service de la *Levant Company* (notamment comme drogmans), et qui étaient liés, comme en témoignaient leurs dons, à l'ordre šuwayrite au Mont-Liban (Masters 1987, 360-361; Marcus 1989, 366, n. 92; Heyberger 1994, 127-8 et 533-4; Masters 2001, 64-5 et 76-8; Heyberger 2004, 453-4; Boogert 2005, *ad indicem*).

pagande que le moine Sābā Kātib fût chapelain auprès de sa famille à Trieste, ce qu'accorda le pape pour trois années, avec l'accord du supérieur salvatorien<sup>11</sup>. Un peu plus tôt, au début des années 1780, le moine salvatorien Aġābiyūs Maṭar (1736-1812, patriarche de 1796 à 1812), alors qu'il entreprenait une quête en Europe, séjourna pendant quelque temps à Livourne où il fut hébergé chez Anṭūn Qassīs Fira'ūn (protecteur des salvatoriens, ce dernier acquit pour eux un terrain sur lequel furent bâtis, grâce à l'argent de la quête, des logements ensuite loués au profit de l'ordre) et auparavant chez Anṭūn Ḥayr (Antonio Kair), un commerçant melkite originaire de Damas établi à Livourne, dont l'attachement aux ordres basilien se manifesta encore dans les dispositions testamentaires<sup>12</sup>. Dans les sources, nous entrevoyons d'autres destinations lointaines où se rendirent les moines plus sporadiquement. Aftīmiyūs Ṣayfī, qui n'hésitait pas à affirmer ses ambitions hors de son diocèse, avait fait part de ses visées vers Diyarbakir. De fait, en 1717, l'archevêque grec de la ville adressait à Rome une profession de foi catholique<sup>13</sup>. Plus tard les deux congrégations basiliennes envoyaient quelques moines à Diyarbakir, dont on rappelait qu'elle faisait partie de l'antique patriarcat antiochien, et où elles espéraient des conversions au catholicisme (Karāmā 1929, 54; Bāšā 1938, 326-327; Kuwaytir 1966, 99-100; Heyberger 1994, 123 et 446). La géographie de ces mobilités monastiques, articulées à la diaspora grecque-catholique, restait centrée autour du bassin méditerranéen, loin des très vastes horizons des voyages des Arméniens qui profitaient des réseaux d'une diaspora beaucoup plus vaste (Aslanian 2023).

La première région concernée par l'immigration de populations grecques-catholiques était le nord de la Palestine qui connut, à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, un développement économique rapide, principalement organisé autour de la culture et du commerce du coton. À partir des années 1730, l'émir Zāhīr al-'Umar (1689/1690-1775), collecteur des taxes, se bâtit une principauté quasi autonome, favorisant l'essor commercial de la ville d'Acre jusqu'à sa prise par la flotte ottomane en 1775. Au cours de cette période, la ville connut un essor démographique spectaculaire, attirant, surtout au cours des décennies 1760 et 1770, de nombreux chrétiens. Parmi eux, les grecs-catholiques, venant en particulier de Damas et d'Alep, étaient les plus nombreux à s'installer, grâce à l'appui de leur coreligionnaire Ibrāhīm Ṣabbāġ, ministre de Zāhīr al-'Umar. Les franciscains de la *Terra Santa* s'étaient rapidement déployés pour prendre soin de ces ouailles, mais les šuwayrites et surtout les salvatoriens, dont le fondateur, Aftimiyūs Ṣayfī, regardait déjà vers le sud, s'installèrent en Galilée pour assurer le soin pastoral de ces chrétiens de même rite et les sauvegarder de la latinisation des frères mineurs

<sup>11</sup> ACPF, Udienze, vol. 28, f. 438r. (lettre de Anṭūn Qassīs Fira'ūn à la congrégation de la Propagande, le 6 novembre 1790) et 439v. Sur Anṭūn Qassīs Fira'ūn à Trieste, voir ACPF, SC Greci melchiti, vol. 11, f. 314r.-v., 320r.-v., 514r.-v. (original arabe) 510r.-512v. (traduction italienne). Sur Sābā Kātib, voir Kuwaytir 1966, 219-220.

<sup>12</sup> Bellatti Ceccoli 2008, 253; Sanacore 2009. La collection des Prize Papers recèle au moins trois lettres écrites par Anṭūn Ḥayr, voir Wagner, et Ahmed 2017.

<sup>13</sup> ACPF, SOCG, vol. 610, f. 105r.-113v.

(Cohen 1973; Philipp 1985, 13; Philipp 1990; Philipp 2001, 177; Heyberger 1994, 35-36, 124-125 et 243; Khamisy 2018; Girard 2024).

L'important changement politique à Acre en 1775 conduisit nombre de marchands grecs-catholiques à s'installer en Égypte, renforçant significativement la diaspora de cette *ṭā'ifa* (terme le plus souvent employé en arabe pour désigner la «communauté») dans cette province ottomane qui, sous 'Ali Bey al-Kabir (1728-1773), avait gagné en autonomie à l'égard d'Istanbul. Quittant Alep et Damas principalement, des grecs-catholiques syriens (parfois confondus avec des maronites dans les sources européennes), fuyant l'insécurité et recherchant des opportunités commerciales, s'installèrent, à partir des années 1730, à Damiette, le plus grand port égyptien, et Rosette, puis au Caire. Thomas Philipp estime que 4000 Syriens, presque exclusivement des grecs-catholiques, migrèrent en Égypte entre 1730 et 1780 (Philipp 1985, XI). Si les consuls français purent, dans les années 1730, leur donner des certificats de catholicisme pour protéger leurs navires et leurs marchandises des attaques de corsaires – ce qui leur conféra une position dominante dans le commerce entre la Syrie et l'Égypte –, cette pratique ne perdura pas, car elle menaçait l'activité des commerçants francs<sup>14</sup>. Connaissant l'arabe et parfois l'italien, souvent protégés par les consulats français, les marchands melkites parvinrent à maîtriser des filières commerciales, comme ils l'avaient fait avec le coton à Acre, et se spécialisèrent dans l'importation de draps français du Languedoc et dans l'exportation du riz, cultivé localement (Qarā'alī 1932; Hourani 1972; Nasrallah 1979, 15-26; McEwan 1982; Philipp 1982; Philipp 1985, 35-48; Crecelius 1990 et 2010; Bittar 1992; Heyberger 1994, 36-37; Raymond 1970-1971; Raymond 1999, 483-497; McEwan 2004; Saenz-Diez 2022, 93-109).

Dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, des grecs-catholiques, notamment plusieurs membres de la famille Fira'ūn, obtinrent la ferme (*iltizām*) des douanes, jusqu'alors concédée à des juifs<sup>15</sup>. Cette famille (dont le nom était rendu «Faraone» ou «Pharaon» dans les sources occidentales) offre, malgré sa singularité, une entrée dans cette diaspora melkite grecque-catholique. Originaire du plateau du Ḥawrān, elle s'était installée au début du XV<sup>e</sup> siècle à Damas et avait donné un patriarche à l'Église *rūm* d'Antioche au début du XVII<sup>e</sup> siècle. Sa famille bascula entièrement dans le catholicisme avec la conversion du grand-père paternel le prêtre Iliyās, un moment qui fut suivi de la dispersion des siens dans l'Empire ottoman, vers des villes portuaires ou insérées dans le commerce de longue distance, d'abord au Caire et à Alexandrie, ensuite à Smyrne, et, au-delà de l'espace ottoman, à Trieste, Vienne, Livourne, Rome, Marseille et Paris. En Égypte, trois fils du prêtre («qisīs» en arabe, d'où le nom de «Cassis» qui leur est rapidement attribué) Ibrāhīm bénéficièrent de la ferme des douanes à partir de 1769: Yūsif à Damiette, Fransīs à Boulaq et surtout Anṭūn Qassīs Fira'ūn

<sup>14</sup> Philipp 1985, 23-24. Sur la course, les catholiques orientaux et les mécanismes de protection, voir Greene 2010; Zwierlein 2020 et Heyberger 2023b.

<sup>15</sup> Sur la fonction de douanier, voir AN, AE.B.I, vol. 335, f. 65r.-69r. et 172r.-186r. (6 avril 1774), 275r.-281r.; AE.B.I, vol. 336, f. 23r.-28r.; Bittar 1993; Raymond 1999, 486-9.

(1745-1805), qui fut nommé fermier général et dirigea l'ensemble des douanes. Sans être reconnu officiellement comme chef de la communauté grecque-catholique, les douaniers et surtout le grand douanier exerçaient dans les faits un *leadership* sur le groupe, et pouvaient le représenter auprès des autorités locales. Anṭūn Qassīs Fira'ūn fonda une compagnie commerciale avec Carlo Rossetti, Domenico Francesco Belletti, et Teodor Zaccar, un Arménien, également natif de Damas. Établie à Trieste, elle acquit un rôle majeur, au tournant des années 1780, dans le commerce entre l'Empire des Habsbourg et l'Empire ottoman, surtout l'Égypte, en se déployant aussi dans plusieurs ports italiens pour mener ces activités commerciales et financières. À Trieste, un autre chrétien oriental, le maronite Simone Assemani, mit aussi ses talents de traducteur au service de la Compagnie. Mais chez Anṭūn Qassīs Fira'ūn, les affaires commerciales et religieuses étaient toujours intimement mêlées. Il œuvra à la protection des franciscains réformés en Haute-Égypte et leur permit d'acquérir une chapelle au Caire, qui fut placée sous la protection autrichienne. Ainsi il servit activement les autorités consulaires autrichiennes, si bien qu'en 1783 il fut anobli par les Habsbourg et en 1784 il s'établit, après quelques détours, à Trieste où il mourut en 1805<sup>16</sup>.

Le 15 février 1755, des melkites de la capitale égyptienne expliquaient, par lettre, au pape Benoît XIV qu'ils avaient quitté Alep et Damas depuis une trentaine d'années pour échapper aux persécutions des orthodoxes. Installés au Caire, ils bénéficiaient d'une certaine tolérance, ne communiaient pas avec les schismatiques, mais «avec les catholiques et les latins»<sup>17</sup>. Hors du patriarcat catholique antiochien, ces catholiques orientaux devenaient les ouailles des missionnaires, tout particulièrement des franciscains observants dépendant, en Basse Égypte, de la Custodie de Terre Sainte. À Damiette, la situation était singulière car ils purent aussi bénéficier de la présence de moines de l'Ordre libanais maronite, puis de sa branche alépine après la division de 1770: en dépit d'une plus faible présence de maronites, cet ordre assura l'encadrement des grecs-catholiques, partageant, dans un second temps, cette cure avec l'ordre salvatorien<sup>18</sup>. Très tôt les deux congrégations basiliennes avaient compris l'intérêt de ne pas abandonner ces melkites de Syrie aux religieux latins, notamment en raison des ressources financières générées par leur commerce. Comme dans le cas d'Acre, le couvent de Saint-Jean de Šuwayr disposait à Damiette d'un agent commercial

<sup>16</sup> Sur Anṭūn Qassīs Fira'ūn, sa famille, ses activités, et sa descendance, voir AN, AE.B.I, vol. 335, f. 160r.-169r. et 311r.-314r.; vol. 336, f. 204r.-223r.; Bāšā 1932; Babudieri 1966, 88-93; McEwan 1982, *ad indicem*; Fantini 1995; D'Ottone 2013; Giovannini 2014; Pontani 2015. Sur les Pharaon de Smyrne, voir Missir de Lusignan 2011; Smyrnelis 2005, 141, 167 et 173 (sur Hélène Pharaon). Sur Élias Pharaon (1774-1831) et sa descendance, voir Messaoudi 2004; Messaoudi 2008; Coller 2014, *ad indicem*. Sur Henri Pharaon (1901-1993) et sa collection d'art, voir Duda 1971.

<sup>17</sup> ACPF, SC Greci melchiti, vol. 6, f. 83r. (original arabe), 77r., 80r. (traduction italienne), lettre de grecs melkites alépins et damascènes demeurant au Caire au pape, 15 février 1755.

<sup>18</sup> Sur les maronites en Égypte, voir Philipp 1985, 36-37; Van Leeuwen 1996. Sur les franciscains en Égypte, voir Manfredi 1958; McEwan 2021.

en la personne d'Anṭūn Ḥayr, chargé de vendre les livres imprimés au couvent et la soie (Abou Nohra 2021, 57, 279 et 540). Les réseaux familiaux étaient tels que plusieurs moines étaient apparentés à des melkites émigrés en Égypte. Ainsi le premier supérieur général de la congrégation šuwayrite, Naṣrallāh Karma, avait un cousin prénommé Ni‘matallāh qui se maria au Caire (Nasrallah 1989, 20)<sup>19</sup>.

Les salvatoriens furent les premiers à se déployer auprès de ces expatriés pour les encadrer pastoralement, dans une situation qui vira rapidement à la rivalité d'abord avec les orthodoxes, dont le patriarche ne consentait guère à cette réduction d'autorité et ne voulait pas renoncer aux bénéfices matériels de ce groupe prospère (Raymond 1999, 485-486). En 1751, Yūsif Bābilā (mort en 1787, «Giuseppe Papilla» dans les sources italiennes), un ancien élève du Collège Urbain originaire de Sidon et proche des salvatoriens, tenta en vain de s'emparer du patriarcat d'Alexandrie. Aftīmiyūs Zakār (ca. 1730, Damas – 1785, Dayr al-Qamar), supérieur général de la congrégation de Saint-Sauveur à partir de 1768, partit en personne, accompagné de trois autres moines, pour prêcher et distribuer les sacrements aux grecs-catholiques: il contribua à l'installation solide et durable de son ordre dans cette région (Karāmā 1929, 13; Musset 1948, 156-157; Nasrallah 1989, 24-25)<sup>20</sup>.

Les melkites installés en Égypte entreprirent ensuite de s'émanciper de la tutelle latine des frères mineurs qui, eux-aussi, voulaient bénéficier de la manne financière de ces milieux marchands: encore en 1782, ce fut avec de l'argent des Syriens catholiques que les franciscains restaurèrent leur couvent d'Alexandrie<sup>21</sup>. Avec Benoît XIV, la politique romaine pesa en faveur des clergés catholiques orientaux, en exigeant le maintien des rites orientaux, pour lutter contre la «latinisation» menée par des missionnaires (Girard 2013). En 1772, le pape Clément XIV décida que les melkites grecs catholiques des patriarcats de Jérusalem et d'Alexandrie étaient désormais placés sous la juridiction du patriarche grec-catholique d'Antioche. Cet arbitrage fut difficile à accepter pour les frères mineurs, dont le patriarche melkite grec-catholique Tīyūdūsiyūs (Théodose) V Dahnān (1761-1788, ancien šuwayrite) se plaignait amèrement: il dénonçait le comportement des franciscains qui ne voulaient pas céder le soin pastoral des melkites à des prêtres de son Église et exigeait le départ des franciscains. La communauté grecque-catholique du Caire fut confiée au moine salvatorien Iṣṭifānūs Ni‘ma (Ma‘alūlā, ca. 1740 - Le Caire, 1798, traduit en «Stefano Grazia» dans les sources italiennes) qui mit en place un fonctionnement paroissial: ces melkites caiotes tinrent désormais leurs propres registres de baptêmes, mariages et décès. Les franciscains tentèrent encore de faire exiler les prêtres melkites, mais les douaniers intervinrent pour les protéger. Encore, au début des années 1790, le consul de France à Alexandrie se trouvait fort embarrassé par les conflits

<sup>19</sup> Sur les familles melkites en Égypte, voir Qarā‘alī 1932; Bāšā 1938, 203; Raymond 1999, p. 484.

<sup>20</sup> Sur Aftīmiyūs Zakār, voir Kuwaytir 1966, 29-30.

<sup>21</sup> AN, AE.B.I, vol. 112, f. 248v-249r. (lettre du consul Mure d'Alexandrie, 12 juin 1782); Qarā‘alī 1932, 2-4; Raymond 1999, 491-492.



entre les franciscains de l'Observance et le clergé grec-catholique qui sollicitaient son intervention<sup>22</sup>.

Paradoxalement, alors que les salvatoriens avaient réalisé l'essentiel du travail pastoral auprès de la communauté, ce fut le šuwayrite Tiyūdūsiyūs Dahhān, alors patriarche, qui bénéficia de cette décision majeure de Clément XIV, et utilisa ses nouvelles prérogatives pour introduire les šuwayrites sur ce terrain, au risque de mécontenter les élites melkites locales, attachées aux salvatoriens, qui s'en plaignirent auprès des autorités romaines. Le grand douanier Anṭūn Qassīs Fira'ūn se fit un devoir de défendre les moines salvatoriens, auxquels il se sentait durablement redevable, contre les franciscains observants (il soutenait les franciscains réformés installés en Haute-Égypte et vigoureusement opposés aux mineurs de l'Observance) et les šuwayrites. À partir de 1775, le grand douanier Anṭūn Qassīs Fira'ūn écrivait plusieurs lettres au supérieur général des salvatoriens, Aḡābiyūs Maṭar, et à la congrégation de la Propagande, révélant ses préoccupations sur ce sujet. Il présentait les siens comme assiégés par les «infidèles» et les «schismatiques» qui les persécutaient et qui sollicitaient la Porte à cette fin. Les franciscains étaient critiqués pour n'avoir pas accepté le clergé oriental à la suite des Brefs de Benoît XIV: les mineurs de l'Observance refusaient au clergé grec-catholique la possibilité d'officier dans leur église cairote placée sous la protection du consulat vénitien. Anṭūn Qassīs Fira'ūn réclamait du patriarche Dahhān le retrait des šuwayrites d'une part, des moines salvatoriens plus nombreux d'autre part, et il sollicitait l'intervention «des ambassadeurs des princes catholiques pour l'obtention d'un firman afin de disposer d'une église publique qui fût un asile sûr»<sup>23</sup>. Avec plus de soixante-dix négociants grecs-catholiques du Caire, il défendait Iṣṭifānūs Ni'ma et l'action des salvatoriens<sup>24</sup>. Le moine salvatorien Aṭanāsiyūs Dabbās (c. 1730, Acre - 1787, Rome), alors procureur de son ordre à Rome, dénonçait une campagne de calomnies contre Iṣṭifānūs Ni'ma, orchestrée par les franciscains observants, notamment auprès du patriarche désireux de le remplacer par un šuwayrite. Les salvatoriens répliquaient en réclamant que l'un des leurs, Makāryūs Fāḥūrī, ancien élève du Collège Saint- Athanase de Rome, devint évêque pour les melkites du Caire,

<sup>22</sup> AN, AE.B.I, vol. 335, f. 176v.-177v. (6 avril 1774); vol. 114, f. 143r.-146v. (29 mars 1790), 154r.-155r. (10 juillet 1790); ACPF, SC Greci melchiti, vol. 9, f. 62r. (original arabe), et 67r.-68r. (traduction italienne), lettre de Tiyūdūsiyūs V Dahhān à la congrégation de la Propagande, fin décembre 1773. Sur le rattachement des grecs-catholiques des patriarcats de Jérusalem et d'Alexandrie au patriarcat d'Antioche, voir ACPF, Acta, vol. 142, f. 111r.-117v. (publié dans Mansi 1911, 575-582) et 132v.-136r., SOCG, vol. 833; Nasrallah 1989, 18-26 (notamment sur l'histoire des registres); Girard 2011, 388-389. Sur Iṣṭifānūs Ni'ma, voir Kuwaytir 1966, 338-339; Nasrallah 1989, 150.

<sup>23</sup> ACPF, SC Egitto Copti, vol. 8, f. 426r.-429r., lettre de Anṭūn Qassīs Fira'ūn à Aḡābiyūs Maṭar, le 20 octobre 1775. Avec le retour d'un consul vénitien au Caire en 1744, l'église des franciscains était devenue la chapelle consulaire officielle (McEwan 2004, 500).

<sup>24</sup> ACPF, SC Greci melchiti, vol. 9, f. 241r.-v. (original arabe), 235r.-236r. (traduction italienne) lettre de Anṭūn Qassīs Fira'ūn et de négociants grecs-catholiques du Caire à la congrégation de la Propagande, le 27 juin 1775, f. 237r. et 238r.,

alors que la charge de vicaire patriarcal pour les melkites d'Égypte avait été attribuée à l'évêque de Beyrouth, comme le révélait la titulature de Yūsif Šarrūf (1724-1812, patriarche en 1812), une éparchie qui revenait à l'ordre šuwayrite. En 1790, alors que le salvatorien Aṭanāsiyūs Ğawhar était patriarche depuis deux ans, le rapport de force s'inversa puisqu'il refusa au supérieur général des šuwayrites l'envoi de religieux en Égypte<sup>25</sup>.

Enfin, avec l'enracinement d'une communauté grecque-catholique en Égypte, des vocations à la vie monastique dans les congrégations libanaises naquirent sur place. Le cas le plus célèbre est celui de Dom Raphaël de Monachis (Rufā'il Anṭūn Zahūr, 1759-1831), né en Égypte d'une famille grecque-catholique originaire d'Alep. Formé au collège Saint-Athanase à Rome, il devint moine au couvent de Saint-Sauveur, où il fut ordonné prêtre par Aṭanāsiyūs Ğawhar en 1785, avant de demeurer au Caire quelques années, occupé notamment à défendre sa congrégation contre les franciscains. En 1788, il revint à Rome pour obtenir la confirmation d'Aṭanāsiyūs Ğawhar, élu patriarche, auprès des autorités romaines. Il s'éloigna par la suite de la vie monastique, devenant un «quasi-défroqué» (Messaoudi et Pouillon 2008, 308). Il fut traducteur lors de l'expédition d'Égypte (notamment d'un avis, publié au Caire en langue arabe en 1799, sur la petite vérole préparé par le médecin en chef de l'armée d'Orient, René-Nicolas Dufriche Desgenettes), puis, en 1803, il devint enseignant d'«arabe vulgaire» à l'École des langues orientales où il eut notamment Jean-François Champollion comme élève<sup>26</sup>.

La diaspora grecque-catholique ne pouvait maintenir une pratique et donc une identité catholique sans un clergé ordonné suivant les principes de l'Église catholique. Dans l'Europe catholique comme dans l'Égypte des missionnaires franciscains, les commerçants grecs-catholiques montraient un fort attachement aux moines basilien, mais l'Église elle-même soutenait leur distinction d'un environnement latin par la promotion de la spécificité rituelle. Comme ce fut déjà

<sup>25</sup> ACPF, SC Greci melchiti, vol. 9, f. 242r.-244v. mémoire adressé par Aṭanāsiyūs Dabbās à la congrégation de la Propagande (1775); f. 328r.-v., lettre de Aġābiyūs Maṭar à la Propagande, 21 janvier 1776, f. 418r.-419r., lettre de Aṭanāsiyūs Dabbās à la congrégation de la Propagande, 1776; f. 438v. (original arabe) 435r.-436r. (traduction italienne), lettre de Anṭūn Qassis Fira'ūn à la congrégation de la Propagande 10 avril 1777; Nasrallah 1989, 25, 73. Sur Makāryūs Fāhūrī, voir Kuwaytir 1966, 33; Fyrigos 1983, 55.

<sup>26</sup> ACPF, Udienze, vol. 28, f. 438r. (lettre de Anṭūn Qassis Fira'ūn à la congrégation de la Propagande, le 6 novembre 1790) et 439v. Sur Sābā Kātīb, voir Kuwaytir 1966, 219-220. Sur Rufā'il Zahūr, voir ACPF, SC Greci melchiti, vol. 11, f. 454r.-v., 455r.-456r., 461r.-v., 506r.-507r., 509r., 525r.-v. et 528r.; Bachatly 1931; Bachatly 1934; Saenz-Diez 2000; Messaoudi et Pouillon 2008; Coller 2014, *ad indicem*; Messaoudi 2015, *ad indicem*. Raphaël de Monachis est réputé figurer dans le *Sacre de Napoléon* (1805-1807) de Jacques-Louis David, sous les traits d'un moine barbu coiffé d'une capuche rouge à liseré blanc. En fait cette identification demande à être confirmée. Dans la gravure de Félix Massard de 1808, qui identifie 51 figures, ce personnage est seulement nommé «évêque grec» dans la légende. Il faut attendre un catalogue de 1959 pour trouver ce personnage identifié à notre moine basilien (Massard 1808; Sterling-Adhémar 1959, 6; Laveissière 2004, 139-140 et 142). Ce rapprochement a certainement été suscité par la mention de Raphaël de Monachis dans le *Procès-Verbal de la cérémonie du sacre* (Tulard 1993, 17).

le cas à Acre et en Galilée, les salvatoriens devançaient les šuwayrites à Damiette, au Caire et en Égypte. Les Pères d'Aftimiyūs Šayfi s'étaient d'emblée pensés, sous la houlette de leur fondateur, comme des missionnaires, voués à l'apostolat, même loin des murs d'un monastère. L'Ordre de Saint-Jean s'était montré plus empreint d'une spiritualité, enseignée notamment à Alep, qui les conduisait à opérer, dans un premier temps, pour une vie recluse et contemplative. Rapidement ils investirent la pastorale des paroisses autour de leurs couvents. Une deuxième raison à ce déploiement antérieur des salvatoriens serait leur propension à suivre la diaspora grecque-catholique: l'ordre enraciné dans l'éparchie de Sidon s'implanta assez logiquement une soixantaine de kilomètres plus au sud, alors qu'Acre s'était développé d'abord à l'ombre de Sidon puis en rivalité avec celle-ci. Après la défaite de Zāhīr al-'Umar en 1775, les grecs-catholiques migrèrent de la région d'Acre en Égypte et les salvatoriens les suivirent naturellement.

## 2. Moines en quête d'argent: l'exemple des šuwayrites

Outre les revenus provenant de la mise en culture des terres, les ordres basiliens bénéficiaient des aumônes et de l'argent collecté lors des quêtes<sup>27</sup>. Celles-ci pouvaient avoir lieu sur de courtes distances dans les églises des monastères, ou dans le cadre des missions volantes vers des régions dépourvues de couvents, ou encore vers les grandes villes de Damas et d'Alep. À cette occasion, les moines proposaient leurs services spirituels, en particulier la confession. Les quêtes qui nécessitaient des voyages sur de plus longues distances s'inscrivaient, pour partie, dans la continuité des précédentes, se prévalant d'une même logique: collecter de l'argent pour des couvents libanais présentés comme pauvres. Mais ces voyages qui requéraient une traversée de la Méditerranée en bateau se pratiquaient sur des temporalités beaucoup plus longues, pouvaient rapporter bien davantage et étaient confiés à des moines jugés particulièrement capables pour des missions périlleuses, réclamant une certaine habileté. Cette charité à l'égard des basiliens agit certainement sur la cohésion sociale de la communauté quoique cette solidarité diasporique révélât aussi ses limites avec la concurrence des deux ordres monastiques<sup>28</sup>.

Ces quêtes s'orientèrent naturellement vers l'Égypte, pour recueillir de substantielles aumônes auprès des familles grecques-catholiques aisées. Le šuwayrite Maksīmūs Ḥakīm (1689-1761, patriarche de 1760 à 1761) y vint dès 1714, résidant plusieurs mois chez des parents qui s'y étaient installés. Il visita le Sinaï à cette occasion. En 1717 à nouveau, il fut renvoyé par son ordre dans la Vallée du Nil pour

<sup>27</sup> Sur la pratique des quêtes par les chrétiens orientaux, voir Winet 2014; Ghobrial 2017; Aslanian 2019; Krimsti 2019; Saracino 2019 et 2022; Santus 2021a; Saracino 2022; Heyberger 2023a.

<sup>28</sup> Pour des pistes de réflexion sur la place de la charité dans la cohésion d'une communauté en diaspora, voir Grenet 2014; Muchnik 2014; Monge et Muchnik 2019, 155-69; Santus 2021a, 267; Oliel-Grausz 2023.

quêter (Nasrallah 1989, 19-20). Un autre šuwayrite, à la carrière marquante, était l'alépin 'Abd al-Nūr Ġarbū' (1717-1776) devenu moine, en 1737, au monastère de Saint-Jean sous le nom de «Ignātyūs» («Ignazio Carpo» dans les sources italiennes). Il se rendit en 1744 en Égypte pour quêter pour sa congrégation, dont il était devenu l'économe. Il en devint en 1756 le supérieur général puis fut élu archevêque d'Alep en 1761<sup>29</sup>. Les salvatoriens n'étaient pas en reste puisqu'Agābiyūs Maṭar, encore un futur patriarche, séjourna pendant trois ans en Égypte, de 1773 à 1776, pour collecter des aumônes pour sa congrégation, notamment au motif des dégâts infligés aux monastères par Aḥmad al-Ġazzār (pasha de la province de Sidon établi à Acre). À cette occasion, trois négociants grecs-catholiques lui versèrent des sommes importantes pour créer des chapellenies, des fondations de messes à perpétuité pour le repos de l'âme du donateur ou de sa famille, auprès de la congrégation de Saint-Sauveur. Ces legs pies et ces fondations de messes témoignent, comme d'autres sources, d'un nouveau rapport à la mort chez les catholiques proche-orientaux<sup>30</sup>. À la faveur d'un relâchement de la pression orthodoxe sous le patriarche d'Alexandrie Kyprianos (1766-1783), la venue du supérieur général lui-même, Aftimiyūs Zakār et de plusieurs moines s'expliquait également par la levée d'aumônes pour la congrégation de Ġün. Le maaloulieen Ištifānūs Ni'ma collecta aussi pour son ordre. Peu après ses vœux en 1758, il se rendit en Égypte, avec un prêtre copte ancien élève des collèges romains: il y résida pendant dix ans, avant de revenir au couvent de Saint-Sauveur pour être ordonné diacre en 1768, puis élevé à la prêtrise l'année suivante par Aṭanāsiyūs Ġawhar. Son séjour libanais fut bref puisqu'il repartit pendant douze ans pour prêcher au pays du Nil: ce fut lors de ce séjour qu'il reçut ses fonctions de curé pour encadrer pastoralement les grecs-catholiques qui l'apprécièrent beaucoup, à en croire les manifestations de soutien. En 1780, trois ans après les terribles destructions (28 novembre 1777) par les troupes d'Aḥmad al-Ġazzār, qui marquèrent durablement l'ordre, il fut élu abbé général de sa congrégation, précisément pour mener à bien cette restauration avec l'argent collecté en Égypte. Il y retourna finalement et y mourut lors de l'épisode de peste de 1798 (Kuwaytir 1966, 29-30 et 338-339).

Ce n'était pas le fruit du hasard si ces moines connurent de brillantes carrières au sein de leurs ordres respectifs et au sein de l'Église melkite, puisqu'ils accédèrent aux plus hautes charges, père général de congrégation, évêque et patriarche. Non seulement de telles quêtes étaient confiées aux moines les plus capables, mais aussi l'argent ramassé, dont le statut (propriété de l'ordre ou propriété personnelle) n'était pas parfaitement établi, rendait le collecteur apte à assumer les hautes fonctions dans des ordres et dans une Église toujours en

<sup>29</sup> Sur Ignātyūs Ġarbū', voir Bacel 1909a; Idlibi 1983, 181-196; Nasrallah 1989, 156-161; Abraş 2010, 48-49 (je remercie Joseph Moukarzel de m'avoir procuré une copie de cet ouvrage).

<sup>30</sup> ACPF, CP, vol. 153; Nasrallah 1989, 54, 70. Sur les chapellenies, voir Denis 1942; Pieyre 2022, not. 106 (l'article renvoie à l'essentiel de la bibliographie). Sur les nouvelles pratiques du mourir catholique, voir Heyberger 1994, 522-537; Aslanian 2023, 254 (sur un registre des messes tenu par un moine arménien catholique).

quête d'argent et donc de responsables solvables. Ces observations sur le choix des quêteurs par l'ordre et la place de la collecte dans une carrière monastique se retrouvent pour les moines qui pratiquèrent ces voyages en Europe. Autre caractéristique que l'on retrouve dans les quêtes en Occident, les moines réalisaient des missions prolongées et répétées, car la collecte efficace d'aumônes nécessitait beaucoup de temps pour un ratissage large et conduisait à une quasi-spécialisation des moines dans ce rôle. Revêtant souvent la fonction d'économiste, le moine quêteur répondait probablement à un profil particulier pour être choisi: bonne santé pour voyager, capacités intellectuelles pour apprendre les langues et intelligence dans les relations sociales. Les religieux choisis avaient aussi une certaine aisance financière puisqu'il fallait parfois vivre de ses propres deniers en cas d'accident ou lorsque la quête n'atteignait pas les montants attendus. Cette familiarité avec l'argent leur conférait enfin une certaine habileté dans le maniement (transfert, placement etc.) des deniers, dernière qualité attendue de ces voyageurs.

Les quêtes des deux congrégations basiliennes en Europe démarrèrent simultanément au tournant des années 1750<sup>31</sup>. Leur rivalité qui se manifestait déjà dans l'expansion des ordres, sur le terrain missionnaire et pour l'obtention des postes d'évêques, se traduisait aussi dans la collecte d'aumônes. Les pérégrinations des basilieniens peuvent être reconstruites grâce aux sources conservées dans les archives de la congrégation de *Propaganda Fide*, en particulier les courriers des moines, ceux des nonces, ainsi que la documentation relative aux prises de décision du dicastère. Les archives du couvent Dayr al-Muḥalliṣ à Ṣarbā (Liban) recèlent un récit de voyage de la main de Yuḥannā Naqqāš qui renseigne sur une partie du périple: alors que nombre des égo-documents des chrétiens arabes sont conservés dans les collections occidentales, ici, le retour du manuscrit, fragmentaire, dans les archives du couvent de Saint-Jean de Šuwayr (après la division de l'ordre au début du XIX<sup>e</sup> siècle, le manuscrit échut à l'Ordre basilien alépin) indique qu'il sert peut-être de source d'informations sur la quête d'aumônes et sur l'Europe occidentale<sup>32</sup>. La correspondance des moines avec les ordres, si elle exista, est, quant à elle, perdue. Les chroniques arabes apportent quelques

<sup>31</sup> Hasard des calendriers? Ce moment semble relativement favorable à la circulation des chrétiens orientaux. En effet, d'autres chrétiens orientaux, dans des contextes différents, prirent la route à cette période: le maronite Michel Casiri quitta Rome pour l'Espagne en 1747 (Glesener 2021, 240); le moine maronite Arsāniyūs Shukrī se rendit dans l'Europe catholique pour quêter en 1748 (Krimsti 2019); un chrétien oriental anonyme raconta son voyage qui le conduisit de Rome vers l'Espagne puis à Venise entre 1745 et 1750 (Winet 2014).

<sup>32</sup> Ṣarbā, Dayr al-Muḥalliṣ, mss 261. Sur la conservation des récits de voyage des chrétiens arabes, voir Ghobrial 2016, 107. Cette période est propice à l'écriture des récits de voyage, témoignant aussi du goût des lecteurs pour ce genre de littérature (Heyberger 2015, 11-13). Au milieu des années 1760 (Heyberger 2015, 8; Dyāb 2015, 440), le maronite alépin Ḥannā Diyāb achevait de coucher par écrit l'histoire de son voyage qui s'était déroulé entre 1707 et 1710 (Dyāb 2015). Une autre *riḥla* d'un moine quêteur est celle maronite Arsāniyūs Shukrī, voir Krimsti 2019. Le maronite Ḥannā al-Ṭāḥib (c. 1702-1775), frère du précédent, se rendit d'Alep à Istanbul puis revint (1764-1765) et raconta son périple (Krimsti 2018). Un autre récit de

informations complémentaires. Jusqu'à présent les sources locales, produites dans les villes et régions sillonnées par les quêteurs, restent très rares, mais des découvertes resteraient possibles à l'avenir: ce déséquilibre risque de surévaluer le rôle du dicastère romain dans le pilotage de la collecte d'aumônes. Malheureusement la reconstitution des voyages conserve un caractère fortement lacunaire.

Deux moines šuwayrites, le damascène Yuḥannā Naqqāš (1715-1778) et l'alépin Tūmā Kurbāğ, arrivèrent à Rome en 1746 ou 1747, en accompagnant le métropolitain grec-catholique de Beyrouth Aṭanāsiyūs Dahhān (1698-1788; le futur patriarche Tiyūdūsiyūs V), lui-même ancien moine de la congrégation de Saint-Jean de Šuwayr, qui devait régler, sur l'ordre de l'abbé Niqūlā Šā'ig, le conflit autour du couvent des sœurs šuwayrites (‘ābadāt): la tutelle de ce monastère était âprement disputée entre frères šuwayrites et jésuites. À l'automne 1750, Yuḥannā Naqqāš et Tūmā Kurbāğ, qui desservaient alors l'église de Santa-Maria-in-Domnica, dite «della Navicella», confiée à leur ordre, partirent pour un voyage vers l'Espagne puis le Portugal suivant les indications de la congrégation de la Propagande qui les avait recommandés aux nonces de Madrid et Lisbonne: l'argent amassé servirait à la construction d'un monastère à Rome, plus grand que celui trop étroit de la Navicella, destiné à former les jeunes de leur ordre<sup>33</sup>. La correspondance des nonces et des moines adressée aux autorités romaines concerne principalement l'argent collecté. Par mer, les moines gagnèrent d'abord Gênes puis Marseille où les premières difficultés survinrent puisqu'ils tombèrent malades, ce qui occasionna des frais médicaux. Arrivés à Barcelone, ils furent autorisés, le 2 janvier 1751, par l'évêque du lieu à quêter pendant trente jours dans le diocèse<sup>34</sup>. À la fin janvier, ils arrivèrent à Madrid où le nonce leur réserva un bon accueil dans la mesure où ils purent quêter dans la ville et célébrer la messe. Mais le nonce se montrait aussi réservé sur cette mission et sceptique sur les fonds qui pourraient être levés: il leur fit part de la situation calamiteuse de l'Espagne, en raison des guerres et d'une grande cherté depuis trois ans. Il dénonçait aussi la trop grande fréquence des quêteurs et la présence de faussaires qui s'arrogeaient des titres usurpés comme «princes». Cette crainte n'était pas sans fondement au regard des pratiques qui avaient été récemment découvertes de la famille maronite des Ḥubayš: un commerce de fausses attestations, en trafiquant les écritures, et en revendant ces précieux sésames, avait été mis au jour. Même si des mesures prohibant les collectes par les Orientaux avaient été prises dès la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, la décennie 1730 avait marqué en Europe un tournant dans les libéralités accordées à ces chrétiens orientaux. Les nonces relayaient auprès des autorités romaines la méfiance des princes catholiques à l'égard de

voyage en arabe d'un chrétien oriental anonyme, qui collectait des fonds au même moment, se trouve au Stadtarchiv de Chur et est en cours d'étude (Winet 2014).

<sup>33</sup> Ḥağ 1974, 497-8; Sur Yuḥannā Naqqāš, voir Abraş 2010, 56. Sur Aṭanāsiyūs Dahhān, voir Nasrallah 1989, 65-7. Sur l'affaire des religieuses šuwayrites, voir Girard et Mohasseb-Saliba 2025.

<sup>34</sup> Archivo diocesano de Barcelona, Registra Gratiarum, vol. 80, fol. 107v. Je remercie Thomas Glesener de m'avoir fait connaître ce document.



ces quêteurs, le mauvais accueil voire leurs démêlés avec la justice qui conduisirent certains en prison. Les missionnaires au Proche-Orient signalaient des imposteurs. Les consuls français au Levant étaient tenus de limiter les départs pour l'Europe également à partir des années 1730, puis, en 1753, le roi Louis XV précisait par ordonnance que

Tous les Maronites ou autres Chrétiens Orientaux quels qu'ils soient, ne pourront avoir la liberté d'entrer et de séjourner dans le Royaume que lorsqu'ils seront munis de Certificats des Consuls de la Nation Française residents dans les Villes de Seyde ou de Tripoly de Syrie, legalisés par les Echevins et Députés du Commerce de Marseille, à peine d'être emprisonnés et traités comme vagabonds et gens sans aveu<sup>35</sup>.

La congrégation de la Propagande n'ignorait pas ces réticences, généralisées dans l'Europe catholique, à accueillir des quêteurs, mais jugeait la péninsule ibérique plus favorable que d'autres régions<sup>36</sup>. Le nonce de Madrid, confronté à une «inondation de tant de quêteurs étrangers, et en particulier de Grecs du Mont Liban» se montrait ennuyé par cette réputation espagnole qui le gênait<sup>37</sup> et n'hésitait pas à déclarer aux deux basiliens que «si la Propagande les avait envoyés dans d'autres pays plus proches [de Rome], ils auraient pu obtenir plus avec moins de dépenses»<sup>38</sup>.

Les moines *šwayrites* restèrent deux mois dans la capitale espagnole, qu'ils quittèrent le 1<sup>er</sup> avril pour se rendre à Lisbonne où le nonce les accueillit et organisa leur quête. Ils résidaient dans la capitale, mais une quête était organisée dans les diocèses. Toutefois, en Espagne comme au Portugal, les basiliens s'inquiétaient d'abord des sommes que leur donneraient les souverains et les membres de la famille royale. Leurs missives rendaient précisément compte des dons de chacun d'entre eux. *Yuḥannā Naqqāš* et *Tūmā Kurbāg* se disaient déçus des montants collectés à la fin de ce séjour dans la péninsule ibérique: ils décrivaient une pénurie au Portugal, plus grande encore qu'en Espagne. Ils avaient espéré obtenir bien davantage au Portugal d'autant qu'un nouveau souverain, qui aurait dû être plus généreux à leur goût, était monté sur le trône récemment (Joseph I<sup>er</sup> avait succédé à Jean V en 1750). S'ils décidaient de se rendre à Séville et Cadix où le

<sup>35</sup> ACCM, G 33, copie de l'ordonnance de 1753 et différentes lettres manuscrites. Je remercie Mathieu Grenet de m'avoir communiqué des copies de ces documents. Sur cette ordonnance, voir aussi Planès 2021, 49-55.

<sup>36</sup> Sur le contrôle des quêtes des chrétiens orientaux, les faussaires et les imposteurs, voir ACPF, SC Maroniti, vol. 4, f. 69r.-78v.; Heyberger 2004, 458-60; Ghobrial 2017; Heyberger 2023a, not. p. 51; Glesener 2021; Graf 2021; Planès 2021; Santus 2021a; Santus 2022; Aslanian 2023, not. 248-250. Sur le problème du statut nobiliaire hors d'Europe, voir aussi Aslanian 2018, 44-52.

<sup>37</sup> ACPF, SC Greci melchiti, vol. 5, f. 421r.-v. lettre du nonce de Madrid à la Propagande, 16 février 1751, f. 426r.-v., 427r. et 429r. lettre du nonce de Madrid à la Propagande, 30 mars 1751 (citation f. 426v.).

<sup>38</sup> ACPF, SC Greci melchiti, vol. 5, f. 431r. (original arabe), 430r.-v. et 432r.-v. (traduction italienne) lettre des moines à la Propagande, de Madrid le 30 mars 1751.

nonce les recommandait, Naqqāš et Kurbāğ expliquaient à la Propagande qu'ils souhaitaient continuer et réclamaient trois nouvelles lettres de recommandation pour pouvoir se rendre à Turin, à Vienne et dans le Saint-Empire. En 1752, nous les retrouvons à Dresde. Là encore la quête fut décevante et le séjour se prolongea inutilement en raison d'un hiver rude qui retarda leur départ pour Naples: Frédéric-Christian, fils aîné du roi de Pologne, les avait recommandés à sa sœur Marie-Amélie de Saxe, reine de Naples et de Sicile par son mariage avec Charles d'Espagne<sup>39</sup>. Par la suite, les informations se font très parcellaires. En janvier 1754, ils aspiraient à se rendre en France, mais l'hiver les empêchant de franchir les Alpes, ils demandèrent des lettres pour pouvoir quêter dans les États pontificaux. En juillet 1760, ils étaient revenus à Rome, mais on ignore depuis combien de temps, et ils demandaient l'autorisation d'y célébrer la messe<sup>40</sup>.

En 1768, le supérieur général de l'ordre, Ya'qūb Ṣağātī (1707-1774, abbé général de 1761 à 1774) écrivait à Rome pour décrire la situation dramatique de sa congrégation et ses besoins d'argent. Les šuwayrites souffraient des orthodoxes «schismatiques» et des gouverneurs «infidèles». Leur soutien aux patriarches Maksīmūs Ḥakīm et Tiyūdūsiyūs Dahhān (tous deux anciens moines šuwayrites), contre les menées des salvatoriens et de Aṭanāsiyūs Ğawhar, avait occasionné des dépenses. La congrégation monastique avait dû contracter des dettes à des taux d'usure de dix à douze pour cent. La situation s'aggrava encore lorsqu'une jeune fille chiite originaire de Hirmil se convertit au catholicisme puis embrassa la vie religieuse au couvent de 'Ayn al-Ramāna en 1764: sur la plainte des parents, l'émir Ḥaydar Ḥarfūš infligea des taxes au couvent de la Vierge à Ra's Ba'albik puis en chassa les moines, accusés de l'avoir convertie au catholicisme, qui s'enfuirent avec leurs seuls habits. L'émir saisit le monastère et tous ses biens, une perte estimée à 7000 piastres. Il aurait même fait «tourmenter» en vain certains moines pour savoir où la moniale était cachée: cette dernière avait en fait été envoyée à Rome par l'ordre, où elle mourut «en odeur de sainteté». L'abbé général Ṣağātī demandait que Tūmā Kurbāğ et Quṣṭanṭīn Ṭarābulṣī (1728-1780), qui s'était rendu à Rome pour accompagner la religieuse d'origine chiite, pussent entreprendre une quête en Chrétienté pour couvrir les nouvelles dettes grâce à des recommandations adressées aux nonces et aux prélats, ce que les cardinaux de la Propagande acceptèrent<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> ACPF, SC Greci melchiti, vol. 5, f. 436r. (original arabe), 435r.-v. (traduction italienne): lettre des moines à la Propagande, 26 juin 1751; f. 471r.-v.: lettre du nonce de Pologne à la Propagande, 26 juin 1752; f. 484r. (original arabe), 483r.-v. (traduction italienne): lettre de moines à la Propagande; f. 494r. et 495r. lettre du nonce de Lisbonne à la Propagande, 26 juin 1753.

<sup>40</sup> ACPF, SC Greci melchiti, vol. 6, f. 1r.-v. et 434r.

<sup>41</sup> ACPF, Acta, vol. 138, f. 166r.-v.; SOCG, vol. 821, f. 149r.-150r.; Karāmā 1929, 34-35; Ḥağ 1974, 663-72; Winter 2010, 167. Sur l'histoire de l'Église melkite à cette période, la lutte autour du patriarcat et les rivalités entre les congrégations, voir Girard 2024. Sur Ya'qūb Ṣağātī, voir Bacel 1909b; Abraş 2010, 39-40. Sur Quṣṭanṭīn Ṭarābulṣī, voir Nasrallah 1989, 311; Abraş 2010, 71-72. Moine alépin, formé en partie dans le couvent de l'ordre à Rome, Yūḥanna Rizqallah (devenu moine sous le nom de «Quṣṭanṭīn») Ṭarābulṣī avait été économe au monastère

Les seules sources pour reconstituer la géographie de ce voyage sont les lettres des nonces et des agents de la Propagande et celles des deux quêteurs. Peu après le décès du pape Clément XIII (2 février 1769) qui avait rédigé leurs brefs de recommandation, les deux moines se déclaraient «aux frontières de l'Italie» dans l'attente de l'élection du nouveau pape (Clément XIV fut élu le 19 mai 1769) pour renouveler les lettres du pape défunt. Ces missives indiquent que les moines projetaient un voyage vers le Saint-Empire puisqu'elles s'adressaient notamment aux Princes électeurs ecclésiastiques de Mayence, Cologne et Trèves, à l'archevêque de Salzbourg, au cardinal archevêque de Vienne Mgr Migazzi, au cardinal évêque de Constance Mgr von Rodt, au cardinal von Hutten, et aux évêques d'Hildesheim, de Paderborn, d'Ulm et de Passau. D'après le nonce de Madrid, la collecte en «Germanie» fut réalisée, mais elle resterait à être confirmée voire précisée par des sources locales. Quoi qu'il en fût, l'itinéraire pour lequel ils étaient recommandés dans le Saint-Empire était très catholique, fort éloigné des voyages des Orientaux orthodoxes qui se rendaient aussi, et parfois exclusivement, dans les principautés protestantes<sup>42</sup>. En avril 1769, Yuḥannā Naqqāš, qui avait remplacé Quṣṭanṭīn Ṭarābulṣī, accompagnait derechef Tūmā Kurbāg: les moines se trouvaient dans le port oriental des États pontificaux à Ancône puis, au début de l'année 1770, à Paris avec le projet de gagner Bruxelles<sup>43</sup>. Là encore les sources manquent pour connaître la suite.

En 1774, Tūmā Kurbāg et Quṣṭanṭīn Ṭarābulṣī, alors supérieur du couvent de la Navicella et procureur de sa congrégation à Rome, sollicitaient à nouveau l'autorisation et le soutien de la Propagande pour quêter, avec l'appui du patriarche lui-même ancien šuwayrite, arguant mot pour mot des mêmes motifs qu'en 1768 (conversion de la jeune fille, monastère confisqué par l'émir Ḥarfūš). À la suite du mouvement de défiance à l'égard des quêteurs qui avait gagné les États catholiques et une large partie de la hiérarchie ecclésiastique, le dicastère romain examina tout autrement cette nouvelle demande. D'abord les cardinaux de la Propagande discutèrent de ce point lors d'une audience du Souverain Pontife, indiquant que la question était devenue diplomatiquement

de Saint-Jean de Šuwayr puis supérieur du couvent de Saint-Georges de Šir et, ensuite, de Saint-Jean de Šuwayr avant de se voir confier, en 1767, la mission particulièrement délicate d'accompagner à Rome la jeune femme chiite entrée dans l'ordre, avec une religieuse et un autre moine, Diyūnīsiyūs 'Aḡūrī.

<sup>42</sup> BAV, Vat. lat. 8225, partie 1, f. 241r.-242r. lettre de Yuḥannā Naqqāš, sans date, f. 245r.-246r.; *idem*, f. 245r.-246r.: lettre de Quṣṭanṭīn Ṭarābulṣī et Tūmā Kurbāg, sans date; f. 247r.-v.: liste des brefs concédés aux moines pour la quête. L'itinéraire des moines catholiques basilien dans le Saint-Empire est complètement différent de celui du moine orthodoxe athonite Theoklitos Polyeidis (né 1699), qui ne séjourna que dans les territoires protestants (Saracino 2022). Je remercie Tobias P. Graf et Stefano Saracino pour leur aide sur la question de cette quête.

<sup>43</sup> ACPF, SC Greci melchiti, vol. 8, f. 262r.-263r., 276r. et 290r.: lettre de l'agent d'Ancône à la Propagande, 19 avril 1769; f. 338r.-v.: lettre du nonce de Paris à la Propagande, 5 février 1770; f. 343r. (original arabe), 342r.-v. (traduction italienne): lettre de Quṣṭanṭīn Ṭarābulṣī à la Propagande, de Paris le 30 janvier 1770; f. 348r.-v. *idem*. Sur le statut d'agent de la Propagande, voir Pizzorusso 2018, 69-71.

délicate et qu'elle devait être arbitrée en haut lieu. Les cardinaux proclamèrent d'emblée que les quêtes n'étaient désormais plus permises sauf lorsqu'elles «regardaient directement la religion catholique et la conservation de celle-ci dans ces régions barbares». Ils reconnaissaient la «nécessité de réparer la ruine de ce corps monastique» et recommandaient au pape que les moines fussent accompagnés de lettres de recommandation de la Secrétairerie d'État adressées aux nonces pour les cours d'Espagne, du Portugal, de France et de Flandre. Mais le 18 avril 1774, ce fut finalement un refus qui fut opposé à leur requête<sup>44</sup>. Pourtant, le 30 août de la même année, Mgr Luigi Valenti Gonzaga, nonce à Madrid, rapportait que les basiliens se trouvaient dans la capitale espagnole et avaient déjà quêté suffisamment d'aumônes. Sa lettre adressée à Mgr Stefano Borgia, alors très actif secrétaire de la Propagande, s'épanchait bien plus longuement sur un imposteur qui demandait de l'argent muni de lettres avec les sceaux de la Propagande: il avait été démasqué à Cadix, mais Mgr Gonzaga essayait d'empêcher son passage en Amérique. Alors que le dicastère romain avait averti le nonce de la présence de ce faussaire en Espagne, Mgr Gonzaga faisait part d'un agacement très partagé en Espagne sur la présence de quêteurs orientaux, même lorsqu'ils étaient dûment approuvés par Rome. Il évoquait les contestations qui entouraient la venue des deux šuwayrites et les vives critiques envers les libéralités romaines:

Ici on entend dans tous les milieux [...] que la congrégation de la Propagande protège les vagabonds, que pour réédifier un couvent détruit pour l'enlèvement d'une jeune femme, on ne doit pas mettre en feu toute l'Europe, en sachant que les mêmes ont déjà parcouru toute l'Allemagne, la France et l'Italie.

Évidemment le nonce expliquait à Stefano Borgia avoir défendu la politique romaine mais il ajoutait

Je confie cette anecdote pour qu'on soit plus réservé dans les concessions faites aux recommandations, car tout à la fin revient à critiquer Rome et à inquiéter les ministres du pape.

En conséquence, il recommandait avec insistance d'être désormais plus prudent dans la délivrance des patentes aux Orientaux pour quêter dans le royaume d'Espagne<sup>45</sup>. Si une telle demande avait déjà été formulée depuis longtemps, la situation espagnole s'était bien dégradée depuis la précédente visite des moines, puisqu'en 1754, avec l'appui du maronite Miguel Casiri qui travaillait à la surveillance policière des quêteurs, le secrétaire de la Guerre avait ordonné l'arrestation des

<sup>44</sup> ACPF, Udienze, vol. 13, f. 592r.-597r. (15 et 18 avril 1774).

<sup>45</sup> ACPF, SC Greci melchiti, vol. 9, f. 153r.-154r. lettre du nonce d'Espagne à la Propagande (30 août 1774). Sur le contrôle des migrations au Nouveau-Monde par les autorités espagnoles, voir Ghobrial 2017, 161-162.

nombreux maronites et melkites qui, avec de faux papiers des évêques d'Orient et des passeports de mauvaise facture, entrent en prétextant la persécution dont ils souffrent en raison de leur religion catholique pour susciter la pitié<sup>46</sup>.

En 1769, une nouvelle affaire de faux papiers avait contribué à échauder les esprits à Madrid: un maronite, qui quêtait depuis huit ans dans les Caraïbes, révélait lors de son interrogatoire que ses fausses attestations avaient été forgées par des employés de la Bibliothèque royale, travaillant à la copie de manuscrits orientaux dans l'entourage même de Miguel Casiri (Glesener 2021, 258). Dans sa correspondance à Mgr Borgia, Quṣṭanṭīn Ṭarābulṣī ne témoignait pas de ces difficultés: le 31 août 1774, il avait reçu 500 *scudi* de la cour à Madrid où ils étaient en bonne santé<sup>47</sup>; le 19 décembre de la même année, grâce au nonce Mgr Doria, ils avaient obtenu une «aumône consistante» à Paris de 500 *scudi* et ils partaient pour Bruxelles. Les lettres de Quṣṭanṭīn Ṭarābulṣī s'arrêtaient là. Peu après, le 12 avril 1775, Tūmā Kurbāğ envoyait à Rome de l'argent depuis Turin. Si la missive n'en disait rien, il n'était probablement plus accompagné de Quṣṭanṭīn Ṭarābulṣī, mais à nouveau de Yuḥannā Naqqāš: en effet nous connaissons la suite du voyage non plus grâce à la correspondance conservée dans les archives romaines, mais grâce au récit manuscrit de Yuḥannā Naqqāš conservé sous la cote 261 au couvent de l'Ordre basilien alépin Dayr al-Muḥalliṣ à Ṣarbā (Liban). Avant la scission entre moines alépins et baladites, ce manuscrit se trouvait, selon toute probabilité, au couvent Saint-Jean de Šuwayr, constituant l'un des rares récits de voyages accessibles, et un témoignage sur une quête en Occident qui put servir à d'autres moines. Cette brève *riḥla* se présentait comme la «suite d'une histoire passée», dont nous n'aurions pas conservé le récit manuscrit, et s'ouvrait sur la présence à Turin des moines quêteurs au moment de la fête de Pâques (le 16 avril 1775). Les moines basilien sillonnèrent, d'avril 1775 à février 1777, une large partie de l'Italie du Nord, visitant ensuite Aoste, Pise, Lucques, Prato, Venise et Padoue d'où ils se rendirent en Hongrie. Revenu dans la péninsule, ils allèrent à Parme, Bergame, Brescia, Vérone, Pérouse, Florence, Cortone, Viterbe puis à Sienne. Ce récit de voyage, qui comprend peu de dates, s'attarde sur les reliques vénérées, les couvents et les églises visités. Il comprend peu d'informations sur la quête, mais Naqqāš détaille les liens familiaux entre les princes et les princesses de cet espace, ce qui témoigne sans doute d'une collecte d'aumônes surtout tournée vers les couronnes, comme les moines en avaient l'habitude<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> Archivo General de Simancas, Secretaría de Guerra, Supl., leg. 594, Ordre royal (1er avril 1754) cité par Glesener 2021, 248.

<sup>47</sup> ACPF, SC Greci melchiti, vol. 9, f. 155v. (original arabe), 155r. (traduction italienne): lettre de Quṣṭanṭīn Ṭarābulṣī à la Propagande, de Madrid 31 août 1774. Sur les aumônes octroyées par la monarchie lors de ce voyage, l'inventaire indique aussi: Archivo General de Simancas, Secretaria y Superintendencia de Hacienda, Leg. 9, f. 63-64. Limosna al vicario general de los «Basilianos Greco Melchitas» (1774). *Non vidi*. Je remercie Thomas Glesener de m'avoir fait connaître ce document.

<sup>48</sup> ACPF, SC Greci melchiti, vol. 9, f. 168r. (original arabe), 168v. (traduction italienne): lettre de Quṣṭanṭīn Ṭarābulṣī à la Propagande, de Paris 19 décembre 1774; f. 224r. (original arabe),

Tūmā Kurbāğ et Yuḥannā Naqqāš décédèrent tous deux en 1778 (Karāmā 1929, 59). Demeurant à Rome entre les quêtes, ils s'étaient pratiquement spécialisés dans la collecte d'aumônes. Avec Quṣṭānṭīn Ṭarābulṣī (décédé en 1780), ce furent les seuls moines de leur congrégation à pratiquer ce type de voyage pendant cette période. En 1780, l'abbé général des šuwayrites recommandait pour une quête deux nouveaux moines, dont la collecte n'eut probablement jamais lieu, en précisant qu'ils avaient été élus par un chapitre de l'ordre. Comme pour d'autres fonctions dans la hiérarchie de l'ordre, la congrégation avait recours aux procédures électives pour choisir les moines les plus capables d'une telle tâche. Conformément au précepte évangélique, ces basiliens voyageaient toujours par deux<sup>49</sup>. Toutefois un troisième chrétien oriental apparaît discrètement dans les sources. Dès leur premier voyage, les deux moines Naqqāš et Kurbāğ partirent en compagnie d'un troisième prêtre, jamais nommé dans nos sources, qui, lui, était un séculier également affilié à l'Église grecque-catholique, et qui leur servait de traducteur. Malgré de longues résidences dans la capitale pontificale, les deux moines adressaient leur correspondance aux autorités romaines exclusivement en arabe, dans une langue mâtinée de dialectalismes syriens, comme en témoignent aussi la *riḥla* du damascène Yuḥannā Naqqāš et l'histoire du couvent de la Navicella par l'alépin Quṣṭānṭīn Ṭarābulṣī. Pendant leur voyage en 1774 et 1775, ils furent accompagnés d'un certain Andrea Medici qui fut leur interprète, si bien que Ṭarābulṣī et Kurbāğ priaient le nonce de Paris de le recommander à Stefano Borgia, secrétaire de la Propagande, pour bénéficier de sa protection<sup>50</sup>.

D'autres caractéristiques se dégagent de cette documentation liée à ces collectes des moines basiliens. Les motifs formulés pour la quête dépassaient les considérations générales sur les malheurs des chrétiens et les persécutions des musulmans, ils se faisaient très circonstanciés, sans doute parce qu'il fallait désormais argumenter précisément pour répondre à la méfiance généralisée. La perte voire la destruction d'un couvent comme le souhait d'acheter une procure à Rome, les deux motifs invoqués par les quêteurs šuwayrites, se retrouvaient pareillement sous la plume des quêteurs salvatoriens. Quant au voyage lui-même, il apparaît, pour partie, guidé. La congrégation de la Propagande, qui fournissait les recommandations, jouait bien le rôle d'un *tour operator* pour des moines qui souhaitaient d'abord obtenir des aumônes mais n'avaient aucun contact. Dans une Europe qui se fermait davantage aux Orientaux tenus pour des vagabonds, la péninsule ibérique restait, aux yeux des autorités romaines

223r. (traduction italienne): lettre de Tūmā Kurbāğ à la Propagande, de Turin le 12 avril 1775; f. 249rv. lettre du nonce de Paris à Mgr Borgia, le 16 janvier 1775; Šarbā, Dayr al-Muḥalliṣ, mss 261; Abras 2002; Walbiner 2003, 29-30.

<sup>49</sup> ACPF, SC Greci melchiti, vol. 7, f. 254r.; Ghobrial 2017, 168-169; Aslanian 2023, 244.

<sup>50</sup> ACPF, SC Greci melchiti, vol. 9, f. 249r.-v. Lettre du nonce de Paris adressée à Mgr Stefano Borgia, le 16 janvier 1775; Quṣṭānṭīn Ṭarābulṣī, *Ta'riḥ dayr al-ruhbāniyya rūmiyya al-ma'arūf bi-l-Nāfiṣilla* (l'exemplaire consulté est celui du monastère saint Jean de Šuwayr rangé désormais sous la cote: OBC 00313. Ce manuscrit n'est pas folioté).



et malgré les réticences déjà anciennes des autorités espagnoles à l'égard de ces mobilités de chrétiens orientaux, un espace relativement accueillant par rapport au reste de l'Europe catholique. Mais les moines non seulement jugeaient le produit de la quête inférieur à leurs attentes, mais aussi se prenaient au jeu de ces collectes et de ce tourisme, comme en témoigne la *rihla* de Yuḥannā Naqqāš qui décrivait les villes, les monuments (en particulier ecclésiastiques), les fêtes (comme, à Venise, la Semaine Sainte et les «épousailles de la mer»), les foires, et quelques hauts lieux culturels d'Italie du nord (tels le musée de Pise et le musée d'histoire naturelle de Parme), prêtant une attention particulière à certaines techniques (comme l'imprimerie de Giambattista Bodoni à Parme). C'est pourquoi après une première partie de voyage organisée en amont et guidée, ils demandèrent de nouvelles recommandations pour continuer, indiquant même les destinations qu'ils souhaitaient rejoindre, au regard des contacts qu'ils avaient pu prendre. À la lecture des sources conservées aux archives de la Propagande, il apparaît que le réseau des nonciatures joua un rôle essentiel dans ces voyages et ces collectes. Doigt sur la couture, l'ambassadeur du Souverain Pontife s'efforçait de satisfaire les ordres romains même s'il pouvait les juger gênants au regard des réticences locales à satisfaire les quêteurs orientaux. Il était d'ailleurs tenu d'informer la Propagande et la Secrétairerie d'État par des rapports réguliers dont la rédaction était au cœur de sa mission<sup>51</sup>. En fait, alors que la suspicion à l'égard des quêteurs, de leurs buts et de leurs documents se généralisait dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, le rôle du nonce gagnait en importance pour attester d'une collecte approuvée par Rome, pour appuyer la demande auprès des bons interlocuteurs, mais aussi pour être les yeux du Saint-Siège dans la surveillance de ces voyageurs même soutenus par la papauté. Organisateur d'un séjour *all inclusive*, le nonce se chargeait aussi des aspects matériels du voyage, et d'abord de trouver aux basilien un logement et de leur fournir des passeports. Il apportait son concours lorsque les moines subissaient des aléas fréquents dans les voyages maritimes comme terrestres. Ainsi, en 1770, arrivés à Bruxelles après avoir quitté la capitale française, les šuwayrites constatèrent qu'ils avaient égaré l'une de leurs valises qui contenait tous leurs papiers sans lesquels la suite de la collecte aurait été impossible. Après l'avoir cherchée en vain, ils se tournèrent vers le nonce de Paris qui avait visé peu de temps avant leurs recommandations et qui produisit des attestations de sorte qu'ils pussent reprendre leur périple<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> Sur le nonce comme informateur de la congrégation de la Propagande, voir Pizzorusso 1998.

<sup>52</sup> Sur la «mer de papiers» suscitée par les mobilités en Méditerranée, voir Denis 2008; Calafat et Grenet 2023, 214-23 (qui renvoie à l'essentiel de la bibliographie). Le pèlerin ukrainien Vasilij Grigorovič Barskij (1701-1747), lui-même victime d'une perte de ses patentes en Italie en 1724, décrivait le handicap que cela constituait pour un voyageur: «Car un pèlerin sans patentes, n'est qu'un homme sans bras, un guerrier sans armes, un oiseau sans ailes, un arbre sans feuilles. Qui donc peut croire qu'il a voyagé dans tel ou tel pays, qu'il a été ici et là? Et, outre ces raisons, il est doux à chaque voyageur de se remémorer son voyage et de voir les témoignages de l'épreuve où il a versé sa sueur, portant la signature de grands personnages,

Surtout les services de la nonciature étaient mis à contribution pour adresser non seulement la correspondance des quêteurs à Rome, mais aussi l'argent précieusement collecté via des lettres de change («cambiali») qui prévoyaient aussi les taux de change puisque les šuwayrites s'inquiétaient des montants en «scudi romani»<sup>53</sup>. Enfin le nonce usait de ses entrées pour que les demandes des Orientaux parvinssent à la Couronne. Toutefois le prisme des sources romaines conduit certainement à une surévaluation du rôle des nonces, que pourraient contrebalancer des sources locales qui complèteraient la chronologie et la cartographie de ces voyages: la quête à Barcelone n'était évoquée ni par la lettre du nonce, ni par celle des moines transmise par le nonce, mais par une source ecclésiastique locale. De même, un telle source locale contrastant avec un silence romain pose la question des libertés que les quêteurs pouvaient prendre par rapport aux consignes du dicastère: des collectes secondaires, non signalées au Saint-Siège, pouvaient cacher des prises d'intérêts personnels et d'autres circuits de circulation pour l'argent.

### 3. Les hospices à Rome: enjeux d'une présence dans la capitale pontificale

Quels que soient les effets de sources, la ville de Rome était centrale dans l'organisation des mobilités monastiques en Europe, comme dans la finalité même de la quête: l'un des buts affichés des collectes basiliennes était d'obtenir un hospice dans la capitale pontificale. À l'instar des collèges nationaux (Collège grec Saint-Athanase créé en 1577, Collège maronite fondé en 1584 etc.), ces établissements étaient notamment destinés à la formation des jeunes moines, qui avaient vocation à revenir au Proche-Orient pour y transmettre, au sein de leurs ordres, la science catholique et instruire les chrétiens locaux. Les autorités romaines croyaient fermement dans les vertus d'une bonne éducation du clergé oriental qui aurait chassé les ténèbres de l'«ignorance», mère de tous les maux, en particulier le schisme et l'hérésie. Dès 1732, les moines de la congrégation de Saint-Jean de Šuwayr réclamaient au pape Clément XII une église dans Rome, sur le modèle des couvents S. Maria Egiziaca pour les Arméniens, SS. Pietro e Marcellino pour les moines maronites, S. Stefano pour les coptes et les Éthiopiens et S. Efrem pour les Syriaques. Là ils avaient l'intention de célébrer dans leur propre rite, de loger des ecclésiastiques «de leur nation» qui viendraient en pèlerinage à Rome, et d'«apprendre les sciences avec la saine doctrine sous la protection de la congrégation [de la Propagande]»<sup>54</sup>. Aux yeux des autorités romaines, la fonction d'accueil et d'hébergement de ces hospices était première.

ecclésiastiques et laïques, de sorte qu'après le voyage, les patentes sont au pèlerin, pendant toute sa vie, une consolation.» cité par Gonneau 2000, 219.

<sup>53</sup> Voir aussi Aslanian 2023, 263.

<sup>54</sup> ACPF, SC Greci melchiti, vol. 2, f. 600r. (lettre des moines melkites du couvent de Saint-Jean de Šuwayr au pape Clément XII, 1732). Sur les chrétiens orientaux à Rome, voir Girard et Pizzorusso 2017; Molnár, Pizzorusso et Sanfilippo. 2017; Santus 2020; Santus 2021a.

Mais, à partir de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, elles partageaient la méfiance répandue en Europe à l'égard des chrétiens orientaux dont le vagabondage et la quête d'argent pouvaient se maquiller sous les traits du pèlerinage et dont le pseudo-catholicisme pouvait dissimuler une hétérodoxie ou une position confessionnelle plus ambiguë. La congrégation de la Propagande entendait rationaliser l'octroi des subsides et, plus généralement, de l'aide accordée aux Orientaux présents dans la ville pontificale, invitant certains à retourner dans leurs diocèses de provenance. En 1743, le pape Benoît XIV, soucieux de réguler les Églises catholiques orientales, publiait aussi des «*Ordini e regolamenti per ecclesiastici e laici orientali dimoranti in Roma*» pour encadrer le comportement de ces chrétiens orientaux et notamment des prêtres dont les célébrations liturgiques avaient pu susciter des soupçons<sup>55</sup>. Dans ce dispositif rendu public par Benoît XIV, les hospices avaient un rôle stratégique pour contrôler et surveiller ces mobilités. Les professions de foi imposées à ceux qui désiraient y résider constituaient une pièce maîtresse non seulement pour s'assurer de leur orthodoxie doctrinale, mais surtout pour enregistrer, auprès de l'Inquisition, leur présence<sup>56</sup>. Les modalités de l'accueil des chrétiens orientaux dans la capitale pontificale résultaient d'un «*compromis entre hospitalité et contrôle, charité et répression*»<sup>57</sup>.

Le Supérieur général de l'ordre šuwayrite, Niqūlā Šā'ig, envoyait en 1733 deux moines à Rome, l'assistant de l'ordre (*mudabbir*) Niktāriyūs Mīra et Brūkūbiyūs (Procopé) 'Abd al-Nūr. Défendant les intérêts de la congrégation de Ḥunšāra, les deux moines étaient notamment chargés de trouver une église à Rome<sup>58</sup>. Alors que les salvatoriens durent patienter jusqu'en 1775 pour obtenir un couvent acquis à la suite d'une quête, les šuwayrites bénéficièrent de la cession de l'église Santa-Maria-in-Domnica, dite «*della Navicella*», sur le Celio, dès 1737. Deux ans plus tard, le pape Clément XII dota le couvent de règles qui soulignaient bien que l'établissement se destinait d'abord à former des moines missionnaires pour la Syrie. Les religieux admis devaient avoir entre 22 et 40 ans, être déjà profès, avoir un comportement irréprochable, être en bonne santé et présenter des lettres dimissoriales de leur supérieur général adressées au cardinal protecteur. Ils ne pouvaient demeurer dans cet établissement plus de huit ans. À la fin de ses études, le frère serait ordonné prêtre par un évêque de rite grec à Rome. Le couvent était placé sous la responsabilité d'un higoumène tenu de faire respecter les constitutions de l'ordre. Les religieux y étudiaient la philosophie et la théologie, mais aussi le grec et l'arabe, ainsi que le latin en cas d'appétence particulière du moine. L'emploi du temps partagé entre temps d'études et exercices spirituels était minutieusement organisé comme dans les

<sup>55</sup> Un exemplaire de ce document se trouve par exemple sous la cote: AAV, Fondo Benedetto XIV, vol. 24, f. 349r. Il est publié dans Girard 2011, vol. 2, 746-51.

<sup>56</sup> Santus 2021a. Sur le texte des professions de foi, voir aussi Girard 2016.

<sup>57</sup> Fosi 2019, 182.

<sup>58</sup> ACPF, SC Greci melchiti, vol. 2, f. 600r.-601v., f. 658v.-659r. (original arabe), 657rv. (traduction italienne): lettre de Niqūlā Šā'ig à la Propagande, 6 septembre 1733; f. 661r.-664v.; SC Greci melchiti, vol. 3, f. 161r.-v.: lettre de Mgr Maksīmūs Ḥakīm, 14 janvier 1735, f. 612r.-v.

collèges nationaux. Enfin, l'hospice devait offrir trois jours d'hébergement aux pèlerins melkites qui visiteraient la capitale pontificale<sup>59</sup>.

L'hospice des šuwayrites rencontra les mêmes difficultés que les autres hospices orientaux, à l'exception de celui des Arméniens: la Navicella ne reçut jamais de pèlerins et ne devint jamais un lieu d'étude. À la fin des années 1740, cet échec était expliqué par l'exiguïté des lieux «car l'habitation consistait en deux étroites chambres avec une cuisine, auxquelles on n'avait pas accès par l'extérieur, mais par l'église elle-même»<sup>60</sup>. Il n'y avait pas de possibilité d'agrandissement car l'église était entourée par la villa del Duca Mattei (appelée aujourd'hui Villa Celimontana) dont le propriétaire ne voulait pas céder de parcelle de terrain aux moines. Les deux seuls religieux qui y résidaient ne touchaient que de faibles revenus: un petit bénéfice, un subside, accordé par le Sacré Palais, de douze pains et trois bouteilles de vin par semaine (en 1750), et enfin les aumônes de messe, un système que les nouvelles congrégations orientales catholiques expérimentaient d'abord à Rome<sup>61</sup>. Enfin le rapport de la congrégation de la Propagande qui décrivait cette situation pointait encore une certaine «oisiveté» des moines, en rejoignant, à sa manière, un *topos* du discours antimonastique du siècle des Lumières (Henryot, et Martin 2023, 25-35). La congrégation de la Propagande proposa de réserver deux places du Collège Urbain, un établissement dépendant du dicastère destiné à la formation du clergé «indigène» des territoires de mission, à des jeunes religieux šuwayrites de sorte qu'ils s'instruisissent dans les sciences et, revenus dans leurs monastères libanais, qu'ils transmissent la bonne doctrine catholique aux autres moines et à leurs «conationaux» par la prédication<sup>62</sup>. Elle demanda donc à l'abbé général Niqūlā Šā'īg de choisir deux sujets doués des qualités nécessaires et de les envoyer à Rome. Mais Šā'īg déclina cette proposition: il refusait que de jeunes moines demeurent dans un collège où ne s'appliqueraient pas leur rite et leurs règles, notamment leurs jeûnes plus rigoureux que les jeûnes des latins. Leur retour après une telle formation risquait de créer des troubles voire des relâchements de l'observance dans l'ordre, un point sur lequel Šā'īg se montrait extrêmement vigilant. Affirmant la différence entre un moine et un séminariste, il demandait donc que ses religieux fussent formés dans un lieu spécifique à Rome. Mais faute d'argent pour y construire un monastère, il pria que deux de ses moines fussent autorisés à faire une quête d'aumônes pour acheter un lieu adéquat. Le dicastère accepta de recommander les pères Tūmā Kurbāğ et Yuḥannā Naqqāš auprès des nonces d'Espagne et du Portugal pour une collecte d'aumônes, dont l'argent serait déposé auprès des nonces: ce fut l'amorce de leur premier voyage précédemment raconté.

<sup>59</sup> ACPF, CP, vol. 108, f. 392v. (original arabe), 390r.-v., 393r. (traduction italienne): lettre de l'archevêque d'Alep Maksīmūs Ḥakīm sur les lettres dimissoriales, de Saint-Jean de Šuwayr, le 28 août 1749; Martinis 1888, 505-9; Karalevsky 1901-1902, 82-9; Cattani 1917, 374-96; Ḥağ 1974, 264-8; Heyberger 1994, 437; Abraş 2010, 241.

<sup>60</sup> ACPF, CP, vol. 108, f. 352r.-357v. (citation f. 354v.).

<sup>61</sup> ACPF, CP, vol. 108, f. 352r.-357v.; SC Greci melchiti, vol. 5, f. 385r. (lettre des moines à la Propagande, 3 octobre 1750) et f. 389r. (*idem*).

<sup>62</sup> Sur le Collège Urbain, voir Pizzorusso 2004.

En 1767, en utilisant les fonds collectés, les šuwayrites firent bâtir dans la rue qui menait du Colisée à la basilique Saint-Jean de Latran un petit couvent consacré à saint Basile, pourvu d'une petite chapelle et de sept cellules<sup>63</sup>.

Si le couvent de la Navicella ne remplissait pas sa mission originelle de formation pour les moines et accessoirement d'accueil des pèlerins melkites, il endossait deux autres rôles finalement beaucoup plus importants aux yeux de la congrégation monastique. D'abord les moines de cette procure devaient servir les intérêts de l'ordre auprès de la Curie romaine. Dans les années 1730, les premiers furent Niktāriyūs Mīra et Brūkūbiyūs 'Abd al-Nūr qui se rendirent à Rome pour obtenir l'approbation des règles et des constitutions et pour défendre l'ordre contre les menées des salvatoriens qui avaient les faveurs du patriarche Kirillus Ṭānās. Plus tard, au début des années 1750, Tūmā Kurbāğ et Yuḥannā Naqqāš, tout en quêtant, écrivaient à Rome pour réclamer la confirmation des constitutions, une cause dont l'ordre avait fait une priorité. Avec l'avènement de patriarches issus de la congrégation de Saint-Jean de Šuwayr, Maksīmūs Ḥakīm puis Tiyūdūsiyūs Dahhān, la Navicella endossait officieusement le rôle de procure du patriarche en plus de représenter l'ordre de Saint-Jean. Cette confusion des rôles, caractéristique de cette mainmise d'un ordre sur le patriarcat, stimulait encore davantage l'appétence des salvatoriens pour l'obtention d'une église propre, afin de faire valoir leurs intérêts auprès de la Curie. Le dernier rôle du couvent de la Navicella était de faciliter les quêtes et les transferts d'argent. À leur départ en 1750, Tūmā Kurbāğ et Yuḥannā Naqqāš confièrent le couvent à un prêtre séculier, Diyūnisiyūs Ḥağğar (par ailleurs interprète au service de la Propagande), chargé de le garder et d'officier dans l'église. Qualifié de procureur de l'ordre, il devait recevoir à Rome le fruit des quêtes transféré par des lettres de

<sup>63</sup> ACPF, CP, vol. 108, f. 352r.-357v.: résumé d'une congrégation suivi du décret, 1750; f. 380r.-379v. (original arabe), 378r. 381r. (traduction italienne): lettre de Niqūlā al-Šā'iğ à la congrégation de la Propagande, de Saint-Jean de Šuwayr, le 24 février 1748; f. 384r.-383v. (original arabe), 382r.-v. (traduction italienne): lettre de Niqūlā al-Šā'iğ à la congrégation de la Propagande, de Saint-Jean de Šuwayr, le 24 février 1748; f. 387v.-388r. (original arabe), 386r. et 389r. (traduction italienne): lettre de Niqūlā al-Šā'iğ à Mgr Lercari secrétaire de la congrégation de la Propagande, de Saint-Jean de Šuwayr, le 8 mars 1748. Dès l'installation au couvent de la Navicella, le problème de l'exiguïté des lieux se posait pour les moines (ACPF, SC Greci melchiti, vol. 3, f. 299r.-v.). Voir aussi des descriptions du couvent de la Navicella et des inventaires des biens dans AAV, Chiese di Roma, vol. 12. Sur la situation de la Navicella au début du XIXe siècle, ACPF, SC Ospizi, vol. 2. Sur la construction du couvent Saint-Basile, voir ACPF, SC Greci melchiti, vol. 8, f. 276r.-277r.; BAV, Vat. lat. 8225, 1ère partie, f. 241r.-242r.: lettre de Yuḥannā Naqqāš; Bancel 1909b, 346; Bancel 1912, 58. Quṣṭanṭīn Ṭarābulṣī donne une description du couvent Saint-Basile dans son *Tā'riḥ dayr al-ruhbāniyya rūmiyya* (Saint-Jean de Šuwayr, mss OBC 00313, année 1767). Cet extrait a été édité dans Abraš 2010, 280. Lors de la séparation des šuwayrites (baladites) et des alépins dans les années 1820, le bâtiment du couvent de Saint-Basile ne fut pas attribué à l'une ou l'autre des congrégations. Il demeura donc une propriété en indivision des deux congrégations. Il resta une procure (wikāla) jusqu'aux années 1940. Le bâtiment de l'ancien monastère Saint-Basile accueille actuellement un hôtel et un restaurant et se trouve aujourd'hui à l'adresse Piazza del Colosseo, 1. Je remercie Charbel Nassif pour ces informations.

change et parfois placé dans des Monts-de-Piété. Dans la capitale pontificale, il était aussi chargé de rembourser les dettes de l'ordre ou d'organiser le transfert de l'argent à la congrégation au Mont-Liban<sup>64</sup>.

Si Niqūlā Ṣā'ig s'arcoutait sur les principes de la vie monastique pour prohiber à ses moines l'entrée au Collège Urbain, ce ne fut pas le cas de ses successeurs. En 1767, l'abbé général de l'ordre, Ya'qūb Ṣaġāti, sollicitait lui-même deux places dans l'établissement sis au Palais de la Propagande, mais le dicastère répondit que «*non esse locum*» et que s'y trouvaient déjà quatre élèves «de cette nation». En 1769, ce fut le patriarche lui-même, Tiyūdūsiyūs Dahhān, qui revint à la charge, sans plus de succès, pour obtenir deux places pour des moines šuwayrites. À cette occasion, des prêtres séculiers de l'Église melkite, anciens élèves du Collège Urbain, déploraient, dans des lettres pleines d'amertume, l'absence de perspective de carrière pour eux dans une Église grecque-catholique aux mains de congrégations. Ils demandaient que les moines fussent écartés du Collège de la Propagande et s'en tinssent à une vie conforme à leurs constitutions de sorte à leur céder un peu de place dans la hiérarchie de l'Église<sup>65</sup>.

Un seul moine šuwayrite, Yūsuf 'Aġlūnī (1736-1818), originaire de Šifā 'Amr un bourg de Galilée avec une forte population catholique, bénéficia d'une formation au Collège grec de Rome où il séjourna de 1764 à 1770. Il demeura ensuite dans la capitale pontificale, où il fit carrière au service des catholiques orientaux. En 1780, lorsque Qusṭanṭīn Ṭarābulṣī mourut à Rhodes en route pour Rome où il devait reprendre la fonction de supérieur du couvent de la Navicella, Yūsuf 'Aġlūnī fut nommé procureur de sa congrégation monastique. En 1795, il devint évêque ordinand pour le rite grec, un rôle clé dans l'ecclésiologie mise en place par Rome pour l'encadrement de la diaspora de «rite grec» et pour marquer la frontière avec les «schismatiques», puisqu'il s'agissait d'un évêque catholique de rite grec, dépourvu de diocèse, dont la seule mission était d'ordonner les clercs dans ce rite pour éviter, à l'origine, que ces derniers ne se tournassent vers la hiérarchie orthodoxe<sup>66</sup>. Entre temps, en 1790, il succéda à Diyūnīsiyūs Haġġar comme interprète en langue arabe pour la congrégation de la Propagande. Solidement formé en latin, et habile aux tâches d'interprétariat, il enseigna la langue arabe au Collège Urbain et publia en 1783, à la Typographie polyglotte de la congrégation de la Propagande,

<sup>64</sup> ACPF, SC Greci melchiti, vol. 5, f. 385r. et 389r.; SC Greci melchiti, vol. 9, f. 155v. (original arabe), 155r. (traduction italienne): lettre de Qusṭanṭīn Ṭarābulṣī à la Propagande, de Madrid 31 août 1774; f. 168r. (original arabe), 168v. (traduction italienne): lettre de Qusṭanṭīn Ṭarābulṣī à la Propagande, de Paris 19 décembre 1774; f. 198r., f. 224r. (original arabe), 223r. (traduction italienne): lettre de Tūmā Kurbāġ à la Propagande, de Turin le 12 avril 1775. Sur l'approbation des règles, voir Girard, Mohasseb-Saliba 2025; sur les rivalités entre salvatoriens et šuwayrites, voir Girard 2024.

<sup>65</sup> ACPF, Acta, vol. 137, f. 4r.-v.; SOCG, vol. 817, f. 26r.-27r.; Acta, vol. 140, f. 82v.-85r.; SOCG, vol. 827, f. 217r.-222v., 218r.-v. et 220r.-v.; SC Greci-melchiti, vol. 8, f. 274r.-v. Voir Karāmā 1929, 62 et 64, Heyberger 1994, 437; Girard 2024.

<sup>66</sup> Sur l'évêque ordinand de rite grec, voir Peri 1975, *ad indicem* «*vescovo greco cattolico (da stabilirsi o stabilito a Roma per ordinare i Greci cattolici)*»; Foscolos, 1983; Santus 2019, 117.



la traduction arabe en cinq volumes de la *Theologia moralis* de Paul Gabriel Antoine, qui fut rééditée plusieurs fois car elle devint le manuel de référence en théologie morale pour le clergé oriental<sup>67</sup>.

Ainsi les quelques moines des deux congrégations qui séjournèrent à Rome pour leur formation se familiarisèrent avec l'italien et le latin, ainsi qu'avec la théologie et la spiritualité alors enseignées dans les séminaires. Dans la capitale pontificale ou de retour au Mont-Liban, ils traduisirent des traités de théologie destinés à nourrir un nouveau modèle de pastorale dans le clergé ainsi que des ouvrages de spiritualité occidentale, participant à l'«invasion dévote» dans les christianismes orientaux (Heyberger 2001, 53-68; Girard 2011, vol. 2, 680-687). Leurs ouvrages circulèrent sous forme manuscrite, mais furent aussi parfois édités sur des presses romaines ou, au Mont-Liban, sur l'imprimerie du couvent de Saint-Jean de Šuwayr. Par exemple le moine šuwayrite alépin Tāwufilus Fāris (1697-1745) avait été envoyé, par sa congrégation, au couvent de la Navicella, sans doute peu après avoir professé ses vœux au couvent de Saint-Jean en 1739. Il demeura à Rome jusqu'à sa mort en 1745. Réputé pour sa bonne maîtrise de la langue arabe, dont il enseigna la grammaire, il traduisit en arabe le *Grand Askétikon* attribué à Basile de Césarée, sous le titre *Kitāb al-qawānīn al-ruhbanīyat al-muntaširat wa-l-muhtašara* (*Livre des règles monastiques développées et abrégées*), et le publia en 1745 à la Typographie polyglotte de la congrégation de *Propaganda Fide*, à un moment où ce nouveau monachisme catholique élaborait ses règles en quête de son identité «basilienne». Dès 1740, il avait édité à Rome un ouvrage intitulé *Kitāb al-iršād li-manfa'a sār al-milal wa-l-ibād* (*Livre du guide pour le bénéfice de toutes les communautés et de tous les serviteurs [de Dieu]*), traduction d'un ouvrage destiné aux missionnaires composé par Luis Belluga y Moncada (1662-1743), un cardinal espagnol très actif pour la congrégation de *Propaganda Fide*, et intitulé *Dichiarazione di tutto ciò che contiene la Religione Cristiana e legge evangelica che insegna la Santa Chiesa Cattolica Romana*. La traduction arabe fut éditée chez Giovanni Zempel à Rome. À la même période, la *Confessio orthodoxae fidei de Verbi divini incarnatione* composée par le même auteur fut traduite en arabe, possiblement encore par Tāwufilus Fāris, et publiée par la Propagande<sup>68</sup>. Avant même son départ pour Rome, le šuwayrite copia *Al-muršid al-masīhī* (le guide chrétien), traduction arabe du *Pédagogue chrétien* (1622) du jésuite Philippe d'Outreman (1585-1652), indiquant aux fidèles comment s'éloigner du péché et comment

<sup>67</sup> ACPF, Acta, vol. 160, f. 415r.; Karalevsky 1910, 24-7; Graf 1949, vol. 3, 224; Foscolos 1983, 297-8; Nasrallah 1989, 146-7; Santus 2020, 142-3.

<sup>68</sup> Sur Tāwufilus Fāris, voir Graf 1949, 222-3; Nasrallah 1989, 144-6; Abraş 2010, 44-5. Sur sa traduction du *Grand Askétikon*, voir Girard et Mohasseb-Saliba 2025. Sur les traductions des ouvrages de Luis Belluga y Moncada, voir Schnurrer 1811, 286; Vilar et al. 2009, *passim*. Les deux dernières publications sont assez difficiles à trouver: à la BAV, un exemplaire de la *Confessio orthodoxae fidei* se trouve sous la cote Stamp.Barb.V.XV.86 et un exemplaire du *Kitāb al-iršād* sous la cote R.G.Oriente.V.340, avec une marque de possession d'Antonio Assemani.

accomplir de bonnes actions. En 1738, le livre avait été publié sur les presses du couvent Saint-Jean, à la suite d'un travail de traduction et d'édition du jésuite Pierre Fromage et de l'imprimeur melkite alépin 'Abd Allāh Zāhir<sup>69</sup>.

Mais si l'expérience occidentale ouvrit certains moines voyageurs à la pratique de la traduction vers l'arabe, les religieux basilien ne jouèrent aucun rôle dans les milieux intellectuels intéressés aux textes en langues orientales. Avec la spécialisation et la professionnalisation de l'érudition orientaliste, les chrétiens orientaux sans formation savante, considérés comme de simples dilettantes dans les milieux intellectuels, se trouvaient délégitimés et n'avaient plus la même audience que dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, lorsque, encore rares en Europe occidentale, ils étaient sollicités par des savants intéressés à l'apport prometteur des sources orientales méconnues et par les controversistes curieux de la contribution de la documentation orientale aux controverses confessionnelles. Dans la « République des lettres », régime de circulation et de légitimation des savoirs et des savants<sup>70</sup>, les chrétiens du Moyen-Orient étaient davantage marginalisés qu'aux deux siècles précédents. Toutefois, au XVIII<sup>e</sup> siècle, des chrétiens orientaux pouvaient encore prétendre devenir enseignants en langues orientales ou bibliothécaires, mais ils devaient bénéficier d'une solide formation (par exemple au Collège maronite de Rome ainsi qu'au Collège romain) et d'efficaces patronages (Ghobrial 2016; Girard 2019; Manstetten 2022). Chez les érudits européens qu'un voyage ou le Grand Tour conduisaient jusqu'à Rome, les religieux levantins rencontrés dans la capitale pontificale pouvaient faire l'objet de critiques méprisantes, empreintes de stéréotypes sur l'Oriental fourbe, paresseux et profiteur, mais c'était surtout leur faible connaissance de la langue dans son état littéraire qui les rendait, à leurs yeux, peu aptes aux études savantes, puisque ces chrétiens orientaux ne connaissaient que des prières et les psaumes, en sus d'un registre dialectal<sup>71</sup>. D'ailleurs, plus tard, lorsque Raphaël de Monachis accéda à une charge académique, ce fut à l'École des langues orientales, comme enseignant de l'arabe « vulgaire », une spécialité qui trouvait alors une place institutionnelle. À l'instar de ce personnage qui fut traducteur au moment de l'expédition d'Égypte, les moines les plus capables, comme d'autres chrétiens orientaux, pouvaient trouver à s'employer dans l'interprétariat au service des États et, dans le cas romain, au service du gouvernement de l'Église<sup>72</sup>.

<sup>69</sup> Schnurrer 1811, 283-284; Sbath 1940, 27; Graf 1949, 223; Graf 1951, 229.

<sup>70</sup> Pour une approche critique de la notion de « République des Lettres », voir Boutier, Marin et Romano 2005, 21-22.

<sup>71</sup> Voir le témoignage de Jakob Georg Christian Adler: Girard 2010, 209-10. Sur les stéréotypes européens portant sur les « Orientaux », voir Subrahmanyam 2013, 28; Aslanian 2018, 44-52; Subrahmanyam 2018, 292-7; Girard 2019, 260-1.

<sup>72</sup> Santus 2021a, 264-7. Voir aussi sur le cas de Giuseppe Assemani (Santus 2021b) et sur le recours de la Monarchie espagnole à des traducteurs orientaux (Glesener 2021).

## Conclusion

Au cours des premières décennies de la jeune Église melkite, les congrégations monastiques étaient les fers de lance du catholicisme de rite grec et la colonne vertébrale de la communauté puisqu'elles mirent la main sur la hiérarchie ecclésiale. Loin de l'image du moine à l'écart du monde, retiré dans une communauté fermée, les religieux de ces ordres basilien étaient très mobiles parfois par contrainte, lorsqu'il fallait quitter un couvent menacé, mais souvent aussi par choix, pour des missions, des quêtes etc. La migration était même à l'origine de ces fondations libanaises, puisque les premiers moines étaient surtout originaires des grandes villes de la plaine syrienne, en particulier d'Alep, et gagnaient la montagne pour satisfaire leur désir d'une vie monastique. L'essor de ces ordres suivait aussi le mouvement migratoire d'une population chrétienne alors en augmentation, du nord de la montagne vers les régions centrales voire méridionales où les pouvoirs locaux les installaient pour développer l'agriculture. Enfin, les moines accompagnaient des chrétiens eux-mêmes très mobiles entre les villes, les régions côtières et la montagne. Les mobilités longues des moines s'inscrivaient pour partie dans le prolongement des mobilités courtes. Dans les grandes métropoles syriennes, les moines réalisaient des quêtes auprès des milieux chrétiens aisés, et ces collectes se déployaient aussi sur de plus longues distances, notamment vers l'Occident. Pour assurer l'encadrement pastoral des marchands grecs-catholiques, les religieux suivaient la diaspora de la communauté vers Acre et la Galilée puis vers l'Égypte. Mais les principes de solidarité diasporique avaient leurs limites: les deux congrégations basiliennes, déjà rivales au Mont-Liban, se disputaient aussi les ressources économiques dans les communautés melkites dispersées, comme lors des quêtes en Occident.

Confrontées à la perte ou à la destruction de monastères, désireuses de fonder un couvent à Rome, les congrégations considéraient comme essentielles les collectes d'aumônes en Europe, bien au-delà des implantations melkites dans certains ports. Les premiers voyages au milieu du siècle s'opérèrent dans un moment de raidissement des États catholiques à l'égard de ces pratiques, non seulement en raison de la présence d'imposteurs et de faussaires, mais aussi parce que ces moines orientaux, dont les motifs des collectes étaient de moins en moins bien compris, étaient tenus pour des vagabonds qu'il fallait réprimer. Rome et son réseau de nonces affichaient une grande prudence pour soutenir et orienter géographiquement quelques quêtes jugées légitimes. Les certificats, lettres de recommandations et autres papiers de cette littérature grise des collecteurs d'aumônes devenaient indispensables pour parer la méfiance des interlocuteurs. Leur perte dans la tourmente des voyages, leur caducité, lors du décès d'un pape, constituaient des tracas majeurs. Ces défis conduisirent à une forme de spécialisation des collecteurs d'aumônes<sup>73</sup>. Les congrégations

<sup>73</sup> Voir aussi, en ce sens, Glesener 2021, 254.

choisissaient les religieux les plus aptes et les autorités romaines s'assuraient toujours davantage que les moines méritaient la recommandation. Le trio de moines šuwayrites qui réalisa toutes les quêtes pendant plus de deux décennies gagna en expérience et construisit un réseau de confiance qu'ils purent mobiliser à plusieurs reprises. Assurément les sources disponibles, adressées à la Propagande ou émanant des autorités romaines, mettaient en scène des basiliens loin de la figure du *trickster traveler* qui modelait son identité (*self-fashioning*) au gré des attentes de ses interlocuteurs: par l'identité catholique affirmée de leur ordre, ces étrangers correspondaient aux attentes des autorités, Rome et les princes catholiques, sans devoir dissimuler leurs origines à un moment où les procédures de contrôle des identités s'étaient considérablement renforcées<sup>74</sup>. Issus d'Églises structurellement touchées par l'endettement, ils ne mettaient guère en avant cette situation chronique, mais des crises plus ponctuelles (destruction d'un monastère) ou des projets en Occident (achat d'une procure).

Dans ces mobilités européennes, la centralité de Rome était manifeste. Alors que la Propagande, dans la continuité de sa stratégie culturelle du XVII<sup>e</sup> siècle, se préoccupait de la formation des moines, ces hospices étaient détournés de leur fonction originelle pour devenir des bases arrière pour l'organisation de la collecte des aumônes, indispensables à la circulation des fonds, et des procures d'où les moines défendaient les intérêts de l'ordre auprès de la Curie. Cela n'empêcha pas certains moines de bénéficier d'une formation romaine qui les ouvrit aux langues occidentales et aux sciences ecclésiastiques catholiques. Forts de ces compétences, ils traduisirent et parfois publièrent des ouvrages de dévotion et de théologie qui circulèrent durablement chez les chrétiens arabophones. Toutefois, à l'heure où l'érudition orientaliste se spécialisait et se professionnalisait, les moines basiliens étaient désormais exclus des milieux savants européens.

#### Abréviations

AAV	Archives apostoliques du Vatican.
ACCM	Archives de la chambre de commerce de Marseille.
ACPF	Archives de la congrégation <i>De Propaganda Fide</i> (Rome).
AN	Archives nationales (Paris).
BAV	Bibliothèque apostolique du Vatican.
CP	«Congregazioni particolari».
SC	«Scritture riferite nei Congressi».
SOCCG	«Scritture originali riferite nelle congregazioni generali».

<sup>74</sup> Sur ces notions et leurs usages: Greenblatt 1980; Subrahmanyam 2013, 26-30; Davis 2014; Aslanian 2018; Ghobrial 2019b; Manstetten 2022.

## Bibliographie

- Abou Nohra, Joseph. 2021. *Les moines et l'histoire rurale du Liban. Les archives du couvent de Saint-Jean de Khinchara et de cinq couvents maronites et melkites (1710-1960)*. Beyrouth: Éditions de l'USJ.
- Abras, Michel. 2002. "Le voyage de deux moines melkites en Italie en Nord en 1775." Dans *Les Européens vus par les Libanais à l'époque ottomane*, édité par Bernard Heyberger, et Carsten-Michael Walbiner, 59-65. Beyrouth: Orient Institut der DMG Beirut.
- Abraş, Miḥā'il. 2010. *Al-ruhbāniyya al-bāsīliyya al-ḥanāwiyya. Siğill al-ruhbān (1710-1829)* [Le monachisme basilien šuwayrite. Registre des moines], volume 1. Kaslik: Manšūrāt al-ruhbāniyya.
- Aslanian, Sebouh D. 2011. *From the Indian Ocean to the Mediterranean: The Global Trade Networks of Armenian Merchants from New Julfa*. Berkeley: University of California Press.
- Aslanian, Sebouh D. 2018. "Une vie sur plusieurs continents. Microhistoire globale d'un agent arménien de la Compagnie des Indes orientales, 1666-1688", *Annales Histoire, Sciences sociales* LXXIII, 1: 19-55.
- Aslanian, Sebouh D. 2019. "Many have come here and have deceived us': Some Notes on Asateur Vardapet (1644-1728), An Itinerant Armenian Monk in Europe." *Handēs amsōreay* CXXXIII, 1-12: 133-94.
- Aslanian, Sebouh D. 2023. "From Mount Lebanon to the Little Mount in Madras: Mobility and Catholic-Armenian Alms-Collecting Networks During the Eighteenth Century." Dans *Connected Mobilities in the Early Modern World. The Practice and Experience of Movement*, édité par Paul Nelles, et Rosa Salzberg, 237-75. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Aslanian, Sebouh D. et al. 2013. "AHR Conversation: How Size Matters: The Question of Scale in History." *American Historical Review* CXVIII, 5: 1431-72.
- Auzépy, Marie-France. 2009. "Les moines et l'errance à Byzance." Dans *Le Monde de l'itinérance en Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne*, édité par Claudia Moatti, Wolfgang Kaiser, et Christophe Pébarthe, 241-51. Bordeaux: Ausonius éditions.
- Babudieri, Fulvio. 1966. *Trieste e gli interessi austriaci in Asia nei secoli XVIII e XIX*, Padova: Cedam-Casa editrice dott. Antonio Milani.
- Bacel, Paul. 1909a. "Ignace Jarbouch, Supérieur général des Chouérites (1756-1761)." *Échos d'Orient* XII: 286-92.
- Bacel, Paul. 1909b. "Jacques Sajari, Supérieur général des Chouérites (1761-1774)." *Échos d'Orient* XII: 342-8.
- Bacel, Paul. 1912. "L'Église melkite au XVIII<sup>e</sup> siècle." *Échos d'Orient* XV: 49-60.
- Bachatly, Charles. 1931. "Un manuscrit autographe de Don Raphaël, Membre de l'Institut d'Égypte (1798)." *Bulletin de l'Institut d'Égypte* XIII: 27-35.
- Bachatly, Charles. 1934. "Un membre oriental du premier Institut d'Égypte: Don Raphaël (1759-1831)." *Bulletin de l'Institut d'Égypte* XVII, 2: 237-60.
- Bāšā, Quṣṭanṭīn. 1932. *Ta'riḥ al-usra al-Fira'ūn* [Histoire de la famille Fira'ūn], Harissa.
- Bāšā, Quṣṭanṭīn. 1938. *Ta'riḥ ṭā'ifat al-rūm al-malakiyyat wa-l-ruhbāniyyat al-muḥalliṣiyyat* [Histoire de la communauté melkite et des moines salvatoriens], volume 1. Sidon: Imprimerie du Couvent Saint-Sauveur.
- Bellatti Ceccoli, Guido. 2008. *Tra Toscana e Medioriente. La storia degli arabi cattolici a Livorno (sec. XVII-XX)*, Livorno: Editasca.

- Bertrand, Romain, et Guillaume Calafat. 2018. "La microhistoire globale: affaire(s) à suivre." *Annales. Histoire, Sciences Sociales* LXXIII, 1: 3-18.
- Bittar, André. 1992. "La dynamique commerciale des Grecs catholiques en Égypte au XVIII<sup>e</sup> siècle." *Annales Islamologiques* XXVI: 181-96.
- Bittar, André. 1993. "Les Juifs, les Grecs catholiques, et la ferme des douanes en Égypte sous Ali Bey al-Kabir." *Annales Islamologiques* XXVII: 255-70.
- Boogert, Maurits H. van den. 2005. *The capitulations and the Ottoman legal system: Qadis, Consuls and Beratlis in the 18th Century*, Leyde-Boston : Brill.
- Boutier, Jean, Brigitte Marin, et Antonella Romano. 2005. "Les milieux intellectuels italiens comme problème historique. Une enquête collective." Dans *Naples, Rome, Florence. Une histoire comparée des milieux intellectuels italiens (XVIIe-XVIIIe siècles)*, 1-31. Roma: École française de Rome.
- Calafat, Guillaume. 2011. "Diasporas marchandes et commerce interculturel. Familles, réseaux et confiance dans l'économie de l'époque moderne", *Annales. Histoire, Sciences Sociales* LXVI, 2: 513-31.
- Calafat, Guillaume et al. 2022. "Communautés et mobilités en Méditerranée de la fin du XV<sup>e</sup> siècle au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle." *Historiens & Géographes* 459: 109-52.
- Calafat, Guillaume, et Mathieu Grenet. 2023. *Méditerranées. Une histoire des mobilités humaines (1492-1750)*, Paris: Le Seuil.
- Cattan, Basilio. 1917. "La chiesa di S. Maria in Domnica, detta volgarmente della Navicella." *Bessarione* XXI, 4: 374-96.
- Cohen, Amnon. 1973. *Palestine in the 18<sup>th</sup> Century*, Jerusalem: The Magnes Press.
- Coller, Ian. 2014. *Une France arabe. Histoire des débuts de la diversité, 1798-1831*, traduit par Frédéric Joly. Paris: Alma (*Arab France. Islam and the Making of Modern Europe, 1798-1831*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 2011).
- Conrad, Sebastian. 2016. *What is Global History?* Princeton: Princeton University Press.
- Crecelius, Daniel. 1990. "Damiette in the Late Eighteenth Century." *Journal of the American Research Center in Egypt* XXVII: 185-9.
- Crecelius, Daniel. 2010. "Damiette and Syrian-Egyptian Trade in the Second Half of the Eighteenth Century." Dans *Syria and Bilad Al-Sham Under Ottoman Rule: Essays in Honour of Abdul Karim Rafeq*, édité par Peter Sluglett, et Stefan Weber, 155-75. Leiden-Boston: Brill.
- Davis, Nathalie Zemon. 2014. *Léon l'Africain. Un voyageur entre deux mondes*, Paris: Payot et Rivages (*Trickster Travels: A Sixteenth-Century Muslim Between Worlds*. New York: Hill and Wang, 2006).
- Delouis, Olivier, Maria Mossakowska-Gaubert, et Annick Peters-Custot. 2019. "Introduction." Dans *Les mobilités monastiques en Orient et en Occident de l'Antiquité tardive au Moyen Âge (IV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, 1-13. Rome: École française de Rome. <<https://books.openedition.org/efr/4202>> (2023-10-31).
- Denis, J. 1942. "Chapellenie." *Dictionnaire de droit canonique*, sous la direction de Raoul Naz, volume 3, 527-30. Paris: Letouzey et Ané.
- Denis, Vincent. 2008. *Une histoire de l'identité. France 1715-1815*. Seyssel: Champ Vallon.
- D'Ottone, Arianna. 2013. "Le 'Lettere arabiche' di Simone Assemani alla Biblioteca del Museo Correr di Venezia: regesto." *Quaderni per la Storia dell'Università di Padova* XLVI: 105-22.
- Duda, Dorothea. 1971. *Innenarchitektur syrischer Stadthäuser des 16. bis 18. Jahrhunderts: die Sammlung Henri Pharaon in Beirut*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.



- Dyâb, Hanna. 2015. *D'Alep à Paris. Les pérégrinations d'un jeune Syrien au temps de Louis XIV*, édité par Paule Fahmé-Thiéry, Bernard Heyberger, et Jérôme Lentin, Arles-Paris: Actes Sud-Sindbad.
- Fantini, Maria. 1995. *Antonio Cassis Faraone. Ritratto di un imprenditore levantino alla fine del '700*. Udine: Arti Grafiche Friulane.
- Foscolos, Marco. 1983. "I Vescovi Ordinanti per il rito greco a Roma." Dans *Il Collegio Greco di Roma. Ricerche sugli alunni, la direzione, l'attività*, édité par Antonis Fyrigos, 289-302. Roma: Pontificio Collegio Greco S. Atanasio.
- Fosi, Irene. 2019. "The Plural City: Urban Spaces and Foreign Communities." Dans *A Companion to Early Modern Rome*, édité par Pamela M. Jones, Barbara Wisch, et Simon Ditchfield, 169-83. Leiden-Boston: Brill.
- Fyrigos, Antonis. 1983. "Catalogo cronologico degli alunni e dei convittori del Pont. Coll. Greco di Roma (1701-1803)." Dans *Il Collegio Greco di Roma. Ricerche sugli alunni, la direzione, l'attività*, édité par Antonis Fyrigos, 23-78. Rome: Pontificio Collegio Greco S. Atanasio.
- Ghobrial, John-Paul. 2014. "The Secret Life of Elias of Babylon and the Uses of Global Microhistory." *Past & Present* CCXXII, 1: 51-93.
- Ghobrial, John-Paul. 2016. "The Archive of Orientalism and its Keepers: Re-Imagining the Histories of Arabic Manuscripts in Early Modern Europe." *Past & Present* CCXXX, Supplement 11: 90-111.
- Ghobrial, John-Paul. 2017. "Migration from Within and Without: In the Footsteps of Eastern Christians in the Early Modern World." *Transactions of the Royal Historical Society* XXVII: 153-73.
- Ghobrial, John-Paul, édité par. 2019a. *Global History and Microhistory*, dossier monographique de la revue *Past & Present*, CCXLII, Supplement 14.
- Ghobrial, John-Paul. 2019b. "Moving Stories and What They Tell Us: Early Modern Mobility Between Microhistory and Global History." *Past & Present* CCXLII, Supplement 14: 243-80.
- Ghobrial, John-Paul. 2023. "Connected Histories and Eastern Christianities." Dans *Pathways through Early Modern Christianities*, sous la direction de Andreea Badea, et al., 185-210. Paderborn: Böhlau.
- Giovannini, Annalisa. 2014. "Francesco Leopoldo Cassis Faraone. Il proprietario delle antiche terre di Iside." Dans *Antichità egizie e Italia: Prospettive di ricerca e indagini sul campo. Atti del III Convegno Nazionale Veneto di Egittologia*, édité par Emanuele M. Ciampini, et Paola Zanollo, 141-8. Venezia: Edizioni Ca' Foscari-Digital Publishing.
- Girard, Aurélien. 2011. "Le christianisme oriental (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles). Essor de l'orientalisme catholique en Europe et construction des identités confessionnelles au Proche-Orient", Thèse de doctorat d'Histoire, Paris: École Pratique des Hautes Études.
- Girard, Aurélien. 2013. "*Nihil esse innovandum?* Maintien des rites orientaux et négociation de l'Union des Églises orientales avec Rome (fin XVI<sup>e</sup>-mi-XVIII<sup>e</sup> s.)." Dans *Réduire le schisme? Ecclésiologies et politiques de l'Union entre Orient et Occident, XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, édité par Marie-Hélène Blanchet, et Frédéric Gabriel, 337-52, Paris: Collège de France-CNRS Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance.
- Girard, Aurélien. 2016. "Comment reconnaître un chrétien d'Orient vraiment catholique? Élaboration et usages de la profession de foi pour les Orientaux à Rome (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)." Dans *L'Union à l'épreuve du formulaire. Professions*

- de foi entre Églises d'Orient et d'Occident (XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> s.)*, édité par Marie-Hélène Blanchet, et Frédéric Gabriel, 235-57. Leuven-Paris-Bristol: Peeters.
- Girard, Aurélien. 2019. "Was an Eastern Scholar Necessarily a Cultural Broker in Early Modern Europe? Faustus Naironus (1628-1711), the Christian East, and Oriental Studies." Dans *Faith and History: Confessionalisation and Erudition in Early Modern Europe*, édité par Nicholas Hardy, et Dmitri Levitin, 240-63. Oxford: Oxford University Press.
- Girard, Aurélien. 2020. "Histoire connectée du monachisme oriental. De l'érudition catholique en Europe aux réformes monastiques au Mont Liban (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)." Dans *Scholarship between Europe and the Levant. Essays in Honour of Alastair Hamilton*, édité par Jill Kraye, et Jan Loop, 173-94. Leiden-Boston: Brill.
- Girard, Aurélien. 2024. "Une Église aux mains des moines? Šuwayrites et salvatoriens dans l'Église melkite grecque-catholique au XVIII<sup>e</sup> siècle." Dans *La division de l'Église rûm d'Antioche en 1724 et la construction des identités confessionnelles orthodoxe et catholique*, édité par Bernard Heyberger, Željko Paša, et Ronney el Gemayel, 275-328, Roma: Pontificio Istituto Orientale.
- Girard, Aurélien, et Sabine Mohasseb-Saliba. 2025. "Les ordres basilien au Proche-Orient arabe: une identité monastique grecque-catholique (première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle)." Dans *De Basile aux Basiliens. La postérité monastique d'un Père grec en Orient et en Occident (du Moyen Âge à l'époque contemporaine)*, édité par Olivier Delouis, et Annick Peters-Custot, à paraître. Paris: Beauchesne.
- Girard, Aurélien, et Giovanni Pizzorusso, 2017. "The Maronite college in early modern Rome: Between the Ottoman Empire and the Republic of Letters." Dans *Collegial Communities in Exile. Education, migration and Catholicism in early modern Europe*, édité par Liam Chambers, et Thomas O'Connor, 174-97. Manchester: Manchester University Press.
- Girard, Aurélien, Cesare Santus, et Karène Sanchez-Summerer. 2023: "Introduction. A New History of Middle Eastern Christians." Dans *Middle Eastern and European Christianity, 16th-20th Century. Connected Histories*, édité par Aurélien Girard et al., 10-46. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Glesener, Thomas, 2021. "Gouverner la langue arabe. Miguel Casiri et les arabisants du roi d'Espagne au siècle des Lumières." *Annales. Histoire, Sciences Sociales* LXXXVI, 2: 227-67.
- Gonneau, Pierre. 2000. "Les pérégrinations de Vasilig Grigorovič Barskij 1723-1747." Dans *Rendre ses vœux. Les identités pèlerines dans l'Europe moderne (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, sous la direction de Philippe Boutry, Pierre-Antoine Fabre, et Dominique Julia, 217-38. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Graf, Georg. 1949. *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, volume 3. Città del Vaticano: Biblioteca apostolica vaticana.
- Graf, Georg. 1951. *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, volume 4. Città del Vaticano: Biblioteca apostolica vaticana.
- Graf, Tobias P. 2021. "Cheating the Habsburgs and Their Subjects? Eighteenth-Century 'Arabian Princes' in Central Europe and the Question of Fraud." Dans *The Habsburg Mediterranean 1500-1800*, sous la direction de Stefan Hanß, et Dorothea McEwan, 229-53. Vienne: Austrian Academy of Sciences Press.
- Greenblatt, Stephen J. 1980. *Renaissance Self-fashioning: From More to Shakespeare*. Chicago: University of Chicago Press.
- Greene, Molly. 2010. *Catholic Pirates and Greek Merchants: A Maritime History of the Mediterranean*. Princeton: Princeton University Press.

- Grenet, Mathieu. 2012. "Appartenances régionales, expérience diasporique et fabrique communautaire: le cas grec, fin XVI<sup>e</sup>-début XIX<sup>e</sup> siècle." *Tracés. Revue de Sciences humaines* XXIII, 2: 21-40.
- Grenet, Mathieu. 2014. "Moralités marchandes et charité communautaire." *Rives méditerranéennes* 49: 119-38.
- Ḥağ, Aṭanāsīyūs. 1974. *Al-ruhbanīyya al-bāsīliyya al-ṣuwayriyya fī ta'riḥ al-kanīsat wa-l-bilād* [Le monachisme basilien ṣuwayrite dans l'histoire de l'Église et du pays], volume 1. Jounieh: s.e.
- Henny, Sundar. 2020. "Nathanael of Leukas and the Hottinger Circle: The Wanderings of a Seventeenth-Century Greek Archbishop." *International Journal of the Classical Tradition* XXVII, 3: 449-72.
- Henryot, Fabienne, et Philippe Martin. 2023. "Introduction." Dans *Contre les moines. L'antimonachisme des Réformes à la Révolution*, édité par Fabienne Henryot, et Philippe Martin. 9-38. Paris: Le Cerf.
- Heyberger, Bernard. 1994. *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique*, Roma: École française de Rome.
- Heyberger, Bernard. 2001. *Hindiyya. Mystique et criminelles, 1720-1798*, Paris: Aubier.
- Heyberger, Bernard. 2004. "Les nouveaux horizons méditerranéens des chrétiens du Bilād al-Šām (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)." *Arabica* LI, 4: 435-61.
- Heyberger, Bernard. 2015. "Introduction." Dans *D'Alep à Paris. Les pérégrinations d'un jeune Syrien au temps de Louis XIV* de Hanna Dyâb, 7-47. Arles-Paris: Actes Sud-Sindbad.
- Heyberger, Bernard. 2023a. "Eastern Christians in Seventeenth- and Eighteenth-century Catholic Europe." Dans *Middle Eastern and European Christianity, 16th-20th Century. Connected Histories* de Bernard Heyberger, traduit par Mary Robitaille-Ibbett, 49-90. Edinburgh: Edinburgh University Press (Paris: Les Indes Savantes, 2009').
- Heyberger, Bernard. 2023b. "Security and Insecurity: Syrian Christians in the Mediterranean (Seventeenth and Eighteenth Centuries)." Dans *Middle Eastern and European Christianity, 16th-20th Century. Connected Histories* de Bernard Heyberger, traduit par Mary Robitaille-Ibbett, 105-23. Edinburgh: Edinburgh University Press (Istanbul: Isis, 1999').
- Heyberger, Bernard, et Aurélien Girard. 2015. "Les chrétiens au Proche-Orient. Les nouvelles conditions d'une présence." Dans *Les chrétiens au Proche-Orient*, édité par Aurélien Girard et Bernard Heyberger, 11-36. Aubervilliers: Éditions de l'EHESS (dossier thématique des *Archives de sciences sociales de religion*, 171).
- Hourani, Albert. 1972. "The Syrians in Egypt in the Eighteenth and Nineteenth Centuries." Dans *Colloque international sur l'histoire du Caire 27 mars-5 avril 1969*, 221-34. Le Caire: Ministry of Culture of the Arab Republic of Egypt, General Egyptian Book Organization.
- Idlibi, Nāwufītūs. 1983. *Aṣāqīfa al-Rūm al-Malakiyyin bi Ḥalab* [Les évêques melkites d'Alep], Alep: s.e.
- Karalevsky, Cyrille. 1901-1902. "L'Église grecque melchite catholique." *Échos d'Orient* V: 82-9.
- Karalevsky, Cyrille. 1910. *Histoire des patriarchats melkites*, volume 2/1. Roma: Imprimerie du Sénat.
- Karāmā, Rufāʿīl. 1929. *Maṣādir ta'riḥiyya fī ḥawādīṭ Lubnān wa Sūriyya, min sana 1745 ila sana 1800* [Les sources historiques sur les événements au Liban et en Syrie, de 1745 à 1800], Beyrouth: s.e.

- Khamisy, Rabei G. 2018. "The 'Assāf Family of Mi'ilya: An Example of a Greek Catholic Family in the Western Upper Galilee Eighteenth-Twenty-First Centuries." *Middle Eastern Studies* LIV, 6: 1-19.
- Krimsti, Feras. 2018. "The Lives and Afterlives of the Library of the Maronite Physician Ḥannā al-Ṭāḥib (c. 1702-1775) from Aleppo." *Journal of Islamic manuscripts* IX: 190-217.
- Krimsti, Feras. 2019. "Arsāniyūs Shukrī al-Ḥakīm's Account of his Journey to France, the Iberian Peninsula, and Italy (1748-1757) from Travel Journal to Edition." *Philological Encounters* IV, 3-4: 202-44.
- Kuwaytir, Iliyas, édité par. 1966. *Al-Sinaksār al-ruhḥānī al-muḥalliṣī* [Le synaxaire des moines salvatoriens], Ġūn: Couvent de Saint-Sauveur. <<https://obslib.org/-السنكسار-المخلصي-1>>.
- Laveissière, Sylvain. 2004. *Le Sacre de Napoléon peint par David*, Paris-Milan: Musée du Louvre-5 Continents.
- Manfredi, Gaudenzio. 1958. *La Figura del "praefectus missionum" nelle prefetture d'Egitto-Etiopia e dell'alto Egitto-Etiopia affidate ai Fratelli Minori 1630-1792*. Le Caire: Edizioni del Centro Francese di Studi Orientali Cristiani.
- Mansi, Ioannes D., édité par. 1911. *Sacrorum Concilium nova et amplissima collectio*, volume 46. Paris: expensis H. Welter.
- Manstetten, Paula. 2022. "Solomon Negri: The Self-Fashioning of an Arab Christian in Early Modern Europe." Dans *The Power of the Dispersed: Early Modern Global Travelers beyond Integration*, édité par Cornel Zwierlein, 240-82. Leiden-Boston: Brill.
- Marcus, Abraham. 1989. *The Middle East on the Eve of Modernity. Aleppo in the Eighteenth Century*. New York: Columbia University Press.
- Martinis, Raphaël de. 1888. *Juris pontificii de Propaganda Fide pars prima*, volume 2. Roma: ex Typographia polyglotta.
- Massard, Félix. 1808. *Couronnement de LL Majestés qui a eu lieu le 2 Décembre 1804*. Paris: se vend chez F. Massard.
- Masters, Bruce. 1987. "Trading Diasporas and 'Nations': The Genesis of National Identities in Ottoman Aleppo." *The International History Review* IX, 3: 345-67.
- Masters, Bruce. 2001. *Christians and Jews in the Ottoman Arab World. The Roots of Sectarianism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McEwan, Dorothea. 1982. *Habsburg als Schutzmacht der Katholiken in Ägypten, Kurzfassung der Studie über das österreichische Kirchenprotektorat von seinen Anfängen bis zu seiner Abschaffung im Jahre 1914*. Le Caire-Wiesbaden: Österreichisches Kulturinstitut-Harrassowitz.
- McEwan, Dorothea. 2004. "Catholic Copts, Riformati and the Capitulations: A Case Study in Church Protection in Egypt." Dans *Eastern Christianity. Studies in Modern History, Religion and Politics*, édité par Anthony O'Mahony, 490-529. Londres: Melisende.
- McEwan, Dorothea. 2021. "The Legal Framework of the Church Protectorate in the Lands of the Sublime Porte." Dans *The Habsburg Mediterranean 1500-1800*, sous la direction de Stefan Hanß, et Dorothea McEwan, 305-21. Wien: Austrian Academy of Sciences Press.
- Messaoudi, Alain. 2004. "Orientaux orientalistes: les Pharaon, interprètes du Sud au service du Nord." Dans *Sud-Nord. Cultures coloniales en France (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, sous la direction de Colette Zytnecki, et Chantal Bordes-Benayoun, 243-55. Toulouse: Privat.
- Messaoudi, Alain. 2008. "Pharaon, Élias." Dans *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, édité par François Pouillon, 758-60. Paris: IISMM-Karthala.

- Messaoudi, Alain. 2015. *Les arabisants et la France coloniale 1780-1930*. Lyon: ENS éditions.
- Messaoudi, Alain, et François Pouillon. 2008. "Dom Raphaël." Dans *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, édité par François Pouillon, 307-8. Paris: IISMM-Karthala.
- Missir de Lusignan, Livio. 2011. "Une famille melkite catholique de Smyrne: les Pharaon et leur descendance internationale." Dans *Familles Latines de l'Empire ottoman*, 121-32. Istanbul-Piscataway: The Isis Press-Gorgias Press (1974<sup>1</sup>).
- Mohasseb-Saliba, Sabine. 2024. "Les ordres salvatorien et chouérite au cœur de la naissance et du développement de l'Église grecque-catholique (XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle)." Dans *La division de l'Église rûm d'Antioche en 1724 et la construction des identités confessionnelles orthodoxe et catholique*, édité par Bernard Heyberger, Željko Paša, et Ronney el Gemayel, 329-84, Roma: Pontificio Istituto Orientale.
- Molnár, Antal, Giovanni Pizzorusso, et Matteo Sanfilippo, édité par. 2017. *Chiese e nazioni a Roma: dalla Scandinavia ai Balcani. Secoli XV-XVIII*. Roma: Viella.
- Monge, Mathilde, et Natalia Muchnik. 2019. *L'Europe des diasporas, XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*. Paris: Presses universitaires de France.
- Muchnik, Natalia. 2014. "Charité et communauté diasporique dans l'Europe des XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles." *Revue d'histoire moderne et contemporaine* LXI, 3: 7-27.
- Musset, Henri. 1948. *Histoire du christianisme spécialement en Orient*, volume 2. Jérusalem: Imprimerie des Pères franciscains.
- Nasrallah, Joseph. 1979. *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite*, volume 4/1. Paris: Letouzé.
- Nasrallah, Joseph. 1989. *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite*, volume 4/2. Paris: Letouzé.
- Nelles, Paul, et Rosa Salzberg, édité par. 2023. *Connected Mobilities in the Early Modern World. The Practice and Experience of Movement*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Oliel-Grausz, Évelyne. 2004. "La diaspora séfarade au XVIII<sup>e</sup> siècle: communication, espaces, réseaux." *Arquivos do Centro Cultural Gulbenkian* 48: 55-72.
- Oliel-Grausz, Évelyne. 2023. "Communautés et confréries juives en Méditerranée: solidarités locales et supra-locales." Dans *Communautés et mobilités en Méditerranée, de la fin du XV<sup>e</sup> siècle au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle*, édité par Joëlle Alazard et al., 109-32. Paris: Bréal.
- Peri, Vittorio. 1975. *Chiesa romana e "rito" greco. G. A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566-1596)*. Brescia: Paideia Editrice.
- Philipp, Thomas. 1982. "Image and Self-Image of the Syrians in Egypt: From the Early Eighteenth Century to the Reign of Muhammad 'Ali." Dans *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, édité par Benjamin Braude, et Bernard Lewis, volume 2, 167-84. New York-London: Holmes & Meier.
- Philipp, Thomas. 1985. *The Syrians in Egypt 1725-1975*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH.
- Philipp, Thomas. 1990. "The Rise and Fall of Acre: Population and Economy between 1700 and 1850." *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 55-56: 124-40.
- Philipp, Thomas. 2001. *Acre. The Rise and Fall of a Palestinian City, 1730-1831*. New York: Columbia University Press.
- Pieyre, Clément. 2022. "Les chapellenies du chanoine Coste. Reconstruction catholique et système bénéficial à Montpellier à la fin du règne de Louis XIV." *Dix-septième siècle* 294: 97-117.



- Pizzorusso, Giovanni. 1998. "Per servizio della Sacra Congregazione de Propaganda Fide': I nunzi apostolici e le missioni tra centralità romana e Chiesa universale (1622-1660)." *Cheiron* XXX: 201-27.
- Pizzorusso, Giovanni. 2004. "I satelliti di Propaganda Fide: il Collegio Urbano e la Tipografia poliglotta. Note di ricerca su due istituzioni culturali romane nel XVII secolo." *Mélanges de l'École française de Rome Italie-Méditerranée* CXVI, 2: 471-98.
- Pizzorusso, Giovanni. 2018. *Governare le missioni, conoscere il mondo nel XVII secolo. La congregazione pontificia de Propaganda Fide*. Viterbo: Sette Città.
- Planès, Hugo. 2021. *La circulation des chrétiens orientaux dans le royaume de France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, mémoire de Master préparé sous la direction de Mathieu Grenet, Université Toulouse II Jean-Jaurès.
- Pontani, Anna. 2015. "Simone Assemani da Vienna a Trieste (1782-1783)." Dans *4th Simone Assemani Symposium. Trieste, 26-27 September 2014*, édité par Bruno Callegher, et Arianna D'Ottone Rambach, 1-16. Trieste: Edizioni Università di Trieste.
- Qarā'ali, Būlus, 1932. *Al-Sūriyyūn fī Miṣr* [Les Syriens en Égypte], volume 2. Bayt Šabāb.
- Raymond, André. 1970-1971. "Deux commerçants de Byblos et Saïda au Caire à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle." *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* XLVI: 411-8.
- Raymond, André. 1999. *Artisans et commerçants au Caire au XVIII<sup>e</sup> siècle*, volume 2. Le Caire: IFAO, 1999 (Damas: Institut français de Damas, 1973-1974').
- Saenz-Diez, Eva. 2000. "Dom Rafael. Un sacerdote oriental miembro del Instituto de Egipto." *Awrāq. Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo* XXI: 97-124.
- Saenz-Diez, Eva. 2022. *Les populations chrétiennes non autochtones en Égypte. Le cas particulier des catholiques ottomans 1750-1960*. Paris: L'Harmattan.
- Salvadore, Matteo. 2021. "I was not born to obey, but rather to command': The Self-Fashioning of Šagga Krəstos, an Ethiopian Traveller in Seventeenth-Century Europe." *Journal of Early Modern History* XXV, 2: 1-33.
- Sanacore, Massimo, 2009. "Tra Livorno e l'Egitto: vita e vicende commerciali di Antonio Kair." *Nuovi studi Livornesi* XVI: 121-50.
- Santus, Cesare. 2019. *Trasgressioni necessarie. Communicatio in sacris, coesistenza e conflitti tra le comunità cristiane orientali (Levante e Impero ottomano, XVII-XVIII secolo)*. Roma: École française de Rome.
- Santus, Cesare. 2020. "Rome, avant-poste de la France en Orient. Les chrétiens orientaux dans la ville éternelle et la congrégation de la Propagande pendant l'occupation napoléonienne (1808-1814)." *Annales historiques de la Révolution française* 3: 135-57.
- Santus, Cesare. 2021a. "Wandering lives: Eastern Christian pilgrims, alms-collectors and 'refugees' in Early Modern Rome." Dans *A Companion to Religious Minorities in Early Modern Rome*, édité par Emily Michelson, et Matthew Coneys Wainwright, 237-71. Leiden-Boston: Brill.
- Santus, Cesare. 2021b. "Giuseppe Simonio Assemani Consultore del Sant'Uffizio." *Parole de l'Orient* XLVII: 175-92.
- Santus, Cesare. 2022. "The Great Imposture: Eastern Christian Rogues and Counterfeiters in Rome, c. 17<sup>th</sup>-19<sup>th</sup> Centuries." Dans *The Power of the Dispersed: Early Modern Global Travelers beyond Integration*, édité par Cornel Zwierlein, 98-132. Leiden-Boston: Brill.
- Saracino, Stefano. 2019. "Griechisch-orthodoxe Almosenfahrer im Heiligen Römischen Reich und ihre wissenschaftliche Bedeutung (1650-1750)". Dans *Praktiken frühneuzeitlicher Historiographie*, édité par Markus Friedrich, et Jacob Schilling, 141-73. Berlin-Boston: De Gruyter.



- Saracino, Stefano. 2022. "The *Album Amicorum* of the Athonite Monk Theoklitos Polyeidis and the Agency of Perambulating Greek Alms Collectors in the Holy Roman Empire (18<sup>th</sup> Century)." Dans *The Power of the Dispersed: Early Modern Global Travelers beyond Integration*, édité par Cornel Zwierlein, 63-97. Leiden-Boston: Brill.
- Sbath, Paul. 1940. *Al-Fihris. Supplément*. Le Caire: Imprimerie Al-Chark.
- Schnurrer, Christianus F. de. 1811. *Bibliotheca Arabica*. Halle: typis et sumtu I. C. Hendelii.
- Smyrnelis, Marie-Carmen. 2005. *Une société hors de soi. Identités et relations sociales à Smyrne aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles*. Paris: Peeters.
- Sterling, Charles, et Hélène Adhémar. 1959. *La peinture au musée du Louvre. École française au XIX<sup>e</sup> siècle*, volume 2. Paris: Éditions des musées nationaux.
- Subrahmanyam, Sanjay. 2013. *Comment être un étranger, Goa-Ispahan-Venise – XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris: Alma (Waltham: Brandeis University Press, 2011').
- Subrahmanyam, Sanjay. 2018. *L'Inde sous les yeux de l'Europe. Mots, peuples, empires, 1500-1800*. Paris: Alma (Harvard: Harvard University Press, 2017').
- Trivellato, Francesca, 2016. *Corail contre diamants. Réseaux marchands, diaspora sépharade et commerce lointain: de la Méditerranée à l'océan Indien, XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris: Éditions du Seuil (New Haven-London: Yale University Press, 2009').
- Tulard, Jean, édité par. 1993. *Le sacre*, Paris: Imprimerie nationale.
- Van Leeuwen, Richard. 1996. "De Maronieten in Egypte (1745-1820)." *Het Christelijk Oosten* XLVIII, 1-2: 73-87.
- Vilar, Juan B. et al. 2009. *Catálogo de la biblioteca romana del cardenal Luis Belluga: transcripción, estudio y edición*, s.l.: Fundación Séneca.
- Wagner, Esther-Miriam, et Mohamed A.H. Ahmed. 2017. "From Tuscany to Egypt: Eighteenth Century Arabic letters in the Prize paper collections." *Journal of Semitic Studies* LXII, 2: 389-412.
- Walbiner, Carsten. 2003. "Images painted with such exalted skill as to ravish senses...? Pictures in the Eyes of Christian Arab Travellers of the 17th and 18th Centuries." Dans *La multiplication des images en pays d'islam: de l'estampe à la télévision (17<sup>e</sup>-21<sup>e</sup> siècle)*, édité par Bernard Heyberger, et Silvia Naef, 15-30. Würzburg: Ergon Verlag Würzburg.
- Winet, Monica. 2014. "Religious Education on the Road: An Anonymous Christian Arabic Diary", *Parole de l'Orient* XXXIX: 297-312.
- Winter, Stefan. 2010. *The Shiites of Lebanon under Ottoman Rule 1516-1788*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zaki, Vevian. 2021. "From a Pilgrim to a Resident. The Marginalia of Yuwākīm al-Ghazzī in the Manuscripts of Mt. Sinai." *Journal of Eastern Christian Studies* LXXIII, 3-4: 219-62.
- Zwierlein, Cornel. 2020. "Interaction and Boundary Work: Western Merchant Colonies in the Levant and the Eastern Churches, 1660-1800." *Journal of Modern European History* XVIII, 2: 156-76.
- Zwierlein, Cornel, édité par. 2022. *The Power of the Dispersed: Early Modern Global Travelers beyond Integration*. Leiden-Boston: Brill.

# Damianus Paraskevas Sinopeus als Mitglied der Gelehrtenrepublik zwischen Ost und West im 18. Jahrhundert: Mobilitätsdynamiken griechisch-orthodoxer Akteure zwischen dem Osmanischen Reich, Westeuropa und dem Russischen Reich

Vasilios N. Makrides

## 1. Hinführung: Die Gelehrtenrepublik zwischen Ost und West in Europa

Bei der Gelehrtenrepublik handelt es sich um ein weites, ausdifferenziertes und multidimensionales Netzwerk von Intellektuellen, Gelehrten und Literaten, gelegentlich aber auch um andere Akteure (z.B. Verleger, Künstler). Der Begriff deutet auf die Verbindung des internationalen Gelehrtensamkeits- und Wissenschaftsbetriebs vor allem zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert hin (Neumeister und Wiedemann 1987; Goodman 1996; Jaumann 2001a; Casanova 2004; Furey 2006; Miller 2008; Grafton 2009a; Fumaroli 2015; Haß 2023). Diese, eigentlich „selbsternannte“ (Hollewand und van Miert 2022) intellektuelle Gemeinschaft umfasste vorwiegend das römisch-katholische sowie das protestantisch-reformatorische Westeuropa (und teilweise auch Zentraleuropa), was zu jener Zeit zu einem produktiven Wissens- und Kulturaustausch auf mehreren Ebenen führte. Diese Gemeinschaft wies gleichzeitig verschiedene transatlantische (Fiering 1976; Winterer 2012; Robles 2021) sowie weitere Dimensionen auf (Carhart 2019), die von der geographischen Breite und Ausdehnung dieses vielfältigen intellektuellen Austausches zeugen. Zudem wurden in der Regel konfessionelle, sprachliche, kulturelle, politische, nationale und andere Grenzen durch Korrespondenz und andere Formen des intellektuellen Austauschs überschritten, sodass schließlich ein breites Kommunikationsnetz sowie eine produktive intellektuelle Kultur entstehen konnten, die in vielen Bereichen bahnbrechende Ergebnisse zur Folge hatten (van Miert 2010a und 2013). Nicht selten ging es da-

Vasilios N. Makrides, Universität Erfurt, Germany, vasilios.makrides@uni-erfurt.de, 0000-0003-3783-2655

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Vasilios N. Makrides, *Damianus Paraskevas Sinopeus als Mitglied der Gelehrtenrepublik zwischen Ost und West im 18. Jahrhundert: Mobilitätsdynamiken griechisch-orthodoxer Akteure zwischen dem Osmanischen Reich, Westeuropa und dem Russischen Reich*, © 2024 Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0646-4.08, in Marcello Garzaniti, Vassa Kontouma, Vasilios N. Makrides (edited by), *Cristiani orientali e Repubblica delle Lettere (XVI-XVIII sec.) / Chrétiens orientaux et République des Lettres (16e-18e s.) / Östliche Christen und die Gelehrtenrepublik (16.-18. Jh.)*, pp. 171-225, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0646-4, DOI 10.36253/979-12-215-0646-4

bei um eine besondere Verflechtung von Gelehrsamkeit, humanistischer Kultur, politischem Aktivismus und religiöser Identität unter solchen gebildeten Akteuren, die oftmals von bestimmten Mäzenen finanziell unterstützt wurden und die sich gleichzeitig von den brutalen religiös-politischen Auseinandersetzungen lossagten, die den europäischen Kontinent zur gleichen Zeit zerrissen.

Ein sehr wichtiges Kommunikationsmedium, um solche Grenzen zu überschreiten, war die Epistolographie. Das Schreiben von Briefen war sogar häufig die einzige Möglichkeit, regelmäßig, sinnvoll und produktiv in Kontakt jenseits von solchen Grenzen zu bleiben, gleichzeitig bietet es einen „privaten Blick“ auf wichtige soziopolitische, religiöse, kulturelle und wissenschaftliche Ereignisse und Entwicklungen jener Zeit. So waren Gelehrte, Politiker, Drucker und Künstler häufig in einem solchen Briefaustausch, um private oder berufliche Neuigkeiten mitzuteilen, neue Ideen zu testen, ihre Freunde jenseits diverser Grenzen zu unterstützen oder einfach persönliche Interessen zu verfolgen; und all dies in einer auf mehreren Ebenen sehr konflikträchtigen Epoche. Die Gelehrtenkorrespondenz stellt somit eine einzigartige Quelle für die Wechselbeziehung zwischen den allgemeinen historischen Entwicklungen und den Überzeugungen und Perspektiven einer besonders ausdrucksstarken Gruppe von Personen dar, die diese Gelehrtenrepublik ausmachten (De Landtsheer und Nellen 2010). Diese grenzübergreifende Dimension der Gelehrtenrepublik und das dadurch geschaffte breite Kommunikationsnetz sollten jedoch weder überschätzt noch verallgemeinert werden. Schließlich gab es auch Grenzen im transkonfessionellen Kontakt und Austausch zu jener Zeit, die nie überwunden werden konnten (van Miert 2010b).

Die positiven Konsequenzen dieses grenzübergreifenden Austausches lassen sich zum Beispiel im Bereich der neuzeitlichen Bibelforschung und Bibelkritik sehr gut beobachten, wenn man die Beiträge von eminenten Persönlichkeiten wie Joseph Scaliger (1540-1609), Isaac Casaubon (1559-1614), John Selden (1584-1654), Hugo Grotius (1583-1645) und Louis Cappel (1585-1658) in Betracht zieht. Das Ziel ihrer Beiträge war, nicht theologische Differenzen und damit verbundene Debatten komplett zu entschärfen oder zu überwinden, sondern eine sinnvolle und, falls möglich, positive Zusammenarbeit zwischen Gelehrten verschiedener Konfessionen und Kulturen zu ermöglichen (Hardy 2017). Auch die Beiträge von Thomas Hobbes (1588-1679), Spinoza (1632-1677) und Richard Simon (1638-1712) zur Erforschung der Bibel stützten sich größtenteils auf damalige philologische Forschungen, ohne jedoch subversive Ziele irgendwelcher Art zu verfolgen. Die Bedeutung, die damals einem historischen und philologischen Zugang zum biblischen Text beigemessen wurde, hatte also nicht nur eine radikal-politische, sondern auch eine konfessionsübergreifende Anziehungskraft (van Miert 2017a und 2018; van Miert, Nellen, Steenbakkers und Touber 2017). Dasselbe gilt *mutatis mutandis* auch für die Untersuchung von antiken und anderen Quellen und Texten, was mit der Geburt der modernen Philologie eng verbunden war (Cao, Grafton und Krayer 2019).

Obwohl all diese Entwicklungen im Rahmen der Gelehrtenrepublik eher die Ausnahme als die Regel damals darstellten, waren solche „neutralere“ Versuche in der Lage, Wissenschaft und Gelehrsamkeit von den engeren Interes-

sen und Zweckmäßigkeiten der kirchlichen und politischen Autoritäten jener Zeit zu lösen und zu Ergebnissen von übergreifender transkonfessioneller und transkultureller Bedeutung zu führen. Zudem ist es wichtig zu betonen, dass die Verdienste der Gelehrtenrepublik bereits zu jener Zeit wahrgenommen, reflektiert und systematisch beschrieben wurden (vgl. Hollewand und van Miert 2022) und nicht bloß ein Untersuchungsgegenstand der nachfolgenden Generationen waren. Die Beiträge von Johann Jakob Brucker (1696-1770) in seinen Werken *Bildersaal berühmter Schriftsteller* (Augsburg, 1741-45, zehn Dekaden mit Kupfern) und *Ehrentempel der deutschen Gelehrsamkeit* (Augsburg, 1747-49, acht Dekaden mit Kupfern) bezeugen dies eindrucksvoll (Solleveld 2022). In der Tat war die Gelehrtenrepublik in der Lage, ihre eigenen Erinnerungskulturen sowie eine besondere Identität innerhalb der Netzwerke von Gelehrten zu schaffen, die von Gefühlen intellektueller, religiöser, kultureller, wissenschaftlicher und politischer Verbundenheit gekennzeichnet waren und auf die Betonung von Lernen, Freundschaft und Kommunikation über Grenzen hinweg abzielten (van Miert 2017b).

Das allgemeine Forschungsinteresse an der Gelehrtenrepublik in Westeuropa bleibt bis heute unvermindert und wird durch neue methodische Werkzeuge, wie etwa die Digitalisierung und die neuen elektronischen Medien, erheblich vervollständigt, bereichert und vorangetrieben (Edelstein et al. 2017; Hotson und Wallnig 2019; Edmondson und Edelstein 2019). Darüber hinaus wurde das Konzept einer Gelehrtenrepublik jenseits Westeuropas bzw. des westeuropäischen Christentums erweitert und angewandt, wie etwa in Bezug auf die islamische Welt in diversen lokalen Kontexten (Binbaş 2016; Bevilacqua 2020). Davon abgesehen sollten die etlichen, noch bestehenden Probleme und Debatten in Bezug auf die genauere Erforschung diverser Aspekte der Gelehrtenrepublik nicht verschwiegen werden; beispielsweise über ihren genauen zeitlichen Rahmen, der nicht nur auf der Frühen Neuzeit beschränkt werden soll; oder über die relevanten Begrifflichkeiten, die spezifischen Akteure, die Kontexte, die vielen Paradigmenwechsel und die Inhalte des intellektuellen und anderen Austausches über die lange Dauer (Jaumann 2001b; van Miert 2016).

Im Kontext der möglichen erweiterten Reichweite der Gelehrtenrepublik stellte sich auch im Spezifischen die Frage, inwieweit sie über den ganzen europäischen Kontinent ausgedehnt oder nur auf dem Westen Europas beschränkt werden soll. Ohnehin ist das Modell einer „Verflechtungsgeschichte“ von Ost und West in letzter Zeit im Rahmen einer frühneuzeitlichen Geistes- und Religionsgeschichte des gesamten Europas besonders relevant geworden; es bekam zudem wichtige Impulse durch verschiedene Studien und Forschungsprojekte (Heyberger 2023). Die Welten des östlichen und westlichen Christentums, die früher zu einem beträchtlichen Teil isoliert untersucht worden waren, konnten demzufolge nun stärker gemeinsam betrachtet werden, wie zum Beispiel im Kontext der Interkonfessionalitätsforschung (Alexiou und Haas 2024). All dies führte einerseits zu einem differenzierten und nuancierten Verständnis der Ost-West-Beziehungen jenseits noch bestehender Polarisierungen. Andererseits haben weitere Forschungen dazu geführt, dass über die Grenzen, Praktiken und

Akteure dieses intellektuellen Austauschs in der Frühen Neuzeit auf innovative Weise nachgedacht wurde. Durch solche Ansätze war es unter anderem möglich, eine neue, dezentrierte Geschichte der Gelehrtenrepublik zu konzipieren und zu entwerfen, die sich nicht nur auf lateinische Kultur und Gelehrsamkeit, sondern auch auf Orte, Personen und Texte fokussierte, die aus dem Osten und Südosten Europas sowie aus dem Orient stammten. Besondere Aufmerksamkeit galt hier den diasporischen, transnationalen Netzwerken zwischen Ost und West, was oftmals mit der erhöhten Mobilität der betroffenen Akteure verbunden war (Girard, Heyberger und Kontouma 2023). Bisher wurde dieses Phänomen stärker mit Blick auf die diversen Diasporas innerhalb Westeuropas untersucht (z.B. Hugenotten in England oder Deutschland und andere Glaubensflüchtlinge; sephardische Juden in den Niederlanden), die ebenfalls einen starken Einfluss auf den Wissensaustausch und die transnationale Zirkulation von Ideen hatten. Dies geschah, unter anderem, durch die Verbreitung von „gedrucktem Material“ (Grafton 2009b; Burke 2017), was Darnton (1982 und 2007) für die Buchgeschichte anhand seines Modells eines „Kommunikationskreislaufs“ („*communication circuit*“) anschaulicher zu rekonstruieren versuchte.

Angesichts der vorangegangenen Ausführungen erscheint es daher sehr angebracht, die westeuropäische und bisher sehr gut (auch wenn nicht erschöpfend) erforschte Seite der Gelehrtenrepublik idealerweise mit den multiplen Rollen von Diasporas aus dem Osten und Südosten Europas sowie aus dem Orient zu ergänzen und zu vervollständigen, die mit abendländischen Akteuren unterschiedlicher Konfession und Provenienz sowie mit diversen Kulturkreisen und Konfessionskulturen auf mehreren Ebenen interagierten. Auf diese Weise können überkommene Schemata einer national beschränkten Historiographie der Gelehrsamkeit im ganzen Europa überwunden werden, wobei ein neues Licht auf die gesamte und größtenteils verflochtene Geistesgeschichte des Kontinents geworfen werden kann, und zwar jenseits sprachlicher, religiöser/konfessioneller, geographischer und kultureller Segmentierung. In anderen Worten: Es geht um eine östliche und orientalische Seite dieser Gelehrtenrepublik mit ähnlichen intellektuellen Austauschprozessen und Verflechtungen, die, trotz der politischen Barrieren jener Zeit (z.B. die osmanische Herrschaft über weite Teile Südosteuropas) die entsprechenden Ost-West-Beziehungen in Europa zu jener Zeit stellenweise prägten. Es handelt sich hierbei um eine regelrechte und gegenseitige Wissenszirkulation zwischen Ost und West (aber zum Teil auch zwischen Nord und Süd) auf diversen Ebenen und in verschiedenen Wissensbereichen, die, trotz umfangreicher Quellenbestände in verschiedenen Sprachen, zu einem großen Teil bisher noch nicht systematisch und interdisziplinär untersucht worden ist. Trotz der andauernden konfessionellen und anderen Unterschiede und bisweilen auch Konflikte sowohl innerhalb Westeuropas selbst als auch zwischen Ost und West während der Frühen Neuzeit, ist es interessant zu beobachten, wie diverse Akteure von allen Seiten solche Grenzen überschritten haben und wie sie nach gemeinsamen geistigen Kommunikationsräumen auf verschiedenen Ebenen im gesamten Europa gesucht haben, was in vielen Fällen erfolgreich und ergiebig war.

Hier darf allerdings nicht unerwähnt bleiben, dass zunächst eine deutliche Asymmetrie zwischen den Seiten der Gelehrtenrepublik in Ost und West in Europa in mehreren Etappen zu beobachten ist. Die eine Seite war bereits numerisch umfangreich, ausreichend qualifiziert, stark institutionalisiert (z.B. im Rahmen von Universitäten und wissenschaftlichen Akademien oder Gelehrten-gesellschaften) und generell etabliert in den damaligen Staaten und Gesellschaften Westeuropas (z.B. in Frankreich, England, im deutschen und italienischen Raum, in den Niederlanden), was für die östliche bzw. die orientalische Seite der Gelehrtenrepublik nicht behauptet werden kann. Bei der letzteren fehlten oftmals die kritische Masse, die Frequenz, die Dauerhaftigkeit, die Intensität und die wie auch immer geartete Etablierung, die ihr westeuropäisches Pendant aufgrund der andersartigen soziopolitischen Bedingungen kennzeichneten. Im Osten ging es meistens um vereinzelte Akteure, die faktisch von den geistigen und übrigen Entwicklungen Westeuropas in vielfältiger Weise abhängig waren und davon profitieren wollten; wie, zum Beispiel, durch ein gezieltes Universitätsstudium, das in vielen Fällen Kirchen, Missionare, politische Führer und andere Akteure aus Westeuropa institutionell sowie finanziell ermöglichten. Darüber hinaus fühlten sich die östlichen und orientalischen Akteure gegenüber ihren westeuropäischen Partnern in der Regel „unterlegen“. Diese „Inferiorität“ konnte tatsächlich auf verschiedene Gründe zurückgeführt werden, wie zum Beispiel auf die jahrhundertelange osmanische Fremdherrschaft im Südosten Europas, die für die Entwicklung des Wissens dort und insbesondere für die systematischen Ost-West-Kontakte nicht gerade förderlich war. Auch im Russischen Reich jener Zeit war die intellektuelle Situation mit derjenigen in Westeuropa nicht vergleichbar. Dies wird, unter anderem, an der großen Zahl westeuropäischer Gelehrte und Akteure deutlich, die über Jahrhunderte im Dienst des Russischen Reiches waren und die zu dessen vielfältigen Entwicklung wesentlich beigetragen hatten (Dumschat 2006) – so zum Beispiel der Fall des Schweizer Mathematikers, Naturwissenschaftlers und Ingenieurs Leonhard Euler (1707-83) (dazu Calinger 2019). Es dauerte lange bis sich Russland auf der gesamteuropäischen Bühne als gleichberechtigter Partner Westeuropas auf mehreren Ebenen etablieren konnte. Nichtsdestotrotz blieben seine vielen Abhängigkeiten von Westeuropa bzw. vom Westen weiterhin erhalten und sorgten für etliche Identitätsprobleme und -spaltungen, insbesondere ab dem 19. Jahrhundert bis heute (Oittinen 2012; Brovkin 2024). Es ist daher kein Zufall, dass über Jahrhunderte die Idee einer Modernisierung Ost- und Südosteuropas mit deren „Verwestlichung“ gleichgesetzt war, was nicht selten zu erheblichen intensiven Konflikten und internen Spaltungen führte (Dixon 2003; Schubert und Sundhaussen 2008; Tyulenev 2012). Nicht zu vergessen ist allerdings, dass diese Inferiorität keine ausschließlich geistige war, sondern sich auf mehreren Ebenen (z.B. politischen, militärischen, wirtschaftlichen) erstreckte. Es handelt sich um ein multidimensionales Gefüge von Abhängigkeiten, das Westeuropa bzw. der Westen selbst durch verschiedene koloniale und krypto-koloniale Politiken geschaffen hatte und von denen es maßgeblich und vielfältig über sehr lange Zeit profitierte (Herzfeld 2002; Makrides 2023).



In diesem Zusammenhang sollte aber eine „dunkle Seite“ der Gelehrtenrepublik nicht außer Acht gelassen werden, die zunächst nicht nur im eigentlichen westeuropäischen Kontext zu beobachten ist (vgl. Mulsow 2007), sondern die damaligen Ost-West-Beziehungen unmittelbar betrifft. Zwar wurden im Kontext der betroffenen Begegnungen und des vielfältigen Austausches zwischen Ost und West viele Grenzen überschritten und nennenswerte Ergebnisse erzielt. Man kann hier beispielsweise auf das wachsende Interesse der westeuropäischen Gelehrtenwelt für die östliche Geschichte und den Beginn der Byzanz-Studien verweisen (van Miert 2010c; Gastgeber 2018; Aschenbrenner und Ransohoff 2021). Andererseits ist es bezeichnend, mit welchen negativen Farben Byzanz, das (Ost-)Römische Reich, in der westeuropäischen Wahrnehmung jener Zeit konstruiert und dargestellt wurde, was zu jahrhundertelangen Vorurteilen und Stereotypen über Byzanz als Ganzes (Politik, Gesellschaft, Kultur, Kirche) führte (Irmscher 1966; Spieser 2011). Mit anderen Worten: Die Öffnung zum Osten bedeutete nicht automatisch das Verschwinden der jahrhundertealten Ost-West-Probleme, die die gegenseitigen Beziehungen noch belasteten und vergifteten. Darüber hinaus konnten der Einfluss und die Wirkung der Gelehrtenrepublik die missionarischen Absichten der Kirchen Westeuropas gegenüber dem orthodoxen Osten nicht komplett ausschalten. Viele solche Aktivitäten fanden im Grunde genommen, auch wenn oftmals latent, sogar im Kontext der Gelehrtenrepublik statt. Beispielsweise unterhielt der Gräzist Martin Crusius (1526-1607) systematische Beziehungen zu griechischen Gelehrten sowie reisenden Almosensammlern und nahm sogar auf eigene Kosten griechische Studenten in seiner Wohnung in Tübingen auf, von denen er die neugriechische Sprache lernte und Informationen über das damalige Griechenland unter osmanischer Herrschaft bekam (Calis 2019, 2020-2021 und 2025). Gleichzeitig verfolgte er aber bis zu seinem Tod das Vorhaben, die lutherische Lehre unter den orthodoxen Griechen zu verbreiten sowie die Grundlagen für ein Luthertum dieser Griechen zu schaffen, teilweise sogar auf abenteuerlichen Wegen (Neuendorf 2022). Später wurden einigen orthodoxen Jungen Stipendien zum Studium in Westeuropa gewährt (z.B. im „Pontificio collegio greco di Sant’ Atanasio“ in Rom, im „Greek College“ in Oxford oder im „Collegium Orientale Theologicum“ in Halle), die jedoch nicht selten mit deren möglicher und erwarteter religiöser Konversion verbunden waren. In vielen Fällen war dies das Endergebnis, und es gab Konvertiten, die später eine eminente Rolle in der Gelehrtenrepublik, sowohl in Westeuropa selbst als auch zwischen Ost und West, spielen sollten, wie etwa der katholische Konvertit, griechische Altphilologe, Bibliothekar und Theologe Leo Allatius (ca. 1586-1669) (dazu Hartnup 2004). Jedoch gab es auch berechtigte Reaktionen seitens der betroffenen Orthodoxen (einschließlich auf offizieller kirchlicher Ebene), die die eigentlichen westeuropäischen Bekehrungsabsichten scharf kritisierten und aufzudecken versuchten (Tsirpanlis 1980; Moennig 1998; Markrides 2003a; Saracino 2018). Davon abgesehen ist es sehr bezeichnend, wie systematisch die westeuropäische Politik (z.B. der deutsche Kaiser, der französische König) sowie die Römisch-Katholische Kirche ab dem 16. Jahrhun-

dert versuchten, das Patriarchat von Konstantinopel zu kontrollieren und mit illegitimen Prälaten zu besetzen. Dies führte zur Entstehung einer mächtigen und einflussreichen „orthodoxen Parakirche“, die mit der legitimen orthodoxen Hierarchie in Konflikt geriet, dessen Zuspitzung im Fall des ermordeten Patriarchen von Konstantinopel Kyrillos Loukaris (1572-1638) zu beobachten ist (dazu Tsakiris 2021; vgl. auch Harai 2011).

Aus den vorangegangenen Ausführungen wird durchaus ersichtlich, dass die Ost-West-Beziehungen im Kontext einer gesamteuropäischen Gelehrtenrepublik nicht immer produktiv und positiv verliefen. Dies ist einerseits bis zu einem gewissen Grad auf die Arroganz zurückzuführen, mit der viele westeuropäische Akteure den Osten und Südosten Europas insgesamt betrachteten und behandelten. Das Russische Reich wurde dementsprechend vielmehr als „asiatisch“ und nicht-europäisch erachtet, wobei seine, von politischen Führern (z.B. Zar Peter I., Zarin Katharina II.) versuchte Verwestlichung bzw. Europäisierung als eine „Schein-Modernisierung“ abwertend abgestuft und kategorisiert wurde (Locher 1965; Sigrist 1990; Blome 2000; Wilson 2023). Ähnliches wurde für den Südosten Europas behauptet, der damals größtenteils unter osmanischer Herrschaft stand. Es ist kein Zufall, dass der Begriff „Balkan“ und seine Derivate (z.B. Balkanisierung) bis in die neueste Zeit negativ konnotiert wurden (Todorova 1997; Fleming 2000). Darüber hinaus war das dabei vermittelte Bild der Orthodoxen Kirche keineswegs ein positives, denn diese Kirche galt in der dominanten westeuropäischen Wahrnehmung jener Zeit nicht nur als obskurantistisch, stagnierend und entwicklungsunfähig, sondern auch als schismatisch und häretisch (Wolff 2001). Auf der anderen Seite versuchten einige Orthodoxe, ihre vielen Defizite zu jener Zeit gegenüber den westeuropäischen Fortschritten (z.B. in der Wissenschaft und Technik) mit verschiedenen Mechanismen und Überbietungsstrategien zu kompensieren; beispielsweise mit dem Argument, dass die zahlreichen Errungenschaften Westeuropas auf den grundlegenden altgriechischen Beiträgen bauten, ohne die sie undenkbar und unmöglich gewesen wären; oder dass der Osten, trotz allem, im Besitz der einzigen und unverfälschten christlichen Wahrheit (der Orthodoxie/Rechtgläubigkeit) sei, die viel wichtiger als die zahlreichen weltlichen Fortschritte des häretischen Westeuropas bzw. des Westens sei, der eigentlich zur ewigen Verdammnis verurteilt bliebe (Makrides 2006).

Trotz dieser generellen „Machtposition“ Westeuropas in dieser besonderen Ost-West-Konstellation, konnten diese „Inferiorität“ und „Asymmetrie“ zwischen Ost und West durch andere Faktoren ansatzweise kompensiert werden. Beispielsweise kannten die östlichen und orientalischen Akteure als Muttersprachler die notwendigen Quellsprachen von Texten und Kulturen, die für die westeuropäische Seite begehrenswert und unentbehrlich waren. Solche Kenntnisse waren in Westeuropa jener Zeit keine Selbstverständlichkeit, insofern war jene linguistische Kompetenz aus dem Osten und dem Orient für die westeuropäische Forschung und Gelehrsamkeit absolut notwendig. Zudem verfügten die östlichen und orientalischen Akteure in der Regel über den Zugang zu primären Quelltexten, Bibliotheken, Archiven und diversen abgelegenen

oder geheimnisvollen Orten, was für die interessierten Gelehrten in Westeuropa völlig unmöglich war oder sich viel schwerer und komplizierter gestaltete. Es ist daher kein Zufall, dass solche Akteure immer wieder Handschriften sowie andere Materialien und Gegenstände aus dem Osten und dem Orient nach Westeuropa mitbrachten und diese ihren westeuropäischen Kontaktpersonen, Förderern und Partnern schenkten oder verkauften. Wie wir später sehen werden, gilt dies auch für den vorliegenden Fall Damianus Paraskevas Sinopeus. All dies unterstreicht die Existenz einer gewissen „Reziprozität“ zwischen den beiden Seiten der Gelehrtenrepublik, die, trotz der jeweiligen Differenzen und Probleme, dauerhaft wirksam blieb und die letztendlich zu einem auf beiden Seiten konstruktiven Austausch führte. Nicht selten gab es auch westeuropäische Gelehrte, die ihre östlichen und orientalischen Partner in diversen Fragen konsultierten und ihre Spezialkenntnisse besonders zu schätzen wussten. Einen solchen Fall stellte der griechische Kleriker und Gelehrte Evgenios Voulgaris (1716-1806) dar, der im italienischen und deutschen Raum studierte und der später eine bedeutende kirchlich-politische Karriere in Russland in der Zeit der Zarin Katharina II. machte (Stiernon 2002; Makrides 2018 und 2024).

Generell waren die Konsequenzen dieses komplexen Ost-West-Austausches vielfältig und vielschichtig. Es ging nicht nur um die Schaffung eines Raums des Dialogs und einer „geistigen Gemeinschaft“ zwischen Ost und West jenseits konfessioneller Trennungen, sondern auch um Versuche, die eigene kulturelle und religiöse Tradition weiterzuentwickeln und zu „modernisieren“ – dies galt insbesondere für östliche und orientalische Akteure aufgrund ihrer obenerwähnten „Inferioritätsgefühle“ gegenüber Westeuropa während der Neuzeit. Die Mobilität von Personen, aber auch von Büchern und Gegenständen, trug daher zur Herstellung von umfangreichen und multidimensionalen Beziehungen und Kommunikationswegen bei. Dadurch entstand ein Panorama von kulturellen Zusammenhängen, an denen die östlichen und orientalischen Christen aktiv teilnahmen, was nicht zuletzt mit dem Prozess der jeweils eigenen Konfessionalisierung verbunden war (Grigore und Kühner-Wielach 2018; Sarris, Pissis und Pechlivanos 2021).

Die Hauptfrage, die mich in diesem Beitrag beschäftigen wird, ist – anhand des Falles Damianus Paraskevas Sinopeus (1687-1776) – manche Charakteristika genauer zu eruieren, nach denen ein orthodoxer Akteur aus dem Osten als Mitglied der gesamteuropäischen Gelehrtenrepublik klassifiziert werden könnte. Was hat ein solcher Akteur genau in diesem Bereich geleistet, um diese Klassifikation verdienen zu können? Welche waren die spezifischen Kriterien, die dazu beitragen konnten? Solche Fragen sind von besonderer Bedeutung, denn in der Zeit der Gelehrtenrepublik gab es unterschiedliche mobile und abenteuerliche Akteure aus dem Osten und dem Orient (z.B. Almosensammler, Hochstapler, Betrüger), die in Westeuropa keinen intellektuellen Tätigkeiten nachgingen und daher nicht zu Mitgliedern der damaligen Gelehrtenrepublik erklärt werden können (Tsakiris und Makrides 2015; Saracino 2019 und 2024; Graf 2021).

## 2. Die Gestalt von Damianus Paraskevas Sinopeus (1687-1776)

Damianus Paraskevas Sinopeus ist ein hervorragendes Beispiel für einen solchen mobilen Akteur der Gelehrtenrepublik zwischen Ost und West in Europa. Genauer handelt es sich hierbei einerseits um jemanden, der jahrzehntlang auf höchstem Niveau Medizin studierte, erforschte und praktizierte. Andererseits war er auch an der Abfassung und Veröffentlichung philosophischer Abhandlungen beteiligt und nahm so auf kreative und originelle Weise an den internen intellektuellen Prozessen teil, die die westeuropäische Geisteswelt zu jener Zeit beschäftigten. Dieser griechisch-orthodoxe Akteur gehörte zu denjenigen, die im 18. Jahrhundert außerhalb der Grenzen des Osmanischen Reiches eine bedeutende Karriere, Etablierung und Anerkennung erfuhren, sowohl im deutschen Raum als auch später in Russland. Überraschenderweise wurden seine Person und sein Werk jedoch bisher weder von seinen damaligen Landsleuten noch von der jüngeren Forschung gebührend beachtet, sodass unser Wissen über diesen wichtigsten Gelehrten noch immer minimal und bruchstückhaft ist (Makrides 2003b). Es ist bemerkenswert, dass selbst jene Griechen, die damals – wie Damianus – ein besonderes Interesse an der Philosophie von Christian Wolff (1679-1754) zeigten, weder ihn noch sein Werk zu kennen scheinen. Erwähnenswert ist auch, dass Damianus ein Gelehrter war, der, neben seiner tiefen Kenntnis der altgriechischen sowie der christlichen patristischen Literatur, über eine solide philosophische Bildung verfügte und sich an den philosophischen Kontroversen im deutschen Raum in den 1720er Jahren beteiligte, indem er Wolff verteidigte und sogar drei philosophische Abhandlungen in lateinischer Sprache zu diesem Thema veröffentlichte. So etwas war für die anderen, zu jener Zeit in Westeuropa weilenden Griechen völlig ungewöhnlich, was die Einzigartigkeit von Damianus besonders unterstreicht. Darüber hinaus machte er sich als Arzt 46 Jahre lang, bis zu seinem Lebensende im fortgeschrittenen Alter, in Russland einen Namen (unter anderem, durch die Veröffentlichung einer umfangreichen medizinischen Abhandlung in lateinischer Sprache) und erreichte dort höchste medizinische Ränge.

Sein Fall ist zudem interessant, da er die dauerhafte Existenz eines bewährten Mobilitätsdreiecks zu jener Zeit bestätigt: zwischen dem Osmanischen Reich, dem deutschen Raum und dem Russischen Reich. In anderen Worten: Viele griechisch-orthodoxe Akteure zeigten damals eine solche Mobilitätsdynamik, indem sie den osmanischen Raum, in dem sie ihre ersten Studien absolviert hatten, verließen, um weitere Studien und forschungsrelevante Aufenthalte im breiteren deutschen Raum zu beginnen bzw. fortzusetzen. Anschließend gingen zahlreiche von ihnen nach Russland, einem orthodox-christlichen Land, das ab einem gewissen Zeitpunkt als Beschützer der orthodoxen Völker im Osmanischen Reich fungierte. Russland bot vielen Orthodoxen damals nicht nur einen Zufluchtsort an, um der osmanischen Herrschaft und Unterdrückung zu entgehen. Für die gebildeten Orthodoxen, sowohl Kleriker als auch Laien, war Russland zudem ein wichtiger und nützlicher „Arbeitgeber“, um ihre weitere Karriere zu entfalten und nach oben zu treiben (Pissis 2020). Das genannte Mo-

bilitätsdreieck hatte auch bisweilen ein früheres solches Dreieck ersetzt, nämlich dasjenige zwischen dem Osmanischen Reich (oder den Ionischen Inseln, die nie unter osmanischer Herrschaft standen), dem italienischen Raum und Russland. Letzteres war das dominantere während der Frühen Neuzeit, doch allmählich verlor es an Bedeutung, insbesondere gegenüber dem deutschen Raum, dessen Anziehungskraft auf griechisch-orthodoxe Akteure ab dem Beginn des 18. Jahrhunderts immer größer wurde. Davon unabhängig konnte dieses frühere Mobilitätsdreieck viele Akteure der Gelehrtenrepublik in Ost und West generieren, wie zum Beispiel den Mediziner Iakovos Pylarinos (1659-1718), der in Padua studiert hatte und der durch seine wichtigen Beiträge zur Variolation und Pockenimpfung bekannt wurde (Geroulanos 1978). Nichtsdestotrotz gab es einige Akteure, die die beiden obengenannten Mobilitätsdreiecke miteinander verbanden, wie der bereits erwähnte Evgenios Voulgaris und sein Freund Nikephoros Theotokis (1731-1800) (dazu Makrides 2002).

Wie aus seinem Beinamen „Sinopeus“ ersichtlich wird, stammte Damianus aus Sinope am Schwarzen Meer, einer Kolonie der Ionier mit einer langen Geschichte und dauerhaften griechischen Präsenz, so wie die anderen Städte in der Pontus-Region (z.B. Trapezunt, Samsun). Er wurde dort 1687 geboren, wie aus verschiedenen Quellen hervorgeht, die im Folgenden erwähnt werden. Damianus war durchaus stolz auf seine Abstammung und unterzeichnete mit diesem Beinamen (bezogen auf seinen Geburtsort, wie es im antiken Griechenland auch üblich war) in verschiedenen Varianten (z.B. Sinopaeus, Sinopeus, Sinopiensis) während seiner Aufenthalte in Westeuropa und in Russland.<sup>1</sup> Es ist kein Zufall, dass dieser Beiname dort ab einem gewissen Zeitpunkt auch als sein Nachname fungierte und dass er ihn auf diese Weise bekannt machte. Ursprünglich wählte Damianus diesen Beinamen für die Veröffentlichung all seiner Werke auf Latein. Interessanterweise ließ er oftmals das Cognomen „Paraskevas“ aus seinem Namen absichtlich weg und unterschrieb einfach als „Damianus Sinopeus“.

Der Grund für diese Wahl ist unschwer zu erschließen. Die Stadt Sinope war in Westeuropa hauptsächlich durch den berühmten zynischen Philosophen der Antike Diogenes Sinopeus (412-323 v. Chr.) bekannt. Natürlich kannte auch Damianus seinen berühmten altgriechischen Mitbürger und vermerkte dies ausdrücklich in seinen philosophischen Werken. Die Wahl desselben Beinamens diente offensichtlich dazu, sich mit ihm durch dieselbe städtische Abstammung zu verbinden, was ihm als jungen griechischen Philosophen den Eintritt und die Etablierung in die damalige intellektuelle Welt Westeuropas, die sich ohnehin für die griechische Antike sehr begeisterte, erleichtern könnte. Damianus wollte zeigen, dass er aus einer Stadt stammte, die nicht nur in der Antike, sondern

<sup>1</sup> Damianus war nicht der einzige „Sinopeus“, der zu dieser Zeit in Westeuropa weilte. Es gibt den Fall eines anderen pro-katholischen Gelehrten, Panagiotis Sinopeus (ca. 1670-1736), der in der Walachei tätig war und auch in Westeuropa unter demselben Namen bekannt wurde (Karathanassis 2000, 243-44 und *passim*). Es wird erwähnt, dass er ein Arzt war, der in Padua studiert hatte (Lazarou 2017, 332-35). Wir wissen jedoch nicht, ob er mit Damianus bekannt war oder ob sie sich in der Walachei trafen.



auch in der Neuzeit bedeutende Gelehrte hervorgebracht hatte, und dies zu einer Zeit, als die Kenntnisse über diese Stadt und die geographische Pontus-Region in Westeuropa eher begrenzt waren. All dies ging mit der Betonung seiner griechischen Identität einher, für die er einen gewissen Stolz hegte. Gerade diese wollte er in Westeuropa bekanntmachen, was ihn allerdings von vielen anderen Griechen zur selben Zeit abhebt. Nicht zuletzt wollte er dadurch auch die bestehende Kontinuität zwischen dem antiken und dem modernen Griechenland aufzeigen, für die er selbst ein lebendiges Beispiel war und die von Westeuropa zu dieser Zeit des Öfteren vergessen wurde.<sup>2</sup>

Damianus' familiärer Hintergrund in Sinope sowie seine ersten Studien sind nicht bekannt, aber in aller Wahrscheinlichkeit fanden sie im Rahmen des damaligen Osmanischen Reiches statt und zwar in der Pontus-Region. Generell klafft in unserem Wissen über diese Region (und über das griechische Bildungswesen dort) ab dem frühen 16. bis zum frühen 19. Jahrhundert eine große Lücke (Carelos und Karanasios 1996). Es sollte nicht übersehen werden, dass ein Zentrum des griechischen Bildungswesens dort zu jener Zeit florierte, nämlich das berühmte „Phrontisterion“ in der Stadt Trapezunt (Φροντιστήριον Τραπεζούντος), eine höhere Bildungseinrichtung, die 1682/3 von dem gelehrten Sevastos Kyminitis (1632-1702) gegründet worden war und die dauerhaft bis 1921 funktionierte (Kontouma 2013). Kyminitis war ein Gelehrter mit soliden philologischen, philosophischen, historischen und theologischen Kenntnissen sowie vielen pädagogischen Gaben (Podskalsky 1988, 271-76; Karathanassis 2000, 82-90 und *passim*; und insbesondere Karanasios 2001). Abgesehen von seiner ersten Lehrtätigkeit an der Patriarchalademie in Konstantinopel hatte Kyminitis nicht nur in Trapezunt (1682-93), sondern auch in Bukarest (1693-1702) gelehrt. Dies war auf seine engen Beziehungen zum aufgeklärten Fürsten der Walachei, Constantin Brâncoveanu (r. 1688-1714), zurückzuführen, der bereits in der Zeit vor der Phanarioten-Herrschaft in den Donaufürstentümern (von 1711 in der Moldau bzw. 1715 in der Walachei bis 1821) entscheidend die Verbreitung der griechischen Bildung in der Region förderte. Kyminitis hatte seinerseits zur Gründung einer „Fürstlichen Akademie“ in Bukarest beigetragen. Zudem war er ihr erster Rektor und lehrte dort in den Fächern Physik, Mathematik und Naturwissenschaften (Karanasios 1993). Damianus wurde wahrscheinlich nicht von Kyminitis selbst unterrichtet, war aber sicherlich vor der Bildungstradition beeinflusst, die letzterer sowohl in Pontus als auch in der Walachei hinterlassen hatte.

Darüber hinaus scheint es, dass Damianus eine direkte Verbindung zu den Donaufürstentümern, Walachei und Moldau, die damals eine gewisse Autonomie von der osmanischen Zentralregierung genossen, und insbesondere zu der dort prominenten Familie der Mavrokordati hatte. Dort dürfte er sich einige Zeit

<sup>2</sup> Damianus 1728a, o. S. (am Ende des Vorworts an den Leser): „*Ceterum omissio sponte parentum cognomentum ex Patria libello praefixi, memoriam eius, post Diogenis tempora, oblivioni prope traditam, suscitaturus moremque veterum Graecorum similem secuturus.*“ Vgl. auch Damianus 1729, 14: „*ex Patria Sinope, vetusta Pontica urbe, ad Germaniam usque peragravi.*“ (Hervorhebungen im jeweiligen Original).



aufgehalten haben, denn er scheint, Dinge und Situationen aus beiden Regionen gekannt zu haben. Dies ist keineswegs erstaunlich, denn es bestanden enge Verbindungen der Pontus-Region zu diesen Fürstentümern, deren Herrscher auch das „Phrontisterion“ von Trapezunt finanziell unterstützten. Es ist also durchaus möglich, dass Damianus, wenn nicht in Trapezunt, sicherlich in Bukarest weilte und studierte, was seine Verbindung insbesondere zur Walachei unterstreicht.

Insbesondere scheint es einen engen Kontakt zum späteren gelehrten Herrscher der Walachei und der Moldau, Nikolaos Mavrokordatos (1670-1730), dem Sohn des Arztes und Großen Dolmetschers der Hohen Pforte Alexander Mavrokordatos ex Aporrion (1641-1709), gegeben zu haben. Nikolaos war für seine intellektuellen Interessen (z. B. seine umfangreiche Bibliothek) sowie seine Bildung und Publikationen in Westeuropa in weiten Kreisen bekannt – er hatte auch verschiedene Gelehrte in diesen Regionen versammelt. Sein persönlicher Sekretär und Arzt, Dimitrios Prokopiou Pamperis (aus Moschopolis in Epirus), hatte auf seinen Befehl hin 1721 einen „Katalog“ von nachbyzantinischen griechischen Gelehrten bis zu seiner Zeit zusammengestellt, der in Westeuropa durch seine Aufnahme in die *Bibliotheca Graeca* (Bd. 11, Hamburg 1722) des Hellenisten Johannes Albertus Fabricius (1688-1736) bekannt geworden war. Gewiss war es damals zu früh, Damianus in diesen Katalog aufzunehmen, denn seine Hauptstudien und seine Publikationstätigkeit fielen hauptsächlich in die 1720er Jahre.

Damianus veröffentlichte zu Beginn seiner ersten philosophischen Abhandlung mit dem Titel *Meditationes academicae de cognitione humana* eine persönliche zweisprachige Widmung (datiert auf den 18. Juli 1728) in griechischer und lateinischer Sprache an Nikolaos Mavrokordatos (7 Seiten ohne Paginierung) mit der Unterschrift „*Δαμιανὸς Σινωπέυς / Damianus Sinopeus*“ (wiederabgedruckt in Legrand 1918, 209-11). Diese Widmung, die von einer eher persönlichen Bekanntschaft mit dem Fürsten zeugt, wurde von Jena aus verfasst, wo Damianus zu jener Zeit studierte. Trotz der relativ großen zeitlichen Distanz zu seinem früheren Aufenthalt in den Donaufürstentümern zeigt diese Widmung eine recht tiefe Vertrautheit mit dem Fürsten. Dort betonte Damianus unter anderem dessen ständige Fürsorge um die Förderung der griechischen Bildung durch die Schulen und lobte die verschiedenen Eigenschaften seines Charakters („*ἡ ἀφιλαφής σου περὶ τὰ ἑλληνικὰ γυμνάσια πρόνοιά τε καὶ φιλοτιμία*“). Er vergaß dabei nicht, auch lobende Worte über seinen Vater Alexander zu finden und äußerte sich sehr positiv über dessen Persönlichkeit, seine vielen Leistungen und sein Lebenswerk insgesamt („*ἄνδρα τῷ ὄντι φιλοτιμίου ψυχῆς καὶ θαυμασιῶν κατορθωμάτων κρίνω, προηγουμένων μοι τῶν τε σοφῶν ἐκείνου συγγραμμάτων καὶ τῶν εἰς τὸ κοινὸν τῶν Ἑλλήνων φιλοκαλιῶν*“). Gleichzeitig verwies Damianus auf das grundlegende Werk *Περὶ Καθηκόντων Βίβλος* (= *Liber de Officiis* / Traktat über das pflichtgemäße Handeln) von Nikolaos, dessen Inhalt von diesen beiden Mitgliedern der Mavrokordati-Dynastie in idealer Weise repräsentiert zu werden schien. Dieses Werk wurde erstmals 1719 in Bukarest veröffentlicht (dazu Legrand 1918, 153-162) und war in Westeuropa durch seine mehrfache Wiederveröffentlichung (zusammen mit einer lateinischen Übersetzung) bekannt geworden, zuerst in Leipzig 1722 und später 1726 in London sowie 1739 in Onolz-

bach (Kampéridis 2014 und 2021). Es ist unbekannt, auf welche konkrete Ausgabe sich Damianus hier bezog. Wahrscheinlich hatte er die Ausgabe von 1722 benutzt, da er in der lateinischen Widmung Nikolaos als „*Celsissime Princeps!*“ („Υψηλότατε Ἡγεμῶν!“) angesprochen hatte. Genauso war aber Nikolaos auch vom deutschen Verleger Thomas Fritsch im Vorwort für die Leser in der Ausgabe von 1722 bezeichnet worden. Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, dass Damianus auch die erste Ausgabe des Werkes von 1719 kannte, denn er war über die in Bukarest und Iași erschienenen griechischen Bücher informiert. Die Widmung schloss er mit der Bemerkung, dass er als Grieche mit seiner philosophischen Abhandlung auch einen Beitrag zu den gesamten Bemühungen um die Bildung seiner Landsleute leisten wolle, und deutete gleichzeitig an, dass dies auch eine Art Dank für die Leistungen sei, die er in der Vergangenheit vom Fürsten Nikolaos erhalten habe.

Seine Beziehung zu der Walachei zeigt sich zudem darin, dass Damianus wohl verschiedene griechische Bücher und Manuskripte nach Westeuropa und später nach Russland mitgebracht hatte, die er gelegentlich an verschiedene dortige Kollegen, Freunde und Bekannte verschenkte. Bei einer solchen Gelegenheit bewahrte er ein Exemplar eines Werkes des obenerwähnten Alexander Mavrokordatos *Ἱστορία ἱερὰ ἤτοι τὰ Ἰουδαϊκά* (= Sakrale Geschichte, d.h. über das Judentum) auf (dazu Legrand 1918, 133-37). Dieses Buch, eine Geschichte des Judentums, war in Bukarest 1716 gedruckt worden, in der zu jener Zeit dort existierenden griechischen Druckerei. Außerdem ist bekannt, dass sich in dieser Phase die griechische Buchproduktion in diesen Regionen durch den Betrieb griechischer Druckereien im Zusammenhang mit dem Aufblühen des griechischen Bildungswesens im Allgemeinen erheblich entwickelte (Marinescu und Rafailă 2004, 265-78). Dieses Buch, das Teil einer von Alexander Mavrokordatos zusammengestellten Weltgeschichte war, war erst nach seinem Tod unter der Obhut seines Sohnes Nikolaos veröffentlicht worden und stellte eine Art Hommage an seinen Vater und Gründer der betreffenden Dynastie der Mavrokordati dar. Dass Damianus ein Exemplar dieses Buches im deutschen Raum bei sich hatte, ist ein weiteres Zeichen seiner Verbindung nicht nur zu dieser besonderen Region, sondern auch zu der obengenannten Dynastie.

Dasselbe gilt auch für eine Ausgabe des Werkes *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* (= *Expositio accurata fidei orthodoxae* / Genaue Darlegung des rechten Glaubens) des bedeutenden byzantinischen Theologen Johannes von Damaskus (675/6-749), die diesmal in Iași 1715 gedruckt worden war (Legrand 1918, 122-123). Iași war die Hauptstadt des Fürstentums Moldau, in der die griechische Kultur zu jener Zeit ebenfalls blühte und in der es auch eine griechische Druckerei gab.<sup>3</sup> Damianus hatte ein Exemplar dieser Edition bei sich,

<sup>3</sup> Damianus hatte möglicherweise keinen Zugang zu der kritischen Edition der Werke von Johannes von Damaskus des französischen dominikanischen Theologen Michel Le Quien (1661-1733) *Johannis Damasceni opera omnia*, Bde. 1-2, fol., Paris 1712 (griechischer Text mit lateinischer Übersetzung).

während er im deutschen Raum studierte. Davon machte er Gebrauch, als er ein philosophisches Werk zur Verteidigung von Wolffs Philosophie verfasste.<sup>4</sup> Die Tatsache, dass beide obengenannten Werke aus den Jahren 1715 und 1716 stammten, weist darauf hin, dass Damianus um die Zeit (wahrscheinlich zwischen 1715 und 1720) in den Donaufürstentümern weilte und wahrscheinlich auch dort studierte. Davon abgesehen unterstreicht der Inhalt der beiden Bücher, dass, neben seiner griechischen Identität, der orthodox-christliche Glaube eine wesentliche Rolle für ihn spielte. Schließlich wird aus verschiedenen Anlässen deutlich, dass Damianus über eine profunde Kenntnis der orthodox-christlichen Tradition verfügte, die er gelegentlich für seine Recherchen und Kontakte in Westeuropa und in Russland gezielt nutzte.

### 3. Damianus als Mitglied der Gelehrtenrepublik zwischen Ost und West: Einige Charakteristika

Im Folgenden soll nun Damianus' Rolle und Wirkung als Mitglied der Gelehrtenrepublik in Ost und West in Europa zu jener Zeit beleuchtet werden. Wie sind diese entstanden und was waren die genauen Umstände? Die weiteren Ausführungen versuchen, dieses Thema anhand verschiedener Aspekte seines Lebens und seiner Wirkung zu systematisieren, obwohl all diese Daten zusammenhängen und in enger Verbindung zueinander betrachtet und evaluiert werden sollten. Auf diese Weise soll am Ende verdeutlicht werden, wie ein griechisch-orthodoxer Akteur jener Zeit exemplarisch zwischen den beiden Welten agierte und wie er diese geistig durch verschiedene Kanäle verband.

#### 3.1. Die Studienzeit und fachliche Ausbildung im deutschen Raum

Damianus' enge Kontakte zu Westeuropa und insbesondere zum deutschen Raum begannen mit seinem dortigen Studium der Philosophie und der Medizin. Er stellte den damals in der neugriechischen Welt verbreiteten Typus des Mediziner-Philosophen (ιατροφιλόσοφος, medico-philosophus) auf eindrucksvolle Weise dar, denn er hatte beide Fächer studiert und zudem in beiden Bereichen auf Latein publiziert. In der Tat war die Dekade von 1720 diesbezüglich die produktivste in seinem Leben, denn auf diese Weise wurde er nicht nur im deutschen Raum bekannt, sondern auch der Weg für seine spätere medizinische Karriere in Russland gebnet.

Es ist bekannt, dass er sich im Alter von 35 Jahren am 28. Mai 1722 an der Universität von Frankfurt an der Oder als „*Damianus Paraskevas Sinopiensis Asiae Minoris*“ immatrikulierte (Friedländer, Liebe und Theuner 1965, 310) und dass er dort zwei Jahre lang Medizin studierte, wobei er sich parallel dazu für philosophische Fragen interessierte und mit solchen beschäftigte. Diese Universität, bekannt als „Brandenburgische Universität Frankfurt“ (auch als „Alma

<sup>4</sup> Damianus 1729, 20: „*Caeterum exemplare usus sum in Moldavia typis expresso.*“

Mater Viadrina“ oder einfach als „Viadrina“), wurde 1506 als erste Universität Brandenburgs mit vier Fakultäten (Theologie, Jura, Medizin und Philosophie) gegründet (Mühlpfordt 1981; Omodeo 2022). Insbesondere wurde sie zum Zentrum für die Ausbildung von brandenburgischen und preußischen Beamten und Staatsbediensteten. Besonders angesehen war damals ihre medizinische Fakultät, wobei ihre Medizinprofessoren die Leibärzte der lokalen politischen Führer waren (Nebelung 1983). Auch die später berühmten Gelehrtenbrüder Wilhelm (1767-1835) und Alexander (1769-1859) von Humboldt hatten an dieser Universität studiert. Bemerkenswert ist auch, dass viele Kontroversen über Wolffs Philosophie, die Damianus in der Folgezeit intensiver beschäftigen sollten, ebenfalls an dieser Universität stattgefunden hatten (Mühlpfordt 1981, 35-9), ähnlich wie auch an anderen deutschen Universitäten. Dies zeigt, dass Damianus bereits Einiges über Wolffs Philosophie wusste, bevor er später nach Jena ging, wo er sich systematischer damit befasste. Wir wissen nicht, unter welchen Umständen Damianus sich für ein Studium in Frankfurt an der Oder entschieden hatte, denn diese Universität lag weit im Norden und zog vor allem Studierende aus Polen, den baltischen Ländern, Ungarn, den skandinavischen Ländern und Siebenbürgen an (Feyl 1983). Wahrscheinlich hatte Damianus aufgrund seines langen Aufenthalts in den Donaufürstentümern einen entsprechenden Kontakt gefunden. Er war allerdings nicht der einzige Grieche, der an dieser Universität studiert hatte. Unter anderem kann der Arzt Eustathios Plakidas (Placicus) genannt werden, der ebenfalls Kontakte zu den Donaufürstentümern pflegte und schließlich auch in Russland wirkte (Lazarou, 2017, 60-70 und *passim*).

Im Anschluss daran begann Damianus ein Medizinstudium an der Universität Jena, wo er sich am 7. Juni 1724 – gemäß Demetrakopoulos (1872, 38) am 26. Mai 1724 – für das Sommersemester als „*Δαμιανὸς Παρασκευᾶς Σινωπεὺς σπουδαῖος ἐν ἰατρικῇ ex Acad. Viadrina ad nos veniens Graecus natus ex Asia minore Sinopiensis*“ immatrikulierte (Köhler 1992, 27). Auch hier sind die genauen Gründe nicht bekannt, die dazu führten, dass er seinen Studienort wechselte und weiter nach Süden zog. Aber sicherlich genoss die Universität Jena zu jener Zeit ein größeres Ansehen und zog viele Studierende sowohl aus dem deutschen Raum als auch von außerhalb an, einschließlich von Ost- und Südosteuropa (Feyl 1960). Die Medizinische Fakultät in Jena gehörte seit 1558 zu den Gründungsfakultäten der Universität, wobei sich dort im 17. Jahrhundert wichtige Veränderungen vollzogen, wie etwa eine größere Praxisnähe zusammen mit einer naturwissenschaftlich ausgerichteten Forschung. Aufgrund von namhaften Ärzten war diese Fakultät im 18. Jahrhundert eine der führenden Adressen für das Medizinstudium in Deutschland (Giese und Hagen 1958). Einer von ihnen war Georg Wolfgang Wedel (1645-1721), der übrigens mit dem bereits erwähnten Alexander Mavrokordatos ex Aporrion über Fragen der osmanischen Medizin und Pharmazie korrespondiert hatte (Saracino und Makrides 2021, 38, 75-8). Daraus wird ersichtlich, dass Damianus die besten Voraussetzungen hatte, ein qualitativ höheres wissenschaftliches Medizinstudium in Jena abzuschließen, was ihm später die Tür für seine erfolgreiche Karriere in Russland öffnete. Außerdem hatte er während seines langen Stu-

diums die Chance, zahlreiche Kontakte zu Professoren, Gelehrten, Beamten und Kommilitonen zu knüpfen, wie später noch ersichtlich werden wird. In jedem Fall war das gründliche Medizinstudium für einen griechisch-orthodoxen Akteur jener Zeit ein geeigneter Weg, in Kontakt mit der geistigen Welt Westeuropas zu treten und davon enorm zu profitieren. Darüber hinaus konnte durch das Studium an westeuropäischen Universitäten der Eintritt in die Gelehrtenrepublik Westeuropas erst ermöglicht werden. Es handelt sich hierbei um ein Muster, das für zahlreiche andere Fälle griechisch-orthodoxer Akteure beobachtbar ist, für die die Medizin damals ein beliebtes Fach darstellte. Damianus studierte in Jena insgesamt fünf Jahre lang – er erschien am 12. Mai 1729 als „*Candidatus medicus*“, erhielt einen Abschluss in Medizin und wurde kurz darauf zum Doktor der Medizin promoviert (Köhler 1992, 27, Anm. 15, auf der Basis vom „*Candidatenbuch der Medizinischen Fakultät, 1680-1840, f. 54<sup>r</sup>*“; vgl. auch Demetrakopoulos 1872, 38).

Sehr interessant ist auch, dass Damianus zu Beginn seiner dritten philosophischen Abhandlung von 1729 verschiedene Details zu seinem Leben aus seinem langen Studium in Deutschland erwähnte, wie zum Beispiel die Professoren der Medizin und der Philosophie sowie andere Personen aus der akademischen Welt, die er sowohl in Frankfurt an der Oder als auch in Jena kennenlernte. Unter anderem bedankte er sich bei ihnen sowohl für seine wissenschaftliche Ausbildung und die ihm angebotene Hilfe und Gastfreundschaft als auch für den Einfluss, den diese Personen auf seine gesamte intellektuelle Entwicklung hatten. In Bezug auf Jena lobte er insbesondere die Medizinprofessoren Johann Adolph Wedel/Wedelius (1675-1747), Hermann Friedrich Teichmeyer/Teichmeyerus (1685-1744) und Georg Erhard Hamberger/Hambergerus (1697-1755) sowie verschiedene Freunde von ihm, wie den Mediziner Stüvius, die Philosophen Reuschius, Weinischius und Koelerus und den Doktoranden der Rechtswissenschaften Heimburgius, die alle Anhänger der Wolffschen Philosophie waren (Damianus 1729, 11-13). In Bezug auf Frankfurt an der Oder und seine dortigen Mentoren erwähnte Damianus den Professor für Mathematik und Physik Daniel Hermann (†1733), den Professor für Anatomie Johann Georg von Bergen (1672-1738), den Richter Cardelis und den königlichen Arzt am preußischen Hof Spregelius. Damianus berichtet sogar, dass letzterer, als weitgereister und erfahrener Arzt, ihm geraten habe, an anderen Orten Medizin zu studieren, wie etwa in Berlin oder Leiden (vermutlich wegen des dortigen europaweit berühmten Arztes Herman Boerhaave, 1668-1738). Doch Damianus verschlug es schließlich nach Jena, mit der Absicht, dort zunächst nur ein Jahr zu verweilen. Nichtsdestotrotz blieb er dann schließlich weitere Jahre dort, und bis 1729 wurden es insgesamt fünf Jahre, die er in dieser Stadt verbracht hatte (Damianus 1729, 13-14). Die obige Auflistung diverser Kontaktpersonen zeigt, wie breit das Netzwerk von Damianus' an Gelehrtenkontakten und anderen sozialen Beziehungen in den 1720er Jahren im deutschen Raum angelegt war, was sich sicherlich nur positiv auf seine Mitgliedschaft an der Gelehrtenrepublik jener Zeit auswirken konnte.



### 3.2. Die Beiträge im Bereich Philosophie im deutschen Raum

Noch deutlicher wird aus dieser Zeit in Jena zudem, dass Damianus, neben seinem Medizinstudium, ein starkes Interesse an der Philosophie entwickelte, auch wenn dieses bereits aus seiner vorangegangenen Zeit in Frankfurt an der Oder ersichtlich war. Insbesondere verteidigte er das philosophische System Wolffs in einer Zeit, in der die Literatur für, aber auch wider seine Philosophie stark anwuchs. Wolff war einer der bedeutendsten deutschen Philosophen der Aufklärung mit einem eigenen philosophischen System und treuen Anhängern und Schülern. Sein Gesamtwerk umfasste mehrere Bereiche, unter anderem die der Mathematik und Philosophie. Sein Ruhm ging weit über die engen deutschen Grenzen hinaus, da seine Werke auch in andere Sprachen übersetzt wurden. Wolffs Rationalismus hatte einen weitreichenden Einfluss auf die Geschichte der modernen Philosophie. Er war ein wichtiges Bindeglied in der Entwicklung der Philosophie zwischen Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) und Immanuel Kant (1724-1804). Gleichzeitig hatten seine Ansichten aber auch fanatische Gegner, vor allem aus dem Bereich der Theologie.

Hauptursache für die damaligen Konflikte war Wolffs erzwungene Entfernung von der Universität Halle an der Saale im Jahre 1723 durch politische Intervention und seine Versetzung an die Universität Marburg. Der Vorfall war ursprünglich durch die Hallenser Pietisten angestoßen worden, eine damals starke protestantische Strömung, die unter dem Einfluss von August Hermann Francke (1663-1727) und seinen zahlreichen Mitarbeitern etabliert wurde und die unter anderem viele Verbindungen zum orthodoxen Osten im Allgemeinen und zur griechischsprachigen Orthodoxie im Besonderen hatte (Moennig 1998; Makrides 2003a). Die Pietisten betonten die individuelle Frömmigkeit durch Gebet, Meditation und einen maßvollen Lebensstil als die adäquateste Anwendung des Christentums in der Praxis und lehnten die akademische und intellektuelle Theologie und die damit verbundenen wissenschaftlichen Kontroversen ab. Sie warfen Wolff vor, den Atheismus zu vertreten und zu fördern. Dies geschah, weil ein besonderes Element von Wolffs praktischer Philosophie, nämlich ihre Autonomie von der Theologie, zu etlichen Missverständnissen führte. Obwohl Wolff glaubte, dass eine universelle Moraltheorie mit den Lehren der Bibel vereinbar sei, war er doch überzeugt, dass die Moral nicht von der christlichen Offenbarung oder von göttlichen Geboten abhängig ist. In diesem Zusammenhang befürwortete er die klare und ausdrückliche Trennung von Theologie und ethisch-praktischer Philosophie. Der Hauptgrund war, dass Wolff eine anders strukturierte praktische Philosophie vertrat, die sich auf die Vernunft und ihre Nützlichkeit für das tägliche Leben der Menschen stützte.

Die Kontroverse hatte am 12. Juli 1721 begonnen, als Wolff anlässlich des Wechsels des Rektorats der Universität Halle eine öffentliche Vorlesung über die chinesische praktische Philosophie (*Oratio de Sinarum Philosophie Practica*) hielt, in der er eine philosophische Kritik an der damaligen christlichen Theologie übte. Diese sollte – seiner Meinung nach – nicht die primäre, ausschließliche und normative Rolle in Bezug auf den Weg zur Wahrheit und das tugendhafte



Leben der Menschen haben. Vielmehr bestehe, so Wolff, die Möglichkeit einer auf rational strukturierter Moral basierenden gesellschaftspolitischen Ordnung zum Wohle der Menschen, die weder der christlichen Offenbarung noch anderer göttlicher Gebote bedürfe. Anders ausgedrückt: Das Erspüren, Finden und Verstehen des Guten durch den Menschen könne nicht durch die Gnade Gottes, sondern vor allem durch die Kraft der Vernunft geschehen, in der Wolff sowohl Objektivität als auch Universalität erkannte. Seine ethisch-praktische Philosophie war also auf der Grundlage einer universellen Moraltheorie autonom von der Theologie konzipiert, was aber nicht unbedingt einen direkten Widerspruch zur christlichen Theologie bedeutete. Diese Position Wolffs unterschätzte jedoch ohne Zweifel die Exklusivität der Theologie im Klima der deutschen Aufklärung. Dies war auch der Auslöser für die Reaktionen und den Atheismusvorwurf gegen ihn seitens der Pietisten und insbesondere des evangelischen Theologen Joachim Lange (1670-1744), der eine wichtige Position an der Universität Halle innehatte. Später gab es jedoch eine Wiederherstellung Wolffs durch die Intervention von Kaiser Friedrich II. von Preußen (r. 1740-86), sodass er 1740 nach Halle zurückkehren konnte (dazu Kondylis 1986, 545-75; Saine 1987, 116-209; Schmitt 1998; Psilojannopoulos 2013, 101-268).

Die Kontroverse löste nach 1723 vielfältige Debatten zwischen Befürwortern und Gegnern von Wolffs philosophischem System aus, die zahlreiche Veröffentlichungen, an denen auch Damianus beteiligt war, zur Folge hatten. Erwähnt sei an dieser Stelle lediglich die Figur eines Schülers und Anhängers von Wolff, Ludwig Philipp Thümmig (1697-1728), der von 1717 bis 1723 ebenfalls Philosophieprofessor in Halle war und zusammen mit Wolff die Stadt verlassen musste. Später zog er in seine Heimatstadt Kassel, wo er anschließend lehrte. Thümmig ist für das gesamte Thema relevant, weil er eine systematische Zusammenfassung von Wolffs philosophischen Ansichten mit dem Titel *Institutiones Philosophiae Wolffianae* (Frankfurt am Main-Leipzig, 2 Bde., 1725-26) veröffentlichte. Damit versuchte er, die entstandenen Missverständnisse um Wolffs Philosophie auszuräumen und dessen Ansichten einem breiteren Publikum zugänglich und verständlich zu machen. Interessanterweise wurde Thümmigs Beitrag von den griechischen Anhängern und Unterstützern Wolffs oftmals berücksichtigt. Dies gilt auch für Damianus, der das obenerwähnte Werk von Thümmig zitierte (Damianus 1729, 28).

Es ist bemerkenswert, dass das griechische Denken jener Zeit bereits vor Damianus Interesse an Wolffs Philosophie gezeigt hatte. Alexander Helladius (1714, 318), der ebenfalls in Halle studiert hatte, sprach von einem griechischen Mönch namens Chrysanthemus, der dort um 1712 mit großem Eifer den Vorlesungen Wolffs folgte („*Neque de Chrysanthemo Monacho Graeco, qui etiam Latinae linguae mediocriter doctus, ante duos annos & quod excurrit summa cupiditate Viri Excellentissimi & Mathematici celeberrimi Christiani Wolfii collegia frequentabat, quicquam dicam*“). Insofern war Damianus nicht der erste Grieche, der sich für Wolffs philosophisches Werk interessierte. Allerdings stellten Damianus' einschlägige Beiträge aber einen Meilenstein für die Begegnung des modernen griechischen Denkens mit dem Denken Wolffs dar; und dies ungeachtet der

Tatsache, dass Damianus' auf Latein verfasstes Gesamtwerk in der griechischsprachigen Welt jener Zeit keine Wirkung gehabt zu haben scheint und wahrscheinlich für lange Zeit völlig ignoriert wurde. Es sei hier nur erwähnt, dass ein weiterer griechischer Anhänger Wolffs und ein Zeitgenosse von Damianus, der bereits genannte Evgenios Voulgaris, die drei philosophischen Abhandlungen des Damianus nicht gekannt zu haben scheint (Voulgaris 1766, 40-5). Damianus hatte einerseits die meiste Zeit seines Lebens außerhalb des Osmanischen Reiches gelebt. Andererseits war es nicht das Ziel seiner Werke, seine Landsleute über die Philosophie Wolffs und ihren Wert zu informieren, wie es andere griechische Anhänger des deutschen Philosophen taten, da er direkt auf Latein schrieb. Sein Hauptziel war es, einen Beitrag zu den westeuropäischen Debatten und Kontroversen zu diesem Thema zu leisten, was für Griechen zu jener Zeit völlig ungewöhnlich war.

Zur Rezeption der Wolffschen Philosophie und wissenschaftlichen Ideen im griechischsprachigen Raum (vgl. Benakis 1995) sei an dieser Stelle kurz erwähnt, dass dies – abgesehen von denjenigen des Voulgaris – später durch die wichtigen Beiträge von Athanasios Psalidas (1767-1829), Konstantinos Koumas (1777-1836) und verschiedener anderer Gelehrter von den Ionischen Inseln systematischer geschehen sollte (dazu Noutsos 1987, 1991 und 2003). Insbesondere hatten Vikentios Damodos (1700-54) und Antonios Moschopoulos (1718-88) Wolffs Ideen auf der Grundlage des obenerwähnten Kompendiums von Thümmig eingeführt (Christodoulidou 2015 und 2019, 304-318; Dellis 2022). Letzteres war zu jener Zeit nicht ungewöhnlich, da Wolffs Ideen oft durch die griechische Rezeption der Werke verschiedener seiner Anhänger, wie Friedrich Christian Baumeister (1709-85) und Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-62), bekannt gemacht wurden (Antzoulatos 2010-2012; Tembelis 2021; Petsios 2023). Darüber hinaus sollte hier auch die positive Aufnahme von Wolffs Ideen sowohl in der weiteren Balkanregion/Südosteuropa als auch in Osteuropa im Allgemeinen (z.B. in Russland) erwähnt werden (Rohling 1983, 278-80; Žukov 2001).

Die philosophischen Schriften von Damianus bedürfen einer detaillierten Analyse aus philosophiegeschichtlicher Perspektive, was im Rahmen des vorliegenden Beitrags nicht möglich ist, sodass hier nur einige allgemeine Informationen über ihren historischen Kontext und Inhalt gegeben werden können. Zuerst veröffentlichte Damianus 1728 in Weimar sein Werk *Meditationes academicae de cognitione humana, methodice conscriptae* (Damianus 1728a). Gedruckt wurde das Buch von Johann Felix Bielcke (vor 1700-1745), einem Drucker, Buchhändler und Verleger in Jena, der ab 1710 auch eine Filiale in Weimar unterhielt. Es überrascht daher nicht, dass die Universität Jena zu seinen besten Kunden gehörte. Dieses Werk ist das umfangreichste der drei philosophischen Abhandlungen von Damianus (mit 23 Kapiteln in 206 Abschnitten und insgesamt 156 Seiten). Obwohl er von Wolff beeinflusst worden war, versuchte Damianus in diesem Werk, seine eigenen Ideen zur Erkenntnistheorie unabhängig zu entwickeln und seine eigene Herangehensweise an das gesamte Thema zu untermauern, wie er im Vorwort an den Leser des Werkes („*Lectori Benevolo Salutem*“) (insgesamt 7 Seiten ohne Paginierung – nach der Widmung an Nikolaos Mavrokordatos)

erwähnte.<sup>5</sup> Aber auch im Haupttext seines Werkes differenzierte sich Damianus oftmals von Wolff, obwohl er natürlich dessen Wert und Bedeutung ohne Einschränkungen anerkannte.<sup>6</sup> Im obengenannten Vorwort erwähnte Damianus auch seine weiteren philosophischen Abhandlungen, was zeigt, dass er alle drei in einer allgemeinen thematischen Einheit sah und dass er alle zusammen zur Zeit seines Studiums in Jena geplant hatte. Dort führte er auch an, dass er einen Gottesbeweis von Wolff mit einem früheren, verwandten Beweis von Johannes von Damaskus vergleichen würde, was sein innovativer Beitrag zum gesamten Thema und zu den relevanten Debatten jener Zeit wäre.<sup>7</sup>

Im selben Jahr (am Ende seines Vorworts nennt er das Datum: Jena, 28. August 1728) veröffentlichte Damianus auch im selben Verlag in Weimar ein weiteres, aber kürzeres Werk (Damianus 1728b) mit dem Titel *Tractatio methodica de libertate cogitandi, volenti, principio juris naturae, mundo et existentia Dei* (mit 7 Kapiteln in 124 Abschnitten und insgesamt 92 Seiten). Darin erörterte er weitere Themen aus seiner eigenen Perspektive, wie die Freiheit des Denkens und des Willens, die Existenz von Gut und Böse, das Prinzip des Naturrechts, den Körper und die Welt sowie die Existenz Gottes.<sup>8</sup> Es liegt auf der Hand, dass sein zweites Werk das erste ergänzte und Fragen im Zusammenhang mit der Religion und der Existenz Gottes, die zu jener Zeit für eine Vielzahl von Debatten gesorgt hatten, stärker in den Vordergrund rückte. Gleichzeitig wird aus dem Vorwort für den Leser (Damianus 1728b, 3-6) ersichtlich, dass Damianus sich intellektuell im Rahmen der Wolffschen Philosophie bewegte, aber gleichzeitig

<sup>5</sup> Damianus 1728a, o. S.: „*Enim vero tantum exinte emolumendum in me redundavit, ut citra vanitatem ausim dicere, quod, praeter Methodum quam Philosophiae Wolfianae in acceptis refero, vel nulla propemodum vel paucissima aliis debeam.*“

<sup>6</sup> Damianus 1728a, 28: „*Unde non mirum cur Celebris Wolffius divisionem Logicam ad arbitriam combinationem retulerit.*“

<sup>7</sup> Der Inhalt des Werkes in seinen einzelnen Kapiteln sieht wie folgt aus: I. *De Scientia & principiis generalibus* (3-17); II. *De Cognitione & Ideis* (17-20); III. *De Cognitione sensuali & generibus rerum* (20-6); IV. *De Divisione* (26-9); V. *De Notionibus Completis sive Definitionibus* (29-37); VI. *De Oratione* (37-9); VII. *De Propositione & Iudicio* (39-46); VIII. *De Primo cognoscendi Medio* (46-53); IX. *De Medio generali, quo ignotum, quod per sensus interea manifestari nequit naturaliter manifestatur* (53-63); X. *De Syllogismo* (63-4); XI. *De Demonstratione* (64-8); XII. *De Certitudine & Incertitudine* (68-71); XIII. *De Probabilitate* (72-4); XIV. *De Statu Cognitionis medio, Fide, Opinione, Errore, Praejudicio, Persuasione, Convictione, Assensu et Absurditate* (74-9); XV. *De Cognitione systematica, Methodo, Praxi, & Arte Experiendi* (79-84); XVI. *De Essentia cognitionis* (84-93); XVII. *De Perceptionibus speciatim* (93-7); XVIII. *De Facultatibus mentis sensualibus* (98-105); XIX. *De Facultatibus mentis intellectualibus* (105-19); XX. *De Identitate facultatum hactenus recensitarum* (119-22); XXI. *De Specie cognitionis, in qua absconse scientia consistit, & scientia, quatenus nobis in est* (122-31); XXII. *De Ortu & progressu scientiae humanae* (132-51); und XXIII. *De Organo scientiarum communi sive Logica & applicatione eiusdem* (152-56).

<sup>8</sup> Die einzelnen Kapitel des Werkes lauten wie folgt: I. *De Scientia Systematica* (8-13); II. *De Libertate Cogitandi* (14-33); III. *De Perfectione & Imperfectione, atque Bono & Malo* (33-46); IV. *De Appetitu & Voluntate* (47-62); V. *De Principio Juris Naturae* (62-74); VI. *De Corpore & Mundo* (74-82); und VII. *De Existentia Dei & Praecipuis ipsius attributis* (82-92).

versuchte, seine Argumente auf seine eigene Art zu entwickeln und zu untermauern, indem er die logische Kontinuität und Kohärenz seiner drei philosophischen Abhandlungen erklärte, die sich gegenseitig ergänzten.

Im Jahre 1729 (im Vorwort nennt er das Datum: Eisenach, 18. Februar 1729) schloss Damianus den Zyklus dieser Abhandlungen im deutschen Raum ab und veröffentlichte sein drittes Werk mit dem Titel *Defensio Philosophiae Wolffianae per convenientiam trium distinctarum demonstrationum de existentia Dei, quarum una auctoris, altera graeco-latina, Johannis Damasceni, tertia Wolffii est, adductis insuper aliis argumentis, quibus quaestiones inprimis controversae candidè ac solide examinatae deciduntur* (48 Seiten). Dieses Buch wurde von Johann Adolph Boëtius oder Boetius herausgegeben, einem Drucker und Verleger in Eisenach in der Zeit zwischen 1708 und 1733. Wie bereits erwähnt, war dieses Werk von Damianus in den Vorworten seiner beiden früheren philosophischen Abhandlungen angekündigt worden. Hier handelte es sich speziell um eine Verteidigung der Wolffschen Philosophie in der Frage der Existenz Gottes, wobei Damianus einschlägige Argumente aus der orthodoxen Tradition und insbesondere von Johannes von Damaskus vorbrachte (Damianus 1729, 19-28). Abgesehen von seinen eigenen Ansichten zu diesem Thema (Damianus 1729, 18-9), die er bereits in seiner zweiten Abhandlung entwickelt hatte (Damianus 1728b, 82-92), verglich er die Argumente von Johannes von Damaskus mit den Ansichten Wolffs (auf der Grundlage ihrer Zusammenfassung durch Thümmig) (Damianus 1729, 28-48). Sein Hauptziel war es, zu zeigen, dass der gegen Wolff erhobene Vorwurf des Atheismus unbegründet war. Gleichzeitig versuchte Damianus, seine Neutralität und Objektivität in dieser Angelegenheit zu beweisen,<sup>9</sup> denn, trotz der allgemeinen Verteidigung seiner Philosophie, folgte er Wolff nicht in allen Punkten blind.<sup>10</sup> Darüber hinaus zeigte Damianus (1729, 16) seine Vertrautheit mit der damaligen Literatur über Wolff und seine Ideen, wie beispielsweise mit dem Werk von Israel Gottlieb Canz (1690-1753) *Philosophiae Leibnitianae et Wolffianae usus in theologia, per praecipua fidei capita. Praemittitur dissertatio de ratione et revelatione, natura et gratia* (Frankfurt am Main-Leipzig 1728).

Die Tatsache, dass Damianus einen orthodoxen byzantinischen Theologen für eine Kontroverse des 18. Jahrhunderts heranzog, zeigt jedoch vor allem, dass er versuchte, dieser Angelegenheit eine östlich-orthodoxe Dimension zu verleihen.

<sup>9</sup> Damianus 1729, 16: „*Quod ad Wolfium attinet, insignem agnosco. Quare iniquus fuerim, si tantum virum abigendis aggressoribus imparem iudicaverim. Ita enim eum, ratione subnixus, aestimo, ut pauca promendo, cum omnibus eorum obiectionibus, dummodo digni quid fama nominis sui sapiant, cumulate satisfactorius, tum fructuosam generi humano philosophiam suam ostensus sit, prout & ille & alii utrumque abunde probavere.*“

<sup>10</sup> Damianus 1729, 38: „*declarabo candidè assensum et dissentium meum, sicuti pollicitus sum. Itaque in multis consentio cum Wolfio, in multis ab eo dissentio, in quibusdam nec consentio, nec dissentio, in harmonia vero praestabilita diversus sum.*“ Vgl. auch die Rezension des Werkes in *Fortgesetzte Sammlung von alten und neuen theologischen Sachen, Büchern, Urkunden, Controversien [...] Auf das Jahr 1731, Leipzig 1731, 128-129*, in der dies ausdrücklich betont wurde (auf S. 129): „*Doch will er es nicht in allem mit ihm halten.*“

hen und damit einen originellen Beitrag zu den Kontroversen innerhalb der westeuropäischen Welt jener Zeit zu leisten, was damals natürlich weder üblich noch absehbar war. Darüber hinaus offenbart diese Tatsache, dass Damianus nicht nur auf seine griechische, sondern auch auf seine orthodox-christliche Identität stolz war und dass er beide in seinen Beziehungen und Aktivitäten in Westeuropa offen zur Schau stellte. So finden sich in seinen Werken und in anderen Zusammenhängen verschiedene Verweise und Anspielungen (in griechischer Sprache) auf die griechischen Kirchenväter (abgesehen von Johannes von Damaskus, auf Gregor von Nazianz: Damianus 1728a, 151, und Damianus 1729, 17) und altgriechischen Autoren (z.B. Aristoteles: Damianus 1728a, 119, 154). Zaviras (1972, 252), der mit dem Gesamtwerk des Damianus vertraut gewesen zu sein scheint, stellte fest, dass er in diesem Werk die Gottesbeweise des Johannes von Damaskus mit denen verglich, die Thümmig in seiner obenerwähnten Zusammenfassung der Wolffschen Philosophie *Institutiones Philosophiae Wolffianae* anführte („ὁ θυμμίγγ εις τὰς εἰσηγήσεις τῆς οὐλοφιανῆς φιλοσοφίας“). Außerdem gab er an, dass Damianus die griechische Ausgabe des Johannes von Damaskus benutzte, die in der Moldau gedruckt wurde, und die entsprechenden Passagen aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzte.

Diese drei philosophischen Abhandlungen machten Damianus' Namen im deutschen Raum bekannt, daher ist es nicht verwunderlich, dass es diverse Besprechungen seiner Werke oder Verweise auf sie in deutschen Zeitschriften und generell in der Bibliographie jener Zeit gibt, die sehr positiv und lobend für den „gelehrten Griechen“ waren. So wurde über seine erste philosophische Abhandlung vermerkt: „*da er der Weltweißheit und Arzneykunst eyfrig obgelegen, sonderlich aber eine tieffe Einsicht in die Wolfische Philosophie erlanget, und es soweit gebracht, daß er nicht nur mit besonderm Ruhm etliche mahl disputiren, sondern auch diese Schrifften verfertigen können. Vermöge seiner besondern Scharfsinnigkeit, hat er nicht allein die Wolfischen Lehren wohl begriffen, sondern auch Principia und Demonstrationes selbst erfunden, die dieser Philosophie ein grosses Licht geben. Er versichert in der Vorrede, dass er Herr Hofrath Wolfen zwar die Methode, aber nicht die Demonstrationes und Definitiones, etliche wenige ausgenommen, zu dancken habe*“.<sup>11</sup> Ähnlich äußerte sich der evangelisch-lutherische Philosoph Carl Günther Ludovici (1707-78), der eine dreibändige Darstellung und Verteidigung der Wolffschen Philosophie veröffentlichte: „*In der wohlgemachten Vorrede giebet der Herr Verfasser die Versicherung, daß er bey Verfertigung dieser Schrift selbst nachgedacht habe, indem er Herrn Wolfen nur die Lehrart abgeborget habe, und habe er die meisten Erklärungen und Beweise, etliche wenige ausgenommen, durch eigenes Nachsinnen gefunden*“ (Ludovici 1738, 84-85). Ferner betonte er lobend die öffentlichen Disputationen von Damianus zur Verteidigung der Wolffschen Philosophie, die am wahrscheinlichsten in Jena stattfanden: „*Durch seinen Fleiß und seine natürliche Gaben hat er sich eine tieffe Einsicht in die Wolf-*

<sup>11</sup> *Neue Zeitungen von Gelehrten Sachen auf das Jahr 1728*, 31 (Leipzig, 15. April 1728), 293-5, hier auf S. 294.



fische Weltweißheit zuwege gebracht, so daß er einige mahl sich durch öffentliches disputieren einen guten Ruhm erworben hat.“ (Ludovici 1738, 83). Erwartungsgemäß hatte Ludovici in seinem Werk auch die entsprechenden Beiträge von Damianus eingehend rezipiert und gewürdigt, was die vielen dortigen Verweise auf Damianus belegen.<sup>12</sup> Im Endeffekt war Damianus ein Nicht-Deutscher, der auf kreative und originelle Weise an den internen intellektuellen Prozessen teilnahm, die die westeuropäische Geisteswelt zu jener Zeit beschäftigten. Wie bereits betont, war dies für die gelehrten Griechen, die zu jener Zeit im deutschen Raum studierten oder tätig waren und in erster Linie ihre Landsleute im Osmanischen Reich über die geistigen Entwicklungen in Westeuropa aufklären wollten, nicht üblich. An anderer Stelle wurden nicht nur die vielen Qualitäten seines Charakters, sondern auch seine besonderen Fähigkeiten in der Dialektik hervorgehoben, die – so die lobende Einschätzung – an die ähnlichen Fähigkeiten seiner ruhmreichen Vorfahren in der Antike erinnerten, sodass Damianus als deren würdiger Nachfolger in der Neuzeit auftreten konnte (Hirsching 1805, 81: „durch seine darinne gezeigte Geschicklichkeit den von den alten Griechen in der Weltweißheit erworbenen grossen Ruhm erneuert“).

In diesem Zusammenhang ist es natürlich nicht verwunderlich, dass Damianus in wissenschaftlichen und anderen Kreisen der damaligen Zeit einen Ruf erlangte, der mehrfach und in einer Vielzahl von Situationen bezeugt ist, unter anderem von Leuten, die ihn persönlich kennenlernten. Der Dichter Friedrich von Hagedorn (1708-1754) bestätigte dies in einem Brief an Christian Friedrich Weichmann vom 23. September 1727 im Rahmen seines Studiums in Jena. Darin vermerkte er bezeichnenderweise positiv, dass die Wolffsche Philosophie das damals vorherrschende und brillianteste philosophische System sei, das Licht in die damalige „philosophische Dunkelheit“ der Universität Jena gebracht habe („Die Wolffsche Philosophie ist der vornehmste Glanz, der den sonst einigermassen dunkeln Zustand der Jenischen Akademie lichte macht“). Die meisten Studierenden dort seien von der beweisbaren Gewissheit dieses philosophischen Systems begeistert; und dies trotz des Widerstands der Theologieprofessoren Johann Franz Budde/Buddeus (1667-1729), Johann Georg Walch (1693-1775) und Johann Jacob Syrbius (1674-1738), die sich nach Kräften bemühten, diese „Sekte“ und ihre Metaphysik zu widerlegen, ohne dass es ihnen gelang, die Studierenden entsprechend zu überzeugen. Er verglich Wolffs Philosophie mit einer Schlachtfahne, die – in den Worten des italienischen Gelehrten Daniello Bartoli (1608-85) – umso schöner aussieht, je zerfledderter und zerrissener sie ist („Quanto piu lacera, tanto piu bella“). Hervorzuheben

<sup>12</sup> Ludovici 1737a, 279-281 (§ 399), 314 (§ 451), 333 (§ 482); Ludovici 1738, 83-85 (§ 99), 89 (§ 110), 255 (§ 277), 261 (§ 295), 344 (§ 386). Ludovici (1738, 83-84) räumte gleichzeitig ein, dass er ursprünglich einen Fehler gemacht habe, indem er Damianus zuerst unter den Gegnern Wolffs aufgeführt habe, was er später korrigierte. Leider hatte dieser ursprüngliche Fehler etliche negative Konsequenzen, da er auch andere dazu verleitete, Damianus in ähnlicher Weise einzustufen. Dies bedauerte Ludovici aufrichtig und hoffte, dass sich so etwas in Zukunft nicht wiederholen würde.



ist hier, dass Hagedorn auch auf einen Griechen namens Paraskevas hinwies, der damals ebenfalls in Jena studierte und große intellektuelle Fähigkeiten sowie eine besondere Begabung für Theoriebildung besaß („*ein sehr spekulativer Grieche*“). Dieser sei damals älter als die übrigen Studierenden und habe versucht, Wolffs Gottesvorstellungen auf eine unwiderlegbare Grundlage zu stellen, indem er die marode Struktur des Theodizee-Systems, das der bereits erwähnte Theologe und Wolffs Gegner Joachim Lange erdacht habe (Lange 1723, 1724 und 1725), negierte und lächerlich machte. Diese Studie von Damianus wurde sogar von Hagedorn als eine der wichtigsten Schriften zu den fraglichen Streitigkeiten angesehen („*was in diesen Streitigkeiten eine der wichtigsten Schriften sein soll*“) (Stierling 1911, 21; Gronemeyer 1997, 8). Vermutlich bezog sich Hagedorn hier vor allem auf Damianus' dritte philosophische Abhandlung, die schließlich 1729 veröffentlicht wurde und die sich stärker mit theologischen Themen auseinandersetzte.

Dieses Zeugnis von Hagedorn ist von enormer Bedeutung, denn es zeigt einerseits das allgemeine geistige Klima in Jena zu jener Zeit, als Theologieprofessoren Wolffs Philosophie angriffen und versuchten, sie offiziell oder privat zu widerlegen. Nebenbei bemerkt, verfasste der obengenannte Syrbius 1725 eine negative Beurteilung der Wolffschen Philosophie, und dies während Hagedorn, mit dem er sicherlich Diskussionen zu diesem Thema führte, sich zur selben Zeit in seinem Haus aufhielt. Andererseits ist es bemerkenswert, dass Wolffs Philosophie, trotz aller Kritiken und Angriffe, von den meisten Studierenden in Jena, zu denen auch Damianus gehörte, sehr geschätzt und positiv rezipiert wurde. Die Tatsache, dass Damianus von Hagedorn namentlich und ausdrücklich erwähnt wird, zeigt zudem, dass seine Anwesenheit in Jena keineswegs unbemerkt geblieben war. Damianus war offensichtlich stark in die damaligen Disputationen zu Wolff involviert und knüpfte zahlreiche Kontakte, sowohl zu seinen Kommilitonen als auch zu diversen Lehrenden an der Universität. Dies stellte vermutlich keine Schwierigkeit dar, denn Jena war eine kleine Stadt und hatte auch – bezogen auf ihre Räumlichkeiten – eine überschaubare Universitätsstruktur, was sicherlich dazu beitrug, dass sich jede Nachricht dort schnell verbreiten konnte. Der Brief von Hagedorn stammt zwar aus dem Jahr 1727, und zu diesem Zeitpunkt waren die drei philosophischen Abhandlungen von Damianus noch in Vorbereitung und unveröffentlicht. Aber die Tatsache, dass Hagedorn über ihre Existenz in Kenntnis gesetzt war, weist unweigerlich darauf hin, dass sowohl Damianus als auch seine geplanten Werke zur Verteidigung der Wolffschen Philosophie breites Interesse an der Universität und in der Stadt fanden. Dieses Zeugnis von Hagedorn ist deshalb höchst relevant, weil es den gesamten intellektuellen Kontext Jenas zu dieser Zeit rekonstruiert, in dem Damianus sicherlich keine unbedeutende Rolle spielte. Der Gesamteindruck wird zusätzlich von diversen Lehrenden an der Universität Jena bestärkt, die offen bekundeten, dass selbst sie von Damianus lernen konnten. So berichtet der bereits erwähnte Philosophielehrer Johann Peter Reusch/Reuschius (1691-1758), ein Schüler und Anhänger Wolffs, dass er von seiner Bekanntschaft mit Damianus, der eine profunde Kenntnis der klassischen Literatur besaß, sehr

profitiert habe.<sup>13</sup> Sicherlich spielte hier Damianus' Alter und die damit verbundene Reife ebenfalls eine Rolle – er war älter als der durchschnittliche Student jener Zeit. So war er auch in der Lage, seinen deutschen Gesprächspartnern viele neue Perspektiven zu bieten.

### 3.3. Die berufliche Karriere als Mediziner in Russland

Bereits kurz nach seiner Promotion in Medizin an der Universität Jena wurde Damianus als Arzt in Russland tätig.<sup>14</sup> Am 26. Februar 1730 wurde er für einen Zeitraum von zunächst vier Jahren mit einem Jahresgehalt von 500 Rubeln beschäftigt. Er übernahm den Posten eines leitenden Arztes im Marinekrankenhaus von Kronstadt („*medicus ordinarius marini nosocomii cronstadiensis*“), das 1715 von Zar Peter I. dem Großen gegründet worden war. Es handelte sich um einen russischen Marinestützpunkt in Kronstadt auf der Insel Kotlin in der Nähe von St. Petersburg, der 1703 ebenfalls von Peter I. gegründet worden war und eine wichtige Rolle bei der Verteidigung der Stadt spielte (Wernet und Wernet 2021). Damianus hielt sich von Zeit zu Zeit auch in St. Petersburg auf, wo es ebenfalls ein Militärkrankenhaus gab und wo er erneut seine medizinischen Aufgaben wahrnahm. Dies war eine wichtige Entwicklung in seiner wissenschaftlichen Laufbahn, für die Damianus vor allem aufgrund seines guten Medizinstudiums in Jena und der Empfehlungen, die er erhalten hatte, als würdig und geeignet befunden worden war (Čistovič 1883, CCXCV-CCXCVI; *Russkij Biografičeskij Slovar'* 1904, 505).

Es ist jedoch wichtig zu erörtern, warum Damianus überhaupt diese Karriere in Russland begann. Zunächst war dieser Schritt damals keineswegs ungewöhnlich, da zahlreiche griechische Ärzte zu jener Zeit in Russland tätig waren, sowohl vor als auch nach Damianus' eigenem Aufenthalt dort (Panayotidou 1993; Makrides 1997). Wie bereits erwähnt, war Russland ein ideales Ziel für viele Wissenschaftler aller Disziplinen aus Westeuropa, insbesondere aus dem deutschen Großraum (Müller-Dietz 1995),<sup>15</sup> und Damianus nahm in diesem Zusammenhang einen wichtigen Platz ein. Zur Zeit der Zarin Anna Iwanowna (r. 1730-40) wurde versucht, auf in Russland anwesende westeuropäische Ärzte „Druck“ auszuüben und sie davon zu überzeugen, begabte Absolventen der Medizin oder andere Bekannte mit medizinischen Spezialkenntnissen aus Westeuropa für einen Wechsel nach Russland anzuwerben. Die Kontakte, die diese Ärzte zu den damaligen westeuropäischen Zentren der Medizin und ih-

<sup>13</sup> Litzel 1730, 325: „*Multum denique utilitatis ipsi attulit familiaritas, quam cum Damiano Sinopeo PARASKEVA in Academia Salana contraxit, utpote qui probe in his litteris erat versatus.*“ „Academia Salana“ war übrigens die alte Bezeichnung der Universität Jena.

<sup>14</sup> Ludovici (1737a, 333) erwähnt, dass Damianus zuerst in sein Heimatland zurückkehrte, bevor er nach Russland zog, aber es ist unbekannt, woher diese Information stammt, denn ihr Wahrheitsgehalt ist historisch fragwürdig.

<sup>15</sup> Siehe mehr Informationen dazu in der digitalen „Enzyklopädie der Russlanddeutschen“, URL: <https://enc.rusdeutsch.eu/>.

ren Kollegen dort hatten, waren natürlich sehr wichtig für die Verwirklichung dieses Plans. Für Damianus' Anwerbung dürfte im Besonderen – neben seiner sehr guten medizinischen Bildung – auch sein Eintreten für die Wolffsche Philosophie im deutschen Raum, die wohl auch in Russland bekannt geworden war, eine Rolle gespielt haben. Generell erlangte Wolff damals in Russland, zu dessen wissenschaftlicher und intellektueller Entwicklung er entscheidend beigetragen hatte, breite Bekanntheit, vor allem wegen der großen enzyklopädischen Bedeutung seiner philosophischen und anderen Werke (Mühlpfordt 1997, 96-103; Rohling 1983, 280-83). Nicht zufällig gab es auch zu jener Zeit russische Übersetzungen von Wolffs Werken (*Briefe* 1971, 240). Möglicherweise spielte hier auch der kaiserliche Chefarzt Laurentius Blumentrost der Jüngere (1692-1755), der Nachkomme einer großen deutschen Arztfamilie, die in Russland ein hohes Ansehen genoss, eine Rolle (Müller-Dietz 1995, 4-11; Dumschat, 2006, 568-74 und *passim*). Dieser hatte selbst bei Wolff studiert und ihn gefördert. Wolff erhielt auch aufgrund seiner bekannten Probleme im deutschen Raum mehrere Einladungen von ihm nach Russland, sowohl während der Zeit von Peter I. als auch zu späteren Zeitpunkten (*Briefe* 1971). Laurentius Blumentrost der Jüngere war es auch, der ursprünglich Damianus nach Russland einlud. Daher ist es nicht unwahrscheinlich, dass dieser Aspekt in Damianus' Biographie bei seiner Anwerbung auch eine gewisse Rolle spielte.

Im Verlag der Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg („*Typis Academiae Scientiarum Petropolitanae*“) veröffentlichte Damianus ein weiteres Werk in lateinischer Sprache (Damianus 1734), diesmal jedoch auf dem Gebiet der Medizin mit dem Titel *Parerga medica*. Gemäß der Titelseite muss das Werk 1734 abgeschlossen worden sein, und Damianus selbst gibt in seinem Vorwort an den Leser den 15. Dezember 1734 als Datum an. Doch aus dem Datum der dreiseitigen Widmung des Werkes (Kronstadt, 4. Februar 1735) an den Chefarzt Johann Bernhard Fischer (1685-1772), einen deutschen Arzt in russischen Diensten mit Zugang zum kaiserlichen Hof (Müller-Dietz 1995, 11, 28-35), kann geschlossen werden, dass es wahrscheinlich 1735 gedruckt und veröffentlicht wurde, wovon auch verschiedene Forscher ausgehen (Ludovici 1737b, 462; Legrand, 1918, 247-48). In dieser Widmung erwähnt Damianus eingangs, dass sein Traktat im Jahre zuvor, also 1734, zum Druck freigegeben worden war („*Libellum hunc superiore anno commissum typis*“). Die Ansprache an Fischer lautet folgendermaßen: „*Amplissimo atque excellentissimo Viro, Augustae Imperatricis Russorum Archiatro et Praesidi, Facultatis Medicae, Domino Domino Joh. Bernhardo Fischeri Damianus Sinopeus Medicus Ordinarius Marini Nosocomii Cronstadiensis D.D.*“ Diese Ansprache sowie die ausführliche Widmung an Fischer zeigen einmal mehr Damianus' breites Netzwerk an Kontakten und Bekanntschaften zu jener Zeit, das ihm zweifellos in seiner gesamten Entwicklung und Karriere half.

In seinem Vorwort an den Leser („*Praefatio L.B.S.*“, ohne Seitenangaben) verweist Damianus auf die Ereignisse der letzten Jahre im Zusammenhang mit seiner medizinischen Abhandlung. Insbesondere habe er wegen seiner sehr schnellen Abreise aus Deutschland nach Russland keine Zeit gehabt, eine medizinische Dissertation in Jena zu veröffentlichen oder seine medizinischen An-

sichten in diesem Zusammenhang öffentlich verteidigen (Inauguraldisputation) zu können. Er habe aber versprochen, in Zukunft etwas zu einem medizinischen Thema zu veröffentlichen, um damit zu zeigen, dass ihm der Titel eines Doktors der Medizin nicht zu Unrecht verliehen worden war. Dieses Versprechen erfülle er nun mit dem vorliegenden medizinischen Werk *Parerga medica*.<sup>16</sup> In diesem Zusammenhang bedankte er sich auch bei zwei Jenenser Medizinprofessoren für ihre tatkräftige Unterstützung. Zum einen verwies er auf Johann Adolph Wedel, der zu jener Zeit ebenfalls verschiedene hohe Ämter innehatte und der Sohn eines anderen, bereits erwähnten und sehr bedeutenden Arztes, Georg Wolfgang Wedel, war. Er erwähnte auch Christian Hamberger, der 1724 Wedels Tochter Sophia Margarethe geheiratet hatte und daher mit ihm verwandt war.<sup>17</sup> Damianus vermerkte weiterhin, dass er beide als seine hochgeschätzten („*spectatissimus*“) Lehrer ansah, sie als gleichrangig betrachtete und ihnen entsprechend danken möchte („*uterque autem illorum praeceptor noster longe meritissimus, quos officiose colo, ut par est*“).

Damianus versuchte zudem, seine medizinische Abhandlung mit seinen früheren philosophischen Werken aus Deutschland zu verknüpfen, insbesondere was die methodische und sorgfältige Erforschung, den Fortschritt des menschlichen Wissens und die ordentliche Gewinnung und Verteidigung von überprüfbaren und fundierten Schlussfolgerungen betraf. Dies gelte besonders für seine medizinischen Beobachtungen und die von ihm gesammelten Erfahrungen sowie für die alltägliche praktische Dimension des medizinischen Wissens über Krankheiten, ihre genauen Ursachen und ihre Behandlung, da rein theoretisches Wissen zu falschen Einschätzungen und Schlussfolgerungen führen könne.<sup>18</sup> Damianus erwähnte unter anderem, dass er sein Werk Johann Christoph Rieger (1695-1773) vorlegte, einem bedeutenden deutschen Chefarzt in Russland (zwischen 1732 und 1734) und Direktor der Medizinischen Krankenhausschule, der sich auf Anatomie und Chirurgie spezialisiert hatte (Amburger

<sup>16</sup> Damianus 1734, im Vorwort (o. S.): „*Parerga medica cognominavi tractatum hunc quod successivis praxis horis conscripserim, inductus variis rationibus; quarum una est fides, quam inclytae Facultati Medicae Jenensi dederam ante quinquennium, quum data mihi sunt Privilegia Doctoris, quae prae angustia temporis decorari tun non potui solenni profectuum specimine publico seu dissertatione augurali. Quippe postridie Jena profectus sum inexpectatos itineris socios nactus. Quo circa promisi edere aliquando eo nomine quaecunque scriptum quo minus exemplum suppeteret solennium neglectorum.*“

<sup>17</sup> Damianus irrte sich hier bezüglich seines Taufnamens, der eigentlich „Georg Erhard“ lautete. Beide werden auch am Anfang seiner dritten philosophischen Abhandlung erwähnt (Damianus 1729, 11-2).

<sup>18</sup> Damianus 1734, im Vorwort (o. S.): „*Sub quibus omnibus etiam illum intendebam, ut scilicet vindicarum animum a desidia. Enim vero compertum ego habeo ex meditationibus philosophicis, quas studiosus adhuc Jenae conscripsi, et nomine meditationum Academicarum de cognitione humana edidi, hujus modi meditamenta non tantum erigere animum, attento veritatum scrutinio, verum etiam illuminare ac insuper iudicium quodam practicum, (quod difficillimum est) ipsi ingenerare ministrante materiam quotidiana praxi, in qua ingenia quandoque torpent morborumque obventientium causas, vel obscure cernunt, vel erroneas sibi fingunt, solis videlicet consummates passim erectis atque praesentibus.*“

1966, 150; Müller-Dietz 1995, 23-5, 28, 30). Dies geschah, weil Damianus ihn für die Ausübung seiner ärztlichen Tätigkeit bewunderte und hoffte, dass Rieger eine positive Meinung über seine Arbeit äußern würde.<sup>19</sup> Vermutlich kannten sich die beiden schon früher, denn sie traten ihren Dienst in Russland im Februar 1730 gemeinsam an.

Die obengenannten Informationen über Damianus stehen im Zusammenhang mit der Tatsache, dass die geplanten Publikationen bei der St. Petersburger Akademie der Wissenschaften im Vorfeld systematisch begutachtet worden waren, sodass ihre endgültige Veröffentlichung eine Bestätigung des wissenschaftlichen Wertes und der Qualität des jeweiligen Werkes war. Aus anderen Quellen ist bekannt, dass Damianus sein Werk bereits im Februar 1734 zur Begutachtung vorgelegt hatte. Es war der Deutsche Johann Daniel Schumacher (1690-1761), damals Bibliothekar und Direktor des Sekretariats der Akademie, der darum gebeten hatte, dass zwei Deutsche, die sich ebenfalls in Russland aufhielten, der bereits erwähnte Chefarzt Johann Christoph Rieger und Johann Amman (1707-41), Professor für Botanik an der Akademie, das Werk begutachten sollten. Beide äußerten sich positiv über Damianus' Werk, und dieses wurde unter Mitwirkung des Akademie-Buchhändlers (in den Jahren 1730-38) Gottlieb Clanner aus Leipzig gedruckt. Clanner förderte insbesondere die Kontakte der Akademie zum internationalen Buchhandel, was die Einnahmen der Akademie-Buchhandlung erheblich erhöhte (Marker 1985, 155). Aufgrund dieser Veröffentlichung erhielt Damianus ein zusätzliches Gehalt von 100 Rubeln pro Jahr (Suchomlinov 1886, 448). Aus den obigen Ausführungen wird deutlich, wie umfangreich das Netzwerk deutscher Wissenschaftler und Ärzte in Russland zu jener Zeit war (dazu Kästner 2000; Kästner und Pfrepper 2000, 2002, 2004 und 2005), von dem Damianus für seine weitere Karriere enorm profitierte, insbesondere aufgrund seines früheren Studiums im deutschen Raum.

Die Informationen und Bemerkungen zu den *Parerga medica* sind hier notwendigerweise kurz gehalten, da das Werk unter dem Gesichtspunkt der Medizingeschichte eingehender untersucht werden sollte.<sup>20</sup> Es liegt auf der Hand,

<sup>19</sup> Damianus 1734, im Vorwort (o. S.): „*His porro suffragabatur animus commendandi studia mea excellentissimo Archiatro et Praesidi Facultatis Medicae D: D: Johanni Christophoro Riegero, quod tanto facilius consecuturum et spero, quanto et aequiorem observavi excimium illum Virum medicorum officii et libentiorum laudandis eorum studiis. Utinam vero laude dignum iudicet opusculum istud.*“

<sup>20</sup> In den verschiedenen Exemplaren des Werkes, die ich durch Autopsie untersucht habe, gibt es einen Fehler in der Seitennummerierung, als das Buch gedruckt wurde. Der Fehler beginnt auf Seite 121, die zunächst als 221 erscheint, und wirkt sich auf die weitere Seitennummerierung des Buches aus. Daher entspricht die allgemein angegebene Länge des Buches von 386 nummerierten Seiten nicht seiner tatsächlichen Länge und sollte um 100 Seiten gekürzt werden. Die Tatsache, dass dieses Werk in der Bibliographie im Allgemeinen mit insgesamt 386 nummerierten Seiten angegeben wird, bedeutet, dass sich der obengenannte Fehler überall eingeschlichen hat und wahrscheinlich in allen gedruckten Exemplaren vorhanden ist. Andererseits weist auch die Nummerierung der Abschnitte im gesamten Werk einige Fehler auf (z. B. statt § 88 wird § 86 angegeben), was sich jedoch



dass Damianus in diesem Werk eine Reihe medizinischer Themen ansprach<sup>21</sup> und vor allem die Krankheiten (einschließlich Skorbut) beschrieb, die er zwischen 1730 und 1733 unter russischen Seeleuten im Allgemeinen und in der Gegend von Kronstadt und St. Petersburg im Besonderen beobachtet hatte, sowie die von ihm angewandte pharmazeutische und therapeutische Behandlung. Er ging auch auf weitere Themen ein, wie zum Beispiel auf Hautkrankheiten bei den Kalmücken, einer mongolischen Volksgruppe, die traditionell den Buddhismus praktizierte und die eine gewisse Immunität gegen Pocken zu besitzen schien (Damianus 1734, 311-12). Besonders wichtig sind auch seine pathologischen und anatomischen Beobachtungen, die auf seinen Forschungen an den Leichen von Seeleuten beruhten und für diese Zeit in Russland innovativ waren (Müller-Dietz 1975, 180). Nennenswert ist auch sein Beitrag zu Fragen der gesunden Ernährung, insbesondere in Bezug auf die Besatzung von Schiffen (Krymkevič 1954).

Es sei an dieser Stelle angemerkt, dass diese Arbeit nicht nur für die sich damals entwickelnde maritime Medizin in Russland (Krymkevič 1952), sondern auch für die gesamteuropäische Medizin bahnbrechend war, besonders in Bezug auf den gesundheitlichen Zustand und die gewöhnlichen Krankheiten von Seeleuten. Die nächsten wichtigen Beiträge zu diesem Gebiet erfolgten viel später von Sir Gilbert Blane of Blanford (1749-1834), der die *Royal Navy* von Großbritannien entsprechend reformierte, vor allem mit seiner Studie *On the Most Effective Means for Preserving the Health of Seamen, Particularly in the Royal Navy* (1780). Damianus' Arbeit basierte hauptsächlich auf seinen eigenen Primärbeobachtungen, jedoch gab es auch punktuelle Verweise auf die medizinische Literatur jener Zeit, mit der Damianus offensichtlich vertraut war, wie auf seinen bereits erwähnten Professor in Jena Hamberger (Damianus 1734, 79-80, 99) und auf die italienischen Ärzte Giovanni Maria Lancisi (1654-1720), Bernardino Ramazzini (1633-1714) und Giorgio Baglivi (1668-1707) (Damianus 1734, 244, 345, 347-48). Zudem gibt es einige bibliographische Hinweise auf eine russische Ausgabe dieses Werkes mit einem anderen Titel *Описание болезней моряков* (= Beschreibung der Krankheiten der Seeleute) (*Russkij Biografičeskij Slovar'* 1904, 505.) Es ist jedoch nicht sicher, ob zu jener Zeit auch eine russische Übersetzung oder Version des Werkes erschienen ist. Das Gleiche gilt für eine mutmaßliche separate Studie von Damianus über Skorbut, über die es keine weiteren Informationen gibt und bei der es sich wahrscheinlich im Wesentli-

nicht auf die folgenden Abschnitte auswirkt, sodass die Kontinuität ihrer Nummerierung nicht unterbrochen wird.

<sup>21</sup> Zum Inhalt dieses Werkes, dessen acht Kapitel wie folgt betitelt sind (in 137 Abschnitten): I. *De Frequentioribus nautarum russicorum morbis*; II. *Selectiores observationes collectae crebra cadaverum sectione*; III. *De Constitutione sana nautarum russicorum*; IV. *De constitutione morbosa nautarum russicorum*; V. *Compendiaria morborum et observationum ratio*; VI. *Compendiaria constitutionum historia, quae ab anno 1730. usque ad finem anni 1733 hic exstiterunt*; VII. *De febribus acutis observationes variae*; und VIII. *De Crudis pulmonum tuberculis pleuritis aemulis*.



chen um die *Parerga medica* selbst handelt, in denen das ganze Thema ausgiebig diskutiert wird (Krymkevič 1980). Insgesamt wurden Damianus' medizinische Beschreibungen und Beobachtungen von der damaligen internationalen medizinischen Fachwelt sehr positiv bewertet (Višlenkova und Renner 2021, 301-06), wie diverse Rezensionen des Buches oder Verweise darauf zeigen.<sup>22</sup> Das Buch wurde auch ausführlich zitiert und zusammengefasst, wie zum Beispiel von dem schottischen Arzt James Lind (1716-94) (dazu Stewart und Guthrie 1953, 317-20, 354). Dieser beschäftigte sich in ähnlicher Weise mit den Krankheiten und der Hygiene der Seeleute in der königlichen Marine Großbritanniens und insbesondere mit der Krankheit Skorbut in seinem Werk *On the Scurvy*, das zuerst in Edinburgh im Jahre 1753 erschien und mehrfach neu aufgelegt sowie in andere europäische Sprachen übersetzt wurde (Bartholomew 2002; Baron 2009). Es sei an dieser Stelle schließlich erwähnt, dass es damals sehr enge medizinische Kontakte und Beziehungen zwischen Engländern und Russen gab, insbesondere bei der Behandlung von Skorbut (Bartlett 1996).

Weiterhin muss noch auf ein Problem hingewiesen werden, das mit der Tradierung des Namens von Damianus in den diversen Kontexten zu tun hat, in denen er lebte. Wie bereits ersichtlich wurde, veröffentlichte er im deutschen Raum seine Werke meist unter dem Namen „Damianus Sinopeus“, wobei er das Cognomen „Paraskevas“ stufenweise wegließ. Mit diesem Namen wurde auch sein Werk *Parerga medica* in Russland publiziert, wo er ebenfalls als „Damianus Sinopeus“ bekannt und erwähnt wurde. Jedoch wird in Russland auch eine weitere Form seines Namens überliefert: „Демьян Петрович Синопеус“ (Čistovič 1883, CCXCV-CCXCVI; *Russkij Biografičeskij Slovar'* 1904, 505). Daraus ergibt sich die Frage, woher diese Namensform kommt, die zudem nicht die geläufigste ist. Wahrscheinlich wurde in Russland das Cognomen „Paraskevas“ durch „Петрович“ (Petrovič) ersetzt, einfach weil „Peter/Petrus“ der Vorname von Damianus' Vater war und Patronyme für die Namensgebung im Russischen sehr wichtig sind. Diese Besonderheiten seines Namens sind vielleicht der Grund, warum Nicolopoulos (1984 und 2007: 98-107), ein versierter Kenner der griechisch-russischen Beziehungen jener Zeit, Damianus im obenerwähnten russischen biographischen Lexikon (*Russkij Biografičeskij Slovar'*) nicht identifizieren konnte. Vielleicht gilt dasselbe auch für die Historikerin der russischen Medizin Dumschat (2006), die Damianus überhaupt nicht berücksichtigte, obwohl sie auf verschiedene andere griechische Ärzte ausführlich eingegangen ist (z. B. Iakovos Pylarinos und Johannes Komnenos Molybdos).

Damianus' medizinischer Werdegang in Russland sollte allerdings einen rasanten Aufstieg erhalten. Bereits 1734 war er als Archiater gelistet und 1736 wurde er nach Moskau versetzt, wo er ungefähr ein Jahr lang erfolgreich als Stadtarzt (Stadtmedicus/Stadtphysicus) arbeitete (Müller-Dietz 1995, 26). Er war, unter

<sup>22</sup> Siehe, zum Beispiel, *Nova Acta Eruditorum Anno MDCCXXXVIII* (Leipzig 1738), 76-9; *Neue Zeitungen von Gelehrten Sachen auf das Jahr 1736*, 37 (Leipzig, 7. Mai 1736), 329-30; Ludovici 1737b, 462.

anderem, für Maßnahmen zuständig, die die Gesundheitsversorgung der Bevölkerung und die sanitären Bedingungen in der Stadt betrafen (Müller-Dietz 1976). Dadurch erlangte Damianus einen gewissen finanziellen Wohlstand und war bald in der Lage, ein eigenes Haus in Moskau zu erwerben. Wie alle anderen Ärzte der Stadt wurde er 1738 während des Russisch-Österreichisch-Türkischen Krieges (1736-39) vorübergehend zur Infanterie versetzt, um insbesondere eine Pestepidemie zu bekämpfen. Am 10. Mai 1740 befand er sich wieder in der Nähe von Moskau, wobei er am 3. Juli 1740 mit einem Gehalt von 1200 Rubeln in das Marinelazarett in Kronstadt zurückkehrte (Čistovič 1883, CCXCV-CCXCVI; *Russkij Biografičeskij Slovar'* 1904, 505). Aufgrund des Todes von Panaioti Condoidi (1709-60), einem weiteren bedeutenden Arzt griechischer Abstammung in Russland, der von 1753 bis 1760 als Chefarzt, kaiserlicher Leibarzt und Direktor der Medizinischen Kanzlei (Медицинская канцелярия) fungiert hatte (Amburger 1966, 150-151; Lazarou 2017, 105-107 und *passim*), übernahm Damianus das Amt von 1760 bis 1762 – in Zusammenarbeit mit zwei anderen Ärzten, aber hauptsächlich mit Jakob Johann Lerche (1708-1780) (Amburger 1966, 150). Dieses Amt war zuvor (1734-41) von Johann Bernhard Fischer besetzt worden, dem Damianus sein Werk *Parerga medica* gewidmet hatte. Die Medizinische Kanzlei war zu dieser Zeit die höchste medizinische Behörde in Russland, bekannt auch als „Аптекарский приказ“, eine Form Gesundheitsministerium (Amburger 1966, 149-159; Mirsky 1993). Im Jahre 1770 während der Zeit von Zarin Katharina II. (r. 1762-96) war Damianus zudem der leitende Arzt der russischen Marine und wurde mit dem Titel eines Hofberaters geehrt (Richter 1817, 280). Damianus blieb insgesamt 46 Jahre lang in Russland tätig und bildete in dieser Hinsicht eine Ausnahme im Vergleich zu anderen dortigen griechischen Ärzten jener Zeit, von denen die meisten in der Regel weitaus kürzere Aufenthalte in Russland hatten. Es ist kein Zufall, dass Damianus in die höchsten medizinischen Ränge Russlands aufgestiegen war und als kaiserlicher Hofberater, Chefarzt der Marine und Mitdirektor der Medizinischen Kanzlei große Ehren erhielt. Es sei an dieser Stelle kurz darauf hingewiesen, dass der Arztberuf im 18. Jahrhundert in Russland sowohl in den oberen kaiserlichen Rängen als auch in der Gesellschaft insgesamt großes Ansehen genoss (Renner 2007 und 2009).

Wir wissen, dass Damianus am 15.-26. April 1776 im Alter von 89 Jahren in St. Petersburg starb.<sup>23</sup> Diese Information, die hilfreich für die Errechnung seines Geburtsjahrs ist (1687), stammt von dem deutschen Hofarzt und Sammler Georg Thomas von Asch (1729-1807), der maßgeblich an der Bekämpfung der Pest in Russland beteiligt war (Müller-Dietz 1995, 35-41) und der Damianus sowie andere prominente Griechen in Russland (z. B. Evgenios Voulgaris: dazu Makrides 1999) persönlich kennenlernte. Unter anderem war er ein Sammler von Büchern, die er später der Universitätsbibliothek Göttingen vermachte, wo

<sup>23</sup> In den *Neue Zeitungen von Gelehrten Sachen auf das Jahr 1777* [33 (Leipzig, 24. April 1777), 257-258] wird der 14. April 1776 als sein Sterbedatum angegeben, dasselbe auch im *Russkij Biografičeskij Slovar'* (1904, 505).

sie noch heute aufbewahrt werden.<sup>24</sup> Eine solche Büchersammlung wurde von Asch am 1.-12. September 1782 verschickt. Darunter befanden sich auch drei Exemplare von Damianus' medizinischem Werk *Parerga medica*, von denen eines [mit der Signatur: 8 MED MISC 248/15 (1)] die folgende handschriftliche Notiz von Asch über Damianus und seinen Tod trägt: „*Amabilis vir, clariss[imus] Damianus Sinopeus, M[edicinae] D[oc]tor et Consiliarius Aulae, Natione Graecus, aetatis suae 89. annorum, post frequentiores, ex vesicae urinariae calculis, et arthritidis passiones, Petropoli placide obiit die 15/26 Aprilis, Anno 1776. Auctor erat quoque Libri, cujus titulus: Damiani Sinopei Meditationes academicae de cognitione humana methodice conscriptae. Vinariae 1728. in 8<sup>vo</sup>.*“ (Lauer und Jekutsch 1995, 1435, Nr. 6216). Damianus starb also an wiederholten gesundheitlichen Problemen aufgrund von Blasensteinleiden und Gicht (Urikopathie), was bei seinem hohen Alter nicht ungewöhnlich war.

Die obige handschriftliche Notiz zeigt nochmals Damianus' zahlreiche Kontakte, diesmal zu den höchsten wissenschaftlichen, politischen und sonstigen Rängen seiner Zeit in Russland, die den exzellenten Eindruck bestätigen, den seine Umgebung von ihm hatte. Dasselbe gilt auch für zahlreiche Vorfälle, in die Damianus aufgrund seiner hohen Ämter in Russland verwickelt war. Hier sei nur kurz das ärztliche Attest erwähnt, das er am 20. Dezember 1739 in Moskau für Brigitta Helena, die Ehefrau des Deutschen Georg Wilhelm Steller (1709-46), des Pioniers der Erforschung Sibiriens und Alaskas, ausstellte. Es ging dabei um ihre notwendigen jährlichen Ausgaben von 200 Rubeln, weil sie ihren Mann bei seiner Expedition nicht begleitet hatte (Hintzsche 2001, 380-381, Nr. 143). Damianus war übrigens über die Vorbereitungen von Stellers langer Reise informiert und müsste ihn auch getroffen haben. Ebenfalls denkwürdig ist Damianus' Begegnung mit dem bekannten Reisenden und Abenteurer Giacomo Girolamo Casanova (1725-98) in St. Petersburg, die Casanova in seinen *Memoiren* erwähnt. Casanova hielt sich von Dezember 1764 bis 1765 mehrere Monate lang in St. Petersburg auf und besuchte auch andere Teile Russlands, darunter Moskau und Kronstadt. In diesem Zusammenhang hatte er den Rat des älteren Damianus – er schätzte ihn damals auf achtzig Jahre und nannte ihn „*Senapios*“ – für die Behandlung verschiedener gesundheitlicher Probleme, insbesondere seiner Hämorrhoiden, eingeholt. Damianus riet ihm daraufhin, Wasser aus dem Fluss Neva in St. Petersburg zu trinken, das zur Reinigung des Körpers von verschiedenen Giftstoffen beitragen könnte, was von den Anwohnern der Stadt, die ebenfalls Probleme mit Hämorrhoiden hatten, im Allgemeinen bestätigt wurde.<sup>25</sup> Diese Kontakte zeigen deutlich, dass Damianus sich zu jener Zeit als bedeutender Wissenschaftler etabliert hatte und sowohl

<sup>24</sup> Zu den Beziehungen der Universität Göttingen zu Russland und der Rolle von Asch dabei, siehe Mittler und Glitsch 2004.

<sup>25</sup> Lacassin 1993, 416: „*Il me conseilla d'avoir patience, et d'attendre ce bienfait de la nature. Il me dit, croyant de me consoler que la fistule complète à l'anus était une maladie fort commune par toute la province où l'on buvait l'eau excellente de la Neva, qui avait la faculté de purifier le corps en forçant les mauvaises humeurs à en sortir. Pour cette raison on fait compliment en Russie à tous*

von seinem russischen Umfeld als auch von seinen verschiedenen westeuropäischen Gesprächspartnern als solcher anerkannt und akzeptiert wurde. Dies ist ein weiterer Beweis dafür, dass er Teil einer Gelehrtenrepublik war, die damals im europäischen Raum international und grenzübergreifend ohne Beschränkungen agierte.

### 3.4. Die Gelehrtenkontakte und die Wissensverbreitung zwischen Ost und West

Zu Damianus' allgemein positivem Ruf dürfte, neben seinen intellektuellen Fähigkeiten, auch sein umgänglicher, gutmütiger und freundlicher Charakter entscheidend beigetragen haben, der auf vielfältige Weise zum Ausdruck kam und von seinen Biographen oftmals erwähnt wird. Offensichtlich besaß Damianus als Person ein gewisses Charisma, was von seiner damaligen Umwelt nicht unbemerkt und unkommentiert belassen wurde. So heißt es in einem Eintrag über ihn in einem enzyklopädischen Lexikon jener Zeit: „*Auch allenthalben viele Proben einer besonderen Lebhaftigkeit, Scharfsinnigkeit und Gelehrsamkeit abgelegt, auch sich ins besondere durch sein aufrichtiges Gemüth und höfliche Sitten viele Hochachtung erworben hatten*“ (Zedler 1740, 811; vgl. auch Adelung und Rotermund 1816, 1552-1553). In einem kurzen Nachruf wurde zudem erwähnt, dass Damianus nicht nur ein sehr kompetenter, sondern wegen seines vorzüglichen Charakters auch ein allgemein sehr beliebter und geschätzter Arzt gewesen war („*Er war ein so wohl geschickter, als, seines vortrefflichen Charakters wegen, überaus beliebter und geehrter Arzt*“).<sup>26</sup> Davon zeugen seine vielen Freunde in verschiedenen deutschen Städten (neben Frankfurt an der Oder und Jena), in denen er sich aufhielt. Nicht zu vergessen ist allerdings, dass es damals im deutschen Raum nicht viele Gelegenheiten gab, mit einheimischen Griechen aus dem Osmanischen Reich in Kontakt zu kommen. Die damals weit verbreitete Begeisterung für die griechische Antike bei den gebildeten Deutschen machte demgemäß diese Griechen in der damaligen Gesellschaft sehr beliebt, umso mehr wenn es sich um Gelehrte mit altgriechischer Bildung und entsprechenden Kenntnissen handelte. Damianus gehörte zweifelsohne zur letzteren Kategorie, was seine sozialen Kontakte im deutschen Raum erleichterte.

Wie aus zahlreichen Beispielen hervorgeht, besaß Damianus eine angeborene Kontaktfreudigkeit, die er auf vielfältige Weise zum Ausdruck brachte und die zur Erweiterung seines Freundes- und Bekanntenkreises beitrug. Zu dieser Zeit war es insbesondere bei Studierenden ein weit verbreiteter Brauch, Stammbücher oder Freundschaftsbücher (*Liber/Album Amicorum*) zu führen. In diesen wurden Grüße oder Lobesworte für den jeweiligen Besitzer des Stammbuches seitens seiner Freunde oder Bekannte eingetragen, was Da-

*ceux qui souffrent des hémorroïdes. Cette fistule incomplète m'obligeant à vivre observant un régime, me fut peut-être salutaire.*“ Siehe auch Herrmann, 2012, 47.

<sup>26</sup> *Neue Zeitungen von Gelehrten Sachen auf das Jahr 1777*, 33 (Leipzig, 24. April 1777), 257-58, hier auf S. 257.

mianus oft praktizierte. Seine Einträge enthielten in der Regel zunächst den Spruch eines altgriechischen Schriftstellers oder eines griechischen Kirchenvaters in griechischer Sprache, gefolgt von einer Widmung an die betreffende Person in lateinischer Sprache. Im Folgenden werden einige charakteristische Einträge von Damianus angeführt:

Ein solcher Eintrag vom 12. Juli 1724 in Jena findet sich im Stammbuch von Christoph Heinrich Thalmann, das den Zeitraum von 1723 bis 1726 umfasst. Hier unterschrieb er als „*Damianus Paraskeuas Sinopiensis med: Cultor*“. Er beginnt mit einem Spruch von Gregor von Nazianz<sup>27</sup> auf Griechisch und enthält anschließend die Widmung auf Latein: „*Γρηγ: Ναζ: Τροχός τις ἐστὶν ἀστάτως πεπηγμένος ὁ μικρὸς οὗτος καὶ πολὺτροπος βίος. / jena: d: 12 julij 1724 / Nobilissimo d[omi]no Possessori fausta quaenis apprecatus memoriae atque comendationis ergo haec adiciebat Damianus Paraskeuas Sinopiensis med: cultor.*“<sup>28</sup> Ein ähnlicher Eintrag vom 21. März 1725, ebenfalls in Jena, befindet sich im Stammbuch des lutherischen Theologen und Pfarrers Heinrich Georg Oldekop (1704-42), das den Zeitraum von 1723 bis 1726 erfasst. Oldekop immatrikulierte sich am 1. Juni 1724 für das Sommersemester an der Universität Jena,<sup>29</sup> wenige Tage vor Damianus selbst, was die Bekanntschaft zwischen den beiden erklären könnte. Hier unterschrieb Damianus als „*Damianus Paraskeuas Sinopiensis medicinae studiosus*“.<sup>30</sup> Ein weiterer Eintrag aus Jena aus dem Jahr 1727 findet sich im Stammbuch von Andreas Czekelius von Rosenfeld (1706-50) aus Hermannstadt (Sibiu),<sup>31</sup> das den Zeitraum von 1727 bis 1730 abdeckt. Damianus unterschrieb hier als „*Damianus Paraskevas Sinopeus, med. stud.*“.<sup>32</sup> Schließlich findet sich im Stammbuch von Johann Albrecht Spieß (1704-66), der sich nach Abschluss seines Studiums auf eine lange Reise (1727-40) begab, ein weiterer Eintrag von Damianus in Leipzig vom 20. Mai 1729. Hier unterschrieb er als „*Damianus Sinopeus cognomento Paraskevas*“.<sup>33</sup> Offensichtlich stammen all diese Bekanntschaften aus der Zeit von Damianus' Studium im deutschen Raum. Es ist zudem sicher, dass es noch weitere solche Einträge in anderen Stammbüchern gibt, die unter anderem seine Reisen innerhalb des deutschen Raums offenbaren.

<sup>27</sup> Gregor von Nazianz, „*Ἐπι Ἠθικά. Ποίημα ΙΘ'. Περὶ ζωῆς ἀνθρωπίνης*, Patrologia Graeca 37, 787-788.

<sup>28</sup> Stammbuch Christoph Heinrich Thalmann, f. 176<sup>v</sup> (URL: [https://haab-digital.klassik-stiftung.de/viewer/image/1358760608/113/LOG\\_0054/](https://haab-digital.klassik-stiftung.de/viewer/image/1358760608/113/LOG_0054/)).

<sup>29</sup> Köhler 1992, 27.

<sup>30</sup> Stammbuch Heinrich Georg Oldekop, S. 275 (URL: [https://haab-digital.klassik-stiftung.de/viewer/image/1668744139/159/LOG\\_0053/](https://haab-digital.klassik-stiftung.de/viewer/image/1668744139/159/LOG_0053/)).

<sup>31</sup> In den Matrikeln der Universität Jena erscheint jedoch Michael G. Czekelius von Rosenfeldt aus Sibiu (Siebenbürgen), der für das Wintersemester am 7. November 1727 immatrikuliert war (Köhler 1992, 90).

<sup>32</sup> Stammbuch Andreas Czekelius von Rosenfeld (URL: [https://raa.gf-franken.de/de/suche-nach-stammbucheintraegen.html?permaLink=1727\\_czekelius;5#ID\\_1727\\_czekelius\\_5](https://raa.gf-franken.de/de/suche-nach-stammbucheintraegen.html?permaLink=1727_czekelius;5#ID_1727_czekelius_5)).

<sup>33</sup> Schnabel 1995, 543, Nr. 158/31. Siehe auch URL: [https://raa.gf-franken.de/de/suche-nach-stammbucheintraegen.html?permaLink=1727\\_spiess;33#ID\\_1727\\_spiess\\_33](https://raa.gf-franken.de/de/suche-nach-stammbucheintraegen.html?permaLink=1727_spiess;33#ID_1727_spiess_33).



Damianus pflegte seine sozialen Beziehungen auch dadurch, dass er seinen Freunden Bücher schenkte, darunter in griechischer Sprache gedruckte Exemplare aus Gebieten des Osmanischen Reiches, die in Westeuropa nicht zugänglich waren. Eine solche Tradition war im Rahmen der Gelehrtenrepublik bereits sehr verbreitet in Westeuropa. Damianus verschenkte solche Bücher an seine Freunde und Bekannte mit eigenen handschriftlichen Widmungen. Dies betrifft zum Beispiel das bereits erwähnte Buch *Ἱστορία ἱερὰ ἦτοι τὰ Ἰουδαϊκά* (Bukarest 1716) von Alexander Mavrokordatos ex Aporriton. Damianus trug dieses Buch im deutschen Raum bei sich und schenkte es mit einer ausführlichen Inschrift in griechischer Sprache am 13. Februar 1724 dem „Philhellenen“, berühmten französischen Gelehrten jener Zeit und ausgezeichneten Kenner vieler Sprachen und Literaturen des Ostens und des Orients (unter anderem, des Griechischen) Mat(h)urin Veyssière de La Croze (1661-1739): „*Τῷ σοφωτάτῳ τῆς Βρανδεβουργικῆς μεγαλειότητος βιβλιοπρωτάνει, καὶ ἰχνευτῇ ἀκαμάτῳ πάσης ἀρχαιοτρόπου καὶ πολυγλώσσου παιδείας, καὶ δὴ καὶ γεραρῷ ἑαυτοῦ τε καὶ πάντων ὁμοῦ τῶν Ἑλλήνων φίλῳ Κυρίῳ Ματουρίνῳ Βεϋσσιέρῳ τῷ Λακρώζῳ τὴν παροῦσαν βίβλον, γόνον τῆς σχεδὸν ἄρτι ὑπὸ τῶν χηρωστῶν χηρευούσης Ἑλλάδος νεογόνῳ, μητρὸς οὐκ ἀπεικότως χαρακτῆρα ἐφέλλοντα, εἰς καρύκευμα τῆς ἰδίας φιλελληνίας πάρεργον καὶ μνήμην ἑαυτοῦ διηνεκῇ ἀφοσιοῖ Δαμιανὸς Παρασκευᾶς Σινωπεὺς σπουδαῖος ἐν ἰατρικῇ, ἀψκδ' φενρουαρίου ιγ' ἐν Βερολίνῳ.*“

La Croze gehörte zur Gemeinschaft der Hugenotten, die aus Frankreich vertrieben wurden und in Berlin Zuflucht fanden, wo er enge Beziehungen zum preußischen Hof und zu König Friedrich I. (r. 1701-13) aufbaute. Seit 1697 war er Leiter der Königlichen Bibliothek in Berlin und verantwortlich für die dortigen Münz- und Antiquitätensammlungen. Zusätzlich war er Tutor zahlreicher Mitglieder der königlichen Familie und lehrte Philosophie am *Collège français* in Berlin. Es ist verständlich, dass La Croze dort die bestmöglichen Verbindungen sowohl auf höchster politischer als auch auf wissenschaftlicher Ebene knüpfte und mit den wichtigsten Gelehrten jener Zeit korrespondierte, unter anderem mit Wolff (Jordan 1741; Mulsow 2011). Damianus studierte zu jener Zeit Medizin in Frankfurt an der Oder, das zum preußischen Land Brandenburg gehörte. Er war zudem wahrscheinlich mehrmals in Berlin, denn die geographische Entfernung zwischen den beiden Städten ist gering. Es ist zudem bekannt, dass La Croze oft in Frankfurt an der Oder weilte, wo Damianus studierte. Daher scheint es nicht verwunderlich, dass die beiden sich trafen und kennenlernten, auch wenn die genauen Umstände ihrer Bekanntschaft unbekannt sind.

Dieses besondere Exemplar des Buches mit Damianus' Widmung fand schließlich seinen Weg in die Leipziger Stadtbibliothek, wo es vom Gelehrten und damaligen Pfarrer der griechisch-orthodoxen Gemeinde von Leipzig, Andronikos Demetrakopoulos (1826-72), gefunden wurde, der die Widmung kopierte und sie 1872 in einem seiner Werke veröffentlichte (Demetrakopoulos 1872, 37-38). Leider wurde diese reiche Bibliothek, die 1677 gegründet worden war, am 4. Dezember 1943 während des Zweiten Weltkriegs durch Bombenangriffe fast vollständig zerstört (Fuchs und Mackert 2009), wobei das betreffende Exemplar für immer verloren ging. Erhalten ist jedoch die Abschrift der Wid-



mung durch Demetrakopoulos, die zur teilweisen Rekonstruktion von Damianus' weitreichendem sozialem Netzwerk in Deutschland zu jener Zeit beiträgt.

Die obengenannte Widmung lässt auf eine gewisse engere Beziehung zwischen La Croze und Damianus schließen. La Croze erwähnt Damianus auch in seiner Korrespondenz mit dem Theologen und Orientalisten Paul Ernst Jablonski (1693-1757), der damals als Professor in Frankfurt an der Oder lehrte und Damianus ebenfalls kannte. Aus den Informationen von La Croze geht hervor, dass Damianus in Frankfurt an der Oder während seines Studiums auf einige „Probleme“ gestoßen war, die wahrscheinlich erklären könnten, warum er dort nur zwei Jahre lang studierte und anschließend sein Studium in Jena fortsetzte. Insbesondere äußerte La Croze in einem Brief vom 15. März 1724 aus Frankfurt an der Oder sein Erstaunen darüber, dass Damianus' Persönlichkeit an der dortigen Universität „verschleiert“ worden war. Zugleich habe er selbst aber keine Pflicht der Freundlichkeit und Höflichkeit ausgelassen, um ihn für sich zu gewinnen und zu seinem Freund zu machen.<sup>34</sup> Sein Eindruck von Damianus scheint folglich ein besserer gewesen zu sein als er in einigen anderen Kreisen der Stadt und insbesondere in der dortigen Universität war.

In einem Postskriptum eines weiteren Briefes, ebenfalls an Jablonski und ungefähr zur gleichen Zeit (16. März 1724), aber diesmal aus Berlin, verwies La Croze auf theologische Diskussionen, die er zweimal mit Damianus geführt hatte. Er erwähnte zudem, dass er mit Jablonski oftmals über Damianus gesprochen hat. In diesem Zusammenhang äußerte er sich positiv über Damianus, da er ihn für einen guten, begabten und talentierten Menschen hielt. Er wies zudem darauf hin, dass Damianus mit ihm mutiger und offener als mit Jablonski über die Religion seiner Landsleute (d.h. der orthodoxen Griechen) gesprochen hatte, die er sehr liebte. La Croze bemerkte dabei, dass er eine Übereinstimmung in den Positionen zwischen Damianus und dem gelehrten Patriarchen von Jerusalem Nektarios (1602-1676 oder 1685, Patriarch zwischen 1661 und 1669) beobachtete, dessen Buch gegen die Lateiner Teil seiner persönlichen Bibliothek war. Es handelt sich um das in Iași 1682 gedruckte Werk von Nektarios *Περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ πάπα ἀντίρρησις* (= Widerlegung in Bezug auf den Primat des Papstes), das eine große Verbreitung fand<sup>35</sup> (Gabriel 2013; Kontouma 2023, 292-309; s. auch Podskalsky 1982, 244-48). Dieser Briefwechsel fand zeitlich unweit vom Datum der Widmung im obengenannten Buch von Damianus an La Croze.

<sup>34</sup> Uhl 1742, 186-187, hier auf S. 187 (Epistola 162): „*Miror, Sinopensem illum DAMIANVM adeo hic personam dissimulare potuisse. Nullum tamen omisi humanitatis et comitatis officium, quo ipsum mihi conciliarem, ac amicum redderem.*“

<sup>35</sup> Uhl 1746, 174-175, hier auf S. 175 (Epistola 95): „*Bis apud me fuit DAMIANUS PARASCEUAS, Sinopensis ille, de quo saepe mecum hic egeras. Vir mihi visus est bonus, et ingenio praeditus minime absurdo. Paulo audacius mecum locutus est, quam apud te; multa enim de sua et Graecorum suorum religione, quam valde amat, candide retulit. In omnibus eum convenire video cum NECTARIO patriarcha Hierosolymitano, cuius liber contra Latinos est apud me, ut iam pridem nosti.*“

Generell offenbaren diese Informationen, dass Damianus mehrere prominente Leute traf, sowohl in Berlin als auch in Frankfurt an der Oder, wie zum Beispiel Jablonski. Dieser stammte aus einer bekannten und einflussreichen Berliner Familie (Bahlcke und Korthaase 2008) und war ab 1721 Professor für Philologie und Theologie an der Universität Frankfurt an der Oder und Mitglied der Berliner Akademie der Wissenschaften. Die vorliegende Edition der Korrespondenz von La Croze ist jedoch sehr alt und wurde nicht kritisch überprüft und kontextualisiert, sodass mehrere Informationslücken enthalten sind. Dennoch bietet sie einen guten Einblick in Damianus' damalige Verbindungen in Norddeutschland an. Erwähnenswert ist auch, dass zu Beginn seiner *Defensio Philosophiae Wolffianae* Damianus nicht den Namen von Jablonski unter seinen Lehrern, Förderern und Bekannten in Frankfurt an der Oder erwähnte, die ihm damals auf verschiedene Weise halfen und denen er seinen Dank aussprach. Dies könnte ein Hinweis darauf sein, dass die Beziehungen zwischen den beiden nicht sehr vertraut waren. Dasselbe gilt möglicherweise für andere Personen dort (oder auch in Berlin), denn Jablonski verfügte zu jener Zeit über erheblichen Einfluss in der ganzen Region. In aller Wahrscheinlichkeit gab es Probleme bisher unbekannter Art in den Beziehungen zwischen Damianus, Jablonski und seinem Kreis, die Damianus zwangen, weiter nach Süden zu ziehen. Aus dem zweiten Brief von La Croze wird zudem deutlich, dass die Orthodoxie eine wichtige Rolle für Damianus spielte, trotz der interkonfessionellen Bemühungen jener Epoche, die auf eine gewisse Annäherung zwischen Protestantismus und Orthodoxie hindeuten. Damianus wies also keine konfessionelle Ambiguität in seinem Charakter und Handeln auf, und die Orthodoxie – zusammen mit der Zugehörigkeit zum Griechentum – waren für ihn offensichtlich die zwei wichtigsten identitätsstiftenden Merkmale seiner Persönlichkeit.

Später, dieses Mal in Jena, wo er sein Studium fortgesetzt hatte, schenkte Damianus einem Vertrauten ein weiteres Buch, das heute in der Universitätsbibliothek Jena aufbewahrt wird [mit der Signatur: 8 Bud. Var. 696 (1)]. Es handelt sich um Damianus' erste philosophische Abhandlung *Meditationes academicae*. In diesem gebundenen Exemplar findet sich auf dem Titelblatt die folgende handschriftliche Widmung des Damianus an einen langjährigen engen Freund namens Hoffmann, der damals im Bereich der Philosophie lehrte. „*Viro Litteratissimo ac Perhumano atque Amico suo longe praestantissimo Adjuncto philosophiae Hoffmanno tractulum hunc offert Auctor Δακίναβός*“. Es ist nicht mit Sicherheit bekannt, wer diese Person war und welche seine genaue Rolle in Jena (oder auch anderweitig) war. Die Intimität der Widmung zeigt jedoch zweifellos, dass Damianus in ihm eine geeignete Person für Gespräche über philosophische Fragen und offensichtlich vor allem über die Philosophie Wolffs gefunden hatte. Dieses Exemplar stammt aus der Büchersammlung des Juristen und Historikers Christian Gottlieb Buder (1693-1763), der von 1722 bis 1738 Direktor der obenerwähnten Bibliothek war (Bulling, Karpe und Feyl 1958, 165-166). Das Exemplar kam in seinen Besitz, bevor es schließlich an die Universitätsbibliothek gelangte (vgl. auch Makrides 2003b, 192)

Solche Schenkungen von Damianus mit entsprechenden persönlichen Widmungen betrafen aber nicht nur gedruckte Bücher, sondern auch byzantinische Handschriften in griechischer Sprache, die er im deutschen Raum bei sich trug. Es erübrigt sich hier zu erwähnen, dass solche Handschriften in der wissenschaftlichen Welt Westeuropas damals sehr begehrt waren, gerade weil sie meistens aus dem christlichen Osten stammten und schwer zu finden waren. Ein solches Beispiel betraf ein Evangeliar auf Griechisch, einen Codex, der von einem gewissen Mönch namens Christophorus im Jahre 1006 zusammengestellt wurde und alle vier Evangelien enthielt (Meyer 1893, 324-25; Mercati 1959-1960). Der Codex wurde auch mit dem Erzbischof von Beroia Antonios Malakes (1285) als Besitzer und mit Theodoros Hagiopetrites als Kopisten (aktiv zwischen 1278 und 1308) in Verbindung gebracht.<sup>36</sup> Es ist unbekannt, wie dieser Codex aus dem späten Byzanz ursprünglich in den Besitz von Damianus gelangte, aber er übergab ihn im September 1728 in Jena an den Theologen und Philologen August Gabriel Gehle (1700-1763). Dieser hatte zu jener Zeit Kontakte zu anderen Griechen im deutschen Raum<sup>37</sup> und verfügte über eine sehr gute klassische Bildung. Dieser Codex war wichtig für die Geschichte des neutestamentlichen Textes, dessen kritische Edition für die damals entstehende Bibelwissenschaft in Westeuropa von großer Bedeutung war. Es ist daher nicht verwunderlich, dass Gehle bald darauf (1729) ein Büchlein mit einer ersten Beschreibung des Codex und einigen Auszügen daraus veröffentlichte (Gehle 1729).

Wie nicht anders zu erwarten, erwähnte er in der Vorrede („*Praefatio*“, ohne Seitenangaben) ausdrücklich den Schenker dieses Codex, Damianus, in lobenswerter Weise und dankte ihm aufrichtig für seine Großzügigkeit sowie seinen Beitrag zur Wissenschaft. Insbesondere betonte er, dass Damianus diesen Codex aus Griechenland bzw. dem griechischen Raum mitgebracht und ihm im Jahre 1728 geschenkt habe.<sup>38</sup> Er unterstrich zudem seine besondere Freundschaft mit Damianus und die vielen Qualitäten seiner Persönlichkeit, obwohl er die meisten davon wegen Damianus' Bescheidenheit ausließe.<sup>39</sup> Letzterer schein ohnehin Gehles Lob nicht nötig zu haben, denn seine Fähigkeiten seien bereits durch seine philosophischen Überlegungen aus seinem Werk *Meditationes aca-*

<sup>36</sup> Dazu URL: <https://www.dbbe.ugent.be/manuscripts/12815> und URL: <https://pinakes.irht.cnrs.fr/notices/cote/17430/>.

<sup>37</sup> Beispielsweise zum abenteuerlichen Priestermonch Theoklitos Polyeidis (Saracino 2021). Im „*Album Amicorum*“ des Polyeidis, das im Kloster Iviron (Berg Athos) (Λεύκωμα Θεοκλήτου Πολυειδοῦς, Codex 4733/Iviron 613) aufbewahrt wird, findet sich eine lateinische Laudatio (f. 167<sup>r</sup>) von Augustinus Gabriel Gehle am 29. April 1733, als er Konrektor des Gymnasiums in Celle war. Neben der Anrede zitierte Gehle zu Beginn eine Passage aus den *Idyllen* des Theokrits in griechischer Sprache, ein Beispiel für seine gute klassische Bildung.

<sup>38</sup> Gehle 1729, o. S.: „*Hoc autem loco de codice quatuoruirorum membraneo, quem ex Graecia allatum superior mihi anno donavit vir celeberrimus DAMIANUS SINOPEUS, visum est non nulla disserere.*“

<sup>39</sup> Gehle 1729, o. S.: „*Quamquam, quod ab amico proficiscitur, pretiosius fit, si idem est vir excel-lens, & tali me viro familiariter usum vehementer gaudeo; tamen in eo laudando quoniam ad ipsius me voluntatem religiose adcommodo, quibus laudibus abundant, eas omnes praeteribo.*“

*demicae* ersichtlich geworden.<sup>40</sup> Zusätzlich lobte Gehle die vielen angenehmen und fruchtbaren Gespräche, die er mit Damianus nicht nur in Jena führte, sondern auch im Schloss, aus dem er damals schrieb („*Arnsteinae Hassorum*“).<sup>41</sup> Wahrscheinlich handelte es sich hierbei um das Schloss Arnstein bei Eichenberg. Aus diesem Zeugnis geht hervor, dass Damianus damals viele Reisen im deutschen Raum unternahm, die über die konkreten Orte seiner Studien hinausgingen und sein Beziehungsnetz stark erweiterten.

Darüber hinaus druckte Gehle am Ende des obengenannten Büchleins zwei Briefe aus seiner Korrespondenz mit Damianus in griechischer Sprache (zusammen mit lateinischer Übersetzung) ab, einen eigenen und einen von Damianus. Diese Art von Korrespondenz war für die klassische Bildung der beiden bezeichnend und enthielt die üblichen rhetorischen Mittel sowie gegenseitige Komplimente und Bewunderung. So lobte Gehle in seinem Arnsteiner Brief vom Oktober 1728 Damianus' sprachliche Fähigkeit, Briefe sowohl auf Latein als auch auf Griechisch auf hohem Niveau zu verfassen. Er zeigte sich zudem überrascht, dass Damianus seinen Brief an ihn auf Latein formulierte, hätte er doch als gebürtiger Grieche die Möglichkeit auf Griechisch zu korrespondieren. Er drückte hier weiterhin seine Freude darüber aus, dass Damianus seine Heimatstadt Hannover gefiel – was wiederum Damianus' zahlreiche Reisen im deutschen Raum in den 1720er Jahren zeigt. Zugleich betonte er die Rolle, die Damianus als Grieche bei der Wiederbelebung der damals im deutschen Raum vernachlässigten altgriechischen Bildung spielen könnte. Schließlich merkte er an, dass er sich auf das Studium des zugeschickten philosophischen Werkes von Damianus freute – wahrscheinlich ging es um die bereits erwähnten *Meditationes academicae* – und lobte seinen Beitrag zur Philosophie (Gehle 1729, 43-4).

In seiner Antwort auf Griechisch im Dezember 1728 aus Jena drückte Damianus zunächst seine Freude über die hervorragenden Griechischkenntnisse des Deutschen aus, die damals nicht üblich und selbstverständlich waren, und stellte fest, dass Griechenland und Deutschland in Bezug auf die Vernachlässigung der klassischen Bildung in etwa das gleiche Schicksal erlitten, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen. Die Tatsache, dass er seinen früheren Brief an Gehle zunächst auf Latein verfasst habe, sei lediglich eine Frage der Gewohnheit und der Bequemlichkeit. Diese Sprache hatte Damianus während seines langen Aufenthalts in Westeuropa offensichtlich für seine Kommunikationszwecke gewählt. Er erwähnte spielerisch, dass er deshalb sogar „in Gefahr“ sei, seine Griechischkenntnisse zu vergessen. In den letzten acht Jahren habe er keine griechischen Schriftsteller mehr gelesen – mit Ausnahme des griechischsprachigen römischen Geschichtsschreibers Herodianus (ca. 175 - ca. 250 n.

<sup>40</sup> Gehle 1729, o. S.: „*Neque enim videtur meo praeconio magnopere indigere is, cuius de cognitione humana aliisque pertinentibus ad philosophiam argumentis adcuratae meditationes sunt.*“

<sup>41</sup> Gehle 1729, o.S.: „*Tantum scribe, quos sermones cum illo contulerim, idque non solum Ienae, ante hunc annum, verum etiam nuper in hac arce, eso non modo suavissimos mihi, sed etiam, ut spero, fructuosos fuisse. Cui utinam possim pro his erga me studiis operam navare aliquam!*“

Chr.) vor etwa einem Monat. Während dieser langen Zeit habe er zusätzlich insgesamt nur sieben Briefe auf Griechisch verfasst (einschließlich seines letzten an Gehle). Dies bedeutet, dass Damianus sich mindestens seit 1721 ständig im deutschen Raum aufgehalten haben muss. Darüber hinaus berichtete Damianus positiv von seinem Aufenthalt in Hannover und der Gastfreundschaft, die er von den jungen Brüdern Lunde (Lundios, Λουνδιους) erfahren habe. Es handelt sich hierbei um die Söhne des lutherischen Theologen Erich Melchior Lunde (1672-1726). Konkret waren es David Georg Lunde (1706-69), der sich für das Sommersemester am 28. März 1725 an der Universität Jena immatrikuliert hatte, und Christian Conrad Lunde, der sich für das Sommersemester am 20. April 1726 ebenfalls dort einschrieb (Köhler 1992, 38, 56). Ihre Anwesenheit in Jena fiel also mit derjenigen von Damianus zusammen, mit dem sie sich beide anfreundeten. Dies erklärt die Tatsache, dass Damianus beide in seinen philosophischen Schriften namentlich nennt und lobt. Charakteristischerweise erwähnte er, dass er von den fruchtbaren Diskussionen mit den beiden punktuell für die Artikulierung seiner eigenen Verteidigung der Wolffschen Philosophie profitierte (Damianus 1728a, im Vorwort für den Leser, o. S., und 1729, 16-7). Schließlich vermerkte Damianus, dass er Gehle Exemplare seiner beiden philosophischen Abhandlungen geschickt habe, die 1728 veröffentlicht worden waren. Auf deren Inhalt bezogen blieb Damianus jedoch bescheiden und pragmatisch und bat Gehle, dasselbe zu tun, auf übermäßiges Lob zu verzichten und sich auf das Wesentliche zu beschränken, vor allem auf die Frage, ob seine Werke etwas Neues und Nützliches für die Debatten jener Zeit bieten würden (Gehle 1729, 45-6). Trotz der rhetorischen Übertreibungen sind diese Briefe ein weiterer Beleg für die zahlreichen, engen Kontakte, die Damianus in der deutschen intellektuellen Szene zu jener Zeit pflegte.

Danach trennen sich die Wege der beiden Freunde allerdings. Gehle blieb weiterhin im deutschen Raum und war seit 1743 Rektor des Gymnasiums in der Hansestadt Stade, während Damianus dauerhaft nach Russland zog. Der geschenkte Codex ging jedoch nicht verloren, sondern wurde nach Gehles Tod von seinen Erben 1773 von der Universitätsbibliothek Göttingen erworben, wo er noch heute aufbewahrt wird [mit der Signatur: Theol. 28 (olim 53)]. Der Codex weist zahlreiche Spuren von getrocknetem Wachs auf, was darauf hindeutet, dass er in seiner byzantinischen Vergangenheit wahrscheinlich im orthodoxen Gottesdienst verwendet wurde. Er ist allgemein auch als „Codex Gehlianus“ bekannt und wurde bereits damals von denjenigen Gelehrten berücksichtigt, die sich mit der Textkritik des Neuen Testaments befassten (z.B. von Johann Jakob Wettstein, Johann Albrecht Bengel, Christian Friedrich Matthäi, Constantin Tischendorf). Bemerkenswert ist zudem, dass sich in dem heute noch erhaltenen Codex am Anfang (f. 2<sup>v</sup>) eine eingeklebte handschriftliche Notiz von Damianus mit einer entsprechenden Widmung an Gehle bezüglich der betreffenden Schenkung auf Griechisch befindet: *„Τὸ παρὸν χειρόγραφον εὐαγγέλιον εἰς διηνεκὲς φιλίας μνημόσυνον ἀφοσιῶ ἀνδρὶ λογίῳ καὶ φιλέλληνι Αυγουστίνῳ Γαβριήλ Γηλίῳ Δαμιανὸς Σινωπεὺς Ἑλληνοπαφλαγῶν. ἐν*



Ἰγγη, αψκη<sup>ω</sup> κατὰ μῆνα Σεπτέμβριον.<sup>42</sup> Diese charakteristische Widmung offenbart nicht nur das weitreichende Netzwerk von den Bekannten Damianus', sondern auch die produktive Zirkulation von Quellen, Wissen und Nachrichten zwischen Ost und West zu jener Zeit im Rahmen der damaligen Gelehrtenrepublik. Es handelte sich hierbei um wertvolle Handschriften aus dem christlichen Osten, die für die wissenschaftlichen Zwecke der westeuropäischen Gelehrsamkeit von eminenter Bedeutung waren.

Während seines langen Aufenthalts in Russland vergaß Damianus seine alte Gewohnheit aus dem deutschen Raum nicht und machte seinen Freunden und Kollegen solche Geschenke mit entsprechenden Widmungen weiterhin. Besonders interessant ist ein byzantinischer Codex auf Griechisch aus dem 11. oder 12. Jahrhundert. Dieser stammt wahrscheinlich aus Konstantinopel und wird heute in der Bodleian Library an der Universität Oxford aufbewahrt (mit der Signatur: Codex Auct. T.1. 4). Er enthält Reden und hermeneutische Kommentare zu den Evangelien von Matthäus, Lukas und Johannes, die von Johannes Chrysostomus, dem Patriarchen von Konstantinopel Photios, Eusebius von Caesarea, Isidor von Pelusium und dem Bischof von Bostra Titus stammen (Cataldi Palau 2011, 95-99). Er wurde im Jahre 1824 von der Bodleian Library erworben, als die Sammlung von Büchern und Handschriften des Gelehrten und Bibliophilen Gerard Meerman (1722-71) in Den Haag versteigert wurde. Diese war inzwischen in den Besitz seines Sohnes Johan Meerman (1753-1815) übergegangen (*Bibliothecae Meermannianae* 1824, 10-11, Nr. 76) und wurde anschließend an verschiedene Käufer veräußert (Förster 1885). Gerard Meerman hatte den Codex im Jahre 1764 erworben, als er die gesamte Pariser Handschriftensammlung des Jesuitenkollegs Louis-le-Grand kaufte – das war der Codex 116 vom „College de Clermont“ gemäß dem alten Namen dieses Jesuitenkollegs. Dem Verkaufskatalog zufolge hatte der Bibliothekar des Kollegs – wahrscheinlich Jean Souciet (1681-1762) und sicher nicht der dort erwähnte Étienne Souciet (1671-1744) – diesen Codex als Geschenk von Ribeiro Sanches erhalten.<sup>43</sup>

Hierbei handelt es sich um António Nunes Ribeiro (oder Rebeiro) Sanches (1699-1783), einen aus Portugal getauften jüdischen Arzt, der Schüler des berühmten niederländischen Arztes Herman Boerhaave in Leiden war. Letzterer hatte ihm empfohlen, nach Russland zu gehen, als er von der Zarin Anna Iwanowna den formellen Antrag erhielt, seine drei besten Schüler als Ärzte nach Russland zu schicken. Die sehr engen, vielfältigen und langjährigen Beziehungen zwischen den Niederlanden und Russland sind bei der Entwicklung der

<sup>42</sup> Dies war einigen Kodikologen aufgefallen (Matthäi 1788, 272-318; Michaelis 1823, 261). Matthäi (1788: 274) als klassischer Philologe hatte sogar den Codex nicht nur ausführlich beschrieben, sondern auch die griechische Widmung von Damianus an Gehle kopiert und abgedruckt.

<sup>43</sup> *Catalogus* 1764, 35, Nr. CXVI: „Is Codex in cuius fine nonnulla defunt, P. Stephano Souciet dono datus fuit a doctissimo Ribeyro Sanchez Russorum Imperatricis Elisabethae Petrownae Archiatro.“



Medizin in Russland bereits seit der Zeit Peters I. des Großen ohnehin bekannt (Hendriks, Bovill, Zhuravlev, Gaivoronskii, Boer und Hogendoorn 2019). Ribeiro Sanches ließ sich dann für längere Zeit in Russland nieder (1731-47), wo er wichtige Beiträge leistete, sich durch seine beratende Tätigkeit in medizinischen Reformfragen auszeichnete und zahlreiche Ehrungen erhielt. Unter anderem wurde er Leibarzt der Zarin Anna Iwanowna, hatte 1744 der späteren Zarin Katharina II. das Leben gerettet (Willemse 1966, 38-9, 46, 60) und war Mitglied der Akademie der Wissenschaften von St. Petersburg. 1747 wurde er jedoch von zwei anderen Ärzten unter Zarin Elisabeth (r. 1741-62) beschuldigt, weiterhin ein Jude im Geheimen geblieben zu sein, woraufhin er gezwungen wurde, Russland im gleichen Jahr zu verlassen. 1748 wurde er zudem aus der Akademie der Wissenschaften ausgeschlossen. Die übrigen 36 Jahre seines Lebens verbrachte er anschließend in Paris, wo er sich neben der Medizin auch für Kunst und Literatur interessierte. Später, während der Herrschaft von Zarin Katharina II., wurde er rehabilitiert, unter anderem als Mitglied der Akademie der Wissenschaften von St. Petersburg (Lemos 1911; Zakon 1938; Ferreira da Cunha 1999; Doria 2001; Borda D'Água 2016).

Der obige Lebenslauf von Ribeiro Sanches macht seine Begegnung, Bekanntschaft und Freundschaft mit Damianus sehr wahrscheinlich, da beide als Ärzte im russischen Dienst angeworben wurden. Interessanterweise trafen sie beide etwa zur gleichen Zeit in Russland ein. Am 3. September 1747 hatte Damianus in St. Petersburg den obengenannten Codex mit einer privaten Widmung an Ribeiro Sanches geschenkt. Höchstwahrscheinlich stand dieses Geschenk im Zusammenhang mit der Tatsache, dass Ribeiro Sanches Russland wegen der Intrigen und der Diskriminierung aufgrund seiner jüdischen Herkunft verlassen wollte, was er schließlich am 4. September 1747 tat. Damianus wollte ihm mit diesem Geschenk vermutlich ein Andenken an ihre Bekanntschaft hinterlassen, und dies tat er genau einen Tag, bevor Ribeiro Sanches Russland für immer verlassen sollte. Auf dem f. 4<sup>r</sup>, oberhalb des dekorativen Motivs im Codex, befindet sich die Widmung von Damianus an Ribeiro Sanches auf Latein, die wie folgt lautet: „*Viro doctissimo, Medico aulico celeberrimo, amico integerrimo, D[omi]no Reyheras Sanches vetus hoc manuscriptum obtulit medicus Classis Russicae Damianus Sinopeus. Petropoli. 17<sup>3</sup>/<sub>9</sub>47.*“<sup>44</sup> Etwas weiter unten rechts auf demselben Blatt befindet sich der spätere Eintrag „*Collegii Paris. Soc. JESU*“, der offenbar hinzugefügt wurde, als der Codex von dem obengenannten Jesuitenkolleg erworben worden war. Interessanterweise gibt es eine weitere Korrespondenz zwischen Damianus und Ribeiro Sanches, nachdem sich letzterer in Paris niedergelassen hatte (*Précis* 1783, 12-3, 22; Lemos, 1911, 122; Doria 2001, 29; Ferreira da Cunha 2016, 46; zu seinem Nachlass und Korrespondenz, siehe Willemse 1966; Dulac

<sup>44</sup> Mein Dank gilt hier Drs. J. J. van Heel (Kurator der Historischen Sammlungen, Museum Meermanno, Haus des Buches, Den Haag, Niederlande), der mich zuerst auf diesen Codex und die Beteiligung von Damianus an dessen Überführung in Westeuropa aufmerksam gemacht hat.

2002). Schließlich sei an dieser Stelle noch erwähnt, dass die Korrespondenz von Damianus noch völlig unerschlossen und unerforscht bleibt, obwohl die wenigen bekannten Anhaltspunkte darauf schließen lassen, dass sie sehr umfangreich gewesen sein muss. Dieser Punkt weist auf einen anderen Aspekt des Austausches in der Gelehrtenrepublik zwischen Ost und West hin, nämlich auf die Korrespondenz als ein sehr wichtiges Kommunikationsmedium zwischen den relevanten Akteuren aus den beiden Welten.

#### 4. Schlussbemerkungen

Die vorliegende Untersuchung ist erst der Anfang der Forschung über Damianus, seine breite Wirkung und sein vielfältiges Werk. Über die wenigen hier genannten Daten hinaus bedarf vor allem Damianus' langer Aufenthalt und Tätigkeit in Russland einer systematischeren Erforschung, insbesondere auf der Grundlage des reichen Archivmaterials, das sicherlich in russischen Archiven vorhanden ist. Gleiches gilt *mutatis mutandis* auch für seine frühere Anwesenheit im deutschen Raum. Es gibt viele Fragen, auf die wir noch keine Antworten haben; zum Beispiel, in Bezug auf seine Publikationstätigkeit, die nach der produktiven Phase im deutschen Raum und nach der Veröffentlichung seines medizinischen Traktats in Russland paradoxerweise 1734/1735 abrupt beendet zu sein scheint. Wieso gab es keine weiteren veröffentlichten Schriften von ihm, sei es auf dem Gebiet der Medizin, der Philosophie oder auf anderen Gebieten? Wie sahen zudem seine Beziehungen zu anderen Griechen im deutschen Raum oder mehr noch in Russland aus, wo sie zu jener Zeit präsent waren (z.B. Evgenios Voulgaris, der seit 1771 permanent in Russland lebte)? Wo bleibt seine zweifellos reiche Korrespondenz mit europäischen Ärzten, Gelehrten und anderen, für die wir zahlreiche Indizien haben? Der obenerwähnte Zaviras (1972, 252) gibt etwas überschwänglich an, dass Damianus damals „fast ganz Europa bereiste“ (*περιηγήσατο σχεδόν πᾶσαν τὴν εὐρώπην*). Aber es ist nicht genau bekannt, auf welche konkreten Reisen er sich bezieht oder ob es sich hier nur um eine bloße Redewendung handelt. Diese wenigen Fragen zeigen, wie viel über diesen bedeutenden griechischen Mediziner und Gelehrten des 18. Jahrhunderts noch unerschlossen und unbekannt ist.

In Bezug auf die Gelehrtenrepublik zwischen Ost und West in Europa lassen sich ebenfalls weitere Aussagen tätigen. Ein näherer Blick auf die griechisch-orthodoxe Welt zeigt, dass es damals eine Vielfalt von Akteuren gab, die sehr unterschiedliche Profile hatten und die einer gesamteuropäischen Gelehrtenrepublik angehörten, wie die bereits erwähnten Alexander Mavrokordatos ex Aporrion und Evgenios Voulgaris oder ferner Anastasios Michael Nausios (gest. 1725) und Adamantios Korais (1748-1833). Bei einigen von ihnen lässt sich die bereits erwähnte Mobilitätsdynamik zwischen Ost und West deutlich beobachten sowie auch eine punktuelle Bestätigung des obenerwähnten Dreiecks „Osmanisches Reich – Deutscher Raum – Russisches Reich“, das für ihre Ausbildung und Karriere von enormer Bedeutung war. Damianus ist ein typisches Mitglied dieser Gelehrtenrepublik, das grenzübergreifend als eine „Cosmopolitan Personality

of the Borderlands“ (vgl. Agier 2016) zwischen Ost und West in Europa agierte. In der Tat überschritt er viele Grenzen, nicht nur akademischer Natur, sondern auch politische, kulturelle und konfessionelle. Sein Fall zeigt zudem, wie wichtig es ist, die östliche Seite der Gelehrtenrepublik ernsthaft in Betracht zu ziehen und ihre zahlreichen Verflechtungen mit ihrem westeuropäischen Pendant näher unter die Lupe zu nehmen, denn ohne die Berücksichtigung der östlichen Seite bleibt die westeuropäische Gelehrtenrepublik unvollständig.

## Bibliographie

- Adelung, Johann Christoph, und Heinrich Wilhelm Rotermund. 1816. *Fortsetzung und Ergänzungen zu Christian Gotlieb Jöchers allgemeinem Gelehrten-Lexiko [...]*. Bd. 5. Bremen: Johann Georg Heyse.
- Agier, Michel. 2016. *Towards an Anthropology of the Cosmopolitan Condition*. Cambridge: Polity Press.
- Alexiou, Christina, und Daniel Haas, Hg. 2024. *Westliche Konfessionskirchen und orthodoxes Christentum als Thema der Interkonfessionalitätsforschung*. Göttingen: V&R unipress.
- Amburger, Erik. 1966. *Geschichte der Behördenorganisation Russlands von Peter dem Grossen bis 1917*. Leiden: Brill.
- Antzoulatos, Apostolos Ath. 2010-2012. „Τρεῖς νεοελληνικές μεταφράσεις έργων τοῦ Chr. Wolff καὶ τῆς Σχολῆς του.“ *Μνημοσύνη* 18: 34-45.
- Aschenbrenner, Nathanael, und Jake Ransohoff, Hg. 2021. *The Invention of Byzantium in Early Modern Europe*. Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Bahlcke, Joachim, und Werner Korthaase, Hg. 2008. *Daniel Ernst Jablonski. Religion, Wissenschaft und Politik um 1700*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Baron, Jeremy Hugh. 2009. „Sailors’ Scurvy before and after James Lind – A Reassessment.“ *Nutrition Reviews* LXVII, 6: 315-32.
- Bartholomew, Michael. 2002. „James Lind and Scurvy: A Revaluation.“ *Journal for Maritime Research* 4: 1-14.
- Bartlett, Roger. 1996. „Britain, Russia, and Scurvy in the Eighteenth Century.“ *Oxford Slavonic Papers* 29: 23-43.
- Benakis, Linos G. 1995. „Νικόλαος Ζερζούλης, μεταφραστής τῶν μαθηματικῶν ἔργων τοῦ Christian Wolff.“ *Ὁ Ἑρμηνεύτης* 20: 47-57.
- Bevilacqua, Alexander. 2020. *The Republic of Arabic Letters: Islam and the European Enlightenment*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Bibliothecae Meermannianae*. 1824. *Bibliothecae Meermannianae Tomus IV. Catalogus Codicum Manuscriptorum*. Lugduno-Batavos: Luchtmans.
- Binbaş, İlker Evrim. 2016. *Intellectual Networks in Timurid Iran: Sharaf al-Din ‘Ali Yazdi and the Islamic Republic of Letters*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Blome, Astrid. 2000. *Das deutsche Rußlandbild im frühen 18. Jahrhundert. Untersuchungen zur zeitgenössischen Presseberichterstattung über Rußland unter Peter I*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Borda D’Água, Flávio. 2016. „Du Tage à la Neva: Ribeiro Sanches à la cour de Russie.“ In *Россия и западноевропейское просвещение: сборник научных трудов*, hrsg. von Vladimir Ruffinovič Firsov und Natal’ ja Pavlovna Kopaneva, 100-11. St. Petersburg: Российская национальная библиотека.

- Briefe. 1971. *Briefe von Christian Wolff aus den Jahren 1719-1753. Ein Beitrag zur Geschichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg*. St. Petersburg 1860; photomechanischer Nachdruck: Hildesheim: Gerstenberg.
- Brovkin, Vladimir N. 2024. *From Vladimir Lenin to Vladimir Putin: Russia in Search of its Identity: 1913-2023*. London: Routledge.
- Bulling, Karl, Georg Karpe, und Othmar Feyl. 1958. *Geschichte der Universitätsbibliothek Jena 1549-1945*. Weimar: Böhlau.
- Burke, Peter. 2017. *Exiles and Expatriates in the History of Knowledge, 1500-2000*. Waltham, MA: Brandeis University Press.
- Calinger, Ronald. 2019. *Leonhard Euler: Mathematical Genius in the Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press.
- Calis, Richard. 2019. „Reconstructing the Ottoman Greek World: Early Modern Ethnography in the Household of Martin Crusius.“ *Renaissance Quarterly* 72: 148-93.
- Calis, Richard. 2021-2022. „Cross-Cultural Contact in Sixteenth-Century Tübingen. Martin Crusius (1526-1607) and his Greek Guest.“ *Bulletin of the German Historical Institute Washington* 69: 53-78.
- Calis, Richard. 2025. *The Discovery of Ottoman Greece: Knowledge, Encounter, and Belief in the Mediterranean World of Martin Crusius*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cao, Gian Mario, Anthony Grafton, und Jill Kraye, Hg. 2019. *The Marriage of Philology and Scepticism: Uncertainty and Conjecture in Early Modern Scholarship and Thought*. London: Warburg Institute.
- Carelos, Pantelis, und Chariton Karanasios. 1996. „Trapezunt im 17. Jahrhundert – Einige Informationen aus unedierten Briefen des Sebastos Kyminetes.“ *Βυζαντικά* 16: 361-68.
- Carhart, Michael C. 2019. *Leibniz Discovers Asia: Social Networking in the Republic of Letters*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Casanova, Pascale. 2004. *The World Republic of Letters*. Cambridge, MA-London: Harvard University Press.
- Cataldi Palau, Annaclara. 2011. *A Catalogue of Greek Manuscripts from the Meerman Collection in the Bodleian Library*. Oxford: Bodleian Library.
- Catalogus*. 1764. *Catalogus manuscriptorum codicum collegii Claromontani quem excipit catalogus Mss.rum Domus Professae Parisiensis*. Paris: Saugrain-Leclerc.
- Čistovič, Iakov Alekseevič. 1883. *Исторія первыхъ медицинскихъ школъ въ Россіи*. St. Petersburg: Тип. Якова Трея.
- Christodoulidou, Olga K. 2015. „Η ανέκδοτη Πρακτική Φιλοσοφία του Αντωνίου Μοσχόπουλου (1713-1788) και η *Philosophia Practica Universalis* του Christian Wolff (1679-1754).“ *Κεφαλληνικά Χρονικά* 16: 569-586.
- Christodoulidou, Olga K. 2019. *Η ευδαιμονία ως σκοπός της παιδείας στο πλαίσιο του Ευρωπαϊκού και Νεοελληνικού Διαφωτισμού*, Doktorarbeit, Universität Patras.
- Damianus Sinopeus. 1728a. *Meditationes academicae de cognitione humana, methodice Conscriptae*. Vinariae: Prostat in Bibliopolio Bielckiano.
- Damianus Sinopeus 1728b. *Tractatio methodica de libertate cogitandi, volenti, principio juris naturae, mundo et existentia Dei*. Vinariae: Prostat in Bibli[o]polio Bielckiano.
- Damianus Sinopeus 1729. *Defensio Philosophiae Wolffianae per convenientiam trium distinctarum demonstrationum de existentia Dei, quarum una auctoris, altera graeco-latina, Johannis Damasceni, tertia Wolffii est, adductis insuper aliis argumentis, quibus quaestiones inprimis controversae candide ac solide examinatae deciduntur*. Isenaci: Prostat in Bibliopolio Boetii, typographi aulici.

- Damianus Sinopeus 1734. *Parerga medica*. [St. Petersburg]: Typis Academiae Scientiarum Petropolitanae.
- Darnton, Robert. 1982. „What is the History of Books?“ *Daedalus* CXI, 3: 65-83.
- Darnton, Robert. 2007. „«What is the History of Books?» Revisited.“ *Modern Intellectual History* IV, 3: 495-508.
- De Landtsheer, Jeanine, und Henk J.M. Nellen, Hg. 2010. *Between Scylla and Charybdis: Learned Letter Writers Navigating the Reefs of Religious and Political Controversy in Early Modern Europe*. Leiden: Brill.
- Dellis, Ioannis G. 2022. *Thummigius Graecus: O A. Μοσχόπουλος (1718-1788) μεταφραστής του έργου του Γερμανού L. Phil. Thummigius (1697-1728) Istitutiones Philosophiae Wolfianae. Editio princeps. Τρία ανέκδοτα χειρόγραφα. Εισαγωγή, σχόλια, βιβλιογραφία*. Athen: Εταιρεία Κεφαλληνιακών Ιστορικών Ερευνών.
- Demetrakopoulos, Andronikos. 1872. *Έπανορθώσεις σφαλμάτων παρατηρηθέντων εν τῇ Νεοελληνικῇ Φιλολογίᾳ τοῦ Κ. Σάθα μετὰ καί τινων προσθηκῶν*. Triest: Lloyd.
- Dixon, Simon. 2003. *The Modernisation of Russia, 1676-1825*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Doria, José Luis. 2001. „Antonio Ribeiro Sanches: A Portuguese Doctor in 18th Century Europe.“ *Vesalius* VII, 1: 27-35.
- Dulac, Georges. 2002. „Science et politique: Les réseaux du Dr António Ribeiro Sanches (1699-1783).“ *Cahiers du monde russe* 43: 251-73.
- Dumschat, Sabine. 2006. *Ausländische Mediziner im Moskauer Rußland*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Edelstein, Dan, et al. 2017. „Historical Research in a Digital Age: Reflections from the Mapping the Republic of Letters Project.“ *The American Historical Review* CXXII, 2: 400-24.
- Edmondson, Chloe, und Dan Edelstein. 2019. *Networks of Enlightenment: Digital Approaches to the Republic of Letters*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Ferreira da Cunha, Norberto. 1999. „Ribeiro Sanches: uma vida no fio da navalha.“ *Forum* 25: 29-69.
- Feyl, Othmar. 1960. *Beiträge zur Geschichte der slawischen Verbindungen und internationalen Kontakte der Universität Jena*. Jena: VEB Gustav Fischer Verlag.
- Feyl, Othmar. 1983. „Die Viadrina und das östliche Europa.“ In: *Die Oder-Universität Frankfurt. Beiträge zu ihrer Geschichte*, hrsg. von Günther Haase und Joachim Winkler, 105-39. Weimar: Böhlau.
- Fiering, Norman. 1976. „The Transatlantic Republic of Letters: A Note on the Circulation of Learned Periodicals to Early Eighteenth-Century America.“ *William and Mary Quarterly* XXXIII, 4: 642-60.
- Fleming, Katherine E. 2000. „Orientalism, the Balkans, and Balkan Historiography.“ *The American Historical Review* 105: 1218-1233.
- Förster, Richard. 1885. „Handschriftenkunde und Geschichte der Philologie.“ *Rheinisches Museum für Philologie* (N.F.) 40: 453-461.
- Friedländer, Ernst, Georg Liebe, und Emil Theuner, Hg. 1965. *Ältere Universitäts-Matrikeln. I. Universität Frankfurt a. O. Bd. 2. (1649-1811)*. Leipzig: Hirzel, 1888; Neudruck der Ausgabe Leipzig 1888: Osnabrück: Zeller.
- Fuchs, Thomas, und Christoph Mackert, Hg. 2009. *Leipziger, Eure Bücher! Zwölf Kapitel zur Bestandsgeschichte der Leipziger Stadtbibliothek*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- Fumaroli, Marc. 2015. *La République des Lettres*. Paris: Gallimard.



- Furey, Constance. 2006. *Erasmus, Contarini, and the Religious Republic of Letters*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gabriel, Frédéric. 2013. „Tradition orientale et vera Ecclesia: une critique hiérosolymitaine de la primauté pontificale. Nektarios, de Jassy à Londres (v. 1671-1702).“ In *Réduire le schisme? Ecclésiologies et politiques de l'Union entre Orient et Occident (XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, hrsg. von Marie-Hélène Blanchet und Frédéric Gabriel, 197-236. Paris: Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance.
- Gastgeber, Christian. 2018. „Frühe Wiener Byzantinisten – Gräzisten ohne Byzantinistik. Die Annäherung an byzantinische Texte im Wien des 16. Jahrhunderts.“ In *Lebenswelten zwischen Archäologie und Geschichte. Festschrift für Falko Daim zu seinem 65. Geburtstag*, hrsg. von Jörg Drauschke et al., 689-99. Mainz: Schnell & Steiner
- Gehlius, Augustinus Gabriel. 1729. *Codex Quatuor Evangeliorum Ms. in Lucem Prolatus*. Ienae-Francofurti-Lipsiae: Fickelscher.
- Geroulanos, Stephanos. 1978. „Iakovos Pylarinos (1659-1718) und sein Beitrag zur Variolation.“ *Gesnerus* 35: 264-75.
- Giese, Ernst, und Benno von Hagen. 1958. *Geschichte der Medizinischen Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität*. Jena: Fischer.
- Girard, Aurélien, Bernard Heyberger, und Vassa Kontouma, Hg. 2023. *Livres et confessions chrétiennes orientales: Une histoire connectée entre l'Empire ottoman, le monde slave et l'Occident (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*. Turnhout: Brepols (Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences religieuses, 197).
- Goodman, Dena. 1996. *The Republic of Letters: A Cultural History of the French Enlightenment*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Graf, Tobias P. 2021. „Cheating the Habsburgs and Their Subjects? Eighteenth-Century «Arabian Princes» in Central Europe and the Question of Fraud.“ In *The Habsburg Mediterranean, 1500-1800*, hrsg. von Stefan Hanns und Dorothea McEwan, 229-53. Vienna: Austrian Academy of Sciences Press (Archiv für österreichische Geschichte, 145).
- Grafton, Anthony. 2009a. „A Sketch Map of a Lost Continent: The Republic of Letters.“ *Republics of Letters: A Journal for the Study of Knowledge, Politics, and the Arts* 1. URL: <http://arcade.stanford.edu/rofl/sketch-map-lost-continent-republic-letters>
- Grafton, Anthony. 2009b. *Worlds Made by Words: Scholarship and Community in the Modern West*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Grigore, Mihai-D., und Florian Kühner-Wielach, Hg. 2018. *Orthodoxa Confessio? Konfessionsbildung, Konfessionalisierung und ihre Folgen in der östlichen Christenheit Europas*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, Beiheft 114).
- Gronemeyer, Horst, Hg. 1997. *Friedrich von Hagedorn. Briefe*. Bd. 1 (Text), Berlin-New York: De Gruyter.
- Harai, Dénes. 2011. „Une chaire aux enchères: ambassadeurs catholiques et protestants à la conquête du patriarcat grec de Constantinople, 1620-1638.“ *Revue d'histoire moderne et contemporaine* LVIII, 2: 49-71.
- Hardy, Nicholas. 2017. *Criticism and Confession: The Bible in the Seventeenth-Century Republic of Letters*. Oxford: Oxford University Press.
- Hartnup, Karen. 2004. *'On the Beliefs of the Greeks'. Leo Allatios and Popular Orthodoxy*. Leiden: Brill.



- Haß, Annika. 2023. *Europäischer Buchmarkt und Gelehrtenrepublik: Die transnationale Verlagsbuchhandlung Treuttel & Würtz, 1750-1850*. Heidelberg: Heidelberg University Publishing.
- Helladius, Alexander. 1714. *Status praesens Ecclesiae Graecae [...]*. [Altdorf].
- Hendriks, Inge F., James G. Bovill, Dmitrii A. Zhuravlev, Ivan V. Gaivoronskii, Fredrik Boer, und Pancras C.W. Hogendoorn. 2019. „The Development of Russian Medicine in the Petrine Era and the Role of Dutch Doctors in this Process.“ *Vestnik of Saint Petersburg University. Medicine / Вестник СПбГУ. Медицина* XIV, 2: 158-72.
- Herrmann, Sabine. 2012. *Giacomo Casanova und die Medizin des 18. Jahrhunderts*. Stuttgart: Franz Steiner (Medizin, Gesellschaft und Geschichte – Beihefte, 44).
- Herzfeld, Michael. 2002. „The Absent Presence: Discourses of Crypto-Colonialism.“ *The South Atlantic Quarterly* 101: 899-926.
- Heyberger, Bernard. 2023. *Middle Eastern and European Christianity, 16th-20th Century: Connected Histories. Essays*, hrsg. von Aurélien Girard, Cesare Santus, Vassa Kontouma und Karène Sanchez Summerer, übersetzt von M. Robitaille-Ibbett. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hintzsche, Wieland, Hg. 2001. *Georg Wilhelm Steller. Briefe und Dokumente 1739*. Halle (Saale): Franckesche Stiftungen (Quellen zur Geschichte Sibiriens und Alaskas aus russischen Archiven, 3).
- Hirsching, Friedrich Carl Gottlob, Hg. 1805. *Historisch-litterarisches Handbuch berühmter und denkwürdiger Personen, welche in dem achtzehnten Jahrhunderte gelebt haben [...]*, Band 7/1. Leipzig: Schwickert.
- Hollewand, Karen Eline, und Dirk van Miert. 2022. „Mapping the Use of the «Republic of Letters» in the Correspondence of Casaubon and of Scaliger.“ *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 84: 17-45.
- Hotson, Howard, und Thomas Wallnig, Hg. 2019. *Reassembling the Republic of Letters in the Digital Age: Standards, Systems, Scholarship*. Göttingen: Göttingen University Press.
- Irmscher, Johannes. 1966. „Zum Byzanzbild der deutschen Historiographie des 18. und 19. Jahrhunderts.“ *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft* 15: 97-100.
- Jaumann, Herbert, Hg. 2001a. *Die europäische Gelehrtenrepublik im Zeitalter des Konfessionalismus / The European Republic of Letters in the Age of Confessionalism*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Jaumann, Herbert. 2001b. „Respublica litteraria / Republic of Letters. Concept and Perspectives of Research.“ In *Die europäische Gelehrtenrepublik im Zeitalter des Konfessionalismus / The European Republic of Letters in the Age of Confessionalism*, hrsg. von Herbert Jaumann, 11-9. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Jordan, Charles-Étienne. 1741. *Histoire de la vie et des ouvrages de Mr. La Croze*. Amsterdam: Changuon.
- Kästner, Ingrid, Hg. 2000. *Deutsch-russische Beziehungen in der Medizin des 18. und 19. Jahrhunderts*. Aachen: Shaker.
- Kästner, Ingrid, und Regine Pfrepper, Hg. 2000. *Medizin und Pharmazie im 18. und 19. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte der Wissenschaftsbeziehungen zwischen Deutschland und dem Russischen Reich*. Aachen: Shaker.
- Kästner, Ingrid, und Regine Pfrepper, Hg. 2002. *Naturforschung, Experiment und Klinik. Deutsch-russische Beziehungen in der naturwissenschaftlichen Medizin des 19. Jahrhunderts*. Aachen: Shaker.
- Kästner, Ingrid, und Regine Pfrepper, Hg. 2004. „...so ist die Naturwissenschaft das wahre internationale Band der Völker.“ *Wissenschaftsbeziehungen in Medizin und*

- Naturwissenschaften zwischen Deutschland und dem Russischen Reich im 18. und 19. Jahrhundert.* Aachen: Shaker.
- Kästner, Ingrid, und Regine Pfrepper, Hg. 2005. *Deutsche im Zarenreich und Russen in Deutschland: Naturforscher, Gelehrte, Ärzte und Wissenschaftler im 18. und 19. Jahrhundert.* Aachen: Shaker.
- Kampéridis, Lambros, Hg. 2014. *Νικολάου Μαυροκορδάτου / Nicolas Mavrocordatos, Περί Καθηκόντων Βίβλος / Traité des devoirs.* Texte établi, traduit et commenté. Avant-propos: Jacques Bouchard. Athènes: Fondation Culturelle de la Banque Nationale de Grèce.
- Kampéridis, Lambros. 2021. *Les devoirs et la chose publique dans l'œuvre de Nicolas Mavrocordatos.* Athènes: Fondation Culturelle de la Banque Nationale de Grèce.
- Karanasios, Chariton. 1993. „Sebastos Kyminetes und die Gründung der Αϋθεντική Ακαδημία von Bukarest.“ *Revue des Études Sud-Est Européennes* 31: 347-57.
- Karanasios, Chariton. 2001. *Sebastos Trapezuntios Kyminetes (1632-1702). Biographie, Werkheuristic und die editio princeps der Exegese zu «De virtute» des Pseudo-Aristoteles.* Wiesbaden: Harrassowitz (Serta Graeca. Beiträge zur Erforschung griechischer Texte, 10).
- Karathanassis, Athanassios E. 2000. *Οι Έλληνες λόγιοι στη Βλαχία (1670-1714). Συμβολή στη μελέτη της ελληνικής πνευματικής κίνησης στις Παραδουνάβιες ήγεμονίες κατά την προφαναριωτική περίοδο.* Zweite Ausgabe. Thessaloniki: Kyriakidis.
- Köhler, Otto, Hg. 1992. *Die Matrikel der Universität Jena.* Band 3 (1723 bis 1764). Teil I: *Text (chronologischer Abdruck).* Halle (Saale): Niemeyer.
- Kondylis, Panajotis. 1986. *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus.* München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Kontouma, Vassa. 2013. „Christianisme orthodoxe: Le Phrontistèrion de Trébizonde et ses manuscrits conservés à l'IFEB.“ *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses (2011-2012)* 120: 149-66.
- Kontouma, Vassa. 2023. „Londres ou Paris? Les affinités électives de Dosithée II de Jérusalem dans ses premiers projets éditoriaux.“ In *Livres et confessions chrétiennes orientales: Une histoire connectée entre l'Empire ottoman, le monde slave et l'Occident (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, hrsg. von Aurélien Girard, Bernard Heyberger und Vassa Kontouma, 271-311. Turnhout: Brepols (Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences religieuses, 197).
- Крымкеви́ч, Никола́й I. 1952. *Развитие пищевой гигиены и санитарии в русском военно-морском флоте с начала XVIII столетия до 1917 года.* Novosibirsk: Академия Медицинских Наук СССР.
- Крымкеви́ч, Никола́й I. 1954. „Вклад врачей русского военно-морского флота XVIII и первой половины XIX века в развитие гигиены питания в России (о деятельности Д.П. Синопеуса, А.Г. Бахерахта и П.С. Вышневого).“ *Вопросы питания* XIII, 5: 44-7.
- Крымкеви́ч, Никола́й I. 1980. „Книга Д. П. Синопеуса Parerga medica.“ *Советское здравоохранение* 11: 66-68.
- Lacassin, Francis, Hg. 1993. *Jacques Casanova de Seingalt. Histoire de ma vie suivie de textes inédits.* Bd. 3. Paris: Bouquins.
- Lange, Joachim. 1723. *Modesta disquisitio novi philosophiae systematis de Deo, mundo et homine et praesertim de harmonia commercii inter animam et corpus praestabilita.* Halae Saxonum: Prostat in Officina Orphanotrophi.
- Lange, Joachim. 1724. *Bescheidene und ausführliche Entdeckung der falschen und schädlichen Philosophie in dem Wolffianischen Systemate Metaphysico von Gott, der*

- Welt, und dem Menschen; und insonderheit von der so genannten harmonia praestabilita des commercii zwischen Seel und Leibe.* Halle: Im Buchladen des Wäysenhauses.
- Lange, Joachim. 1725. *Ausführliche Recension der wider die Wolfianische Metaphysic auf 9 Universitäten und anderwärtig edirten sämmtlichen 26 Schriften, mit dem Erweise, daß der Herr Professor Wolf sich gegen die wohlgegründeten Vorwürfe in seinen versuchten Verantwortungen bisher keineswegs gerettet habe, noch auch künftig retten könne.* Halle: Im Buch-Laden des Wäysen-Hauses.
- Lauer, Reinhard, und Ulrike Jekutsch, Hg. 1995. *Slavica Gottingensia. Ältere Slavica in der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen.* Teil 2: 3243-6474. Wiesbaden: Harrassowitz (Opera slavica, N.F., 30).
- Lazarou, Georgios Ach. 2017. *Η ελληνική ιατρική στις Παραδονάβιες ηγεμονίες.* Athen: Lychnia.
- Legrand, Émile. 1918. *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-huitième siècle.* Bd. 1. Paris: Garnier.
- Lemos, Maximiano. 1911. *Ribeiro Sanches: a sua vida e a sua obra.* Porto: Eduardo Tavares Martins.
- Litzel, Georg. 1730. *Historia Poetarum Graecorum Germaniae a renatis literis ad nostra usque tempora. Ubi eorum vitae, poemata et in priscos Poetas Graecos merita recensentur.* Frankfurt am Main-Leipzig: Apud Io. Paulum Rothium.
- Locher, Theodor Jakob Gottlieb. 1965. *Das abendländische Russlandbild seit dem 16. Jahrhundert.* Wiesbaden: Steiner.
- Ludovici, Carl Günther. 1737a. *Ausführlicher Entwurff einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie.* Bd. 1. Zweite Ausgabe. Leipzig: Löwe.
- Ludovici, Carl Günther. 1737b. *Ausführlicher Entwurff einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie.* Bd. 2. Leipzig: Löwe.
- Ludovici, Carl Günther. 1738. *Ausführlicher Entwurff einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie.* Bd. 3. Leipzig: Löwe.
- Makrides, Vasilios N. 1997. „Στοιχεία για τις σχέσεις του Ἀλεξάνδρου Ἐλλαδίου με τὴ Ρωσία.“ *Μνήμων* 19: 9-39.
- Makrides, Vasilios N. 1999. „Η γαλλική μετάφραση καὶ ἔκδοση τῶν Στοιχασμῶν τοῦ Εὐγενίου Βούλγαρη.“ *Ὁ Ἐρανιστής* 22: 263-70.
- Makrides, Vasilios N. 2002. „Nicéphore Théotokès.“ In *La théologie byzantine et sa tradition (XIIIe-XIXe. s.)*. Bd. 2, hrsg. von Carmelo Giuseppe Conticello und Vassa Conticello, 849-903. Turnhout: Brepols.
- Makrides, Vasilios N., Hg. 2003a. *Ἀλέξανδρος Ἐλλάδιος ὁ Λαρισαῖος / Alexander Helladius the Larissaeae. Διεθνῆς Διημερίδα. Λάρισα, 4-5 Σεπτεμβρίου 1999. Πρακτικά / International Conference. Larissa. 4-5 September 1999. Proceedings.* Larissa: Ethnographical Historical Museum of Larissa.
- Makrides, Vasilios N. 2003b. „Παρασκευάς Δαμιανὸς Σινωπεύς: Προκαταρκτικὰ στοιχεῖα καὶ ἓνα αὐτόγραφο.“ *Ὁ Ἐρανιστής* 24: 189-95.
- Makrides, Vasilios N. 2006. „Greek Orthodox Compensatory Strategies Towards Anglicans and the West at the Beginning of the Eighteenth Century.“ In *Anglicanism and Orthodoxy 300 Years after the 'Greek College' in Oxford*, hrsg. von Peter M. Doll, 249-87. Oxford: Peter Lang.
- Makrides, Vasilios N. 2018. „Ο Εὐγένιος Βούλγαρης και η διαχρονική του αναγνώριση: μια περίπτωση ἀπὸ τις σχέσεις του με τον Christian Friedrich Matthäi.“ In *Εὐγένιος Βούλγαρης – “ὁ ὕπατος τῶν φιλοσόφων” τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ. Τρεῖς αἰῶνες ἀπὸ τὴ γέννησή του*, hrsg. von Eleni Angelomatis-Tsoungarakis, 173-212. Kerkyra/Korfu: Αναγνωστικὴ Εταιρεία Κέρκυρας.

- Makrides, Vasilios N. 2023. „Orthodox Christianity in the Context of Postcolonial Studies.“ In *Politics, Society and Culture in Orthodox Theology in a Global Age*, hrsg. von Hans-Peter Grosshans und Pantelis Kalaitzidis, 338-367. Paderborn: Brill Schönningh.
- Makrides, Vasilios N. 2024. „Verunreinigung der Orthodoxie oder Prozesse der Interkonfessionalität? Der Fall Evgenios Voulgaris im 18. Jahrhundert.“ In *Westliche Konfessionskirchen und orthodoxes Christentum als Thema der Interkonfessionalitätsforschung*, hrsg. von Christina Alexiou und Daniel Haas, 157-185. Göttingen: V&R unipress.
- Marinescu, Sorin, und Maria Rafailă. 2004. „Το ελληνικό έντυπο στη Ρουμανία (1642–1918).“ In *Το έντυπο ελληνικό βιβλίο, 1505–1905 αιώνας. Πρακτικά Διεθνούς Συμποσίου, Δελφοί, 16-20 Μαΐου 2001*, hrsg. von Kostas Staikos, 265-78. Athen: Kotinos.
- Marker, Gary. 1985. *Publishing, Printing, and the Origins of the Intellectual Life in Russia, 1700-1800*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Matthäi, Christian Friedrich von. 1788. *Evangelium Secundum Marcum Graece et Latine [...]*. Riga: Impensis Ioann. Frider. Hartknochii.
- Mercati, Silvio Giuseppe. 1959-1960. „Intorno ai versi sugli otto echi e sui quattro evangelisti contenuti nel codice del Monte Athos 4279 (Ivion 159) del secolo XV.“ *Byzantion* 29-30: 175-86.
- Meyer, Wilhelm. 1893. *Die Handschriften in Göttingen. 2. Universitäts-Bibliothek. Geschichte – Karten – Naturwissenschaften – Theologie – Handschriften aus Lüneburg*. Berlin: A. Bath (Verzeichniss der Handschriften im Preußischen Staate, I, 2).
- Michaelis, John David. 1823. *Introduction to the New Testament*. Bd. 2, Teil 1. Vierte Ausgabe. London: F. C. & J. Rivington.
- Miller, Peter N. 2008. „The Renaissance Republic of Letters and the Genesis of Enlightenment.“ In: *Europäische Bildungsströme. Die Viadrina im Kontext der europäischen Gelehrtenrepublik der Frühen Neuzeit (1506-1811)*, hrsg. von Reinhard Blankner, 45-59. Schöneiche bei Berlin: Scripvaz-Verlag Krauskop.
- Mirsky, Mark Borisovič. 1993. „Aus der Geschichte der Medizin in Russland: Die medizinische Kanzlei.“ *Ασκληνιύ/Asklepios* 7: 35-43.
- Mittler, Elmar, und Silke Glitsch, Hg. 2004. *300 Jahre St. Petersburg. Russland und die „Göttingische Seele“*. 3., erneut durchgesehene Ausgabe. Göttingen: Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen (Göttinger Bibliotheksschriften, 22).
- Moennig, Ulrich. 1998. „Die griechischen Studenten am Hallenser Collegium orientale Theologicum.“ In *Halle und Osteuropa. Zur europäischen Ausstrahlung des hallischen Pietismus*, hrsg. von Johannes Wallmann und Udo Sträter, 299-329. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen im Niemeyer-Verlag Tübingen.
- Mühlpfordt, Günter. 1981. *Die Oderuniversität Frankfurt (1506-1811). Eine deutsche Hochschule in der Geschichte Brandenburg-Preußens und der europäischen Wissenschaft. Zum 475. Jahrestag der Eröffnung der Frankfurt Universität*. Frankfurt (Oder): Frankfurt-Information, Bezirksmuseum Viadrina.
- Mühlpfordt, Günter. 1997. „Rußlands Aufklärer und die Mitteldeutsche Aufklärung: Begegnungen, Zusammenwirken, Partnerschaft.“ In *Deutsch-russische Beziehungen im 18. Jahrhundert. Kultur, Wissenschaft, Diplomatie*, hrsg. von Conrad Grau, Serguei Karp und Jürgen Voss, 83-171. Wiesbaden: Harrassowitz (Wolfenbütteler Forschungen, 74).
- Müller-Dietz, Heinz. 1975. „Die Anfänge der Marinemedizin in St. Petersburg.“ *Deutsches Schifffahrtsarchiv* 1: 175-181.
- Müller-Dietz, Heinz E. 1976. „Die Anfänge des Stadtphysikats in Moskau und St. Petersburg.“ *Sudhoffs Archiv* 60: 194-206.

- Müller-Dietz, Heinz. 1995. *Ärzte zwischen Deutschland und Russland. Lebensbilder zur Geschichte der medizinischen Wechselbeziehungen*. Stuttgart: G. Fischer.
- Mulsow, Martin. 2007. *Die unanständige Gelehrtenrepublik: Wissen, Libertinage und Kommunikation in der Frühen Neuzeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Mulsow, Martin. 2011. *Die drei Ringe. Toleranz und clandestine Gelehrsamkeit bei Mathurin Veysseyre La Croze (1661-1739)*. Tübingen: Niemeyer (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung, 16).
- Nebelung, Wolfgang. 1983. „Zur Geschichte der Medizinischen Fakultät der Viadrina unter besonderer Berücksichtigung ihrer Ordinarien, 1506-1811.“ In *Die Oder-Universität Frankfurt. Beiträge zu ihrer Geschichte*, hrsg. von Günther Haase und Joachim Winkler, 197-202. Weimar: Böhlau.
- Neuendorf, Paul A. 2022. „Daraus kündten auch die Graeci läernen“: *Die Bemühungen des Martin Crusius (1526-1607) um ein Luthertum der Griechen*. Heidelberg: Heidelberg University Publishing.
- Neumeister, Sebastian, und Conrad Wiedemann, Hg. 1987. *Res publica litteraria: Die Institutionen der Gelehrsamkeit in der Frühen Neuzeit*. Bde. 1-2. Wiesbaden: Harrassowitz (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung, 14).
- Nicolopoulos, Jean. 1984. „Résultats du dépouillement du Russkij Biografičeskij Slovarj: Analyse de 130 biographies de Grecs ayant exercé une activité importante en Russie entre 1750 et 1850 dans le service public et les professions libérales.“ *Balkan Studies* 25: 21-30.
- Nicolopoulos, Ioannis. 2007. *Греки и Россия. XVII-XX вв. Сборник статей*. St. Petersburg: Алетея.
- Noutsos, Panagiotis. 1987. „Die Rezeption der Ideen Christian Wolffs in Griechenland – Der Beitrag der Gelehrten von den Ionischen Inseln.“ *Δωδώνη* XVI, 3: 25-33 [erschieden auch in: *Revue des Études Sud-Est Européennes* XXVII, 4 (1989), 313-18].
- Noutsos, Panagiotis. 1991. „Η πρόσληψη των ιδεών του Christian Wolff στην Ελλάδα. Ή συμβολή των Επτανησίων λογίων.“ In: *Πρακτικά του Ε΄ Διεθνούς Πανιωνίου Συνεδρίου, Αργαστόλι-Ληξούρι, 17–21 Μαΐου 1986*. Bd. 4, 593-99. Argostoli: Εταιρεία Κεφαλληνιακών Ιστορικών Ερευνών.
- Noutsos, Panagiotis. 2003. „Christian Wolff und die Neugriechische Aufklärung.“ In *Eugenios Vulgaris und die Neugriechische Aufklärung in Leipzig*, hrsg. von Günther S. Henrich, 76-84. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- Oittinen, Vesa. 2012. „Russian «Otherness»: From Chaadaev to the Present Day.“ In *Understanding Russianness*, hrsg. von Risto Alapuro, Arto Mustajoki und Pekka Pesonen, 70-83. London: Routledge.
- Omodeo, Pietro Daniel. 2022. *Defending Descartes in Brandenburg-Prussia: The University of Frankfurt an der Oder in the Seventeenth Century*. Cham, Switzerland: Springer.
- Panayotidou, Iocasti. 1994. „Greek Physicians who Practiced Medicine in Russia during the 18th Century.“ *Ασκληνού/Asklepios* 8: 77-80.
- Petsios, Konstantinos P., Hg. 2023. *Αθανασίου Υαλίδα Λογική. Editio Princeps. Προλεγόμενα – Μεταγραφή Χειρογράφου – Επιμέλεια – Εύρετήρια – Βιβλιογραφία*. Ioannina: Έργαστήριο Έρευνών Νεοελληνικής Φιλοσοφίας.
- Pissis, Nikolas. 2020. *Russland in den politischen Vorstellungen der griechischen Kulturwelt 1645-1725*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Podskalsky, Gerhard. 1988. *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821)*. München: Beck.
- Précis. 1783. „Précis historique sur la vie de M. Sanchès.“ In *Catalogue des livres de feu M. Ant. Nuñez-Ribeiro-Sanchès [...]*, 5-28. Paris: Guillaume Debure.



- Psilojannopoulos, Anastassios. 2013. *Von Thomasius zu Tetens. Eine Untersuchung der philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen der theoretischen Philosophie Kants in repräsentativen Texten der Deutschen Aufklärung*, Dr. Phil. Dissertation, Philosophische Fakultät I, Humboldt Universität zu Berlin.
- Renner, Andreas. 2007. „Medizinische Aufklärung und die «Zivilisierung Russlands» im 18. Jahrhundert.“ *Zeitschrift für Historische Forschung* 34: 33-65.
- Renner, Andreas. 2009. „Progress through Power? Medical Practitioners in Eighteenth-Century Russia as an Imperial Elite.“ *Acta Slavica Iaponica* 27: 29-54.
- Richter, Wilhelm Michael von. 1817. *Geschichte der Medicin in Russland*. Theil III. Moskau: N.S. Wsewolojsky.
- Robles, José Francisco. 2021. *Polemics, Literature, and Knowledge in Eighteenth-Century Mexico: A New World for the Republic of Letters*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Rohling, Horst. 1983. „Bemerkungen zur Wirkung Christian Wolffs in Ost- und Südosteuropa.“ In *Christian Wolff 1679-1754. Interpretation zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, hrsg. von Werner Schneiders, 278-88. Hamburg: Felix Meiner.
- Russkij Biografičeskij Slovar’*. 1904. *Русский биографический словарь*. Bd. 18, 505. St. Petersburg: Типография В. Демакова (s.v. „Синопеусъ, Демьянь Петровичъ“).
- Saine, Thomas P. 1987. *Von der kopernikanischen bis zur Französischen Revolution. Die Auseinandersetzung der deutschen Frühaufklärung mit der neuen Zeit*. Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- Saracino, Stefano. 2018. *Tischgespräche, Wohngemeinschaften, fromme Praktiken. Die Alltags- und Wissensgeschichte der griechisch-orthodoxen Studenten am pietistischen Collegium Orientale Theologicum in Halle (1703-1707)*. Erfurt: Universität Erfurt (Germanograecia – Graecogermania. Erfurter Hefte zu deutsch-griechischen Beziehungen, 1).
- Saracino, Stefano. 2019. „Griechisch-orthodoxe Almosenfahrer im Heiligen Römischen Reich und ihre wissensgeschichtliche Bedeutung (1650-1750).“ In *Praktiken frühneuzeitlicher Historiographie*, hrsg. von Markus Friedrich und Jacob Schilling, 141-73. Berlin: De Gruyter Oldenbourg (Cultures and Practices of Knowledge in History, 2).
- Saracino, Stefano. 2021. „The *Album Amicorum* of the Athonite Monk Theoklitos Polyeidis and the Agency of Perambulating Greek Alms Collectors in the Holy Roman Empire (18th Century).“ In *The Power of the Dispersed: Early Modern Global Travelers Beyond Integration*, hrsg. von Cornel Zwierlein, 63-97. Leiden-Boston: Brill (Intersections, 77).
- Saracino, Stefano. 2024. *Griechen im Heiligen Römischen Reich: Migration und ihre wissensgeschichtliche Bedeutung*. Berlin: De Gruyter Oldenbourg (Cultures and Practices of Knowledge in History, 19).
- Saracino, Stefano, und Vasilios N. Makrides. 2021. „Die Aufnahme des Alexandros Mavrokordatos exAporriton in die *Academia Leopoldina Naturae Curiosorum* (1689): Die Quellen aus dem Archiv der Leopoldina.“ *Ὁ Ἐρανιστής* 30: 33-114.
- Sarris, Kostas, Nikolas Pissis, und Miltos Pechlivanos, Hg. 2021. *Confessionalization and/as Knowledge Transfer in the Greek Orthodox Church*. Wiesbaden: Harrassowitz (Beiträge zu einer transdisziplinären Wissensgeschichte, 23).
- Schmitt, Christoph. 1998. „Wolff, Christian.“ *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* 13: 1509-1527.



- Schnabel, Werner Wilhelm, Hg. 1995. *Die Handschriften der Stadtbibliothek Nürnberg: Sonderband. Die Stammbücher und Stammbuchfragmente*. Teil 3: (Indices). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Sigrist, Christian. 1990. *Das Rußlandbild de Marquis de Custine: Von der Civilisationskritik zur Rußlandfeindlichkeit*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Solleveld, Floris. 2022. „The Republic of Letters Mapping the Republic of Letters: Jacob Brucker’s *Pinacotheca* (1741-1755) and its Antecedents.“ In *Memory and Identity in the Learned World: Community Formation in the Early Modern World of Learning and Science*, hrsg. von Koen Scholten, Dirk van Miert und Karl A.E. Enenkel, 156-96. Leiden: Brill.
- Spieser, Jean-Michel. 2011. „Das Byzanzbild in der Zeit der Aufklärung.“ In *Wege nach Byzanz*, hrsg. von Benjamin Fourlas und Vasiliki Tsamakda, 112-121. Mainz: Schnell & Steiner.
- Stewart, Corbet Page, und Douglas Guthrie, Hg. 1953. *Lind’s Treatise on Scurvy. A Bicentenary Volume Containing a Reprint of the First Edition of A TREATISE OF THE SCURVY by James Lind, M.D., with Additional Notes*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Stierling, Hubert. 1911. *Leben und Bildnis Friedrichs von Hagedorn*. Hamburg: Kommissionsverlag von Lucas Gräfe & Sillem.
- Stiernon, Daniel. 2002. „Eugène Boulgaris.“ In *La théologie byzantine et sa tradition (XIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup>. s.)*. Bd. 2, hrsg. von Carmello Giuseppe Conticello und Vassa Conticello, 721-848. Turnhout: Brepols.
- Suchomlinov Michail Ivanovič, Hg. 1886. *Ματεριάλυ για ιστορίυ Ιμπερατορσκού ακαδημίυ ναυκ*. Bd. 2 (1731-1735). St. Petersburg: Тип. Императорской акад. Наук.
- Tembelis, Ilias, Hg. 2021. *Αθανάσιος Ψαλίδα, Καλοκινήματα. Ο Γερμανός φιλόσοφος F. C. Baumeister ως όπλο κατά του Ευγενίου Βούλγαρη στην προεπαναστατική περίοδο*. Athen: Lux Orbis.
- Todorova, Maria. 1997. *Imagining the Balkans*. Oxford: Oxford University Press.
- Tsakiris, Vasileios, und Vasilios N. Makrides. 2015. „Αντίστροφες περιηγήσεις: Ο Γιάκομπ Έλσνερ και οι επαφές του με τους περιπλανώμενους Έλληνες ιερωμένους στη Δύση.“ In *Ταξίδι, Γραφή, Αναπαράσταση: Μελέτες για την ταξιδιωτική γραμματεία του 18ου αιώνα*, hrsg. von Ilia Chatzipanagioti-Sangmeister, 157-202. Herakleio: Panepistimiakes Ekdoseis Kritis.
- Tsakiris, Vasileios. 2021. *Die orthodoxe Parakirche und die Habsburger im 16. Jahrhundert: Der Fall Metrophanes*. Erfurt: Universität Erfurt (Germanograecia – Graecogermania: Erfurter Hefte zu deutsch-griechischen Beziehungen, 4).
- Tsirpanlis, Zacharias N. 1980. *Τό Έλληνικό Κολλέγιο τής Ρώμης και οι μάθητές του, 1576-1700: Συμβολή στη μελέτη τής μορφωτικής πολιτικής του Βατικανού*. Thessaloniki: Πατριαρχικόν Ίδρυμα Πατερικών Μελετών.
- Tyulenev, Sergey. 2012. *Translation and the Westernization of Eighteenth-Century Russia: A Social-Systemic Perspective*. Berlin: Frank & Timme.
- Uhl, Johann Ludwig, Hg. 1742. *Thesauri epistolici Lacroziani ex bibliotheca Iordaniana*. Bd. 1. Leipzig: Impens. Io. Frid. Gleditschii.
- Uhl, Johann Ludwig, Hg. 1746. *Thesauri epistolici Lacroziani*. Bd. 3. Leipzig: Impens. Io. Frid. Gleditschii.
- Van Miert, Dirk. 2010a. „Language and Communication in the Republic of Letters: The Uses of Latin and French in the Correspondence of Joseph Scaliger.“ *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance* 72: 7-34.

- Van Miert, Dirk. 2010b. „The Limits of Transconfessional Contact in the Republic of Letters: Joseph Scaliger, Isaac Casaubon and their Catholic Correspondents.“ In *Between Scylla and Charybdis: Learned Letter Writers Navigating the Reefs of Religious and Political Controversy in Early Modern Europe*, hrsg. von Jeanine De Landtsheer und Henk J. M. Nellen, 367-408. Leiden: Brill.
- Van Miert, Dirk. 2010c. „Project Procopius: Vulcanius, Scaliger, Hoeschelius and the Pursuit of Early Byzantine History.“ In *Bonaventura Vulcanius, Works and Networks: Bruges 1538-Leiden 1614*, hrsg. von Hélène Cazes, 361-86. Leiden: Brill.
- Van Miert, Dirk, Hg. 2013. *Communicating Observations in Early Modern Letters (1500-1675): Epistolography and Epistemology in the Age of the Scientific Revolution*. London: University of London Press.
- Van Miert, Dirk. 2016. „What was the Republic of Letters? A Brief Introduction to a Long History (1417-2008).“ *Groniek. Historisch Tijdschrift* 204-205: 269-287.
- Van Miert, Dirk. 2017a. „Making the States’ Translation (1637): Orthodox Calvinist Biblical Criticism in the Dutch Republic.“ *Harvard Theological Review* 110: 440-463.
- Van Miert, Dirk. 2017b. „Trommius’s Travelogue: Learned Memories of Erasmus and Scaliger and Scholarly Identity in the Republic of Letters.“ *Early Modern Low Countries* 1: 51-70.
- Van Miert, Dirk. 2018. *The Emancipation of Biblical Philology in the Dutch Republic, 1590-1670*. Oxford: Oxford University Press.
- Van Miert, Dirk, Henk Nellen, Piet Steenbakkens, und Jetze Touber, Hg. 2017. *Scriptural Authority and Biblical Criticism in the Dutch Golden Age: God’s Word Questioned*. Oxford: Oxford University Press.
- Višlenkova, Elena A., und Andreas Renner, Hg. 2021. *История медицины и медицинской географии в Российской империи*. Moskau: Шико.
- Voulgaris, Evgenios. 1766. *Η Λογική [...]*. Leipzig: Breitkopf.
- Wernet, Inge, und Dieter Wernet. 2021. *Kronstadt, das Festungstor nach St. Petersburg*. Aachen: Helios-Verlag. 2021.
- Willemse, David. 1966. *António Nunes Ribeiro Sanches – Éleve de Boerhaave – et son importance pour la Russie*. Leiden: Brill.
- Wilson, Francesca. 2023 [1970]. *Muscovy: Russia Through Foreign Eyes 1553-1900*. Milton: Taylor & Francis.
- Winterer, Caroline. 2012. „Where is America in the Republic of Letters?“ *Modern Intellectual History* 9: 597-623.
- Wolff, Larry. 2001. *The Enlightenment and the Orthodox World: Western Perspectives on the Orthodox Church in Eastern Europe*. Athens: Institute for Neohellenic Research, National Hellenic Research Foundation.
- Zakon, Samuel J. 1938. „Antonio Nuñez Ribeiro Sanchez (1699-1783): An Eighteenth Century Syphilologist.“ *Archives of Dermatology and Syphilology* XXXVII, 6: 1040-43.
- Zaviras, Georgios. 1972. *Νέα Ἑλλάς ἢ Ἑλληνικὸν Θέατρον*. Athen 1872; Nachdruck unter der Betreuung von Tassos Ath. Gritsopoulos: Athen: Ἐταιρεία Μακεδονικῶν Σπουδῶν.
- Zedler, Johann Heinrich, Hg. 1740. *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*. Bd. 26. Leipzig-Halle: Johann Heinrich Zedler.
- Žukov, V.A., Hg. 2001. *Христиан Вольф и Философия в России*. St. Petersburg: Издательство Русского Христианского гуманитарного института.



PARTE SECONDA

Identità linguistiche e pratiche traduttorie



# Testi e metatesti. Massimo il Greco e il Libro dei Salmi tra retorica e riflessione filologica

Alberto Alberti

## 1. Premessa

Il *Libro dei Salmi* fa letteralmente da cornice all'esperienza moscovita di Massimo il Greco. Appena giunto a Mosca nel 1518, infatti, il monaco artense si occupò dapprima della traduzione dell'Apóstolo commentato (1519-21), per poi passare a quella dei *commenti* al Salterio (terminata nel 1522, cfr. Verner 2019, 10-1; Sinicyna 1977, 60-1; 2008, 139). Quest'ultima impresa, in particolare, rappresentò un lavoro davvero colossale. Le dimensioni dei codici pervenutici non lasciano margini di interpretazione: il ms. GIM, Čud.181, della fine del XVI secolo – peraltro lacunoso all'inizio – conta ben 1172 fogli (Kazimova 2008, 497). Non sono da meno testimoni come RGB, f.98, n°4<sup>1</sup>, del 1600 circa, con i suoi 809 fogli, oppure il n°2 della stessa collezione<sup>2</sup>, risalente alla seconda metà del XVIII secolo, dove il minor numero di fogli (671) si deve alla grafia, nettamente più minuta. Non è certo un caso che lo studio sistematico di quest'opera imponente e di importanza cruciale, non solo per la ricostruzione dell'attività intellettuale di Massimo il Greco, ma anche per la traduttologia slava ecclesiastica in generale, non sia mai stato intrapreso, «per via della considerevole mole, per la comples-

<sup>1</sup> Cfr. <<https://lib-fond.ru/lib-rgb/98/f-98-4/>> (2023-09-19).

<sup>2</sup> Cfr. <<https://lib-fond.ru/lib-rgb/98/f-98-2/>> (2023-09-19). Per una lista dei testimoni del Salterio commentato cfr. Sinicyna 1977, 65; Macrobert 2008, 45-46.

Alberto Alberti, University of Bologna, Italy, a.alberti@unibo.it, 0000-0003-3306-5719

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Alberto Alberti, *Testi e metatesti. Massimo il Greco e il Libro dei Salmi tra retorica e riflessione filologica*, © 2024 Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0646-4.10, in Marcello Garzaniti, Vassa Kontouma, Vasilios N. Makrides (edited by), *Cristiani orientali e Repubblica delle Lettere (XVI-XVIII sec.) / Chrétiens orientaux et République des Lettres (16e-18e s.) / Östliche Christen und die Gelehrtenrepublik (16.-18. Jh.)*, pp. 229-262, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0646-4, DOI 10.36253/979-12-215-0646-4



sità del reperimento delle fonti greche dei commenti<sup>3</sup>, nonché per le difficoltà di attribuzione delle traduzioni ai concreti partecipanti al lavoro» (Verner 2019, 9). Quello del monaco atonita, infatti, non era un lavoro individuale, soprattutto agli inizi del suo soggiorno in terra slava, quando ancora non padroneggiava la cosiddetta «lingua russa» (ovvero la redazione locale dello slavo ecclesiastico<sup>4</sup>). È ampiamente noto come Massimo il Greco inizialmente traducesse dal greco in latino, per poi lasciare la resa in slavo a collaboratori che a loro volta conoscevano il latino, come Dmitrij «Mitja» Gerasimov e Vlas Ignatov, entrambi già al servizio dell'arcivescovo di Novgorod Gennadij Gonzov per la stesura del primo codice completo della Bibbia slava (la Bibbia, appunto, di Gennadij, del 1499). Il carattere collettivo e cosmopolita del lavoro portato avanti dal monaco e dai suoi collaboratori, del resto, è soltanto uno degli elementi che colloca il suo operato nell'ambito della Repubblica delle Lettere, con la sua «epistemologia del lavoro in comune oltre i confini e le generazioni» (Fumaroli 2018, 104). L'estensione geografica e temporale di questa «città invisibile e salda in cui il rapporto tra i cittadini era alimentato dall'amore per la verità» (Fumaroli 2018, 27) è infatti ben più ampia di quanto solitamente si affermi (Garzaniti 2020, 22, 29. Cfr. Garzaniti e Romoli 2010)<sup>5</sup>. In generale, il retaggio umanistico che Massimo il Greco porta con sé in Moscovia viene riconosciuto, ma solo raramente questo tema viene sottoposto a indagini approfondite (cfr. per es. Garzaniti 2019). Vale la pena di ricordare come nel 1498, quando Massimo il Greco si trovava ancora a Mirandola, Giovanni Pico licenziava le sue *Expositiones in Psalmos*, che rappresentano il frutto di pluriennali ricerche sulla Septuaginta e sul testo masoretico

<sup>3</sup> I commenti sono di 15 autori diversi (Kapica 2008, 498), tra i quali Giovanni Crisostomo, Basilio Magno, Atanasio di Alessandria e Teodoro di Cirro (cfr. <[https://nlr.ru/nlr\\_visit/RA6107/maksim-grek-tolkovanie-na-psaltir-chast-1](https://nlr.ru/nlr_visit/RA6107/maksim-grek-tolkovanie-na-psaltir-chast-1)>).

<sup>4</sup> «Nella Rus' moscovita [del XVI secolo] l'epiteto *russkij* usato a proposito della lingua letteraria si riferiva allo slavo ecclesiastico, cioè *russkij* e *slovenskij* erano sinonimi» (Uspenskij 1993, 100). Notiamo per inciso che, nelle sue opere originali, Massimo il Greco utilizza *sempre* (con una eccezione: *slovenskij* in una glossa marginale, cfr. Maksim Grek 2008, 538) l'aggettivo *russkij* per riferirsi alle proprie traduzioni (e quindi allo slavo ecclesiastico): «преведох от греческаго языка на рускыи» [«tradussi dalla lingua greca in russo»] (Maksim Grek 2014, 57); cfr. anche «приснопамятным преводникомъ святых писаний от греческаго языка на рускыи» [«ai sempre memorabili traduttori delle Sacre Scritture dalla lingua greca in russo»] (Maksim Grek 2014, 145) [corsivi miei, A.A.].

<sup>5</sup> I confini orientali della «Repubblica delle Lettere» di Marc Fumaroli (2018) non oltrepassano l'Oder, e si può dire lo stesso di quella di Hans Botz e Françoise Waquet (2005) – anche se a questi ultimi va riconosciuto di avere almeno menzionato figure come Comenio. Maggior respiro ha la «Repubblica mondiale delle Lettere» di Pascale Casanova (2008), che integra l'intera Europa orientale nella descrizione, senza però risalire più indietro del XIX secolo. Naturalmente, la circolazione degli intellettuali e delle idee nell'Europa moderna è un fenomeno di portata talmente ampia da rendere impossibile, perlomeno nei limiti di una monografia, una trattazione esaustiva delle realtà più periferiche o meno note. Tuttavia, non può che colpire il silenzio su tradizioni umanistiche ricche (e ben studiate) come quella illirica e polacco-lituana (Garzaniti 2023, 237-43; 268-9), o su figure come Carlo IV di Lussemburgo e Jan Hus (Garzaniti 2023, 252-5).

e che meriterebbero di essere analizzate alla luce del lavoro del monaco atonita in Moscovia sul Salterio commentato (cfr. anche n. 19, *infra*).

Anche se, alla luce della scarsità di indagini cui si faceva riferimento, il dato vada verificato con attenzione, si è soliti affermare che il lavoro di Massimo il Greco sul Salterio commentato abbia riguardato prevalentemente, se non addirittura esclusivamente, la parte esegetica dell'opera. Il testo vero e proprio dei Salmi, infatti, tramanderebbe sostanzialmente inalterata la «vecchia redazione» di ascendenza slavo-meridionale (Verner 2019, 12; cfr. 35).

La sostanziale revisione del *testo* dei Salmi rappresentò invece l'occupazione dell'ultima fase della vita di Massimo il Greco: dopo le varie peripezie cui era andato incontro a causa del conflitto con il potere politico e, soprattutto, con quello ecclesiastico russo, l'erudito monaco, riguadagnata una certa libertà di lavoro a partire dal 1547 circa (Sinicyna 1977, 152) e ormai rassegnatosi a dover concludere i suoi anni lontano dal Monte Athos, si dedicò a una scrupolosa analisi delle traduzioni esistenti e alla stesura di una 'nuova' versione del Salterio slavo ecclesiastico, questa volta su invito e con l'aiuto del monaco Nil Kurljatev, che apprendeva il greco dallo stesso Massimo il Greco. Il lavoro fu portato a termine nel 1552, quattro anni prima della morte del monaco atonita, e rappresenta per così dire la *summa* della sua attività filologica. Questa versione compare in un gruppo di codici bilingui, con il testo slavo accompagnato da quello greco (un vero e proprio *unicum* all'interno della tradizione testuale slava ecclesiastica), risalenti alla prima metà del secolo successivo e magistralmente editi recentemente da Inna Verner (2019)<sup>6</sup>. Come ben sa chiunque abbia dimestichezza con la letteratura slava ecclesiastica, nel corso della storia i casi di ritraduzione *integrale* di un'opera già presente nella tradizione sono rarissimi: il punto di partenza è infatti sempre rappresentato da una versione preesistente, solitamente emendata *ope codicum* o attualizzata dal punto di vista linguistico. Il testo del Salterio del 1552 (d'ora in poi P52) non fa eccezione: pur controllato, corretto, a tratti in modo sostanziale, sulla base del greco (come provano anche le numerose glosse marginali presenti sui codici), il frutto delle ultime fatiche di Massimo il Greco si basa – come del resto il Salterio commentato del 1522 – sulla cosiddetta «redazione di Cipriano» (Verner 2019, 12). All'interno della tradizione testuale slava dell'Antico Testamento, «quella del Salterio è probabilmente la più complessa [...]. Fino al tardo XIV secolo la storia del suo testo è la storia di una costante revisione, il che desta poca sorpresa, se si pensa che l'intero salterio è recitato dai monaci ogni settimana durante l'Ufficio divino, e in Quaresima due volte la settimana» (Thomson 1998: 797). Con la denominazione di «versione di Cipriano» (o «quinta redazione» del Salterio) si indica il testo dei Salmi, in ultima analisi dipendente dalla revisione del testo slavo delle Sacre Scritture condotta sull'Athos nel corso del XIV secolo (Aleksseev 1999, 187), così come compare in una serie di codici slavo-orientali databili a partire dal XV secolo (di particolare rilievo è soprattutto il ms. RGB,

<sup>6</sup> L'edizione (Verner 2019) è liberamente fruibile all'indirizzo <[https://www.rfbr.ru/view\\_book/763/?one\\_two=2](https://www.rfbr.ru/view_book/763/?one_two=2)> (2024-12-12).

f.173,I.142<sup>7</sup>) e associati al nome del metropolita Kiprian, erudito bulgaro formatosi alla «scuola di Tärnovò» e in seguito metropolita di Kiev e di tutta la Rus' (negli anni 1381-83 e 1390-1406)<sup>8</sup>.

Naturalmente, Massimo il Greco non si occupò solo di traduzione, né di esegesi biblica, né di filologia *stricto sensu*: nei trent'anni che separano la sua versione dei commenti al libro dei Salmi (1522) dalla revisione del testo vero e proprio del Salterio (1552) l'erudito monaco scrisse una quantità davvero considerevole di opere. Con l'eccezione degli anni di reclusione a Volokolamsk (1525-31), scontati tra il primo e il secondo procedimento giudiziario, il monaco poté comunque dedicarsi, malgrado le difficoltà, alla stesura di lettere, trattati di carattere dogmatico e pubblicistico (come vengono sbrigativamente definiti, pur se in modo non del tutto appropriato, cfr. Sinicyna 1977, 50), apologie del proprio ruolo di traduttore ed esposizioni di carattere lessicografico e grammaticale, per menzionare solo le tipologie più ampie e studiate del suo lascito letterario. Il tutto, naturalmente, senza che si interrompesse l'attività di traduttore (cfr. Bulanin 1984) e di copista<sup>9</sup>: il numero degli scritti a lui attribuiti supera le 360 unità (Ivanov 1973, 112)<sup>10</sup>. Massimo il Greco è stato definito «il più prolifico e sicuramente uno dei più versatili scrittori in lingua russa [sic!] del XVI secolo» (Haney 1973, 12), il che rischia di essere riduttivo, dal momento che ciò non vale solo per il '500, ma è senz'altro riferibile all'intero medioevo slavo-orientale, e probabilmente a quello slavo ortodosso in generale. Non è un caso che il monaco sia stato uno dei primi autori di area slava orientale a veder circolare durante la propria vita, e addirittura a curare personalmente, quelle che oggi definiremmo 'raccolte' delle proprie opere, ovvero codici integralmente occupati da suoi componimenti (circostanza definita – forse un po' timidamente – da N. Sinicyna come «abbastanza rara nella letteratura russa precedente il XVII secolo», cfr. Maksim Grek 2008, 12). Analogamente, «nella storia della letteratura russa, [Massimo il Greco] è la prima figura il cui lascito, per poliedricità e dimensioni [...], può fornire materiale adeguato alla pubblicazione delle *Opere complete*» (Bulanin 2019, 120). Ancora in vita, Massimo il Greco fu letto e apprezzato ben

<sup>7</sup> Il codice in questione viene spesso indicato come "copiato" dallo stesso metropolita Kiprian (cfr. per es. Mansvetov 1882, 66), il che è evidentemente impossibile, visto che le filigrane risalgono agli anni 1438 e 1465 (Thomson 1998, 823; cfr. Afanas'eva et al. 2015, 16) e che il metropolita Kiprian era nato attorno al 1330.

<sup>8</sup> Sulla figura del metropolita Kiprian cfr. Getcha 2010 (per l'opera di revisione del Salterio commentato e il suo adeguamento al *Typikon* sabaita, cfr. in particolare le pp. 135-306. Cfr. anche Thomson 1998, 823-6).

<sup>9</sup> Basterà qui ricordare il Salterio greco RNB Sof.78, copiato da Massimo il Greco nel 1540 per Veniamin, segretario del vescovo di Tver'. Furono proprio gli studi di B.L. Fonkič su questo codice a permettere l'identificazione del *ductus* di Massimo il Greco e a riconoscerne la somiglianza con quello impiegato in altri manoscritti coevi (Bulanin 2019, 122), anche se è senz'altro condivisibile la cautela mostrata a riguardo da Bulanin, secondo cui l'attribuzione alla stessa mano di grafie (peraltro semionciali) in lingue diverse rappresenta «una conclusione molto audace» (Bulanin 2019, 123).

<sup>10</sup> Le opere sarebbero 365 secondo Bulanin (2019, 124).

oltre il consueto, al punto da venire raffigurato, appena 8 anni dopo la morte, in un affresco nella cattedrale dell'Annunciazione del Cremlino, assieme ad altri scrittori e filosofi (Mněva 1955, 554, cfr. Haney 1973, 91) – anche se per la sua canonizzazione bisognerà attendere il millenario del battesimo della Rus' nel 1988 (Garzaniti e Romoli 2010, 239)!

Questi, in estrema sintesi, sono i motivi che portano Verner (2019, 40) a definire il Salterio del 1552 «una sorta di *ipertesto con una moltitudine di collegamenti non lineari*» [corsivo mio, A.A.]. Tra la revisione 'preliminare' del 1522 e quella 'definitiva' del 1552, esistono infatti almeno tre gruppi di *testi-intermediari*:

- 1) testi greci copiati da Massimo il Greco e Salteri slavi da lui corretti sulla base del greco;
- 2) frammenti ed estratti dal testo dei Salmi, utilizzati dal monaco come 'strumenti di lavoro' (cfr. *Psaltirnye stroki, Izŭjavlenie o psalmech, Prevodnye stroki*);
- 3) quelli che la studiosa definisce «metatesti»: si tratta per lo più di lettere contenenti un esame filologico-esegetico del testo (cfr. la *Lettera a Vasilij III, la Lettera a un amico con l'interpretazione di alcuni luoghi oscuri delle Sacre Scritture*, gli scritti *Sulla traduzione dei libri russi, Sulla traduzione letteraria ecc.*) (Verner 2019, 37-39).

Proprio «le citazioni e le interpretazioni del Salterio presenti nei metatesti potrebbero diventare la fonte di ulteriori importanti informazioni sul processo di traduzione, ma con poche eccezioni [Kazimova 2008] finora non sono state oggetto di uno studio apposito» (Verner 2019, 39). Le parole di Verner trovano conferma in una ricognizione preliminare (Alberti 2019) delle citazioni bibliche presenti nelle opere originali di Massimo il Greco – perlomeno in quelle editate da Sinicyna (Maksim Grek 2008; 2014), che, come dicevamo, sono ben lungi dal rappresentare l'intero lascito dell'erudito di Arta.

## 2. Le citazioni bibliche nell'opera di Massimo il Greco

Sinicyna ha identificato 996 citazioni scritturali, distribuite in 57 testi (Alberti 2019, 93). Considerando l'intero *corpus* edito, si osserva un sostanziale equilibrio tra le citazioni neo- e veterotestamentarie: il 54% dei passi è tratto dal Nuovo Testamento, mentre le citazioni dall'Antico rappresentano il 46% (Alberti 2019, 94). Possiamo anche notare come nelle opere del primo periodo (ovvero composte prima del 1525), per sostenere le sue tesi, Massimo il Greco utilizzi l'Antico Testamento in misura minore (39%), il che, se da un lato desta qualche perplessità, visto l'intenso lavoro sul Salterio commentato dei primi anni moscoviti, dall'altro può indicare che il lavoro sul Salterio dell'erudito monaco non fu limitato agli anni in cui portò a termine le due traduzioni (dei commenti nel 1522 e del testo nel 1552), ma ne accompagnò l'intera vita. Parliamo del Salterio in particolare e non più dell'intero Antico Testamento, perché analizzando l'utilizzo dei singoli libri biblici nel *corpus* citazionale raccolto, notiamo una sproporzione davvero macroscopica tra l'impiego dei Salmi (da cui

viene tratto il 69% delle citazioni!) e quello dei restanti libri. Basterà notare che il libro più citato dopo i Salmi è Isaia, che totalizza ‘appena’ il 9% delle citazioni! A questo punto, non sarà superfluo notare che l’impiego del Nuovo Testamento da parte di Massimo il Greco è assolutamente più equilibrato (Alberti 2019, 95-7). Il libro dei Salmi, in sintesi, ha per lui un’importanza particolare, o comunque ben superiore alla norma.

Confrontando le opere del primo e del secondo periodo, possiamo anche osservare come la frequenza delle citazioni cresca con il passare degli anni (tutte le opere che contengono in media più di 4 citazioni per pagina nell’edizione di Sinicyna sono successive al 1525, cfr. Alberti 2019, 99).

L’analisi parziale delle citazioni *evangeliche* (Alberti 2019, 102-14) nelle opere originali del monaco atonita ha portato alle seguenti conclusioni:

- 1) in genere, le citazioni evangeliche sono caratterizzate da uno scarso letteralismo: la sintassi e il lessico subiscono spesso modifiche consistenti, rispetto alla tradizionale versione slava del testo dei vangeli. Ciò vale soprattutto per le opere del periodo precedente la reclusione. Le opere del secondo periodo sembrano pertanto caratterizzate (a) da un uso più consistente delle citazioni bibliche e (b) da un maggiore letteralismo.
- 2) Quando non vengono riadattate, per esigenze di *variatio* stilistica o per armonizzare il passo citato con il fluire del discorso, le citazioni sono quasi sempre in sintonia con la tradizione slava nel suo insieme, o con la maggior parte di essa. Le deviazioni sono prevalentemente di natura lessicale e in alcune occasioni richiamano direttamente il cosiddetto «testo atonita» (la correzione del testo dei vangeli sulla base della versione «di maggioranza» del testo greco, effettuata sull’Athos agli inizi del XIV secolo e gradualmente diffusasi nella Rus’ con la «seconda influenza slavo-meridionale»). Talvolta si può osservare qualche punto di contatto con la tradizione slavo-orientale più antica, come il Vangelo di Mstislav (Alberti 2019, 113-14).

### 3. Le citazioni del Salterio nelle opere di Massimo il Greco: quadro generale

A questo punto, sulla base delle indicazioni di Verner (2019, 37-40, cfr. *supra*), e con queste informazioni preliminari a disposizione (Alberti 2019), cercheremo di approfondire l’uso che l’erudito monaco fa non più delle citazioni evangeliche, ma di quelle tratte dal Libro dei Salmi. Naturalmente, non è questa la sede per analizzare nel dettaglio tutte le 312 citazioni dal Salterio individuate da Sinicyna nelle opere del nostro; prenderemo perciò in considerazione i due testi che ne contengono il maggior numero, uno del primo e uno del secondo periodo, in modo da cogliere l’evoluzione e/o la continuità nell’uso che Massimo il Greco fa del testo dei Salmi, a mano a mano che i suoi studi procedono. I due testi in questione sono la *Prima Lettera a Karpov contro l’astrologia* (Maksim Grek 2008, 255-94, n°10, d’ora in poi *Lettera*), che contiene 14 citazioni dal Salterio e fu scritta nel 1523 circa (Maksim Grek 2008, 35; 41) – quando Massimo il Greco aveva appena licenziato la sua traduzione dei commenti – e i *Capitoli didattici*

*per coloro che governano rettamente* (Maksim Grek 2014, 253-63, n°25, d'ora in poi *Capitoli*), che contiene ben 26 citazioni e che risale al 1547 circa (Kapica 2008, 504) – ovvero pochi anni prima che il monaco intraprendesse la traduzione del testo. Prima di entrare nel merito delle singole citazioni, possiamo permetterci qualche osservazione di natura generale.

- 1) Non è un caso che la *Lettera*, quattro volte più estesa rispetto ai *Capitoli*, contenga appena la metà delle citazioni rispetto a questi ultimi: il primo dato interessante, infatti, è rappresentato dall'uso nettamente maggiore che Massimo il Greco fa del testo dei Salmi nelle opere del secondo periodo. Delle 312 citazioni complessive, soltanto 73 (23%) compaiono nelle opere precedenti il 1525, a fronte delle 239 (77%) del periodo successivo (ricordiamo che i *corpora* dei due periodi sono del tutto omogenei sia per dimensioni, sia per la distribuzione delle citazioni tra Nuovo e Antico Testamento, cfr. Alberti 2019, 97). Ciò non fa che confermare la diuturna riflessione, filologico-linguistica ed esegetica, sul libro dei Salmi durante l'intera vita del monaco atonita: man mano che i suoi studi proseguivano, Massimo il Greco padroneggiava in misura sempre maggiore le caratteristiche linguistiche e testuali della versione slava; col passare degli anni, la pluriennale consuetudine filologica con il testo dei Salmi non poteva che fornire al monaco una parte sempre maggiore degli strumenti retorici da impiegare nelle sue opere originali.
- 2) Quanto appena detto trova conferma in un'altra interessante particolarità delle citazioni che Massimo il Greco trae dal Salterio: basta una rapida scorsa ai 40 passi analizzati per rimanere colpiti dall'estremo letteralismo delle citazioni. Ovviamente sono presenti elementi morfologici e, soprattutto, lessicali che si accordano ora con un ramo, ora con l'altro della tradizione, ma si può affermare con assoluta sicurezza che Massimo il Greco, quando citava i Salmi, faceva sempre riferimento alla tradizione slava preesistente (soprattutto agli inizi del suo soggiorno moscovita) o a quella che stava cercando di istituire (ovvero le innovazioni che confluiranno nel testo del Salterio del 1552). Ciò è notevole soprattutto se confrontato con la grande libertà che abbiamo osservato (cfr. *supra*) nella resa delle citazioni evangeliche. Malgrado i limiti del nostro *corpus*, sembra più che plausibile affermare che il Libro dei Salmi non fu soltanto l'erudita occupazione di un filologo agli inizi (per così dire) e al termine della carriera, ma abbia giocato un ruolo-chiave nella riflessione filosofica e nella formazione linguistica del nostro, rappresentando in tal modo una sorta di 'cerniera' tra il lavoro di traduzione e la composizione di opere originali, tra ecdotica e pubblicistica (e proprio in questo senso le citazioni rappresentano effettivamente dei «metatesti»). Le tenui deviazioni dalla versione slava (se si eccettuano i passaggi in cui Massimo il Greco introduce innovazioni ponderate e che discuteremo in seguito), scaturiscono prevalentemente dalla necessità di armonizzare la sintassi del versetto al contesto della prosa del monaco; a parte l'inserimento di enclitiche come *bo*, *že*, ecc., assolutamente normali nel processo citazionale, possiamo osservare:



- l'uso della terza persona al posto della seconda quando ci si riferisce a Dio nel Sal 93,12 (cfr. Maksim Grek 2014, 260);
- similmente, la resa di *zakon tvoi* «la tua legge» con *zakona Gospodnja* «la legge del Signore» in Sal 118,165 (Maksim Grek 2008, 266)
- l'uso della prima plurale al posto della terza singolare nel Sal 48,13 e 21 (cfr. Maksim Grek 2008, 263).

Le citazioni in cui l'autore si concede maggiore libertà, pur restando nei confini di un notevole letteralismo, sono 3 nella *Lettera*, del primo periodo (29%), e 6 nei *Capitoli*, del secondo (23%). I numeri sono troppo limitati per trarre conclusioni affidabili ma, se leggiamo questo dato alla luce del maggior uso dei Salmi riscontrato nelle citazioni del secondo periodo, ciò potrebbe confermare il sempre maggiore dominio (e forse proprio per questo il sempre maggior rispetto, ove possibile) del testo slavo ecclesiastico da parte di Massimo il Greco.

- 3) Un dato che non desta particolare stupore, ma che al tempo stesso non sarà superfluo evidenziare fin da subito è il maggior accordo riscontrabile tra il testo del Salterio del 1552 e le citazioni presenti nell'opera del 1547: nei *Capitoli*, infatti, la citazione segue il testo del Salterio del 1552 in 13 occasioni (50%), mentre nella *Lettera* l'accordo si ferma al 36% (5 citazioni). Visto che i *Capitoli*, come dicevamo, sono stati scritti solo 3-4 anni prima di affrontare il concreto lavoro di (revisione della) traduzione del Salterio sulla base del testo greco, a destare qualche perplessità è semmai il fatto che nel restante 50% dei casi (che non sono certo pochi) le due lezioni divergano. Fatta salva l'attenzione quasi maniacale con la quale l'erudito monaco maneggiava i Salmi dal punto di vista *testuale*, infatti, la sensazione è che nelle citazioni egli adottasse strategie *linguistiche* (morfologiche e lessicali) diverse. Abbiamo più volte sottolineato (Alberti 2013, 39; cfr. 2018, 41; 2022, 237) come il copista-traduttore slavo ecclesiastico operasse, in modo più o meno consapevole, su due livelli di manipolabilità del testo: quello *testuale*, appunto, dove il margine di manovra era minimo e la fedeltà all'"originale" (greco o slavo lo si intendesse!) rappresentava il fine ultimo, e quello *linguistico* (in particolare lessicale), dove la maggior fruibilità del testo rappresentava invece l'obiettivo cui tendere, senza che ciò compromettesse la 'correttezza' della traduzione o della copia (e proprio qui ha origine il panorama relativamente caotico della tradizione testuale slava delle Sacre Scritture). La sensazione che scaturisce dall'analisi è che Massimo il Greco diversificasse la propria resa dello slavo ecclesiastico in base a parametri, oggi diremmo, sociolinguistici, scegliendo cioè registri linguistici appropriati sulla base del contesto.

#### 4. Le citazioni del Salterio nelle opere di Massimo il Greco: analisi

Veniamo ora all'analisi delle singole citazioni: abbiamo confrontato il testo di ciascuna con la tradizione contemporanea (la Bibbia di Gennadij [GB]), precedente (il Salterio Sinaitico [PS] e quello di Cipriano [Kipr]) e successiva a

Massimo il Greco (la Bibbia di Ostrog [OB]): Più di un quarto delle 40 citazioni individuate (13 citazioni<sup>11</sup>) non mostra alcuna deviazione dalla versione tradizionale e per questo motivo non verrà preso in considerazione. Non riporteremo per esteso neppure l'analisi delle citazioni (11<sup>12</sup>) che contengono soltanto innovazioni morfologiche, dal momento che gli studi sulla lingua di Massimo il Greco, pur numerosi, riguardano quasi esclusivamente caratteristiche morfologiche del suo cosiddetto «idioletto slavo»<sup>13</sup> (Zajc 2016; cfr. Verner 2019, 64) e questi aspetti sono ampiamente noti (cfr. la sistematizzazione di Olmsted [2002], cui si fa costantemente riferimento nella letteratura). Si tratta del resto di caratteristiche che avremo modo di incontrare anche nei versetti che discuteremo in seguito. Limitiamoci ora a notare la sistematicità con la quale il Salterio del 1552 utilizza l'accusativo animato (= genitivo), a fronte delle forme arcaiche che caratterizzano la tradizione nel suo insieme (così in Sal 40,2; 59,14; 93,12 e 144,18). Si tratta della revisione apportata dal monaco atonita con maggior coerenza (Verner 2019, 67). È bene notare come le citazioni non mostrino sempre la stessa coerenza: il Sal 40,2, per esempio, viene citato sia nella *Lettera*, sia nei *Capitoli*, ma nella seconda occasione Massimo il Greco mantiene l'arcaismo (избавит и Господь «il Signore lo libera», Maksim Grek 2014, 261; cfr. избавитъ его г<sup>д</sup>ь, Verner 2019, 337). La mancata applicazione, o l'applicazione errata (a sostantivi inanimati) della categoria dell'animatezza si osserva spesso nelle opere del primo periodo, quando il monaco ancora non padroneggiava appieno la grammatica dello slavo ecclesiastico (Verner 2019, 67 sgg.), mentre qui succede esattamente l'opposto. Massimo il Greco aveva sicuramente una sensibilità particolare per l'uso della lingua (se non si trattasse di slavo ecclesiastico parleremmo di 'lingua viva') e nel Salterio il suo obiettivo è adeguare in modo sistematico il testo alla competenza 'neutra' del lettore/uditore dell'epoca. Nelle citazioni, al contrario, intervengono considerazioni di carattere stilistico: evidentemente, gli arcaismi residui non sono frutto del caso o di disattenzione, ma si devono piuttosto alla ricerca di un registro linguistico elevato.

Lo stesso si può dire della rimozione del duale nel Sal 48,11, operata nel Salterio (несмысленъ, и безоумень погыбноут «lo stolto e l'insensato periranno», Verner 2019, 374) ma non nella citazione (безуменьъ и несмысленъ погыбнута, Maksim Grek 2014, 259). Le forme residuali di duale nel Salterio sono del resto rarissime (Verner 2019, 79). Non credo sia un caso che queste forme arcaiche caratterizzino per lo più le citazioni presenti nei *Capitoli*, un'opera composta in guisa di *speculum principis* per lo zar Ivan IV (Maksim Grek 2014, 29) che evi-

<sup>11</sup> Sal 48,13; 48,21; 72,1 e 118,165 nella *Lettera* e Sal 32,6; 36,60; 44,5; 72,1; 76,4; 118,66; 118,121; 119,6 e 139,13 nei *Capitoli*.

<sup>12</sup> Sal 40,2; 102,7 e 144,18 nella *Lettera* e Sal 16,15; 40,2; 44,3; 48,11; 59,14; 61,11; 93,12 e 109,2 nei *Capitoli*.

<sup>13</sup> Una parziale, ma comunque encomiabile, eccezione è rappresentata dal IV capitolo dell'*Introduzione* all'edizione di I. Verner (2019, 98-121), che analizza le correzioni *lessicali* apportate al Salterio del 1552.

dentemente necessitava di accorgimenti retorici differenti rispetto alla pur dotata *Lettera* a Karpov.

Anche l'analisi delle forme del perfetto ci restituisce esattamente lo stesso quadro: la sostituzione dell'aoristo e dell'imperfetto (in particolare alla seconda persona singolare) con il perfetto è un tratto tipico delle traduzioni di Massimo il Greco (Verner 2019, 81), e la preponderanza del perfetto caratterizza anche le sue opere originali. Anche questo non può che testimoniare l'intenzione dell'autore di adeguare prima di tutto la lingua all'uso. Nel Salterio la sostituzione è operata in modo sistematico, fatta eccezione per alcune forme del verbo *быти* «essere» (in particolare nel Sal 89,1, dove l'uso del perfetto gli era valso le critiche di Acacio, vescovo di Tver', cfr. Verner 2019, 81; sempre un perfetto – questa volta *сѣдѣлъ еси* «sei seduto»<sup>14</sup> –, ancora riferito a Dio, era tra gli argomenti che avevano portato alla condanna nel 1525, cfr. Živov e Uspenskij 1986). Le citazioni di Sal 77,49 e 102,7 (nella *Lettera*) e di Sal 44,3 e 98,7 (nei *Capitoli*), invece, mantengono l'aoristo, a riprova della maggior libertà che Massimo il Greco si permetteva, *dal punto di vista linguistico*, nelle sue opere originali (e anche stavolta le forme più letterarie compaiono in misura maggiore nell'opera destinata allo zar).

Passiamo ora ad analizzare più da vicino le 16 citazioni (7 nella *Lettera* e 9 nei *Capitoli*) nelle quali si osserva una variazione lessicale significativa tra il testo di P52 e delle citazioni, a confronto con la tradizione slava ecclesiastica. Per non appesantire la lettura, non si riportano per esteso gli apparati delle opere (Maksim Grek 2008; 2014) e del Salterio (Verner 2019): ciascuna variante significativa verrà comunque discussa in modo approfondito nel commento. Accanto alla tradizione slava riportiamo il testo corrispondente della Septuaginta (LXX) e della Vulgata latina (Vulg.).

#### 4.1. Citazioni dal Libro dei Salmi nella *Lettera* (1523 ca)

Sal 4,3	Сынове челоѡчестии, доколѡ, тяжкосердии, воскую любите суетная и ищите лжа? (Maksim Grek 2008, 256)
LXX	υιοι ανθρωπων, εως ποτε βαρυκαρδιοι; ινα τι αγαπατε ματαιοτητα και ζητειτε ψευδος;
Vulg.	Filii viri usquequo incliti mei ignominiose diligitis vanitatem quaerentes mendacium semper
P52	снѡве члчѡтїи, доколѡ тл *косердїи, чего ради любите суетна, и ищите лжоу (Verner 2019, 166)
GB	снѡвѣ члѡчѡстїи доколѡ тлжжкосрѡдїи. вѡскоую любите соу-етна. и ищите лжѡ (Biblija 1997, 26)

<sup>14</sup> Cfr. la *Confessione di fede* di Massimo (Maksim Grek 2014, 55; cfr. 353) e la *Lettera a Gregorio* (Maksim Grek 1860, 422-23). Una traduzione inglese dei passi interessati si può leggere in Zajc 2016: 378.

OB	Снѣ члѣвчѣтїи, доколѣ тѣжкосердїи; вѣскоую любите соуетнаа и ищете лжа ( <i>Biblija</i> 1581, 1r) <sup>15</sup>
Kipr	снѣове члѣвчѣтїи доколѣ тѣжкосрѣдїи. вѣскѣа любите соуетнаа и ищете лѣжѣ (RGB 174.І.142, 5v)
PS	Снѣ члѣи доколѣ тѣжѣксердїи: Вѣскѣѣа любите соуетѣнаа и ищете лѣжѣа (Sever'janov 1922, 3)

Nella citazione del Sal 4,3 possiamo osservare anzitutto la conservazione dell'arcaismo *вѣскѣѣа* (*вѣз* + *кѣѣа*, a fronte del greco *ἴνα τί*), che caratterizza tutta la tradizione a partire dal Salterio Sinaitico. L'innovazione *чего* (var. *чесо*) *ради* che compare nel testo di P52 (sconosciuta alla tradizione del Salterio slavo, cfr. anche Češko et al. 1989, 238) può essere dipesa anche dalla volontà di rispettare la costruzione greca, ma mira senz'altro ad attualizzare il passo dal punto di vista linguistico (ed è condotta in modo sistematico nel testo di P52, cfr. Vermer 2019, 128). Per il resto, notiamo un dettaglio davvero minuscolo, ma che forse può essere la base per future ricerche: soltanto la citazione conserva l'arcaico plurale della versione paleoslava (*лѣжѣа*), mentre P52, come la Bibbia di Gennadij, segue la «versione di Cipriano» che utilizza il singolare (*лѣжѣ*, cfr. *ψεῦδος* nel greco interlineare di P52). Oltre alla citazione, il passo compare nuovamente nella Bibbia di Ostrog, stampata 25 anni dopo la morte di Massimo il Greco. Non è infatti raro incontrare elementi della prosa del monaco che compaiono prevalentemente, se non esclusivamente, nella tradizione successiva. Un 'metatesto *par excellence*' come la *Breve replica sulla correzione di libri* (Maksim Grek 2014: 145-49), probabilmente scritta negli anni 1539-42 (cfr. Kapica 2008: 504), contiene un esempio particolarmente chiaro, anche se non coinvolge direttamente il libro dei Salmi. Riferendosi a un passo della *Lettera ai Galati*, infatti, il monaco scrive:

Другыя же пословицы двѣ без мала подобни суще mezi себе. Ова убо: «екклия», и внимаите прилѣжнѣ писменемъ, ими же пишутся, тлѣкует же ся «церковь», а другая: «екклия», еже есть «внѣ церкви кого затворити», истѣ же рещи, *отлучити*. Писано же есть въ послании святаго апостола Павла еже къ галатомъ: «Ревнують васъ не добрѣ, нѣ **отлучити** васъ хотятъ»; преводницы же старии, омякнувшися подобиемъ пословиць, вмѣсто еже «отлучити васъ хотятъ», – «церкви васъ хотятъ» преведоша вамъ на удачу, не разсмотривше ни силу разума апостольскаго, ни различия писменъ. Разумъ бо постольскый тотъ есть: «ревнують васъ недобрѣ» глаголющии вамъ обрѣзатися, рекше не къ спасению вашему, но на погыбель ревнують вамъ, и *отлучити* Христа хотяще васъ, таковаа свѣтуютъ вамъ, аще бо обрѣзаетеся, Христосъ ничимъ же ползуетъ васъ. Преводницы же старии, не разсмотривше силу разума апостольскаго, ни различия писменъ греческихъ, преведоша вамъ: «но церкви васъ хотятъ», еже нѣсть истинно, не церкви бо творити ихъ, но *отлучити* Христа хотяще

<sup>15</sup> Nelle citazioni dalla Bibbia di Ostrog indichiamo il numero della seconda foliazione, che comincia con il Salterio (la foliazione precedente si conclude con il Libro di Giobbe al f. 276v).

их, обрѣзаться им веляху по закону Моисеову, и прочаа законнаа блюсти. Толика же и о семь (Maksim Grek 2014: 146).

Altre due espressioni sono simili tra loro e non poco: una è ἐκκλησία – e prestate molta attenzione alle lettere con cui è scritta –, che significa «chiesa», e l'altra è ἐκκλείσαι, cioè «rinchiudere qualcuno fuori dalla chiesa», per dirla più precisamente «*allontanare*». Sta scritta nella lettera del santo apostolo Paolo ai Galati: «Costoro si danno premura per voi, ma non onestamente; vogliono mettervi fuori». Gli antichi traduttori, tratti in inganno dalla somiglianza delle espressioni, al posto di «vogliono mettervi fuori», tradussero per voi «vi vogliono le chiese», a caso e senza aver considerato né il valore del ragionamento dell'apostolo, né la differenza delle lettere. Infatti, il ragionamento dell'apostolo è questo: quanti vi dicono di circondarvi «si danno premura per voi, ma non onestamente», vale a dire che si danno premura non per la vostra salvezza, ma per la vostra rovina. Sono quelli che vogliono che voi *allontaniate* Cristo a consigliarvi tali cose. Infatti, se vi circondate, Cristo non trarrà alcun beneficio da voi, e gli antichi traduttori, non avendo considerato il valore del ragionamento dell'apostolo, e neppure le differenti grafie del greco, tradussero per voi «ma vi vogliono le chiese», che non è corretto. Infatti, quelli che ordinavano loro di circondarsi secondo la legge mosaica e di osservare i restanti precetti non volevano che costruissero chiese, ma che *allontanassero* Cristo. E tanto sia riguardo a ciò [trad. e corsivi miei, A.A.].

Se confrontiamo la citazione di Massimo il Greco (ревнують васъ не добрѣ. нъ отлучити васъ хотятъ, cfr. ἀλλ' ἐκκλείσαι ὑμᾶς θέλουσιν «ma [...] vogliono mettervi fuori») con la tradizione di Gal 4,17 nell'Apostolo slavo ecclesiastico noteremo che la maggior parte dei mss. slavi ecclesiastici (incluso il Nuovo Testamento Čudovskij e la Bibbia di Gennadij, dei quali il monaco sicuramente era venuto a conoscenza nei primi anni del suo operato a Mosca) contengono il grossolano errore evidenziato dall'erudito monaco (цркви васъ хотатъ). Una resa più fedele del testo greco compare solo in un gruppo di codici di prima redazione (a partire dal 1220), dove però si utilizza un verbo diverso (прельстити «ingannare») da quello impiegato da Massimo il Greco. Isolato è l'uso di ѿринути «allontanare» (peraltro risultato di una correzione) in un codice di quarta redazione databile al confine dei secc. XV-XVI (Voskresenskij 1908, 210-11). D'altro canto, il monaco atonita non utilizza отлучити solo in quest'occasione; al contrario, il termine è impiegato piuttosto frequentemente (31 occorrenze in 14 opere, contando solo quelle del secondo periodo) e possiamo quindi considerarlo una caratteristica lessicale del suo «idioletto». Tuttavia, nel passo dell'*Epistola ai Galati* отлучити compare di nuovo nella Bibbia di Ostrog del 1581 e la fortuna del termine è tale che lo ritroviamo persino nella traduzione sinodale in russo moderno (а хотят вас отлучить)! Aggiungiamo che la traduzione abituale di ἐκκλείειν nei mss. paleoslavi è затворити «chiudere, rinchiudere» (Argirovski 2003, 159; cfr. затворити = ἐγκλείειν in Sejtlin et al. 1994). All'interno del canone paleoslavo (Sejtlin et al. 1994), отълучити traduce 1. χωρίζειν «separare» / ἀφορίζειν «escludere» / μερίζειν «dividere» / διαίρειν «distingue».

guere», 2. ἀφορίζειν «destinare» / ἀπονέμειν «distribuire» / ἀφιερῶν (!) «consacrare»; I testi slavi ecclesiastici di redazione slavo-orientale ci restituiscono lo stesso quadro (Sreznevskij 1893-1912). Quanto detto non può che richiamare le parole di N. Sinicyna:

Non c'è dubbio che, sostituendo una parola con un'altra nei testi slavi ecclesiastici, [Massimo il Greco] dovesse fare riferimento a una norma letteraria di qualche tipo e che, con la sua scelta, egli abbia contribuito all'affermazione di quest'ultima. Le sue preferenze non erano dettate dal caso: ne è dimostrazione il fatto che i termini e le accezioni da lui impiegati si sono fissati nella lingua letteraria e vengono utilizzati ancora oggi (Sinicyna 1977, 72).

Purtroppo, l'esiguo *corpus* di citazioni da noi analizzato non mostra altri casi di convergenza significativa con la Bibbia di Ostrog, ma il minuscolo arcaismo che compare nel Sal 4,3 ci ha comunque permesso di indicare quella che riteniamo una più che promettente direzione di ricerca.

Sal 15,4-5	He воспомену именъ ихъ устны моими. Господь часть достояния моего и чяша моя (Maksim Grek 2008, 288)
LXX	οὐδὲ μὴ μνησθῶ τῶν ὀνομάτων αὐτῶν διὰ χειλέων μου. κύριος ἡ μερὶς τῆς κληρονομίας μου καὶ τοῦ ποτηρίου μου·
Vulg.	neque adsumam nomina eorum in labiis meis. Dominus pars hereditatis meae et calicis mei
P <sub>52</sub>	ни поману же иманъ ихъ, устнама моима. Гѣ часть досто- нїа моего, и чаши моеа (Verner 2019, 205)
GB	ни поману же именъ ихъ оустнама моима. Гѣ часть досто- нїа моего, и чаша моеа (Biblija 1997, 53)
OB	ни поману же именъ ихъ оустнама моима. Гѣ часть досто- нїа моего, и чаша моеа (Biblija 1581, 3r)
Kipr	ни помѣнѣ же именъ и <sup>x</sup> устнама моима. Гѣ часть до <sup>o</sup> анїа мо- его и чаша моеа (RGB 174.I.142, 12v)
PS	Нї поманѣ <sup>жe</sup> имѣан ихъ оустѣнами моими: Гѣ часть достоѣнїѣ моего и чѣшна моеа (Sever'janov 1922, 15)

Questo passo del Salmo 15 mostra uno dei rari duali 'superstiti' nel Salterio del 1552. In questo caso è la citazione a essere orientata sull'*uso*, con il plurale (peraltro con la forma ipercorretta -ы per lo strumentale, modellata sul maschile, al posto dell'arcaico -ами del femminile, cfr. il Salterio Sinaitico). La forma verbale prefissata, che Massimo il Greco usa nella citazione (воспомену) non compare altrove nella tradizione (cfr. Češko et al. 1989, 265). L'omissione dell'enclitica же risulta ovviamente dall'inserimento della citazione nel contesto della *Lettera*, ma bisogna notare che due testimoni di P<sub>52</sub> hanno ниже поману иманъ..., più corrispondente alla sintassi del greco οὐδὲ μὴ μνησθῶ τῶν ὀνομάτων... Diciamo questo perché l'edizione di Verner (2019) è incentrata sul testo interlineare slavo-greco e si basa su un codice, appunto, interlineare (I), in cui sembra che i copisti non abbiano sempre rispettato la traduzione originaria di Massimo il



Greco (ma cfr. la nostra analisi di Sal 118,155, *infra*). I mss. più fedeli, da questo punto di vista, risultano essere A (del 1620-30) ed E (1665), a sua volta derivato da A (Verner 2019, 21). Non è un caso che proprio questi due codici mostrino in quest'occasione un maggiore accordo col testo greco (lo stesso testo greco che peraltro compare nelle copie interlineari!). Noteremo anche l'attualizzazione del genitivo *чаша* in P52 (senza varianti), a fronte dell'arcaica desinenza molle (cfr. *чаша* di GB). La presenza del genitivo nel testo greco (τοῦ ποτηρίου) rende altamente improbabile che tratti di una reinterpretazione come nominativo (motivabile con il fatto che l'ortografia slavo-orientale non distingueva il genitivo *-ша* e il nominativo *-ша* dal punto di vista fonetico).

Sal 16,4	Яко да не възгаголють уста Моя дѣла челоуѣча; словесъ ради устенъ Твоихъ азъ соблюдохъ путеи жестокихъ (Maksim Grek 2008, 288)
LXX	ὅπως ἂν μὴ λαλήσῃ τὸ στόμα μου τὰ ἔργα τῶν ἀνθρώπων, διὰ τοὺς λόγους τῶν χειλέων σου ἐγὼ ἐφύλαξα ὁδοὺς σκληρᾶς.
Vulg.	cogitationes meas transire os meum in opere hominum propter verbum labiorum tuorum ego observavi vias latronis
P52	яко да не во <sup>3</sup> глють оуста моа, дѣль члѣцескы <sup>x</sup> . ради словесъ оустень твои <sup>x</sup> , азъ сохранихъ поути жестоки (Verner 2019, 209)
GB	яко да не възглють оуста моа, дѣль члѣцскы <sup>x</sup> . за словеса оустень твоихъ, азъ съхранихъ поути жестоки ( <i>Biblija</i> 1997, 53)
OB	яко да не възглют' оуста моа дѣль члѣцскихъ, за словеса оустень твоихъ азъ съхранихъ поути жестоки ( <i>Biblija</i> 1581, 31)
Kipr	яко да не възгмлт оуста моа, дѣль члѣцскихъ. за словеса оустень твои <sup>x</sup> , азъ съхрани <sup>x</sup> пѣти жестоки (RGB 174.I.142, 131)
PS	Да не възглюжтъ оуста моѣ дѣль члѣвчъ.: за словеса оустень твоихъ.: азъ съхранихъ пѣти жестоки (Sever'janov 1922, 16)

Prescindendo dalle piccole variazioni morfologiche e sintattiche, le due innovazioni più evidenti che Massimo il Greco apporta in questo passo sono anzitutto l'uso della preposizione (in P52, analoga alle sintassi del russo)/posposizione (nella citazione, secondo la norma slava ecclesiastica) *ради* al posto di *за*, che caratterizza l'interezza della tradizione (cfr. Češko et al. 1989, 267). Si tratta di una sostituzione che abbiamo già incontrato (cfr. Sal 4,3, *supra*) e che evidentemente rappresenta un tratto caratteristico della prosa del monaco: è notevole che l'intervento del nostro miri di nuovo ad avvicinare la lingua dei Salmi alla norma letteraria in uso e che questo avvicinamento sia più marcato nel testo del Salterio, rispetto alla citazione. Assolutamente isolata nella tradizione è la scelta da parte di Massimo il Greco del verbo *съблюсти* «osservare» per rendere il greco *φύλασσειν* (aor. *ἐφύλαξα*). *Съблюсти* non viene mai usato nel canone paleoslavo per la resa di *φύλασσειν* (Cejtlin et al. 1994, 637), ma compare – piuttosto sporadicamente, a giudicare da Sreznevskij (1893-1912, III: 645) e Argirovski (2003: 483) – nei secoli successivi. Comunque, in questa citazione dai Salmi l'innovazione lessicale di Massimo il Greco pare scaturisca *ope ingenii* piuttosto

che *ope codicum*. Il verbo съблѹсти/съблѹдати viene ampiamente utilizzato (70 occorrenze nelle opere del primo periodo e 88 in quelle del secondo – in entrambi i casi senza considerare le varianti) ed evidentemente la sua rimozione dal testo di P52 a favore della variante tradizionale (сохранихъ «conservare») è frutto di un'attenta riflessione di natura lessicografica (съхранити è infatti la resa 'standard' del gr. φυλάσσειν fin dai tempi più antichi).

Sal 26,1	Господь, – рече, – просвѣщение мое и Спась мои, от кого ся убою? Господь защититель жизни моя, от кого ся устрашю? (Maksim Grek 2008, 262)
LXX	Κύριος φωτισμός μου καὶ σωτήρ μου· τίνα φοβηθήσομαι; κύριος ὑπερασπιστὴς τῆς ζωῆς μου· ἀπὸ τίνος δειλιάσω;
Vulg.	Dominus lux mea et salutare meum quem timebo Dominus fortitudo vitae meae quem formidabo
P52	Гѣдъ просвѣщеніе мое и спаситель мой, кого оубою сѧ. гѣдъ защититель животоу мое <sup>му</sup> , ѿ кого сѧ оустрашоу (Verner 2019, 259)
GB	Гѣ просвѣщеніе мое и спситель мой, кого сѧ оубою. гѣ защититель животоу моемоу. ѿ кого сѧ оустрашю (Biblija 1997, 83)
OB	Гѣ просвѣщеніе мое, и спситель мой, кого сѧ оубою; гѣ защититель животоу моемоу, ѿ кого сѧ оустрашоу (Biblija 1581, 5r)
Kipr	Гѣ просвѣщеніе мое и спситель мой. кого сѧ оубоѧ. гѣ защититель животоу моемоу. ѿ кого сѧ оустрашѧ (RGB 174.I.142, 22r)
PS	Гѣ просвѣштенъе мое и спителъ мой. кого сѧ оубоѧѧ. Гѣ заштителъ животоу моемоу. отъ кого сѧ оустрашѧ (Sever'janov 1922, 31)

L'incipit del Sal 26, come sempre, è citato da Massimo il Greco in modo piuttosto fedele, in particolare se si considera nella sua interezza la tradizione testuale, sia della *Lettera*, sia del Salterio del 1552. L'inserimento della preposizione отъ «da» prima del complemento diretto in отъ кого ся убою non sembra avere origini testuali (la variante non compare in Češko et al. 1989, 299). Come complemento di оубоятися «aver paura», il costruito preposizionale alterna liberamente con il genitivo nella norma paleoslava (Cejtlin et al. 1994: 723), ma nel corso dei secoli il genitivo senza preposizione diventa più frequente: gli esempi di оубоятися отъ in area slavo-orientale riportati da Sreznevskij (1893-1912, III: 1117) non datano oltre il XIII secolo, e lo stesso vale per la Slavia meridionale (cfr. Kurz e Hauptová 1966-1997, IV: 585 – dove il costruito preposizionale compare al più tardi in un paio di codici glagolitici croati del XIV secolo). Del resto, in russo moderno бояться e убояться, così come bojati se in serbo-croato, reggono il genitivo semplice. Nel testo di P52 la preposizione ovviamente non compare, non tanto per fedeltà alla tradizionale versione slava, ma semplicemente in virtù del fatto che essa non è presente nel testo greco (τίνα φοβηθήσομαι; si noterà che il successivo от кого ся устрашю è invece solidamente ancorato al

greco ἀπὸ τίνος δειλιάσω). Resta da stabilire se nella citazione sia stato lo stesso monaco o il copista di turno a ricercare quella che sembra una patina arcaizante, visto che nelle Menee di Macario (GIM, Sin.183, «Ц» nell'apparato di Sinicyna), copiati tra il 1547 e il 1554 (Maksim Grek 2008: 520), il passaggio in questione compare senza preposizione (che invece resta al suo posto con il successivo оустрашити сѧ «provare terrore»).

La posposizione del riflessivo in P52 (оубою сѧ) quasi sicuramente non è opera di Massimo il Greco, visto che praticamente tutta la tradizione testuale messa in apparato da Verner (2019, 259) conserva l'ordine tradizionale (сѧ оубою). Aggiungiamo che, stando all'analisi che Verner (2019, 101) dedica al lessico di P52, l'erudito monaco sembra aver riservato un'attenzione particolare a questi due verbi: già in paleoslavo, infatti, si era consolidata la resa stabile di φοβέωμαι con (оу)бояти сѧ e di δειλιάω con (оу)страшити сѧ; tuttavia, nel testo antico questa corrispondenza non è sempre rispettata e Massimo il Greco la corregge (lasciando la lezione tradizionale nelle glosse a margine).

Anche l'impiego nella citazione dell'innovativo жизнь «vita» in luogo del tradizionale животъ, che invece caratterizza P52 assieme all'intera tradizione del Salterio, non è attribuibile a Massimo il Greco con assoluta certezza, visto che un cospicuo numero di codici (di cui almeno tre – A, Ц e З – sostanzialmente contemporanei alla stesura di P52, cfr. Maksim Grek 2008, 262) restituisce la lezione tradizionale. Жизнь, del resto, è ampiamente utilizzato da Massimo il Greco nelle sue opere, ma sempre in quella che sembra (la prudenza è d'obbligo senza un esame approfondito del contesto di ciascun'occorrenza) una libera alternanza con животъ, sia durante il primo periodo (жизнь 40% vs. 60% животъ), sia durante il secondo (42% vs. 58%).

Diverso è il caso di съпасъ «salvatore, salvezza», che nella citazione rimpiazza il tradizionale съпаситель «salvatore», accolto invece (senza varianti di sorta) nel testo di P52. All'interno della ricca tradizione testuale della *Lettera*, съпаситель compare soltanto in due codici, di cui soltanto uno della metà del XVI secolo (3, mentre Γ è una copia degli ultimi anni del '700, Maksim Grek 2008, 262, cfr. 536). In questo caso, è assai probabile che l'impiego di съпасъ nella citazione abbia un'origine testuale, visto che il termine è già presente nella tradizione del Salterio (cfr. Češko et al. 1989, 299).

Sal 77,49	Посла на нихъ гнѣвъ ярости Свояя, ярость и гнѣвъ и скорбъ послание аггелы лютыми (Maksim Grek 2008, 272)
LXX	ἐξαπέστειλεν εἰς αὐτοὺς ὀργὴν θυμοῦ αὐτοῦ, θυμὸν καὶ ὀργὴν καὶ θλίψιν, ἀποστολὴν δι' ἀγγέλων πονηρῶν·
Vulg.	qui misit in eos iram furoris sui indignationem et comminationem et angustiam inmissionem angelorum malorum
P52	послааь на ни <sup>x</sup> гнѣвъ ярости своеа. ярость, и гнѣвъ, и скорбъ посланіе агглы лоукавимы [marg. лютыми злыми] (Verner 2019, 526)
GB	посла на на гнѣвъ ярости своеа. гнѣвъ и ярость и скръбъ. посланіе агглы лютыми (Biblija 1997, 205)

OB	Посла на нѧ гнѣвъ ярости своеа, ярость и гнѣвъ и скорбь, посланіе агглы лоукавимы ( <i>Biblija</i> 1581, 15v)
Kipr	посла на нѧ гнѣвъ ярости своеа гнѣвъ и ярость и скръбь. посланіе аггелы лютыми (RGB 174.I.142, 70v)
PS	Посла на нѧ гнѣвъ ѳрости своеа – ѳрость і гнѣвъ і скръбь –. посьлананіе аггелы люты (Sever'janov 1922, 103)

In questa citazione possiamo notare come Massimo il Greco accogla l'aoristo (посла) che caratterizza l'intera tradizione, mentre in P52 lo sostituisce con il perfetto; inoltre, in entrambi i testi compare la categoria dell'animatezza nel pronome personale (нихъ) (cfr. *supra*). Dal punto di vista testuale, è interessante rilevare come in entrambi (citazione e Salterio del 1552) il monaco si discosti dalla Bibbia di Gennadij (e dal Salterio di Cipriano) per seguire l'ordine delle parole tradizionale (ярость и гнѣвъ и скорбь), che confluirà anche nella Bibbia di Ostrog. Un ulteriore punto di contatto, questa volta relativo al lessico, con la successiva versione a stampa è l'utilizzo in P52 del termine лѣкавыи «maligno» per rendere il greco πονηρός, mentre è di nuovo la citazione a utilizzare il tradizionale лютыи «crudele», questa volta in accordo con la Bibbia di Gennadij e non con quella di Ostrog. Stavolta è verosimile che la variante di P52 sia scaturita *ope ingenii*, e non per vie testuali: nella nuova versione del Salterio, infatti, Massimo il Greco è molto accorto (esattamente come lo era Erasmo da Rotterdam, cfr. Verner 2019, 136) nell'evitare di tradurre in modo diverso lo stesso lessema greco nei vari passi in cui compare nel testo. Di solito, in questi casi, il testo viene armonizzato, ma le varianti rigettate vengono comunque riportate dal monaco nelle glosse. Il Sal 77,49 non fa eccezione: a margine, infatti, in corrispondenza del termine лоукавимы compare la glossa лютыми злыми (quest'ultimo termine, tra l'altro, sarà quello accolto nella traduzione sinodale russa). Come rileva Verner, il lessema πονηρός nei testi biblici è sinonimo di κακός, ma risulta il termine marcato della coppia, «in quanto attributo della presenza del Diavolo e del suo operato, e in quanto tale richiede un'attenzione speciale nella traduzione» (Verner 2019, 136). In effetti, dove in P52 viene impiegato лѣкавыи, talvolta troviamo a margine glosse bilingui come люта какис (Sal 143,10) о злоба какіа (Sal 7,10).

Sal 84,9	Услышу, что возглаголетъ во мнѣ Господь Бог, яко возглаголетъ миръ на люди Своя и на преподобьныя Своя и на обращающая сердца къ Нему (Maksim Grek 2008, 266)
LXX	ἀκούσομαι τί λαλήσει ἐν ἐμοὶ κύριος ὁ θεός, ὅτι λαλήσει εἰρήνην ἐπὶ τὸν λαὸν αὐτοῦ καὶ ἐπὶ τοὺς ὀσίους αὐτοῦ καὶ ἐπὶ τοὺς ἐπιστρέφοντας πρὸς αὐτὸν καρδίαν <sup>16</sup>
Vulg.	audiam quid loquatur Dominus Deus loquetur enim pacem ad populum suum et ad sanctos suos ut non convertantur ad stultitiam

<sup>16</sup> καρδίαν ἐπ' αὐτὸν nel testo interlineare di P52 (Verner 2019, 559).

- P<sub>52</sub> оуслышоу что възгѣть въ мнѣ гъ бѣ. яко възгѣть миръ на лю-  
ди своа, и на прп<sup>а</sup>бныа своа, и на обращающи<sup>x</sup> сердца к нему  
(Verner 2019, 559)
- GB оуслышю что рече<sup>т</sup> в' мнѣ гъ бѣ. яко рече<sup>т</sup> миръ на люди своа.  
и на прп<sup>а</sup>бныа своа. и на обращающаа ср<sup>а</sup>ца к нему (*Biblija*  
1997, 215)
- OB Оуслышоу что речеть о мнѣ гъ бѣ. яко речеть миръ на лю<sup>a</sup>  
своа. и на прп<sup>а</sup>бныа своа, и на обращающаа ср<sup>а</sup>ца к' нему  
(*Biblija* 1581, 17r)
- Kipr Оуслышѣ что рече<sup>т</sup> о мнѣ гъ бѣ. я<sup>x</sup> рече<sup>т</sup> миръ на люди своа. и  
на прѣп<sup>а</sup>бныа своа. и на обращающѣа ср<sup>а</sup>ца къ нему (RGB  
174.I.142, 77r)
- PS Оуслышѣ что речеть о мнѣ гъ бѣ – ... Їде речеть мѣръ на люди  
своа –. Ї на прѣподобныа своа. Ї на обраштающѣа ср<sup>а</sup>-  
дцемъ къ нему (Sever'janov 1922, 114)

Con l'eccezione di un accusativo animato (обращающи<sup>x</sup>), che compare nel testo di P<sub>52</sub> e non nella citazione (altrove entrambi i testi mantengono l'accusativo tradizionale), l'unica nota di rilievo relativa a Sal 84,9, anche se riguarda il lessico, è decisamente di natura testuale: il reiterato uso di възглаголати «(iniziare a) parlare» in luogo del consueto рещи «dire» vede la citazione e il Salterio insolitamente solidali contro il resto della tradizione. Come si può vedere, la lezione non deriva dalla «versione di Cipriano» (che resta fedele alla versione paleoslava), ma compare comunque nella tradizione balcanica precedente (cfr. il Salterio di Norov, della prima metà del XIV secolo, Češko et al. 1989, 489; cfr. 49 per la datazione). Questa coincidenza tra due testi scritti a trent'anni di distanza difficilmente è frutto del caso e potrebbe essere molto utile per rintracciare eventuali fonti slave consultate da Massimo il Greco.

- Sal 140,10 Во мрежу свою грѣшникъ паде (Maksim Grek 2008, 290)
- LXX πεσοῦνται ἐν ἀμφιβλήστρω αὐτοῦ ἀμαρτωλοί
- Vulg. incident in rete eius impii
- P<sub>52</sub> в'падоутса въ сѣти своеи грѣшници (Verner 2019, 825)
- GB впадоутса въ мрежоу свою грѣшници (*Biblija* 1997, 319)
- OB впадоутса въ мрежа своа грѣшници (*Biblija* 1581, 1v)
- Kipr впадѣ<sup>т</sup>са въ мрежа своа грѣшници (RGB 174.I.142, 125v)
- PS *deest*

Sal 140,10 è l'unico passo del nostro *corpus* che Massimo il Greco cita in modo non letterale, al punto che si può parlare di semplice reminiscenza, piuttosto che di citazione in senso stretto. È comunque interessante notare come, nella *Lettera* il passo conservi l'elemento lessicale мрѣжа, che viene invece sostituito nel testo di P<sub>52</sub> da сѣть. Anche in quest'occasione l'intervento del monaco atonita è volto a normalizzare la resa slava ecclesiastica del greco: in questo caso il testo greco dei Salmi ha ἀμφιβλήστρον «catena, rete da pesca» (che nel canone paleoslavo è sempre reso con мрѣжа, cfr. Sejtlin et al. 1994, 334; 680), ma сѣть

compare anche nel precedente versetto 140,9 (stavolta come nel Salterio di Cipriano), dove il greco usa invece παγίς «cappio, laccio», evidentemente considerati da Massimo il Greco come sinonimi. Il monaco riserva infatti мрѣжа alla resa di δίκτυον «rete», come mostra la glossa marginale bilingue al f. 243v (in corrispondenza di Sal 140,10) во мрежоу диктовн.

#### 4.2. Citazioni dal Libro dei Salmi nei *Capitoli* (1547 ca)

Sal 5,7	Мужа крове и льсти гнушается Господь (Maksim Grek 2014, 255)
LXX	ἄνδρα αἰμάτων καὶ δόλιον βδελύσεται κύριος.
Vulg.	virum sanguinum et dolosum abominabitur Dominus
P52	Моужа кровеи и льстива гноушаетсѧ гѣ (Verner 2019, 169)
GB	Моужа кръви и л'стива гноушаетсѧ гѣ (Biblija 1997, 26)
OB	Моужа крови и льстива гноушаетъсѧ гѣ (Biblija 1581, 1v)
Kipr	мѣжа кръви и льстива, гнѣшае <sup>т</sup> сѧ гѣ (RGB 174.I.142, 6r)
PS	Мѣжѣ кривѣ и лѣживѣ мрѣзитѣ гѣи (Sever'janov 1922, 4)

In P57 il Sal 5,7 subisce una piccola modifica rispetto alla «versione di Cipriano» (accolta anche nella Bibbia di Gennadij), per avvicinare la traduzione slava al testo greco (cfr. il genitivo plurale кровеи dove il greco ha αἰμάτων). La citazione, invece, da un lato mostra in quel punto la desinenza arcaica del genitivo (singolare) dei temi in -ū-, dall'altro utilizza il sostantivo льсти «inganno» al genitivo (coordinato con крове), invece dell'aggettivo льстива «perfido», concordato con l'oggetto diretto моужа. Va notato che che, come nell'uso del plurale кровеи роч'anzi osservato, la versione di P52 segue fin nei dettagli la sintassi del testo greco, mentre la citazione sembra riposare su una diversa fonte slava: anche se non si può escludere che крове и льсти rappresenti un'innovazione stilistica attribuibile allo stesso Massimo il Greco, l'abituale letteralismo delle citazioni porta piuttosto a cercare la spiegazione nella tradizione testuale slava.

Sal 11,6	Озлобления ради нищих и въздыхания убогихъ нынѣ въскресну, глаголетъ Господь, положуся въ спасение и не обинуюся о нем (Maksim Grek 2014, 256)
LXX	Ἐκ τῆς ταλαιπωρίας τῶν πτωχῶν <sup>17</sup> καὶ ἀπὸ τοῦ στεναγμοῦ τῶν πενήτων νῦν ἀναστήσομαι, λέγει κύριος, θήσομαι ἐν σωτηρίᾳ, παρηρησιάσομαι ἐν αὐτῷ
Vulg.	propter vastitatem inopum et gemitum pauperum nunc consurgam dicit Dominus ponam in salutari auxilium eorum

<sup>17</sup> ταλαιπωρίας τῶν ἔνεκεν τῆς πτωχῶν nel testo interlineare di P52 (Verner 2019, 196). Il bizantino ordine delle parole mira a rispettare la successione dei termini corrispondenti nel testo slavo ecclesiastico.



- P52 Озлобленїа [*margin.* страсти] ради оубогы<sup>x</sup>, и въздыханїа нищихъ ннѣ встанов глеть гѣ. Положоусл въ спсєніе. не вбиноуюсл о немъ (Verner 2019, 196 sg.)
- GB стрѣти ради нищихъ , и въздыханїа оубогы<sup>x</sup> ннѣ въскрѣноу глеть гѣ. Положоусл въ спсєніе , и не обиноуѣсл о не<sup>m</sup> (*Biblija* 1997, 39)
- OB страсти ради нищихъ и въздыханїа оубогы<sup>x</sup>, ннѣ въскрѣноу глеть гѣ. положоусл въ спсєніе , не обиноуѣсл о немъ (*Biblija* 1581, 2v)
- Kipr стрѣти ради нищи<sup>x</sup> . и въздыханїа оубогы<sup>x</sup> ннѣ въскрѣнѣ глеть гѣ . Положѣсл въ спсєніе и не обиноуѣсл о немъ (RGB 174.I.142, 11r)
- PS Страсти ради ништиихъ:. И въздыханѣ оубогы<sup>x</sup>:- Ннѣ възкрѣснѣ глеть гѣ. положѣ слѣ во спнѣе. и не обинѣ слѣ о нѣмъ (Sever'janov 1922, 12)

Il confronto di questo passo nel Salterio del 1552 e nella citazione ci fornisce alcune interessanti informazioni: anzitutto (come avevamo già osservato nel Sal 84,9, citato nella *Lettera*) la solidarietà nel lessico della citazione con il testo di P52 contro la tradizione, questa volta nell'uso del sostantivo озлобление «privazione, sofferenza» per la resa del greco *ταλαιπωρία* «molestia, pena, travaglio ecc.». Озлобление compare in altri due passi di P52 in accordo con la tradizione slava (Sal 17,19 e 43,20, Češko et al. 1989, 275; 359; cfr. Severjanov 1922, 19; 57; Kurz e Hauptová 1966-1997, II: 525-26), dove la LXX usa *κάκωσις* «maltrattamento, vessazione, oppressione, molestia ecc.». La resa di *ταλαιπωρία* (assieme a una serie di altri termini, ma non di *κάκωσις*) con *страсть* «sofferenza, passione» rappresenta la norma in paleoslavo (Cejtlin et al. 1994, 628), e accogliendo озлобление nella sua versione del Salterio, Massimo il Greco sente la necessità di porre il lessema rifiutato in una glossa a margine (senza però indicare il corrispondente greco). In quest'occasione, diversamente da quanto abbiamo osservato nel Sal 84,9, l'idiosincrasia nel lessico impiegato dal monaco atonita non trova riflesso nel Salterio di Norov (che oltretutto inverte il sintagma in ради страсти, Češko et al. 1989, 260). Озлобление, che pure entra nel lessico del russo moderno con un leggero slittamento semantico (*озлобление* «esasperazione, esacerbazione») non sembra aver goduto di grande fortuna nel medioevo slavo-orientale: Sreznevskij (1893-1912, II: 637) riporta soltanto due esempi: un meneo di fine XI secolo e una Paleja del XIV secolo; anche i *corpora on-line* (il settore «antico-russo» del *Corpus nazionale della lingua russa*<sup>18</sup>, per esempio, riporta 7 occorrenze di озлобление, tutte precedenti l'inizio del XIV secolo, a fronte delle 220 occorrenze di *страсть*). A parte questo passo dei Salmi (che ricorre più volte nelle sue opere) Massimo il Greco usa озлобление anche nella sua prosa originale, pur se in modo oc-

<sup>18</sup> <<https://ruscorpora.ru/search?search=CgQyAggP>>, s.v. *озлобление* (2024-12-12).

casionale (in tutto 14 occorrenze nelle opere del primo periodo e 10 in quelle del secondo). Anche questo, comunque va inserito a buon diritto tra i *loci critici* che, sottoposti a ulteriori studi, possono fornire indicazioni utili sulle ‘fonti di riferimento’ impiegate dall’erudito monaco.

Il secondo elemento interessante è l’inversione nell’uso di нищии e di оубогыи in P52 (non nella citazione) rispetto alla versione tradizionale. L’uso che Massimo il Greco fa di questa coppia lessicale è stato analizzato molto dettagliatamente da Verner (2019, 110-12): nel canone paleoslavo, нищии rende il gr. πτωχός, mentre con оубогыи si traduce πένης. La tradizione successiva, considerandoli sinonimi, complica il quadro in modo caotico. Effettivamente, i termini greci sono sostanzialmente sinonimi (non a caso, entrambi vengono resi in latino con *pauper*): indicano sempre il «povero», ma li contrappone una piccola sfumatura: πένης è il «povero» che si accolla un duro lavoro per sostentarsi (cfr. lat. *penuria*), mentre πτωχός è il «povero» in assoluto, che non ha niente e vive di elemosina. A detta di Verner (2019, 111), in P52, *senza eccezioni* оубогыи corrisponde a πτωχός, mentre нищии traduce πένης (l’esatto contrario delle traduzioni più antiche, laddove nella Bibbia di Gennadij – sempre sulla base dell’analisi di I. Verner – si segue la tradizione più antica).

Anche la sostituzione (nel solo P52) di въскресноути «risorgere» con въстати «alzarsi, innalzarsi» è un fenomeno analizzato in modo approfondito da I. Verner (2019, 135-36), che lo mette in relazione con «l’acceso dibattito sul problema della resurrezione nella filologia biblica europea della prima metà del XVI secolo» (Verner 2019, 135), un tema affrontato da Erasmo nella sua *Explanatio symboli apostolorum sive catechismus* del 1533<sup>19</sup>. Rimandando per i dettagli alle pagine che la studiosa dedica all’argomento, ci limitiamo qui a notare come l’innovazione compaia nel solo testo di P52 (che usa въстати), mentre la citazione segue la versione slava tradizionale (con въскресноути).

Sal 33,16, 17	Очи Господни на праведныя и уши Его в молитву ихъ. Лице же Господне на творящихъ злаа, да истребит отъ земля память ихъ (Maksim Grek 2014, 254)
LXX	ὀφθαλμοὶ κυρίου ἐπὶ δίκαιους, καὶ ὦτα αὐτοῦ εἰς δέησιν αὐτῶν. πρόσωπον δὲ κυρίου ἐπὶ ποιοῦντας κακὰ τοῦ ἐξολοθρεῦσαι ἐκ γῆς τὸ μνημόσυνον αὐτῶν.
Vulg.	oculi Domini ad iustos et aures eius ad clamorem eorum. vultus Domini super facientes malum ut perdat de terra memoriam eorum

<sup>19</sup> Nella riflessione di Verner (2019), l’opera di Erasmo da Rotterdam è un costante termine di paragone per l’attività filologica di Massimo il Greco, ma è la stessa studiosa a riconoscere che “non esiste nessun legame diretto tra i testi di Erasmo e quelli di Massimo” (Verner 2019, 125). Piuttosto, i due procedono all’interno di una stessa temperie culturale (l’«invisibile» Repubblica delle Lettere) e seguendo gli stessi metodi: entrambi, del resto, avevano collaborato con Aldo Manuzio a Venezia (Massimo tra il 1503 e il 1506 ed Erasmo nel 1507-1508). Tuttavia, l’influenza più profonda dell’Umanesimo occidentale sulla pratica editoriale di Massimo il Greco risale senz’altro al suo soggiorno a Mirandola, al servizio di Giovanni Francesco Pico (nipote del più famoso Giovanni Pico), e a Venezia (Garzaniti 2019, 58-9).

- P52           очи г<sup>с</sup>дни, на правe<sup>н</sup>ны<sup>х</sup>. и оуши его. въ м<sup>л</sup>твоу ихъ. лице же г<sup>с</sup>дне, на твoр<sup>а</sup>щи<sup>х</sup> зл<sup>а</sup>, еже потребити ѿ земли. пам<sup>л</sup>ть ихъ (Verner 2019, 296)
- GB           очи г<sup>н</sup>и на праведныа. и оуши его. въ м<sup>л</sup>твоу ихъ. лице же г<sup>н</sup>е, на твoр<sup>а</sup>ща<sup>а</sup> зл<sup>а</sup>. иже потребити ѿ земл<sup>а</sup>. пам<sup>л</sup><sup>т</sup> ихъ (*Biblija* 1997, 104)
- OB           очи г<sup>н</sup>и на праведныа, и оуши его въ молитвоу ихъ. лице же г<sup>н</sup>е на твoр<sup>а</sup>щаа зл<sup>а</sup>. еже потребити ѿ зе<sup>м</sup>л<sup>а</sup> пам<sup>л</sup>ть ихъ (*Biblija* 1581, 6v)
- Kipr         очи г<sup>н</sup>и, на праведныа. и оуши его, въ м<sup>л</sup>твѣ ихъ. ли<sup>ч</sup>е же г<sup>с</sup>не, на твoр<sup>а</sup>щѣ<sup>а</sup> зл<sup>а</sup>. еже потрѣбити ѿ земл<sup>а</sup> пам<sup>л</sup><sup>т</sup> ихъ (RGB 174.I.142, 28r-28v)
- PS           Очі г<sup>н</sup>и на правeд<sup>н</sup>ныа:- И оуші его въ мoл<sup>т</sup>вѣ ихъ:- Лице же г<sup>н</sup>е на твoр<sup>а</sup>щ<sup>а</sup> зл<sup>а</sup>:- Потрѣбитъ отъ зем<sup>л</sup>а пам<sup>л</sup>ть ихъ (Sever'janov 1922, 41)

A parte le consuete variazioni morfologiche (Massimo il Greco sostituisce le desinenze dell'accusativo inserendo la categoria dell'animatezza sia in P52, sia nella citazione), l'unico dettaglio degno di nota è l'uso di истрѣбити «ripulire» in luogo del tradizionale потрѣбити «sterminare» nella traduzione del greco ἐξολοθρεῦσαι «sterminare, annientare»: nel canone paleoslavo il verbo истрѣбити compare soltanto 4 volte, per rendere il greco καθαρίζειν «purificare», mentre потрѣбити, di uso più frequente, rappresenta la resa usuale di ἐξολεθρεῦσαι (Cejtlin *et al.* 1994: 272). È possibile che nella citazione il monaco atonita utilizzi il prefisso изъ- per cercare una corrispondenza formale con il greco ἐξ- (anche se la notevole distanza tra la semantica dei due verbi doveva essergli nota).

Nella citazione, peraltro, il verbo è introdotto dalla congiunzione да «af-finché», in luogo del tradizionale anaforico еже «(lett.) il quale» (in corrispondenza dell'uso assoluto-avverbiale dell'articolo greco al genitivo τοῦ «per ciò»). Nei codici interlineari il testo di P52 rispetta il costruito tradizionale, ma va osservata la glossa (stavolta interlineare e non a margine) да, come anche il fatto che i mss. più vicini alla traduzione originale di Massimo il Greco (i codd. A ed E nell'ed. Verner 2019) non utilizzino né да, né еже, bensì la congiunzione яко «come, poiché». Evidentemente l'erudito monaco ha riflettuto a lungo sulla resa della costruzione finale greca. Non a caso, I. Verner dedica un paragrafo apposito alla resa delle costruzioni infinitive in P52, notando come «le varianti indichino che la sua preferenza andasse a яко» (Verner 2019, 70).

- Sal 67,31      Разори языки хотящая бранемъ (Maksim Grek 2014, 255)
- LXX           διασκόρπισον ἔθνη τὰ τοὺς πολέμους θέλοντα.
- Vulg.          disperge populos qui bella volunt
- P52           Расточи языки, хот<sup>а</sup>ща<sup>а</sup> бранемъ (Verner 2019, 458)
- GB           раз<sup>р</sup>оуши <sup>л</sup>зыки хот<sup>а</sup>ща<sup>а</sup> бранемъ (*Biblija* 1997, 173)

OB	Разроуши языки хоташа бранемъ ( <i>Biblija</i> 1581, 13r)
Kipr	Разроуши азыки хоташа бранемъ (RGB 174.I.142, 58r)
PS	<i>deest</i>

Nel Sal 67,31 sia il testo di P52, sia la citazione evitano il tradizionale *разроушити* «sopprimere, annientare» (a fronte del greco *διασκορπίζειν* «disperdere», che nelle traduzioni antico-slave non è mai reso con questo verbo, cfr. Argirovski 2003, 132 – va però tenuto presente che il passo non compare nel Salterio Sinaitico a causa della perdita di un foglio). La soluzione adottata da Massimo il Greco è diversa nella citazione (*разорити* «sopprimere, annientare») e nel Salterio (*расточити* «spargere, disperdere»), nel secondo caso in conformità con la norma più antica (Argirovski 2003, 132). A giudicare dal Salterio di Norov (che usa un altro verbo ancora, *разждени*, cfr. Češko et al. 1989, 426), il monaco atonita non è il primo ad aver riflettuto sulla resa più fedele di questo versetto: sembra infatti trattarsi di un caso di vera e propria «diffrazione» nella tradizione testuale del salterio slavo ecclesiastico.

Sal 72,6	Сего ради преодолѣла имъ гордыни до конца, одѣшася неправдою и нечестиемъ своим (Maksim Grek 2014, 260)
LXX	διὰ τοῦτο ἐκράτησεν αὐτοῦς ἡ ὑπερηφανία <sup>20</sup> , περιεβάλοντο ἀδικίαν καὶ ἀσέβειαν αὐτῶν <sup>21</sup> .
Vulg.	ideo nutriti sunt ad superbiam circumdederunt iniquitatem sibi
P52	сего ради одолѣла имъ, гордыня ихъ въ конецъ, одѣшася неправдою, и нечестіемъ своимъ. (Verner 2019, 488)
GB	сего ради оудръжа ихъ грѣдыни до конца. одѣшася неправдою и нечестіемъ своимъ ( <i>Biblija</i> 1997, 187)
OB	сего ради оудръжа ихъ грѣдыни до конца. одѣшася неправдою и нечестіемъ своимъ ( <i>Biblija</i> 1581, 13r)
Kipr	сего ра <sup>а</sup> оудръжа ихъ грѣдыни до конца. одѣшася неправдою и нечестіемъ своимъ (RGB 174.I.142, 63v)
PS	Сего ради оудръжа ѣ грѣдыни до коньца:- Оѣшася сѣа неправдою ѣ нечестію своею (Sever'janov 1922, 90)

La citazione e il testo di P52 adottano in questo caso soluzioni lessicali diverse, ma questa volta solo in parte, e comunque contro la restante tradizione. Per tradurre il greco *κρατεῖν*, nella citazione Massimo il Greco impiega il prefisso *прѣодолѣти* «vincere», mentre in P52 ricorre alla stessa radice, questa volta senza prefisso (*одолѣти*). La tradizione restante usa il consueto *оудръжати* «trattenere, sopraffare».

La resa individuale *въ конецъ* di P52 è forse da attribuirsi al copista e non a Massimo il Greco: i codici più fedeli A ed E hanno il consueto *до коньца* (che

<sup>20</sup> ὑπερηφανία αὐτῶν εἰς εἰς [*sic*] τέλος nel testo interlineare di P52 (Verner 2019, 488).

<sup>21</sup> ἐἰαὐτῶν nel testo interlineare di P52 (Verner 2019, 488).

compare anche nella glossa a margine dei codd. interlineari). Va tuttavia notato il letteralismo nella resa del sintagma greco (omesso nella LXX) εἰς τέλος > въ конецъ (prep. + accusativo).

Sal 98,7	Зане храняху, [рече,] свѣдѣнія Его и повелѣнія Его, яже даде имъ (Maksim Grek 2014, 255)
LXX	ἐφύλασσον <sup>22</sup> τὰ μαρτύρια αὐτοῦ καὶ τὰ προστάγματα <sup>23</sup> , ἃ ἔδωκεν αὐτοῖς.
Vulg.	in columna nubis loquebatur ad eos custodierunt testimonia eius et praecceptum dedit eis
P52	яко хранѣху свѣдѣнїа его. и повелѣнїа его, яже далъ имъ (Verner 2019, 623)
GB	яко хранѣху свѣдѣнїа его. и повелѣнїа его, яже дасть имъ (Biblija 1997, 240)
OB	яко хранѣху свѣдѣнїа его, и повелѣнїа его љже дасть имъ (Biblija 1581, 19v)
Kipr	яко хранѣхѣ свѣдѣнїа его. и повелѣнїа его яже да <sup>c</sup> имъ (RGB 174.I.142, 89r)
PS	Ѣко хранѣхѣ свѣдѣнїѣ его –. и повелѣнїѣ его ѣже дасть имъ (Sever'janov 1922, 128)

La sola variante lessicale da notare è l'uso nella citazione della congiunzione зане, a fronte della tradizionale яко utilizzata in P52. A parte ciò, ci limitiamo a osservare le solite caratteristiche che oppongono il testo di P52, più innovativo – cfr. l'uso del perfetto далъ «(ha) dato» –, e quello della citazione, più ancorato alla versione tradizionale; l'aoristo che caratterizza il testo della citazione, tuttavia, non compare nella forma regolare дасть, ma in quella даде, costruita sul tema del presente. Massimo il Greco utilizza, anche se non troppo spesso, questa variante nelle sue opere (sia nel suo testo, sia nelle citazioni); la peculiare forma di aoristo (cfr. Macrobert 2008, 50), caratteristica dell'evoluzione delle lingue slavo-meridionali (bulgaro e serbo), compare più frequentemente negli scritti del secondo periodo (25 occorrenze, contando anche i verbi prefissati) rispetto a quelli del primo (8 occorrenze). Secondo Pentkovskaja (2015, 30) la variante scaturirebbe dalla necessità di evitare l'omofonia dell'aoristo e del presente perfetto e si ritroverebbe anche nella tradizione successiva, per esempio nella Bibbia di Elisabetta del 1751 (la studiosa però non analizza la tradizione dei Salmi ma quella dei commenti al vangelo di Matteo). A riprova del fatto che si tratti di una 'variante d'autore' e non della correzione operata dai copisti nel corso della tradizione, notiamo che un ampio uso di даде caratterizza anche gli scritti di un allievo del monaco atonita, il monaco del monastero della Trinità Siluan (cfr. Pentkovskaja 2015).

<sup>22</sup> ὄτι ἐφύλασσον nel testo interlineare di P52 (Verner 2019, 623).

<sup>23</sup> προστάγματα αὐτοῦ nel testo interlineare di P52 (Verner 2019, 623).

Sal 118,9	Въ еже блюсти словеса Твоа (Maksim Grek 2014, 253)
LXX	ἐν τῷ φυλάσσεισθαι τοὺς λόγους σου.
Vulg.	cum custodierit verba tua
P52	во еже сохранити словеса твоа (Verner 2019, 729)
GB	внегда съхранити словеса твоа (Biblija 1997, 282)
OB	в'негда съхранити словеса твоа (Biblija 1581, 23v)
Kipr	вънегда съхранити словеса твоа (RGB 174.1.142, 108r)
PS	Вънегда съхранити словеса твоѣ (Sever'janov 1922, 155)

Stavolta entrambi i testi di Massimo il Greco (non la sola citazione, come avevamo osservato in 33,17, *supra*) si oppongono alla restante tradizione nella resa della costruzione infinitiva del greco. In P52 il sintagma preposizionale con il dativo (ἐν τῷ + infinito) è per lo più tradotto con вънегда «quando» + inf. (cfr. la dettagliata analisi di Macrobert [2008, 52-5]), ma a detta di Verner (2019, 71) è verosimile che la scelta iniziale del monaco sia stata въ еже, visti i rari casi rimasti nel testo (di cui il Sal 118,9 è un perfetto esempio, visto che non pare derivare dalla tradizione), e che poi l'autore abbia optato per una resa meno letterale, ma più fedele alla semantica del greco, oltre che alla tradizione slava.

Inoltre, abbiamo già osservato nell'opera del primo periodo (cfr. l'analisi di Sal 16,4, *supra*, alla quale rimandiamo) l'uso di съблюсти nella citazione al posto di съхранити, presente in P52 e nella tradizione. Qui accade la stessa cosa (il gr. ha sempre φυλάσσειν), se si eccettua l'uso del verbo non prefissato.

Sal 118,137-138	Праведенъ еси Господи, и прави суди Твои; заповѣдалъ еси правду свидѣнія Твоа и истину сѣло (Maksim Grek 2014, 254)
LXX	Δίκαιος εἶ, κύριε, καὶ εὐθὺς ἡ κρίσις <sup>24</sup> σου. ἐνετείλω δικαιοσύνην τὰ μαρτύριά σου καὶ ἀλήθειαν σφόδρα.
Vulg.	sade iustus es Domine et rectum iudicium tuum. praecepisti iustitiam testimonii tui et veritatem nimis
P52	праведенъ еси г <sup>с</sup> ди, и прави суды твои. повелѣлъ правдоу свидѣнїа твоа, и истиноу сѣло (Verner 2019, 760)
GB	праведенъ еси г <sup>и</sup> . и прави соуди твои заповѣда правдоу свѣнїа твоа и истиноу сѣло (Biblija 1997, 296)
OB	праведенъ еси г <sup>и</sup> , и прави соуди твои. заповѣда правдоу свѣдѣнїа твоа, и истиноу сѣло (Biblija 1581, 25r)
Kipr	Праведенъ еси г <sup>и</sup> , и прави сѣди твои. заповѣда правдѣ свѣнїа твоа и истинѣ сѣло (RGB 174.1.142, 113v-114r)
PS	Правѣденъ еси г <sup>и</sup> и правїи сѣди твої: заповѣдѣ правѣдѣ свѣдѣнїѣ твоѣ и истина сѣло (Sever'janov 1922, 164)

<sup>24</sup> εὐθείς οἱ κρίσεις nel testo interlineare di P52 (Verner 2019, 760).



Alla fine, Massimo il Greco opta per sostituire in P52 il verbo *заповѣдати* ‘ordinare, comandare’ con il sinonimo *повелѣти*, naturalmente utilizzando il perfetto al posto dell’*oristo*. La citazione mostra una soluzione, per così dire, ‘di compromesso’: utilizzo del perfetto, ma con la radice verbale tradizionale.

Sal 118,155	Далече от грѣшныхъ спасение, зане оправдания твоя не взыскаша (Maksim Grek 2014, 260)
LXX	μακρὰν ἀπὸ ἀμαρτωλῶν σωτηρία, ὅτι τὰ δικαίωματά σου οὐκ ἐξεζήτησαν.
Vulg.	longe ab impiis salus quia praeccepta tua non quaesierunt
P52	далече ѿ грѣшны <sup>x</sup> спсѣніе, зане оправданіи твои <sup>x</sup> не взыскаша (Verner 2019, 764)
GB	далече ѿ грѣшникъ спсѣніе. яко оправданіи твои <sup>x</sup> не взыскаша (Biblija 1997, 296)
OB	далече ѿ грѣшникъ спсѣніе, яко оправданіи твоихъ не взыскаша (Biblija 1581, 25r)
Kipr	Далече ѿ грѣшникъ спсѣніе, яко оправданіи твои <sup>x</sup> не взыскаша (RGB 174.I.142, 114v)
PS	Далече отъ грѣшникъ спсѣние:) ѿко оправданей твоихъ не взыскаша (Sever’janov 1922, 165)

Ci limitiamo a notare l’uso scorretto dell’*accusativo* con la negazione nella citazione (fenomeno che ovviamente non compare in P52) e l’uso della forma *aggettivale* (грѣшны<sup>x</sup> lett. «peccaminosi»), sia nella citazione, sia in P52, dove la tradizione ha invece il *sostantivo* (грѣшникъ «peccatori»). Quest’ultimo dato è interessante, perché a concordarsi con il testo della citazione è un codice di P52 che I. Verner (2019, 21) ritiene essere stato sottoposto a revisione da parte dei copisti successivi. La maggior parte della tradizione di P52, tra cui i codici più fedeli A ed E, usa il *sostantivo* tradizionale. Lo stesso si verifica poco oltre: зане di P52 e della citazione si contrappone a яко della restante tradizione (cfr. Macrobert 2008, 58). Anche in questo caso, però, gli stessi codici che prima avevano la lezione tradizionale грѣшникъ (e che verosimilmente restituiscono il testo originale di Massimo il Greco), seguono la tradizione (con яко) contro la citazione. Se ne trae l’impressione che la distanza testuale che divide i codici interlineari di P52 da quelli monolingui, più fedeli all’originale, non risulti tanto (o comunque non soltanto) da correzioni autonome dei copisti che volevano in tal modo avvicinare il testo alla versione tradizionale, quanto dal fatto che l’antigrafo copiato non contenesse il testo nella sua versione definitiva, ma uno stadio precedente della revisione da parte del monaco atonita.

## 5. Conclusioni

Di una cosa siamo sicuri: Massimo il Greco non metteva le parole a caso sul foglio. Sia in P52, sia nelle citazioni, le sue scelte lessicali sono assolutamente ponderate. Quello che resta da chiarire è se si tratti più spesso (perché entram-

bi gli approcci sicuramente convivono uno accanto all'altro) di scelte dettate «dal paradigma» (cfr. l'armonizzazione del lessico) o se invece siano dovute alla fonte (slava, ma anche greca) di riferimento (cfr. gli accordi con il Salterio di Norov). In generale, non si può che concordare con l'affermazione di Verner (che poggia sugli studi di Macrobert), secondo cui «tutti i modi di tradurre di Massimo il Greco sono senza dubbio ricavati in misura maggiore o minore dai testi più antichi» (Verner 2019, 71): da erudito filologo, il monaco era ovviamente abituato alla consuetudine con le fonti. Ma ci sono punti in cui il testo di P52 (e, in misura minore, delle citazioni) contengono o, almeno, potrebbero contenere un'innovazione dello stesso monaco. È bene ricordare che quella che presentiamo non è un'analisi lessicografica esaustiva, ma un semplice 'carotaggio' (per usare una metafora un po' trita, ma sicuramente efficace), il cui scopo è proprio quello di indicare la via per future ricerche, da condurre su un *corpus* testuale più ampio. Limitiamoci ora a riassumere i dati raccolti nel nostro studio, riportando nella **tabella 1** i passi in cui il lessico di Massimo il Greco si discosta (nel Salterio, nella citazione o in entrambi) dalla tradizione slava.

### 5.1. Le citazioni, il Salterio del 1552 e la Bibbia di Gennadij

Partiamo da una considerazione di carattere generale: appena Massimo il Greco giunse a Mosca, come è noto, i suoi più stretti collaboratori furono Dmitrij Gerasimov e Vlas Ignatov, che avevano partecipato alla stesura del primo codice completo della Bibbia in slavo ecclesiastico (la Bibbia di Gennadij del 1499). Come si può vedere dalla **tabella 1**, la Bibbia di Gennadij non mostra mai un accordo significativo con la traduzione del monaco: i pur numerosi casi in cui la lezione di Massimo il Greco trova supporto nel suo testo sono infatti comuni all'intera tradizione. Non si può escludere (anzi, è certo verosimile) che proprio la Bibbia di Gennadij abbia rappresentato se non l'unico, certo un tramite privilegiato per l'accesso di Massimo il Greco alla tradizione slava del Salterio. Il monaco, tuttavia, sapeva bene che questa tradizione andava maneggiata in modo estremamente cauto: se riprendiamo la *Breve replica sulla correzione dei libri* (Maksim Grek 2014, 145-49), in cui il monaco espone la propria 'teoria della traduzione'<sup>25</sup> e che abbiamo già avuto modo di citare (cfr. *supra*), leggiamo infatti:

Такожде погрѣшиша старии преводницим и в том, еже есть писано Лукою святым апостолом в Дѣяниих, в них же являетъ святого Павла апостола, стояща на Ариевѣ пагѣ, а не ледѣ, и глаголюща: «О мужие афинѣистии, по премногу вижу васъ художнѣишихъ» и прочая вѣдома. Аще убо преводникъ по сущему вѣдал бы книжное еллинское учение, яко же и святыи апостолън Лука вѣдалъ, превел бы не такъ, но «бѣсобязнѣишихъ», яко же и Лука предасть есть святѣи Божиеи Церкви, онъ бо «дисидѣмонестерусъ»

<sup>25</sup> Sulla «visione teologica dell'arte traduttoria» in Massimo il Greco si veda Garzaniti 2010: 357-361.

**Tabella 1.**

Il lessico delle citazioni dal Libro dei Salmi nelle opere di Massimo il Greco

	<b>citazione</b>	<b>P<sub>52</sub></b>	<b>GB = OB = Kipr</b>	<b>PS</b>	
	Sal 4,3	въскоую	чего ради	= cit	= cit
	Sal 15,4-5	въспомѣноути	помяноути	= P <sub>52</sub>	= P <sub>52</sub>
	Sal 16,4	съблюсти	съхранити	= P <sub>52</sub>	= P <sub>52</sub>
<b>Lettera</b>	Sal 26,1 (a)	съпасъ	съпаситель	= P <sub>52</sub>	= P <sub>52</sub>
	Sal 26,1 (b)	жизнь	животъ	= P <sub>52</sub>	= P <sub>52</sub>
	Sal 77,49	лютъ	лоукавъ	= cit	= cit
	Sal 84,9	възглаголати <i>bis</i>		≠ (реци <i>bis</i> )	≠ (реци <i>bis</i> )
	Sal 140,10	мрѣжа	сѣтъ	= cit	Deest
	Sal 5,7 (a)	лъсть	лъстивъ	= P <sub>52</sub>	≠ (лъживъ)
	Sal 5,7 (b)	гноушати ся		=	≠ (мрѣзѣти)
	Sal 11,6 (a)	озъбление		≠ (страсть)	≠ (страсть)
	Sal 11,6 (b)	нищъ	оубогъ	= cit	= cit
	Sal 11,6 (c)	оубогъ	нищъ	= cit	= cit
	Sal 11,6 (d)	въскръсноути	въстати	= cit	= cit
	Sal 33,16-17 (a)	да	еже	= P <sub>52</sub>	= P <sub>52</sub>
<b>Capitoli</b>	Sal 33,16-17 (b)	истрѣбити	потрѣбити	= P <sub>52</sub>	= P <sub>52</sub>
	Sal 67,31	разорити	расточити	≠ (раздрошити)	<i>deest</i>
	Sal 72,6	прѣдолѣти	одолѣти	≠ (оудръжати)	≠ (оудръжати)
	Sal 98,7	зане	яко	= P <sub>52</sub>	= P <sub>52</sub>
	Sal 118,9 (a)	въ еже		≠ (вънегда)	≠ (вънегда)
	Sal 118,9 (b)	блюсти	съхранити	= P <sub>52</sub>	= P <sub>52</sub>
	Sal 118,137-138	заповѣдати	повѣлѣти	≈ cit	≈ cit
	Sal 118,155 (a)	грѣшнь		≠ (грѣшникъ)	≠ (грѣшникъ)
	Sal 118,155 (b)	зане		≠ (яко)	≠ (яко)

писаль естъ, еже естъ «бѣсобоязнѣишихъ», дисисъ бо боязнѣ, а дѣмони бѣси тлъкуетъся. А не писалъ: «епистимонас» еже естъ «худогыхъ», ни «техникусъ» еже естъ «хитрыхъ», ни «суфусъ» еже естъ «премудры», ни «гностикусъ» еже естъ разумныхъ, яже вся похвална суть, но по божественной ревности съ дрѣзновениемъ богоподобнымъ зазираетъ имъ о преизлишнемъ ихъ кумиротслужению, не стыдяся ихъ ни власти, ни премудрости, ни бояся ихъ ярости и злости, по ней же въсхытиша его Епикурии философи и стоики и поставиша его предъ судиами ареопагытскими, хотяще обвинити его и погубити. Онъ же праведенъ сыи, и яко же левъ, уповаа, по писаному, обличаетъ явѣ безумие ихъ, о нихъ же и индѣ глаголетъ той же самъ Павелъ глаголашетъ: «быти мудры объюродѣша» (Maksim Grek 2014, 147).

Allo stesso modo, gli antichi traduttori sbagliarono anche nel passo scritto da Luca, negli Atti dei santi apostoli, dove descrive S. Paolo apostolo in piedi nell'Areopago – non nell'Areoleo<sup>26</sup> –, e dice: «Ateniesi, vedo che, in tutto, siete molto esperti» (cfr. At 17,22) e il resto è noto. Se infatti il traduttore avesse conosciuto a fondo la dottrina letteraria ellenica, come la conosceva S. Luca apostolo, non avrebbe tradotto in questo modo, ma «assai impauriti dai demoni», come Luca ha tramandato alla santa chiesa di Dio. Lui infatti ha scritto δεισιδαιμονεστέρους – che vale «assai timorosi dei demoni», visto che δεισι- significa «paura» e δαίμονες «demoni» – e non ἐπιστήμονας «esperti», e neppure τεχνικούς «ingegnosi», e nemmeno σοφούς «sapienti», e neanche γνωστικούς «assennati», tutti [termini], questi, che sono lodevoli; tuttavia, seguendo uno zelo divino, guarda a loro con sospetto, con ardore simile a Dio, per via della loro eccessiva idolatria, non facendosi confondere né dalla loro autorità, né dalla loro saggezza, senza mostrare timore per il loro potere e per la malvagità con cui i filosofi epicurei e stoici lo avevano preso e condotto al cospetto dei giudici dell'Areopago, con l'intenzione di condannarlo e ucciderlo. Lui, invece, essendo giusto, gridando come un leone, secondo la Scrittura, mostra chiaramente la loro stoltezza, quella di cui altrove parla lo stesso Paolo: «mentre si dichiaravano sapienti, sono diventati stolti» (Rm 1,22) (trad. mia, A.A.).

Gli errori di traduzione (Ариева леда, художнѣишихъ) cui Massimo il Greco fa riferimento in questo passo caratterizzano in effetti anche la Bibbia di Gennadij (che in questo frangente ha Ставъ же павель посредеѣ аріева леда . ре<sup>ч</sup> . мужіе афинеистіи . по всемоу яко хоудожѣиша вы зрѣ). È possibile che una quarantina d'anni dopo (la *Replica* risale al 1540 circa), proprio la critica del monaco abbia portato a 'correggere' il passo nella prima edizione a stampa della Bibbia slava ecclesiastica (la Bibbia di Ostrog del 1581), che però traduce in modo assai libero (по всемоу зрю яко въ вѣрѣ блудяще есте «vedo che

<sup>26</sup> Qui Massimo fa riferimento a un'errata resa del termine *Aeropago*, etimologicamente Ἄρειος πάγος «colle [roccia] di Ares», tradotto in slavo come «ghiaccio di Ares», riposando sul significato secondario di πάγος «ghiaccio» (cfr. ancora nella Bibbia di Gennadij, Поемше его на арьевъ ледъ, At 17,19, f. 798r; Ставъ же павель посредеѣ аріева леда, At 17,22, f. 798r).

in tutto siete fallaci nella fede»). L'Areoleo, per inciso, resta al suo posto anche nella Bibbia di Ostrog! Bisognerà attendere la Bibbia di Elisabetta del 1751 perché entrambi gli strafalcioni vengano definitivamente eliminati: Ставъ же павель посредѣ ареопага, рече: моужіе аөинейстіи, по всемоу зрю вы аки благочестивыа (cfr. la trad. sinodale: *И, став Павел среди ареопага, сказал: Афиняне! по всему вижу я, что вы как бы особенно набожны*).

## 5.2. La base testuale delle citazioni nel tempo

Venendo alla concreta analisi delle citazioni, il dato più evidente è rappresentato dal maggior numero di lezioni innovative condivise da P52 e dalle citazioni nell'opera più tarda (i *Capitoli*). Questo, assieme all'estremo letteralismo che caratterizza le citazioni dal Salterio (e non, per esempio, quelle dai vangeli) nell'intera opera del nostro, testimonia come il monaco-filologo non abbia intrapreso *ex abrupto* la traduzione del Salterio nel 1552, accettando la proposta di Nil Kurljatev, ma che la sua riflessione sulla resa di questo testo abbia accompagnato l'intera vita dello studioso, giungendo solo gradualmente a soluzioni 'definitive'. Naturalmente, al fine di rintracciare le fonti di Massimo il Greco, i passi in cui P52 e la citazione si accordano contro la tradizione sono quelli a cui bisogna riservare maggiore attenzione: cfr. Sal 84,9 възглаголати (~ рещи) nella *Lettera* e Sal 11,6 озълобленію (~ страсть), 118,155 грѣшьнь (~ грѣшьникъ) nei *Capitoli*.

## 5.3. Arcaismi e registro linguistico nelle citazioni

Quando P52 e la citazione divergono, è la citazione ad accordarsi più spesso con la tradizione (soprattutto se si considerano i dettagli morfologici, per i quali cfr. la nostra analisi dei singoli versetti, *supra*). Questo è del resto perfettamente naturale: nel rivedere la traduzione slava dell'intero Salterio, Massimo il Greco adotta un approccio filologico, mirando alla maggior fedeltà possibile nei confronti dell'originale greco e alla massima coerenza nella traduzione dei lessemi; il monaco sa bene che, nella migliore delle ipotesi, sta gettando le basi di una tradizione non ancora consolidata. Viceversa, quando utilizza il Libro dei Salmi nei suoi scritti originali, il suo approccio è di tipo 'pragmatico' (e anche in questo traluce l'ampiezza della sua formazione umanistica, che non è mai sterile erudizione fine a sé stessa, ma è funzionale al contesto comunicativo<sup>27</sup>). Se le

<sup>27</sup> Sul «dovere di comunicare» del «cittadino della Repubblica delle lettere», cfr. Botz, e Waquet 2005, 166-9. Similmente, lo scambio epistolare tra umanisti «svincolato dal decorum esteriore deve cionondimeno adeguarsi alla persona, alle circostanze e ai luoghi, un adeguamento di livello molto variabile che presuppone una scelta oculata dell'interlocutore nello spazio, nel tempo, nelle circostanze», mostrando di «saper conciliare l'espressione personale di chi scrive con la giusta percezione del destinatario» (Fumaroli 2018, 25). E ancora, in riferimento alle Accademie di fine XV secolo: «la parola persuasiva, quella del banchetto antico e insieme della cena evangelica, aspira dunque a riprendere il primato sulla "sterilità" astratta e cupa del sapere gotico» (Fumaroli 2018, 131).

citazioni servono a conferire *auctoritas* alle tesi che il monaco espone nelle sue opere, è necessario anzitutto che vengano riconosciute dal lettore come tali, e non avrebbe senso introdurre innovazioni ancora ignote alla tradizione (salvo ove effettivamente necessario); secondariamente, le citazioni devono prevedere un certo grado di adattabilità al registro linguistico del contesto in cui vengono citate: abbiamo notato un buon numero di arcaismi grammaticali (soprattutto, ma non solo, l'assenza della categoria dell'animatezza) che Massimo il Greco espunge sistematicamente dal testo del Salterio, ma che compaiono in abbondanza nelle citazioni, soprattutto in quelle usate nell'opera destinata allo zar (i *Capitoli*), caratterizzata da un tono più solenne. Alla luce di quanto detto, non sarà superfluo notare che questi 'adattamenti di registro' non si debbano direttamente alla penna di Massimo il Greco, ma che vengano sempre tratti dalla tradizione.

#### 5.4. I codici interlineari come possibili testimonianze di una versione preliminare del Salterio del 1552

Per concludere, una piccola nota a margine relativa alla trasmissione testuale del testo di P52: I. Verner (2019, 21) ritiene che i codici interlineari (sul quale è basata l'edizione di P52) non riportino in modo fedele la traduzione originaria di Massimo il Greco (contenuta nei mss. monolingui A ed E), ma che, durante il processo di copiatura, in questi codici (che come i 'monolingui' risalgono alla prima metà del XVII secolo) siano stati ripristinati vari aspetti della tradizione precedente. Tuttavia, l'accordo che abbiamo riscontrato in Sal 118,155 (cfr. *supra*) tra la citazione e il testo di un codice interlineare potrebbe suggerire che in realtà i *codici interlineari* contengano non una versione emendata dal copista di turno alla luce della tradizione, bensì una versione preliminare, più discreta e 'meno interventista', da attribuire comunque allo stesso Massimo il Greco. I dettagli da cui scaturisce quest'ipotesi sono davvero minimi, ma mi pare meritorio un ulteriore approfondimento.

#### Bibliografia

- Afanas'eva, Tat'jana I., Vjačeslav V. Kozak, Georgij A. Mol'kov, Evgenij G. Sokolov, e Miljauša G. Šarichina. 2015. "Jazykovye innovacii v perevodach, svjazannyh s imenem Kipriana." *Slověne. International Journal of Slavic Studies* 1: 13-38. <http://www.slovene.ru/ojs/index.php/slovene/article/view/70>
- Alberti, Alberto. 2013. "Il lessico dei vangeli slavi e il 'testo di Preslav'. Alcune considerazioni sulla classificazione dei codici." In *Contributi italiani al XV Congresso Internazionale degli Slavisti (Minsk, 20-27 agosto 2013)*, a cura di Marcello Garzaniti, Alberto Alberti, Monica Perotto, e Bianca Sulpasso, 23-48. Firenze: FUP (Biblioteca di Studi Slavistici)
- Alberti, Alberto. 2019. "Le citazioni bibliche nell'opera di Massimo il Greco." *Studi Slavistici* XVI, 2: 93-117. [https://doi.org/10.13128/Studi\\_Slavis-7480](https://doi.org/10.13128/Studi_Slavis-7480)



- Alberti, Alberto. 2022. "RNB.Pogodin.11 e la tradizione testuale dei vangeli slavi. Le varianti testuali e lessicali a confronto." *Studi Slavistici* XIX, 1: 203-39. [https://doi.org/10.36253/Studi\\_Slavis-12313](https://doi.org/10.36253/Studi_Slavis-12313)
- Al'berti, Al'berto [Alberto Alberti]. 2018. "Leksičeskie i tekstovye osobennosti cerkovnoslavjanskich evangelij." In *Rimskie kirillo-mefodievskie čtenija. Selecta Slavjanskoe srednevekov'e. Bogosluženie. Knižnost'*. Jazyk, a cura di Natal'ja N. Zapol'skaja, 29-52. Moskva: Indrik (Slavia Christiana).
- Alekseev, Anatolij. 1999. *Tekstologija slavjanskoj biblii*, Sankt-Peterburg: Dmitrij Bulanin.
- Argirovski, Mito, a cura di. 2003. *Rečnik na grčko-crkovnoslovenski leksički paraleli*, Skopje: Institut za makedonski jazik "Krstе Misirkov".
- Biblija 1499 goda i Biblija v sinodal'nom perevode s illustracijami. V desjati tomach*, vol. 4 (Psaltir'). 1997. Moskva: Novospasskij Monastyr'.
- Biblija sirěč' knigy vetchago i novago zavěta po jazyku slovensku*. 1581. Ostrog: Ivan Fedorov.
- Botz, Hans, e Françoise Waquet. 2005, *La Repubblica delle Lettere*, traduzione di Roberta Ferrara. Bologna: Il Mulino (*La République des Lettres*. Paris: Éditions Belin, 1997).
- Bulanin, Dmitrij. 1984. *Perevody i poslanija Maksima Greka. Neizdannye teksty*. Leningrad: Nauka.
- Bulanin, Dmitrij. 2019. "Polnoe sobranie sočinenij Maksima Greka. Načalo raboty i plan ee zaveršenija." *Studi Slavistici* XVI, 2: 119-37. [https://doi.org/10.13128/Studi\\_Slavis-7656](https://doi.org/10.13128/Studi_Slavis-7656)
- Casanova, Pascale 2008 (1999<sup>1</sup>). *La République mondiale des Lettres*. Paris: Éditions du Seuil.
- Cejtlin, Ralja M., Radoslav Večerka, e Ėmilija Blagova, a cura di. 1994. *Staroslavjanskij slovar' (po rukopisjam X-XI vekov)*. Moskva: Russkij Jazyk.
- Češko, Elena V., Irina K. Bunina, Vladimir A. Dybo, Olga A. Knjazevskaia, e Ljudmila A. Naumenko, a cura di. 1989. *Norovskaja Psaltyr'. Srednebolgarskaja rukopis' XIV veka*. Voll. 1-2. Sofija: BAN.
- Fumaroli, Marc. 2018, *La Repubblica delle Lettere*, traduzione di Laura Frausin Guarino. Milano: Adelphi (*La République des Lettres*. Paris: Éditions Gallimard, 2015).
- Garzaniti, Marcello. 2010. "Sacra scrittura, auctoritates e arte traduttoria in Massimo il Greco." *Studi Slavistici*, VII: 349-63. [https://doi.org/10.13128/Studi\\_Slavis-9217](https://doi.org/10.13128/Studi_Slavis-9217)
- Garzaniti, Marcello. 2019. "Michele Trivolis alias Massimo il Greco. Girolamo Savonarola e i domenicani di S. Marco (Firenze)." In *I domenicani e la Russia*, a cura di Viliam Š. Doči e Hyacinthe Destivelle. 41-74. Roma: Angelicum University Press (*Dissertationes Historicae*, 37).
- Garzaniti, Marcello. 2020. "Humanism, the Renaissance and Russian Culture between the 15th and 17th Centuries: Preliminary Thoughts." In *Essays on the Spread of Humanistic and Renaissance Literary Civilization in the Slavic World (15th-17th Century)*, a cura di Giovanna Siedina. 17-35. Firenze: FUP. <https://doi.org/10.36253/978-88-5518-198-3.02>
- Garzaniti, Marcello. 2023. *Storia delle letterature slave. Libri, scrittori e idee dall'Adriatico alla Siberia (secoli IX-XXI)*, a cura di Iris Karafillidis. Roma: Carocci (Manuali Universitari).
- Garzaniti, Marcello, e Francesca Romoli. 2010. "Massimo il Greco, Firenze e l'Umanesimo italiano." *Studi Slavistici*, VII: 239-43.
- Getcha, Job. 2010. *La réforme liturgique du métropolitte Cyprien de Kiev. L'introduction du typikon sabaite dans l'office divin*. Paris: Les Éditions du Cerf.

- Haney, Jack V. 1973. *From Italy to Muscovy. The Life and Works of Maxim the Greek*. München: Wilhelm Fink Verlag (Humanistische Bibliothek. Reihe 1. Abhandlungen).
- Ivanov, Aleksej I. 1973. "Maksim Grek i ital'janskoe vozroždenie. II. Literaturnaja dejatel'nost' Maksima Greka v Rossii." *Vizantijskij Vremennik* 34 (59): 112-21.
- Kapica, Fëdor S. 2008. "Sočinenija Maksima Greka." In *Istorija drevnerusskoj literatury. Analitičeskoe posobie*, a cura di Anatolij S. Dëmin, 497-506. Moskva: Jazyki slavjanskich kul'tur.
- Kazimova, Galina A. 2008. "Psaltirnye citaty v 'Slove prostrannem, izlagajuščem s žalostiju nestroenija i bezčiniija carej i vlastej poslednego veka sego' Maksima Greka." In *Germenevtika Drevnerusskoj Literatury*, XIII, a cura di Dar'ja S. Mendeleeva, 495-521. Moskva: Znak (Studia Philologica).
- Kurz, Josef, e Zoe Hauptová, a cura di. 1966-1997. *Slovník jazyka staroslověnského / Lexicon linguae palaeoslovenicae*. Voll. 1-4. Praha: Nakladatelství Československé Akademie Věd.
- Macrobert, Catherine M. 2008. "Maksim Grek and the Norms of Russian Church Slavonic." In *Papers to be presented at the XIV International Congress of Slavists*. Ohrid, 10-16.09.2008, 45-63. Oxford: University of Oxford.
- Maksim Grek. 1860. *Sočinenija prepodobnago Maksima Greka, izdannyja pri Kazanskoj Duchovnoj Akademii*. Vol. 2 (*Nravoučitel'nyja sočinenija*). Kazan': Tipografija gubernskago pravlenija.
- Maksim Grek. 2008. *Sočinenija*, a cura di Nina V. Sinicyna. Vol. 1. Moskva: Indrik.
- Maksim Grek. 2014. *Sočinenija*, a cura di Nina V. Sinicyna. Vol. 2. Moskva: Rukopisnye pamjatniki Drevnej Rusi.
- Mansvetov, Ivan D. 1882. *Mitropolit Kiprian v ego liturgičeskoj dejatel'nosti. Istoriko-liturgičeskoe issledovanie*. Moskva: Tipografija M.N. Lavrova i K.
- Mněva, Nadežda E. 1955. "Moskovskaja živopis' XVI veka." In *Istorija russkogo iskusstva*, a cura di Igor' Ė. Grabar', Vladimir S. Kemenov, e Viktor N. Lazarev. Vol. 3, 542-84. Moskva: Izdate'lstvo AN SSSR.
- Olmsted, Hugh. 2002. "Recognizing Maksim Grek: Features of his language." *Palaeoslavica* X, 2 (*For Professor Ihor Ševčenko on his 80th Birthday*): 1-26.
- Pentkovskaja, Tat'jana V. 2015. "Evangelie ot Matfeja v sostave perevoda Besed starca Siluana: k voprosu ob istočnikach komentiruemogo teksta." *Vestnik Moskovskogo Universiteta. Serija 9. Filologija* 2: 7-41.
- Sever'janov, Sergej N. 1922. *Sinajskaja Psaltyr'. Glagoličeskij pamjatnik XI v.* Petrograd: ORJaS RAN.
- Sinicyna, Nina V. 1977. *Maksim Grek v Rossii*. Moskva: Nauka.
- Sinicyna, Nina V. 2008. *Maksim Grek*. Moskva: Molodaja Gvardija (Žizn' zamečatel'nyh ljudej).
- Sreznevskij, Izmail I. 1893-1912. *Materialy dlja slovarja drevne-russkago jazyka po pis'mennym pamjatnikam*. Voll. 1-3. Sankt-Peterburg: Tipografija imperatorskoj akademii nauk.
- Thomson, Francis J. 1998. *The Slavonic Translation of the Old Testament*. In *Interpretation of the Bible / Interpretacija Svetega Pisma*, a cura di Jože Krašovec, 605-920. Ljubljana-Sheffield: Slovenska akademija znanosti in umetnosti-Sheffield Academic Press.
- Verner, Inna V., a cura di. 2019. *Interlinearnaja slavjano-grečeskaja Psaltyr' 1552 g. v perevode Maksima Greka*. Moskva: Indrik.
- Voskresenskij, Grigorij A. 1908. *Drevne-slavjanskij apostol. III-V. Poslanija svjatago apostola Pavla k Korinthjanam 1-e, k Galatam i k Efesjanam po osnovnym spiskam*

*četyrech redakcij rukopisnago slavjanskago apostol'skago teksta s raznočtenijami iz pjatidesjati šesti rukopisi Apostola XII-XVI vv. Sergiev Posad: Tipografija Svjato-Troickoj Sergievoj Lavry.*

Zajc, Neža. 2016. "Some Notes on the Life and Works of Maxim the Greek (Michael Trivolis, ca 1470 – Maksim Grek, 1555/1556). Part 2: Maxim the Greek's Slavic Idiolect." *Scrinium* XII, 1: 375-82.

Živov, Viktor M. e Boris A. Uspenskij. 1986. "Grammatica sub specie theologiae: Preteritnye formy glagola 'byti' v ruskom jazykovom soznanii XVI-XVII vekov." *Russian Linguistics* X, 3: 259-79.

# Transfert, sélection, redéfinition: la grammaire de Georges Amira (1596) comme lieu de construction d'une identité linguistique syriaco-latine

Margherita Farina

## 1. Circulation de textes grammaticaux syriaques au XVI<sup>e</sup> siècle

Les communautés chrétiennes orientales se reconnaissant dans l'héritage linguistique et culturel syriaque au XVI<sup>e</sup> siècle sont nombreuses. Les Syro-Orthodoxes et les Maronites utilisent une variété occidentale de la langue et de l'écriture syriaque, que l'on distingue de celle utilisée par les membres de l'Église de l'Est, dite syro-orientale<sup>1</sup>. À ces Églises, qui gardent une continuité dans l'usage de la langue syriaque, peut être ajoutée l'Église melkite, à l'époque liée à l'Église orthodoxe grecque. Celle-ci connaît toutefois un processus d'arabisation plus rapide que les autres Églises syriaques; elle est donc déjà arabophone et arabographe pour l'essentiel, même avec quelques exceptions importantes.

Le XVI<sup>e</sup> siècle marque un grand renouvellement de la circulation du savoir grammatical sur la langue syriaque, à la fois en milieu syriaque au Proche-Orient

<sup>1</sup> Le monde syriaque connaît une division majeure, sur le plan géopolitique et linguistique, entre syriaque occidental, parlé en Syrie et Turquie sud-orientale, à l'intérieur de l'Empire byzantin, et syriaque oriental, parlé par les chrétiens syriaques de l'Empire Sassanide. Le dialecte syriaque occidental est utilisé majoritairement par les Syro-Orthodoxes (et par les branches uniates issues de cette Église) et par les Maronites, tandis que le dialecte oriental est utilisé par les membres de l'Église syriaque d'Orient (et ses branches uniates). La différenciation dialectale s'accompagne d'une différenciation dans le style de l'écriture. On parle d'écriture serto, pour le syriaque occidental, utilisé par les Syro-Orthodoxes et par les Maronites, et d'écriture syro-orientale pour le style calligraphique de l'Église syriaque d'Orient. À ce sujet, voir Briquet Chatonnet et Debié 2017, 143-58.

Margherita Farina, French National Centre for Scientific Research, France, margherita.farina@cnsr.fr, 0000-0003-4485-9717

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Margherita Farina, *Transfert, sélection, redéfinition: la grammaire de Georges Amira (1596) comme lieu de construction d'une identité linguistique syriaco-latine*, © 2024 Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0646-4.11, in Marcello Garzaniti, Vassa Kontouma, Vasiliou N. Makrides (edited by), *Cristiani orientali e Repubblica delle Lettere (XVI-XVIII sec.) / Chrétiens orientaux et République des Lettres (16e-18e s.) / Östliche Christen und die Gelehrtenrepublik (16.-18. Jh.)*, pp. 263-284, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0646-4, DOI 10.36253/979-12-215-0646-4

et en Occident, en milieu ecclésiastique et savant. En Orient, on observe, après une période de calme relatif, une reprise de la circulation et de la copie de manuscrits à contenu grammatical, à vrai dire déjà amorcée dans la deuxième moitié du XV<sup>e</sup> siècle, ainsi que des échanges entre syriaques orientaux et occidentaux, entre Syro-Orthodoxes, Maronites et Syro-Orientaux. Ce mouvement se poursuivra tout au long des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles.

C'est aussi à cette époque que sont entamées d'importantes négociations entre ces Églises et l'Église de Rome, visant, du côté romain, à une réunification œcuménique de la communauté chrétienne, du côté oriental à une reconnaissance qui puisse soutenir les communautés face aux pressions grandissantes du pouvoir islamique auquel elles sont assujetties. Plusieurs émissaires des différents patriarcats syriaques, ainsi que d'autres communautés chrétiennes d'Orient comme les Coptes et les Éthiopiens, se succèdent et parfois se rencontrent à Rome, donnant lieu à des échanges croisés avec le monde ecclésiastique et savant romain, mais aussi entre différents interprètes du christianisme d'Orient<sup>2</sup>.

Pour revenir aux textes grammaticaux syriaques qui nous occuperont dans la présente étude, précisons qu'en milieu syro-occidental, nous ne connaissons que cinq auteurs de traités grammaticaux antérieurs au XVI<sup>e</sup> s. : Jacques d'Édesse (m. 708), dont la tradition manuscrite ne consiste qu'en quelques fragments palimpsestes, Jean le Stylite (IX<sup>e</sup> s.?) et David bar Paulos (VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> s.), dont les écrits nous sont parvenus, à une seule exception près, par une tradition syro-orientale<sup>3</sup>, Sévère Bar Shakko (m. 1241) et Grégoire Barhebraeus (m. 1286). Si nous examinons les manuscrits qui contiennent les œuvres grammaticales des deux derniers auteurs<sup>4</sup>, nous observons que la plupart d'entre eux contiennent seulement leurs propres traités de grammaire, ou bien, dans le cas de Barhebraeus, des recueils de ses autres écrits à contenu non-linguistique et des recueils poétiques. Avant le XVI<sup>e</sup> s., en milieu syro-occidental, il n'y a pas une tradition manuscrite rassemblant plusieurs ouvrages à caractère grammatical.

<sup>2</sup> La bibliographie est abondante. Voir en particulier Beltrami 1933, pour l'Église de l'Est, Hayek 2015, pour l'Église syro-orthodoxe, Hamilton 2006, pour l'Église copte. Également Farina 2021a pour une image des Églises syriaques dans l'œuvre d'un savant du XVI<sup>e</sup> s. et pour ses sources. Pour les événements politiques et culturels qui ont impacté l'Église de l'Est entre le XVI<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> s. et pour leur effet sur la production textuelle et manuscrite, voir Murre-van den Berg 2015 et Wilmshurst 2000.

<sup>3</sup> Les textes de David bar Paulos (VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> s.) nous sont transmis sous forme de plusieurs fragments par des manuscrits majoritairement syro-orientaux, datés entre la deuxième moitié du XVI<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle (avec l'exception importante du très ancien Staatsbibliotheek zu Berlin Petermann 9, syro-oriental, daté de 1260). Seules exceptions sont les fragments écrits à Rome par Georges Amira à la fin du XVI<sup>e</sup> s. et conservés à la Biblioteca Medicea Laurenziana de Florence sur lesquels nous reviendrons, ainsi que le *Traité sur les lettres interchangeables*, qui a une tradition uniquement syro-occidentale (voir Farina 2021b). Il en va de même pour l'abrégé de grammaire du syro-orthodoxe Jean le Stylite (IX<sup>e</sup> s.?), dont subsistent aujourd'hui uniquement des copies syro-orientales réalisées à partir du XVII<sup>e</sup> s.

<sup>4</sup> Pour une liste des principaux manuscrits syriaques contenant des œuvres grammaticales, rangée par auteurs, voir Farina 2018a. Une version à jour de cette liste est en cours de préparation.

Inversement, la tradition syriaque orientale produit des véritables manuels de grammaire, rassemblant les textes de plusieurs auteurs, qui définissent un canon grammatical et un parcours dans l'apprentissage. Ce canon s'enrichit progressivement et inclut, au XVI<sup>e</sup> s., des auteurs issus du milieu syro-occidental, tels que Jean le Stylite et David bar Paulos, dont la tradition manuscrite est aujourd'hui presque exclusivement syro-orientale. Les principaux auteurs orientaux qui font partie du canon grammatical sont Hunayn Ibn Ishāq (IX<sup>e</sup> s.), Élie de Nisibe (m. 1046), Jean Bar Zo'bi (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s.), Joseph/Ishoyahb bar Malkon (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s.)<sup>5</sup>.

L'essor de la production de manuscrits à contenu grammatical de la période qui a été qualifiée de Deuxième Renaissance syriaque, à l'époque ottomane, a été remarqué et commenté par Heleen Murre-van den Berg, et nous en avons donné un aperçu quantitatif et une description de détail pour le XVI<sup>e</sup> siècle dans un travail précédent<sup>6</sup>. Parmi les exemples les plus significatifs, on peut citer en premier lieu celui d'Abdisho de Gazarta (m. 1567), évêque syro-oriental et ensuite deuxième Patriarche uniaste, qui a copié la *Grammaire Métrique* du syro-orthodoxe Grégoire Barhebraeus, dans la version annotée par le copiste et savant Daniel de Mardin (m. après 1382)<sup>7</sup>, dans le ms. d'Alqosh DCA 65 (1552). Abdisho a copié ce manuscrit lors d'un séjour au Tur Abdin, près de Mardin, aux environs de Deir al-Zafaran, siège du Patriarcat syro-orthodoxe. Le colophon mentionne un certain Rabban Ni'ma ayant participé au décor du manuscrit, que Anton Pritula propose d'identifier avec le futur patriarche syro-orthodoxe Ignatius Ni'matallah (m. 1587)<sup>8</sup>. Le contenu de DCA 65 correspond en grande partie à celui du ms. Or. 298 de la Biblioteca Medicea Laurenziana de Florence (BML), qui se trouvait à l'époque à Deir Zafaran et qui était la propriété de Ni'matallah. Le lien entre Abdisho et Ni'matallah est d'autant plus fort que tous les deux, une fois devenus patriarches, ont voyagé à Rome, le premier en 1562, le deuxième en 1578 (pour y demeurer jusqu'à sa mort), pour négocier l'union de leurs Églises à l'Église catholique<sup>9</sup>. Le manuscrit DCA 65 donne lieu à de nombreuses autres copies de la *Grammaire* de Barhebraeus, en milieu syro-oriental, au cours du XVI<sup>e</sup> siècle, en contribuant à en faire un texte canonique et universel pour l'apprentissage du syriaque.

## 2. Les premières grammaires syriaques occidentales et leurs modèles syriaques

Le cadre dans lequel se situent les premières études consacrées au syriaque en Europe est celui de l'intérêt pour les versions orientales des Écritures et des textes

<sup>5</sup> Cfr. Farina 2018a pour une liste des œuvres de ces grammairiens et de leurs témoins manuscrits.

<sup>6</sup> Analyses quantitatives et cadre historique de la production de manuscrits grammaticaux syriaques à partir du XVI<sup>e</sup> s. dans Murre-van den Berg 2015, 259 et Farina 2020a.

<sup>7</sup> Sur cette grammaire et sur le commentaire de Daniel voir Farina 2015, 2016 et 2017.

<sup>8</sup> Les circonstances de cette collaboration sont décrites dans Pritula 2019, 306-307 et Farina 2020a, 108. Sur Ni'matallah, voir Levi Della Vida 1948 et Hayek 2015.

<sup>9</sup> Une copie manuscrite de la confession de foi d'Abdisho, qui fut lue au Concile de Trente en 1562, a été retrouvée dans un manuscrit ayant appartenu à Ni'matallah et qui se trouve aujourd'hui à la Biblioteca Medicea Laurenziana (Or. 196), cfr. Farina 2018b.



des Pères de l'Église, encouragé par l'approche humaniste aux textes sacrés, initié, entre autres, par les travaux de Lorenzo Valla, Sante Pagnini, Érasme et Reuchlin<sup>10</sup> entre le XV<sup>e</sup> et le XVI<sup>e</sup> s. La comparaison systématique du texte de la Vulgate avec les versions grecque et hébraïque de la Bible en mit en lumière toutes les limites et les fautes, issues d'une tradition manuscrite corrompue que plusieurs humanistes visaient à amender, en recourant entre autres à des sources orientales. Ces initiatives reçurent le soutien d'une partie de la République des Lettres, des milieux culturels et politiques comme la Florence de Laurent de Médicis et de Savonarole, d'une partie des hiérarchies ecclésiastiques (Bessarion, Léon X, Marcello Cervini entre autres)<sup>11</sup>, tandis qu'une autre partie – surtout après la Réforme et le conflit qui opposa les Protestants à l'Église romaine autour de la question des Écritures –, refusa toute modification du texte de la Vulgate. Dans ce contexte, l'intérêt pour les langues orientales est lié à la conviction qu'elles donnent accès à des versions plus anciennes ou moins corrompues de la Bible, permettant de «découvrir des nouveaux chemins qui éclairent la 'révélation'» (Balagna 1984, 21), mais aussi à des canons et des liturgies d'origine apostolique, lesquels seraient à même de confirmer l'authenticité des canons et des liturgies romains, renforçant ainsi l'autorité de l'Église de Rome face aux contestations protestantes<sup>12</sup>. L'apport fondamental de la culture humaniste se trouve dans la dimension multilingue et comparative prise par l'étude des versions orientales: le modèle des anciens *Hexaples* est repris à travers la réalisation d'éditions polyglottes (éditions des Psaumes sur plusieurs colonnes qui en comparent plusieurs versions, d'abord en traduction latine, ensuite dans les langues et écritures orientales avec le développement d'une imprimerie orientaliste<sup>13</sup>), dont la première est la Bible d'Alcalá (ou Polyglotte

<sup>10</sup> Pour une synthèse générale des recherches et des publications de ces auteurs et des polémiques qu'elles ont suscité, voir Saladin 2013. Pour Sante Pagnini, voir surtout Centi 1945.

<sup>11</sup> Le rôle central de la Florence médicéenne dans le développement de ces études est évident par le réseau de relations entre plusieurs personnages impliqués dans la production d'éditions polyglottes. Tout d'abord, il faut observer que Léon X (Jean de Médicis, le fils de Laurent le Magnifique) est le dédicataire du Psautier de Giustiniani, de celui de Pagnini ainsi que de son projet global d'édition de la Bible, de la Polyglotte Complutense (voir *infra*). Il en va de même pour le plus ancien texte arabo-chrétien imprimé: le *Kitāb al-ṣalāt al-sawāʿī* (*Livre de l'office du rite grec en arabe*), imprimé à Fano en 1514, sous l'égide de Léon X, bien que déjà financé par Jules II (Balagna, 1984, 18). Léon X encourage aussi l'impression de la Bible en hébreu, par Bomberg en 1517 à Venise. Giustiniani et Pagnini sont deux moines dominicains dont le travail est inspiré par Savonarola qui, dans le cas de Pagnini, est aussi responsable de son premier apprentissage de l'hébreu. En outre, Giustiniani et Pagnini avaient été tous les deux encouragés à l'étude des langues orientales par leur fréquentation de l'humaniste Giovanni Pico della Mirandola, dont Pagnini publie une lettre en ouverture à son édition (inachevée) des Psaumes, après la dédicace à Léon X.

<sup>12</sup> Sur ce dernier point et sur le rôle central joué par le cardinal Marcello Cervini, voir en particulier Cardinali 2018 et Kennerly 2022.

<sup>13</sup> Pour les éditions des Psaumes, voir n. 54 *infra*, pour les toutes premières impressions en caractères arabes voir Balagna 1984. Pour Sante Pagnini ainsi que pour Agostino Giustiniani, auteurs de deux différentes éditions comparées du Psautier (la première restée inachevée, la deuxième publiée en 1516 et contenant la toute première impression des Psaumes en arabe),

Complutense)<sup>14</sup>. Dans la deuxième moitié du XVI<sup>e</sup> s., d'autres projets plus ambitieux, comme la Biblia Regia (Anvers) incluent davantage de langues et aussi un appareil de lexiques et de grammaires qui facilitent l'accès aux différentes langues représentées<sup>15</sup>. C'est au sein de cet effort d'appréhension du patrimoine linguistique et scriptural oriental que les études syriaques se développèrent, grâce aux efforts des savants et surtout à leur rencontre avec des prélats orientaux qui voyageaient en Europe pour différentes raisons.

Les toutes premières descriptions grammaticales du syriaque produites en Occident n'ont pas pu pleinement profiter de l'effervescence d'études linguistiques au Proche Orient que nous venons de décrire ci-dessus<sup>16</sup>. L'une des toutes premières et très génériques références à la langue syriaque, le *Linguarum duodecim characteribus differentium alphabetum, introductio* (Paris 1538) de Guillaume Postel, ne contient qu'un aperçu essentiel de l'alphabet, dont il transcrit le nom et indique sommairement la prononciation, accompagné par le texte du Notre Père avec transcription en caractères latins. *L'Introductio in chaldaicam linguam* par Teseo Ambrogio degli Albonesi (Pavie 1539), tout en présentant de manière plus riche l'alphabet, dans ses deux variantes calligraphiques *estrangelo* et *serto* – données sans qu'elles ne soient nommées –, ne paraît pas avoir profité d'un texte grammatical syriaque. Dans les premières pages de son *Introductio*, Teseo Ambrogio nous informe que sa rencontre avec le syriaque a eu lieu à l'occasion de la venue de la délégation maronite au Concile du Latran de 1515. L'un des membres de la délégation, le sous-diacre Élias bar Abraham, copia plusieurs manuscrits à l'intention d'Ambrogio et d'autres membres de la Curie<sup>17</sup>.

Après la présentation de l'alphabet syriaque, Ambrogio se sert de deux re-frains mnémotechniques, formés par des mots constitués par toutes les lettres, selon l'ordre alphabétique, du début à la fin et à rebours, dont il donne aussi des transcriptions:

les Psaumes représentaient le premier essai d'un projet d'envergure d'impression d'une Bible polyglotte complète.

<sup>14</sup> Cette édition, dédiée à Léon X et dont la réalisation s'étendit sur la période 1514-17, incluait le Nouveau Testament en grec et latin, l'Ancien Testament en hébreu, grec, latin et araméen selon les Targums, le tout accompagné par des lexiques. Un récit des principales étapes de la réalisation de cette œuvre se trouve dans Saladin 2013, 164-166. Voir aussi Wilkinson 2007b, ch. 1-2, et Ortega-Monasterio 2008.

<sup>15</sup> Cet ouvrage, édité sous la direction du théologien Benito Arias Montano, fut publié en 1572 par l'imprimeur Christophe Plantin. Composé de huit volumes, il incluait l'Ancien et le Nouveau Testament en hébreu, syriaque, grec et latin, ainsi que des lexiques et grammaires de ces langues, composés par Sante Pagnini, Guy Lefèvre de la Broderie, Andreas Masius et un volume de textes exégétiques divers. Sur la genèse de cet ouvrage, voir Wilkinson 2007b.

<sup>16</sup> Pour l'histoire des études syriaques en Europe, voir Contini 1994, et les nombreuses études de Wilkinson 2003, Wilkinson 2007a, 2016, 2018.

<sup>17</sup> Pour un récit détaillé des relations entre Teseo Ambrogio et la délégation maronite et pour une histoire de la réalisation de son *Introductio*, voir Wilkinson 2007a, 11-27 et *passim*; Wilkinson 2016, 187-88. Pour une liste de tous les manuscrits copiés par Élias, voir Kennerly 2022, 35 (n. 47).



d'Anvers. Widmanstetter et Masius ont tous les deux pu profiter de l'enseignement du Syro-Orthodoxe Moïse de Mardin, dont la présence en Europe (Rome, Venise, Vienne) est documentée pour les périodes 1549-50, 1552-1553, 1577-92 (?)<sup>25</sup>. Widmanstetter rencontra Moïse en Allemagne en 1553 et cette rencontre soudaine permit à l'orientaliste d'effectuer, dans un délai très court, l'impression du Nouveau Testament syriaque, à Vienne, en 1555.<sup>26</sup> Masius rencontra Moïse à Rome en 1552-53: une correspondance épistolaire s'étalant sur plusieurs décennies témoigne des nombreux renseignements linguistiques qu'il reçut de lui<sup>27</sup>. C'est avec Moïse de Mardin que le monde savant occidental fait sa première rencontre avec la *Grammaire métrique* de Barhebraeus, qui deviendra l'un des textes fondateurs de la grammaire syriaque en latin, tout comme du discours occidental sur l'univers linguistique syriaque. Moïse a copié de sa main ce texte, aujourd'hui ms. Syr. 1 de la Bayerische Staatsbibliothek de Munich<sup>28</sup>. Le manuscrit contient aussi une traduction latine peut-être réalisée par Widmanstetter. Comme l'a montré Borbone, les échanges épistolaires entre Moïse et Masius nous informent que le premier, lors de son séjour à Rome en 1553, possédait, entre autres, le manuscrit d'une grammaire syriaque, selon toute probabilité le texte de Barhebraeus qu'il copia ensuite dans le ms. de Munich. Moïse décrit cette grammaire comme la source des renseignements qu'il donne à Masius dans ses lettres, et il affirme lui avoir montré la grammaire lors de leurs rencontres romaines<sup>29</sup>. La *Grammaire métrique* ne contenant pas une section sur l'alphabet et l'écriture, elle n'a pas pu servir de source pour le refrain mnémotechnique donné par Widmanstetter. Néanmoins, elle contient bien, dans les premiers chapitres, un autre refrain, utilisé pour mémoriser les voyelles et leurs marques diacritiques, que l'on retrouve à la quatrième page de la grammaire de Widmanstetter, selon les deux systèmes syro-occidental et syro-oriental:

سَعَةُ السَّحْبَةِ  
 سَعَةُ السَّحْبَةِ  
*baphrothesmiu*<sup>30</sup>

<sup>25</sup> Pour la reconstruction des voyages de Moïse et ses séjours en Europe, voir Borbone 2017, Mércz 2019 et Borbone 2022. À cette époque, Widmanstetter avait déjà eu comme enseignant de syriaque le maronite Simon, émissaire à Rome du Patriarche Musa al-Akkari (1524-1567), sur lequel voir Kennerly 2022, 44-5 (spécialement n. 57).

<sup>26</sup> Pour les études syriaques de Widmanstetter, voir Wilkinson 2007a, 140 et 147-48. Pour la rencontre entre Widmanstetter et Moïse de Mardin, *ibid.*, 151-54. Le rôle de Moïse dans l'impression du Nouveau Testament a été étudié dans le détail, voir entre autres Wilkinson 2007a, Borbone 2017 et Cardinali 2018.

<sup>27</sup> Borbone (2022) donne un aperçu détaillé de ces échanges et de la progression de Masius dans l'apprentissage du syriaque.

<sup>28</sup> Copie décrite et commentée par Borbone 2022, 69.

<sup>29</sup> Borbone 2022, 67-68 (n. 37-38).

<sup>30</sup> Il s'agit de la prep. *b-* «dans» suivie de l'emprunt grec *προθεσμία* «terme, jour établi», sous la forme du pluriel *-û* propre à plusieurs emprunts grecs en syriaque.

Ce mot, qui contient toutes les voyelles syriaques, se trouve dans le troisième paragraphe d'introduction de la *Grammaire métrique* «De la variation des voyelles»<sup>31</sup>.

La *Grammaire métrique*, dans une autre copie rapportée en Italie par Ni'matallah (aujourd'hui BML Or. 298), fut aussi la source de la grammaire syriaque préparée par l'orientaliste dominicain Fra' Tommaso da Terracina (m. 1602)<sup>32</sup>. Nous avons pu retrouver les épreuves des premières pages de cette grammaire dans un recueil de matériaux ayant appartenu à Raimondi et liés à ses activités éditoriales, conservé à la BML, Or. 459 ff. 476-79. En dehors des premières pages qui contiennent une description de l'alphabet, qui suit de près les modèles de Teseo Ambrogio et Widmanstetter, le texte s'avère être une traduction latine de la *Grammaire* de Barhebraeus. Par ailleurs, à l'intérieur du manuscrit Or. 459 (ff. 80r-94v), ainsi que dans un autre recueil également conservé à la BML (Or. 458 ff. 399v-401v), on retrouve une version syriaco-latine de ce texte de la main de Terracina, sans doute un travail préparatoire à l'édition qui resta néanmoins inachevée.

Dans les grammaires susmentionnées, à l'exception de celle de Masius, l'apprentissage de l'alphabet est suivi par une liste de mots, par ordre alphabétique, représentant chaque lettre et constituée par des épithètes de Dieu. Les listes ne sont pas identiques, celles données par Teseo Ambrogio d'un côté et par Widmanstetter de l'autre, présentent quelques différences dans le choix des attributs divins (la liste de Terracina est identique à celle de Widmanstetter dont elle dépend manifestement). Dans l'économie de ces introductions à la langue syriaque, ces maigres listes de 22 mots n'ont pas uniquement le but de fixer l'ordre alphabétique, mais constituent plutôt une première base lexicale essentielle, donnant la clé pour l'expression des principaux concepts de la religion chrétienne et fournissant peut-être aussi quelques repères familiers pour un lecteur hébraïsant. Dans l'*Introductio* de Teseo Ambrogio, à la fin de l'ouvrage (p. 186-89), on trouve un *Exercitamentum chald.* contenant des textes avec traduction latine: *Notre Père* selon Mt 6,9-13 (transcription et traduction latine interlinéaires), *Ave Maria*, de Mt 22,1-14, prière à la Vierge Immaculée (*Ave Sanctissima Maria*, Sixte IV), *Magnificat* et Jn 1,16-17. Dans la grammaire de Widmanstetter, la présentation de l'alphabet, des signes vocaliques et des instructions à la lecture est suivie par une anthologie de prières pour la liturgie<sup>33</sup>, présentées en syriaque, en double transcription en caractères hébraïques et latins et en traduction latine: *Sanctus*, Prière des anges sous la croix (*Trisagion angelicus*), Domine noster mi-

<sup>31</sup> Martin 1872, II, 6.

<sup>32</sup> Une note contenue dans un des cahiers de comptes de Giovanni Battista Raimondi (m. 1614), directeur de la *Typographia Medicea* (voir *infra*), nous informe qu'en 1589 des poinçons avaient été préparés pour l'impression de ce texte, ASFi Misc. Med. 717 f. 84r, cfr. Farina 2022b, 72-3.

<sup>33</sup> À mettre probablement en relation avec le ms. Syr. 5 de la Bayerische Staatsbibliothek copié pour Widmanstetter par le prêtre Joseph du Mont Liban et complété à Vienne par Moïse de Mardin et contenant un missel maronite. Cfr. Borbone 2017, 104.

serere, *Notre Père, Ave Maria, Credo, Magnificat, Salutatio ad virginem Mariam, Prière pour les défunts, Prières avant et après l'eucharistie.*

### 3. Les modèles de Georges Amira

Le travail de copiste, d'étudiant et ensuite de grammairien de Georges Amira doit être examiné dans le cadre des activités éditoriales de la *Typographia Medicea*. Cette entreprise était, comme le suggère le nom, une entreprise fondée en 1584 à Rome par le cardinal Ferdinando de' Medici, futur Grand-Duc de Toscane (1587) sous le nom de Ferdinando I<sup>er</sup><sup>34</sup>. Créée sous l'égide de Grégoire XIII (1572-1585), l'un de ses projets éditoriaux plus importants était, encore une fois, la production d'une Bible polyglotte, qui devait inclure cette fois une quantité extraordinaire de langues orientales (hébreu, syriaque, arabe, persan, turc, copte, arménien), afin d'éblouir la chrétienté<sup>35</sup>. Les effets escomptés s'apparentent à ceux de la Pentecôte et de la diffusion miraculeuse du message chrétien dans toutes les langues, telle qu'elle est narrée dans Actes 2, 6-7: «Au bruit qui eut lieu, la multitude accourut, et elle fut confondue (συνεχύθη) parce que chacun les entendait parler dans sa propre langue. Ils étaient tous dans l'étonnement et la surprise (ἐξίσταντο δὲ καὶ ἐθαύμαζον) ...». Car Raimondi définit une telle Bible «stupore a tutto il mondo christiano», un éblouissement pour tout le monde chrétien.

Ce projet de Bible polyglotte, entamé sous Grégoire XIII, connut un arrêt tout au long du règne de Sixte V (1585-1590)<sup>36</sup>, car ce dernier, hostile à Ferdinando de' Medici, se méfiait aussi de tout projet autour du texte biblique susceptible de mettre en cause l'autorité de la Vulgate. C'est donc le travail de révision de celle-ci qu'il promut, le confiant à une *congregatione* qu'il nomma lui-même, ce qui conduisit à l'impression de la première édition officielle de la Bible, la *Bibbia sistina*. Ce n'est probablement pas un hasard si toutes les éditions préparées par Raimondi, à commencer par les Évangiles arabes et arabo-latins parus en 1590-1591, ne furent publiés qu'après la mort de Sixte V, dans un laps de temps très court (1590-1596, avec une moyenne d'un ou deux parutions par an<sup>37</sup>), signe manifeste qu'elles avaient été déjà préparées pendant presque une décennie. En dépit des difficultés rencontrées, le projet de Raimondi, qu'il défendit aussi auprès de Clément VIII, prévoyait l'impression du texte de la Bible dans vingt langues

<sup>34</sup> Parmi les très nombreuses études sur cette typographie, nous nous limitons à renvoyer à: Saltini 1860, Tinto 1987, Fani et Farina 2012 et, en français, Farina 2022a.

<sup>35</sup> Cfr. le rapport des activités de sa typographie, daté de 1593; voir aussi Borbone 2016, 197.

<sup>36</sup> Dans ce laps de temps, la seule publication en langues orientales à laquelle Raimondi prit partie est l'*Hydragiologia, sive de aqua benedicta*, Rome, B. Bonfadini, 1586, une œuvre de M. Antonio Francesco Colonna, archevêque de Salerne, dédiée à Sixte V et consacrée à l'eau, à son histoire, à ses propriétés et à ses usages rituels, où Raimondi et son collègue et orientaliste Tommaso da Terracina (m. 1602) se sont chargés de l'édition du texte, de la traduction et de la transcription du *Aethiopum ritus* (en écriture arabe), aux pages 522 et sq. Cfr. Piemontese 2022, 10.

<sup>37</sup> Pour une liste des publications de la *Typographia Medicea*, voir Tinto 1987.



orientales, accompagné par des grammaires et des lexiques, selon le modèle de la *Biblia Regia*. Néanmoins, le programme linguistique de l'orientaliste romain était plus ambitieux et visait à imprimer plusieurs grammaires et lexiques issus des différentes traditions orientales, sur la base des nombreux manuscrits qu'il collectionnait à cet effet<sup>38</sup>.

L'arrivée en Italie d'Ignatius Ni'matallah, avec sa riche bibliothèque qu'il mit à la disposition de la *Typographia Medicea* et de son directeur Giovanni Battista Raimondi<sup>39</sup>, et qui comprenait des nombreux manuscrits grammaticaux, donna lieu à un éventail de modèles dont profitèrent largement les orientalistes travaillant à Rome dans les années 1580-90. En 1584, sous les auspices du pape Grégoire XIII, deux institutions destinées à contribuer de manière cruciale à la diffusion de la connaissance de la langue syriaque en Europe virent le jour: la *Typographia Medicea* et le Collège Maronite<sup>40</sup>. Ce dernier, destiné à la formation du clergé libanais, hébergeait des jeunes élèves provenant du Mont Liban, qui étaient entraînés, entre autres, à la langue syriaque. Ils copiaient aussi de nombreux manuscrits, à la fois comme forme d'exercices et comme service pour des savants orientalistes, tel Giovanni Battista Raimondi qui, à son tour, produisait dans sa typographie des matériaux pédagogiques.

Parmi les élèves du Collège Maronite qui ont copié des textes pour Raimondi, Georges Amira, arrivé en Italie à l'ouverture du Collège, à l'âge de treize ans<sup>41</sup>, fut spécialement actif dans la copie de manuscrits grammaticaux<sup>42</sup>. En même temps, il put utiliser les grammaires que Raimondi avait reçues de Ni'matallah pour la rédaction de sa propre grammaire. Amira avait ainsi à sa disposition un éventail de textes grammaticaux de toutes époques et de traditions syro-occidentale et syro-orientale: Enanisho (or.), Eudochos (occ.), David bar Paulos (occ.), Jean le Stylite (occ.), Élias de Nisibe (or.), Ishoyahb bar Malkon (or.), Barhebraeus (occ.)<sup>43</sup>.

Cette richesse de modèles et d'autorités marque aussi une première différence cruciale entre la *Grammatica syriaca* et les ouvrages précédents, qui se fondaient sur les quelques renseignements reçus par un informant syriaque et plus largement sur le modèle établi de la grammaire hébraïque.

La combinaison de modèles syro-occidentaux et syro-orientaux que l'on retrouve, comme nous l'avons montré plus haut, dans des recueils syro-orientaux surtout à partir du XVI<sup>e</sup> s., est transféré en Occident par Amira tout en devenant, en même temps, un trait distinctif de la formation grammaticale maronite. L'un

<sup>38</sup> Sur ce projet, voir Fani et Farina 2024.

<sup>39</sup> Sur cet orientaliste de premier plan, voir Casari 2016, Jones 2020 et Piemontese 2022.

<sup>40</sup> Sur cette institution, voir Gemayel 1984, Girard 2020, Girard et Pizzorusso 2017.

<sup>41</sup> Voir les notes biographiques dans Farina 2022b, 67-8.

<sup>42</sup> Nous avons décrit les manuscrits grammaticaux copiés par Amira dans Farina 2022b, 86-9.

<sup>43</sup> Cette liste fait référence à la fois aux auteurs de textes qu'Amira a copiés et à ceux qu'il cite comme sources dans sa grammaire. Cfr. Farina 2022b, 86-89. La multiplicité des modèles convoqués par Amira avait été déjà remarquée par Contini 1994, 19.

des manuscrits copiés par Amira pendant son apprentissage au Collège, BML Or. 100, contient des traités et des extraits grammaticaux d'Élias de Nisibe, David bar Paulos, Enanisho et d'un Yuhannon l'Évêque, personnage que nous n'avons pas pu identifier, mais qui est cité comme source aussi dans la *Grammatica syriaca*<sup>44</sup>. Un autre exemple est le ms. Vat. sir. 194, un grand recueil de textes grammaticaux syro-orientaux, copié à la fin du XVI<sup>e</sup> s. à Rome par le maronite Sarkis Rizi<sup>45</sup>.

Dans un cahier non folioté, qui a été ajouté à la fin du BNCF Magl. 15.1.77, un exemplaire de la grammaire de Widmanstetter 1556, on trouve plusieurs notes grammaticales syro-latines de la main de Georges Amira. La première partie contient une note introductive sur l'alphabet, suivie par le texte syriaque, avec traduction latine interlinéaire et transcription latine supralinéaire, des prières suivantes: *Ave Maria*, *Trisagion* (selon la liturgie syriaque), *Gloria*, *Notre Père*, *Credo*, *Salve Regina*, *Salutatio ad virginem Mariam*, *Prière avant l'eucharistie*. Ces prières recourent de près celles que Widmanstetter donne à la fin de sa grammaire, avec la substitution du *Trisagion* de la tradition syriaque au texte du *Sanctus* tridentin. Même avec quelques différences dans le système de transcription, la page avec l'alphabet et les voyelles paraît aussi inspirée de Widmanstetter, avec la présence des deux refrains mnémotechniques pour les consonnes et pour les voyelles et le même choix de noms bibliques utilisés pour exemplifier les sons de chaque voyelle. Ces derniers sont donnés en syriaque et transcription latine par Widmanstetter (voir *infra*), alors qu'Amira n'en copie que la prononciation latine (v. IMAGES 1 et 2)

Le texte présente plusieurs rayures. Tout cela montre qu'il s'agit du cahier d'exercices d'un élève, qui a dû se retrouver inséré dans le livre sur lequel il étudiait, et qui a ensuite été relié à l'intérieur de la même reliure. Cependant, Amira ne s'est pas limité à travailler sur le texte viennois. Après ces notes, un nouveau texte syriaque commence, contenant une grammaire syriaque avec traduction latine interlinéaire, toujours de la main d'Amira. Il s'agit de la grammaire de Jean le Stylite, qu'Amira cite souvent comme source dans la *Grammatica syriaca*. Cette grammaire ne se retrouve dans aucun autre manuscrit conservé dans des bibliothèques européennes et, tout comme pour les textes grammaticaux de David bar Paulos copiés par Amira dans le manuscrit BML Or. 100, aucun témoin manuscrit n'est attesté à Rome, ni au XVI<sup>e</sup> s., ni aujourd'hui. Si nous comparons le texte du Magl. 15.1.77 avec celui d'autres copies de la grammaire de Jean écrits en Orient, comme par exemple le ms 141 de l'Archidiocèse chaldéen d'Erbil<sup>46</sup>, on peut observer quelques différences significatives. En premier

<sup>44</sup> Cette même liste d'auteurs se retrouve dans une note marginale au f. 1r du ms. Vat. sir. 410, dont la première partie a été copiée avant 1585 (le colophon est daté des jours du pape Grégoire XIII, m. 1585) à Rome (?) par le prêtre Maronite Marun (note scribale au f. 48v), et contenant une miscellanée qui commence par la grammaire d'Élias de Nisibe.

<sup>45</sup> Assemani et Assemani 1756-1759, I: 3, 410-14. Voir aussi Farina 2020a, 115-16.

<sup>46</sup> Le manuscrit peut être consulté en ligne sur le site <https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/512349>.

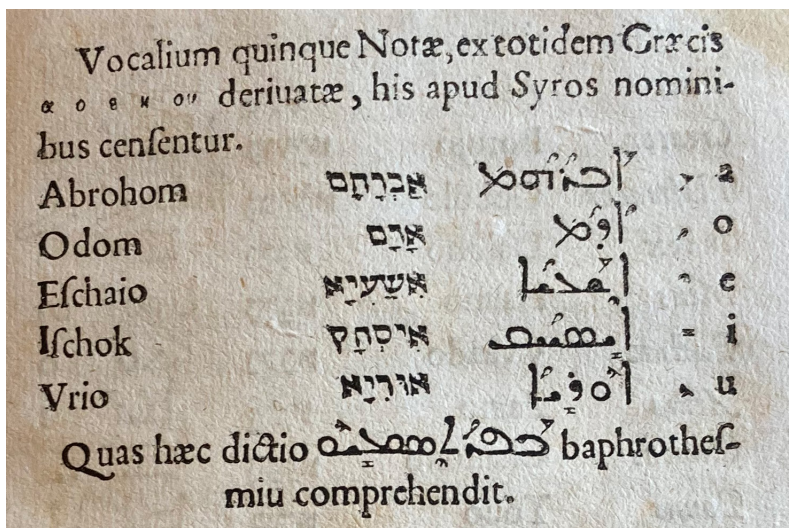


IMAGE 1. Widmanstetter, *Elementa*, les signes pour les voyelles, BNCF, Magl. 15.1.77 (s.n.). Avec l'autorisation du Ministère Italien de la Culture, toute reproduction est interdite.

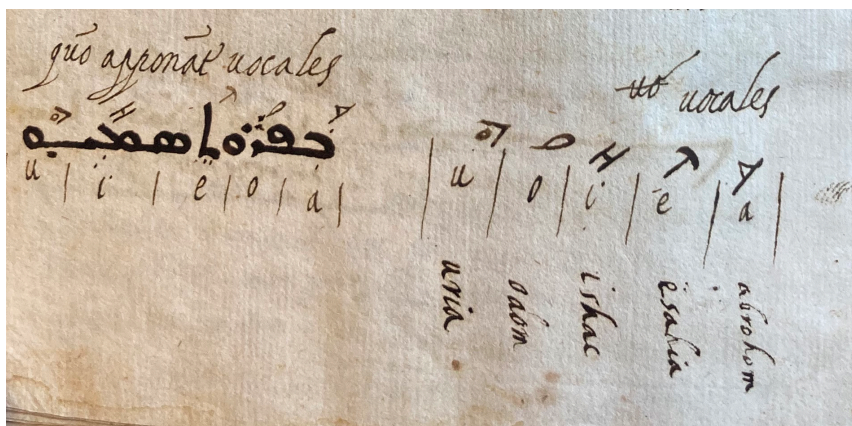


IMAGE 2. BNCF, Magl. 15.1.77, notes de la main de Georges Amira. Avec l'autorisation du Ministère Italien de la Culture, toute reproduction est interdite..

lieu, le texte d'Amira recoupe en ligne générale celui de Jean, mais en en donnant une sorte de paraphrase ou résumé. Certains passages correspondent à la lettre et le sens général est bien restitué, mais il n'y a pas une correspondance parfaite

et des longues phrases manquent. On pourrait presque supposer qu'Amira a appris le texte par cœur et qu'au lieu de le copier, il mit par écrit son souvenir<sup>47</sup>.

La pluralité des sources chez Amira est programmatique. Ainsi commencent ses *Praeludia in Grammaticam*, par lesquels s'ouvre son œuvre:

Certains grammairiens syriaques ont raconté que cette langue dont il s'agit a été diffusée plus que toute autre langue dans plusieurs lieux et variés, et dans des régions très vastes et éloignées: et à cause de cela elle a subi une si grande variation et confusion, que ceux qui parlent cette langue ont grande peine à se comprendre mutuellement<sup>48</sup>.

Par cette prémisse, Amira introduit à la fois l'idée d'une pluralité de sources grammaticales, de l'accord de certaines d'entre elles sur les vicissitudes du syriaque, mais aussi d'une variation interne à la langue, de nature principalement diatopique. La multiplicité des sources grammaticales est d'autant plus intéressante qu'en réalité ce passage est inspiré uniquement par la *Grammaire métrique*, dont il reprend un morceau de la première page presque à la lettre.<sup>49</sup> Cependant, la variation interne au syriaque, ou au chaldéen, langue originaire de l'humanité selon Amira<sup>50</sup>, n'est pas irréductible. Au contraire, il ne s'agit que d'une distinction accidentelle («distinctione, quam Philosophi appellunt accidentalem»). La section des *Praeludia* intitulée *De linguae Chaldaicae sive Syriacae antiquitate* est presque entièrement consacrée à l'effort d'une *reductio ad unum* qui démontre que le chaldéen, l'hébreu et le syriaque ne sont que les différentes manifestations historiques d'une même langue. Par une série de comparaisons et de précisions Amira parvient à tracer le profil propre au syriaque, dont les propriétés sont décrites comme originelles et primordiales.

Une façon de procéder en quelque sorte analogue se retrouve dans la section proprement grammaticale du texte de Amira (*Liber primus*, p. 1), qui commence par une distinction:

<sup>47</sup> On a une impression semblable en examinant les variantes textuelles présentes dans les copies d'Amira des textes de David bar Paulos. Par endroits, Amira diffère des autres témoins car il choisit un synonyme, ou il donne une sorte de paraphrase d'un passage du texte, ou encore parce qu'il omet des adverbes ou conjonctions qui n'affectent pas le sens général du texte (cfr. l'édition critique par Farina 2021b). Le récit biographique d'Amira veut qu'à son arrivée à Rome (1583), âgé de 15 ans, il connaissait déjà les rudiments de la grammaire syriaque en les ayant appris par son oncle (Gemayel 1984, I, 343). Est-ce que ce premier apprentissage s'était fait par cœur?

<sup>48</sup> «Quidam ex syris Grammaticis scriptis mandarunt, linguam hanc, de qua sermo est, maxime omnium linguarum in multis variisque locis; atque in amplissimis, remotissimisque regionibus propagatam esse: ac proinde tantam varietatem, tantamque confusionem perpressam esse; ut vix ii, qui ipsamet loquerentur, se invicem intelligerent».

<sup>49</sup> Cette circonstance a été observée et commentée dans Farina 2020b et 2022b.

<sup>50</sup> Pour un aperçu des théories d'Amira sur les relations entre chaldéen et syriaque, voir Farina 2022b, 77-81.





*qolonoiotho*, c'est à dire voyelles, & ܩܠܘܢܝܘܬܗ *qolonoiotho*, c'est à dire celles qui sont sans voix, et en donnant cette explication pour le fait qu'on les appelle voyelles»<sup>54</sup>. Suit une citation syriaque avec transcription interlinéaire, traduite par Amira. Par souci de brièveté, nous en donnons ici une version française tirée de notre édition du texte de David bar Paulos:

Les voyelles sont ainsi appelées car elles forment un son complet par elles-mêmes et elles n'ont pas besoin de leurs compagnes pour compléter les syllabes de leurs sons. Mais chacune d'entre elles forme par elle-même une syllabe complète<sup>55</sup>.

La définition donnée par David est très proche de celle donnée par la *Technè grammatikè* grecque, qui est le modèle principal de la tradition grammaticale syriaque ancienne<sup>56</sup>. Amira constate qu'une telle définition, tout en étant vraie, ne contribue pas à décrire la situation du syriaque, car il n'y a aucune *lettre*, dans cette langue, qui puisse se prononcer sans l'aide d'une voyelle. Cependant, Amira critique aussi la définition donnée par celle qu'il définit «Grammatica Chaldaica sermone Arabico declarata», à identifier avec celle de Ishoyahb bar Malkon<sup>57</sup>. Cette dernière «et certains autres, divisent aussi les lettres en ܩܠܘܢܝܘܬܗ *qolonoiotho*, voyelles, et ܩܠܘܢܝܘܬܗ *scialiotho*, quiescentes, qu'ils disent être celles par lesquelles on commence toujours par une voyelle, et ils en énumèrent trois ܩ ܐ ,<sup>58</sup>. Amira conclut que c'est la confusion entre la notion de lettre écrite et celle de consonne qui est à l'origine de la difficulté d'appliquer la définition grecque au syriaque. Il observe que la notion de voyelle («vocalis») est appliquée de façon inappropriée au syriaque («usurpatur a Grammaticis»), puisque ce dernier n'écrit que des consonnes. Une voyelle est un signe qui doit avoir une prononciation propre et distincte. Le syriaque n'ayant pas de lettres pour noter les voyelles, les savants ont créé des systèmes pour noter les sons vocaliques à l'écrit.

Cette conclusion a la fonction de créer une charnière entre le classement des lettres de la tradition gréco-latine (qui pose un conflit mineur entre la notion de lettre et celle de son, par rapport à la distinction entre consonnes et voyelles) et l'écriture consonantique. Cependant, elle permet aussi à Amira d'établir une comparaison entre le concept de *vocalis* dans la grammaire occidentale et celui de ܩܠܘܢܝܘܬܗ *qolonoiotho* tel qu'il a été adapté par la tradition syriaque, qu'elle soit d'inspiration grecque ou arabe, et de prendre ses distances vis-à-vis de lui.

<sup>54</sup> *Grammatica syriaca*, 31: «hac in re mihi non placet id, quod docet David Pauli filius, qui dividit litteras Chaldaicas in ܩܠܘܢܝܘܬܗ *qolonoiotho*, id est, vocales, & ܩܠܘܢܝܘܬܗ *qolonoiotho*, scilicet in eas, quae sunt sine voce, & declarans, quare dicantur vocales subdit»,.

<sup>55</sup> Texte syriaque et traduction dans Farina 2021b, 526-28.

<sup>56</sup> «Parmi les lettres les voyelles sont au nombre de sept *a e ē i o u ō* : on les appelle «voyelles» (*phōnēnta*) parce qu'elles rendent un son vocal (*phōnēn*) par elles-mêmes», trad. Lallot 1998, 45.

<sup>57</sup> Cette identification a été proposée par Farina 2022b, 87.

<sup>58</sup> *Grammatica syriaca*, 32: «et quidam alij, dividunt etiam litteras in ܩܠܘܢܝܘܬܗ *qolonoiotho*, vocales: & in ܩܠܘܢܝܘܬܗ *scialiotho*, quiescentes. illas dicunt esse, quibus semper incipimus cum motione, & tres enumerant ܩ ܐ ,».



La section de la *Grammatica syriaca* consacrée aux voyelles se termine avec la même série d'exemples que nous avons retrouvée chez Widmanstetter et dans les notes d'Amira (fig. 1 et 2 ci-dessus):

Note que les savants chaldéens, en soutenant la mémoire des enfants et des débutants, ont imposé [aux voyelles] quelques noms bien connus des pères de l'Ancien Testament, qui commencent par ces mêmes voyelles auxquelles ils sont imposés, c'est-à-dire: 'est appelé ܐܒܪܗܡ Abrohom. ' ܐܫܚܘܥ Eschiaia. ' ܐܕܡ Ishhoc. ' ܐܕܡ Odom, c'est à dire Adam dont le debut chez nous est o. ' ܐܘܪܝܐ Uria<sup>59</sup>

Amira attribue donc cette série d'exemples aux savants «chaldéens». Il est vrai que dans la grammaire d'Élias de Nisibe, copiée par Amira dans le manuscrit BML Or. 100, on retrouve certains de ces exemples, notamment «ܐܫܚܘܥ Eschiaia» et «ܐܕܡ Odom». Cependant, les autres voyelles sont exemplifiées par d'autres mots syriaques<sup>60</sup>. On ne retrouve pas cette liste non plus dans aucune des œuvres grammaticales copiées par Amira. Le terme de comparaison le plus proche de cette liste demeure donc le tableau donné par Widmanstetter, qu'Amira reprend tout en en attribuant l'origine aux savants chaldéens.

Un dernier aspect qu'il nous paraît important d'évoquer dans cette analyse de l'approche par Amira des sources et des modèles, est celui des exemples. Comme il l'indique lui-même à la troisième page (non numérotée) de la dédicace au Cardinal Caetani<sup>61</sup>, au tout début de sa grammaire, donner des nombreux exemples est essentiel pour pouvoir comprendre et retenir les règles de la grammaire:

J'ai essayé de présenter les règles de notre grammaire, non par un ou deux exemples, mais par plusieurs: afin que quiconque apprend les règles et les documents, apprenne aussi une grande partie de la langue<sup>62</sup>.

En comparaison avec les grammaires et les courtes descriptions de la langue syriaque qui l'ont précédée, la *Grammatica syriaca* d'Amira est effectivement équipée d'un très riche apparat d'exemples. Comme nous l'avons vu, les textes de Tesseo Ambrogio<sup>63</sup> et de Widmanstetter ont recours à une chrestomathie de prières,

<sup>59</sup> «Nota doctores Chaldaeos, puerorum, tyronumque memoria consulentes, quaedam partium veteris testamenti tamquam nota imposuisse nomina, quae ab illis iisdem vocalibus, quibus sunt imposita incipiunt: videlicet, 'appellatur ܐܒܪܗܡ Abrohom. ' ܐܫܚܘܥ Eschiaia. ' ܐܫܚܘܥ Ishhoc. ' ܐܕܡ Odom, scilicet Adam; cuius principium apud nos incipit ab o. ' ܐܘܪܝܐ Uria.», *Grammatica syriaca*, 37-38.

<sup>60</sup> Cfr. Gottheil 1887, 27-8, et BML Or. 100 f. 4v-5r.

<sup>61</sup> Sur cette dédicace et sa signification cfr. Farina 2022b, 68-71.

<sup>62</sup> *Grammatica syriaca*, [p. III] «conatus sum regulas huius nostrae Grammaticae non cum uno, aut altero exemplo dumtaxat, sed cum pluribus exemplis (...) edere: ut quis ipsius regulas, ac documenta perdiscit; perdiscet etiam magna parte ex lingua.»

<sup>63</sup> Tesseo Ambrogio insère des citations, surtout de l'Ancien Testament, aussi à l'intérieur de son traité, mais il ne s'agit pas d'exemples discutés, mais plutôt d'éléments de comparaison avec d'autres langues orientales, qui ont le but de soutenir ses théories sur les anciens parlers de l'humanité.

ajoutée à la fin, accompagnée par une traduction et, pour Widmanstetter, également d'une transcription qui indique la prononciation. Masius, dans sa description assez détaillée du syriaque, donne des exemples de mots isolés; puis, dans la section des paradigmes, il renvoie à des passages bibliques (les Psaumes et le Nouveau Testament, cités en latin), qui contiennent les formes données. Cet appareil est effectivement assez riche, mais à chaque fois ce ne sont que des mots isolés qui sont donnés en syriaque, alors que leur contexte demeure un passage latin.

Amira enrichit son texte d'une grande quantité de citations, parfois assez longues, et qui ne sont pas limitées aux Écritures. Nous avons déjà vu que, lorsqu'il mentionne l'opinion des anciens grammairiens syriaques, il en donne souvent le texte, en syriaque, avec transcription interlinéaire et traduction latine. Cela permet au lecteur de se familiariser avec le langage technique d'un faisceau d'autorités. De même, lorsqu'il insère des exemples tirés des Psaumes ou d'un autre texte biblique, il s'agit de longs passages, qui font plusieurs lignes, donnés en transcription et traduction mot par mot. Les Psaumes, les Évangiles et d'autres livres du Nouveau Testament restent la source préférée<sup>64</sup>, mais d'autres livres bibliques s'y ajoutent, comme l'Écclésiaste, ainsi que des Pères de l'Église comme Éphrem le Syrien (très cité surtout dans la section sur la métrique), le missel maronite («Breviarium Maronitarum»). À côté des citations, Amira forge souvent lui-même ses exemples, ou cite des phrases sans en préciser la provenance, en se posant comme autorité. Enfin, chaque chapitre de la grammaire contient des longues listes de mots syriaques, avec traduction latine, qui exemplifient la catégorie ou le phénomène abordés dans le chapitre, mais qui contribuent à enrichir le lexique de l'étudiant.

#### 4. Conclusions

Dans ce petit aperçu nous avons essayé de montrer comment les débuts des études syriaques en Europe profitent de la convergence de plusieurs facteurs, tels un renouveau des échanges et de la production de manuscrits grammaticaux dans le milieu syriaque au Proche Orient, l'arrivée en Occident de plusieurs émissaires des Églises syriaques et leurs rencontres avec des savants occiden-

<sup>64</sup> Le recours aux Psaumes est extrêmement fréquent dans les textes grammaticaux que nous avons énumérés dans la présente contribution. Les Psaumes sont également le premier texte à avoir connu des impressions en langues orientales entre la fin du XV<sup>e</sup> et les premières décennies du XVI<sup>e</sup> siècle. Beaucoup d'entreprises (plus ou moins fructueuses) d'impression de Bibles polyglottes commencent par les Psaumes. Nous n'en donnerons que quelques exemples: Jacques Lefèvre d'Étaples publie en 1509 la traduction latine du Psautier selon cinq versions (*Quincuplex Salterium*, incluant une traduction de l'hébreu, ainsi que les anciennes versions Gallicana, Romana, Vetus Latina), cfr. Saladin 2013, 90-1, 232-33; Agostino Giustiniani imprime en 1516 à Gênes un psautier en cinq langues (hébreu, grec, arabe et chaldéen en caractères hébraïques), accompagné de trois traductions latines (Balagna 1984, 20-3); Sante Pagnini commence en 1520 l'impression des Psaumes 1-28 traduits en latin de l'hébreu et des versions araméenne et grecque, prélude à une édition complète de l'Ancien Testament (Centi 1945, 13). Pour l'importance des Psaumes dans la réflexion linguistique de l'époque voir aussi l'article d'Alberto Alberti dans ce volume.

taux ayant les moyens et les connaissances pour mettre en place des entreprises typographiques.

Les études et les travaux de Georges Amira se situent à la croisée de tous ces échanges. Son profil d'élève d'abord et ensuite de maître de la langue syriaque se caractérise comme hybride, ayant recours à tous les instruments matériels et théoriques mis à disposition par la tradition grammaticale gréco-latine et par les premières études orientalistes, ainsi qu'à un riche corpus textes grammaticaux syriaques. La *Grammatica syriaca* est une œuvre monumentale, conçue et organisée pour couvrir tous les aspects de la langue (de l'écriture, à la phonologie et morphologie, à la métrique, tout en offrant une riche base textuelle qui permette une approche de la syntaxe)<sup>65</sup>. Comme nous l'avons montré ailleurs, la division de la grammaire recouvre à la fois la tripartition du discours en nom, verbe et particule (livres II-IV), propre à la logique aristotélicienne ainsi qu'à la grammaire arabe, mais aussi la division en huit parties de la grammaire gréco-latine reprise par la tradition syriaque, qui constitue l'articulation interne des trois livres en chapitres. Dans la contribution présente, nous avons montré comment l'accès à plusieurs modèles était au cœur de la formation linguistique, ainsi que de l'approche descriptive d'Amira, qui, en tant que savant, se constitue une identité linguistique syro-latine, pour reprendre la formulation que nous avons choisie pour notre titre. La conséquence d'une telle approche est la construction d'un profil articulé et complexe de la langue syriaque, dont l'histoire et les caractères propres sont longuement décrits dans une préface de presque cinquante pages, et dont les règles grammaticales sont décrites à travers la vive voix d'un chœur de grammairiens dont Amira est le chef. Une telle démarche a enfin l'effet d'ériger la culture linguistique maronite en médiatrice de la langue syriaque pour l'Occident. Nous en avons donné ici quelques exemples, mais on pourrait en trouver d'autres, de passages où Amira déclare ouvertement sa préférence pour les usages des Maronites par rapport à ceux d'autres grammairiens syriaques anciens issus d'autres milieux. Il en va de même pour la prononciation et vocalisation des textes et pour le style de l'écriture syro-occidentaux qui, dans la monumentalité de la *Grammatica syriaca*, assument le statut de *formes standard* qu'ils n'ont jamais eues dans la polyphonie de la culture syriaque au Proche Orient.

#### Manuscrits cités

Archidiocèse chaldéen d'Erbil (ACE)	ACE 141
Archivio di Stato di Firenze (ASFi)	Misc. Med. 717 Misc. Med. 720
Bayerische Staatsbibliothek Munich	Syr. 1 Syr. 5

<sup>65</sup> Sur l'organisation de la *Grammatica*, voir Farina 2022b, 81-6, et la table des matières dans l'Appendix 2, 97-9.

Biblioteca Apostolica Vaticana (BAV)	Vat sir. 194 Vat. sir. 410
Biblioteca Medicea Laurenziana (BML)	Or. 58 Or. 100 Or. 196 Or. 298 Or. 458 Or. 459
Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze (BNCF)	Magl. 15.1.77
Biblioteca Nazionale Centrale di Roma (BNCR)	34.6.E.23/1
Staatsbibliothek zu Berlin	Petermann 9

### Bibliographie

- Assemani, Stefanus Evodius et Joseph Simonius Assemani. 1756-1759. *Bibliothecae apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus in tres partes distributus. In quarum prima Orientales in altera Graeci in tertia Latini Italici aliorumque Europaeorum idiomatum codices Stephanus Evodius archiepiscopus Apamensis et Joseph Simonius Assemanus ejusdem biblioth. Praefectus recensuerunt digesserunt animadversionibusque illustrarunt*. Rome: Typ. Linguarum Orientalium Angeli Rotilii.
- Balagna, Josée. 1984. *L'imprimerie arabe en Occident (XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles)*. Paris: Maisonneuve et Larose.
- Beltrami, Giuseppe. 1933. *La Chiesa Caldea nel secolo dell'Unione*. Rome: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum (Orientalia Christiana 29).
- Borbone, Pier Giorgio. 2016. "Un progetto di bibbia poliglotta di Giovanni Battista Raimondi e il ms. Firenze, Biblioteca medicea laurenziana, Or. 58 (9a1)." Dans *Bibbia e Corano. Edizioni e ricezioni*, éd. par Carmela Baffioni, Rosa Bianca Finazzi, Anna Passoni Dell'Acqua, Emidio Vergani et Paolo Nicelli, 191-228. Rome: Bulzoni.
- Borbone, Pier Giorgio. 2017. "Monsignore Vescovo di Soria', also Known as Moses of Mardin, Scribe and Book Collector." Dans *Christian Orient*, éd. par Anton D. Pritula et Anna K. Ermolaeva, 79-114. Saint-Petersbourg: The State Hermitage Museum. Russian Academy of Science.
- Borbone, Pier Giorgio. 2021. "A Tale of Three Scripts: Syriac Writing from A Syriac Perspective." Dans *Le calame et le ciseau. Colophons syriaques offerts à Françoise Briquel Chatonnet*, éd. par Simon Brelaud, Jimmy Daccache, Muriel Debié, Margherita Farina, Flavia Ruani et Émilie Villey, 207-26. Paris: Geuthner.
- Borbone, Pier Giorgio. 2022. "Moses von Mardin, Lehrer der syrischen Sprache im Europa des 16. Jahrhunderts." *Morgen-Glanz* 32: 55-76.
- Briquel Chatonnet, Françoise, et Muriel Debié. 2017. *Le monde syriaque*. Paris: Les Belles Lettres.
- Cardinali, Giacomo. 2018. "Ritratto di Marcello Cervini en orientaliste (con precisazioni alle vicende di Petrus Damascenus, Mosè di Mārdīn ed Heliodorus Niger)." *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* LXXX, 1 : 325-43.

- Casari, Mario. 2016. "Raimondi, Giovanni Battista". Dans *Dizionario biografico degli italiani*, LXXXVI, Roma: Istituto dell'Enciclopedia Treccani. [https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-battista-raimondi\\_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-battista-raimondi_(Dizionario-Biografico)/)
- Centi, Timoteo M. 1945. "L'attività letteraria di Santi Pagnini (1470-1536) nel campo delle scienze bibliche." *Archivum Fratrum Praedicatorum* 15: 5-51.
- Contini, Riccardo. 1994. "Gli inizi della linguistica siriana nell'Europa rinascimentale." *Rivista degli Studi Orientali* 68: 15-30.
- Fani, Sara, et Margherita Farina, éd. 2012. *Le vie delle lettere. La Tipografia Medicea tra Roma e l'Oriente*, Florence: Mandragora.
- Fani, Sara, et Margherita Farina. 2024. "The lexicographical and grammatical studies by Giovanni Battista Raimondi (Rome, ca. 1580-1614)." Dans *Documenter et décrire les langues d'Asie: histoire et épistémologie*, éd. par Émile Aussant et Fabien Simon, 431-68. Paris : SHESL.
- Farina, Margherita. 2015. "La Grammatica Metrica di Barhebraeus (XIII sec.) e le sue glosse. Siriaco, greco e arabo in contatto." Dans *Rappresentazioni linguistiche dell'identità*, éd. par Marina Benedetti, 107-25. Naples: Università degli studi di Napoli "L'Orientale" (Quaderni di AIΩN N.S. 3).
- Farina, Margherita. 2016. "Barhebraeus' Metrical Grammar and Ms. BML Or. 298: Codicological and Linguistic Remarks." *Studi Classici e Orientali* 62: 345-360.
- Farina, Margherita. 2017. "The Syro-Arabic glosses to Barhebraeus' Metrical Grammar." Dans *Language and Identity in Multilingual Mediterranean Settings. Challenges for Historical Sociolinguistics*, éd. par Piera Molinelli. 157-70. Berlin-Boston: Mouton De Gruyter.
- Farina, Margherita. 2018a. "Manuscrits de grammaires et lexiques syriaques." Dans *Les auteurs syriaques et leur langue*, éd. par Margherita Farina, 243-54. Paris: Geuthner.
- Farina, Margherita. 2018b. "A New Autograph by 'Abdišō' Marūn : Renaissance Rome and the Syriac Churches." *Journal of Eastern Christian Studies* LXX, 3-4: 241-56.
- Farina, Margherita. 2020a. "Circulation de manuscrits syriaques en Orient et entre Orient et Occident entre la fin du XV<sup>e</sup> et le XVI<sup>e</sup> siècle." Dans *Les chrétiens de tradition syriaque à l'époque ottomane*, éd. par Bernard Heyberger, 93-120. Paris: Geuthner.
- Farina, Margherita. 2020b. "What is Syriac and what is Aramaic according to Syriac grammarians (8th-16th cent.)." *History and Philosophy of the Language Sciences* 7, mars 2020. <https://hiphilangsci.net/2020/03/07/what-is-syriac/>
- Farina, Margherita. 2021a. "'Chrétien d'Asie' et Églises syriaques dans les *Relationi Universali*". Dans *Un mondo di Relazioni. Giovanni Botero e i saperi nella Roma del Cinquecento*, éd. par Antonella Romano, Romain Descendre et Elisa Andretta, 459-90. Rome: Viella.
- Farina, Margherita. 2021b. "Les textes linguistiques de David Bar Paulos." Dans *Le calame et le ciseau. Colophons syriaques offerts à Françoise Briquel Chatonnet*, éd. par Simon Brelaud, Jimmy Daccache, Muriel Debié, Margherita Farina, Flavia Ruani et Emilie Villey, 515-39. Paris : Geuthner.
- Farina, Margherita. 2022a. "La Typographia Medicea des langues orientales." *Encyclopédie d'histoire numérique de l'Europe [en ligne]*, mis en ligne le 03/02/22, consulté le 26/06/2024. <https://ehne.fr/fr/node/21739>
- Farina, Margherita. 2022b. "Amīra's *Grammatica Syriaca*: Genesis, Structure and Perspectives." Dans *The Medici Oriental Press. Knowledge and Cultural Transfer around 1600*, éd. par Eckhard Leuschner, Gerhard Wolf, 67-99. Florence: Olschki.
- François, Wim. 2009. "Andreas Masius (1514-1573): Humanist, Exegete and Syriac Scholar." *Journal of Eastern Christian Studies* 61: 199-244.

- Gemayel, Nasser. 1984. *Les échanges culturels entre les Maronites et l'Europe. Du Collège Maronite de Rome (1584) au Collège de Ayn-Warqa (1789)*. 2 vols. Beyrouth: Cariscript.
- Girard, Aurélien. 2020. "Le Collège maronite de Rome et les langues au tournant des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles: éducation des chrétiens orientaux, science orientaliste et apologétique catholique." *Rivista Storica Italiana* CXXXII, 1: 272-299.
- Girard, Aurélien, et Giovanni Pizzorusso. 2017. "The Maronite college in Early Modern Rome: Between the Ottoman Empire and the Republic of Letters." Dans *College communities abroad: Education, migration and Catholicism in early modern Europe*, éd. par Liam Chambers et Thomas O'Connor, 174-97. Manchester : Manchester University Press.
- Gottheil, Richard J. H. 1887. *A Treatise on Syriac Grammar by Mâr(i) Eliâ of Sôbhâ*. Berlin: Wolf Peiser.
- Hamilton, Alastair. 2006. *The Copts and the West 1439-1822*. Oxford: Oxford University Press.
- Hayek, Ignace Antoine II. 2015. *Le relazioni della Chiesa siro-giacobita con la Santa Sede dal 1143 al 1656*, éd. par Pier Giorgio Borbone et Jimmy Daccache. Paris: Geuthner (Cahiers d'études syriaques 3).
- Jones, Robert. 2020. *Learning Arabic in Renaissance Europe (1505-1624)*. Leyde: Brill.
- Kennerly, Sam. 2022. *Rome and the Maronites in the Renaissance and Reformation*. Londres-New York: Routledge.
- Kiraz, George A. 2012. *Türrâs Mamllâ. A Grammar of the Syriac Language. Vol. 1 Orthography*. Piscataway, NJ: Gorgias Press.
- Kiraz, George A. 2020. "Learning Syriac and Garshuni in Early Modern Egypt. Evidence from the Cairo Genizah." *Intellectual History of the Islamicate World* 8: 1-26.
- Lallot, Jean. 1998. *La grammaire de Denys le Thrace. Traduite et annotée par Jean Lallot. 2<sup>e</sup> édition revue et augmentée*. Paris: CNRS Éditions.
- Levi Della Vida, Giorgio. 1948. *Documenti intorno alle relazioni delle chiese orientali con la S. Sede durante il pontificato di Gregorio XIII. Appendice: Aggiunte a "Studi e testi" 92*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana (Studi e testi 143).
- Martin, Jean-Pierre-Paul. 1872. *Œuvres grammaticales d'Abou'lfaradj dit Bar Hebraeus*. Paris: Maisonneuve
- Mércz, András. 2019. "The Coat of Arms of Moses of Mardin." *Hugoye* XXII, 2 : 345-93.
- Moberg, Axel. 1922. *Le Livre des splendeurs. La grande grammaire de Grégoire Barhebraeus*. Texte syriaque édité d'après les manuscrits avec une introduction et des notes par Axel Moberg. Lund: Gleerup.
- Murre-van den Berg, Heleen. 2015. *Scribes and Scriptures. The Church of the East in the Eastern Ottoman Provinces*. Leuven-Paris-Bristol, CT: Peeters .
- Ortega-Monasterio, Maria Teresa. 2008. "Textual Criticism of the Bible in the Spanish Renaissance." *A Journal of Biblical Textual Criticism* 13: 1-9.
- Piemontese, Angelo Michele. 2022. "Per la biografia di Giovanni Battista Raimondi." Dans *The Medici Oriental Press: Knowledge and Cultural Transfer around 1600*. Eckhard éd. par Gerhard Wolf Leuschner, 3-16. Florence: Olschki.
- Pritula, Anton. 2019. "‘Abdišō‘ of Gāzartā, Patriarch of the Chaldean Church as a Scribe." *Scrinium* 15: 297-320.
- Saladin, Jean-Christophe. 2013. *La bataille du grec à la Renaissance*. Paris: Les Belles Lettres.
- Saltini, Guglielmo Enrico. 1860. "Della stamperia medicea orientale e di Giovan Battista Raimondi." *Giornale storico degli archivi toscani* IV: 257-308.
- Tinto, Alberto. 1987. *La Tipografia Medicea Orientale*. Lucques: Maria Pacini Fazzi.



- Wilkinson, Robert J. 2007a. *Orientalism, Aramaic and Kabbalah in the Catholic Reformation: the first printing of the Syriac New Testament*. Leyde: Brill (Studies in the History of Christian traditions 137).
- Wilkinson, Robert J. 2016. "Constructing Syriac in Latin. Establishing the Identity of Syriac in the West over a Century and a Half (c. 1550-c.1700)." *Bulletin de l'Académie belge pour l'Étude des langues anciennes et orientales* 5: 169-283.
- Wilkinson, Robert J. 2018. "Working towards a Definition of Syriac in the Sixteenth and Seventeenth Centuries." Dans *Les auteurs syriaques et leur langue*, éd. par Margherita Farina, 207-36. Paris: Geuthner.
- Wilkinson, Robert J. 2007a. *The Origins of Syriac Studies in the Sixteenth Century*. Thèse de Doctorat dactylographiée. Bristol: University of the West of England.
- Wilkinson, Robert J. 2007b. *Kabbalistic Scholars of the Antwerp Polyglot Bible*. Leyde: Brill.
- Wilmshurst, David. 2000. *The Ecclesiastical Organization of the Church of the East, 1318-1913*. Leuven: Peeters (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 582).

# Matériaux pour l'étude du plurilinguisme en contexte ottoman. Le cas de Dosithée II de Jérusalem

Vassa Kontouma

En tant qu'État multi-ethnique, l'Empire ottoman est un espace multilingue qui favorise le plurilinguisme de ses sujets, voire le rend nécessaire à certains niveaux élevés ou subalternes de la société<sup>1</sup>. Si un simple paysan peut se contenter de son dialecte ou patois, et donc d'une forme d'unilinguisme, l'agent administratif qui le contrôle est la plupart du temps forcé à la diglossie<sup>2</sup>, c'est-à-dire à l'usage parallèle d'une langue vernaculaire et d'une langue de chancellerie obéissant à des règles élaborées. Le commerçant s'exerce à un plurilinguisme rudimentaire, non point savant mais vernaculaire. Le lettré mêle arabe, turc et persan dans des proportions variant selon la teneur et la qualité de son instruction. À la cour, les

- <sup>1</sup> L'étude historique du plurilinguisme est un sujet émergent, promis à d'importants développements (Grévin 2016; Pavlenko 2023). En ce qui concerne plus particulièrement l'espace ottoman antérieur au 18<sup>e</sup> siècle, la recherche est encore pour l'essentiel à un stade purement grammatique (Csató *et al.* 2016) ou généraliste (Dursteler 2012), le traitement des cas d'Evliya Celebi (Dankoff 2009) et de Dimitri Cantemir (Leezenberg 2013) constituant une exception. En revanche, le 19<sup>e</sup> siècle ottoman bénéficie d'études plus complètes (Strauss 1995).
- <sup>2</sup> À la fin du 19<sup>e</sup> siècle, les hellénistes Jean Psycharis et Hubert Pernot sont les premiers à engager la réflexion sur la diglossie dans le domaine de la linguistique, en raison notamment des usages de la langue grecque à cette époque (distinction entre καθαρεύουσα et δημοτική). Voir la très utile synthèse de Lüdi 1990, 307. Remarquons par ailleurs que les termes de diglossie – polyglottisme / polyglossie intègrent une dimension hiérarchique, ou du moins une complémentarité fonctionnelle chez un même locuteur, ce que ne fait pas le terme plurilinguisme.

Vassa Kontouma, Ecole pratique des hautes études, France, vassa.kontouma@ephe.psl.eu, 0000-0002-7398-1298

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Vassa Kontouma, *Matériaux pour l'étude du plurilinguisme en contexte ottoman. Le cas de Dosithée II de Jérusalem*, © 2024 Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0646-4.12, in Marcello Garzaniti, Vassa Kontouma, Vasilios N. Makrides (edited by), *Cristiani orientali e Repubblica delle Lettere (XVI-XVIII sec.) / Chrétiens orientaux et République des Lettres (16e-18e s.) / Östliche Christen und die Gelehrtenrepublik (16.-18. Jh.)*, pp. 285-308, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0646-4, DOI 10.36253/979-12-215-0646-4

hommes jonglent entre langues orientales et occidentales, en fonction des besoins des délégations en présence, et les femmes ne sont pas en reste<sup>3</sup>. Enfin, tous ceux qui sont collectivement soumis à des ordres – marins, soldats, esclaves – partagent une *Notsprache* ou langue véhiculaire d'urgence qui se superpose à leurs nombreux parlars d'origine<sup>4</sup>.

L'appartenance religieuse ajoute de la complexité au phénomène. Plus un culte est dominant, moins ses représentants semblent contraints à la polyglossie. Ainsi, les dignitaires musulmans se satisfont d'une diglossie mêlant le turc à l'arabe – ou inversement, selon les régions<sup>5</sup>. Les prélats grecs orthodoxes ont principalement recours à une *koinè* ecclésiastique ou au grec de chancellerie, bien que leur subordination aux musulmans les oblige à user du turc ottoman pour leurs affaires administratives, et même du turc vernaculaire au quotidien. Enfin, pour les ecclésiastiques de langues slaves ou orientales, la polyglossie s'avère souvent nécessaire, puisqu'ils entrent en contact, non seulement avec leurs propres langues d'Église, mais aussi avec le grec ou le latin, en fonction de leurs attaches juridictionnelles<sup>6</sup>.

Le but de la présente contribution n'est pas d'appréhender ces phénomènes dans leur ensemble, ni d'élaborer quelque théorie explicative à leur propos, mais d'étudier le cas particulier d'une personnalité influente du 17<sup>e</sup> siècle, pour en dégager des éléments aidant à la compréhension du plurilinguisme – et par là-même des possibles voies d'accès à la République des Lettres – dans l'espace ottoman. Les historiens qui travaillent sur les multilinguismes anciens peinent en effet à identifier des sources explicites, parce que leur objet relève en partie du domaine de l'oralité, par définition évanescant. Or le cas ici retenu, celui de Dosithée de Jérusalem, offre des matériaux abondants qui méritent d'être exploités.

Pourquoi ce cas est-il intéressant? D'abord, parce que Dosithée est un sujet ottoman à part entière qui n'est quasiment jamais sorti des frontières de l'Empire, mais qui y a voyagé sans relâche<sup>7</sup>. Originaire du Péloponnèse, il a parcouru les Balkans, le Proche-Orient, le pourtour de la mer Noire jusque dans le Caucase. Il a résidé à Constantinople, Andrinople, Bucarest, Jassy, Jérusalem. Ecclésiastique tout terrain, il a échangé avec les personnes les plus diverses, étant aussi à l'aise avec les hauts dignitaires de la Porte qu'avec les simples chrétiens rencontrés au cours de ses pérégrinations. Il a négocié avec les autorités ottomanes à Andrinople, Constantinople, Jérusalem, officié devant un public choisi au Pha-

<sup>3</sup> Cfr. Hitzel 1997; Dursteler 2012.

<sup>4</sup> Nous ne nous arrêtons pas ici sur la question controversée de la teneur de cette *Notsprache* en Méditerranée orientale (*volgare venezianeggiante, lingua franca*, etc.). Sur cette question, cfr. en dernier lieu Saglione-Sottile 2019.

<sup>5</sup> Une nuance est apportée par Dursteler 2012, 53, pour lequel les Ottomans étaient moins indifférents aux langues que généralement affirmé.

<sup>6</sup> Lindstedt 2016, 53-56, dresse un intéressant descriptif des langues de prestige dans les Balkans ottomans à l'époque tardive.

<sup>7</sup> Dosithée nous a livré la liste précise de ses nombreux voyages (*Hist.* XIII, 263-267). Si l'on considère que les Pays roumains font partie de l'Empire ottoman, c'est uniquement pour se rendre à Tbilissi qu'il en a passé les frontières. Voir aussi ci-dessous, n. 54.

nar, à Bethléem et à Jassy, publié ses écrits en Moldavie et en Valachie, correspondant avec l'anglais John Covel (1638-1722) et avec le tsar de Russie. Puis, parce que Dosithée est en grande partie autodidacte, et que les langues qu'il a pratiquées ont principalement été acquises par immersion. Son expression est donc marquée par la rudesse de l'oralité et par la perméabilité d'un plurilinguisme à usage non pas lettré, mais pratique. Enfin, parce que les écrits de Dosithée, abondants et parsemés de commentaires et de prises de position personnelles, nous permettent d'appréhender le paysage linguistique qui est le sien, la place qu'y occupent les langues qu'il parle ou qu'il ne parle pas, ainsi que ses vues sur celles-ci.

Le présent article se fonde principalement sur les données fournies par l'*Histoire des patriarches de Jérusalem* (1715 [1722]; rééd. 1983), et surtout par le treizième livre et les *paraleipomena* de celle-ci (1891; rééd. 1982)<sup>8</sup>. Il s'agit de l'écrit le plus long et le plus représentatif de la pensée personnelle de Dosithée<sup>9</sup>, mais aussi du plus accessible, puisqu'il est entièrement digitalisé au sein du *Thesaurus linguae graecae* (TLG 9061.001-007). Un autre document est ponctuellement utilisé ici: le premier inventaire manuscrit (1731) de la bibliothèque du Métochion du Saint-Sépulcre<sup>10</sup>, institution à laquelle la figure du patriarche est intimement liée. Enfin, de l'abondante correspondance du patriarche, on retiendra une lettre datée de 1680 et éditée par Eudoxiu de Hurmuzaki<sup>11</sup>.

## 1. Les langues parlées par Dosithée et ses considérations à leur propos

### 1.1. «Notre parler»: le grec

Né dans une influente famille orthodoxe de la région de Corinthe, le futur patriarche Dosithée est d'abord un locuteur du grec vernaculaire dans ses usages du Péloponnèse. Sa brève notice autobiographique ne mentionne nullement des

<sup>8</sup> Ci-après abrégée *Hist.*, avec indication des livres de I à XIII, selon la pagination de Delèdèmos 1983, qui inclut: Dosithée 1715 [1722] pour les l. I-XII; Papadopoulos-Kerameus 1891, pour le l. XIII et les *paraleipomena*. Sur cette œuvre, voir Sarrès 2010, 86-117. Le l. XIII et les *paraleipomena* seront très importants pour notre propos, car non inclus dans l'édition de 1715 [1722], et de ce fait non retouchés par Chrysanthè, leur éditeur de l'époque.

<sup>9</sup> La question de la pensée personnelle de Dosithée est un sujet à part entière, qui ne peut qu'être effleuré ici. En effet, la visée première des écrits du patriarche est pratique. Car Dosithée n'est ni un penseur original, ni un théologien de haut vol, mais plutôt un polémiste et le promoteur énergique de l'indépendance de l'héritage orthodoxe face aux prétentions des deux confessions antagonistes, catholicisme et protestantisme. C'est à la défense de cette cause qu'il consacre les quelques mille pages in-folio de son *Histoire des patriarches de Jérusalem*, un ouvrage qui est le fruit de ses lectures abondantes d'auteurs de toutes époques et de toutes origines, obstinément mises au service de son ambitieux projet. – Sur les positions théologiques de Dosithée, Todt 2002, 683-708.

<sup>10</sup> Cet inventaire manuscrit est conservé dans le *Constantinople [Athènes], Metochion Panaghiou Taphou* 93 (a. 1731). À son sujet, voir l'étude de Lampadaridi 2020, 294-297. Je remercie chaleureusement Anna Lampadaridi de m'avoir permis la consultation de sa transcription inédite de l'inventaire.

<sup>11</sup> Hurmuzaki 1915, 231-237.

études<sup>12</sup>, ce qui laisse penser qu'il n'a pas bénéficié, dans son jeune âge, d'une instruction digne d'être évoquée. Filleul du métropolite de Corinthe Grégoire I<sup>er</sup> Goulanos (ca 1641-1660), il entre au monastère à l'âge de onze ans, et y apprend vraisemblablement ses premières lettres. C'est donc par immersion, déjà, qu'il acquiert les rudiments de la *koinè* d'Église.

N'ayant pas bénéficié d'un cursus classique, Dosithée ne fait pas non plus d'études à l'étranger, comme bien d'autres en faisaient en son temps. Arrivé à Constantinople à l'âge de quinze ans, en tant que jeune clerc, il est intégré au Métochion du Saint-Sépulcre où il est éduqué à la dure:

J'étais pieds nus, dis-je, car en ce temps c'est ainsi que les supérieurs [du Métochion] nous instruisaient, et nous supportions l'instruction avec obéissance et respect envers nos supérieurs<sup>13</sup>.

Mais cette période dure fort peu. Entré au service du patriarche de Jérusalem Païssios (1645-1660) à l'âge de 17 ans, il entreprend avec lui une série de voyages et partage son quotidien. Il est donc à supposer que son apprentissage du grec se poursuit par immersion, aux côtés de ce patriarche, à travers la lecture d'ouvrages et de documents de toute sorte, et par une participation active aux offices patriarcaux. Son écriture heurtée, semi-savante et semi-vernaculaire, pleine de locutions tirées de l'oralité et parfois mêlées à du turc, en témoigne largement.

Devenu à son tour patriarche, Dosithée n'oublie pas la faiblesse de son instruction. Il s'entoure de secrétaires et de scribes, auxquels il demande volontiers de corriger ses textes<sup>14</sup>. Quand il passe outre ses équipes, le manque de correcteurs est perceptible. Ainsi dans son petit *Manuel* contre Jean Karyophyllès († 1692), qu'il publie seul en 1694, presque en cachette, la langue est obscure, très peu soignée<sup>15</sup>. Quant à son œuvre majeure, *l'Histoire des patriarches de Jérusalem*, maintes fois copiée au fil de ses corrections, elle ne paraît pas de son vivant. Elle lorsqu'elle est enfin éditée, de façon posthume, elle a été réécrite par son neveu Chrysante Notaras (1655/1660-1731) qui, lui, maîtrise parfaitement les formes académiques et ecclésiastiques. Expurgée de nombreux passages, presque censurée, elle est aussi neutralisée du point de vue du style – et l'on attend encore de la lire dans son original, conservé dans certains manuscrits<sup>16</sup>.

Pour en avoir été privé, Dosithée a pleinement conscience de l'importance et de la valeur des études. Aussi, toute sa vie durant, il soutient l'activité d'écoles élémentaires dans sa juridiction, et favorise la fondation du *Phrontistèrion* de Trébizonde, de l'Académie princière de Bucarest, ainsi que de l'Académie des

<sup>12</sup> Delèdèmos 1983, vol. XI-XII, 267; Todt 2002, 659-660.

<sup>13</sup> *Hist.* XII, 115: Λέγω δὲ ὅτι ἡμῖν ἀνυπόδητος, χωρὶς σανδαλίων, ἐπεὶ οὕτω τῷ καιρῷ ἐκείνῳ ἐπαιδαγῶγουν ἡμᾶς οἱ προεστῶτες, καὶ οὕτως ἐφέρομεν τὴν παιδαγωγίαν γνῶμη εὐπειθεῖ, καὶ αἰδοῖ πρὸς τοὺς προεστῶτας ἡμῶν.

<sup>14</sup> Kontouma 2020, 260-262.

<sup>15</sup> Sur ce texte, voir en dernier lieu Kontouma 2019, 239-252.

<sup>16</sup> Kournoutos 1953; Sarris 2005.

frères Joannice (1633-1717) et Sophrone (1652-1730) Leichoudès à Moscou, toutes institutions axées sur l'enseignement de haut niveau du grec<sup>17</sup>.

Mais qu'est exactement la langue grecque pour Dosithée? Et tout d'abord, comment la nomme-t-il? On trouve chez lui les expressions *ἑλλάδα φωνή* (*Hist.* XII, 160), *ἑλληνική γλώσσα* (X, 181), *ἑλληνική διάλεκτος* (XI, 219) et *ἀπλή ἑλληνική γλώσσα* (VII, 276). À leur côté, il est aussi question de *ῥωμαϊκή διάλεκτος* (XI, 19) ou *ῥωμαῖστί* (VII, 274). Signalons toutefois qu'à une occurrence, *ἑλληνιστί* s'oppose à *ῥωμαῖστί* qui, dans ce cas seulement, désigne le latin classique (V, 124). Plus étonnant, on trouve aussi chez notre patriarche quelques occurrences du terme *γραικιστί*, mais elles renvoient toutes à des sources latines (VI, 324; 419-420). Enfin, Dosithée évoque l'existence d'une forme gréco-turque, en usant de l'expression *τουρκογραικιστί* (XI, 52). Il s'agit d'un lieu-dit, *Ἀγιάκαπι*, à l'étymologie effectivement mixte, ce qui n'était pas forcément un cas isolé dans l'esprit du patriarche.

Doit-on considérer que cette diversité d'appellations correspond à la prise en compte, par Dosithée, de variétés linguistiques différentes au sein du grec? En d'autres mots, notre patriarche effectue-t-il, à l'instar des lettrés de son temps, une claire distinction entre grec savant et grec vernaculaire? La réponse à cette question n'est pas facile à apporter. D'une part, il est certain que Dosithée a conscience des niveaux de correction du grec: ne considérant pas le sien comme suffisamment correct, il fait appel à des secrétaires et des correcteurs pour ses écrits formels. Mais d'autre part, il semble que les frontières entre variétés linguistiques sont loin d'être évidentes pour lui. Dans sa correspondance<sup>18</sup>, ainsi que dans quelques écrits plus spontanés comme le treizième livre de son *Histoire*, les mélanges sont patents.

À mon avis, c'est aussi la raison pour laquelle ses appellations sont fluctuantes. Ainsi, par *ῥωμαῖστί*, il entend habituellement le grec courant, celui qui est parlé à son époque, soit la *ἀπλή ἑλληνική*. Mais il utilise aussi cette expression pour désigner la langue d'un ancien *Typikon* trilingue, grec-géorgien-arménien: «τὸ παρὸν Τυπικὸν ἐγράφη ῥωμαῖστί, ἰβηριστί, ἀρμενιστί» (*Hist.* VII, 274). Et dans un passage assez étonnant, censuré par Chrysanthe, mais qui devait introduire au livre XI de l'*Histoire*, il combine très librement *ῥωμαῖστί* à *ἑλληνιστί*:

En ce temps-là, Théodore Gazès et Georges de Trébizonde étaient actifs à Rome. Ces deux hommes rénoverent le parler hellénique (*ἑλληνικὴν διάλεκτον*), qui était éteint depuis 700 ans dans les contrées franques [...]. Par la suite, Andronikos Kontoblakas et Hermotime [= Hermonyme] le Spartiate<sup>19</sup> se rendirent en France, et ils y fondèrent une école rhomaique (*σχολεῖον ῥωμαϊκόν*), et dès lors

<sup>17</sup> Sur les écoles arabes, voir la lettre de Dosithée éditée par Papadopoulos-Kerameus 1897, 270: «Καὶ τὸ Ἀράβικο καὶ τὸ Ῥωμέικο τὰ σχολεῖα νὰ ἔχουν τὴν ἐπιμέλειαν ὅπου τοὺς πρέπει». Sur l'Académie de Bucarest, Dură 1977, 208-209. Sur l'Académie des frères Leichoudès à Moscou, avec lesquels Dosithée s'est par la suite gravement disputé, Chrissidis 2016.

<sup>18</sup> Voir ainsi les lettres envoyées de 1691 à 1706 à la communauté de marchands de Sibiu, et à leur prévôt Palcu Teodor: Caratașu 1991.

<sup>19</sup> Andronikos Kontoblakas fut le maître de Johannes Reuchlin à Bâle avant 1477; Georges Hermonyme de Sparte fut l'un des premiers à enseigner le grec à Paris après 1476.



les Français devinrent philhellènes, même s'ils le furent contre les Hellènes, selon leurs dignes usages antiques. Sous Andronikos le jeune, Chrysoloras fut l'initiateur d'une école hellénique (ἐλληνικὸν σχολεῖον) à Rome<sup>20</sup>.

Contrairement à Chrysanthé, qui distingue clairement les variétés du grec et sait passer de l'une à l'autre, Dosithée reste donc assez peu conscient du phénomène de diglossie. Pour lui, le grec est un seul « parler » – il dit « notre parler » (ἡ ἡμετέρα διάλεκτος; *Hist.* XI, 19) –, la langue dans laquelle il a été nourri (ἡμεῖς οἱ ἀνατραφέντες εἰς τὴν ἑλληνικὴν γλῶσσαν; V, 172), soit un ensemble indifférencié de formes qu'il a 'dans l'oreille' et dont il mêle systématiquement les niveaux. Ce parler – qui inclut le grec classique, le grec ecclésiastique, ancien ou tardif, et le grec vernaculaire – est la langue des *rhomaioi*, c'est-à-dire celle de sa communauté. Il est son héritage et par là-même le marqueur de son identité. Aussi est-il bien plus qu'un outil de communication plus ou moins sophistiqué: comme ensemble, il possède une dimension symbolique élevée.

En particulier, Dosithée lui confère les fonctions suivantes:

- (a) Il est très adapté à la théologie, car riche, dense, lumineux et véridique – et ce, même s'il n'est pas comme l'hébreu la langue des Écritures telles qu'elles ont originellement été inspirées par Dieu (I, 145).
- (b) Il est une langue maîtresse (διδάσκαλος; XI, 19), aussi bien en Orient qu'en Occident. Pour l'Occident, le sujet a rapidement été évoqué plus haut, à propos des écoles fondées à Rome ou en France. Pour l'Orient, le grec permet de mettre en œuvre une mission: veiller au maintien de l'orthodoxie auprès des chrétiens et les préserver de l'erreur latine.
- (c) Il est une langue de témoignage, de contrôle et de réfutation de l'erreur et de l'hérésie (X, 181). Par la traduction, notamment du latin en grec, l'erreur peut être combattue. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle les non-Grecs évitent d'y recourir. À la cour ottomane, de nombreuses langues sont parlées, mais l'usage du grec est délibérément rejeté. D'ailleurs, les occidentaux se fondent sur cette absence du grec à la cour pour nier la présence massive d'une hiérarchie hellénophone sur le territoire ottoman (XI, 19).

## 1.2. Une langue respectable: l'arabe

Après le grec, Dosithée semble donner la préférence à l'arabe. Ce choix ne doit pas étonner: rappelons qu'il est un très actif patriarche de Jérusalem, et que

<sup>20</sup> *Hist* XI, 250 [Add.]: Θεόδωρος ὁ Γαζῆς καὶ Γεώργιος ὁ Τραπεζούντιος εἰς τὴν Ῥώμην, οἱ ὁποῖοι ἀνακαίνισαν τὴν ἑλληνικὴν διάλεκτον, ἤδη ἑπτακόσιους χρόνους εἰς τὰ μέρη τῆς Φραγκίας ἐσβεσμένην. [...] Ὑστερα ἐδιάβηκεν εἰς τὴν Φράντζαν Ἀνδρόνικος ὁ Κοντοβλάκης καὶ Ἐρμότιμος ὁ Σπαρτιάτης, καὶ ἀνοῖξαν σχολεῖον Ῥωμαϊκόν, καὶ ἀπὸ τότε ἔγιναν οἱ Γάλλοι καὶ φιλέλληνες, ἂν καλὰ καὶ κατὰ τῶν Ἑλλήνων, κατὰ τὸ ἀρχαῖον τῶν φιλότιμον ἦθος. Ἐπὶ δὲ Ἀνδρονίκου τοῦ νεωτέρου ἐπρωτάρχισεν εἰς τὴν Ῥώμην ἑλληνικὸν σχολεῖον ὁ Χρυσολῶρας. – Passage censuré par Chrysanthé et que nous retrouvons dans les *paraleipomena* édités par Papadopoulos-Kerameus 1891.

son clergé est en grande partie arabophone<sup>21</sup>. Mais Dosithée parle-t-il l'arabe? La première fois qu'il se rend en Palestine, en avril 1661, c'est pour l'intronisation du patriarche Nectaire de Jérusalem (1661-1669), qui deviendra son père spirituel et dont il partagera le quotidien. Or Nectaire, moine crétois du Sinaï et homme d'une large culture, connaît suffisamment bien l'arabe pour lire et citer des chroniqueurs médiévaux tels qu'Eutychius d'Alexandrie (933-940) ou Georges al-Makîn (1205-1273), dont il trouve les textes originaux au monastère Sainte-Catherine<sup>22</sup>. Sans doute est-il également à l'aise dans ses échanges avec les chrétiens arabophones. Dosithée, qui l'accompagne durant un an dans ses visites patriarcales dans la région (*Hist.* XIII, 264) a donc l'occasion de s'initier à l'arabe dès l'âge de 20-21 ans. Lui-même évoque les efforts considérables qu'il a fournis (λίαν ἐκοπιάσαμεν: VII, 276) plus tard, pour traduire l'*Histoire ecclésiastique* d'Eutychius «en langue grecque simple» (εἰς ἀπλήν ἑλληνικὴν γλῶσσαν), et de l'aide précieuse qu'il a reçue, dans cette tâche qui le dépassait, de la part de l'archevêque Christodoulos de Gaza (fl. ca 1690), ce dernier ayant d'ailleurs assisté Dosithée dans d'autres traductions importantes:

Qu'il soit noté que nous avons fourni beaucoup d'efforts, et que nous avons traduit en langue grecque simple, grâce au regretté archevêque de Gaza Christodoulos, la *Chronique* d'Eutychius d'Alexandrie, ainsi que les chartes (διπλώματα) que les anciens sultans avaient données aux très saints patriarches de Jérusalem; celles-ci, nous les avons également traduites dans la même langue, afin de trouver les noms de nos patriarches postérieurs à Zacharie. Mais nous n'avons pas pu mener à terme ce travail. Et pour ce qui est d'Eutychius, nous n'en avons tiré qu'un mince bénéfice; pour ce qui est des chartes, aucun<sup>23</sup>.

Mais là n'est pas la seule mention d'une traduction de l'arabe réalisée par ou dans l'entourage de Dosithée. À propos d'un acte daté de 1579 [= AM 7087], soit la démission du patriarche Germain I<sup>er</sup> de Jérusalem (1537-1579) suivie de l'accession au trône de Sophrone IV (1579-1608), Dosithée indique: «celui-ci étant en arabe, nous l'avons traduit en grec», avant de donner le texte complet de sa traduction (*Hist.* XII, 52-54). Toujours à la recherche de sources lui permettant d'étayer l'histoire de sa juridiction, il consulte «une histoire ecclésiastique

<sup>21</sup> Les actes du Synode de Jérusalem de 1672 (*Paris, Bibliothèque nationale de France*, gr. 424) sont signés en grec et en arabe. Voir Kontouma-Garnier 2016, 325-327, avec apparat.

<sup>22</sup> Manousakas 1947, 299, 301-305, 308-310, 312, 314-319.

<sup>23</sup> *Hist.* VII, 276: Σημειωτέον, ὅτι λίαν ἐκοπιάσαμεν, καὶ διὰ τοῦ μακαρίτου Ἀρχιεπισκόπου Γάζης Χριστοδούλου μετεφράσαμεν τὸ χρονικὸν τοῦ Ἀλεξανδρείας Εὐτυχίου εἰς ἀπλήν ἑλληνικὴν γλῶσσαν, καὶ αὐτὰ τὰ τῶν πάλαι Σουλτάνων διπλώματα, τὰ δοθέντα τοῖς ἐν Ἱερουσαλήμ ἁγιωτάτοις πατριάρχαις μετεφράσαμεν εἰς τὴν αὐτὴν γλῶσσαν, ἵνα εὐρωμεν τὰ ὀνόματα τῶν μετὰ τὸν Ζαχαρίαν Πατριαρχῶν ἡμῶν, ἀλλ' οὐδὲν ἐτελειώσαμεν. Καὶ γὰρ ὅσον μὲν ἀπὸ τοῦ Εὐτυχίου ὠφελήθημεν μικρόν τι, ἀπὸ δὲ τῶν διπλωμάτων οὐδέν. – L'original de cette traduction semble avoir été conservé. Il s'agit du ms. *Constantinople [Athènes], Metochion Panaghiou Taphou* 615. Voir Kontouma 2020, 275; 289. – Le fonds du Métochion abrite aussi une petite la collection de manuscrits arabes, dont le *Metochion Panaghiou Taphou* 883, signalé comme contenant une traduction de Christodoulos de Gaza.

arabe» (VII, 147), mais aussi la traduction arabe, par Joseph d'Égypte, des actes des quatre premiers conciles (II, 297; IV, 357). Pour ce dernier texte, il est d'ailleurs possible qu'il ait eu accès à l'édition de William Beveridge (1637-1708)<sup>24</sup>. Enfin, comme pour marquer sa capacité à passer de l'arabe au turc ottoman et vice-versa, Dosithée signale aussi sous forme d'anecdote qu'il cessa de parler au Grand Vizir «avec des mots arabes», pour utiliser «des mots ottomans» (XII, 177: εἶπον δὲ αὐτῷ ἐγὼ λέξεσιν ὀθωμανικαῖς, ἀφεῖς τὰς ἀραβικὰς). Aussi pouvons-nous dire que Dosithée a une connaissance suffisante de l'arabe pour en faire usage lorsque les circonstances l'exigent.

Quel statut et quelle fonction confère-t-il à l'arabe? Notons tout d'abord qu'il n'ignore pas le prestige que les Ottomans attribuent à la langue du Coran. Aussi remarque-t-il, au sujet de Fazıl Mustafa Köprülü (1637-1691), qu'ayant «appris suffisamment les lettres arabes, il passait pour un grand sage auprès des nationaux [= musulmans]» (XIII, 253). En tant que patriarche de Jérusalem, il s'approprie d'ailleurs ce prestige pour faire valoir à la cour ottomane des actes vénérables censés remonter aux origines de l'islam<sup>25</sup>, ainsi le Pacte d'Omar<sup>26</sup>, qu'il qualifie d'ailleurs de *hatt-i-şerif* (Χάτ Σερίφια) selon une terminologie ottomane tardive, et de «règles sacrées» (ιεροὶ τύποι) pour ses lecteurs grecs (XII, 110). Pour faire valoir ses droits sur les Lieux saints, il exhibe aussi, contre les occidentaux notamment, des documents supposément antérieurs aux Ottomans, et dont les originaux sont de ce fait même en arabe (XII, 177). Dosithée se plaît aussi à remonter aux premiers temps de l'islam pour une autre raison: expliquer la perte de terrain du grec au profit de l'arabe. La référence est de nouveau Omar.

Il ordonna que les enfants des chrétiens n'aient pas d'autre instruction, si ce n'est les lettres arabes. [...] C'est alors que les chrétiens orthodoxes, se trouvant sous la contrainte, traduisirent en langue arabe le Triode, les Ménéées, la Paraclétique, les liturgies et les autres livres liturgiques, et que de nombreux auteurs ecclésiastiques, comme Athanase de Jérusalem, composèrent des homélies, des catéchèses, des parénèses en arabe, pour soutenir les fidèles<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Beveridge 1672.

<sup>25</sup> Si Nectaire se réfère à l'*Ahtiname / Ashtinameh* du Prophète Mahomet conservé à Sainte-Catherine, et le fait même traduire en grec «par un interprète» (Manousakas 1947, 312-313), Dosithée évite semble-t-il de s'y référer, peut-être en raison de l'usage abusif qu'en fait Ananias le Sinaïte, avec lequel il se trouve en violent conflit. Sur ce document très controversé, voir Mouton-Popescu-Belis 2005.

<sup>26</sup> Abū Bakr 2006 = RELMIN n°1068.

<sup>27</sup> *Hist.* VI, 448: Καὶ τὰ παῖδια τῶν Χριστιανῶν προσέταξε μὴ μαθηθῆναι ἄλλα γράμματα, εἰμὴ Ἀραβικά [...]. Τότε δὴ καὶ οἱ Χριστιανοὶ οἱ ὀρθόδοξοι βιασθέντες ὑπὸ τῆς ἀνάγκης, μετέφρασαν εἰς ἀραβικὴν γλῶσσαν τὸ Τριῶδιον, Μηναῖα, Παρακλητικὴν, Λειτουργίαν, καὶ ἄλλα ἐκκλησιαστικὰ βιβλία, καὶ πολλοὶ ἐκκλησιαστικοὶ μετέπειτα, καθὰ καὶ ὁ Ἱεροσολύμων Ἀθανάσιος, συνέγραψαν ἀραβιστὶ λόγους, κατηχήσεις τε καὶ παραινήσεις πρὸς στηριγμὸν τῶν πιστῶν. – Notons que les homélies attribuées à Athanase II († ca 1244) ou Athanase IV (1452-1460) de Jérusalem furent éditées en arabe, à Alep, en 1711, avec une préface de Chrysanthé de Jérusalem: Petrova 2024, 274-276. Indication fournie par B. Heyberger, que je remercie.

En raison de cette situation, à la fois favorable aux Grecs, qui peuvent se prévaloir de privilèges concédés à une haute époque, mais aussi défavorable, puisqu'ils ont eu à se défaire de leurs textes liturgiques originaux, le patriarche de Jérusalem se présente comme le dépositaire d'une tradition vénérable, arabe, mais aussi comme le garant d'un pacte et d'un *statu quo*: il se doit de respecter l'arabe, que ce soit dans ses expressions juridiques, liturgiques ou pastorales. Dosithée est conscient de cette responsabilité et ne songe nullement à s'y dérober, que ce soit devant les autorités ou devant sa hiérarchie et les simples fidèles de son patriarcat. À Jérusalem, il favorise ainsi le fonctionnement d'une école d'arabe, à côté d'une école de grec<sup>28</sup>. Il est clair toutefois qu'avec le pouvoir en place, c'est au turc ottoman qu'il a le plus volontiers recours.

### 1.3. Une langue utile à la négociation: le turc ottoman

Comme nous l'avons vu plus haut, Dosithée est entré au service du patriarche Païssios à l'âge de 17 ans (*Hist.* XIII, 263). Il s'est ainsi trouvé très tôt en contact avec les chancelleries ottomanes, Païssios ayant eu, durant cette période, de graves problèmes avec les autorités (XII, 112-116)<sup>29</sup>. Cette fréquentation précoce s'est d'ailleurs poursuivie assidûment, pour mille questions que Dosithée a eu à résoudre par la suite. Elle a aussi été favorisée par sa proximité avec le Grand Interprète Panaghiotès Nikousios († 1673)<sup>30</sup>. Dosithée a ainsi acquis une excellente connaissance du jargon et des usages ottomans, comme il le souligne lui-même au travers d'innombrables récits ou anecdotes. Il sait bien faire la différence entre un *ahidnâme* (Ἀχτιναμέ / διαθήκη χάριτος de Suleyman: XI, 25; capitulation: XII, 177), un *hüccet* (preuve ou procès-verbal; χοντζέτι: XIII, 255, 260), une *fetfa* (φετφάν: XI, 243; φετφάδες: XIII, 260), un *hatt-i-şerif* (décret; Χάτ Σερίφ<sup>31</sup>); il parle de *mütevelli*<sup>32</sup> et de *çavuşbaşı*<sup>33</sup> (μουτεβέλης, τζαουσμπασής: XII, 247); il mentionne les *salavât* (salutations au Prophète; σαλαβάτι: XI, 243). Il signale également qu'un pacha injuste lui avait fait valoir une «lettre ottomane» (γράμμα ὀθωμανικόν: XII, 202). Par moments, il se livre même à des tentatives d'étymologie, ainsi pour expliquer le sens du mot *gânvur* (Νγιαούρ), à partir du persan:

<sup>28</sup> Voir ci-dessus, n. 17.

<sup>29</sup> Il s'agit de l'affaire de «la couronne» ou de «la mitre» qui conduisit Passios en prison, en 1657, sous le coup d'une accusation de connivences avec Moscou.

<sup>30</sup> Kontouma 2017; Kontouma 2023.

<sup>31</sup> Dosithée le définit à plusieurs reprises: Χάτ Σερίφ ἤτοι Χρυσόβουλλον: *Hist.* XII, 90; ἤτοι βεβαιωμένον χειρὶ βασιλικῆς: XII, 107-108; ἤτοι τὸ τῆ χειρὶ τοῦ Βασιλέως βεβαιωθὲν πρόσταγμα: XII, 133.

<sup>32</sup> Le *mütevelli* est un recteur de mosquée, également responsable de la gestion des fondations pieuses (*waqf*) dans l'Empire ottoman.

<sup>33</sup> Le *çavuşbaşı* est le chef des sergents au *Divan-ı Hümayun*. Il est notamment chargé d'accompagner les ambassadeurs lors des visites au sultan.

Ce mot-ci [*gávur*], désigne quelqu'un d'ignorant et de stupide comme un bœuf; il est composé de Νγιαίου, qui signifie bœuf en persan, et de Βέρ, conduire, les deux produisant le mot Νγιαούρ, c'est-à-dire celui qui conduit le bœuf ou se prosterne devant celui-ci, ou alors celui qui est stupide comme un bœuf<sup>34</sup>.

Mais ce ne sont que quelques exemples particulièrement saillants, recueillis çà-et-là. Il serait intéressant – mais telle n'est pas mon intention ici – de relever tous les turcismes non seulement lexicaux mais aussi syntaxiques qui parsèment ses textes et, a fortiori, ceux qui n'ont pas été expurgés par Chrysanthè. Étant donné la fréquence et la teneur de ses échanges avec les autorités ottomanes, il est d'ailleurs assez peu concevable qu'il n'en ait pas maîtrisé pleinement la langue. Dosithée pratique donc le turc ottoman bien mieux que l'arabe, même s'il lui accorde une importance moindre par rapport à ce dernier. Le patriarche ressent par ailleurs une sorte de frustration devant le peu de considération, voire le mépris, que les Ottomans nourrissent envers la langue grecque, qu'ils conçoivent selon lui comme une rivale, et qu'ils interdisent de ce fait à la cour, comme évoqué plus haut:

Au Palais royal et dans toutes les réunions officielles [des Ottomans], ceux qui connaissent le latin, le russe, l'espagnol et toute autre langue l'utilisent pour s'exprimer. En revanche, l'usage de la langue rhomaïque, ils le tiennent comme une honte et un péché, comme si les *Rhōmaioi* étaient leurs seuls adversaires<sup>35</sup>.

Dosithée sait toutefois que cette situation offre aussi quelques avantages: contraints de s'exprimer en turc ottoman, les Grecs ont des rapports plus directs avec les autorités, ce qui leur permet – à l'inverse des occidentaux – de régler leurs affaires avec plus de subtilité et d'efficacité. Ainsi rapporte-t-il avec une certaine satisfaction ce mot du Grand Vizir à des «frères» (Φράροι), qui lui exhibaient, en vain, leurs attestations: «Nous connaissons notre langue bien mieux que vous ne la connaissez» (XII, 177)<sup>36</sup>. Présent au cours de cet échange, le patriarche se considérait certainement inclus dans ce «nous»<sup>37</sup>. Sans oublier

<sup>34</sup> *Hist.* XI, 19: [...] ἡ Νγιαούρ λέξις, ἥπερ δηλοῖ ἄγνωστον καὶ ἀνόητον καὶ παρόμοιον βοῖ, ἀπὸ τοῦ Νγιαίου τοῦ περσιστὶ δηλοῦντος βοῦν, καὶ τοῦ Βέρ τοῦ δηλοῦντος τὸ ἄγει συντεθεισα εἰς μίαν λέξιν Νγιαούρ, ἥτοι ὁ ἄγων τὸν βοῦν, ἥτοι προσκυνῶν, ἢ ὡς βοῦς ἄφρων ὢν.

<sup>35</sup> *Hist.* XI, 19: Ἐν τῷ βασιλικῷ Παλατίῳ, καὶ ἐν πάσῃ αὐτῶν συνάξει ἔντιμον, λαλοῦσιν οἱ γινώσκοντες λατινικὴν, ῥωσικὴν, ἰβηρικὴν καὶ πᾶσαν ἄλλην διάλεκτον, τὸ δὲ ῥωμαϊκὴ διαλέκτῳ χρῆσθαι, αἰσχύνῃν ἔχουσι καὶ ἁμαρτίαν, ὡς μόνων Ῥωμαίων ὄντων ἄκρως αὐτοῖς ἀντικειμένων.

<sup>36</sup> Ἡμεῖς γινώσκομεν τὴν γλῶσσαν ἡμῶν πολὺ κάλλιον, ἢ ὑμεῖς αὐτὴν γινώσκετε.

<sup>37</sup> La complicité linguistique de Dosithée avec le Grand Vizir est évoquée dans l'épisode cité précédemment (*Hist.* XII, 177): «Alors que le décret était lu, le Vizir me demandait, à chaque fois qu'un [établissement pieux] était cité: 'Celui-ci, qui le possède?' Et lorsque je lui disais 'les Rhomaioi', il souriait. Et lorsque je lui disais 'les Frères', son visage s'assombrissait. Alors je lui dis à voix basse: 'Seigneur, ce décret, il est clair par quelle voie il a été émis'. Or, comme les mots voie et année sont très proches [*Tarih* et *Tarik*] (ἐπειδὴ δὲ συμπίπτει ἡ λέξις ὁδὸς καὶ ἔτος [*Ταρήχ* καὶ *Ταρήκ*]), le Vizir crut que je lui parlais de l'année, et demanda à celui qui lisait: 'En quelle année ceci a-t-il été fait?' Et celui-ci répondit: en 1405. Mais moi,

un autre avantage: devant des autorités ignorant de plus en plus le grec, les critiques énoncées, voire publiées dans cette langue, devenaient possibles, voire faciles. Or Dosithée ne s'en est point privé.

## 2. Les langues que Dosithée regrette de ne pas connaître

### 2.1. La langue d'inspiration des Écritures: l'hébreu

En sa qualité de patriarche de Jérusalem et de défenseur des Lieux saints, Dosithée accorde une importance très grande à l'histoire du peuple juif et, partant de là, à l'hébreu. Son *Histoire* touche largement à ces sujets, mais pour l'essentiel à partir de sources secondaires, souvent occidentales. Seulement quelques passages semblent issus d'informations directes: caractères hébraïques sur le tombeau de Joseph (*Hist.* II, 253), installation des juifs espagnols dans l'Empire ottoman (XI, 45), affaire Sabbataï Tsevi (1626-1676; XII, 197-200) et des Sabatéens de Thessalonique (XII, 200), considérations sur le Talmud (XI, 46-48)<sup>38</sup>. Pour le reste, Dosithée apparaît comme tributaire d'histoires ecclésiastiques anciennes et modernes, mais aussi des exégètes pour lesquels il nourrit une immense admiration, en particulier Origène (185-253) «qui a appris la langue hébraïque, bien qu'à un âge avancé» (I, 145), et Jérôme (347-420), qu'il considère comme une figure éminente de sa propre juridiction:

Que Jérôme soit dit oriental et hiérosolymitain plutôt qu'occidental [...] et saint des occidentaux (Δυτικῶν ἅγιος). Ce saint était savant en plusieurs langues, ce pourquoi il fut appelé pentaglotte (πεντάγλωσσος), car en plus du parler hébraïque il connaissait excellemment le latin et le grec [...], et apprit dans sa vieillesse les langues des Chaldéens, des Perses et des Mèdes. Car il vécut quarante-sept ans et fut enterré dans la sainte Bethléem où il pratiqua l'ascèse durant de nombreuses années, comme l'écrit Marcellin dans sa *Chronique*<sup>39</sup>.

L'analyse des sources n'est pas encore faite, mais c'est peut-être dans Jérôme que Dosithée puise ses nombreuses étymologies de l'hébreu. Constatant que les Pères «ont emprisonné de nombreux noms hébreux dans une signification grecque» (I, 53)<sup>40</sup>, il affectionne ces bribes de connaissance qui le rapprochent

je lui dis en paroles ottomanes, délaissant l'arabe: 'Je n'ai pas dit année, mais voie, c'est-à-dire artifice et ruse'. Le Vizir me dit: 'J'ai bien compris, mais garde le silence'».

<sup>38</sup> La proximité de Panaghiotes Nikousios a dû peser dans la connaissance que Dosithée avait de ces affaires. Cfr. Koutzakiotis 2014.

<sup>39</sup> *Hist.* III, 93: 'Ο Ἱερώνυμος Ἀνατολικὸς ῥηθεῖη, καὶ Ἱεροσολυμίτης μᾶλλον ἢ Δυτικὸς [...] καὶ Δυτικῶν ἅγιος. Ἦν δὲ ὁ ἅγιος πολλῶν γλωσσῶν εἰδήμων, ὅθεν καὶ πεντάγλωσσος ἐκλήθη, διότι πρὸς τῇ Ἑβραϊκῇ διαλέκτῳ ἐγίνωσκε τὴν Λατινικὴν εἰς τὸ ἄκρον, καὶ τὴν Ἑλληνικὴν [...] καὶ ἐκείνην τῶν Χαλδαίων, τῶν Περσῶν, καὶ τῶν Μήδων γέρων λίαν ὧν ἔμαθεν. Ἐζήσε γὰρ χρόνους ἑνενηκονταεπτὰ, ἐτάφη δὲ εἰς τὴν ἁγίαν Βηθλεὲμ ὅπου τόσους χρόνους ἡσκήτευσεν, ὡς γράφει ὁ Μαρκελῖνος εἰς τὸ χρονικὸν αὐτοῦ.

<sup>40</sup> Πολλὰ ὀνόματα ἑβραϊκά, οἱ θεοὶ πατέρες ἠχμαλώτισαν εἰς ἑλληνικὴν ἔννοιαν.



de la langue originale de l'Ancien Testament (I, 45), mais aussi des Apôtres et de leurs successeurs, dont il reconnaît l'ancrage dans la tradition juive (I, ch. 2, *passim*). À ce sujet d'ailleurs, il se rallie à l'idée d'une première version hébraïque de l'Évangile de Matthieu (I, 54).

Enfin, Dosithée ne perd pas de vue des aspects relevant du débat théologique de son époque concernant en particulier la version de référence de l'Ancien Testament. Souhaitant préserver l'autorité de la Septante face à celle de la Vulgate, il n'hésite pas à se référer aux luthériens de Wittemberg pour leur connaissance de l'hébreu :

Ce que pensent les papistes [...], c'est-à-dire que la traduction de Jérôme [...] est un témoignage plus fiable pour l'Église que la traduction des Septante, est vain. Car la traduction des Septante fleurit et revit dans l'Église. Et certes, les luthériens de Wittemberg se vantent de lire les Écritures en hébreu et de comprendre leur signification. Toutefois Luther lui-même<sup>41</sup>, contraint par la vérité, dit que pour le texte de David, mieux vaut maintenir la traduction usuelle des livres des Écritures<sup>42</sup>.

## 2.2. Le latin, entre admiration et frustration

Venons-en maintenant à une langue vis-à-vis de laquelle Dosithée entretient un rapport particulièrement complexe: le latin. Comme il a été dit, notre patriarche n'a pas fait d'études en Occident, contrairement à plusieurs de ses contemporains ayant accédé à de hautes dignités, et sa connaissance du latin est inexistante. Pour un homme aussi actif et avide de lectures que lui, une telle situation est nécessairement frustrante, à une époque où le latin est, par excellence, la langue de la culture, de la diplomatie, mais aussi de la controverse religieuse. Par moments, notre patriarche semble même agacé par son ignorance du latin. En 1689, dans la longue liste d'imprimés qu'il commande à John Covel, il précise:

Qu'il soit rappelé que les livres énumérés ci-dessus, s'ils se trouvent être [édités] en grec seulement, nous les voulons en grec; s'ils ne se trouvent pas être en grec seulement, mais en [édition] bilingue grec-latin, nous les voulons en bilingue grec-latin. Mais s'ils ne se trouvent ni en grec seulement, ni en bilingue grec-latin, mais seulement dans [une édition] latine, alors nous ne les voulons pas<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> Luther 1533, commente en effet sa traduction des Psaumes en relevant tous les problèmes posés par l'hébreu.

<sup>42</sup> *Hist.* II, 512: Τὸ δὲ θαρρεῖν τοὺς παπιστὰς νονομικένοι [...] τὸν Ἱερώνυμον [...] εἶναι εἰς μαρτυρίαν ἀξιόπιστον εἰς τὴν Ἐκκλησίαν, μᾶλλον τῆς ἐρμηνείας τῶν ἐβδομήκοντα, ἐστὶ μάταιον. Ὅθεν καὶ ἡ ἐρμηνεία τῶν ἐβδομήκοντα θάλλει καὶ ἀναζή εἰς τὴν Ἐκκλησίαν, ἀλλὰ καὶ οἱ Λούτεροι ἀπὸ Βιτεμπεργίδος [...] ἀυχοῦσιν ὅτι ἀναγινώσκουσιν ἐβραϊκῶς τὴν γραφήν, καὶ κατανοοῦσι τὴν ἐννοίαν αὐτῆς, πλὴν ὁ μωσὶς ὁ Λούτερος αὐτὸς ὡσπερ βιαζόμενος ὑπὸ τῆς ἀληθείας λέγει εἰς τὸ ὑπόμνημα τοῦ Δαβὶδ, κάλλιον ἢν κεκρατῆσθαι τὴν συνήθη μεθερμηνευσίαν τῶν βιβλίων τῆς γραφῆς.

<sup>43</sup> Ms. *Londres, British Library, Harley 6943* (1672-1711), f. 92<sup>v</sup>: «Ἐστω καὶ τοῦτο εἰς ἐνθύμησιν, ὅτι τὰ ἀνωθεν γεγραμμένα βιβλία, ἂν εὐρίσκονται μόνον ἑλληνικά, ἑλληνικά τὰ θέλομεν· ἂν

Pourtant, le patriarche possède dans sa bibliothèque personnelle quelques manuscrits en latin, sans doute offerts par ses correspondants<sup>44</sup>. Les ouvrages bilingues dont fait état l'inventaire du Métochion sont nombreux, et plusieurs lexiques latins y figurent également<sup>45</sup>: *Glossarium Graeco-barbarum* de J. Van Meurs (Munich 1610), *Dictionarum Latinum, Synonymia Latino-Graeca* de M. Ruland et D. Hæschel (Cologne 1624), *Dictionarum Latinum, Graeco-Barbarum et Litterale* de S. Portius (Paris 1635), *Ianua Linguarum Reserata* de I. A. Comenius (Amsterdam 1642), *Lexicon graeco-latinum* de J. Scapula (Bâle 1665). À noter également la présence du *Θησαυρὸς Τετράγλωσσος – Thesaurus quatuor linguarum* de Gérasimos Vlachos (Venise 1623), qu'il ne pouvait en aucun cas ignorer.

Dosithée encourage grandement son neveu Chrysante à apprendre le latin, avec un réel succès, et l'envoie même à Padoue. La question des traductions l'occupe également, que ce soit du grec au latin, ou du latin au grec. Dans le premier cas, il souhaite faire traduire l'ouvrage de Nectaire de Jérusalem, *Contre le primat du Pape*; c'est John Covel qui se charge de cette importante entreprise de traduction commentée, qui durera plusieurs décennies mais ne verra jamais le jour<sup>46</sup>. Dans le second, il mesure toute l'importance de disposer de traductions grecques de textes théologiques latins, que ceux-ci soient des Pères anciens, comme Augustin (354-430) ou Grégoire le Grand (590-604)<sup>47</sup>, des docteurs médiévaux comme Thomas d'Aquin (1225/26-1274)<sup>48</sup>, ou des polémistes occidentaux de son temps, catholiques ou protestants. Il met ainsi beaucoup d'énergie à rassembler les traductions de Maxime Planoudès (1255/60-1305/10)<sup>49</sup>, Dèmètrios Kydônès (1324-1398), Georges Scholarios (ca 1400-ca 1472), et loue Hilarion Kigalas (1624-1681) car il a traduit pour Nectaire les thèses de Pedro Mateo de Lara Barnuevo (fl. 1665; *Hist.* XII, 160)<sup>50</sup>. Pour sortir vainqueur d'une polémique, il est en effet indispensable de bien connaître, non seulement son adversaire, mais aussi la validité et la véracité – voire l'authenticité – de ses sources.

Voyant les Latins interpréter faussement les paroles des Pères occidentaux, le [Métropolitain Marc] d'Éphèse dit pour les combattre, 'à peine connaissons-nous les noms des saints occidentaux'. Mais en fait, il est évident que les orientaux avaient connaissance des saints occidentaux [...]. Ainsi, Maxime Planoudès

δὲν εὐρίσκονται μόνον ἑλληνικά, ἀλλὰ γραικολατίνα, τὰ θέλλομεν καὶ γραικολατίνα· ἂν ὁμως μῆτε μόνον ἑλληνικά εὐρίσκονται, μῆτε μόνον γραικολατίνα, ἀλλὰ λατινικά μόνον, δὲν τὰ θέλομεν» (Kontouma 2022, 267).

<sup>44</sup> Kontouma 2020, 262, n. 24.

<sup>45</sup> Sur cet inventaire, cfr. ci-dessus n. 10.

<sup>46</sup> Kontouma 2023.

<sup>47</sup> Dosithée consacre un chapitre à Grégoire le Grand, dont il déplore l'ignorance du grec (πλὴν ὁ Γρηγόριος, ὡς αὐτὸς ὁμολογεῖ, τὴν ἑλληνικὴν γλῶσσαν οὐκ ἐγίνωσκε), mais loue les écrits dont il explique l'entrée dans l'Église orientale (*Hist.* VI, 222-223).

<sup>48</sup> Kontouma 2020, 277, 280, 285.

<sup>49</sup> Kontouma 2020, 260.

<sup>50</sup> Gabriel 2013, 204-208.

traduisit le *De Trinitate* d'Augustin dans la langue grecque et, sous le règne de Jean Cantacuzène, Kydônès traduisit quelques-uns des écrits de Thomas d'Aquin; et auparavant, après le schisme, les orientaux connaissaient les déviances des Latins, qui apparaissaient de temps à autres, et leurs auteurs. Et voyant toujours les Latins mésinterpréter les saints, ils comprirent qu'ils devaient apprendre la langue latine, et interpréter leurs écrits dans le but d'apporter un témoignage et une confirmation en appui des dogmes divins, comme on le voit pour Nil et Scholarios et de nombreux autres<sup>51</sup>.

Ignorant le latin, Dosithée s'en méfie enfin, non seulement en raison des usages des polémistes, mais aussi parce que, par sa nature-même, cette langue lui semble peu adaptée à la théologie. Aussi reprend-il un lieu commun, ressassé depuis le Concile de Florence: «Leur langue et leur parler sont étroits, et ils n'ont qu'un seul mot pour désigner l'essence (οὐσία) et l'hypostase (ὑπόστασις), à savoir *substantia* (ὑπόστασις)». Là se trouve d'ailleurs, selon lui, la raison pour laquelle «Italiens et orientaux se sont disputé» à l'origine (II, 438)<sup>52</sup>.

### 2.3. Ignorées mais familières: les langues caucasiennes, arménien et géorgien

Signalons tout de suite que notre patriarche ne connaît ni l'arménien, ni le géorgien, ni aucune autre des langues des populations chrétiennes minoritaires qu'il est amené à côtoyer à Jérusalem. Pourtant, il ne manque pas de rappeler qu'il fréquente ces chrétiens, et qu'il s'entretient avec eux. Ainsi, dans les *Actes* du synode de Jérusalem de 1672, au sujet de la présence réelle, il précise que même ceux qui ont dévié de l'orthodoxie conservent cette doctrine, «comme il le constate lui-même», dans son patriarcat, «en paroles et en actes»:

Les choses qui viennent d'être dites sont par ailleurs confirmées par le discours des hérétiques, Nestoriens [...], Arméniens, Coptes, Syriens et Éthiopiens – que ce soient ceux qui habitent sous l'équateur et au-delà, ou ceux du tropique Nord, que les gens d'ici appellent communément *habesha* (Χαμπέσιοι) [...]. Au sujet du but et du nombre des saints sacrements [...], leur foi est la même que celle de l'Église universelle, comme nous le voyons à toute heure de nos propres yeux, et l'apprenons par la sensation et le discours, ici, dans la sainte ville de Jérusalem,

<sup>51</sup> *Hist.* X, 181: 'Ο Ἐφέσου βλέπων τοὺς Λατίνους παρερμηνεύοντας καὶ παραχαράττοντας τὰ ῥητὰ τῶν Δυτικῶν πατέρων, ἀγωνιστικώτερον εἶπε τό, μόλις γινώσκομεν τὰ ὀνόματα τῶν Δυτικῶν ἁγίων, ὅτι γὰρ εἶχον οἱ Ἀνατολικοὶ τὴν εἶδησιν τῶν Δυτικῶν ἁγίων, πασιδηλόν ἐστὶ [...]. Καὶ δὴ Μάξιμος ὁ Πλανούδης μετέφρασε τὸ τοῦ Ἀύγουστίνου περὶ Τριάδος εἰς τὴν ἐλληνικὴν γλῶσσαν, καὶ ἐπὶ Ἰωάννου τοῦ Καντακουζηνοῦ μετέφρασεν ὁ Κυδώνης τινὰ τῶν συγγραμμάτων Θωμᾶ τοῦ Ἀκβίνα, καὶ τῶς, μετὰ τὸ σχίσμα ἐγίνωσκον οἱ Ἀνατολικοὶ τὰς κατὰ καιροὺς παρεκτροπὰς τῶν Λατίνων, καὶ τοὺς συγγραφεῖς αὐτῶν, καὶ ὅλως βλέποντες τοὺς Λατίνους παρερμηνεύοντας τοὺς ἁγίους, συνείδον μαθεῖν τὴν λατινικὴν γλῶσσαν, καὶ ἐρμηνεύειν τὰ συγγράμματα αὐτῶν εἰς μαρτυρίαν καὶ βεβαίωσιν τῶν θείων δογμάτων, ὡς φαίνεται παρὰ τῷ Νείλω καὶ τῷ Σχολαρίῳ καὶ ἄλλοις πολλοῖς.

<sup>52</sup> Ἐνταῦθα πρὸς ἀλλήλους οἱ Ἰταλοὶ καὶ οἱ Ἀνατολικοὶ διηνέχθησαν [...]. στενὴ ἡ γλῶσσα αὐτῶν καὶ ἡ διάλεκτος, καὶ μίαν λέξιν ἔχουσιν ἐπὶ τε τῆς οὐσίας καὶ τῆς ὑποστάσεως τὴν ὑπόστασιν.

dans laquelle la plupart de [ces gens] habitent depuis toujours ou continuent de venir, [et donc par ce qu'ils nous en apprennent,] fussent-ils savants – autant que cela est possible dans leur cas – ou simples particuliers<sup>53</sup>.

Mais Dosithée ne connaît pas seulement ces communautés pour les côtoyer à Jérusalem. Il s'est aussi rendu par deux fois dans les parties orientales de l'Empire, dans le Pont, et même au-delà de la frontière ottomane, dans le Caucase<sup>54</sup>. Son premier voyage, il l'a fait en tant que membre de la mission conduite par Païssios de Jérusalem, en 1658-1659 (*Hist.* XII, 118: ἐπλευσεν εἰς Σινώπην μετὰ τῆς συνοδίας αὐτοῦ, ἣ συγκατελεγόμην ἀργῶ). Il en donne un récit complet, dans lequel il signale aussi quelques spécificités phonétiques et grammaticales de la langue géorgienne, sur lesquelles son esprit curieux ne manque pas de s'arrêter: ainsi pour la forme des possessifs (XII, 126), ou la prononciation du K grec en H (XII, 126)<sup>55</sup>.

Son second voyage a lieu en 1681<sup>56</sup>. Cette fois, il est lui-même à la tête d'une mission qui a pour but de régulariser les dettes des Géorgiens vis-à-vis du pouvoir ottoman<sup>57</sup>. À cette occasion, il ne réside pas moins de quarante-deux jours à Tbilissi (XII, 193), ville dont le nom retient d'ailleurs son attention (XII, 191<sup>58</sup>). De cette visite, il semble avoir gardé un souvenir ému.

Nous arrivâmes à Tbilissi le 17 juin [1681], et là il y eut une cérémonie d'accueil, car les enfants des princes, les archontes, le catholicos, les évêques et le peuple des

<sup>53</sup> Kontouma-Garnier 2016, 323-324, l. 1271-1284: Συνίστησι δὲ τὰ εἰρημένα καὶ ὁ παρὰ τῶν αἰρετικῶν λόγος· Νεστορίται [...], Ἀρμένιοι τε καὶ Κόπται καὶ Σύριοι καὶ ἔτι Αἰθίοπες οἱ ὑπὸ τὸν ἰσημερινὸν καὶ ἐπέκεινα τούτου κατὰ τὸν χειμερινὸν τροπικὸν οἰκοῦντες, οὓς καὶ Χαμπεσίους οἱ ἐνταῦθα κοινῶς ὀνομάζουσιν [...]. Περί μὲντοι τοῦ σκοποῦ καὶ τοῦ ἀριθμοῦ τῶν ἱερῶν μυστηρίων [...], ὡσαύτως πιστεύουσι τῇ καθολικῇ Ἐκκλησίᾳ, ὡς αὐτοῖς ὄμμασι ὄσαι ὥραι βλέπομεν καὶ αἰσθῆσαι καὶ λόγῳ μαθάνομεν, ἐνταῦθα ἐν τῇ ἀγίᾳ πόλει Ἱερουσαλήμ, ἐν ἣ ἀπὸ πάντων καὶ οἰκοῦσι καὶ πάντοτε ἐπιδημοῦσι πλείστοι ὅσοι παρ' αὐτῶν, σοφοὶ τε, ὅσον τὸ κατ' αὐτοῦς, καὶ ἰδιῶται.

<sup>54</sup> La mission de 1658-1659 arrive jusqu'au port de Kobulet (Κουπουλέτι / Copolet) en Gourie (*Hist.* XII, 129). Celle de 1681-1682 pousse en revanche jusqu'à Tbilissi (XII, 193). Ce sont sans doute les seules occasions où Dosithée sort des confins de l'Empire ottoman. Il parle lui-même de Kars comme de la partie la plus orientale de l'Empire (XII, 189: ἀπῆλθομεν εἰς Κάρισαν πόλιν Περσαρμενίας, ἀνατολικωτάτην οὖσαν τῆς ἀρχῆς τῶν Ὀθωμανῶν), et rappelle les difficiles rapports avec la Perse.

<sup>55</sup> Sur ce voyage, voir également Popescu 2010.

<sup>56</sup> Le récit de ce second voyage est consigné dans *Hist.*, XII, p. 184-195. Ses principales étapes sont les suivantes: 11 février 1681, départ de Constantinople; 6 avril, arrivée à Trébizonde; 21 mai, arrivée à Théodosiopolis / Erzurum, et départ le 1<sup>er</sup> juin, pour Kars; 17 juin arrivée à Tbilissi; 17 septembre, début du voyage de retour par Trébizonde, Sinope, Héraclée du Pont; 20 novembre 1681, arrivée à Constantinople, où Dosithée se livre à une distribution de «bourses» (πυργία) destinées à couvrir les dettes des Ibères (XII, 194).

<sup>57</sup> Cfr. *Hist.* XII, p. 184-187; voir aussi Janin 1913, 217. Dosithée agit officiellement pour le compte des Ottomans, en vertu de sa qualité de patriarche responsable des communautés orthodoxes de Palestine, où l'Église autocéphale de Géorgie possède de nombreux biens ecclésiastiques.

<sup>58</sup> Τὸ Τιφλίζιον λέγεται τροπή τοῦ π' εἰς τ', καθότι Πιτλίζιον λέγεται διὰ τὰ ἐν αὐτῷ ἀξιολογώτατα θερμὰ ὕδατα.

orthodoxes et des Arméniens sortirent avec des croix et des icônes saintes hors de la ville [pour venir au-devant de nous]. Car nous avons par trois fois risqué le naufrage dans la mer Noire. [Puis,] depuis Théodosioupolis [= Erzurum], nous nous rendîmes jusqu'aux confins de l'Ibérie avec un décret royal [= ottoman] que nous avons, et une escorte royale. À Tbilissi, nous avons réparé la dette des monastères [ibères] de Jérusalem, de la façon dont ceci est consigné dans les registres du Saint-Sépulcre<sup>59</sup>.

Arméniens comme Géorgiens orthodoxes semblent donc bien disposés à l'égard du patriarche de Jérusalem, et cela est réciproque, contre toute attente<sup>60</sup>. Mais une chose indispose grandement Dosithée, notamment lors de son passage à Théodosioupolis: la récente immixtion des Jésuites, qui agissent auprès de certains groupuscules arméniens et les séduisent avec des mensonges et des libéralités pour les précipiter «du brouillard de l'erreur aux ténèbres du papisme»<sup>61</sup>. «Les exemptant de certains jeûnes et autres choses absurdes», «ils les autorisent aussi à célébrer en arménien et en latin» (XII, 189). Ces phénomènes sont heureusement très limités. Même les Arméniens semblent étonnés de cette propagande, comme Dosithée l'indique par une digression, au sein de sa synthèse sur l'histoire de l'Arménie (XII, ch. 7):

Ayant traduit des pseudo-histoires arméniennes dans leur langue, et les ayant imprimées, les Latins mentent tellement, que même les Arméniens s'étonnent de leurs inventions, et disent ne rien savoir de ce que les Latins racontent à leur sujet<sup>62</sup>.

À propos des chrétiens orientaux avec lesquels il entre en contact, Dosithée oscille donc entre une forte volonté de les maintenir dans l'orbite de son patriarchat, face au prosélytisme catholique matérialisé par un nouveau bilinguisme liturgique arménien-latin, et des difficultés insurmontables liées, non seulement à des appréhensions doctrinales, mais aussi à de réels obstacles géopolitiques et à une grande difficulté à communiquer.

<sup>59</sup> *Hist.* XII, p. 190: Ἐφθάσαμεν δὲ εἰς Τιφλίζιον Ἰουνίου ἑπτακαιδεκάτη, ἐν ἣ ἐγένετο ὑπαντή, καθότι ἐξήλθον πεζοὶ οἱ τε Αὐθεντόπαιδες καὶ Ἄρχοντες καὶ ὁ Καθολικὸς καὶ οἱ Ἀρχιερεῖς καὶ ὁ λαὸς τῶν ὀρθοδόξων καὶ Ἀρμενίων μετὰ Σταυρῶν καὶ Εἰκόνων ἁγίων ἔξω τῆς πόλεως. Ὅτι ἐκινδυνεύσαμεν τρίς ἐν τῇ μαύρῃ θαλάσῃ. Ὅτι ἀπὸ Θεοδοσιουπόλεως ἕως τῶν ὀρίων τῆς Ἰβηρίας ἀπήλθομεν μετὰ βασιλικοῦ ὀρισμοῦ, ὃν εἶχομεν, καὶ μετὰ βασιλικῶν ἀνθρώπων. Διωρθώσαμεν δὲ ἐν Τιφλίζιῳ τὰ περὶ τοῦ χρέους τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις Μοναστηρίων αὐτῶν, ὡς κείται ἐν τοῖς καταστίχοις τοῦ ἁγίου τάφου.

<sup>60</sup> Dosithée est généralement très dur à l'égard des Arméniens, ses rivaux les plus actifs à Jérusalem. Dans *Hist.* XII, 186, il considère que «Francs et Arméniens sont les deux ailes de Satan» (αἱ δύο πτέρυγες τοῦ Σατανᾶ Φράγγοι καὶ Ἀρμένιοι).

<sup>61</sup> *Hist.* XII, 192: Τοῖς Γιεζουβίταις, οἵτινες ἕως τοῦ νῦν μετέβαλον τινὰς τῶν ἐκεῖ Ἀρμενίων εἰς παπισμὸν, ταῦτὸν εἰπεῖν ἀπὸ ὀμίχλης εἰς σκότος, μέσφ τὴν ἡδογὴν καὶ τὴν γαστιμαργίαν χρώμενοι.

<sup>62</sup> *Hist.* XII, 164: Οἱ δὲ Λατίνοι Ἀρμενικὰς δὴθεν ἱστορίας μεταφράσαντες εἰς τὴν γλῶσσαν αὐτῶν, καὶ τυπώσαντες αὐτάς, τοσοῦτον ψεύδονται, ὥστε καὶ αὐτοὺς τοὺς Ἀρμενίους θαυμάζειν λίαν ἐν τοῖς πλάσμασιν αὐτῶν, καὶ λέγειν, μὴ ἔχειν ὄλως εἶδησιν τῶν τοιούτων ὧν οἱ Λατίνοι ἱστοροῦσι περὶ αὐτῶν.

### 3. Les langues à la fois présentes et absentes du paysage linguistique de Dosithée

On ne saurait clore la présente enquête sans s'arrêter sur quelques langues dont Dosithée ne dit rien dans son *Histoire*, mais dont il en a régulièrement fréquenté des locuteurs. Tout d'abord, qu'en est-il des langues occidentales, dont il nous dit qu'elles étaient en usage à la Porte? Il est évident que notre patriarche se fait fort de ne parler ni le français, ni l'anglais, sans doute pour ne pas donner prise à des sollicitations compromettantes. Il revient donc à ses interlocuteurs occidentaux de parler le grec, s'ils souhaitent s'approcher de lui. Rares sont ceux qui y parviennent: John Covel, locuteur aguerri du grec vernaculaire, est le seul étranger à avoir su tisser des liens d'amitié et une correspondance privée avec notre patriarche<sup>63</sup>. En revanche, le marquis Charles Olier de Nointel (1635-1685) et Antoine Galland (1646-1715) n'ont jamais pu s'entretenir directement avec lui<sup>64</sup>, malgré une tentative faite dans un grec vernaculaire d'une grande faiblesse<sup>65</sup>. Concernant l'italien, nos informations sont encore plus minces. Toutefois, si Dosithée a consulté le *Thesaurus* quadrilingue de Gérasimos Vlachos (1607-1685), il a dû avoir quelque vague notion d'italien – langue qui pour lui n'est probablement qu'une forme vernaculaire du latin (*Hist.* II, 438; X, 476). Quant à l'espagnol, il le mentionne (XI, 19), le confond avec le ladino (XII, 200), mais ne semble pas lui porter un quelconque intérêt.

Comme pour les langues occidentales, notre patriarche ne semble pas s'intéresser aux langues slaves. Tout au plus cite-t-il une fois le russe dans son *Histoire*, comme langue parlée à la Porte (XI, 19). Et malgré ses voyages à Belgrade ou Sofia (XIII, 265), malgré des relations suivies avec Moscou, il ne livre aucune considération sur le serbe, le bulgare ou le russe. Qu'il ignore le russe est d'ailleurs attesté par une correspondance qu'il a avec Nicolas Milescu (1636-1708): ayant demandé à ce dernier le récit de sa mission en Chine, il se voit répondre que le texte, en russe, attend d'être traduit en grec pour lui être envoyé<sup>66</sup>.

Venons-en enfin au roumain, langue émergente à l'époque, et dont la connaissance par notre patriarche pose question. Avant 1669, Dosithée est en effet exarque du Patriarcat de Jérusalem en Moldavie et en Valachie et, après son accession au patriarcat, il y réside également pour de longues périodes. Il y mène des actions d'envergure, non seulement avec des Grecs<sup>67</sup>, mais aussi avec des familles de boyards et des ecclésiastiques locaux. Présent à Bucarest en 1680, il confirme par une lettre officielle les privilèges accordés par le prince Șerban Cantacuzène

<sup>63</sup> Kontouma 2023.

<sup>64</sup> Kontouma 2023, 288-291.

<sup>65</sup> Le ms. *Paris, Bibliothèque nationale de France*, fr. 6139, f. 2<sup>r</sup>-3<sup>v</sup> contient le brouillon d'une lettre de Nointel à Nectaire de Jérusalem, datable de février 1672. Par cette lettre, écrite dans un grec particulièrement mauvais, Nointel prie Nectaire de transmettre à «son successeur» Dosithée les thèses calvinistes à combattre. Cfr. Kontouma 2023, 288-289.

<sup>66</sup> Dură 1977, 80.

<sup>67</sup> Dură 1977; Caratașu 1991.



(1640-1688) au monastère de Cotroceni nouvellement édifié. Quelques années plus tard, il signe – peut-être à contre-cœur<sup>68</sup> – la préface de la traduction roumaine de la Bible de ce même Şerban (Bucarest 1688), traduction annoncée en ces termes dans l'édition vénitienne de la Bible faite par Nicolas Glykès (1687), sur financement du prince: «la traduction des Divines Écritures [...], de la langue hellénique au parler des Mysiens et des Dacopéans»<sup>69</sup>. En 1692, de nouveau présent dans les Principautés danubiennes, il est de son propre aveu témoin de mariage de Stanca, la fille du prince Constantin II Brâncoveanu (1654-1714), et de Radu Iliaş, le fils du prince Iliaş Alexandru<sup>70</sup>.

Signataire de la préface de la Bible de Şerban, il n'ignore pas la production éditoriale en langue roumaine, alors en plein essor, et en arrive même à l'environnement<sup>71</sup>. Enfin, on retrouve dans la bibliothèque du Métrochion un «Lexique Valaque» (Λεξικὸν βλάχικον) très certainement manuscrit, dont on ignore s'il a appartenu à Dosithée ou à son neveu Chrysanthe, mais qui est bien présent dans leur collection<sup>72</sup>. Dosithée est donc au contact du roumain durant de longues années, et témoin de son ascension en tant que langue littéraire et liturgique. Toutefois, il n'évoque jamais cette langue dans son *Histoire*, à l'exception d'une étymologie: «le monastère de Cetăţuia, ce qui signifie petite forteresse» (τὸ Μοναστήριον τὴν Τζεταζοῦϊαν, ὃ δηλοῖ μικρὸν κάστρον) (XII, 151).

Pourquoi ce silence? Les réponses qui peuvent être apportées, en l'état actuel de l'enquête, ne sont que des conjectures, et ne sont pas dépourvues de contradictions. On peut ainsi supposer que lors de ses longs séjours en Moldavie et en Valachie, Dosithée a expérimenté personnellement le climat anti-Grecs qui prévalait dans les Principautés, et a limité ses fréquentations au milieu hellénophones<sup>73</sup>. Ou qu'il méprisait tout simplement le «parler des Mysiens et des Dacopéans», langue de peu de poids face au grec, langue «διδάσκαλος». Toutefois, notre patriarche, qui en avait vu d'autres à Constantinople ou en Palestine<sup>74</sup>, n'était pas du style à se confiner dans des milieux protégés. Homme de terrain, soucieux de ses intérêts, contrôlant tout et tous, il était prompt à s'immerger dans les réalités diverses qu'il rencontrait, et ne tardait pas à s'en imprégner. Un exemple

<sup>68</sup> Căndea 1969, 361-362.

<sup>69</sup> Prologue dédicatoire à Şerban Cantacuzène: Glykès 1687, [III]: Ἡ τῶν Θεῶν Γραφῶν διὰ σου μεθερμηνεύσεις καὶ μετάφρασις, ἀπὸ τῆς Ἑλλάδος φωνῆς εἰς τὴν τῶν Μυσῶν καὶ Δακοπαίωνων διάλεκτον, τὸν σὸν πρὸς τὰς Ἱερᾶς [...] βίβλους ἔρωτα [...] παριστάνουσα.

<sup>70</sup> Hurmuzaki 1915, 287-288.

<sup>71</sup> *Hist.*, XII, 204 : «En l'année mille six cent quatre-vingt, étant à Jassy et voyant que les Moldaves possédaient des presses alors que les Grecs n'en avaient pas, nous brûlions en notre cœur» (Ἐν ἔτει δὲ χιλιοστῷ ἑξακοσιοστῷ ὀγδοηκοστῷ ὄντες εἰς Γιάσιον, καὶ ἰδόντες τοὺς μὲν Μολδαβίους τύπον ἔχοντας, τοὺς δ' Ἕλληνας οὐ, ἐκαίόμεθα τὴν καρδίαν). Kontouma 2023, 305-306.

<sup>72</sup> Lampadaridi 2020 et ci-dessus, n. 10. Tous les lexiques slavons-roumains de cette époque connus sont manuscrits (Ginsac-Ungureanu 2018), mais rien n'indique dans l'inventaire de 1731 qu'il s'agit de l'un de ceux-ci.

<sup>73</sup> Cotovanu 2016.

<sup>74</sup> Kontouma 2023, 293.

intéressant de la langue qu'il devait entendre à la cour de Șerban Cantacuzène, et qu'il devait manier lui-même avec plus ou moins d'habileté, est contenu dans sa lettre d'avril 1680, relative aux privilèges du monastère de Cotroceni<sup>75</sup>. Dans ce document, on relève en effet un nombre important de mots phonétiquement calqués sur le roumain, et dont aucun n'existe en grec: βάμα (vamă), βαμτζίδες (vameși), βιναριτζέροι (vinăriciuri), βιναριτζιον (vinărici), βίνου (vin), βιστιαρία (vistierie), βορνίκος (vornic), γαλιάτα ou γγαλιάτα (găleată), γγλώπα (gloabă), διάλον (deal), δίσμα (dijmă), ζουδέτζον (judet), μερτικίων (mertice), μπανίων (bani), ὄκνα (ocnă), πάλτα (baltă), περκαλάποι (pârcălabi), πλοκόνι (plocon), πολοβάνια (bolovani), σλούζπα (slujbă), σουλτζι (sulgiu), στολιτζέλος (stolnicel), τζάρα (țară); auxquels s'ajoutent des calques phonétiques du turc sans doute utilisés dans les deux langues à l'époque (ainsi τουτουναρία: tutunărie, qui renvoie à tütün), et que je laisse de côté.

Comment interpréter cette présence massive de mots roumains dans un document signé de la main du patriarche? Sans écarter entièrement l'hypothèse que les parties de la lettre énumérant les privilèges de Cotroceni lui aient été dictées, il faut reconnaître que Dosithée n'a pas hésité à reproduire phonétiquement ces mots roumains. Il n'a pas été tenté d'helléniser le discours, et de produire un texte comparable à ceux que Jacques de Constantinople († 1700) a fait pour le monastère de Mărgineni<sup>76</sup>, Denis IV de Constantinople († 1696) pour Polovragi<sup>77</sup>, ou Chrysanthe de Jérusalem pour Cașin<sup>78</sup>. Dosithée a donc entendu ces mots roumains, les a vraisemblablement compris, et les a insérés dans une lettre officielle signée de sa main. Or il doit être souligné que le vocabulaire concerné relève du champ lexical de l'intendance des biens monastiques. À mon avis, Dosithée, qui ne perdait jamais une occasion de s'immiscer dans des affaires d'intendance, notamment en Palestine<sup>79</sup>, avait appris ces mots du quotidien. Sa connaissance du roumain n'était donc pas inexistante; toutefois, elle était principalement – et sans doute exclusivement – utilitaire.

## Conclusion

Au terme de cette rapide enquête, que dire du plurilinguisme de Dosithée?

La langue qu'il connaît le mieux et qu'il désigne comme «sa langue» est évidemment le grec – mais un grec mêlé, personnel, dans lequel les niveaux lettré et vernaculaire se confondent. Selon ses propres appellations, ce grec serait le *rho-maïque*, soit un parler propre à une communauté chrétienne héritière, du point de vue linguistique, de toutes les variétés historiques de la langue hellénique.

<sup>75</sup> Hurmuzaki 1915, 231-237. – Lettre écrite à Bucarest en avril 1680.

<sup>76</sup> Hurmuzaki 1915, 238-244. – Lettre écrite en mai 1681, sans mention de lieu.

<sup>77</sup> Hurmuzaki 1915, 290-293. – Lettre écrite à Bucarest en juin 1693.

<sup>78</sup> Hurmuzaki 1915, 362-364. – Lettre écrite à Jassy en octobre 1704.

<sup>79</sup> Kontouma 2020, 261, n. 15.

La seconde langue que Dosithée parle facilement est le turc ottoman, tout d'abord dans ses formes courantes, utiles aux affaires, mais aussi dans un jargon de chancellerie qu'il semble manier avec suffisamment d'aisance pour discuter directement avec certains hauts dignitaires, voire négocier avec eux. Bien entendu, il n'est pas toujours seul dans ces démarches: jusqu'en 1673, la présence à la Porte du Grand Interprète Panaghiotès Nikousios, homme éminemment lettré et polyglotte, l'a très certainement servi. Mais après la mort de ce personnage, il semble avoir agi de façon autonome, même si, par moments, Iôannakès Porphyriou (2<sup>e</sup> moitié du 17<sup>e</sup> s.) ou Alexandre Mavrocordatos (1641-1709) n'étaient pas loin<sup>80</sup>. Notons toutefois que si Dosithée lit le turc ottoman, rien ne prouve qu'il l'écrit: sans doute fait-il appel à un secrétaire pour sa correspondance avec l'administration impériale<sup>81</sup>.

Considérant l'arabe comme une langue de prestige de son patriarcat, une langue qui sert aussi ses revendications auprès du pouvoir ottoman, Dosithée fournit des efforts considérables pour lire, tant bien que mal, des documents anciens tirés de ses archives et éclairant l'histoire de son institution. Par ailleurs, il laisse sa hiérarchie signer en arabe des actes officiels<sup>82</sup>. Toutefois, il maîtrise mal cette langue et se fait aider par des membres bilingues de son clergé. À l'oral, il arrive sans doute à s'entretenir un tant soit peu avec les chrétiens arabophones de son entourage. Mais il est possible qu'il ait aussi besoin d'un interprète, ou qu'il utilise de préférence le turc ou le grec dans ses échanges courants lors de ses séjours en Palestine.

C'est des usages du quotidien, intendance des biens ecclésiastiques, langue mixte parlée aux cours princières de Bucarest et de Jassy, que Dosithée tire une connaissance très rudimentaire du roumain. Le fait qu'il ait signé, en 1687, la préface de la Bible roumaine, manifeste ses bonnes dispositions vis-à-vis de cette langue, du moins dans le contexte considéré, celui du règne de Șerban Cantacuzène. Malgré des choix politiques que Dosithée n'appréciait probablement pas, le prince comptait parmi les bienfaiteurs du Saint-Sépulcre, et sa générosité a dû suffire à pallier les hésitations que le patriarche pouvait avoir<sup>83</sup>.

<sup>80</sup> Sur l'activité des Grands Interprètes de la Porte, et plus précisément sur ces personnages, voir entre autres Sfyroeras 1965; Kourt 2010; Koutzakiotis 2014; Kontouma 2022, 245, n. 48.

<sup>81</sup> Au vu de la fréquence de ses rapports avec l'administration ottomane, il nous faut supposer qu'une documentation émanant de la chancellerie de Dosithée pourrait être retrouvée au sein des archives ottomanes. Toutefois, à ce jour, nous ne disposons pas d'indications à ce sujet. – À la question de savoir si Dosithée pouvait s'adresser en grec à la Porte, la réponse est donnée par l'intéressé lui-même, et elle est négative: cfr. ci-dessus, n. 35.

<sup>82</sup> Cfr. ci-dessus, n. 21.

<sup>83</sup> *Hist.* XII, 208: «Lorsqu'il y eut un changement de règne, en 1687 [...], alors même que nous nous trouvions en Valachie, le Prince de Hongrie-Valachie, Șerban Cantacuzène, aida beaucoup le Saint-Sépulcre par ses lettres au Vizir. Que Dieu lui donne sa juste rétribution dans la Jérusalem céleste!» (Ὅτε καὶ ὁ Βασιλεὺς ἠλλάχθη τῷ χιλιοστῷ ἑξακοσιοστῷ ὀγδοηκοστῷ ἔβδόμενῳ ἔτει [...] εὕρισκομένων δὲ ἡμῶν ἐν Βλαχίᾳ, πολλὰ διὰ γραμμάτων πρὸς τὸν Βεζύριον ἐβοήθησε τῷ ἁγίῳ τάφῳ ὁ Αὐθέντης τῆς Οὐγγροβλαχίας Σερμπάνος ὁ Καντακουζηνός, ᾧ ὁ Κύριος ἀποδοίη τοὺς μισθοὺς ἐν τῇ ἁνω Ἱερουσαλήμ).

Sans le parler, Dosithée manifeste un intérêt certain pour le géorgien, qui est la langue d'une population non-ottomane historiquement implantée dans le périmètre de son patriarcat. Dans le Caucase, il a été en contact avec le géorgien, mais aussi avec l'arménien, et a appris quelques mots ou phrases de ces deux langues. Comme tout voyageur satisfait de son expérience, c'est avec enthousiasme qu'il rapporte des curiosités concernant le géorgien à ses lecteurs.

Enfin, il est évident que notre patriarche ne parle aucune langue occidentale, à commencer par le latin, ce qui suscite en lui beaucoup d'inconfort et de frustration. Dans la République des Lettres, il est donc un parent pauvre, ou tout du moins un cas atypique. Si toutefois il avait suivi un cursus classique, mêlant latin, grec de haut niveau et, pourquoi pas, hébreu, cet article n'aurait pas existé: comme la plupart des lettrés de son temps, Dosithée se serait cantonné à des échanges savants, et la vivacité, la spontanéité et la perméabilité de son langage – son oralité pour ainsi dire – nous auraient à jamais échappé.

### Sources

- Hist.* = Delèdèmos, Eirènaioi. 1983. *Δοσιθέου πατριάρχου Ἱεροσολύμων. Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων, διηρημένη ἐν δώδεκα βιβλίοις, ἄλλως καλουμένη Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου.* Thessalonique: Règoroulos.
- Dosithée II de Jérusalem. 1715 [1722]. *Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων.* Bucarest: Chrysanthe de Jérusalem.
- Papadopoulos-Kerameus, Athanasios. 1891. “Δοσιθέου Νοταρᾶ, πατριάρχου Ἱεροσολύμων παραλειπόμενα ἐκ τῆς ἱστορίας *Περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων* (Cod. 11 S. Crucis).” *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας*, I. Saint-Petersbourg: Kirschbaum, 231-307.

### Bibliographie

- Abū Bakr, Fathī. 2006. *Abū Bakr al-Turṭūshī, Sirāḡ al-mulūk.* Éd. par M. Fathī Abū Bakr. Le Caire, 542-543 = notice n°1068, projet RELMIN, “Le statut légal des minorités religieuses dans l'espace euro-méditerranéen (V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)”, IRHT, Institut de Recherche et d'Histoire des Textes: Orléans, <http://www.cn-telma.fr/relmin/extrait1068/>
- Beveridge, William. 1672. *Josephii Aegyptii Prooemia & Paraphrasis arabica in Quatuor priorum generalium conciliorum Canones.* Dans *Synodikon sive Pandectae canonum*, éd. par Guilielmus Beveregius, vol. 1, 681-727. Oxford: Wells & Scott.
- Cândea, Virgil. 1969. “Les Bibles grecque et roumaine de 1687-1688 et les visées impériales de Șerban Cantacuzène.” *Balkan Studies* 10: 351-76.
- Caratașu, Mihai. 1991. “Pages de la correspondance échangée par Dosithée de Jérusalem avec les marchands de la ‘Compagnie grecque’ de Sibiu (Documents inédits).” Dans *Proceedings of the First International Congress on the Hellenic Diaspora, from Antiquity to Modern Times (Montreal-Athens, 1988)*, dir. John M. Fossey, vol. 2, 47-81. Amsterdam: Gieben.
- Chrissidis, Nikolaos, A. 2016. *An Academy at the Court of the Tsars. Greek Scholars and Jesuit Education in Early Modern Russia.* DeKalb, IL: Northern Illinois University Press.

- Cotovanu, Lidia. 2016. "Chasing Away the Greeks': The Prince-State and the Undesired Foreigners (Wallachia and Moldavia between the 16th and 18th Centuries)." Dans *Across the Danube: Southeastern Europeans and Their Travelling Identities (17th-19th C.)*, dir. Olga Katsiardi-Hering et Maria A. Stassinopoulou, 215-252. Leiden: Brill. [https://doi.org/10.1163/9789004335448\\_010](https://doi.org/10.1163/9789004335448_010)
- Csató, Éva. Á., Bernt Brendemoen, Lars Johanson, Claudia Römer, et Heidi Stein. 2016. "The Linguistic Landscape of Istanbul in the Seventeenth century." Dans *Spoken Ottoman in Mediator Texts*, dir. Éva Á. Csató, Astrid Menz et Fikret Turan, 1-34. Wiesbaden: Harrassowitz. <https://doi.org/10.2307/j.ctvc7714z.4>
- Dankoff, Robert. 2009. "The Languages of the World according to Evliya Çelebi." Dans Robert Dankoff, *From Mahmud Kaşgari to Evliya Çelebi: Studies in Middle Turkic and Ottoman Literatures*. 277-90. Piscataway, NJ: Gorgias Press. <https://doi.org/10.31826/9781463216931-020>
- Durã, Ioan, V. 1977. *Ὁ Δοσίθεος Ἱεροσολύμων καὶ ἡ προσφορά αὐτοῦ εἰς τὰς Ρουμανικὰς χῶρας καὶ τὴν Ἐκκλησίαν αὐτῶν*. Thèse de Doctorat. Athènes: Université nationale et capodistrienne
- Dursteler, Eric R. 2012. "Speaking in Tongues: Language and Communication in the Early Modern Mediterranean." *Past & Present*, CCXVII, 1: 47-77. <https://doi.org/10.1093/pastj/gts023>
- Gabriel, Frédéric. 2013. "Tradition orientale et *Vera Ecclesia* : une critique hiérosolymitaine de la primauté pontificale. Nektarios, de Jassy à Londres (v. 1671-1702)." Dans *Réduire le Schisme ? Ecclésiologies et politiques de l'Union entre Orient et Occident (XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, dir. Marie-Hélène Blanchet et Frédéric Gabriel, 197-236. Paris: ACHCByz.
- Ginsac, Ana-Maria, et Mădălina Ungureanu. 2018. "La lexicographie slavonneroumaine au XVII<sup>e</sup> siècle." *Zeitschrift für romanische Philologie* 134: 845-76. <https://doi.org/10.1515/zrp-2018-0055>
- Glykès, Nikolaos. 1687. "Τῶ ... Χριστιανικωτάτῳ Ἡγεμόνι κ. κ. Ἰωάννη Σερβάνῳ Καντακουζηνῶ..." Dans *Ἡ Θεία Γραφή, δηλαδὴ Παλαιὰς καὶ Νέας Διαθήκης Ἄπαντα. Divina Scriptura, nempè Veteris ac Novi Testamenti omnia*. Venise: Nikolaos Glykès.
- Grévin, Benoît. 2016. "Le plurilinguisme, objet d'histoire." *Hypothèses* 19, 333-50. <https://doi.org/10.3917/hyp.151.0333>
- Hitzel, Frédéric. 1997. *Istanbul et les langues orientales*. Paris: L'Harmattan.
- Hurmuzaki, Eudoxiu (de). 1915. *Documente Istoria Românilor, XIV. Documente Grecești, 1. 1320-1716*. Bucarest: SOCEC & Co.
- Janin, Raymond. 1913. "Les Géorgiens à Jérusalem." *Échos d'Orient* 16: 32-38, 211-19. <https://doi.org/10.3406/rebyz.1913.4053>
- Kontouma, Vassa, et Sébastien Garnier. 2016. "Synod of Jerusalem, 1672." Dans *Conciliorum œcumenicorum generaliumque decreta. Editio critica. IV/1. The Great Councils of the Orthodox Churches. Decisions and Synodika. From Constantinople 861 to Constantinople 1872*, dir. Giuseppe Alberigo et Alberto Melloni, 266-327. Turnhout: Brepols.
- Kontouma, Vassa. 2017. "Christianisme orthodoxe. Recherches sur Dosithée II de Jérusalem (1669-1707)." *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Sciences religieuses* 124 [2015-16]: 207-18. <https://doi.org/10.4000/asr.1617>
- Kontouma, Vassa. 2019. "Christianisme orthodoxe, XV<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles. Théologie des sacrements : sources nouvelles (XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles). Recherches sur Dosithée II de Jérusalem (suite)." *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Sciences religieuses* 126 [2017-18]: 239-56. <https://doi.org/10.4000/asr.2728>

- Kontouma, Vassa. 2020. "Vestiges de la bibliothèque de Dosithee II de Jérusalem au Métochion du Saint-Sépulcre à Constantinople." Dans *Bibliothèques grecques dans l'Empire ottoman*, dir. André Binggeli, Matthieu Cassin, Marina Detoraki et Anna Lampadaridi, 257-89. Turnhout: Brepols.
- Kontouma, Vassa. 2022. "The Archimandrite and the Astronomer. The Visit of Chrysanthos Notaras to Giovanni Domenico Cassini: a New Approach." Dans *Confessionalization And/As Knowledge Transfer in the Greek Orthodox Church*, dir. Kostas Sarris, Nikolas Pissis et Miltos Pechlivanos, 231-69. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Kontouma, Vassa. 2023. "Londres ou Paris ? Les affinités électives de Dosithee II de Jérusalem dans ses premiers projets éditoriaux." Dans *Livres et confessions chrétiennes orientales. Histoire connectée entre Empire ottoman, monde slave et Occident (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, dir. Aurélien Girard, Bernard Heyberger et Vassa Kontouma, 271-311. Paris: EPHE; Turnhout: Brepols.
- Kournoutos, Geōrgios, P. 1953. "Η Δωδεκάβιβλος τοῦ Δοσιθέου εἰς τὴν τυπογραφίαν τοῦ Βουκουρεστίου", *Θεολογία* 24: 250-273.
- Kourt, Yakup. 2010. *Οἱ Φαναριώτες δραγουμάνοι καὶ ηγεμόνες στὴν νηρεσία τοῦ Ὀθωμανικοῦ κράτους: ἡ περίπτωσις τῆς οἰκογένειας Μαυροκορδάτου*. Thèse de Doctorat. Athènes: Université Panteios.
- Koutzakiotis, Georges. 2014. *Attendre la fin du monde au XVII<sup>e</sup> siècle. Le Messie juif et le Grand Drogman*. Traduit du grec par Danielle Morichon. Paris: Éditions de l'Association Pierre Belon.
- Lampadaridi, Anna. 2020. "La bibliothèque du Métochion du Saint-Sépulcre à travers ses inventaires anciens." Dans *Bibliothèques grecques dans l'Empire ottoman*, dir. André Binggeli, Matthieu Cassin, Marina Detoraki et Anna Lampadaridi, 291-309. Turnhout: Brepols.
- Leezenberg, Michiel. 2013. "The Oriental Origins of Orientalism: The Case of Dimitrie Cantemir." Dans *The Making of the Humanities, II: From Early Modern to Modern Disciplines*, dir. Rens Bod, Jaap Maat et Thijs Weststeijn, 243-64. Amsterdam: Amsterdam University Press. <https://doi.org/10.1515/9789048517336-013>
- Lindstedt, Jouko. 2016. "Multilingualism in the Central Balkans in late Ottoman times." Dans *In Search of the Center and Periphery: Linguistic Attitudes, Minorities, and Landscapes in the Central Balkans*, dir. Maxim Makartsev et Max Wahlström, 51-67. Helsinki: University of Helsinki (Slavica Helsingiensia 49). <http://hdl.handle.net/10138/168268>
- Lüdi, Georges. 1990. "Diglossie et polyglossie." Dans *Lexikon der Romanistischen Linguistik*, dir. Günter Holtus, Michael Metzeltin et Christian Schmitt, V.1, 307-34. Tübingen: Max Niemeyer.
- Luther, Martin. 1533. *Summarien über die Psalmen, und Ursachen des Dolmetschens*, Wittemberg: Sagittarius, Johann Christfried.
- Mackridge, Peter. 2009. *Language and National Identity in Greece, 1766-1976*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199214426.001.0001>
- Manousakas, Manousos, I. 1947. "Η Έπιτομή τῆς ἱεροκοσμικῆς Ἱστορίας τοῦ Νεκταρίου Ἱεροσολύμων καὶ αἱ πηγαὶ αὐτῆς." *Κρητικά Χρονικά* 1: 291-332.
- Mouton, Jean-Michel, et Andrei Popescu-Belis. 2005. "La fondation du monastère Sainte Catherine du Sinaï selon deux documents de sa bibliothèque: codex Arabe 692 et rouleau Arabe 955." *Collectanea Christiana Orientalia* 2: 141-205. <https://www.jstor.org/stable/4057623>
- Papadopoulos-Kerameus, Athanasios. 1897. *Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη ἤτοι Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ ἀγιοτάτου ἀποστολικοῦ τε καὶ καθολικοῦ ὀρθοδόξου*



- πατριαρχικοῦ θρόνου τῶν Ἱεροσολύμων καὶ πάσης Παλαιστίνης ἀποκειμένων, III. Saint-Petersbourg : Kirschbaum.
- Pavlenko, Aneta. 2023. "Multilingualism and Historical Amnesia: An Introduction." Dans *Multilingualism and History*, dir. Aneta Pavlenko, 1-49. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781009236287.001>
- Petrova, Yulia. 2024. "The Prefaces of the Christian Arabic Books Printed in Wallachia and Syria in the Early 18th Century." Dans *Arabic-Type Book Printed in Wallachia, Istanbul and Beyond. Arabic-Type Books Printed in Wallachia, Istanbul, and Beyond. First Volume of Collected Works of the TYPARABIC Project*, dir. Radu-Andrei Dipratu et Samuel Noble, 267-90. Berlin-Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783111060392-012>
- Popescu, Oana-Mădălina. 2010. "Din însemnările lui Dositheï Notara despre călătoria sa și a patriarhului Paisie al Ierusalimului în jurul Mării Negre." *Studii și Materiale de Istorie Medie* 28: 231-46.
- Sarrès, Kōstas. 2005. "Ο Χρῦσανθος Νοταράς καὶ ἡ ἐκδοσὴ τῆς 'Δωδεκαβίβλου' τοῦ Δοσίθεου Ἱεροσολύμων: μιὰ περίπτωσι ἀναληθοῦς χρονολογίας ἐκδοσῆς (1715 / c. 1722)." *Μνήμων* 27: 27-53.
- Sarrès, Kōstas. 2010. *Ἱερὴ Ἱστορία. Οἱ ἀποκλίνουσες διαδρομὲς ἐνὸς εἶδους μεταξὺ Δύσης καὶ Ανατολῆς: ἀπὸ τῆ Δωδεκάβιβλου τοῦ Δοσίθεου Ἱεροσολύμων στὴν Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία τοῦ Μελέτιου Ἀθηνῶν*, Thèse de Doctorat. Thessalonique: Université Aristote de Thessalonique.
- Scaglione, Francesco, et Roberto Sottile. 2019. "La lingua franca del Mediterraneo ieri e oggi. Assetto storico-sociolinguistico, influenze italo-romanze, 'nuovi usi'." Dans *Lo spazio comunicativo dell'Italia e delle varietà italiane*, dir. Roland Bauer et Thomas Krefeld, München: KiT (Korpus im Text 7). <https://www.kit.gwi.uni-muenchen.de/?p=37294&v=3>
- Sfyroeras, Vasilis. 1965. *Οἱ Δραγουμάνοι τοῦ στόλου. Ὁ θεσμὸς καὶ οἱ φορεῖς*. Athènes.
- Strauss, Johann. 1995. "Diglossie dans le domaine ottoman. Évolution et péripéties d'une situation linguistique." *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 75-76 (Oral et écrit dans le monde turco-ottoman): 221-255. <https://doi.org/10.3406/remmm.1995.2625>
- Todt, Klaus-Peter. 2002. "Dositheos II. von Jerusalem." Dans *La Théologie byzantine et sa tradition*, éd. par Giuseppe Conticello et Vassa Conticello, II, (XIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles), 659-720. Turnhout: Brepols.

# Alles neu? Die Londoner und Hallenser Ausgaben der neugriechischen Übersetzung des Neuen Testaments (1703, 1705 und 1710) als Produkte interkonfessioneller Diskurse und missionarischer Netzwerke

Ulrich Moennig, Stefano Saracino

Dieser Beitrag geht der Frage nach, ob die Londoner und Hallenser Ausgaben der neugriechischen Übersetzung des Neuen Testaments tatsächlich das Produkt von Redaktionsvorgängen sind. Und, wenn ja, welche Diskurse diesen Neuausgaben zugrunde liegen und welche Prinzipien bei der Umsetzung realisiert werden. Um dieser Frage bzw. diesen Fragen nachzugehen, werden wir etwas weiter ausholen, indem wir versuchen, die Voraussetzungen der Ausgaben des 18. Jahrhunderts zu rekonstruieren, und indem wir darstellen, welche Diskurse die Erstausgabe der Übersetzung von 1638 begleiteten und welche durch sie ausgelöst wurden. Als Vorgang an sich und durch die detaillierte Dokumentation von besonderem Interesse ist die Tatsache, dass es, als die Londoner Ausgabe von 1703 zu einem Eklat führte, in Halle Versuche einer Schadensbegrenzung durch die Publikation einer weiteren Ausgabe gab. Die Ereignisse um diese 1710 erschienene Ausgabe sind besonders aufschlussreich bezogen auf sprachliche Lösungen im Kontext interkonfessioneller Diskurse (vorausgesetzt, dass alle Akteure bereit sind, den anderen zuzuhören) und missionarischer Intentionen. Zeitlich fällt die Arbeit an der Ausgabe von 1710 zudem zusammen mit der Anwesenheit von osmanischen Griechen, die als Studenten dem 1702 gegründeten *Collegium Theologicum Orientale* angegliedert wurden.

Ulrich Moennig, University of Hamburg, Germany, ulrich.moennig@uni-hamburg.de, 0000-0002-4299-1039  
Stefano Saracino, University of Graz, Austria, stefano.saracino@uni-graz.at, 0000-0002-3996-374X

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Ulrich Moennig, Stefano Saracino, *Alles neu? Die Londoner und Hallenser Ausgaben der neugriechischen Übersetzung des Neuen Testaments (1703, 1705 und 1710) als Produkte interkonfessioneller Diskurse und missionarischer Netzwerke*, © 2024 Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0646-4.13, in Marcello Garzaniti, Vassa Kontouma, Vasilios N. Makrides (edited by), *Cristiani orientali e Repubblica delle Lettere (XVI-XVIII sec.) / Chrétiens orientaux et République des Lettres (16e-18e s.) / Östliche Christen und die Gelehrtenrepublik (16.-18. Jh.)*, pp. 309-362, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0646-4, DOI 10.36253/979-12-215-0646-4

## 1. Die Frage einer Übersetzung des Neuen Testaments ins Neugriechische: Die wichtigsten Stationen des Diskurses von der Genfer Ausgabe von 1638 zur Hallenser Ausgabe von 1710

### 1.1. Die Ausgabe von 1638

Im Jahr 1638 erschien in Genf beim Verlag Pierre Aubert die zweisprachige Ausgabe des Neuen Testaments, mit dem griechischen Originaltext im Parallelsatz neben der neugriechischen Übersetzung, die Maximus Kalliupolitis für diesen Zweck angefertigt hatte. Der Titel lautete:

Ἡ Καινὴ Διαθήκη τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ διγλωττος. Ἐν ἧ ἀντιπροσώπως τότε θεῖον πρότυπον καὶ ἡ ἀπαράλλακτος ἐξέκεινον εἰς ἀπλὴν διάλεκτον διὰ τοῦ μακαρίτου κυρίου Μαξίμου τοῦ Καλλιουπολίτου γενομένη μετάφρασις ἅμα ἐτυπώθησαν.<sup>1</sup>

Eine bibliographische Beschreibung, mit reicher Dokumentation, die das Entstehen der Ausgabe und ihre Verbreitung betrifft, bietet Legrand (1894a, 363-88). Die Ausgabe wird begleitet von Vorworten des Übersetzers Maximus Kalliupolitis (Legrand 1894a, 363-70; das Vorwort ist überschrieben: „Μάξιμος ἐλάχιστος ἐν ἱερομονάχοις Καλλιουπολίτης τοῖς ἐντευξομένοις ἐν Κυρίῳ χαίρειν“), des Ökumenischen Patriarchen Kyrillos Lukaris (Legrand 1894a, 370-5; das Vorwort ist überschrieben: „Κύριλλος Οἰκουμενικὸς Πατριάρχης τοῖς ὀρθοδόξοις ἀναγνώσταις“) sowie von „στίχοι“, also Epigrammen, des Neophytos Patelaros (Legrand 1894a, 375-6). Das zweibändige Werk erschien in Quart, also großformatig. Der erste Band besteht aus zwölf nicht nummerierten und 452 nummerierten Blättern und der zweite aus 314 nummerierten und zwei nicht nummerierten Blättern (Legrand 1894a, 363). Nach Legrand gibt es Exemplare, in denen der Druckort Genf nicht angegeben ist (Legrand 1894a, 363), weshalb zwischenzeitlich bezweifelt wurde, dass die Ausgabe tatsächlich in Genf erschienen war. Die Übersetzung ins Neugriechische erfolgte mehrere Jahre vor Erscheinen der Ausgabe, der Übersetzer Kalliupolitis war bereits 1633 gestorben (Legrand 1894a, 378).

Die Arbeit war auf Anregung von Cornelius Haga, von 1612 bis 1639 niederländischer Gesandter an der Hohen Pforte (also im Osmanischen Reich), und des Gesandtschaftspredigers Antoine Léger entstanden. Ungeachtet der jüngeren Sekundärliteratur bleibt ein Artikel von M.I. Manousakas aus dem Jahr 1986 maßgeblich, weil er Produkt originärer Forschung ist.<sup>2</sup> Manousakas arbeitete als erster mit der Handschrift, dem Kodex Genev. gr. 21<sup>A</sup>, welcher aus der Hand des Maximus und seiner Mitarbeiter stammt und der in Genf Vorlage des Setzers bei der Drucklegung der Ausgabe von 1638 war. Manousakas identifiziert Maximus (auch mit graphologischen Kriterien) mit einem Maximus Rodios; der etablierte Beiname Kalliupolitis bezeichnet demnach seine Herkunft aus Gal-

<sup>1</sup> Wir geben Originalzitate mit Akzenten und Hauchzeichen wieder.

<sup>2</sup> Wenig neue Erkenntnisse liefert Papoulidis (2004).

lipoli (Dardanellen) und ist nicht etwa sein Familienname; Maximos sei offenbar Schüler des Theofilos Korydalleus und entsprechend hoch gebildet gewesen; neben attischem Griechisch habe er Italienisch sehr gut beherrscht (Manousakas 1986, 9-27). Nach den Recherchen von Manousakas hat Maximos von 1629 bis zu seinem Tod im Jahr 1633 in den Räumlichkeiten der Holländischen Vertretung an der Hohen Pforte gelebt und gearbeitet (Manousakas 1986, 30-49). Maximos und auch Lukaris unterstreichen in ihren Vorworten den Beitrag des Botschafters Cornelius Haga, der die Übersetzungstätigkeit finanzierte (Manousakas 1986, 30). Bei der praktischen Umsetzung des Unterfangens spielte der Gesandtschaftsprediger Antoine Léger eine herausragend wichtige Rolle, anscheinend über eine Zeitspanne von ca. 10 Jahren. Léger überzeugte den Patriarchen davon, die Übersetzungstätigkeit zu genehmigen (Manousakas 1986, 30). Ab spätestens 1630 war er in Konstantinopel in die Übersetzungstätigkeit involviert, und er war es, aus einem mehrsprachigen Waldensertal im Piemont gebürtig, der die italienische Übersetzung des Neuen Testaments durch den Calvinisten Giovanni Diodati (1607) als Vorbild für die neugriechische Übersetzung in die Diskussion einbrachte; diesem Vorbild folgte Maximos nach Manousakas' Forschungen bis in Details (Manousakas 1986, 30-43 und 43-54). Später war Léger auch an der Drucklegung in Genf beteiligt und übernahm dort Aufgaben, die man vielleicht mit einem (intensiven) Lektorat vergleichen kann (Manousakas 1986, 55-70). Zur Zusammenarbeit zwischen Lukaris und Léger gibt es jüngere, auf fundiertem Quellenstudium basierende Arbeiten von Ovidiu Olar (2017; 2019, 188-270; 2021).

Für die Zwecke des vorliegenden Beitrags stellen wir im Folgenden die Selbstaussagen des Maximos Kalliupolitis und des Kyrillos Lukaris über den Vorgang der Übersetzung, die Sprache und Vorlagen sowie über Motivationen, „Helfer“ und den Zweck zusammen. Im Verlauf dieses Beitrags wird sich herausstellen, dass wichtige Vorgaben des Diskurses über die Übersetzung des Maximos, wie er sich im 17. und 18. Jahrhundert manifestierte (und sich auch in der modernen Forschungsliteratur widerspiegelt), bereits in den Vorworten der Ausgabe von 1638 angelegt sind, dass allerdings auch neue Themen angesprochen werden und auch in unterschiedlichen Texten eine andere Gewichtung von Aspekten erfolgt.

Bereits der Titel enthält grundlegende Begriffe, die im Verlauf des Vorworts weiter aufgeschlüsselt und durch inhaltlich verwandte oder auch synonyme Begriffe erweitert werden: „[...] τό τε θεῖον πρωτότυπον καὶ ἡ ἀπαραλλάκτως ἐξ ἐκεῖνου εἰς ἀπλὴν διάλεκτον [...] γενομένη μετάφρασις [...]“ (Legrand 1894a, 363); demnach handelt es sich um eine Ausgabe des heiligen Originals und der getreuen Übersetzung davon in die einfache Sprache. Maximos beginnt mit der Notwendigkeit der Heiligen Schrift und ihrer Lektüre und beruft sich dabei auf die Kirchenväter, aber auch auf die Schriften selbst. „ἀναγκαῖα εἶναι ἀπλῶς καὶ ὠφέλιμος ἢ θεόπνευστος γραφή εἰς τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν“ (Legrand 1894a, 364). Anschließend leitet er zu Vorwürfen über, dass „εἰς τὰς πονηρὰς ταύτας ἡμέρας“ (weiter unten heißt es „οἱ ἐδικοί μας ὅπου ἔχασαν τὴν σοφίαν ἀπὸ τὸν βάρβαρον ζυγόν“, Legrand 1894a, 366; beide Zitate beziehen sich auf die osmanische, mithin muslimische Herrschaft und die daraus resultierende schwierige Situation

der griechischen Orthodoxy) die Lektüre des Wortes Gottes behindert werde: „ἐμποδίζουσι, καθὼς λέγει ὁ μέγας Ἀθανάσιος, τὴν ἀνάγνωσιν τῶν θείων γραφῶν“ (Legrand 1894a, 366). Diejenigen, die behindern, sind offenbar griechische Kleriker, die sich in der gegebenen Situation nicht angemessen verhalten. Dann kommt er auf die Nützlichkeit von Übersetzungen, wie andere Völker sie bereits haben, zu sprechen: „Τὰ ἄλλα γένη ἔχοντες τὴν σοφίαν ἔχουσιν ἐξηγημένην καὶ τὴν θείαν γραφὴν εἰς τὰς ἐδικὰς τοὺς γλώσσας εἰς ἀπλὴν φράσιν“ (Legrand 1894a, 366). Zu seinen eigenen Motiven, nämlich die Erkenntnis verlorener Weisheit und Mitleid mit dem Kirchenvolk, und zu seiner eigenen Arbeit schreibt er: „ἐγὼ δὲ βλέπων τὴν τόσῃν δυστυχίαν καὶ τὴν φθορὰν τοῦ ἑλληνικοῦ, ὅπου ἐχάθη τὸ σπῆτι τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὴν Ἑλλάδα [...] καὶ συμπάσχοντας μὲ τὸ κοινὸν τῆς ἐκκλησίας [...] ἐπεχειρίστηκα νὰ μεταγλωττίσω εἰς τὴν κοινὴν διάλεκτον τὸ θεῖον καὶ ἱερὸν Εὐαγγέλιον, τὰς Πράξεις τῶν Ἀποστόλων, τὰς Ἐπιστολάς τοῦ ἁγίου Παύλου καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων, καὶ τὴν Ἀποκάλυψιν. Διατὶ τὸ ἀναγιγνώσκειν καὶ μὴ γινώσκειν, καταγιγνώσκειν ἐστὶ“ (Legrand 1894a, 367). Anschließend bezieht er sich auf den ersten Korintherbrief (1 Kor 14), in dem es heiÙe, dass die Verkündung des Wortes Gottes in einer Sprache, die der einfache Mensch nicht verstehe, unnütz und fruchtlos sei. Das Neue Testament sei auf Griechisch geschrieben, weil diese Sprache in Folge des Alexanderreiches zu einer Gemeinsprache geworden sei, die viele Menschen in weiten Teilen der Welt beherrschten: „ὅταν ἔδωκεν ὁ θεὸς τὴν Νέαν Διαθήκην, ἐπειδὴ διὰ τὴν βασιλείαν τοῦ Ἀλεξάνδρου ἡ γλῶσσα ἡ ἑλληνικὴ διεσπάρη καὶ ἐγίνε κοινὴ εἰς πολὺ μέρος τῆς γῆς, διὰ τοῦτο ἐχρειάσθη ἐτούτῃ τὴν ἑλληνικὴν [...]“ (Legrand 1894a, 368). Es folgen weitere Argumente und Belege aus dem Neuen und dem Alten Testament, warum das Übersetzen des Wortes Gottes in die gesprochenen Sprachen gottgewollt sei. Zudem beruft er sich auf das Vorbild der Übersetzung von Heiligenviten, welche einige „μεθρημήνευσαν ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴν εἰς τὴν κοινήν“ (Legrand 1894a, 369), die also ebenfalls aus dem Griechischen in die Gemeinsprache übersetzt wurden. Gegen Ende beteuert er, den Sinn der Heiligen Schrift nach bestem Wissen und Gewissen in die gesprochene Sprache übersetzt zu haben, und dass durch den Paralleldruck mit dem Originaltext die Übersetzungstreue überprüfbar sei: „ἐξηγήσαμεν τὸν νοῦν τῆς θείας γραφῆς εἰς τὴν ἐδικὴν μας γλώτταν· καὶ, διὰ νὰ ἤξεύρη καὶ νὰ ἐγνωρίζη καθένας πῶς ἐμεῖς ἐμπιστευμένα ὑπηρετήσαμεν εἰς τοῦτο, προσεθήκαμεν τὸ κείμενον καὶ τὴν ἐρμηνείαν ὁμοῦ“ (Legrand 1894a, 369). Er fügt noch, mit Berufung auf den Kirchenvater Basilius den GroÙen, eine Erklärung hinzu, warum er am Rand Verweise auf Parallelstellen hinzugefügt hat (weil nämlich manche Stellen sich gegenseitig erläutern): „Καὶ διατὶ (καθὼς λέγει ὁ θεὸς Βασίλειος) κάποια λόγια τῆς θείας γραφῆς ὅπου φαίνονται εἰς κάποιους τόπους νὰ εἶναι ἀμφίβολα εἰς κάποιον τρόπον ἀπὸ ἄλλους τόπους φανεροὺς σαφηνίζονται, ἐμεῖς ἐσημείωσαμεν εἰς τὸ περιθῶρι τοὺς παραλλήλους τόπους, διὰ νὰ συγκρίνη πᾶσα ἕνας τὰ δύσκολα“ (Legrand 1894a, 369).

Es gibt also ein ausgeprägtes Bewusstsein der Tätigkeit als Übersetzungstätigkeit, welches sich sowohl in der Begrifflichkeit („μετάφρασις“, „ἐξηγημένην“, „νὰ μεταγλωττίσω“, „μεθρημήνευσαν“, „ἐρμηνείαν“) als auch in Vergleichen mit anderen Arbeiten („τὰ ἄλλα γένη ἔχοντες τὴν σοφίαν ἔχουσιν ἐξηγημένην

καὶ τὴν θείαν γραφὴν εἰς τὰς ἐδικὰς τοὺς γλώσσας εἰς ἀπλὴν φράσιν“ (gemeint ist Diodatis italienische Übersetzung des Neuen Testament, s. oben) äußert; als aus der eigenen Tradition bekanntes Vorbild werden die Heiligenviten angesprochen, die „ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴν εἰς τὴν κοινὴν“ übersetzt worden seien). Er hat für die Vorlage einen eigenen Begriff („τό τε θεῖον πρωτότυπον“) und formuliert eine Zielvorgabe seiner Tätigkeit („ἡ ἀπαραλλάκτως ἐξ ἐκείνου εἰς ἀπλὴν διάλεκτον [...] γενομένη μετάφρασις“). Es gibt eine Terminologie für die Ausgangssprache („ἡ γλώσσα ἡ ἑλληνική“, Legrand 1894a, 368). Er nennt einen historischen Grund, warum das Neue Testament auf Griechisch verfasst worden sei (nämlich das Alexanderreich und die daraus resultierende weite Verbreitung der griechischen Sprache) und warum die griechische Sprache (also das Altgriechische) heute nicht mehr geeignet sei (Folgen der osmanischen Herrschaft). Und es gibt eine Terminologie für die Zielsprache („εἰς ἀπλὴν διάλεκτον“, „εἰς τὴν κοινὴν διάλεκτον“, „εἰς ἀπλὴν φράσιν“, „εἰς τὴν ἐδικὴν μας γλώτταν“). Maximos äußert sich nicht eindeutig, welches nach seiner Auffassung das Verhältnis zwischen ἑλληνική und κοινὴ διάλεκτος ist. Die Völker, die nicht fremdbeherrscht seien („ἔχοντες τὴν σοφίαν“), hätten die Heilige Schrift in ihrer eigenen gesprochenen Sprache. Theologisch unterscheidet er zwischen dem geschriebenen Wort („διὰ τοῦτο ἐχρειάσθη ἐτούτην τὴν ἑλληνικὴν“) und seiner Bedeutung („ἐξηγήσαμεν τὸν νοῦν τῆς θείας γραφῆς“, Legrand 1894a, 369). Zudem beteuert Maximos die Übersetzungstreue seiner Arbeit. Wenn man, schreibt er weiter, einem Volk die Schrift nicht in seiner Sprache vorhalte, so komme das dem gleich, dass man die Lektüre der Heiligen Schriften im Sinne des Kirchenvaters Athanasios verhindere („ἐμποδίζουσι, καθὼς λέγει ὁ μέγας Ἀθανάσιος, τὴν ἀνάγνωσιν τῶν θείων γραφῶν“).

Der Patriarch spricht in seinem „Κύριλλος Οἰκουμηνικός Πατριάρχης τοῖς Ὀρθοδόξοις ἀναγνώσταις“ (Legrand 1894a, 370) überschriebenen Vorwort ähnliche Themen an, wenn auch in anderer Reihenfolge und Gewichtung sowie in einem deutlich theologisch geprägten Diskurs. Er schreibt zunächst über die Wichtigkeit der Evangelien, ihre dogmatische Verbindlichkeit und die Bedeutung für alle Getauften: „νὰ ἡξεύρουσι καὶ νὰ γνωρίζουσι τὰ ὅσα περιέχει καὶ τὰ ὅσα μᾶς διδάσκει“ (Legrand 1894a, 370). Jesus Christus habe seine gesamte Lehre durch die Evangelisten in den Evangelien geäußert, und was, umgekehrt, nicht in den Evangelien stehe, sei kein verpflichtender Glaubensinhalt („κἀνένα πρᾶγμα δὲν εἶναι ὁποῦ νὰ ἔχωμεν χρέος διὰ τὴν ὀρθότητα τῆς πίστεως νὰ πιστεύωμεν καὶ νὰ κρατοῦμεν ὁποῦ ὁ διδάσκαλός μας καὶ δεσπότης ὁ κύριός μας δὲν τὸ ἐσημάδευσεν καὶ ἐξεκαθάρισεν [...]“, Legrand 1894a, 371). Es gebe aber Hindernisse, wie der Feind sie immer finde („ὁποῦ ὁ ἐχθρὸς ἐφεύρισκει παντοτινά“, Legrand 1894a, 372). Ein Beispiel sei, dass die Christen an der Lektüre der Schriften gehindert würden; verblendete Menschen überzeugen demnach einfache Menschen, dass sie nicht lesen sollen, was der Heilige Geist geschrieben habe („οἱ τοιοῦτοι ἄνθρωποι σκοτισμένοι καταπειθουσι τοὺς ἀπλουστέρους νὰ πιστεύσουν πῶς δὲν πρέπει νὰ διαβάζουν ἐκεῖνα ὁποῦ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔγραψε“, Legrand 1894a, 372). Und weiter unten: Das gesprochene Wort Christi und das geschriebene Wort der Evangelisten richte sich nicht nur an die Schriftgelehrten, sondern an



das gesamte Volk („αἱ ὁμιλῖαι τὰς ὁποίας ἔκαμεν ὁ Χριστὸς καὶ ἃς ἔγραψαν οἱ εὐαγγελισταί, τὰς ἔκαμαν ὄχι μοναχὰ εἰς ἐκείνους ὁποῦ ἤξευραν γράμματα, ἀλλὰ καὶ τοὺς ὄχλους μέσα εἰς τοὺς ὁποίους ἦσαν οἱ περισσότεροι ἄπλοοι ἄνθρωποι καὶ γυναῖκες καὶ παιδία [...] νὰ ἡξεύρη καθένας ἐκεῖνο ὁποῦ τοῦ πρέπει πῶς εἶναι προσταγμένον ἀπὸ τὸν θεόν, καὶ ὄχι μοναχὰ παραγγελμένον ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους“, Legrand 1894a, 372). Ein weiteres Hindernis sei es, dass das Evangelium nur in einer Sprache gelesen werden soll und Gott nur in einer Sprache gepriesen werden soll. Dies widerspreche der Lehre des Apostels Paulus: „ἂν μιλοῦμεν ἢ ἂν διαβάζωμεν καὶ δὲν γρικοῦμεν, εἶναι ὡσὰν νὰ ρίχνωμεν τὰ λόγια μας εἰς τὸν ἄνεμον“ (Legrand 1894a, 373); der Patriarch bezieht sich hier auf 1 Kor. 14, 9. Es sei vielmehr so, dass jeder Christenmensch zur Lektüre der Schriften verpflichtet sei und sich beim Verständnis durch orthodoxe Lehrer beraten lasse; deshalb sei es recht, dass die Heiligen Schriften und das Evangelium in die einfache Sprache übersetzt werde, zumal es von Anbeginn göttlicher Wille gewesen sei, dass die Schriften in einfacher Sprache gelesen werden („κάθε χριστιανὸς νὰ ἔχη χρῆος καὶ τὰ ἱερὰ γράμματα νὰ διαβάξη ἀτός του, καὶ ἐκεῖνα ὁποῦ δὲν ἡξεύρει ἀπὸ τοὺς πλέα ὀρθοδόξους διδασκάλους νὰ ἐρωτᾷ νὰ μανθάνη καὶ νὰ εἶναι δίκαιον καὶ τὰ ἱερὰ βιβλία καθὼς καὶ τὸ θεῖον καὶ ἱερὸν Εὐαγγέλιον νὰ μεταγλωττίζωνται καὶ νὰ ἐρμηνεύωνται εἰς ἀπλὴν διάλεκτον καὶ γλῶσσαν κοινὴν [...] ὁ θεὸς ἤθελε ἀπὸ τὴν ἀρχὴν πάντοτε νὰ ἀναγιγνώσκονται τὰ λόγια του εἰς ἀπλὴν γλῶσσαν“, Legrand 1894a, 373). Er erinnert daran, dass auch die Septuaginta eine Übersetzung ist: „Ἔστοντας πάλιν νὰ κυριεύη ἡ βασιλεία τῶν Ἑλλήνων μετὰ τὴν ἑλληνικὴν γλῶσσαν, εἰς τούτην ἐρμηνεύθη καὶ ἡ παλαιὰ Διαθήκη“ (Legrand 1894a, 373). Und weil das Griechische zur Zeit der Apostel eine Allgemeinsprache war, sei das Neue Testament auf Griechisch verfasst („καὶ ἐπειδὴ ἡ ἑλληνικὴ γλῶσσα ἦτον κοινὴ εἰς τὰς ἡμέρας τῶν ἱερῶν ἀποστόλων, ἑλληνιστὶ ἔγραψαν τὴν νέαν Διαθήκην“, Legrand 1894a, 373). In der Folge kommt er auf Übersetzungen der Vulgata ins Italienische zu sprechen, wovon die Kirche stark profitiert habe („μὲ πολλὴν ὠφέλειαν τῆς ἐκκλησίας“, Legrand 1894a, 374), und dankt schließlich Cornelius Haga für seine Initiative zum Besten und aus Liebe zum griechischen Volk („ἔχοντας εὖνοιαν καὶ ἀγάπην πρὸς τὸ γένος τῶν Γραικῶν“, Legrand 1894a, 374), das gesamte Neue Testament in die Gemeinsprache übersetzen zu lassen, wofür die griechische Orthodoxie ihm zu Dank verpflichtet sei („νὰ μεταγλωττισθῆ εἰς κοινὴν γλῶσσαν [...] διὰ νὰ διαβάξη ὁ λαὸς ὁποῦ εἰς τὴν ἑλληνικὴν γλῶσσαν δὲν εἶναι παιδευμένος νὰ γρικᾷ τοῦ κυρίου τὰ λόγια καὶ νὰ ὠφεληθῆται, πρᾶγμα ὁποῦ τινὰς ἀπὸ τοὺς ἀνατολικοὺς δὲν ἐγνώρισε. Ὅθεν εἶναι δίκαιον [...] νὰ ευχαριστῆ ἡ ἀνατολικὴ ἐκκλησία“, Legrand 1894a, 374). Über die Ἀνατολικὴ Ἐκκλησία, und ihre Verteidigungshaltung gegenüber den Vereinnahmungen der Römisch-Katholischen Kirche schreibt er weiter unten; nicht nur befinde sich die griechische Orthodoxie in Gefangenschaft, sie werde zudem von denjenigen bedrängt, die sie sich unterwerfen wollen („ἢ ὅποια δὲν φθάνει νὰ εἶναι ἐν αἰχμαλωσίᾳ, ἀλλὰ καὶ πολεμᾶται ἀπ’ ἐκείνους ὁποῦ ζητοῦσιν νὰ τὴν καταβάλουσιν καὶ νὰ τὴν ὑποτάξουσιν πρὸς τοῦ λόγου τους“, Legrand 1894a, 375).

Auch Lukaris zeigt ausdrückliches Bewusstsein der Übersetzungstätigkeit von einer Ausgangs- in eine Zielsprache („εἶναι δίκαιον καὶ τὰ ἱερὰ βιβλία καθὼς

καὶ τὸ θεῖον καὶ ἱερὸν Εὐαγγέλιον νὰ μεταγλωττίζωνται καὶ νὰ ἐρμηνεύωνται εἰς ἀπλὴν διάλεκτον καὶ γλῶσσαν κοινὴν“ (Legrand 1894a, 373). Die Ausgangssprache sei Griechisch gewesen, weil der historische Hintergrund griechisch und Griechisch zu der Zeit eine einfache Sprache gewesen sei („καὶ ἐπειδὴ ἡ ἑλληνικὴ γλῶσσα ἦτον κοινὴ εἰς τὰς ἡμέρας τῶν ἱερῶν ἀποστόλων, ἑλληνιστὶ ἔγραψαν τὴν νέαν Διαθήκην“, Legrand 1894a, 373). Es sei göttlicher Wille, dass die Sprache der Evangelien einfach verständlich sei („ὁ θεὸς ἤθελε ἀπὸ τὴν ἀρχὴν πάντοτε νὰ ἀναγιγνώσκονται τὰ λόγια του εἰς ἀπλὴν γλῶσσαν“, Legrand 1894a, 373). Deshalb sei auch das Alte Testament ins Griechische übersetzt worden („εἰς τούτην ἐρμηνεύθη καὶ ἡ παλαιὰ Διαθήκη“, Legrand 1894a, 373). Auch Lukaris lässt offen, wie sich ἡ ἑλληνικὴ γλῶσσα zur ἀπλὴν διάλεκτον verhält. Auch er verweist auf die italienische (Diodatis) Übersetzung des Neuen Testaments und dass auch die griechische Kirche eine solche benötige. Er unterstreicht deutlich die Notwendigkeit der Lektüre des Neuen Testaments und begründet sie mit dem Zweck der Niederschrift der Evangelien: „αἱ ὀμιλίαι τὰς ὁποίας ἔκαμαν ὁ Χριστὸς καὶ ἄς ἔγραψαν οἱ εὐαγγελισταί, τὰς ἔκαμαν ὄχι μοναχὰ εἰς ἐκείνους ὅπου ἤξευραν γράμματα, ἀλλὰ καὶ τοὺς ὄχλους μέσα εἰς τοὺς ὁποίους ἦσαν οἱ περισσότεροι ἀπλοὶ ἄνθρωποι καὶ γυναῖκες καὶ παιδία“ und „κάθε χριστιανὸς νὰ ἔχη χρέος καὶ τὰ ἱερὰ γράμματα νὰ διαβάζη ἀτὸς του“ (Legrand 1894a, 372). Den lesenden Christenmenschen stünden die orthodoxen Gelehrten beratend zur Seite („κάθε χριστιανὸς [...] ἐκεῖνα ὅπου δὲν ἤξεύρει ἀπὸ τοὺς πλεῖα ὀρθοδόξους διδασκάλους νὰ ἐρωτᾷ νὰ μανθάνῃ“ (Legrand 1894a, 373). Bei Lukaris gibt es ebenfalls den Begriff der Verhinderung der Lektüre („διὰ τινὲς ἐμποδίζουσι τοὺς χριστιανούς ἀπὸ τὸ καλὸν ὅπου ἔχουν ἀπὸ τὸν θεόν“, Legrand 1894a, 372), bei ihm verbunden mit Anspielungen an teuflische Mächte („ὅπου ὁ ἐχθρὸς ἐφευρίσκει παντοτινά“, Legrand 1894a, 372), deutlichen Vorwürfen an ungenannte Adressaten („οἱ τοιοῦτοι ἄνθρωποι σκοτισμένοι καταπεῖθουσι τοὺς ἀπλουστέρους νὰ πιστεύουν πῶς δὲν πρέπει νὰ διαβάσουν ἐκεῖνα ὅπου τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔγραψε“, Legrand 1894a, 372) und Unterstellungen, dass dem Wohl der Orthodoxie („Ἀνατολικὴ Ἐκκλησία“) geschadet werden soll; gemeint ist die päpstliche Kirche mit ihrer jesuitischen Präsenz im Osmanischen Reich.<sup>3</sup>

Manche Übereinstimmungen zwischen Maximos' und Lukaris' Vorworten sind geradezu auffällig. In ihrer Argumentation, es sei gottgewollt, dass der christliche Glaube in einfacher Sprache propagiert werde, berufen sich beide mit wörtlichen Zitaten auf die Apostelgeschichte. Auch die katalogartige Erwähnung vieler Völker spielt auf die Apostelgeschichte an: „διὰ τούτην τὴν αἰτίαν ἔδωκεν ὁ θεὸς τὸ χάρισμα τῶν γλωσσῶν τοῖς ἀποστόλοις εἰς τὴν κάθοδον τοῦ ἁγίου πνεύματος, διὰ νὰ γρικᾷ καθένας εἰς τὴν ἰδίαν εἰς τὴν ὁποίαν ἐγεννήθη τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ“, schreibt Maximos (Legrand 1894a, 368), „διὰ τοῦτο ὁ

<sup>3</sup> Zu den Katholiken und vornehmlich den Jesuiten als Feindbild, auf dessen Überwindung Lukaris' Reformbestrebungen abzielten s. Hering (1968, 146-60). Zur Zunahme der Aktivitäten katholischer Missionare am Bosphorus in der Amtszeit des Lukaris s. Ruiu 2014.

θεὸς ἔδωκε τὸ χάρισμα τῶν γλωσσῶν τοῖς ἀποστόλοις καὶ εἰς ἄλλους ὅπου ἦτον ὕστερα ἀπ' αὐτοὺς, νὰ ἴσχυται νὰ καταλαμβάνῃ ὁ καθένας ὅπου διαβάξει ἐκεῖνα τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ εἰς τὴν ἐδικήν του γλῶσσαν μέσα εἰς τὴν ὁποῖαν ἐγεννήθη“; schreibt Lukaris (Legrand 1894a, 374). Man vergleiche dazu folgende Stellen in der Apostelgeschichte: „καὶ πῶς ἡμεῖς ἀκούομεν ἕκαστος τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἡμῶν ἐν ἧ ἐγεννήθημεν;“ (Apg. 2, 8) und „[...] καὶ οἱ ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι, Ἰουδαῖοι τε καὶ προσήλυτοι, Κρήτες καὶ Ἄραβες, ἀκούομεν λαλοῦντων αὐτῶν ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ“ (Apg. 2, 11). Die Zitate beziehen sich auf das Pfingstfest, und zwar genau auf die Stellen, in denen es um die vom Heiligen Geist vermittelte Vielsprachigkeit der Apostel geht. Sowohl bei Maximos als auch bei Lukaris werden wie in der Apostelgeschichte unterschiedliche Sprachen als „Dialekte“ und „γλώσσαι“ bezeichnet. Auch das Verb „διδάσκειν“ (in der Form διδάσκει) als etwas, was laut Lukaris die Schriften tun, verweist auf die Tätigkeit der Apostel im Anschluss an das Pfingstereignis (Apg. 3, 2; Apg. 4, 18; Apg. 5, 21). Durch diese Wiederholungen bestätigt Lukaris in seiner Eigenschaft als amtierender Patriarch nicht nur, dass Maximos mit seinem Einverständnis tätig war, sondern auch die theologische Richtigkeit seiner Argumentation.

Da die „philologische“ Qualität der Ausgabe von 1638 im frühen 18. Jahrhundert Gegenstand von Diskussionen war, referieren wir hier das entsprechende Werturteil von Manousakas, der das Druckerzeugnis mit seiner handschriftlichen Vorlage, dem in der Bibliothèque de Genève liegenden Kodex Genév. gr. 21<sup>A</sup>, verglichen hat; diese ist zum Teil ein Autograph, während ein weiterer Teil aus der Hand eines Mitarbeiters des Maximos (namens Meletios Vlastos; Manousakas 1986, 33-7) stammt, wurde aber von Maximos durchgesehen und handschriftlich korrigiert (Manousakas 1986, 33). Manousakas schreibt über die Arbeit des Maximos: „ὁ Μάξιμος ἀμέλησε πολὺ συχνά, ὅπως ἦταν φυσικό, τὴν ὀρθογραφία τῶν λέξεων καὶ ἀκόμη περισσότερο τὴν ὀρθογραφικὴ ὁμοιομορφία“ (Manousakas 1986, 57; „Maximos vernachlässigte, was zu erwarten war [i.e., weil seine eigentliche Aufmerksamkeit dem richtigen Wortlaut der Übersetzung galt] häufig die Rechtschreibung und noch mehr die orthographische Gleichförmigkeit“).

Die beiden Lektoren der Herausgabe, Antoine Léger und Le Clerc (möglicherweise Étienne Le Clerc), geben der Ausgabe eine Liste mit Corrigenda bei, der sie ein Vorwort voranstellen (Manousakas 1986, 59-60). Darin sprechen sie Themen an, die den späteren Diskurs bestimmen werden: Der Originaltext in der zweisprachigen Ausgabe sei nicht identisch mit der Übersetzungsvorlage; auch bei der Zählung der Bibelstellen gebe es Inkongruenzen (Manousakas 1986, 60). Zudem äußern sie Zweifel an der orthographischen Richtigkeit des Textes (Manousakas 1986, 61). Manousakas nimmt Maximos geradezu in Schutz gegen die beiden Herausgeber: An seiner guten Bildung sei nicht zu zweifeln, und wenn er die Drucklegung selbst hätte betreuen können, so hätte er die Fehler, glaubt Manousakas, sicherlich behoben; er sieht stattdessen Léger und Le Clerc in der Pflicht, deren Aufgabe es doch gewesen sei, diese Fehler zu korrigieren (Manousakas 1986, 57-61). Auch Manousakas zählt zu den Mängeln der Ausgabe von 1638 die Tatsache, dass man in Genf einen anderen Originaltext

abgedruckt habe als die Vorlage, mit der Maximos gearbeitet habe (Manousakas 1986, 60). Auf mehreren Seiten listet er zudem eine Reihe von Monita auf (Manousakas 1986, 62-8). Am Ende kommt er zum Fazit, dass eine philologische Neuausgabe notwendig sei, die in erster Linie auf dem Genfer Kodex basieren müsse. Die Übersetzung des Kalliupolitis liegt inzwischen tatsächlich auch in einer modernen Ausgabe vor, Herausgeber ist Emmanuil Kasdaglis (Maximos [1638] 1995-1999). Da Kasdaglis starb, ohne sein Werk vollendet zu haben, gibt es kein Vor- bzw. Nachwort, in dem er seine Arbeitsweise und Methoden erläutert (vgl. das Nachwort von Alkis Angelou in Kasdaglis' Ausgabe [Angelou 1999]).

Die philologische Neuausgabe von 1995 und 1999 ist, auch wenn der Originaltext hier nicht mit abgedruckt ist, ebenso großformatig wie die Originalausgabe. Das Format wird auch bei den Neuausgaben von 1703 und 1710 eine große Rolle spielen. Wir wollen hier aber auch Manousakas' Kritik an der Londoner Ausgabe von 1703 und der Hallenser Ausgabe 1710 nicht übergehen, auch wenn sie für unsere Studie nicht weiter relevant ist: Oben im Text schreibt Manousakas, es sei nicht ausgeschlossen, dass diese Ausgaben Verbesserungen beitrügen, und in der Fußnote ergänzt er, dass die Eingriffe in den Text in den Ausgaben von 1703 und 1710 unzulässig seien. Wir möchten hinzufügen: Wenn man den von Maximos intendierten Text wiederherstellen möchte, sind die Ausgaben von 1703 und 1710 mit Sicherheit keine Hilfe. Da die Personen hinter den Ausgaben von 1703 und 1710 den Text weiterentwickeln und aktualisieren (und nicht etwa wiederherstellen) wollten, folgten ihre Eingriffe einer anderen Logik als der von Manousakas geforderten. Manousakas' Ausführungen scheint die Vorstellung zugrunde zu liegen, dass es im frühen/mittleren 17. Jahrhundert eine neugriechische Orthographie gab. Wir gehen davon aus, dass es eine solche Orthographie nicht gab. Im Maße, wie man das gesprochene Griechisch als Griechisch ansah, könnte man natürlich argumentieren, dass die Orthographie des Altgriechischen maßgeblich gewesen sei. Es fällt aber auf, dass weder Maximos noch Lukaris sich eindeutig äußern, ob sie die gesprochene Sprache ihrer Zeit für Griechisch halten. Wie im Verlauf deutlich werden wird, bezieht Seraphim als erster in dem Punkt der (historischen) Identität der griechischen und der gesprochenen Sprache Stellung, und im Zusammenhang mit der Hallenser Ausgabe von 1710 sind die 1705 und 1707 erschienenen Studien von Johannes Tribbechovius bzw. Tribbechow und Johann Michael Langius bzw. Lange relevant.

Abschließend möchten wir noch einmal auf den Umstand zu sprechen kommen, dass bei einzelnen Exemplaren der Druckort genannt ist und bei anderen nicht. Bei Frühdrucken ist es nicht unüblich, dass die erhaltenen Exemplare Unterschiede aufweisen. Das hohe Maß an Handarbeit, die die Produktion eines Buches in der Frühen Neuzeit bedeutete, hat zur Folge, dass es eine gewollte oder auch nicht gewollte „Produktionsstreuung“ gab. Conor Fahy (1988, 33-63; 2013) beschreibt den Vorgang der Produktion von Frühdrucken sehr anschaulich und stellt weiterhin dar, welche Konsequenzen die Varianz zwischen Exemplaren ein und desselben Druckerzeugnisses für die philologische Arbeit haben kann. In unserem Kontext wird es für alle zu besprechenden Ausgaben eine gewisse Varianz geben – bei den Ausgaben von 1703 und der modifizierten

Ausgabe von 1705 sowie bei den verschiedenen Exemplaren der Ausgabe von 1710, die wir eingesehen haben, spielt eine Rolle, dass die gedruckten Exemplare nicht alle auf einmal, sondern in mehreren Partien gebunden wurden und einzelne Teile entweder ausgetauscht oder auch in unterschiedlicher Reihenfolge eingebunden wurden.

## 1.2. Die Reaktionen von 1638 und 1645

Noch in Lukaris' Todesjahr 1638 sprach sein Nachfolger Kyrillos II. Kontaris ein Anathema gegen ihn aus; das Anathema geschah formal aus Anlass von Lukaris' Glaubensbekenntnis, auf die Ausgabe von 1638 geht es nicht ein, zumindest nicht ausdrücklich (die Akten des Konzils sind als Teil der Akten des Jerusalemer Konzils publiziert: Mansi 1902, 1709-20; zum Konzil von 1638: Podskalsky 1988, 179; Papaïliaki 2016; Olar 2019, 314). In der relevanten Literatur wird jedoch darauf hingewiesen, dass die Übersetzung implizit verdammt worden sei, weil einzelne Passagen in Lukaris' Glaubensbekenntnis (Lukaris 1629) den Weg für die zu dem Zeitpunkt noch nicht erfolgte Übersetzung bereiteten (Metallinos 1977, 50, mit Verweis auf ältere Literatur). Die Echtheit des Glaubensbekenntnisses wurde übrigens seit ihrem Erscheinen immer wieder in Frage gestellt und zugleich wurde angenommen, die Genfer Calvinisten hätten das Glaubensbekenntnis dem Patriarchen untergeschoben; „à la lumière de la correspondance du ministre piémontais, la position n'est plus tenable car malgré l'implication de Léger dans le projet, la paternité de Loukaris est indubitable“ (Olar 2019, 203).

Exemplare der Ausgabe trafen erst mit sieben Jahren Verspätung in Konstantinopel ein, „Ce fut seulement au printemps de l'année 1645 que Haga reçut à Constantinople six ballots contenant 400 exemplaires“ (Legrand 1894a, 384-5). Als die Exemplare in Konstantinopel ankamen, stand der amtierende Patriarch Parthenios II. ihrer Verbreitung nicht ablehnend gegenüber. Meletios Syrigos, ein Widersacher Lukaris' zu dessen Lebzeiten, soll die Gläubigen davon überzeugt haben, dass die Ausgabe verdammt sei. Legrand entnimmt diese Informationen einem kirchengeschichtlichen Werk des Dositheos Notaras, das erst 70 Jahre nach den Ereignissen veröffentlicht wurde und unsere einzige Quelle über das geschilderte Ereignis ist (Notaras 1715, 1173):

Τρίτον, ὅτι Μάξιμός τις Καλλιπολίτης μαθητῆς τοῦ Κυρίλλου τοῦ Λουκάρως μετέγραψεν ὅλην τὴν νέαν γραφὴν εἰς ἀπλὴν φράσιν, ὅπερ ἔργον ἀποτρόπαιον ἔχει ἢ καθολικῆ Ἐκκλησία. ἐτύπωσαν δὲ τὴν μετάφρασιν ταύτην οἱ Καλβίνοι εἰς ἱκανὰς χιλιάδας βιβλία, καὶ ἔφερον αὐτὰ εἰς Βυζάντιον, καὶ πειθεταὶ οὗτος ὁ βίαιος Πατριάρχης, ἦτοι ὁ Παρθένιος ὁ δεῦτερος καὶ νέος καλούμενος, διανεῖμαι αὐτὰ ταῖς Ἐκκλησίαις. ἀλλ' ὁ Συρίγου τὸ πρᾶγμα μαθὼν, ἐπιτήδευσιν ποιεῖται καὶ λαμβάνει δύο βιβλία ἐξ αὐτῶν, ὧν τὸ ἐν τὰ προσκυνητὰ Ἐδαγγέλια εἶχε, καὶ τὸ ἕτερον τὰς ἐπιστολὰς καὶ πράξεις τῶν Ἀποστόλων καὶ τὴν Ἀποκάλυψιν, καὶ ἐν μιᾷ Κυριακῇ διδάσκων ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τοῦ Πατριαρχείου, καὶ θεραπεύσας τὸ φιλότιμον τοῦ Πατριάρχου, λαβὼν ἐκ τοῦ ὑπηρετοῦ ὀπισθεν αὐτοῦ ἰσταμένον τὰ βιβλία, ἔδειξεν αὐτὰ τῷ λαῷ, εἶτα ἀπέδειξεν ἰσχυρῶς, ὅτι καὶ ὁ μεταφράσας, καὶ οἱ



συνεργούντες λαβεῖν, ἢ ἀναγιγνώσκειν αὐτὰ τοὺς ὀρθοδόξους, πάντες εἰσὶ πόρρω τοῦ χριστιανισμοῦ, καὶ ἀναθέματι ὑποβεβλημένοι. Τούτου οὕτω γενομένου παρ' ἐλπίδας, τὸν μὲν Διδάσκαλον τὸν Συρίγου ἐξώρισεν ὁ Πατριάρχης, εἰς τὴν Χίον ἐπ' ἄλλαις αἰτίαις, τὸ ἔργον ὁμως ἔμεινε, συστήσαι γὰρ τὰ βιβλία τοῦ λοιποῦ ὁ Πατριάρχης οὐκ ἐτόλμησεν, ὅθεν οὐ διενεμήθησαν, καὶ οὕτως ἠφανίσθησαν.

Auch Dositheos spricht die Übersetzung als solche an („μεταφρασθείσης“, „μετέγραψεν“, „τὴν μετάφρασιν“, „ὁ μεταφράσας“) und benennt die Zielsprache („εἰς ἀπλὴν γλῶσσαν“, „εἰς ἀπλὴν φράσιν“). Das Übersetzen des Neuen Testaments sei jedoch der Orthodoxen Kirche zuwider („ἔργον ἀποτρόπαιον ἔχει ἡ καθολικὴ Ἐκκλησία“). Der Bann betrifft sowohl den Besitz als auch die Lektüre („λαβεῖν, ἢ ἀναγιγνώσκειν“).

### 1.3. Das Konzil von Jerusalem 1672

In den Akten des Konzils haben wir nichts gefunden, was einen ausdrücklichen Bann der Genfer Ausgabe von 1638 bedeutete (Mansi 1902, 1651-1776).<sup>4</sup> Was auf dem Konzil angesprochen wurde, war die Frage der Laienlektüre, die bei Maximos und Lukaris eine selbstverständliche und nicht hinterfragte Praxis ist (zum Konzil: Podskalsky 1988, 285-91; Kontouma und Garnier 2016; Olar 2019, 312-5). In den Akten des zweiten Teils des Konzils von Jerusalem wird in der Form von Fragen und Antworten die Laienlektüre abgelehnt; die Lektüre und die Verbreitung der daraus abgeleiteten Lehren sind Geschulten vorbehalten:

Ἐρώτησις Α': Εἰ δεῖ τὴν θείαν γραφὴν κοινῶς παρὰ πάντων τῶν χριστιανῶν ἀναγιγνώσκεσθαι.

Οὐ. τὴν πᾶσαν γὰρ γραφὴν θεόπνευστον, καὶ ὠφέλιμον οἶδαμεν, καὶ οὕτω τὸ ἀναγκαῖον ἔχουσιν μεθ' αὐτῆς, ὥστε χωρὶς αὐτῆς ἀδύνατον ὄπωσοῦν εὐσεβεῖν. οὐ μὴν καὶ ὑπὸ πάντων ἀναγιγνώσκεσθαι ταύτην, ἀλλ' ὑπὸ μόνων τῶν μετὰ τῆς πρεπούσης ἐρεύνης τοῖς βίθεσιν ἐγκυπτόντων τοῦ πνεύματος, καὶ εἰδόντων οἷς τρόποις ἡ θεία γραφὴ ἐρευνᾶται, καὶ διδάσκεται, καὶ ὅλως ἀναγιγνώσκεται. τοῖς δὲ μὴ γεγυμνασμένοις, καὶ ἀδιαφόρως, ἢ μόνον κατὰ τὸ γράμμα, ἢ καὶ κατ' ἄλλον τινὰ τρόπον ἀλλότριον τῆς εὐσεβείας τὰ τῆς γραφῆς ἐκλαμβάνουσιν, ἡ καθολικὴ ἐκκλησία, διὰ τῆς πείρας τὴν βλάβην ἐγνωκυῖα οὐ θεμιτὴν τὴν ἀνάγνωσιν εἶναι ἐντέλλεται. ὥστε παντὶ εὐσεβεῖ ἐπιτέτραφθαι μὲν ἀκοῦειν τὰ τῆς γραφῆς, ἵνα πιστεύῃ τῇ καρδίᾳ εἰς δικαιοσύνην, ὁμολογῇ δὲ τῷ στόματι εἰς σωτηριαν. ἀναγιγνώσκειν δὲ ἔνια τῆς γραφῆς μέρη, καὶ μάλιστα τῆς παλαιᾶς, ἀπηγορεύεται, τῶν εἰρημένων αἰτίων, καὶ τῶν ὁμοίων τούτοις ἔνεκα. καὶ ἔστιν ἴσον παραγγέλειν τοῖς ἀγυμνάστοις μὴ ἀναγιγνώσκειν ὡσαύτως τὴν πᾶσαν ἱερὰν γραφὴν, καὶ τοῖς βρέφεσιν ἐντέλλεσθαι μὴ ἄπτεσθαι στερεᾶς τροφῆς.

<sup>4</sup> Dositheos ließ das Konzil auch einberufen, um die Position der griechisch-orthodoxen Kirche zu den wieder aufgeflamnten eucharistischen Debatten in den Konfessionen Westeuropas zu klären. Siehe hierzu und zur „Orientalization of the Eucharist debate“ Zwierlein (2016, 124-34).



Ἐρώτησις Β': Εἰ σαφὴς ἐστὶν ἡ γραφὴ πᾶσι τοῖς ἀναγινώσκουσι χριστιανοῖς.

Εἰ σαφὴς ἦν ἡ θεία γραφὴ πᾶσι τοῖς ἀναγινώσκουσι χριστιανοῖς, οὐκ ἂν ὁ κύριος ἐρευνᾷν ταύτην τοὺς βουλομένους σωτηρίας τύχειν ἐπέτρεπε. Καὶ τὸ χάρισμα τῆς διδασκαλίας ματαίως τῷ Παύλῳ ἐλέγετο τεθῆναι ὑπὸ τοῦ Θεοῦ τῇ ἐκκλησίᾳ· καὶ ὁ Πέτρος οὐκ ἂν περὶ τῶν τοῦ Παύλου ἐπιστολῶν, ἔχειν τιὰ δυσνόητα ἔλεγε. δῆλον οὖν ὡς πολὺ τὸ βάθος ἔχειν τὴν γραφὴν, καὶ τὸ μέγεθος τῶν ἐννοιῶν, καὶ δεῖσθαι ἐπιστημόνων, καὶ θείων ἀνδρῶν πρὸς ἔρευναν, καὶ ἀληθῆ κατάληψιν, καὶ γνῶσιν ὀρθῆν, καὶ συνωδὸν τῇ πάσῃ γραφῇ, καὶ τῷ δημιουργῷ ταύτης ἀγίῳ πνεύματι;

Auch wenn dies nicht explizit angesprochen wird, so zielt dieser Punkt doch auf die Übersetzung des Maximos und die Ausgabe von 1638, und zwar insofern, als der Zielgruppe der Übersetzung ihre Befugnis, die Schriften zu lesen, abgesprochen wird. Diese sei allein den ausgebildeten (klerikalen) Spezialisten vorbehalten (vgl. auch den Canon 64 des Concilium Quinisextum, dass ein Laie nicht einem Lehramt nachgehen sollte und insbesondere dass nicht alle auslegen sollten: Ohme 2006, 256-7). Metallinos schreibt, das Jerusalemer Konzil habe die Übersetzung des Maximos „indirekt“ verdammt (1977, 51; dort auch Verweise auf ältere Literatur).

#### 1.4. Die Londoner Ausgabe von 1703

1703 erschien in London, gedruckt bei Benjamin Motte, eine neue Ausgabe lediglich der neugriechischen Übersetzung des Neuen Testaments, ohne den griechischen Originaltext und in kleinem Duodezformat. Sie besteht aus sechs nicht nummerierten Blättern, 443 nummerierten Seiten und einer nicht nummerierten Seite. Eine bibliographische Beschreibung findet sich bei Legrand, der auch einen Teil des Vorworts abdruckt (Legrand 1918, 30-1). Der Titel der Ausgabe lautet:

Ἡ Καινὴ Διαθήκη Τοῦ Κυρίου καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, μεταφρασθεῖσα πρὸ χρόνων ἰκανῶν εἰς πεζὴν φράσιν διὰ τὴν κοινὴν ὠφελείαν τῶν Χριστιανῶν, παρὰ τοῦ ἐν ἱερομονάχῳ Μαξίμου τοῦ Καλλιουπολίτου, καὶ νῦν αὖθις τυποθεῖσα διωρθῶσει Σεραφεῖμ ἱερομονάχου τοῦ Μιτυληναίου. Ἐν Λονδίνῃ τῆς Βρετανίας ἐν ἔτει σωτηρίῳ ,αψγ. Παρὰ Βενιαμὶν Μοτταίῳ, 1703.

Die Ausgabe erweckt bei flüchtiger Betrachtung den Eindruck, ihr Hintergrund sei pietistisch. Die Dinge verhalten sich allerdings etwas komplexer. Die relevanten Materialien finden sich im Hauptarchiv der Franckeschen Stiftungen (AFSt/H) sowie den Archiven der Society for Promoting Christian Knowledge (SPCK) und der Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts (SPG) und wurden von Ulrich Moennig (2004) gesammelt und ausgewertet.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Hier und im Folgenden steht das Kürzel AFSt/H für Archiv der Franckeschen Stiftungen in Halle/Hauptarchiv. Zu weiteren Details und Quellen bzw. Belegen s. unten „2.1. Die Herausforderung: Schadensbegrenzung“.

Die wichtigsten Materialien in den Franckeschen Stiftungen stammen aus dem Nachlass Heinrich Wilhelm Ludolfs und sind (vermutlich) erst nach dessen Tod nach Halle gekommen.

Seraphims Vorwort, das sich auf nicht nummerierten Blättern auf dem ersten Druckbogen der Ausgabe befindet, löste insbesondere wegen der Invektiven gegen den griechischen Klerus einen Eklat aus. Es folgt nun eine Zusammenfassung mit wörtlichen Zitaten, die vornehmlich dem Zweck dienen sollen, Kontinuitäten aus dem mit den Vorworten von 1638 eingeleiteten Diskurs auch auf textueller Ebene zu belegen und Fortschritte aufzuzeigen:

Zweck der Menschwerdung Gottes sei das Seelenheil der Menschen. Jeder gläubige Christ müsse die Nachfolge Jesu antreten. Und dazu bedürfe es der Lektüre und der Kenntnis der Heiligen Schrift. Dies gelte umso mehr für den Klerus und die Priester. Denn wie wolle man Schüler sein, wenn man die Lehre des Meisters nicht kenne? „Εἰς αὐτὴν τὴν θείαν γραφὴν κρέμεται ὅλη μας ἡ σωτηρία“ (Seraphim 1703, A4<sup>r</sup>).

Ποῖος λοιπὸν ἤθελεν εἶσται ἐκεῖνος ἀπὸ τοὺς χριστιανούς ὅπου νὰ ἀμελᾶ ἢ νὰ ἀπαγορεύσῃ τὴν ἀνάγνωσιν τῆς θείας γραφῆς ἢ ξεῦρωντας ὅτι εἰς αὐτὴν περιέχεται ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν [...]; παρὰ ἐκεῖνος ὅπου δὲν πιστεύει ὅτι τὸ εὐαγγέλιον εἶναι ἡ καινὴ διαθήκη, παρακινούμενος ἀπὸ τὸν μισόκαλον καὶ ἐχθρὸν τῆς σωτηρίας μας καὶ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ (Seraphim 1703, A4<sup>r</sup>).

Unter Berufung auf Kirchenväter und Synoden sowie mit ausdrücklichem Bezug auf das Konzil von Jerusalem 1672 stellt er fest, „ποτὲ δὲν ἐφανίσθηκεν, ἀλλὰ μήτε ἀκούσθηκεν εἰς τὴν ἀνατολικὴν ἐκκλησίαν τὸ νὰ ἐμποδισθῇ ἢ ἀνάγνωσις τῆς θείας γραφῆς“ (Seraphim 1703, A4<sup>r</sup>). Auch das Jerusalemer Konzil habe sich entsprechend geäußert. Das Konzil habe mit Bezug auf den Apostel Paulus klargestellt, dass nicht ein jeder berufen sei, als „ἐξηγητὴς καὶ διδάσκαλος“ (Seraphim 1703, A4<sup>v</sup>) aufzutreten (vgl. den bereits erwähnten Canon 64 des Concilium Quinisextum). Das Gut der Lektüre der Heiligen Schrift fehle aber; ein nicht hinzunehmender Verlust, der durch die vorliegende Ausgabe behoben werde:

Διὰ τοῦτο λοιπὸν βλέποντας τὴν στέρησιν τοῦ τοιοῦτου ἀγαθοῦ εἰς τὸ γένος μας (ὅπου κατ' ἐξάιρετον σχεδὸν τρόπον (καθὼς ποτὲ ὁ νόμος τῶ Ἰσραὴλ) μᾶς ἐδόθηκεν ἀπὸ τὴν ἀρχὴν διαμέσου τῆς θείας χάριτος εἰς τὴν γλῶσσαν μας ἢ θεία γραφὴ, καὶ τῶρα μᾶς ἀναγγελοῦν τὰ ἔθνη πῶς εἰς τοῦ λόγου μας ἐπληρώθη τάχατες ἢ προφητεία τὸ καὶ ἐπάξω εἰς αὐτοὺς λιμὸν) θείῳ ζήλω κινήθεις καὶ παρὰ τινῶν θεοσεβῶν παρακινήθεις (καίπερ ἀνάξιος ὢν τοιοῦτ(ου) ἔργου) μὲ τὸ νὰ εὕρω προεξηγημένην τὴν θείαν γραφὴν εἰς πεζὴν φράσιν, τὴν ἐμετατύπωσα, διορθώσας μερικὰ, συμβάλλοντάς τα μὲ ἄλλαις μετάφρασαις ἀκολουθῶν καὶ τὴν ἐξήγησιν τῶν ἁγίων πατέρων εἰς ὠφέλειαν τῶν εὐσεβῶν καὶ ὀρθοδόξων χριστιανῶν (Seraphim 1703, A4<sup>v</sup>).

Über den Zweck der Ausgabe schreibt er:

[Δ]ιὰ τινὰς ἱερεῖς καὶ μερικοὺς ἀρχιερεῖς ὁποῦ δὲν καταλαμβάνουσιν τὴν ἑλληνικὴν γλῶσσαν, διὰ τὴν ἠθέλαν ἠμπορέσῃ μὲ τὴν βοήθειαν τοῦ παναγίου Πνεύματος μὲ τὴν ἀνάγνωσιν τῆς κοινῆς τὴν καταλάβουσι τίποτες ἀπὸ τὸ προτότυπον διὰ τὴν ἀνάγνωσιν εἰς τοὺς ἀπλοὺς χριστιανούς [...] (Seraphim 1703, A4<sup>v</sup>–A5<sup>r</sup>).

Zudem schreibt er über verlorene Güter der Vergangenheit:

[Α]νάμεσα εἰς τὰ πολλὰ ὁποῦ ἐχάσαμεν, ἐλευθερίαν λέγω καὶ βασιλείαν καὶ τὰ λοιπὰ κοσμικὰ, ἕνα εἶναι καὶ ἐτοῦτο, τὴν σπουδὴν λέγω καὶ σοφίαν ἢ ὅποια ἀνοῦσεν ἕνα καιρὸν εἰς τοῦ λόγου μας ὡσὰν φυσικόν τι χάρισμα ἀπὸ τὸν Θεόν. Καὶ τῶρα ἀπὸ ἐμᾶς αὐτοὺς τοὺς ἰδίους ἀμελεῖται καὶ ἀποστρέφεται καὶ ἐξουθενεῖται ὡσὰν βδέλυγμα (Seraphim 1703, A5<sup>r</sup>).

Die Missachtung der eigenen Bildungstradition habe die Verachtung durch die anderen Völker zur Folge. Dazu trügen einerseits die fahrenden Griechen – im ganzen Vorwort gibt es keine nationale Selbstbezeichnung – bei, zu denen er selbst gehöre. Andererseits aber die mangelnde Sorgfalt der eigenen Führungsriege („τῶν προεστῶτων τοῦ γένους μας“). Diese nutzten die Fremdherrschaft als Vorwand, als hätten unsere Vorfahren nicht Schlimmeres erlebt. In der Folge verweist er auf die Verfolgung der frühen Christen. Die Vorwürfe „μὲ τὸ νὰ εἶναι ὁ σκοπὸς τοὺς διὰ τὴν δοξάσουν μόνον τοῦ λόγου τους, τὰ εἰρητῶν σκοποῦσι μόνον καὶ ζητοῦσι καὶ ἀμελοῦσι τοῦ κοινού“ (Seraphim 1703, A5<sup>v</sup>) richten sich gegen „τοὺς προεστῶτες“ (also den Klerus in den Strukturen des Osmanischen Reiches) und insbesondere prangert er „τὴν εἰς τὸ κοινόν τοὺς ἀμελείαν [...] ἐξαιρέτως τὴν εἰς τὰ περὶ ἐκκλησιαστικῶν καὶ μάλιστα τὴν εἰς τὰ περὶ σπουδῆς“ (Seraphim 1703, A5<sup>v</sup>) an. Ihre eigene Unbildung sei das Motiv, warum sie auch ihr Volk in Unbildung wissen wollen. Es folgen dann Andeutungen, die sich gegen konkrete Personen richten, die bislang noch nicht identifiziert sind: so wie jemand in Konstantinopel die Schule habe schließen wollen; dann nennt er die Metropolen von Methymna und von Selymbria sowie von Kaisareia (Caesarea; gemeint ist die gleichnamige Stadt in Kappadokien). Schließlich finden die berühmt-berüchtigten, in Italien im Dienst des katholischen Proselytismus aktiven „Konvertiten“ Nikolaos Komnenos Papadopoulos und Leon Allatios in Seraphims Vorwort als Beispiele von Beutetieren, die zu Werkzeugen im Kampf gegen die Orthodoxie gemacht wurden, Erwähnung:

Οἱ διώκται καὶ ἐχθροὶ μας εὐρίσκοντάς τοὺς ἔτι ἀπορικτημένους [?] στέκονται ὡσὰν ψαράδες καὶ τοὺς ἀρπάζουσιν μὲ τὸ ἀγκίστρι τοῦ Σατανᾶ, μὲ τὸ χρυσὸν δηλαδὴ καὶ τὴν μάταιαν δόξαν τοῦ κόσμου, καὶ τοὺς κάμνουσιν ὄργανα καὶ μᾶς πολεμοῦν ὡς καθὼς ποτὲ τὸν Λέω Ἀλάτιον καὶ τῶρα τὸν Παπαδόπουλον“ (Seraphim 1703, A6<sup>v</sup>). Dies nicht, ohne die obliquarische Bescheidenheitsformel: „ποῖος εἶμαι ἐγὼ νὰ νουθετῶ καὶ νὰ ἐλέγξω τοὺς ἐνύλους ἀγγέλους τῆς ἐκκλησίας τοῦ Χριστοῦ; (Seraphim 1703, A6<sup>v</sup>).“<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Zu Leon Allatios s. Podskalsky (1988, 213-9) und Olar (2019, 279-82), jeweils mit Verweisen auf die ältere Sekundärliteratur. Zu Nikolaos Komnenos Papadopoulos s. Podskalsky (1988, 300-3).

Seraphim reklamiert in dem Vorwort die Initiative und diverse andere Verdienste um die Ausgabe, darunter die Redaktionsarbeit, für sich. Auch wenn er in seinem Vorwort Themen aus dem bisherigen Diskurs aufgreift, so führt er doch auch neue ein und gewichtet anders. Ähnlich wie Maximos und Lukaris begründet Seraphim die Notwendigkeit der Bibellektüre mit Stellen aus den Schriften selbst, mit Fokus auf die Apostelbriefe. Anders als seine Vorgänger fokussiert er stark auf das Seelenheil, dessen notwendige Voraussetzung die Bibellektüre sei. Den von Maximos und von Lukaris 1638 angesprochenen Punkt des Verhinderns (Verb: ἐμποδίζω) und des Verbots (Verb: ἀπαγορεύω) der Lektüre greift er verstärkend auf: Dies sei Teufelswerk und bringe die gläubigen Christen um ihr Seelenheil. Nachdem er so auf die Synode von Jerusalem angespielt hat (dieser Anspielung durch Wiederholung des Begriffes ἀνάγνωσις Nachdruck verleihend), spricht er das Konzil nun explizit an, seine Kernaussage allerdings in einer Weise wiedergebend, die man auch als gewolltes Missverständnis interpretieren könnte: Es habe sich unter Bezugnahme auf den Apostel Paulus dafür ausgesprochen, dass nur Berufene „Exegeten und Prediger“ werden können. An diesen Punkt anschließend fokussiert er in der Folge auf die Kompetenz der Priester, die Sprache des griechischen Originaltextes des Neuen Testaments zu verstehen. Die Übersetzung sei ja gerade für diejenigen Seelsorger besonders nützlich, die andernfalls gar nicht in der Lage wären, sich um das Heil der ihnen Anvertrauten zu kümmern.

Anders als Maximos und Lukaris spricht Seraphim eindeutig an, dass die Schrift im Original „in unserer Sprache“ geschrieben sei, auf diese Weise eine Identität zwischen dem Koinegriechischen und dem aktuell gesprochenen Griechisch herstellend. Die Frage der Identität oder Nicht-Identität zwischen Ausgangs- und Zielsprache („εἰς πεζὴν φράσιν“, „της κοινῆς“) der Übersetzung war bei Maximos und Lukaris wie gesagt offengeblieben. Da im weiteren Verlauf des Diskurses Fragen der Orthographie eine Bedeutung erlangen werden, ist dieser Punkt kein bloßes Detail. Seraphim verwendet Begriffe, die ein Bewusstsein der Tätigkeit des Übersetzens zum Ausdruck bringen („προεξηγημένην“ und „μετάφρασαις“). Das Verb ἐξηγῶ und das davon abgeleitete Substantiv ἐξήγησις verwendet er homonym in den Bedeutungen „übersetzen“ und „erklären“. Die griechischen Christen nennt er „ὀρθόδοξοι Χριστιανοί“, also orthodoxe Christen, während Maximos und Lukaris diesen Begriff nicht verwenden. Wie Maximos und Lukaris stellt er einen Zusammenhang zwischen der Notwendigkeit der Übersetzung des Neuen Testaments und der osmanischen (Fremd-)Herrschaft her: Mit der Herrschaft sei auch die σοφία verloren, ein weiterer Begriff, den er von Maximos und Lukaris übernimmt. Der Spott der ἔθνη bezieht sich möglicherweise auf den Anspruch Moskaus, das Dritte Rom zu sein (zu diesem Anspruch Pissis 2020, 63-74). Immer wieder gibt es Invektiven, auch gegen konkrete Amtsinhaber, die käuflich seien und ihre Pflicht zur Seelsorge vernachlässigten. Zudem vergleicht er die Situation der osmanischen Herrschaft mit der Situation der Verfolgung der frühen Christen.

Seraphim schreibt in seiner Einleitung, dass er die vorliegende Übersetzung neu herausgegebenen habe, und zu diesem Zweck Korrekturen vorgenommen

habe; er habe den Text zudem mit anderen Übersetzungen verglichen und mit der exegetischen Tradition abgeglichen. Es liegt bislang keine Studie vor, in der durch Vergleich mit der Ausgabe von 1638 geklärt würde, wie Seraphim gearbeitet hat. Tatsächlich wäre ja auch der Aufwand nicht unerheblich. Zudem stellt sich die Frage, wie sich der von Seraphim angesprochene Vergleich mit anderen Übersetzungen des Neuen Testaments und Seraphims Auseinandersetzung mit der exegetischen Tradition in seinem Text manifestieren. Natürlich besteht auch die Option, dass Seraphim behauptet, redaktionell tätig gewesen zu sein, ohne tatsächlich etwas geleistet zu haben. Wir begnügen uns hier mit einem stichprobenartigen Vergleich, der sich auf Apg. 1 bis 5 beschränkt. Tatsächlich gibt es zahlreiche redaktionelle Änderungen. So wird in der Ausgabe von 1638 sehr sparsam mit Großschreibung umgegangen. Eine systematische Großschreibung gibt es in der Ausgabe von 1638 nur zu Beginn eines jeden Paragraphen, während Seraphim alle Eigennamen und Bezeichnungen von Göttlichkeit großschreibt. Viele Änderungen sind rein sprachlicher Natur und betreffen das Ersetzen eines Ausdrucks durch ein anderes, gleichbedeutendes sprachliches Mittel (einige von vielen Beispielen: Apg. 1, 1 κάμη 1638, κάμνη 1703; Apg. 1, 9 ἀπὸ ἐμπροστὰ 1638, ἀπ' ὀμπροστὰ 1703; Apg. 1,14 μὲ μίαν ψυχὴν 1638, ὁμοψύχως 1703; Apg. 1, 18 τὰ ἐγκατὰ του 1638, τὰ ἐντόσθηά του 1703; Apg. 2, 13 χορτάτοι ἀπὸ κρασὺ γλυκὸν 1638, μουστομένοι 1703; Apg. 2, 14 νὰ ἐγνωρίζετε 1638, ἄς εἶναι γνωρίμων ἐτοῦτο εἰς τοῦ λόγου σας 1703; Apg. 2, 46 ὁμοῦ ὡσὰν μία ψυχὴ 1638, ὁμοψύχως 1703; Apg. 5, 38 μακρήνετε 1638, λείπετε 1703). Solche Änderungen betreffen auch bloße Konventionen auf Ebene von Graphemen (einige Beispiele: Apg. 1, 16 und öfter μετ' ἐμᾶς 1638, μετεμᾶς 1703; Apg. 1, 15 ἐσυκὸθη 1638, ἐσυκώθη 1703; Apg. 2, 45 ἐμείραζαν 1638, ἐμοίραζαν 1703; Apg. 3, 17 τὸρα 1638, τῶρα 1703; Apg. 4, 30 Ἀπλώνοντας 1638, Ἀπλώνωντας 1703; Apg. 5, 21 μαζή 1638, μαζί 1703). Maximus gibt manchmal in am Rand gedruckten Anmerkungen alternative Übersetzungen, die Seraphim bei seinen Formulierungen berücksichtigt (Apg. 2, 29 τῆς ὁσφύος του, in margine: ἦγουν μέσης του 1638, τῆς μέσης του 1703; Apg. 2, 42 ἔσμιξιν, in margine: εἰς τὴν κοινωνίαν τοῦ δείπνου ... 1638, κοινωνίαν 1703; Apg. 5, 24 τί νὰ γένη τοῦτο (τὸ πρᾶγμα), in margine: ἦγουν εἰς τί θέλει καταστήσει 1638, πῶς θέλει καταστήσει ἐτοῦτο (τὸ πρᾶγμα) 1703). Seraphim hat eine leicht andere Vorstellung als Maximus von der Verwendung von Casus, insbesondere verwendet er mehrfach den Genitiv, wo Maximus den Akkusativ setzt (Apg. 3, 6 σε δίδω 1638, σοῦ δίδω 1703; Apg. 3, 16 τὸν ἔδωκεν 1638, τοῦ ἔδωκεν 1703; Apg. 5, 29 τὸν θεὸν παρὰ τοὺς ἀνθρώπους 1638, τοῦ Θεοῦ παρὰ τῶν ἀνθρώπων 1703; Apg. 5, 32 τὸν ὑπακούουσιν 1638, τοῦ ὑπακούωσιν 1703). Bemerkenswert ist auch folgendes Beispiel: Apg. 1, 4 schreibt Maximus in eckigen Klammern ἐλεγεν, auf diese Weise die wörtliche Rede kennzeichnend; Seraphim streicht das Verb ersatzlos. Der kurze Vergleich bestätigt einerseits, dass Seraphim wie im Vorwort ausgesagt redaktionell tätig war und dass er eine Vorstellung vom Gebrauch der griechischen Sprache in Wort und Schrift hatte, die sich in seiner redaktionellen Tätigkeit niederschlug. Spuren der Auseinandersetzung mit anderen Übersetzungen des Neuen Testaments (offenkundig in andere Sprachen) bzw. mit der exegetischen Tradition andererseits sind naturgemäß nur schwer erkennbar.

Zu diesem Zweck wäre ein deutlich systematischerer und zeitaufwändigerer Vergleich erforderlich. Vertrautheit mit der exegetischen Tradition könnte an folgender Stelle deutlich werden. Maximós lässt Apg. 1, 20 τὴν ἐπισκοπὴν unübersetzt und verweist am Rand auf Psalm 108, 7. Seraphim ersetzt τὴν ἐπισκοπὴν durch τὸ ἀξίωμα του. Ob dieser Eingriff auf exegetische Kommentare zurückgeht müsste geprüft werden.

Moennig (2004) liefert reiche Dokumentation, aus der hervorgeht, dass die Londoner Ausgabe, anders als das Vorwort glauben macht, nicht auf Seraphims, sondern auf die Initiative des polyglotten Weltreisenden und pietistischen Netzwerkbilders Heinrich Wilhelm Ludolf zurückgeht und dass Ludolf Seraphim nach einem gewissen Auswahlprozess für die Redaktionstätigkeit angestellt hat. Ludolf war es auch, der in London durch einen Zufall an ein Exemplar der zweibändigen Ausgabe des Kalliupolitis von 1638 gelangt war, mit der Seraphim arbeitete.<sup>7</sup> In einem Brief an den Engländer Williams in Konstantinopel, dem er 150 Exemplare schickt, schreibt Ludolf, dass es eine Vorsichtsmaßnahme sei, die Ausgabe unter Seraphims Namen zu lancieren, denn: „they might not be prejudiced against it, as being put out by Protestants, which are stiled hereticks by their hot people as well as by the Pope“ (Ludolf an Williams, London, 16. April 1703, AFSt / H, D 23, 9<sup>v</sup>-10<sup>v</sup>).

Es ist anzunehmen, dass Ludolf wegen des Ekklats um die Ausgabe einen gewissen Rechtfertigungsdruck empfand. In einem Brief an seinen engen Freund und Vertrauten Frederick Slare vom 15. Januar 1704 schreibt er: „his [i.e., Seraphims] soul is under very dangerous circumstances upon account of Selflove, and as much as I can guess by a letter he writt to a countreyman of his at Hall, he is fallen into Enthusiasme, fancying himself to be a great Prophet raised for the restoration of his Church“ (AFSt / H, D 23 fol. 28-29).<sup>8</sup> Diese Passage könnte auch als Erklärung für Seraphims Haltung in seinem Vorwort dienen, nicht aber natürlich dafür, dass dieses Vorwort offenbar gedruckt werden konnte, obwohl Ludolf der Spiritus rector der Ausgabe war. Slare tritt in Ludolfs Aktion mehrfach als Vermittler von Spenden und auch selbst als Spender auf (Moen-

<sup>7</sup> Laut der Biographie von John Le Neve habe ihm Ludolf persönlich anvertraut, wie er an den Genfer Druck von 1638 gelangt sei, wobei er fälschlicherweise von Holland als Erscheinungsort ausgeht: „I remember he told me how providentially [sic] they came by the Original, which was printed divers Years before, in two Volumes, and on a pretty large Letter, in *Quarto*, in *Holland*: That going one Day to visit the present Bishop of *Worcester*, his Lordship inform'd him, that an ordinary Man, dress'd somewhat like a Seamen, coming to his Door and desiring to speak to his Lordship, he produced those Volumes, and offered them to Sale. [...] These two Volumes were, by the Industry of Mr. *Ludolph* and the generous Contributions of the Bishop and their well-disposed Friends, and other noble Contributors, printed in one Volume in 12° at London, in the Year 1705“ (Le Neve 1714, 200f.).

<sup>8</sup> Im selben Wortlaut hatte er August Hermann Francke über Seraphim berichtet, dass „Seraphim in Enthusiasmum verfallen, und sich einbilde, als wenn er zu einem großen propheten vor seine kirche erwecket war“ (Brief Ludolf an Francke, 8. Januar 1704, AFSt/H D 71, fol. 127<sup>r</sup>). In seiner Biographie Ludolfs spricht John Le Neve von Slare als „one of the oldest Acquaintance Mr. Ludolph had in England“ (Le Neve 1714, 204).



nig 2004, 214-6). In einem Brief vom 22. Februar 1705 an einen Mr. Hales stellt Ludolf den Sachverhalt ähnlich dar, wie Seraphim es in seinem Vorwort getan hatte, dass nämlich die Ausgabe Seraphims Werk sei und er, Ludolf, ihn lediglich beim Sammeln der finanziellen Mittel unterstützt habe: „for whom [i.e., Seraphim] I took so much pains in raising the money by which he printed the new Testament in Vulgar Greek“ (AFSt/H, D 23, fol. 156<sup>v</sup>-158<sup>r</sup>). Die von Seraphim propagierte Version scheint auch für Ludolf – möglicherweise situationsbedingt – opportun gewesen zu sein. Das müssen wir berücksichtigen, wenn wir, was objektiv kaum möglich ist, über Seraphim urteilen wollen. Pissis schreibt von Seraphims „einem Schelmenroman ähnelnden Biographie“ (Pissis 2020, 209) und fügt hinzu, dass die wenigen Quellen aus sehr wenigen Kontexten stammen; was wir über Seraphims Vita wissen, stellt Pissis übersichtlich zusammen (Pissis 2020, 208-12).

### 1.5. Der Bann von 1704

Anders als die Ausgabe von 1638 wurde diejenige von 1703 mit einem Bann durch den amtierenden Patriarchen (Gabriel III.) belegt. Der Text wurde veröffentlicht von Manuel Gedeon (1888, 106-9). Er sei hier in einem längeren Auszug abgedruckt:

Γαβριήλ τοῦ ἀπὸ Χαλκηδόνος Γράμμα συνοδικὸν κατὰ τῆς μεταφράσεως τῶν Ἀγίων Γραφῶν

[...] Ἐπειδὴ τοιγαροῦν καὶ τὰ ἐπιτετραμμένα κανονικῶς ἀναγινώσκεισθαι τοῖς ὀρθοδόξοις χριστιανοῖς ἱερὰ βιβλία τῆς Ἐκκλησίας, τὰ τε τῆς παλαιᾶς φημι διαθήκης, καὶ τὰ τῆς καινῆς ἄνωθεν καὶ ἐξ ἀρχῆς εἰς ἑλληνικὴν φράσιν καὶ διάλεκτον ἐξεδόθησαν παρὰ τῶν συγγραψάντων αὐτὰ ἱερῶν ἀνδρῶν, καὶ ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς, ἐκ τοῦ καιροῦ δηλονότι τῶν ἁγίων ἀποστόλων μέχρι τοῦ νῦν οὕτως ἀναγινώσκονται ἑλληνικῇ διαλέκτῳ, καθὰ συνεγράφησαν καὶ ἐξεδόθησαν ἐν ταῖς κατὰ τὰ ἡμέτερα κλίματα ἀπανταχοῦ ἁγίαις ἐκκλησίαις, πρὸ χρόνων δὲ ἱκανῶν ὑπὸ τινος ἱερομονάχου Μαξίμου Καλλιουπολίτου τολμηρῶς κατ' ἰδίαν δόκησιν μετεφράσθησαν εἰς κοινὴν καὶ πεζὴν διάλεκτον τὸ τε ἱερὸν εὐαγγέλιον, καὶ ὁ ἀπόστολος, καὶ ἡ ἀποκάλυψις τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου, ἧτις μεταφράσεις τῶν ἱερῶν τούτων βιβλίων εἰς τὴν πεζὴν διάλεκτον ἀπηγορεύθη, καὶ ἐκωλύθησαν ἀναγινώσκεισθαι τὰ οὕτω μεταφρασθέντα βιβλία διὰ πατριαρχικῶν καὶ συνοδικῶν γραμμᾶτων ὑπὸ τοῦ κατ' ἐκείνου καιροῦ πατριαρχεῦσαντος οἰκουμενικοῦ πατριάρχου τοῦ τῆς μακαρίας λήξεως γέροντος κύρ Κυρίλλου καὶ τῆς περὶ αὐτὸν ἐνδημούσης ἐν Κωνσταντινουπόλει ἱερᾶς τῶν ἀρχιερέων συνόδου, ἅτε περιττῆς οὐσης, καὶ ἀνωφελοῦς τῆς τοιαύτης κατὰ λέξιν μεταφράσεως [...] ἄλλως τε οὐδὲ ἔξεστι τῷ τυχόντι νεωτερίζειν ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ, καὶ μεταλλάττειν τὰ πατροπαράδοτα· ἤδη δὲ πάλιν κατὰ τὸν παρόντα χρόνον ἱερομόναχος τις Σεραφεῖμ ὀνόματι Μιτυληναῖος ἐτόλμησεν ἰδίᾳ αὐτονομίᾳ ἐκδοῦναι ἐκείνην τὴν εἰς κοινὴν μεταφράσιν τοῦ Μαξίμου, τὴν κατὰ τὸ ἱερὸν εὐαγγέλιον, καὶ τὸν ἀπόστολον, καὶ τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ ἁγίου Ἰωάννου, καὶ μετατυπώσας εἰς μικρότερον μήκος τὰ ἱερὰ

ταῦτα βιβλία ἐξέδωκε διασπείρας τοῖς βουλομένοις ἀγοράζειν αὐτά. Τούτου χάριν καὶ ἡμεῖς [...] ἀπαγορευόμεν τοῖς ὀρθοδόξοις χριστιανοῖς τὴν γενομένην ὑπὸ τοῦ διαληφθέντος Σεραφεῖμ ἱερομονάχου Μιτυληναίου κατ' ἰδίαν τόλμην ἔκδοσιν ἐν κοινῇ διαλέκτῳ τοῦ ἱεροῦ εὐαγγελίου, καὶ τοῦ ἀποστόλου, καὶ τῆς ἀποκαλύψεως τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου, στοιχοῦντες τοῖς ἴχνησι τῶν προγενεστέρων ἱερῶν ἀνδρῶν, καὶ ἡγήτόρων τῆς Ἐκκλησίας [...] παραγγέλλομεν πᾶσιν ἡμῖν τοῖς φιλευσεβέσι, καὶ ὀρθοδόξοις χριστιανοῖς ἵνα μηδεὶς οὔτε τῶν ἱερωμένων, οὔτε τῶν λαϊκῶν ἀγοράζῃ καὶ παραλαμβάνῃ, καὶ ἀναγιγνώσκῃ τὸ οὕτως ἐκδοθὲν ὑπὸ τοῦ Σεραφεῖμ ἱερομονάχου Μιτυληναίου κατὰ τὴν εἰς κοινὴν διάλεκτον μετάφρασιν τοῦ ποτὲ Μαξίμου Καλλιουπολίτου βιβλίον, περιέχον ἐν ἐνὶ τόμῳ τὸ ἱερὸν εὐαγγέλιον, καὶ τὸν ἀπόστολον, καὶ τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ ἁγίου Ἰωάννου. Οὕτω γενέσθω ἐξ ἀποφάσεως ἐν βάρει ἀργίας καὶ ἀλύτου ἀφορισμοῦ· ἡμεῖς δὲ ὡς εὐσταθῆ καὶ ὑπήκοα τέκνα τῆς πνευματικῆς ἡμῶν μητρός, ἁγίας τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας ποιήσατε ὡς γράφομεν ἵνα καὶ ἡ τοῦ Θεοῦ χάρις, καὶ ἡ εὐχή, καὶ ἡ εὐλογία τῆς ἡμῶν μετριότητος εἴῃ ὑμῖν.

Die Orthodoxie lese seit dem frühen Christentum die Heiligen Schriften in der griechischen Sprache, in der sie von ihren Autoren abgefasst worden seien. Gabriel bezieht sich zudem auf das oben angesprochene Anathema durch Lukaris' Nachfolger Kyrillos Kontaris aus dem Jahr 1638. Gabriel argumentiert weiter, nicht jeder Dahergelaufene könne Innovationen in kirchlichen Angelegenheiten einführen: „οὐδὲ ἔξεστι τῷ τυχόντι νεωτερίζειν ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ“. Nun habe Seraphim die Übersetzung in kleinem Format auf eigene Initiative nachgedruckt und biete sie feil. Im Weiteren untersagt der Patriarch den orthodoxen Christen, Priestern wie Laien, das betreffende Buch zu kaufen oder entgegenzunehmen und zu lesen. Diese seine Entscheidung sei als Bann zu verstehen. Gabriel bezeichnet die Ausgangssprache der Übersetzung als Griechisch, lässt aber offen, ob auch die Zielsprache eine Form des Griechischen ist, bewegt sich also in diesem Punkt in der Tradition von Maximos und Lukaris.

#### 1.6. Die modifizierte Londoner Ausgabe von 1705

Besonders provozierend waren das Vorwort zur Ausgabe von 1703 und in diesem Vorwort Seraphims Vorwurf, dass der orthodoxe Klerus die gläubigen Christen um ihr Seelenheil bringe, wenn er ihnen eine Übersetzung des Neuen Testaments verwehre, da diese den Originaltext nicht lesen können. Auch wenn dies am Anathema durch Gabriel des Jahres 1704 nichts ändert, so wurde dennoch in den bislang ungebundenen Exemplaren ein neues Vorwort – bzw. ein neuer Text an Stelle eines Vorworts – eingebunden. Diese Exemplare tragen das Erscheinungsjahr 1705. Es handelt sich dabei nicht um eine neue Ausgabe, sondern um eine modifizierte Ausgabe, in der – wie gesagt – Seraphims Vorwort durch einen anderen Text ersetzt wurde. Bei dem neuen Text handelt es sich um eine Anleitung zum Bibellesen mit Titel *Νουθεσία ἀπλουτάτη καὶ σύντομος διὰ τὴν ψυχωσπτήριον καὶ καρποφόρον ἀνάγνωσιν τῆς ἁγίας γραφῆς*.

Dass es sich nicht um eine neue Ausgabe, sondern lediglich um eine Teilaufgabe, in der das Vorwort ersetzt wurde, handelt, lässt sich nicht nur aus dem Vergleich von Exemplaren, sondern auch aus Archivalien im Nachlass Heinrich Wilhelm Ludolfs eindeutig belegen: „In 1705. I paid for the new preface and the binding of 100. books 5 [pound] 10 [shilling]“, heißt es in den relevanten Unterlagen aus dem Nachlass Heinrich Wilhelm Ludolfs, AFSt/H, D 23, fol. 9<sup>r</sup> (publiziert: Moennig 2004, 216).

Aus den Exemplaren mit dem Erscheinungsjahr 1705 wird nicht deutlich, wer der Autor des neuen einleitenden Textes ist, wohl aber aus Heinrich Wilhelm Ludolfs Korrespondenz. In einem Schreiben Ludolfs an August Hermann Francke, verfasst in Windsor am 18. Juli 1705, heißt es: „Herrn Michaelis bitte freundlich zu grüßen und zu berichten, daß ich seinen brief, sambt der Ermahnung zu nützlicher Lesung der heiligen Schrift auf gemein griechisch empfangen, und diese letztere loco praefationis in N.T. gedrucket worden, werde bey gelegenheit einige exemplaria davon übersenden“ (AFSt/H, A 112, p. 47). Gemeint ist Johann Heinrich Michaelis, der Hallenser Professor für orientalische Sprachen und Leiter des *Collegium orientale theologicum*, an dem sich zu der Zeit griechische Studierende in Halle aufhielten.

Die Rezeptionsinformationen zur modifizierten Ausgabe von 1705 sind dünn gestreut. Ein seltener Beleg findet sich in dem bereits zitierten Brief Ludolfs an Francke aus London vom 27. Oktober 1708:

Ich habe von einem Englischen Kaufmann zu Zante sich aufhalten, vernommen, daß die daselbst ausgetheilte Neue Testamente in gemein griechisch eine ungemeyne Freude unter den griechen absonderlich unter den Priestern erwecket, von denen er starck angelaufen werde ihnen mehr zu verschaffen. Habe von einem andern Griechen ein gleiches vernommen, der mir zugleich sagte, daß die loco proemii vorgedruckte anleitung zur lesung der heiligen schrift ihm sehr die [?] angethan, daß ich also auch hieraus die Kraft der göttl. Providenz erkennen muß, daß Seraphims seine imprudence in seiner praefation dafür dienen müße, daß diese nützliche anleitung for müßten davor gedruckt werden (AFSt/H, A 112, p. 150).

1.7. Die lateineuropäische Sicht auf die gesprochene Sprache, sprachwissenschaftlich fundiert: Joannes Tribbechovius: *Brevia linguae Pωμαϊκής sive graecae vulgaris elementa, quibus differentia antiquum inter et recentiore[m] graecismum praecipue ostenditur. Praemissa est Dissertatio de Ortu et Natura huius linguae*, Jena 1705

Der Zusammenhang zwischen dem 1705 erschienenen Buch von Johannes Tribbechow, dem Adjunctus der Theologischen Fakultät in Halle und Mitarbeiter August Hermann Franckes, und dem hier nachgezeichneten Diskurs erschließt sich erst auf den zweiten Blick. Tribbechow war der Informator der griechischen Studenten in Halle, zu denen unten weitere Informationen folgen. Tribbechows Beitrag besteht darin, dass er die von Martinus Crusius als selbst-

verständlich propagierte Sicht (die in der lateineuropäischen Tradition nicht hinterfragte *Communis Opinio* zu sein scheint), derzufolge die heutige Sprache eine jüngere und gesprochene Form des Griechischen ist, mit dem vornehmlich in den Vorworten der Ausgaben von 1638 und 1703 begründeten Diskursen über die Zielsprache der Übersetzung zusammenführt. Genau genommen wurde diese Sicht bereits durch die Herausgeber Léger und Le Clerc in den Diskurs eingeführt und dann wieder von Seraphim in seinem Vorwort aufgegriffen. Tatsächlich bedürfen Positionierungen, wie sie besonders intensiviert im Zusammenhang mit der Hallenser Ausgabe von 1710 zu beobachten sind und sich auf die sprachliche und orthographische Richtigkeit der Übersetzung von Maximos und ihrer Bearbeitung durch Seraphim beziehen, einer – wenn dieser Begriff für Tribbechows Schrift angemessen ist – sprachwissenschaftlichen Grundlegung. Und dadurch, dass eine solche Grundlegung im ersten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts Gegenstand selbstständiger Publikationen ist, bekommt das Thema eine ganz andere Prominenz und somit auch ein Gewicht.

In der ohne Seiten gedruckten und in Paragraphen organisierten vorangestellten *Dissertatio de Ortu et Natura huius linguae* stellt der Autor eingangs die Frage, „annon ipsa sit, qua hodiernum Graeci omnes loquuntur“ (§ 3). Seinen Ausgang nimmt seine Darstellung von einer Bezugnahme auf die altgriechischen Dialekte (§ 1). Das heute gesprochene Griechisch habe sich aus dem Koinegriechischen entwickelt. Er kommt dann schnell auf die Veränderlichkeit der griechischen Sprache zu sprechen („antiquam illam κοινὴν hodierna πεζῆ longe fuisse puriorem, multisque modis ab hac distinctam, quis dubitabit?“, § 3) sowie auf unterschiedliche Dialekte im heutigen griechischen Sprachraum (§§ VI-XIV). Wissenschaftlich schreibt er sich in die von Martinus Crusius mit der *Turcograecia* (Crusius 1584) begründeten Tradition ein, auf die er sich mehrfach bezieht.<sup>9</sup> Tribbechow spricht zudem von einem kirchensprachlichen Idiom, welches rein griechisch sei (§ XVI).

Seine eigene Textgrundlage sei die im Jahr erschienene 1703 von Seraphim betreute Ausgabe der neugriechischen Übersetzung des Neuen Testaments durch Maximos Kalliopolitis (§ XV). Im selben Paragraph beklagt Tribbechow, unter Bezugnahme auf Anastasios Michail (zu ihm weiter unten), dass die Übersetzung des Maximos türkische und andere Fremdwörter verwende, die nicht im gesamten Sprachraum verständlich seien („multae enim Turcae aliaeque voces ibi occurrunt, quas Graecorum aliqui non intellegunt“, § XV). Zudem sei beklagenswert, dass von der Ausgabe von 1638 nur wenige Exemplare in Konstantinopel angekommen seien und dass die Ausgabe von 1703 „aus einem anderen Grund“ kaum zirkuliere. Bleibe nur, der dritten Ausgabe ein besseres Schicksal zu wünschen (§ XV). Diese dritte Ausgabe ist die Hallenser Ausgabe von 1710; die Stelle bei Tribbechow ist möglicherweise die früheste Publikmachung der Arbeiten an einer weiteren Ausgabe, die in Halle bei den Pietisten im Gange war.

<sup>9</sup> Zu Martinus Crusius s. zuletzt Calis 2020 und 2025.

In der Tradition Crusius' bewegt Tribbechow sich auch in dem Punkt, dass er mit griechischen Druckerzeugnissen, wie sie auch im 18. Jahrhundert in Venedig gedruckt wurden, arbeitet (§§ XVI; XXIII-XXIV). In der Biblioteca Academica (gemeint ist die heutige Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena) hat er sogar Zugang zu Exemplaren, die einst Crusius gehört haben und die Crusius annotiert hat (§§ XVI, XXIII) (zu dem heute in Jena befindlichen Band s. Moennig 1997, 42). Und schließlich bewegt er sich in der Tradition des Crusius, indem er auf griechische Informanten in Halle Bezug nimmt, die zudem weitere gedruckte Bücher mit sich führten (§§ XI, XXIV) (zu diesen Informanten, griechischen Studierenden, s. Moennig 1998). Letztendlich bewegt sich auch die Publikation eines Briefes des muttersprachlichen Informanten Anastasios Michail als Materialbeigabe zum eigenen Werk in der Tradition von Crusius' *Turcograecia*. Anastasios bestätigt Tribbechows Urteil, dass die gesprochene griechische Sprache „echte Tochter“ des Altgriechischen sei („ἡ πεζὴ αὐτῆ τῶν Ἑλλήνων διάλεκτος ὄντας γνησίᾳ θυγάτηρ ἐκείνης τῆς παλαιᾶς“, o.S.).

1.8. Die lateineuropäische Sicht auf die gesprochene Sprache, philologisch fundiert: Lange, Johann Michael, *Dissertatio Historico-Philologico-Theologica De Versione Novi Testamenti Barbaro-Græca, Editio altera, emendatior*, Altdorf: Kohles 1707

Unter dem Rektorat von Johann Michael Lange wurde 1705 an der Universität Altdorf die *Dissertatio Historico-Philologico-Theologica De Versione Novi Testamenti Barbaro-Græca* verteidigt und publiziert; der Prüfling war Johann Michael Doederlinus bzw. Döderlein (Doederlinus 1705). Das gedruckte Exemplar fand eine gewisse Verbreitung und wurde viel zitiert; zudem erschien es zwei Jahre später als Teil einer komplexen Publikation Langes in einer zweiten Auflage (Doederlinus 1707). Die Dissertation bringt nichts Neues in die Diskussion ein, kann aber als Beleg für die Aktualität des Themas gewertet werden.

Unter Langes Namen erschien folgendes zweibändige Werk:

*Philologiæ Barbaro-Græcæ Pars .... 1: Continens I. Meletema de Origine, Progressu & variis Fatis Linguae Græcæ, tam veteris, quàm hodiernæ, sive Vulgaris rhōmaikēs: II. Grammaticæ Barbaro-Græcæ Synopsis: & tandem III. Glossarii Barbaro-Græci Compendium*, Altdorf: Kohles 1708

*Philologiæ Barbaro-Græcæ Pars .... 2: Exhibens I. Introductionem ad Poësin Barbaro-Græcam (cui accedit II. Batrachomyomachiam Homeri, a Demetrio Zeno, Zacynthio in versus Barbaro-Græcos conversa, cum Interpretatione Latina & Annotationibus B. Martini Crusii.) III. Dissertationem de Versione Novi Testamenti Barbaro-Græca. IV. Exercitationem de differentiæ Linguae Græcorum Veteris & Novæ, sive Barbaro-Græcæ*, Altdorf: Kohles 1707

Auch Lange bezieht sich auf einen Brief von Anastasios Michail, den dieser ihm Ende 1705 geschrieben habe und in dem es um Metrik und Verstechnik so-

wie um einzelne Werke der zeitgenössischen griechischen Literatur gehe, die in Venezianer Drucken und in Handschriften zirkulierten (Lange 1707, 8-9, 23-4, 32-4). Langes Werk führt in den uns hier beschäftigenden Diskurs keinen neuen Aspekt ein, seine umfangreiche Schrift bestätigt aber das große Interesse an der neugriechischen Sprache im frühen 18. Jahrhundert und den Kristallisationspunkt neugriechische Übersetzung des Neuen Testaments.

### 1.9. Die Hallenser Ausgabe von 1710

Im Jahr 1710 erschien im Hallenser Waisenhausverlag erneut eine zweisprachige Ausgabe des Neuen Testaments, mit dem griechischen Originaltext im Parallelsatz neben der neugriechischen Übersetzung, die von Anastasios Michail – einem Griechen, der sich in Halle aufhielt – für diesen Zweck redigiert worden war.<sup>10</sup> Für die Zwecke dieser Studie haben wir a) das Exemplar der Hallenser Bibliothek der Franckeschen Stiftungen mit Signatur 48 J 16, b) das Exemplar der Bayerischen Staatsbibliothek München mit der Signatur Res/B.gr. 352 und c) das Exemplar der Hamburger Staats- und Universitätsbibliothek mit der Signatur Teg A/145 eingesehen und die drei Exemplare mit der Beschreibung bei Legrand verglichen (Legrand 1918, 89-93). Die Ausgabe ist in Duodez, also kleinformatig, und ihr Kern umfasst 1106 nummerierte Seiten mit dem Text des Neuen Testaments, wobei jeweils in der linken Spalte der Originaltext und in der rechten Spalte die neugriechische Übersetzung abgedruckt sind. Zudem gibt es Texte als „Beiwerk“, die in den verschiedenen Exemplaren, die wir eingesehen haben, Unterschiede aufweisen in der Weise, in der sie entweder alle vor oder andere vor und andere hinter der eigentlichen Ausgabe, und in der Reihenfolge, in der sie eingebunden sind:

- 1) Das Πρόλογος überschriebene Vorwort des Leidener Orientalisten Johannes Heymann, der als Prediger der holländischen Handelsniederlassung in Smyrna Zeit im Osmanischen Reich verbracht hatte, bevor er nach Leiden berufen wurde.
- 2) Das „Praefatio“ überschriebene Vorwort des Gründers des Waisenhauses August Hermann Francke.
- 3) Alternative Übersetzungsvorschläge zu möglicherweise schwer verständlichen Formulierungen, die der 1708 von Francke aus Venedig angeworbene griechische Mitarbeiter des Editionsprojekts Liverios Kolettis zusammengestellt hat („Σημειώματα εἰς διάφορα ὀνόματα καὶ ῥήματα, καὶ ἐξηγήσεις δια-

<sup>10</sup> Michail studierte vorher alte Sprachen und Philosophie in Ioannina. Im Anschluss an seinen Studienaufenthalt in Halle (1703-1707) kooperierte er mit der Berliner *Königlichen Sozietät der Wissenschaften* und machte in Russland kirchlich eine steile Karriere. Zu Anastasios Michail s. Saracino 2024, 17, 196, 200-6 und 209-13.



φόρων στίχων, ὄντες δυσκολονόητοι, ἀπάνω εἰς τὴν μετάφρασιν τῆς Ἰεράς Διαθήκης, γενόμενα παρὰ τοῦ Λιβεριού Ἰερέως Κολέτη, ἐξ Ἀθηνῶν πόλεως“).<sup>11</sup>

- 4) Eine Zusammenstellung („Φιλοπόνημα“), anhand derer man berechnen kann, auf welchen Tag im Kalender bewegliche kirchliche Festtage fallen, abhängig vom Termin des Osterfestes („Φιλοπόνημα Λιβεριού τοῦ Κολέτη Ἀθηναίου περὶ τῆς συναναγνώσεως τῶν Ἱερῶν Εὐαγγελίων καὶ Ἀποστόλων κάθε μιᾶς Κυριακῆς ὄλου τοῦ χρόνου, καὶ τῶν Δεσποτικῶν Ἑορτῶν· τὸ ὁποῖον περιέχει ἀκόμη καὶ τοὺς κανόνας τῶν λέ. Πασχαλίων, καθὼς εἶναι εἰς τὸ Εὐαγγέλιον, βαλμένοι εἰς πλεόν εὐταξίαν καὶ βραχύτητα, ἀρρηνόντας ἀπὸ τὸν Δεκέμβριον μῆνα, ἕως τὸν ἐρχόμενον ἄλιν Δεκέμβριον· εἰς ὠφέλειαν τοῦ Ἑλληνικοῦ μου γέννους [sic]“).
- 5) Eine Notiz zu Druckfehlern und einem Corrigendum („Διὰ τὰ σφάλματα πρὸς τὸν ἀναγνώστην“).
- 6) Eine großformatige, gefaltete Tabelle, die Bibelstellen mit den Sonntagen des Kirchenjahres in Zusammenhang stellt („Κανόνιον τῶν Ἀποστολευαγγελίων“).

Alle diese Texteinheiten haben, mit Ausnahme der Notiz zu Druckfehlern, eine separate Paginierung oder Blattzählung. Die naheliegende Annahme ist, dass die 1710 gedruckten Exemplare in mehreren Partien gebunden wurden und dass dabei die separaten Teile unterschiedlich gereiht wurden.

Der Titel der Ausgabe lautet:

Ἡ Καινὴ Διαθήκη Τοῦ Κυρίου καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ διγλωττος, τοῦτ' ἔστι, τὸ Θεῖον Ἀρχέτυπον καὶ ἡ αὐτοῦ μετάφρασις εἰς κοινὴν διάλεκτον. Μετὰ πάσης ἐπιμελείας διορθωθέντα, καὶ νεωστὶ μετατυποθέντα. Ἐν Ἄλα τῆς Σαξονίας ἐν τῷ Τυπογραφείῳ τοῦ Ὀρφανοτροφείου. Ἐτει ἀπὸ τῆς Ἐνσάρκου Οἰκονομίας τοῦ Κυρίου καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. ἄψι 1710.

In dem Πρόλογος von Johannes Heymann geht es um die Bedeutung der Schriften für das Seelenheil. Inhaltlich relevant ist für uns der letzte Abschnitt; er bietet ein sowohl kirchen- als auch sprachhistorisches Deutungsmodell der Übersetzung des Neuen Testaments:

Διὰ τούτην τὴν χρῆσιν καὶ ὠφέλειαν, ξεχωριστὰ τῶν Ῥωμαίων, ἐπιμέλησεν ὁ διδάσκαλος Αὐγουστος Ἐρμάννος Φράνκιος ἐτούτον τὸν νέον τύπον τῆς Καινῆς Διαθήκης [...] Δίγλωττος εἶναι διὰ τὸ διαβάξῃ ὁποῖος καταλαμβάνει τὸ θεῖον ἀρχέτυπον, καθὼς τὸ ἔγραψαν οἱ ἅγιοι Ἀπόστολοι, ἑλληνικᾶ· καὶ ὁποῖος δὲν γροικᾶ τὸ ἑλληνικὸν, τὸ διαβάξῃ τὴν τοῦ πρωτοτύπου ἐξηγήσιν εἰς τὴν σημερινὴν ἀπλήν διάλεκτον, ὅπου ἐξηγήθη μετὰ πολλὴν ἐπιμέλειαν, ὄχι διὰ κέρδος κοσμικὸν, ἀμὴ ἀπὸ τὴν Χριστιανικὴν ἀγάπην. Ἐσεῖς, ἀδελφοί, πρῶτον ἐδέχθητε

<sup>11</sup> Über Kolettis ist wenig bekannt. Er stammte aus Athen, wobei sein jüngerer Bruder Nikolaos ebenfalls in Halle weilte und die Latina besuchte. Zu Liverios Kolettis s. Saracino 2024, 204-5.

ἀπὸ τὸν Θεὸν τὸ Ἅγιον Εὐαγγέλιον εἰς τὴν ἐδικὴν σας παλαιὰν γλῶσσαν τὴν ἑλληνικὴν· καὶ ἐμεῖς, καὶ ὅλος ὁ κόσμος, τὸ ἐλάβαμεν ἀπὸ τοὺς προγόνους σας, καὶ ἐπιστεύσαμεν εἰς τὸν Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, ὡσὰν καὶ ἐσεῖς· καὶ τῶρα σὰς φέρνομεν πάλιν τὸ αὐτὸ εὐαγγέλιον εἰς τὴν σημερινὴν σας γλῶσσαν τὴν ἀπλὴν, μαζὺ μὲ τὸ Ἀρχετύπον του τὸ ἐδικόν σας· διατὶ ἤξεύρομεν, πῶς δὲν μπορεῖτε νὰ τὸ ἔχετε εἰς ἐτούτον τὸν τρόπον διὰ τὴν θλίψιν καὶ στενοχωρίαν ὅπου εἶναι εἰς τοὺς τόπους σας. Τὸ ἐδικόν σας φέρνομεν, καὶ τὸ φέρνομεν μὲ ἀγάπην [...]

(Heymann 1710, fol. 4<sup>v</sup>)

Bemerkenswert ist die Verwendung des Ethnonyms τῶν Ῥωμαίων, das Heymann aus seinem Aufenthalt in Smyrna zweifelsohne sehr gut vertraut war. Durch die Verwendung im vorliegenden Kontext wird der Anspruch der griechischen Orthodoxie auf Romanitas anerkannt, der im bisherigen Diskurs (was ebenfalls bemerkenswert ist) keine Rolle gespielt hatte (zur Selbstbezeichnung „Ῥωμαῖος“ s. Pissis 2020, 18-9). Zugleich wird eine Identität der Sprecher des Griechischen, in dem das Neue Testament geschrieben ist, und der Sprecher der heutigen „einfachen“ Sprache angesprochen: „εἰς τὴν ἐδικὴν σας παλαιὰν γλῶσσαν τὴν ἑλληνικὴν vs. εἰς τὴν σημερινὴν σας γλῶσσαν τὴν ἀπλὴν“ (Heymann 1710, fol. 5<sup>r</sup>). Die Ausgabe von 1710 wird als ein dankbares Zurückgeben interpretiert, und die Notwendigkeit aus den besonderen Umständen der osmanischen Herrschaft begründet – diese Bezugnahme auf die Osmanische Herrschaft hatten wir zum ersten Mal bei Lukaris gelesen.

August Hermann Francke wiederholt in seiner Praefatio die Identität der Sprache des Originals und der Übersetzung:

[...] bilingue, hoc est, illius divinus, qui originalis est, Textus, Graece exhibitus, una cum huiusque in vulgarem Graeorum hodiernum phrasin, quae ἀπλὴ dici consuevit [...] plurimae Nationes hoc tempore gaudeant [...] editionum Scripturae Sacrae in linguas earum vernaculas conversae [...] aequitas ipsa et charitas efflagitare nobis visa est, ut Nationi Graecae, quae ob varia obstacula aequae frequenti Bibliorum editione non gaudet [...] dialectus, qua utuntur, ab antiqua illa permultum recesserit [...] (Francke 1710, fol. 1<sup>v</sup>).<sup>12</sup>

Über die Ausgabe von 1703 schreibt er:

[Q]uum Textus originalis hic desideraretur, non defuerunt, qui isthanc editionem vel eam ob causam minus gratam Nationi Graecae putarent, nobisque auctores essent, si aliquando foret animus novae impressionis curam subire, ut denuo linguam veterem novae jungeremus, adfirmantes, hoc pacto nos Graecis cumulatus esse satisfacturos [...] (Francke 1710, fol. 2<sup>r-v</sup>).

Im weiteren Verlauf kommt Francke auf Anastasios Michail und auf die Redaktionstätigkeit zu sprechen, die auf Grundlage der Ausgabe von 1703 geschehen sei:

<sup>12</sup> Für seine sprachgeschichtliche Sicht verweist Francke auf Langius.

Huius editionis exemplar quinque adhinc annis [...] Dom. Anastasio Michaeli Macedoni [...] tradidimus, ut ei manum admoveret, et quae rectius crederet exprimi posse, quo tum Textui originali tum linguae vulgaris indoli exactius responderent, ea sedulo adnotaret (Francke 1710, fol. 3<sup>r</sup>).

Ein Anlass, zur Drucklegung zu schreiten (geradezu ein göttliches Zeichen, „Deus suam nobis improviso tulit opem“, Francke 1710, fol. 3<sup>r</sup>), habe sich im Vorjahr (also 1709) ergeben. Die Preußische Königin Sophie Luise habe nämlich beschlossen, der griechischen Kirche diese Ausgabe als Geschenk zu geben.

Zur Arbeit des Anastasios heißt es weiter, er habe auch die Ausgabe des Kalliupolitis konsultiert („ut emendatior et accuratior daretur metaphrasis, etiam Calliupolitae [...] editio studiose collata [...]“, Francke 1710, 4<sup>r</sup>). Und schließlich kommt Francke auf Liverios Kolletis zu sprechen, dessen Ankunft ein neues Zeichen der göttlichen Vorhersehung gewesen sei („novum accessit providentiae divinae documentum“, Francke 1710, fol. 4<sup>v</sup>). Er habe die bereits gedruckte Übersetzung noch einmal durchgeschaut („[A]ccinxit relectioni Ioannes Heymann Metaphraseos jam impressae“, Francke 1710, fol. 4<sup>v</sup>) und einige der oben aufgelisteten Paratexte verfasst. Auch diese Einheiten sind, wie Heymanns und Franckes Vorworte, auf nicht nummerierten Blättern gedruckt. Über den Zweck des „Φιλοπόνημα“ schreibt Francke: „eiusmodi Calendarium hanc Novi Testamenti Editionem ad visum Ecclesiasticum et commoditatem Graecorum haud satis esse adaptatam“ (Francke 1710, fol. 5<sup>r</sup>).

## 2. Die Hallenser neugriechische Edition von 1710: Intentionen der Akteure und Zusammenhang zu missionarischen Projekten

### 2.1. Die Herausforderung: Schadensbegrenzung

Dass bereits 1704 das Vorwort, das Seraphim für seinen Auftraggeber Ludolf verfasst hatte, zusammen mit der gesamten Londoner Ausgabe des Neuen Testaments vom Patriarchen von Konstantinopel Gabriel III. (1702-1707) offiziell verdammt und verboten wurde (vgl. oben, „1.5. Der Bann von 1704“), war nicht nur ein herber Rückschlag für Ludolf, sondern auch für seine pietistischen Mitstreiter in Halle. Seraphim wurde im synodalen Schreiben des Patriarchen namentlich erwähnt (Gedeon 1888, 109). Wir sahen, dass Ludolf und sein Londoner Umfeld auf dieses Anathema reagierten, indem sie 1705 eine zweite Tranche dieser Edition in Umlauf brachten, in der das anstößige Vorwort Serapheims eliminiert und durch eine auf Neugriechisch verfasste Anleitung zum richtigen Bibellesen ersetzt wurde.

Am unmittelbarsten betroffen waren von dieser patriarchalen Entscheidung jedoch die pietistischen Missionare, die sich im Osmanischen Reich aufhielten. Der zu diesem Zeitpunkt in Konstantinopel weilende pietistische Agent August Hermann Franckes, Anhard Adelung, zeigte sich in seiner Kommunika-

tion mit Halle völlig niedergeschlagen und ratlos.<sup>13</sup> Er habe jeden Mut verloren, am Hof des Patriarchen weiter zu antichambrieren, um Beziehungen zwischen dem Kirchenoberhaupt und seinen Vorgesetzten in der Saalestadt auf den Weg zu bringen:

[...] ich habe vor dieses mahl des Schreibens zuviel gehabt, u[nd]. von Patriarchen habe auch keine abfordern können weil nachdem er das Testament verbrennet u[nd]. verdammt bey meiner Zurückkunfft allhier mir es noch nicht in meinen Kopf gehen wollen ihn zu besuchen u[nd]. entweder zu heucheln od[er] die runde Wahrheit zu sagen (Brief Adelong an Francke aus Konstantinopel, vom 9. April 1705, Stab/Nachl. August Hermann Francke 6,2/34: 31).

Die Arbeit an einer zweisprachigen Edition (Koinegriechisch/Neugriechisch) des Neuen Testaments im pietistischen Wissensstandort Halle, die dann 1710 in der Druckerei des Waisenhauses erschien, ist nur in ihrer kontextuellen und intertextuellen Beziehung zur vorangegangenen vernakularen Edition des Neuen Testaments von 1703 zu verstehen, um deren Drucklegung sich Heinrich Wilhelm Ludolf mit der tatkräftigen Mithilfe des Priesters Seraphims – in manchen Quellen auch Papaseraphim genannt – bemüht hatte. Dass der in der griechischen Konfessionskultur einzig anerkannte Urtext weggelassen worden war, galt für Francke und seine Mitstreiter als wesentlicher Grund, wieso der Ausgabe von 1703 unter den Griechen im Osmanischen Reich – ganz entgegen den missionarischen Absichten ihres Initiators – kein Glück beschert sein sollte. Ein anderer Grund lag in der Polemik des Vorworts von Seraphim, das eine flammende Kritik an den Missständen in der griechischen Kirche enthielt. Ludolf beklagte sich, dass Seraphims Kritik zu radikal ausgefallen und zu weit gegangen sei, indem er in einem Brief an Francke vom 27. Oktober 1708 von der „[I]mprudence in seiner praefation“ schreibt (AFSt/H, A 112, fol. 150).

Ein erster Versuch der Londoner und Hallenser pietistischen Kreise zur Schadensbegrenzung hatte deshalb schlicht darin bestanden, den provokativen Paratext durch einen anderen Paratext zu ersetzen und den Bibeltext der ludolfischen Edition ansonsten unverändert weiterhin verfügbar zu machen. Ein Brief Ludolfs an Francke vom Juli 1705 belegt nicht nur, dass diese Initiative zwischen London und Halle abgesprochen war, sondern auch, was anstatt von Seraphims Text der Bibeledition vorangestellt wurde: Eine „Ermahnung zu nützlicher Lesung der heiligen Schrift auf gemein griechisch“ vom Professor für orientalische Sprachen in Halle und Leiter des *Collegium Orientale Theologicum* Johann Heinrich Michaelis (Belege s. oben, „1.6. Die modifizierte Londoner Ausgabe von 1705“).

<sup>13</sup> Adelong, der ein talentierter Student Franckes gewesen war, weilte ab 1700 für mehrere Jahre im Auftrag der Hallenser Pietisten in Konstantinopel. Seine ausführliche Berichterstattung über die missionarischen Aktivitäten der Pietisten dort und über die Rekrutierung von jungen Griechen für Halle ist im Archiv der Franckeschen Stiftungen in Halle erhalten. Zu Adelong s. Saracino 2024, 180, 191-206, 209-217.

Doch dieses nachträgliche strategische Neuarrangement des Londoner Drucks zeigte keine nachhaltige Wirkung, auch wenn es durchaus positive Resonanzen gab, etwa aus der unter venezianischer Obrigkeit stehenden Insel Zante (s. oben „1.6. Die modifizierte Londoner Ausgabe von 1705“). Wie ein Brief aus London des pietistischen Hofpredigers am dortigen Hof, Anton Wilhelm Böhme, vergegenwärtigt, war das patriarchale Anathema, mit dem Ludolfs Buch belegt worden war, bei den griechischen Migranten auch 1715 noch sehr präsent. Sie hätten das ominöse Buch immer noch nicht anlangen wollen. Der damals gerade in London weilende Metropolit von Theben, mit dem Böhme wohl bei Hof zusammentraf, war mit dem theologischen Urteil vertraut, das Gabriel III. gegen die Bibeledition gefällt hatte. Eine bessere Meinung hatte der griechische Kleriker, so zumindest Böhmes Wahrnehmung, jedoch von der Hallenser Edition des Neuen Testaments von 1710, um die es im Folgenden nun gehen wird:

Es hat sich hier [London] ein Griechischer Erz-Bischoff von Theben eine Weile aufgehalten, umb einige Beystände für seine Kirche zu suchen. Er hat mehrere Priester umb sich die wöchentlich die sacra nach dem more d[er] Griechischen Kirche verrichten, welches man ohne Mitleiden nicht ansehen kan. Ich ließ ihm ein Exemplar von dem vulgar-Griechischen N. Testament, welches H. Ludolf 1703 hier drucken ließ, verweisen, mit Vermelden, daß er eine gantze Menge dieser Exemplarien haben, u. in seiner Kirche, zu welcher Behuff selbige publicirt wurden, austheilen könne: Er schickte mir aber das Exemplar flugs wieder zurück, mit Bedankung, daß die Griechische Kirche einen fluch auf diejenigen gelegt so das Buch lesen würden: Mehr ist ihm aber von der Hallischen Edition (davon dasjenige Exemplar so mir aber bey der Hand war, ihm praesentiren ließ) einige Stück zum Gebrauch seiner Leute mittheilen, was er selbiger mit Danck annehmen. Ich hatte aber nur ein einzig Exemplar im Vorrath, welches ihm zustellte (Brief Böhme an Carl Hildebrand v. Canstein, 12. September 1715, AFSt/H, A 149: 19a, Bl. 239<sup>v</sup>-240<sup>r</sup>).

Böhme machte das unnötig polemische Vorwort Seraphims für die Verurteilung verantwortlich:

Der erwähnte fluch wird wohl durch die anstössige Vorrede, welche der Grieche Seraphim dem Buche vorgesetzt, verursacht seyn, als worin er die Ignoranz der Griechischen Kirchenprälaten, auf eine lächerliche Arth durchgezogen, und dadurch die Griechische Clerisey gereizet hat, die Lesung des Buches ihren Leuten zu verbiethen (ebd.).

Böhme lagen also Exemplare der noch mit Seraphims Vorwort versehenen Ausgabe vom April 1703 in London vor und er wusste auch von der Verwendung der Restbestände dieser mit wenig Glück gesegneten Edition zu berichten, die nach Ludolfs Tod 1712 noch übriggeblieben waren. Man habe sie an ahnungslose „arme Griechen“ austheilen lassen, etwa den zahlreichen griechischen Schiffs-knechten, die auf englischen Schiffen dienten:

[...] so ist das selbige Exemplar so verhaßt unter den Griechen, daß diejenigen die darumb Wissen, dasselbe kaum antasten wollen. Damit aber doch

das Buch nicht gantz unbrauchbar hier liegen bleibe, so pflegen die übrigen Exemplaria unter die armen Griechen, welche als Schiffsknechte auf den Engelländ. Schiffen sich oft gebrauchen lassen, und bey solcher Gelegenheit in diese Gegend kommen, ausgetheilen, als welche von dem bruto fulmine der Clerisey nichts wissen (ebd.).

Auch einer der griechischen Studenten, die von 1703 bis 1707 an den Glauchaschen Anstalten in Halle geweiht und der bevormundenden Weisungsbeugnis ihrer pietistischen Dozenten unterstanden hatten, Alexander Helladius, rechnet in seinem *Status Praesens Ecclesiae Graecae* 1714 mit den von Ludolf in London und später von den Hallenser Pietisten lancierten „vulgärgriechischen“ Editionen des Neuen Testaments ab und bemängelte deren philologische Qualität (Helladius 1714, 68-97). Laut Moennig zielt Helladius’ „Argumentation [...] darauf ab, daß das Bildungsniveau in Griechenland durchaus die Lektüre des Neuen Testaments im Original zuläßt“ (Moennig 1998, 316). Helladius und seine Polemik gegen die Pietisten sind Gegenstand mehrerer Beiträge (Moennig 2003; Makrides 2003). Den von pietistischen Leitfiguren wie Heinrich Wilhelm Ludolf auf den Weg gebrachten Bibelausgaben misstrauten auch viele andere griechische Konfessionsverwandten sehr. Um dieses Misstrauen zu entkräften, wurden im Vorwort der 1710 in Halle gedruckten Edition des Neuen Testaments einige editorische und philologische Leitlinien ausformuliert, die man bei der Vorbereitung dieses Buches strikt eingehalten habe.

## 2.2. August Hermann Franckes vertrauensbildendes Vorwort für die Ausgabe und die Erwartungen des Berliner Hofes

Die in lateinischer Sprache von August Hermann Francke verfasste Praefatio haben wir oben bereits im Hinblick auf den Zusammenhang zum sprach- und übersetzungsgeschichtlichen Diskurs über neugriechische Bibelausgaben untersucht.<sup>14</sup> Es enthält allerdings auch relevante Informationen, die die missionarischen Praktiken der Hallenser Pietisten in ihrem Kontext verständlich werden lassen. Offensichtlich hatte Francke die Causa der neugriechischen Bibeleditorik zur Chefsache gemacht und selbst in die Hand genommen. Der Chef der pietistischen Anstalten verfasste dieses Mal das Vorwort selbst, statt diese Aufgabe etwa einem der in Halle weilenden griechischen Studenten zu überlassen. Im Gegensatz zu Seraphims Vorwort von 1703 wurde es bewusst nicht polemisch gehalten. Es umschifft geschickt konfessionelle Streitpunkte und enthält sich jeglicher Bewertung des griechischen Klerus. Im Mittelpunkt stehen editorische und philologische Gesichtspunkte.

Francke benennt als Hauptdefizit der Ausgabe von 1703 die Weglassung des Originaltextes. Dies habe viele griechische Nationsverwandte vor den Kopf gestoßen:

<sup>14</sup> S. oben „1.9. Die Hallenser Ausgabe von 1710“.



Recusa quidem Londini est, elapso longissimo temporis spatio, nimirum anno 1703. illa Calliupolitae Metaphrasis διορθώσει, ut Titulus habet, Seraphimi, Hieromonachi, Mitylenensis; Verum, quum Textus originalis hic desideraretur, non defuerunt, qui isthanc editionem vel eam ob causam minus gratam Nationi Graecae putarent [...] denuo linguam veteram novae jungeremus, adfirmantes, hoc pacto **nos Graecis** cumulatus esse satisfacturos (Francke 1710, fol. 2<sup>v</sup>) (Hervorhebung im Original).

Dieser Fehler sei nun in der Hallenser Edition rückgängig gemacht worden. Francke offeriert hier eine Sichtweise, die den Leser überzeugen soll, dass die Urheber der neuen Ausgabe in Halle mit den griechischen Konfessionsverwandten in der hohen Wertschätzung des koinegriechischen Originaltextes konform gehen. Der Originaltext, den Seraphim und Ludolf fahrlässig vorenthalten hatten, sei der eigentliche und einzige Maßstab (das war ja auch bereits die unerschütterliche Position humanistischer protestantischer Bibeltheologie gewesen). An ihm müsse die aus praktischen Gründen der Verständlichkeit beigefügte „vulgärgriechische“ Übersetzung gemessen und beurteilt werden: „hoc est, illius divinus, qui originalis est, Textus, Graece exhibitus, una cum huiusce in vulgarem Graecorum hodiernum phrasin, quae ἀπλή dici consuevit, versione e regione collocata“ (Francke 1710, fol. 1<sup>v</sup>).

Hinter dieser dissimulativen Stellungnahme verbirgt Francke seine eigentliche pietistische philologische Grundhaltung und seine missionarische Grundmotivation. In Halle und in den dortigen pädagogischen und wissenschaftlichen Institutionen ging es nicht primär um humanistische Bibelphilologie, sondern darum, „das Wort [Gottes] reichlicher unter uns zu bringen“, wie es Philipp Jacob Spener (1676, 94) gefordert hatte, und im Falle der Zielgruppe der Griechen, es eben in der vom einfachen „Menschen“ gesprochenen Sprache verfügbar zu machen.<sup>15</sup> Sprengstoff aus Sicht der griechisch-orthodoxen Kirchenleitung sind Zeilen, wie die folgenden, in denen Francke in Speners Geist die „griechische Nation“ anspricht und die Vorzüge des „vernakularen“ Textes hervorstreicht. Aus Mitmenschlichkeit („charitas“) wollten die Hallenser die unglücklichen Griechen mit etwas Kostbarem versorgen, dem für jedermann verständlichen und lesbaren Wort Gottes, was in allen Ländern und insbesondere in Deutschland Gang und Gäbe sei:

Quum enim plurimae Nationes hoc tempore gaudeant insigni, non dicam exemplarium, sed editionum Scripturae Sacrae in linguas earum vernaculas conversae abundantia, & in Germania in primis complures singulis ferme annis nostrae versionis editiones prodeant, aequitas ipsa & charitas efflagitare nobis

<sup>15</sup> In seiner programmatischen Schrift zur Gründung des *Collegium Theologicum Orientale* betonte Francke, dass es in dieser Forschungsinstitution nicht um eine „polymathiam externam“, nicht um „eruditio humana“ gehe, sondern darum, die Kollegiaten zu „Schriftgelehrten zum Himmelreich“ zu machen (Erstes Projekt, in: *Liber Actorum Collegii Orientalis Theologici. Das ist Gantzer Verlauff des Collegii Orientalis Theologici etc.*, AFSt/H H38, fol. 8).

visa est, ut Nationi Graecae, quae ob varia obstacula aequae frequenti Bibliorum editione non gaudet, nostram hac in parte operam commodaremus, illique interim, dum daretur plura praestare, Scripta Novi Testamenti ministraremus (Francke 1710, fol. 1<sup>v</sup>).

Dass Franckes Vorwort im Vergleich zu Seraphims einen viel diplomatischeren Charakter aufweist, zeigt auch, dass er ungenau von mannigfachen Hindernissen („*varia obstacula*“, Francke 1710, fol. 1<sup>v</sup>) spricht, die bisher einer „vernakularen“ Edition der Bibel im Wege gestanden hätten – die Verantwortung des griechischen Klerus und der Kirchenoberen nennt er absichtlich nicht beim Namen.

Die meisten Zeilen des Vorworts lesen sich eindeutig so, als wären sie an griechische Adressaten gerichtet, um Vertrauen aufzubauen. Auf einem anderen Blatt steht, dass Francke nicht wirklich das Kernargument des synodalen bzw. patriarchalen Verbots von 1704 entkräften kann, welches sich gegen jegliche Übersetzung und Drucklegung biblischer Texte richtet, die nicht von der griechisch-orthodoxen Kirchenleitung selbst ausgehen, ja selbst gegen die Laienlektüre. Francke und die Hallenser Bibeleditorik waren aber nicht allein gegenüber ihrer griechischen Leserschaft rechenschaftspflichtig – die Edition von 1710 war ja zuallererst für den griechischen Markt im Osmanischen Raum gedacht –, sondern auch gegenüber dem Berliner Hof, der das Editionsprojekt mitfinanzierte. Dessen Unterstützung war allgemein für Franckes Aktionismus an der 1694 neugegründeten Universität in Halle und für die Errichtung seiner karitativen und pädagogischen Anstalten in Glaucha bei Halle ausschlaggebend gewesen (Deppermann 1961; Zaunstöck et alii 2017).

Francke war 1709, als sich die Edition in der Endphase befand, der Einladung der preußischen Königin Sophie Luise – der dritten Ehefrau Friedrichs I. – nach Berlin gefolgt und hatte bei der Gelegenheit dieses Besuchs am Hof der Monarchin vom Projekt berichtet. Dieser Besuch erwies sich auch sonst als folgenreich, da er zu einer Intensivierung und Radikalisierung der Frömmigkeit Sophie Luisens führte und aus Sicht des Hofes an ihrer Entfremdung vom König und dessen Umfeld schuld war (Deppermann 1961, 158-9). Wie wir im Vorwort Franckes lesen, hatte die Königin Geld zugesichert. Ohne ihre Hilfe hätte, so Francke, die neugriechische Bibel nicht in so hoher Auflagenzahl und nicht mit so einem hochwertigen Einband gedruckt werden können. Die hohe materielle Qualität und der materielle Wert des Buches konfligierten prinzipiell mit seiner Bestimmung als missionarisches Objekt, das – so ist es zumindest für die ludolfsche Ausgabe belegt – kostenfrei an griechische Konfessionsverwandte verteilt werden sollte:

Incitavit enim AUGUSTISSIMAM BORUSSIAE REGINAM, SOPHIAM LOUISAM, DOMINAM NOSTRAM CLEMENTISSIMAM, in studium erga Ecclesiam Graecam vere Christianum tamque serium, ut in impressionem Novi Testamenti Graeci bilinguis munificam facere impensam benignissime decerneret, ita ut larga satis exemplarium copia, ligatura eleganti instructa, Graecis, quorum res essent tenuiores, muneri transmitti possent (Francke 1710, fol. 3<sup>r-v</sup>).

Ein Brief Ludolfs an Francke, datiert am 13. November 1709, ist eine der letzten Kommunikationen, die von ihm mit Halle erhalten ist. Darin geht es auch um den Beitrag der Kurfürstin:

[U]nd mich sehr erfreuet über die nachrichten, daß ihre Königin sich der Beförderung des guten so eyfrig annehme; Gott verleyhe Ihre May. ein gutes wie beständiges Wachstum, damit Sie des bruders gute intentiones in längen u nachdrücklicher hilffe ausführen (AFSt/H, A 112, fol. 169-172).

Insbesondere vergegenwärtigt das Schreiben, wie man sich zwischen London und Halle über Strategien der Diffusion der Hallenser neugriechischen Bibel im Osmanischen Reich Gedanken machte (Ludolf riet dazu, die Walachei bzw. Bukarest als Relais- oder Schaltstelle dieser Verbreitung zu nutzen). Es dokumentiert auch, dass man in Halle plante, 2000 Exemplare des Drucks zur Verteilung an griechisch-orthodoxe Christen ins Osmanische Reich zu schicken – eine beträchtliche Zahl:

[D]ie 2000. Exemp. N. T. Graec. Vulg müßen nicht auf einmahl nach Griechenland gesendet werden, weil es auch unter den Türken ein gar zu großes aufsehen machen würde. Ein unlängst aus Turkey wieder gekommener Grieche berichtete [an] mich, daß Er von unserer hiesigen edition die ihm von hier mit gegeben exemplare auf dem Berg Athos und den Insulen hin und wieder ausgetheilet, und viele damit sehr zufrieden. Wenn H Adeling einige von ihren exemplarien nach Walachey bringen könnte, weren sie von daraus leicht weiter auszutheilen, möchte wünschen daß mann ein recht tüchtiges subjectum bey dem Fürsten von Walachey zu Bukarest unterbringen könnte, weil die Griechen viele reflexion aufsothanen Fürsten machen, er auch eine art von neuer academie für die Griechische Kirche angeleget, und selbige mit typis arabicis et turcicis versehen, weil viele von der griechischen Kirche in Aegypten, Palestina und Syria der arabischen Sprache mehr gewohnet, als der Griechischen (AFSt/H, A 112, pp. 169-172).

Selbst ein erklärter Feind der Hallenser Pietisten wie Johann Michael Heineccius, Oberpfarrer an der Marienkirche in Halle, würdigt Sophie Luises Anteilnahme für „die armen Griechen“, durch ihr finanzielles Engagement in Franckes Projekt das Wort Gottes für sie wieder verfügbar zu machen:

Insbesondere aber hat Gott Ew. Kön. Majestät ein erbarmendes Herz gegen die arme Griechische Kirche verliehen, welches, gleichwie es die wahre Liebe Jesu zum Grunde hat, also auch in solche thätige Liebe ausgebrochen, daß Ew. Königl. Majestät noch letzthin das Neu-Griechische Testament in grosser Anzahl und mit königl. Kosten nacher Griechenland senden, und solchen unvergleichlichen Schatz unter diese hungrige Seelen austheilen lassen, wodurch Ew. Königl. Majestät eine solche Zuneigung gegen diese Kirche erwiesen, daß ich nicht zweifele, es werden Dieselbe ein Werck allergnädigst aufzunehmen geruhen, darinnen Ihnen diese Gemeinden selbst nach ihrer Lehre und Gebräuche

vorgestellt, und gleichsam vor Augen gebildet werden (Heineccius 1711, Vorwort, fol. 4<sup>r</sup>).

Am Hof in Berlin war „viel fragens und großes Verlangen“ rund um die neugriechische Edition des Neuen Testaments, wie der Beichtvater von Sophie Luise und wichtige Kontaktmann Franckes in Berlin, Johann Porst, festhält. Merkwürdig erscheint, dass Porst und der Berliner Hof noch 1712 nicht im Bilde waren darüber, dass die Edition bereits zum Abschluss gekommen war. Er erkundigte sich in einem Brief vom 11. Juni 1712 darüber, wie es um die Arbeit an dieser Edition stehe:

Wird das N. T. Graec. nicht unter die Griechn kommen? Hat der Grieche [Kolettis oder Michail?] was aus dem A. T. vertirt? Wird der Druck des N. T. mit der neuen Schrifft bald fertig werden? Es ist viel fragens und großes Verlangen darnach. Gott segne alle ihre arbeit (Brief von Johann Porst an A. H. Francke, Berlin, 11. Juni 1712, Stab/Nachl. August Hermann Francke, 17, 1/1: 16).<sup>16</sup>

### 2.3. Halle als protestantische Macht der Neogräzistik und des neugriechischen missionarischen Buchdrucks?

Das Projekt der Hallenser Pietisten, unter den Griechen im Osmanischen Reich missionarisch tätig zu werden, gründete – ähnlich wie die globalen Unternehmungen der Jesuiten in der Frühen Neuzeit – auf linguistischer Kompetenz, auf dem effizient organisierten Sprachunterricht und Spracherwerb. Das 1702 in Halle gegründete *Collegium Orientale Theologicum* wurde von Interpreten wie Otto Podczek (1958) oder Hermann Goltz (2002) nur unzureichend in seiner Eigenschaft als Ausbildungsstätte für angehende Missionare erfasst. Laut Franckes *Viertem Projekt* wurden dort folgende Sprachen angeboten: Hebräisch, (Alt) Griechisch, Chaldäisch, Syrisch, Arabisch, Talmudisch, Rabbinisch, Äthiopisch, Armenisch, Persisch, Sinisch (Chinesisch), Türkisch, Neugriechisch (Franke [1702] 2002, §10). Die Zuwanderung von insgesamt 9 griechischen Studenten, die aus dem Osmanischen Reich und dem venezianischen *Stato da Màr* stammten und dem *Collegium Orientale Theologicum* angegliedert wurden, eröffnete für die missionarischen Projekte der Pietisten in Halle ungeheure Chancen (Moennig 1998; Saracino 2018). Auch das „Manöver“ Franckes, eine sprachlich hochwertigere Neuedition des Neuen Testaments auf den Weg zu bringen, profitierte stark von der Anwesenheit der Griechen, wie sogleich zu zeigen sein wird.

Die Idee eines „vulgärgriechischen“ Neuen Testaments war Ludolf wohlge-merkt während seiner Reise ins Osmanische Reich gekommen, sicherlich auch beeinflusst vom Drang katholischer Missionare, vernakuläre Katechismen und Christenlehren unter die Ostchristen zu bringen (Pizzorusso 2022; Kontouma

<sup>16</sup> Hier und im Folgenden steht das Kürzel *Stab/Nachl. August Hermann Francke* für Bestände aus dem Nachlass August Hermann Franckes (den sog. „Franckekapseln“), die in der Berliner Staatsbibliothek aufbewahrt werden.

et alii 2023); also etliche Jahre bevor er in London – angeblich wie durch göttliche Providenz – an ein Exemplar der Ausgabe des Kalliupolitis von 1638 kam. Aus Konstantinopel legte er Francke erstmals am 30. August 1699 die Idee in groben Linien dar und reflektierte sogleich auch den Nutzen eines solchen Buches für die missionarische Arbeit pietistischer Agenten unter den Griechen:

Wiewohl ich wünschen möge, daß das ganze neue testament in graecam vulgari möchte revidiret und in einem kleineren format widerumb aufgelegt werden. Wolte sothanes Neue Testament iemand in Amsterdam [i. e. die Edition des Kalliupolitis] kauffen und in ihre bibliothec [nach Halle] verehren, were es nicht zu verwerffen, wie das darinnen enthaltene gemeine Griechische nicht eben das beste seyn soll. Man trifft bey der großen superstition noch hier und da eine und andere nach dem worte Gottes hungrige seele an. Ich habe mich eine Zeitlang auf dem Lande bey einem alten einfältigen manne von der Griechischen Kirche nicht ohne vergnügen aufgehalten, und daselbst neue observations zu machen gelegenheit gehabt, wie auf viele unterschiedliche wunderliche arten, der Geist Gottes in menschlichen Seelen würcket. Der arme mann hatte bey jüngeren jahren viel zur see gefahren, und, was er für bücher in seinen strecken auftreiben können, zusammen geschaffet, und als ich ihm mein Griechisch Nov. Testam. zeigte, so leßete es mehr als einmahl recht herzlich. NB Ich wolte daß ich eine gute anzahl von Griechischen Nov. Testamenti mit anhero genommen hette, solche weren wohl an den mann zubringen gewesen; wer sie allhier verkauffen wölte, könte ein gutes zu behuf seiner reise kosten damit gewinnen. Gedachter alte mann nahm mich mit in seine Kirche, alwo ich aber wenig vergnügen empfunden von dem was daselbst frei geplappert wurde, halte auch dafür daß wenig Zuhörer etwas davon verstanden, ihre vornehmste devotion bestünde in vielen Kreutzmachen, Küßung des Euangelien buchs und der bilder (Brief Ludolf an Francke, Konstantinopel, 30. August 1699, AFSt/H, D 71, Bl. 20<sup>v</sup>-21<sup>r</sup>).

Auch wenn Ludolf an den Details konfessioneller Verfasstheit, an Riten und Dogmen stark desinteressiert war, so hören wir, dass er sich von den somatischen Frömmigkeits- und Devotionspraktiken der Griechisch-Orthodoxen, die er für oberflächlich und inhaltslos hielt, wie „Kreutzmachen“ oder das Küssen der Evangeliare und der Ikonen, stark abgestoßen fühlte. Angesichts solcher Erfahrungen in den Kirchen der Griechisch-Orthodoxen musste die Bereitstellung einer vom „allgemeinen Volk“ verstehbaren Edition des Wortes Gottes um so dringlicher erscheinen. Sein „Biograph“ John Le Neve hält fest, dass Ludolf in London von der Frömmigkeit der Griechisch-Orthodoxen ein sehr negatives Bild zeichnete: „The Account Mr. *Ludolph* gives of the State of Religion among the *Grecians* in these Parts, contains nothing but a pompous and ceremonious Appearance of their Ecclesiasticks“ (Le Neve 1714, 199). Die von Francke ins Osmanische Reich entsandte Gruppe pietistischer Missionare, die sich von 1700 bis 1705 dort aufhielt und von Anhard Adelong geleitet wurde, ließ man mit Exemplaren von Ludolfs Bibel versorgen. An der missionarischen Grundidee Ludolfs hielten die Pietisten um Francke in Halle auch nach dem Debakel von 1704 wohl gemerkt fest. Wir hörten bereits vom Versuch, Tausen-

de Exemplare der neuen Hallenser Edition in die griechischen Siedlungsgebiete des Osmanischen Reichs zu senden. Noch Jahrzehnte später versuchte man es zusammen mit weiteren Druckerzeugnissen aus der *Typographia Orientalis*, die von Johann Heinrich Callenberg im Jahre 1746 gegründet wurde und auch eine Rubrik neugriechischer Bücher beinhaltete (darunter etwa Thomas a Kempis' *De imitatione Christi*), im Osmanischen Reich – etwa in Smyrna, Thessaloniki und auf dem Athos – an den „Mann“ zu bringen.<sup>17</sup>

Die pietistischen Anstalten in Halle entwickelten sich in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts zum wohl bedeutendsten neogräzistischen Wissensstandort im Heiligen Römischen Reich. Wie in einem Reservoir liefen hier Wissensbestände zusammen, die die Sprache und Kulturen der gegenwärtigen Griechen betrafen. Ludolf selbst hatte hierfür den Grund gelegt, als er die „Gesinnungsgenossen“ in Halle aus dem Osmanischen Reich auf die Bedeutung der vernakularen Sprache der Griechen hinwies. Sie galt ihm als Schlüssel für jede missionarische Tätigkeit, die auf die Bevölkerungen und den Klerus in den griechischen Siedlungsgebieten dieses Reiches zugeschnitten war. Einem Fernstudium ähnelnd, erteilte er seinen Korrespondenzpartnern in Halle im oben zitierten Brief aus Konstantinopel vom 30. August 1699 Sprachunterricht, der die Aussprache im Neugriechischen zum Gegenstand hatte. Zukünftige pietistische Missionare sollten nicht den Fehler machen, ihre Zielpersonen im Altgriechischen oder gemäß den an den Universitäten Europas gelehrtens erasmianischen Pronunziationsregeln anzusprechen:

Belangend die pronunciation des Griechischen, so ist über daß, was ich gesagt, noch zu erinnern, daß sie das γ und χ auf zweyerley weise pronunciren, ante α, υ, ω und ου sicut in lingua Germanica post a, o, u. in γαμβρός, ἐγώ etc. wird das γ pronunciret, wie bey uns in den wortn trage, bogen. das χ in ἀχαμνός, ἔχω wie bey uns das ch in den wortn mache, fluche. Ante e et i wird γ et χ pronunciret, sicut apud nos post e et i nehmlich γ in γέρος, ὕγια [sic], wie bei uns in den wortnen, legen, liegen. X in χέρι, χεῖμύνα, wie bey uns in den wortnen fechten, riechen (Brief Ludolf an Francke, Konstantinopel, 30. August 1699, AFSt/H, D71, fol. 20<sup>v</sup>-21<sup>r</sup>).

Das Fremdsprachengenie Ludolf, Autor einer 1694 erschienenen russischen Grammatik, hatte sich das Neugriechische während eines mehrmonatigen Aufenthalts in Smyrna und in Vorbereitung auf seine Interaktionen mit Kirchenoberen in Konstantinopel selber beigebracht.<sup>18</sup> Aus Ludolfs Feder stammt ein Korpus von Briefen, die er auf Neugriechisch verfasste und an wohlgesonnene

<sup>17</sup> Zu den in Halle in der *Typographia Orientalis* gedruckten Neograeca Moennig (1999). Zu den Plänen, diese Bücher aus Halle über Venedig nach Smyrna, Thessaloniki und zum Athos zu senden, s. die Korrespondenz zwischen G. A. Francke und dem pietistisch gesinnten Händler in Venedig Johann Michael Wagner: Wagner an Francke, 3. November 1747, AFSt/H, C 456: 62; Francke an Wagner, 14. Dezember 1747, AFSt/H, C 456: 63; zu Wagner s. Ressel (2021, 487-91).

<sup>18</sup> Zur Bedeutung von Ludolf für die Verbreitung des Neugriechischen unter Gelehrten im Alten Reich s. Moennig (1998). Im Wintersemester 1697/98 bot Ludolf in Halle „erstmalig in



griechisch-orthodoxe Kleriker adressierte.<sup>19</sup> Deren Bekanntschaft hatte er auf seiner Reise ins Osmanische Reich gemacht. Ludolf bewarb in dieser Korrespondenz gezielt konkrete pietistische Projekte, wie den neugriechischen Druck des Neuen Testaments von 1703 oder die Anwerbung von Studenten für das *Collegium Theologicum Orientale* in Halle.

Mit der Migration von mehr als einem halben Dutzend meist junger Griechen, die als Studenten in das *Collegium Theologicum Orientale* (von Francke 1702 gegründet) aufgenommen wurden, gelang den Pietisten ein ähnlicher Coup, wie vorher in den 1690er Jahren den Leitern des *Greek College* in Oxford (Moennig 1998; Makrides 2003; Saracino 2018; zum „Greek College“ Doll 2005). Der Erfolg ließ sich einerseits als Pilotprojekt der protestantischen Orientmission öffentlichkeitswirksam vermarkten und den Eindruck erwecken, dass die Pietisten die Herausforderung der viel weiter fortgeschrittenen globalen katholischen Mission bewältigen würden, zumal sich im Heiligen Römischen Reich um die Wende zum 18. Jahrhundert unter Protestanten das Gefühl breit gemacht hatte, von den globalen Missionsprojekten der katholischen Orden abgehängt zu werden (Friedrich 2018). Andererseits bot die Präsenz von Griechischmutter-sprachlern in Halle seltene epistemische Chancen. Vor allem der „Musterstudent“ Anastasios Michail aus Naoussa in Makedonien ragte in seiner Funktion als Wissenslieferant besonders hervor. Mit seiner Unterstützung und Mitarbeit entstand, wie oben dargelegt wurde, das Werk *Brevia linguae Ρωμαϊκῆς sive graecae vulgaris elementa*, das 1705 in Jena gedruckt wurde (Tribbechovius 1705).<sup>20</sup> Johannes Tribbechow war Instruktor der griechischen Studenten in Halle (Moennig 1998, 312). Anastasios Michail, dem die *Brevia linguae Ρωμαϊκῆς sive graecae vulgaris elementa* zur Durchsicht vorgelegt wurden, verfasste ein Schreiben mit Korrekturvorschlägen, das Tribbechow zweisprachig (lateinisch-neu-

Europa universitären Russischunterricht“ an (Mengel 2008, 245); vgl. Ludolf 1696; Winter 1953; Wilson 1998.

<sup>19</sup> Im Brief Ludolfs vom 21. November 1701 an den Metropolit von Kyzikos Kyrillos wünscht sich dieser eine Institutionalisierung der Korrespondenz zwischen den Dienern Christi im Osten und im Westen („διὰ τὰ θεμελιωθῆ ἄγαθῆ συναναστροφῆ ἀνάμεσα τοὺς δούλους τοῦ Χριστοῦ τῆς ἀνατολῆς καὶ τῶν δυσμῶν“); s. die Briefe an den Metropolit von Kyzikos vom 1. März 1701, AFSt/H, D 23, fol. 52<sup>r</sup>-52<sup>v</sup>; vom 21. November 1701, fol. 53<sup>r</sup>-53<sup>v</sup>, vom 17. Oktober 1702, fol. 57<sup>r</sup>-59<sup>r</sup> und vom 3. April 1703, fol. 63<sup>r</sup>-64<sup>r</sup>; an den Metropolit von Philippoupolis Neophytos, undatiert (vermutlich 1701), fol. 54<sup>r</sup>-54<sup>v</sup>, vom 14. März 1703, fol. 63<sup>r</sup>-63<sup>v</sup> und vom 19. September 1703, fol. 66<sup>r</sup>-67<sup>r</sup>; an den Siegelträger (Protosyngelos) des Jerusalemer Patriarchen und Abt von Melos Papamakarios vom 14. Oktober 1702, fol. 56<sup>v</sup>-57<sup>v</sup> und vom 18. September 1703, fol. 64<sup>v</sup>-65<sup>v</sup>; vgl. auch den Brief an Chrysanthos Notaras, in lateinischer Sprache, vom 19. Oktober 1702, fol. 59<sup>r</sup>-61<sup>r</sup>. Einige der Briefe aus diesem Korpus wurden posthum in einem neugriechischen Druck herausgegeben, der in der von Johann Heinrich Callenberg in Halle gegründeten *Typographia Orientalis* erschien (Ludolf 1747; Moennig 1999, 78-82). Zu Papamakarios s. Moennig 1998, 309.

<sup>20</sup> Zu dem Werk s. oben „1.7. Die lateineuropäische Sicht auf die gesprochene Sprache, sprachwissenschaftlich fundiert: Joannes Tribbechovius: *Brevia linguae Ρωμαϊκῆς sive graecae vulgaris elementa*, quibus differentia antiquum inter et recentiorum graecismum praecipue ostenditur. Praemissa est Dissertatio de Ortu et Natura huius linguae, Jena 1705“.

griechisch) in seinem Buch mit abdrucken ließ (Tribbechovius 1705, E4<sup>v</sup>-F5<sup>v</sup>). Im Jahre 1708, als alle Griechen, die Ludolf und Adelung rekrutiert hatten, wieder aus Halle abgereist waren, machte sich Francke erneut auf die Suche nach einem Griechen, der die Redaktionsarbeit am Neuen Testament abschließen sollte, die bis dahin Anastatios Michail versehen hatte. Francke entschied sich für Liverios Kolettis, dessen Bruder oder Verwandter Nicolaus Coletti im August 1710 in Halle in der Latina eingeschrieben wurde.<sup>21</sup> Die Mitarbeit Kolettis, aber auch des Anastasios Michail, die beide die Londoner Ausgabe von 1703 für die Hallenser neugriechisch-altgriechische Edition des Neuen Testaments überarbeitet und ergänzt hatten, wird im Vorwort anerkennend erwähnt.<sup>22</sup> Auf das neugriechische Sprachwissen, das diese griechischen Migranten in Halle zur Verfügung stellten und in das dortige neogräzistische Kompetenzzentrum der Pietisten einspeisten, werden wir gleich noch weiter eingehen.

Ein Beispiel für die hohe Reputation Halles in der neogräzistischen Fachkompetenz enthält die Post, die Francke aus London 1724 vom Rum-orthodoxen Syrer Salomon Negri und ehemaligen Arabischlehrer in den Franckeschen Anstalten bekam: Negri leitete 1724 an Francke aus London einen auf Neugriechisch verfassten Brief des Siegelträgers (Protosyngellos) aus dem Patriarchat von Alexandria weiter, der mit Namen Christophoros hieß. Hintergrund dieses Briefwechsels waren die Bemühungen der Pietisten um Kontakte nach Äthiopien und zu den dortigen Christen. Auf Verlangen des Londoner Hofpredigers Anton Wilhelm Böhmes hatte sich Negri an den griechischen Geistlichen der russischen Gesandtschaftskapelle in London gerichtet, dem Archimandriten Gennadios. Negri verkehrte in der russischen Gemeinde: „Russianorum presbyterum Archimandritam, qui & Graecus est & recentiori Graecorum Sermone utitur“ (Brief von Negri an Francke, 8. März 1724, Stab/Nachl. August Hermann Francke, 16, 1/6: 11). Er bat Gennadios, Erkundigungen zur Tätigkeit der Jesuiten in Äthiopien aus Ägypten einzuholen. Dies geschah mit dem Brief des Christophoros aus Rosetta, der über die Misserfolge des Ordens in dieser Region berichtete. Im Brief an Francke bittet Negri um Nachsicht für die sprachlichen Mängel seiner französischen Übersetzung des Briefes des Christophoros, die er mithilfe des jungen Neffen des Gennadios – der im Gegensatz zu ihm das Neugriechische beherrschte – angefertigt habe. Ohnehin wisse er, dass man an der Saale in dieser Sprache besonders bewandert sei: „minime dubitans quin reperiantur apud vos qui vulgare hoc idioma Graecoris calleant; nam neq[ue] ego in ea, neq[ue] ipse Graecus juvenis in lingua Gallica adeo est versatus“ (Brief von Negri an Francke, 8. März 1724, Stab/Nachl. August Hermann Francke, 16, 1/6: 11). Gegen Ende des Briefs richtet Negri auch explizit Grüße an Callenberg aus. Der Archimandrit Gennadios stammte aus Zypern und war als Geistlicher der russischen Gesandtschaftskapelle in London tätig; er hatte einen Neffen, Vartholomaios Kassanos, der Negri bei der Übersetzung des Briefes zur Hand

<sup>21</sup> Siehe den Eintrag vom 18. August 1710 im Schulregister (AFSt/S, L 1, S. 247, Nr. 786).

<sup>22</sup> Siehe oben „1.9. Die Hallenser Ausgabe von 1710“.

ging (Harris 2009, 35-6). Der auf Neugriechisch verfasste Brief, signiert von Χριστόφορος πρωτοσύγγελος, geschrieben in Rosetta am 20. Februar 1723, und eine französische Übersetzung davon sind ebenfalls erhalten (Stab/Nachl. August Hermann Francke, 16, 1/6). Letztere ist betitelt mit „Touchant la question dont le Rev. Docteur [Boëme] desire d’être informé a scavoir s’il est vrai, qu’on a chassé les jesuites de l’Abyssinie?“

#### 2.4. Der neugriechische Prolog von Johannes Heymann und die Fährte in die Niederlande

Der Orientalist und reformierte Geistliche Johannes Heymann (1667-1737) war Autor des auf Neugriechisch verfassten Vorworts, das gemeinsam mit jenem von Francke die Ausgabe von 1710 einleitete. Heymann ist alles andere als ein Unbekannter in den pietistischen Netzwerken des frühen 18. Jahrhunderts. Er führt uns auf die Spur eines Netzwerks von Unterstützern, das sich die Pietisten im Osmanischen Reich aufbauten und in dem Händler, Kleriker und Diplomaten aus den Vereinigten Niederlanden für sie Hilfe leisteten.

Blicken wir kurz auf den Text, bevor wir uns die Person des Autors zur Kontextualisierung näher anschauen. Das Vorwort von Heymann harmoniert in mehrfacher Hinsicht mit jenem von Francke, vor allem indem es *einerseits* die Bedeutung des Zugangs zum Text der Heiligen Schrift für jeden Gläubigen betont und *andererseits* die Vorzüge der vorliegenden, von den Hallensern gedruckten Ausgabe herausstreicht.

Wie schon der Apostel Paulus (2 Tim. 3, 16-17) herausgestellt habe, sei die Kenntnis der Heiligen Schrift für den Gläubigen die Voraussetzung, um an die Wahrheit des Glaubens zu gelangen und um eine Richtschnur für die richtige Praxis zu erlangen:

[E]ις τὴν Ἁγίαν Γραφὴν ἢ ὁποῖα, καθὼς τὸ λέγει ὁ αὐτὸς Ἀπόστολος, εἶναι θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος εἰς διδασκαλίαν, εἰς ἐλεγχόν, εἰς διόρθωσιν, εἰς παιδείωσιν, ὅπου εἶναι εἰς τὴν δικαιοσύνην, διὰ τὸ εἶναι σωστὸς ὁ ἄνθρωπος τοῦ Θεοῦ, τελείως ἐτοιμασμένος εἰς κάθε ἔργον ἀγαθόν (Heymann 1710, fol. 2)

Dass Heymann hier betont, dass die Schrift zur Verrichtung guter Werke (ἔργον ἀγαθόν) anleite, könnte dabei als Handreichung an die dogmatische Position und Tradition der orthodoxen Konfessionskultur interpretiert werden, ja als Distanzierung gegenüber der lutherischen und ebenso der reformierten Lehrmeinung, die den soteriologischen Wert guter Werke eindeutig verneinte. Ein zentraler Streitpunkt im theologischen Austausch der Tübinger Theologen mit dem Patriarchen Jeremias II. in den 1570er Jahren hatte in der Meinungsverschiedenheit über die soteriologische Rolle der guten Werke bestanden (Wendebourg 1984, 224ff.). So kommentierte Jeremias den Artikel IV der *Confessio Augustana*, die man ihm aus Tübingen zugeschickt hatte, wie folgt: „Zu Artikel IV: Von der Vergebung der Sünden: daß allein durch den Glauben die Vergebung der Sünden gültig verliehen werde, behauptet Ihr, nach Eurer Meinung.

Die Allgemeine Christliche Kirche aber fordert den lebendigen Glauben, der durch die guten Werke bezeugt wird“ („τὴν πίστιν ζῶσαν [...] τὴν διὰ τῶν ἀγαθῶν ἔργων μαρτυρουμένην“, Jeremias II., 15. Mai 1576, Jeremias II. 1958, 59; vgl. *Acta et Scripta* 1584, 64). Heymann deutet den Zugang der Gläubigen zur Schrift zudem chiliastisch. Da sie sämtliche Prophezeiungen und Ratschlüsse enthalte, die Gott den Menschen über die Zukunft und Vollendung der Zeitläufe offenbart habe, dürfe man sie ihnen nicht vorenthalten:

Περιέχει καὶ ἡ Ἁγία Γραφή ταῖς προφητείας τῶν πραγμάτων, ὅπου ἔμμελλον νὰ ἔλθουν, καὶ ἤλθασι, καὶ ἀκόμι μέλλουν νὰ ἔλθουν ἕως τὸ τέλος τοῦ κόσμου ἐτούτου (Heymann 1710, fol. 2).

Ein Kernbestandteil des von Christus seinen Aposteln und Nachfolgern erteilten Missionierungsauftrags sei deshalb die Übersetzungsarbeit am Text der Bibel. So wie die Säuglinge von der Muttermilch abhängig seien, so seien die Gläubigen darauf angewiesen, die Heilige Schrift aufzusaugen:

Ἔστοντας λοιπὸν νὰ εἶναι τέτοιον χάρισμα ἡ Ἁγία Γραφή, ὅπου μᾶς ἐχάρισεν ὁ οὐράνιος μας Πατέρας, πρέπει νὰ ποθήσωμεν ὡσάν νεογέννητα βρέφη ἐτούτο τὸ ἄδολον γάλα τοῦ λόγου του (Heymann 1710, fol. 3<sup>r</sup>).

Heymanns chiliastische Sichtweise deckt sich übrigens mit der von Heinrich Wilhelm Ludolf. Zu Ludolfs Chiliasmus bemerke man etwa die Aufzählung von Zeichen, die das bevorstehende Ende der Welt andeuten, wie die Bekehrung von Juden und ein Erdbeben in Rom, im Brief Ludolfs an Christoph Salchow in Konstantinopel vom 5. April 1703 (AFSt/H, D 23, Bl. 133<sup>v</sup>-36<sup>r</sup>).

Als nächstes würdigt Heymann die Bemühungen des Pädagogen und geistlichen Führers („Διδάσκαλος“) August Hermann Francke für die vorliegende Edition des Neuen Testaments und unterstützt dessen Entscheidung, den Text im Original und in vernakularer Übersetzung drucken zu lassen. Gemäß der sprachtheoretischen und sprachgeschichtlichen Position der Hallenser Pietisten, die auch aus Franckes Vorwort hervorging, unterscheidet er dabei die alt- und koinegriechische Sprachform (ἐλληνικά) vom heute gesprochenen „einfachen Dialekt“ („τὴν σημερινὴν ἀπλὴν διάλεκτον“). Er habe dabei besonders die Förderung und den Nutzen der Christlichen Kirche, insbesondere der Kirche der „Römer“ („τὴν χρήσιν καὶ ὠφέλειαν τῆς Χριστιανικῆς Ἐκκλησίας, ξεχωριστὰ τῶν Ῥωμαίων“) im Sinn gehabt:

Διὰ τούτην τὴν χρήσιν καὶ ὠφέλειαν τῆς Χριστιανικῆς Ἐκκλησίας, ξεχωριστὰ τῶν Ῥωμαίων, ἐπιμέλησεν Ὁ ΔΙΔΑΣΚΑΛΟΣ ΑὔΓΟΥΣΤΟΣ ΕΡΜΑΝΟΣ ΦΡΑΝΚΙΟΣ ἐτούτον τὸν νέον τύπον τῆς Καινῆς Διαθήκης τοῦ Αὐθεντοῦ καὶ Σωτηρός μας Ἰησοῦ Χριστοῦ. Δίγλωττος εἶναι, διὰ νὰ διαβάξῃ ὅποιος καταλαμβάνει τὸ θεῖον ἀρχέτυπον, καθὼς τὸ ἔγραψαν οἱ ἅγιοι Ἀπόστολοι, ἐλληνικά, καὶ ὅποιος δὲν γροικᾷ τὸ ἐλληνικόν, νὰ διαβάξῃ τὴν τοῦ πρωτοτύπου ἐξηγήσιν εἰς τὴν σημερινὴν ἀπλὴν διάλεκτον, ὅπου ἐξηγήθη μὲ πολλὴν ἐπιμέλειαν, ὄχι διὰ κέρδος κοσμικόν, ἀμὴ ἀπὸ Χριστιανικὴν ἀγάπην (Heymann 1710, fol. 4<sup>v</sup>-5<sup>r</sup>).

Dass Heymann konstatiert, Gott habe sich der Menschheit in „eurer alten Sprache, der Hellenischen“ („εις τὴν ἐδικὴν σας παλαιὰν γλῶσσαν τὴν ἑλληνικὴν“) mitgeteilt, ist erneut als Absicherung zu begreifen, mit der man den Unterschied zur Bibelausgabe Papaseraphims herausstreichen wollte (Seraphim hatte ja in seinem Vorwort behauptet, dass sich Gott „εις τὴν γλῶσσαν μας“ mitgeteilt habe, in der einen Sprache der Griechen, ohne zwischen Alt- oder Neugriechisch zu differenzieren). Seraphims Vorwort hatte zudem offen die orthodoxen Kleriker attackiert sowie ihre Weigerung, dem Volk den heiligen Text verfügbar zu machen. Heymann drückt sich hingegen arkan und damit umsichtiger aus, dass die Heilige Schrift im alten ebenso wie im neuen Griechischen wegen der „unglücklichen Lage Griechenlands“ (gemeint ist Wohl das osmanische „Joch“) heute nur schwer zu erhalten sei. Heymann entwickelt dabei ein Narrativ des Gebens und Nehmens: Die Vorfahren der heutigen Griechen haben der Welt die Schriften in ihrer damaligen Sprache gegeben, und mit den Schriften den Glauben. Nun gibt die Welt die Schriften zusammen mit einer Übersetzung in die neue griechische Sprache den heutigen Griechen zurück:

Ἐσεῖς, ἀδελφοί, πρῶτον ἐδέχθητε ἀπὸ τὸν Θεὸν τὸ Ἅγιον Εὐαγγέλιον εἰς τὴν ἐδικὴν σας παλαιὰν γλῶσσαν τὴν ἑλληνικὴν, καὶ ἐμεῖς καὶ ὅλος ὁ κόσμος, τὸ ἐλάβαμεν ἀπὸ τοὺς προγόνους σας, καὶ ἐπιστεύσαμεν εἰς τὸν Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, ὡσὰν καὶ ἐσεῖς· καὶ τῶρα σας φέρνομεν πάλιν τὸ αὐτὸ εὐαγγέλιον εἰς τὴν σημερινὴν σας γλῶσσαν τὴν ἀπλήν, μαζί μὲ τὸ Ἀρχέτυπὸν τοῦ τὸ ἐδικόν σας· διατὶ ἤξέυρομεν, πῶς δὲν ἠμπορεῖτε νὰ τὸ ἔχετε εἰς ἐτοῦτον τὸν τρόπον διὰ τὴν θλίψην καὶ στενοχωρίαν ὅπου εἶναι εἰς τοὺς τόπους σας (Heymann 1710, fol. 5<sup>r</sup>).

Wer war aber eigentlich Johannes Heymann? Das Vorwort signierte er in Leiden in Holland am 13. Februar 1710 („Εἰς τὴν Λαϊδαν τῆς Ὀλλάνδας, 17<sup>η</sup> Φεβρουαρίου ἁ ψ ἰ | Ἰωάννης Ἀϊμαν“). Er verfasste diesen Paratext somit genau zu dem Zeitpunkt, als er in Leiden seine Professur für Orientalische Sprachen antrat.<sup>23</sup> Von 1700 bis 1707 hatte Heymann als reformierter Prediger für die holländische Händlergemeinde in Smyrna Dienst verrichtet und dort auch mehrere gesprochene Sprachen des Orients erlernt, was seiner späteren Tätigkeit als Hochschullehrer und Orientalist zugutekommen sollte. Während seiner Zeit in Smyrna war er zur Schlüsselfigur im Netzwerk der Pietisten und ihrer missionarischen Projekte im Osmanischen Reich geworden.

Ludolf, der sich im Winter 1698/1699 in Smyrna aufhielt und dort u.a. eifrig das Neugriechische studierte, um sich für seine Kommunikation mit hohen Klerikern am Patriarchenhof in Konstantinopel vorzubereiten, konnte Heymann noch nicht antreffen, da dessen Aufenthalt in der osmanischen Hafenstadt erst im Juni 1700 belegt ist. Dafür wissen wir, dass die auf Anregung und mit der praktischen und logistischen Unterstützung Ludolfs im selben Jahre aus Halle nach Konstantinopel entsandten pietistischen Missionare Anhard Adelung und

<sup>23</sup> Heymanns Amtseinführung als Professor für Orientalische Sprachen datiert auf den 21. März 1710; s. dazu und allgemein zur Vita Heymanns Boogert (2017).

Christoph Salchow sowie deren erst 1703 dazustoßenden Gefährten Christian Wilhelm von Heering und Georg Friedrich Hollstein von Heymann tatkräftig unterstützt wurden (Kriebel 1955).

Der Kontakt zu Heymann dürfte bereits im Jahre 1700 entstanden sein, als die ersten beiden Emissäre, Adelung und Salchow, in Begleitung des holländischen Händlers Isaac Rombouts über Smyrna nach Konstantinopel reisten (Kriebel 1955, 52 bezeichnet Rombouts irrtümlich als „holländischen Gesandtschaftsprediger“). Rombouts war der Schwager von Jacobus Colyer, dem Gesandten der Vereinigten Niederlande an der Hohen Pforte (Prosopographische Informationen zu Rombouts: Cornelissen 2015, 417-18). Den Kontakt zu Rombouts hatte wiederum Ludolf vermittelt, der ihm persönlich begegnet war. Rombouts war den deutschen Pietisten durch eine geteilte Frömmigkeit verbunden (Adelung spricht von ihm in seiner Korrespondenz als ihren „Bruder“; Brief Adelung an Francke, Adrianopel, 30. Dezember 1701, Stab/Nachl. August Hermann Francke, 2/34: 8), er unterstützte sie pekuniär und über seine Vermittlung kamen sie unter die diplomatische Protektion Colyers.<sup>24</sup> Es war auch der Protektion Colyers und Rombouts zu verdanken, dass Adelung und Salchow 1701 eine offizielle Genehmigung („firman“) an der Pforte erwirken konnte, die es ihnen erlaubte, in Konstantinopel als Mediziner zu praktizieren.<sup>25</sup>

In den Archivalia in Halle taucht Heymann erstmals auf, als die missionarischen Tätigkeiten der Pietisten am Bosphorus erste Früchte brachten; konkret als Franckes Agenten Bemühungen anstellten, um vier interessierte Griechen sicher ins Alte Reich zu verschicken, die sie für ein Studium am *Collegium Theologicum Orientale* hatten gewinnen können. Heymann hatte sich im Sommer 1703, als Adelung sich persönlich mit zwei Griechen (Anastasios Michail und Nikolaos Michalitsis) über der kontinentalen Route auf dem Weg nach Halle gemacht hatte, um die Verschickung zweier weiterer Studenten (Matthäos Lefas und Theodoros Vassiliou) über dem Seeweg und über Amsterdam nach Halle gekümmert. Soviel erfahren wir aus dem Brief, den Heymann am 1. Juli 1703 aus Smyrna an Francke in Halle adressierte. Heymann berichtete Francke von den

2 Griechen, so vor ungefähr 2 Monaten auß der Reichsstadt Constantinopel von Messrs Salchow und Adelung ahn mir anhero gesandt, und zur Weiter Einschickung ahnbefohlen seyend. [...] Ich habe dan diese 2 leute mit guten rath nach meinem Vermögen beygestanden, seit sie sich in dieser Stadt haben eingefunden, und dabey bewirket, daß sie ohne schifflohn biß Amsterdam von

<sup>24</sup> Ludolf empfiehlt den Kontakt zu Rombouts in seinen Instruktionen an Francke (Ludolf an Francke, Amsterdam, 2. September 1700, AFSt/H, D 71, fol. 47<sup>r</sup>). Siehe auch das Empfehlungsschreiben, das Ludolf für Adelung und seine Gefährten ausstellte und an den Botschafter Colyer adressierte (Ludolf an Colyer, Berlin, 18. September 1703, AFSt/H, D 23, fol. 10<sup>v</sup>-11<sup>r</sup>).

<sup>25</sup> Zur Bedeutung medizinischer Praktiken im Rahmen der pietistischen missionarischen Projekte in Konstantinopel und zum von Adelung und seinen Gefährten unterhaltenen Apothekerladen s. Saracino (2022). Zur Erlangung des „firmans“ s. Adelung an Francke, 25. Juli 1701, Stab/Nachl. August Hermann Francke, 6, 2/34: 7.



hier sollen überbracht werden (Brief Heymann an Francke, Smyrna, 1. Juli 1703, AFSt/H, A 193: 43).

Dieser Brief ist auch hilfreich, um hinter die dissimulative Fassade Heymanns aus dem Vorwort zu blicken und zu eruieren, was er wirklich von den „Griechen“ und ihrer angeblichen momentanen religiösen Verwirrtheit hielt:

Dan es ist vorwahr etwas seltzames und gleichsahm ein Wunderwerck, daß man Griechen so weit wiederumb aufgemuntert sehe, daß sie der studien halber sich nacher Europe erheben wollen, dermaßen ist diese Nation in ihre unwissenheit und hartneckigkeit verwirret, und wird meines erachtens ein großes licht erfordert, das sie auß ihren tieffen schlaff wiederumb kräftiglich aufwecke, und die augen öffnen, auff daß sie aufs neure sehen mögen welches das Königreich der Himmeln ist (Brief Heymann an Francke, Smyrna, 1. Juli 1703, AFSt/H, A 193: 43).

Später begleitete Heymann dann Adelung sogar persönlich auf eine Reise nach Syrien, Palästina und Ägypten (Adelung besuchte ebenfalls Jerusalem, so wie Ludolf vor ihm).<sup>26</sup> Nach der Rückkehr von dieser Reise im Januar 1705 fand Adelung durch die Vermittlung Heymanns in Smyrna Anstellung als Sekretär des „Holländischen Vice Consul H. Maashouk, einem großen u[nd]. sehr verständigen Kauffman, der Geburt nach aus Rotterdam“, von dem er persönlich Unterricht im Arabischen erhielt.<sup>27</sup>

Für seine spätere Rolle als Verfasser des Vorworts der Hallenser Edition hatte er sich gewissermaßen bereits im Brief an Francke von 1703 beworben, als er dem Direktor der pietistischen Anstalten in Halle erläuterte, wie er durch die neugriechische Katechese und über den Weg der Sprachvermittlung in Smyrna versuche, den „armen“ Griechen den rechten Glauben zu vermitteln. Er gebar sich gegenüber den Hallensern somit als Griechenmissionar und Interessensvertreter der „unterdrückten“ griechischen Nation, und nicht bloß als pflichtbewusster Seelsorger der holländischen Nation von Smyrna:

Es ist vorwahr hoch zeit, daß einmahl zu lezt diese arme untertrückte Nation der göttlichen erbarmung wiederumb theilhaft werde; dazu hoffe daß Ew. Wohl Ehrw. großes werck im herren werde gedeyen. Ich bemühe mich deßfalls meine wenigkeit gemäß und so viel es mein beruf in der holländischen sprach und zeit verderbendn lebensweise ahn diesen ort zulaßen, auch ein wenig darin, indem ich anitzo eine öffentliche Catechisation in der Griechischen, Italiänischen und besagtn Niederdeutschen Sprach halte, und vorhabens bin

<sup>26</sup> Siehe zu dieser Reise: Adelungs Briefe an Francke aus Rosetta, 19. August 1704, Stab/Nachl. August Hermann Francke, 6, 2/34: 17; aus „Tripolis in Syrien“, September 1704, Stab/Nachl. August Hermann Francke, 6, 2/34: 18; aus Akkon, 2. November 1704 bzw. wieder aus Smyrna vom 15. Januar 1705, Stab/Nachl. August Hermann Francke, 6, 2/34: 19-20; vgl. dazu Kriebel (1955).

<sup>27</sup> Brief Adelung an Francke, aus Akkon und Smyrna, 2. November 1704/15. Januar 1705, Stab/Nachl. August Hermann Francke, 6, 2/34: 19-20.

dasjenige was ich zu dem und bearbeyte zum Druck in der Griechischen und Italiänischen Sprachen fertig zu machen, auf daß dadurch den leuten dieses landes einmahl wiederumb das ABC oder die erste unverfälschte milch der wahren seligmachenden christlichen Religion möge gegeben werden, dan darahn mangelt es ihnen durchauß, und kann ich nicht sehen, wie man mit ihnen etwas ohne dieses gewinnen könne (Brief Heymann an Francke, Smyrna, 1. Juli 1703, AFSt/H, A 193: 43).

Neben Franckes *Praefatio* sind es Ludolfs Briefe an den Direktor der Glauhaschen Anstalten bei Halle, die uns Anhaltspunkte dafür liefert, wie es dazu kam, dass Heymann das Vorwort verfasste. Francke spricht davon, dass er in Berlin (vermutlich 1709) mit dem holländischen Geistlichen und Gelehrten zusammengetroffen sei, als sich dieser gerade auf dem Weg nach Leiden befand, um seine Professur anzutreten. Als „Experten“ und angesehenen Professor in spe, der frisch aus der Levante zurückgekehrt sei, habe er ihn sogleich um den Beitrag eines Vorworts gebeten:

Antequam summa illi manus adjecta est, commode, neque id sine Numine accidit, ut Cl. Dominus Ioannes Heymannus ex oriente in Belgium ad decretam sibi Professionem Linguarum Orientalium in Academia Leydensi obeundam proficiscens, in itinere mihi Berolini, ubi eo tempore agebam, sui copiam daret. Is a me rogatus, praefatione in gratiam Graecorum & dialecto eorum vulgari scribenda (Francke 1710, fol. 4<sup>r-v</sup>).

Ludolf hatte Francke im April 1709 aus England informiert, dass Heymann im Begriff sei, nach Europa zurückzukehren, ja dass der Holländer darum gebeten habe, im Hinblick auf die neugriechische Edition, die in Halle vom Druck gehen sollte, konsultiert zu werden:

Der holländische prediger, welchen H. Adelung in oriente gekannet, wird nun wohl bald wieder nach hause kommen, derselbe hat sehr verlanget, daß man erst mit ihm consultiren mögte, so mann sich an eine neue edition machte (Ludolf an Francke, 8. April 1709, AFSt / H, A 112, pp. 161-64).

Es ist anzunehmen, dass Francke deshalb mit ihm Kontakt aufnahm und dadurch die Zusammenkunft in Berlin zustandekam. Die Unterstützung eines Leidener Professors für die bibeleditorische und missionarische Arbeit der Pietisten spiegelt in gewisser Weise die vorangegangene Beziehungsgeschichte zwischen Holländern und osmanischen Griechen zur Zeit des „herätischen“ Patriarchen Lukaris in den 1630er Jahren wider. Sie lässt sich als Fortsetzung des Projekts begreifen, das in der Bibeledition des Kalliupolitis von 1638 kulminiert war.<sup>28</sup> Nur dass mit den lutherischen Pietisten in Halle ein neuer „Player“ auf der Bühne erschienen war, der inter- und transkonfessionel orientiert war

<sup>28</sup> In Leiden, wo Heymann Professor wurde, war 1648 eine neugriechische Übersetzung reformierter Schlüsseltexte (*Confessio Belgica*, des Heidelberger Katechismus und der Akten der Dordrechter Synode) erschienen, die Anhänger des 1638 abgesetzten und ermordeten

und die Hilfe der holländischer Calvinisten ebenso wie englischer Anglikaner bereitwillig annahm.<sup>29</sup> Noch viel später im 18. Jahrhundert nahmen Hallenser Pietisten im Osmanischen Reich die Hilfe holländischer Akteure bereitwillig an, etwa die pietistischen Missionare Stephan Schultz und Albrecht Friedrich Woltersdorf, die 1753 im holländischen Gesandtschaftsgebäude in Galata zu Gast waren. Schultz behandelte dort erfolgreich mit Medikamenten aus Halle die Kopfschmerzen der Gattin und das Bauchleiden des Sohnes des Gesandten:

Den 2ten [Januar 1753], waren wir abermals bey dem holländischen Botschafter zur Tafel. Die Botschafterin klagete über heftige Kopf=Schmerzen; ich hatte von dem Hallischen Balsamo cephalico noch ein Büchlein bey mir; damit bestrich sie bey dem Caffee-Trinken, nach der Tafel, die Schläfen und die Puls-Ader an den Händen; da sich dann fast in einer Minute der Schmerzen legete; weil sie nun ein besonderes Zutrauen zu dem besagten Balsam zu haben merken ließ, so gab ich ihr das ganze Büchlein“ (Schultz 1774, 129-30).

Den Sohn des Gesandten behandelte Schultz mit Polychrest-Pillen (Schultz 1774, 142). Die in Konstantinopel an der Pest verstorbenen Gefährten Adelungs, Salchow, von Heering und Hollstein wurden alle drei auf dem holländischen Friedhof in Galata beigesetzt (Kriebel 1955, 59).

#### 2.5. Der Beitrag der griechischen Studenten in Halle: Werkstattbesuch bei der Überarbeitung der Londoner Edition (1703) in Halle

Von Ludolf stammte die Erkenntnis, dass neugriechische Bibeleditionen für die von ihm angestoßene missionarische Arbeit der Pietisten im Osmanischen Reich von entscheidender Bedeutung waren. Von ihm stammte auch die Einsicht, welche Bedeutung allgemein das Neugriechische für die pietistischen Missionspraktiken spielen würde. Ludolf lieferte die Ideen, sah sich aber bezeichnenderweise selber nicht im Stande, die linguistische Kompetenz für die Hallenser Bibeledition zu liefern. 1709, in der finalen Phase dieses Editionsprojekts, hatte Francke ihn eventuell um eine Durchsicht des druckreifen Textes gebeten. Das Fremdsprachengenie musste diese Bitte jedoch ausschlagen:

[D]aß ich also die meinung wegen vorhabende edirung des Neuen testaments nicht weiß, schließe nur daraus, daß das Novum Testamentum in graec. vulgari müße gemeinet seyn, weil der bruder schreibet, man möge ein so heilsames werck für die griechische Nation befördern helfen. Nun solte mir herzlich lieb seyn hierzu noch mit bey zu tragen, ich getraue mich aber nicht

Lukaris erstellt hatten (u.a. der Archimandrit Hierotheos Abbatis); s. Legrand 1894b, 40-6 und Rozemond 1966.

<sup>29</sup> Vgl. hingegen Saracino 2021 zur Reaktion von Lutheranern im Alten Reich, die sich mit der griechischen Konfessionskultur auseinandersetzten und die Annäherung zwischen dem Calvinismus und den Griechen zur Zeit des Lukaris und durch Lukaris' vertriebene Anhänger und Nachfolger strikt ablehnten.

so viel im gemein Griechisch zu, daß ich unsere vorige edition wohl corrigiren, und die darin vorhandene vielfältige fehler verbessern solte. Viele worte des buchgriechischen, die der gemeine mann nicht verstehtet, sind ohne noth stehen blieben, und an vielen orten hat mann die construction von präpositionen nach dem buchgriechischen stehen lassen (Ludolf an Francke, 8. April 1709, AFSt / H, A 112, pp. 161-4).

Ludolf bemängelt hier, dass in der von Serapheim überarbeiteten und von ihm selbst finanziell und organisatorisch geförderten Übersetzung von 1703, was die lexikalische und sprachliche Gestaltung anbelangt, zu viel „Buchgriechisch“ stehen geblieben sei. Das linguistische Knowhow, um die neugriechische Übersetzung des Urtextes sprachlich zu überarbeiten und zu präzisieren, war in Halle durch die Anwesenheit griechischer Studenten und namentlich des „Musterstudenten“ Anastasios Michail vorhanden. Ludolf hatte diese Chance erkannt und sogar Francke Vorschläge hinsichtlich Michails Arbeitsweise gegeben:

Ich erinnere mich daß ich bey meiner anwesenheit zu Halle ihnen den rath gab, sie sollten ein exemplar mit weiß papier durchschießen, und von denen damals in Halle sich befindlichen Griechen revidirn laßen. welches, wie mir H. Tribbecho saget, von Anastasio soll geschehen seyn, und dem H. Prof. Michaelis selbiges exemplar überlassen seyn (Ludolf an Francke, 8. April 1709, AFSt / H, A 112, pp. 161-4).

Ein Exemplar der Londoner Ausgabe des Neuen Testaments von 1703, das in der Bibliothek Franckesche Stiftungen in Halle aufbewahrt wird, lässt sich als Korrektorexemplar identifizieren, mit dem Anastasios Michail gearbeitet hat (Signatur: 53 I 6). Auf durchschossenen weißen Blättern hat dieser seine Korrekturen und Annotationen angebracht. Man war also Ludolfs Ratschlag gefolgt. Ja, selbst in Franckes Praefatio wird dieses Buch exemplar, mit dem der griechische Student arbeitete und in dem er seine Kommentare anbrachte, eigens erwähnt und zur Kenntnis gegeben, dass es in Halle aufbewahrt werde. Franckes Aussagen ermöglichen, die Korrekturen des Michail ungefähr auf das Jahr 1705 zu datieren – dem Jahr also, in dem die Hallenser Pietisten beschlossen hatten, den durch Ludolfs Edition verursachten Schaden zu begrenzen:

Hujus editionis exemplar quinque abhinc annis, & quod superseset [vor etwas mehr als 5 Jahren], *Dom. Anastasio Michaeli Macedoni*, Constantinopoli ad nos profecto, & tum temporis una cum aliquot aliis Graecis apud nos commoranti [...], tradidimus, ut ei [Anastasios Michail] manum admoveret, & quae rectius crederet exprimi posse, quo tum Textui originali tum linguae vulgaris indoli exactius responderent, ea fedulo adnotaret. [...] Exemplar ab illo correctum servavimus ac se posuimus (Francke 1710, fol. 2<sup>v</sup>-3<sup>r</sup>).

Blicken wir kursorisch auf einige der von Anastasios Michails Hand niedergeschriebenen Korrekturvorschläge, die dann auch tatsächlich im Hallenser Druck von 1710 umgesetzt wurden. Die Selbstaussage Ludolfs bezüglich seiner Sprachkompetenz ist möglicherweise bezeichnend für die Situation, in der sich

auch die Hallenser befanden: Es hatte sich ein Diskurs über richtig und falsch entwickelt, der – wie man aus dem oben dargestellten Diskurs schließen kann – theologische oder zumindest konfessionelle Implikationen hatte, in der Sache aber ausschließlich sprachlicher Natur war. Der eine Muttersprachler, in den man Vertrauen gefasst hatte, war möglicherweise ganz anderer Auffassung als ein anderer Muttersprachler, auf dessen Hilfe man zu einem anderen Zeitpunkt setzte. Die sprachlichen Ursachen dafür haben mit dem Fehlen von kodifizierten Konventionen zu tun.

Anastasios betrachtete die Sprache des übersetzten Textes als Griechisch, und viele seiner Vorschläge zielen darauf ab, moderne sprachliche Phänomene auf das Altgriechische zurückzuführen und mit diesem Kriterium zu entscheiden, ob beispielsweise Omikron oder Omega bzw. ob Eta oder die Graphemkombination von Epsilon und Iota zu schreiben sind. Augenfällig ist die Schreibung  $\eta$  für den femininen bestimmten Artikel im Nominativ Plural, anstelle des  $\omicron$ , welches Seraphim verwendet und das heute Standard ist (z.B. Mt. 1, 17; Lk. 23, 55; Lk 24,10 [bis]). Michail leitet den Artikel also aus altgriechisch  $\alpha\iota$  her, statt – alternativ – zu denken, dass der entsprechende bestimmte maskuline Artikel einfach die entsprechende Funktion auch für das Femininum übernommen habe. Manchmal sind seine Änderungen nicht nur rein orthographisch relevant, sondern auch syntaktisch. Anastasios Michail unterscheidet offenbar zwischen Indikativ und Konjunktiv, auch wenn die entsprechenden Paradigmen phonetisch anders als im Altgriechischen nicht unterschieden sind (einige Beispiele: Mt. 5, 25 [μήπως ...] παραδῶση für παραδώσει; Mt. 5, 30 [ἄν ...] σκανδαλίζη für σκανδαλίξει; Mt. 9, 29 [ἄς ...] γένη für γένει; Mk. 2, 20 ὅταν παρθῆ für ὅταν παρθεῖ). Seraphim schreibt in seiner Ausgabe relativ durchgehend Verben auf /-ono/ bzw. /-onome/ mit Omikron, Anastasios Michail setzt sehr konsequent Omega (einige Beispiele: Lk. 6, 48 θεμελιωμένον für θεμελιομένον; Lk. 7, 1 ἐτελείωσεν für ἐτελίωσεν; Lk. 11, 17 ἐρημῶνεται für ἐρημόνεται).

Den gesamten Diskurs um die Übersetzung des Neuen Testaments ins Neugriechische begleitete die Kenntnis der Tatsache, dass die einfache gesprochene Sprache regionale Unterschiede aufweist. Es ist denkbar, dass Anastasios Michail durch die Angleichung von sprachlichen Mitteln ans Altgriechische versucht, eine überregionale Akzeptanz herzustellen. Ebenso fällt auf, dass Anastasios Michail manche Wörter, bevorzugt (aber nicht ausschließlich) Lehnwörter, mehr oder weniger systematisch durch andere, bevorzugt genuin griechische Wörter ersetzt, möglicherweise ebenfalls aus dem Wunsch heraus, einen überregional akzeptierten Text zu produzieren (einige Beispiele: Mt. 3, 10 πελέκι statt τζεκούρι; Mt. 4, 21 μονόξυλον statt καϊκι; Mt. 9, 16 φόρεμα für ρούχον; Mt. 13, 52 οἰκοκύριον für νοικοκύριν; Mk. 1, 7 [τὸ λουρὶ] τῶν ὑποδημάτων του für τοῦ παπουτζίου του; Mk. 4, 21 μόδι für σίνικι; Mk. 7, 4 φόρον für παζάρι und Lk. 20, 46 φόρους für παζάρια; Lk. 8, 51 [τῆς] κορασίδας für κοπέλας).<sup>30</sup>

<sup>30</sup> In byzantinischen und frühneugriechischen Quellen ist die Schreibung τζ für stimmloses /ts/ üblich, τζεκούρι ist τσεκούρι und παπούτζι ist παπούτσι zu lesen.

Aber auch unabhängig von dieser Tendenz zur Gräzisierung gibt es eine Suche nach Regeln und ihrer Anwendung. Gleich zu Beginn seines Handexemplars formuliert er folgende Regeln:

Not: participia in ὄντας desinentia, si masculina sunt, per ὦν scribuntur, ut ὁ ἰωσήφ θέλωντας. Si faemin. aut neutra per ον ut ἡ γυναῖκα, τὸ παιδίον θέλοντας. Item et masculina in plural. numero in quo [...] per ὄντες potius qua per ὄντας ut, οἱ αὐτοὶ θέλοντες, non θέλοντας (Seraphim 1703, Exemplar Bibliothek Franckesche Stiftungen, Signatur 53 I 6, durchschossenes Blatt bei S. 2).

Not: Adverbia quae in a desinunt, accuratius circumflectuntur, in differentia nominum, quae in a desinunt (Seraphim 1703, Exemplar Bibliothek Franckesche Stiftungen, Signatur 53 I 6, durchschossenes Blatt bei S. 2).

Unabhängig davon, ob er selbst diese Regeln erfunden hat oder ob er sie so gelernt hat: Sie dienen dem Zweck, gleichlautende Formen graphematisch zu unterscheiden. Aus dem Altgriechischen sind sie nicht abgeleitet. Im Verlauf seiner redaktionellen Tätigkeit setzt Anastasios Michail diese Regeln sehr konsequent um.

In diesem Punkt finden der Diskurs über orthographische Richtigkeit des gedruckten Textes, die schon in der Genfer Ausgabe von 1638 ihren Ausgang nahm, und der mit Seraphims Vorwort virulent gewordene Diskurs über die Identität der gesprochenen Sprache mit der griechischen Sprache eine sinnvolle Verknüpfung: für das gesprochene Griechisch gibt es keine orthographischen Konventionen – es sei denn, die aktuelle Sprache sei mit dem Altgriechischen identisch, denn für das Altgriechische gibt es Konventionen.

### Schlussbemerkungen

Die obigen Ausführungen gehen möglicherweise wesentlich weiter, als die Beantwortung der Ausgangsfrage erfordert hätte. Sprachlich und übersetzungstheoretisch wie -praktisch hat sich für uns die (außerhalb unseres Themas befindliche) Frage gestellt, worin sich im Text von Maximos' Übersetzung an konkreten Formulierungen äußert, dass er Diodatis Übersetzung des Neuen Testaments ins Italienische als Vorbild herangezogen hat. Die Sekundärliteratur, von der man Antworten erwarten könnte, hat uns diesbezüglich kaum weitergeholfen. Von Diodati übernimmt Maximos die Art und Weise, alternative Übersetzungsmöglichkeiten in Marginalien anzubringen. Anzunehmen ist, dass Maximos an Stellen, die mehrere Deutungen und Übersetzung zuließen, Diodati konsultierte, um zu sehen, für welche Interpretation er sich entschieden hat.

Zu Seraphim ist bezogen auf den von ihm veröffentlichten Text festzustellen, dass er tatsächlich tätig war und gearbeitet hat. Der Text von 1703 ist im Vergleich zum Text der Ausgabe von 1638 zweifelsfrei Produkt eines redaktionellen Vorgangs. Es bedürfte einer sehr viel zeitaufwändigeren und umfangreicheren, im wesentlichen philologisch-sprachhistorischen Studie, um die Qualität seiner Arbeit genauer beschreiben und evaluieren zu können. Es stellt sich uns, anhand



von Stichproben, so dar, dass Seraphim im Wesentlichen mit einem Exemplar der Ausgabe von 1638 gearbeitet hat und seine eigene Arbeit ihre Hauptquelle in derjenigen des Maximos hat. Seraphim schreibt, er habe andere Übersetzungen des Neuen Testaments in andere moderne Sprachen sowie die exegetische Tradition der Kirchenväter berücksichtigt – davon haben wir keine Spur gefunden, müssen aber erläuternd hinzufügen, dass wir uns nur schwer vorstellen können, wie wir Seraphims Aussage entweder verifizieren oder falsifizieren könnten. Eine umfassende Analyse der Tätigkeit des Seraphim ist weiterhin ein Desiderat.

Aus der Analyse des Diskurses, der mit Maximos begann und mit der Ausgabe von 1710 (bzw. 1714 mit Helladius) ein Ende fand, macht deutlich, dass eine sprachhistorische Frage mit konfessionell relevanten Implikationen im Raum steht. Maximos und Seraphim wurden orthographische Fehler vorgeworfen, aber welches ist das Regelwerk, gegen das sie verstoßen haben sollen? Frühneuzeitliche griechische Handschriften und Drucke (aber auch Inschriften, z.B. in Kirchen) weisen eine hohe orthographische Varianz auf, die auf das Fehlen geltender Regeln schließen lässt. Orthographische Regeln gab es für das Altgriechische. Nicht alle Akteure positionieren sich aber dahingehend, dass sie die Zielsprache der 1638, 1703 und 1710 erschienenen Ausgaben für eine Form der griechischen Sprache halten. Maximos, Lukaris und auch Dositheos vermeiden eine diesbezügliche Aussage. Wir messen diesem Umstand eine Bedeutung bei. Léger hielt offenbar die Sprache für Griechisch, und genau das stellte ihn vor redaktionelle Probleme, die er – dem Urteil Manousakas' zufolge – nicht zu lösen vermochte. Ob ihm deutlich war, dass er damit eine von Lukaris abweichende Position bezog, muss offen bleiben. Seraphim hielt die Zielsprache der Übersetzung für Griechisch, bot aber dennoch Angriffspunkte für Anastasios Michail, der die Zielsprache ebenfalls für Griechisch erachtete und entsprechend eine Vielzahl von redaktionellen Eingriffen vornahm, die den Text von 1710 im Vergleich zu dem von 1703 in der Wortwahl und vor allem mit mannigfaltigen orthographischen Lösungen kompatibler macht mit dem Altgriechischen, für das es seit der Antike eine Tradition der Sprachlehre gab. Bemerkenswert ist, dass Ludolf an der Ausgabe von 1703 kritisierte, sie sei in einem zu hohen Maße „Buchgriechisch“. Erwartete man nun, dass die Ausgabe von 1710 weniger Konzessionen an das Altgriechische machte, würde man enttäuscht. Ob Anastasios Michail einfach Konventionen zur Anwendung brachte, die mit seiner eigenen Bildung konform waren, oder ob er möglicherweise glaubte, so einen überregional rezipierbaren Text zu liefern: Das Produkt seines Redaktionsvorgangs macht deutlichere Konzessionen an das „Buchgriechische“, als der Text Seraphims dies tut.

Auch was die wissenschaftsgeschichtliche Fragestellung anbelangt, in welche epistemische Verfahren und Praktiken griechische Studenten in Halle von ihren pietistischen Mentoren involviert wurden, ist unsere Analyse weiter vorangeschritten, als es bisher in der Forschung geschehen ist. Auch wenn sich der „Input“ dieser Studenten aus theologischer und konfessionspolitischer Sicht für die Hallenser Pietisten als enttäuschend herausstellen sollte, eine Enttäuschung, die aufgrund der überhöhten Erwartungen der Pietisten vorprogrammiert war, so

war ihr Beitrag als philologische Experten und Muttersprachler zur Hallenser Bibeleditorik doch ganz wesentlich. Zu berücksichtigen bleibt, und das sollte in diesem Beitrag ebenfalls herausgestellt werden, der missionsgeschichtliche Kontext der Bibeleditionen von 1703 und 1710. Es ging Ludolf und Francke nicht nur um „bibelwissenschaftliche Zielstellungen“, die etwa Podczek in seiner Analyse des *Collegium Theologicum Orientale* priorisiert hat (s. Podczek 1958), sondern auch und vor allem darum, in Abwandlung von Philipp Jacob Speners Diktum „das Wort Gottes reichlicher unter die Griechen zu bringen“.

## Bibliographie

- Angelou, Alkis. 1999. „Ἐπιλεγόμενα“ (Maximos [1638] 1995-1999, 841-56).
- Boogert, Maurits H. van den. 2017. „Learning Oriental Languages in the Ottoman Empire. Johannes Heymann (1667-1737) between Izmir and Damascus.“ In *The Teaching and Learning of Arabic in Early Modern Europe*, hrsg. von Jan Loop, Alastair Hamilton und Charles Burnett (The History of Oriental Studies, 3), 294-308. Leiden: Brill.
- Brunner, Daniel. 1993. *Halle Pietists in England: Anthony William Boehm and the Society for Promoting Christian Knowledge*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Calis, Richard Alexander. 2020. *Martin Crusius (1526-1607) and the Discovery of Ottoman Greece*. PhD Dissertation, Princeton University, 2020 (URL: <http://arks.princeton.edu/ark:/88435/dsp019p290d39f>).
- Calis, Richard. 2025. *The Discovery of Ottoman Greece: Knowledge, Encounter and Belief in the Mediterranean World of Martin Crusius (1526-1607)*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cornelissen, Marloes. 2015. *The World of Ambassador Jacobus Colyer. Material Culture of the Dutch 'Nation' in Istanbul during the first Half of the 18th Century*. Diss. Phil. Istanbul, Sabancı University (URL: [https://research.sabanciuniv.edu/id/eprint/34532/1/MarloesCornelissen\\_10098808.pdf](https://research.sabanciuniv.edu/id/eprint/34532/1/MarloesCornelissen_10098808.pdf)).
- Crusius, Martinus, et al. 1584. *Acta et Scripta Theologorum Wirtembergensium. Et Patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae*. Wittenberg: Haeredes J. Krafft.
- Crusius, Martinus. 1584. *Turcograeciae Libri Octo. Quibus Graecorum Status Sub Imperio Turcico, in Politia et Ecclesia, Oeconomia et Scholis, iam inde ab amissa Constantinopoli, ad haec usq[ue] tempora, luculenter describitur*. Basel: Ostein (Digitale Reproduktion von der Universitätsbibliothek der Eberhard-Karls-Universität Tübingen – DOI. 10.20345/digitue.23808).
- Deppermann, Klaus. 1961. *Der hallesche Pietismus und der preußische Staat unter Friedrich III. (I.)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Diodati, Giovanni. 1607. *La Bibbia, cioè. i libri del Vecchio e del Nuovo Testamento*. Genf: Giovanni di Tornes.
- Doederlinus, Johann Michael. 1705. *Dissertatio Historico-Philologico-Theologica De Versione Novi Testamenti Barbaro-Græca*. Altdorf: Kohles (Digitale Reproduktion des Exemplars von der Bayerischen Staatsbibliothek München mit Signatur 4 Diss. 2567#Beibd.2. – URL: <http://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb10949305-7>).
- Doederlinus, Johann Michael. 1707. *Dissertatio Historico-Philologico-Theologica De Versione Novi Testamenti Barbaro-Græca. Editio alteraemendatio*. In: Lange 1707: Caput III.

- Doll, Peter, Hg. 2005. *Anglicanism and Orthodoxy: 300 Years after the "Greek College" in Oxford*. Oxford: Peter Lang.
- Fahy, Conor. 1988. *Saggi di bibliografia testuale*. Padua: Antenore.
- Fahy, Conor. 2013. *Εισαγωγή στην κειμενική βιβλιολογία*, übers. Stefanos Kaklamanis. Athen: MIET.
- Francke, August Hermann [1702] 2002. *Viertes Proiect des Collegii Orientalis Theologici*. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen.
- Francke, August Hermann. 1710. „Praefatio.“ In Maximos [1638] 1710: fol. 1-6 (separate Zählung).
- Friedrich, Markus. 2014. „Katholische Missionen in protestantischer Deutung. Heidenbekehrung als interkonfessionelles Thema des frühen 18. Jahrhunderts.“ In *Polycentric Structures in the History of World Christianity*, hrsg. von Klaus Koschorke und Adrian Hermann, 269-83. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Gedeon, Manuel. 1888. *Κανονικαὶ διατάξεις. Ἐπιστολαί. Λύσεις. Θεσπίσματα τῶν ἀγιωτάτων Πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως ἀπὸ Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου μέχρι Διονυσίου τοῦ ἀπὸ Ἀδριανουπόλεως*. Bd. 1. Konstantinopel: Πατριαρχικὸν Τυπογραφεῖον.
- Goltz, Hermann. 2002. „Das Collegium Orientale Theologicum August Hermann Franckes, oder: Was aus der Utopie vom freyen campus zur Ehre Gottes in Halle werden kann.“ In *Fünfhundert Jahre Theologie in Wittenberg und Halle 1502 bis 2002*, hrsg. von Arno Sames, 93-128. Leipzig: Evangelische Verlags-Anstalt.
- Harris, Jonathan. 2009. „Silent Minority: The Greek Community of Eighteenth-Century London.“ In *Greek Diaspora and Migration since 1700. Society, Politics, and Culture*, hrsg. von Dimitris Tziouvas, 31-43. Farnham: Ashgate.
- Heineccius, Johann Michael. 1711. *Eigentliche und wahrhaftige Abbildung der alten und neuen Griechischen Kirche, ihrer Historie, Glaubens-Lehren und Kirchen-Gebräuchen*. Leipzig: Gleditsch.
- Helladius, Alexander. 1714. *Status praesens Ecclesiae Graecae [...]*. s. 1. [Altdorf]: Impressum A.R.S.
- Hering, Gunnar. 1968. *Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik, 1620-1638* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 45). Wiesbaden: Steiner.
- Heymann, Johannes. 1710. „Πρόλογος.“ In Maximos [1638] 1710: fol. 2-5 (separate Zählung)
- Jeremias II. (1573-1581). 1958. *Wort und Mysterium. Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573 bis 1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel*, hrsg. vom Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland. Witten: Luther-Verlag.
- Kontouma, Vassa, und Sébastien Garnier. 2016. „Concilium Hierosolymitanum 1672.“ In *The Great Councils of the Orthodox Churches: Decisions and Synodika* (Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. Editio Critica. Bd. IV/1: *From Constantinople 861 to Constantinople 1872*), hrsg. von Alberto Melloni und Davide Dainese, 265-327. Turnhout: Brepols.
- Kontouma, Vassa, Aurélien Girard, und Bernard Heyberger, Hg. 2023. *Livres et confessions chrétiennes orientales. Une histoire connectée entre l'Empire ottoman, le monde slave et l'Occident (XVIe-XVIIIe siècles)*. Turnhout: Brepols.
- Kriebel, Martin. 1955. „Das pietistische Halle und das orthodoxe Patriarchat von Konstantinopel, 1700-1730.“ *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* (N.F.) 3: 50-70.
- Lange, Johann Michael. 1707. *Philologiae Barbaro-Græcæ Pars .... 2. Exhibens I. Introductionem ad Poësin Barbaro-Græcam (cui accedit II. Batrachomyomachiam*

- Homeri. a Demetrio Zeno. *Zacynthio in versus Barbaro-Græcos conversa. cum Interpretatione Latina & Annotationibus B. Martini Crusii.*) III. *Dissertationem de Versione Novi Testamenti Barbaro-Græca.* IV. *Exercitationem de differentie Linguae Græcorum Veteris & Novæ. sive Barbaro-Græcæ.* Altdorf: Kohles (Digitale Reproduktion des Exemplars von der Bayerischen Staatsbibliothek München mit Signatur 4 L.gr. 157-2 – URL: <https://www.digitale-sammlungen.de/view/bsb10523522?page=1>).
- Lange, Johann Michael. 1708. *Philologiæ Barbaro-Græcæ Pars .... 1. Continens I. Meletema de Origine. Progressu & variis Fatis Linguae Græcæ. tam veteris. quàm hodiernæ. sive Vulgaris rhōmaikēs. II. Grammaticæ Barbaro-Græcæ Synopsis. & tandem III. Glossarii Barbaro-Græci Compendium.* Altdorf: Kohles (herangezogen haben wir eine digitale Reproduktion des Exemplars der Bayerischen Staatsbibliothek München mit Signatur 4 L.gr. 157-1). URL: <https://www.digitale-sammlungen.de/view/bsb11223861?page=1>
- Le Neve, John. 1714. „Memoirs of the Life of Mr. Ludolph.“ In *The lives and characters of the most illustrious persons British and Foreign. Who died in the year 1712, 185-204.* London: Printed by S. Holt, for Andrew Bell, in Cornhill, E. Curll and J. Pemberton, in Fleet-Street.
- Legrand, Émile. 1894a. *Bibliographie Hellénique ou Description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle.* Bd. 1. Paris: Picard.
- Legrand, Émile. 1894b. *Bibliographie Hellénique ou Description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle.* Bd. 2. Paris: Picard.
- Legrand, Émile. 1918. *Bibliographie Hellénique ou Description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-huitième siècle.* Bd. 1. Paris: Garnier.
- Ludolf, Heinrich Wilhelm. 1696. *Grammatica Russica quæ continet non tantum præcipua fundamenta Russicæ linguæ. verum etiam manuductionem quandam ad grammaticam Slavonicam.* Oxford: E Theatro Sheldoniano.
- Ludolf, Heinrich Wilhelm. 1747. *Epistolæ ad quosdam suos in Ecclesia Graeca amicos scriptæ sermone Graeco Vulgari,* hrsg. von Johann Heinrich Callenberg. Halle: Typographia Orientalis Instituti Judaici.
- Lukaris, Kyrillos. 1629. *Confessio fidei Cyrilli Patriarchae Constantinopolitani.* s.l.
- Makrides, Vasilios N., Hg. 2003. *Ἀλέξανδρος Ἐλλάδιος ὁ Λαρισαῖος / Alexander Helladius the Larissæan.* *Διεθνὴς Διημερίδα. Λάρισα, 4-5 Σεπτεμβρίου 1999. Πρακτικά / International Conference. Larissa. 4-5 September 1999. Proceedings.* Larissa: Ethnographical Historical Museum of Larissa.
- Manousakas, Manousos I. 1986. „Νέα στοιχεία για τὴν πρώτη μετάφραση τῆς Καινῆς Διαθήκης στὴ Δημοτικὴ γλώσσα ἀπὸ τὸν Μάξιμο Καλλιουπολίτη.“ *Μεσαιωνικά και Νέα Ἑλληνικά* 2: 7-70.
- Mansi, Joannes Dominicus, Hg. 1902. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio.* Bd. 34. Paris: Hubert Welter.
- Maximos (Übers.). 1638. *Ἡ Καινὴ Διαθήκη τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δίγλωττος. Ἐν ἧ ἀντιπροσώπως τό τε θεῖον πρότυπον και ἡ ἀπαράλλακτος ἐξ ἐκείνου εἰς ἀπλὴν διάλεκτον διὰ τοῦ μακαρίτου κυρίου Μαξίμου τοῦ Καλλιουπολίτου γενομένη μετάφρασις ἅμα ἐτυπώθησαν.* Genf: Aubert.
- Maximos [1638] 1703. *Ἡ Καινὴ Διαθήκη Τοῦ Κυρίου και Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. μεταφρασθεῖσα πρὸ χρόνων ἰκανῶν εἰς πεζὴν φράσιν διὰ τὴν κοινὴν ὠφελειαν τῶν Χριστιανῶν. παρὰ τοῦ ἐν ἱερομονάχοις Μαξίμου τοῦ Καλλιουπολίτου. και νῦν αὐθις τυποθεῖσα διωρθῶσει Σεραφεῖμ ἱερομονάχου τοῦ Μιτυληναίου. Ἐν Λονδίνῃ τῆς Βρετανίας ἐν ἔτει σωτηριῶ ,αψγ. Παρὰ Βενιαμὶν Μοτταίφ.* London: Motte.

- Maximos [1638] 1710. *Ἡ Καινὴ Διαθήκη τοῦ Κυρίου καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ διγλωττος, τοῦτ' ἔστι, τὸ Θεῖον Ἀρχέτυπον καὶ ἡ αὐτοῦ μετάφρασις εἰς κοινὴν διάλεκτον. Μετὰ πάσης ἐπιμελείας διορθωθέντα καὶ νεωστὶ μετατυποθέντα. Ἐν Ἄλᾳ τῆς Σαξονίας ἐν τῷ Τυπογραφείῳ τοῦ Ὀρφανοτροφείου. Ἔτει ἀπὸ τῆς Ἐνσάρκου Οἰκονομίας τοῦ Κυρίου καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. ἀψι'* 1710. Halle: Waisenhausdruckerei (Digitale Reproduktion des Exemplars von der Hallenser Waisenhausbibliothek mit Signatur Teg A/145 – URL: [https://dfg-viewer.de/show/?set\[mets\]=https://digital.franckehalle.de/oai/?verb=GetRecord&metadataPrefix=mets&identifier=1335](https://dfg-viewer.de/show/?set[mets]=https://digital.franckehalle.de/oai/?verb=GetRecord&metadataPrefix=mets&identifier=1335); digitale Reproduktion des Exemplars von der Bayerischen Staatsbibliothek München mit der Signatur Res/B.gr. 352 – URL: <https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb10914702?page=1>)
- Maximos [1638] 1995-1999. *Ἡ Καινὴ Διαθήκη τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἀπλὴν διάλεκτον γενομένη μετάφρασις διὰ Μαξιμὸν τοῦ Καλλιουπολίτου, ἀνατυπωθεῖσα δ' ἐπιμελεῖα Ἐμμανουὴλ Χ. Κάσδαγλη. 2 Bände mit Beiband, hrsg. von Euphemia Exisou und Agamemnon Tselikas, Συναγωγή μεταφρασμάτων. Athen: MIET.*
- Mengel, Svetlana. 2008. „Die erste russische Übersetzung aus Halle: Ihr Autor und sein Sprachkonzept.“ In *Sprache und Gesellschaft. Festschrift für W. Gladrow* (Berliner Slawistische Arbeiten, 33), hrsg. von Alicija Nagórko, Sonja Heyl und Elena Graf, 499-510. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Metallinos, Georgios D. 1977. *Τὸ ζήτημα τῆς μεταφράσεως τῆς Ἀγίας Γραφῆς εἰς τὴν Νεοελληνικὴν κατὰ τὸν ἸΘ' αἶ.* Athen.
- Moennig, Ulrich. 1997. „On Martinus Crusius's collection of Greek vernacular and religious books printed in Venice.“ *Byzantine and Modern Greek Studies* 21: 40-78.
- Moennig, Ulrich. 1998. „Die griechischen Studenten am Hallenser *Collegium orientale theologicum*.“ In *Halle und Osteuropa. Zur europäischen Ausstrahlung des hallischen Pietismus* (Hallesche Forschungen, 1), hrsg. von Johannes Wallmann und Udo Sträter, 299-329. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen im Niemeyer-Verlag.
- Moennig, Ulrich. 1999. *Οἱ νεοελληνικὲς ἐκδόσεις τῆς Τυπογραφίας ὀριαντῆ τοῦ Johann Heinrich Callenberg (1746 ἕως 1749 ἢ 1751 περ.).* Athen: Ermis.
- Moennig, Ulrich. 2003. „Τὸ Status praesens τοῦ Ἀλεξάνδρου Ἐλλαδίου – ἕνας λίβελος κατὰ τῶν Εὐσεβιστῶν τῆς Χάλης.“ In *Ἀλέξανδρος Ἐλλάδιος ὁ Λαρισαῖος / Alexander Helladius the Larissaeus. Διεθνὴς Διημερίδα. Λάρισα, 4-5 Σεπτεμβρίου 1999. Πρακτικά / International Conference. Larissa. 4-5 September 1999. Proceedings*, hrsg. von Vasilios N. Makrides, 101-23. Larissa: Ethnographical Historical Museum of Larissa.
- Moennig, Ulrich. 2004. „Ἡ δευτέρα ἐκδοσις τῆς Καινῆς Διαθήκης σε μετάφραση τοῦ Μάξιμου Καλλιουπολίτη (Λονδίνο 1703). Πληροφορίες γιὰ τὴ χρηματοδότηση.“ In *Το Ἐντυπο Ἑλληνικὸ Βιβλίον, 1505 – 1905 αἰῶνας*, hrsg. von Triantaphyllos E. Sklavenitis und Konstantinos Sp. Staïkos, 205-16. Athen: Kotinos.
- Notaras, Dositheos. 1715. *Περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχουσάντων.* Bukarest (URL: <https://anemi.lib.uoc.gr/>).
- Ohme, Heinz. 2006. *Concilium Quinisextum. Das Konzil Quinisextum. Griechisch-Deutsch.* Übersetzt und eingeleitet (Fonts Christiani, 82). Turnhout: Brepols.
- Olar, Ovidiu. 2016. „Les confessions de foi de Cyrille Loukaris (†1638).“ In *L'Union à l'épreuve du formulaire. Professions de foi entre Églises d'Orient et d'Occident (XIIIe-XVIIIe siècle)*, hrsg. von Marie-Hélène Blanchet und Frédéric Gabriel, 271-310. Louvain: Peeters.
- Olar, Ovidiu. 2017. „<Un trésor enfoui>: Kyrillos Loukaris et le Nouveau Testament en grec publié à Genève en 1638 à travers les lettres d'Antoine Léger.“ In *Les terres de l'orthodoxie au XVIIe siècle: circa 1590-1720 (Cahiers du monde russe, 58/3)*, hrsg. von



- Paul Bushkovitch, Nikolaos A. Chrissidis und Radu G. Păun. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Olar, Ovidiu. 2019. *La boutique de Théophile. Les relations du patriarche de Constantinople Kyrillos Loukaris (1570-1638) avec la Réforme*. Paris: Centre d'études byzantines, néo-helléniques et européennes, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Olar, Ovidiu. 2021. „Io se puotese riformare la mia Chiesa ...": Patriarch Kyrillos Loukaris and the Protestant 'Public Library' of Constantinople (1628-1636).“ In *Confessionalization and/as Knowledge Transfer in the Greek Orthodox Church*, hrsg. von Kostas Sarris, Nikolas Pissis und Miltos Pechlivanos, 17-46. Wiesbaden: Harrassowitz (DOI: 10.13173/9783447117227).
- Papaïliaki, Niki. 2016. „Concilium Constantinopolitanum 1638.“ In *The Great Councils of the Orthodox Churches: Decisions and Synodika* (Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. Editio Critica. Bd. IV/1: *From Constantinople 861 to Constantinople 1872*), hrsg. von Alberto Melloni und Davide Dainese, 229-51. Turnhout: Brepols.
- Papoulidis, Kyriakos. 2004. *Problèmes de traduction et d'interprétation du Nouveau Testament en grec moderne. Le cas de Maxime de Gallipoli (1638)*. Thessaloniki: Kyriakidis.
- Pissis, Nikolas. 2020. *Russland in den politischen Vorstellungen der griechischen Kulturwelt 1645–1725*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pizzorusso, Giovanni. 2023. „Polyglotte mais d'abord orientale. L'imprimerie de la Propaganda Fide au XVII<sup>e</sup> siècle.“ In Kontouma, Girard and Heyberger 2023: 125-57.
- Podczek, Otto. 1958. „Die Arbeit am Alten Testament in Halle zur Zeit des Pietismus. Das Collegium Orientale theologicum A. H. Franckes.“ *Wissenschaftliche Zeitschrift. Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe* 7/5: 1059-78.
- Podskalsky, Gerhard. 1988. *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens*. München: Beck 1988.
- Ressel, Magnus. 2021. *Protestantische Händlernetze im langen 18. Jahrhundert. Die deutschen Kaufmannsgruppierungen und ihre Korporationen in Venedig und Livorno von 1648 bis 1806*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rozemond, Keetje. 1966. *Archimandrite Hierotheos Abbatios 1599-1664*. Leiden: Universitaire Pers.
- Ruiu, Adina. 2014. „Conflicting Visions of the Jesuit Missions to the Ottoman Empire, 1609-1628.“ *Journal of Jesuit Studies* 1: 260-80.
- Saracino, Stefano. 2018. *Tischgespräche, Wohngemeinschaften, fromme Praktiken. Die Alltags- und Wissensgeschichte der griechisch-orthodoxen Studenten am pietistischen Collegium Orientale Theologicum in Halle (1703-1707)* (Germanograecia/Graecogermania. Erfurter Hefte zu deutsch-griechischen Beziehungen 1). Erfurt: Universität Erfurt.
- Saracino, Stefano. 2021. „Leibniz und die Suche nach Fakten über den „calvinistischen“ Patriarchen Kyrillos Loukaris im Alten Reich.“ In *Wissenskulturen in der Leibniz-Zeit. Konzepte – Praktiken – Vermittlung* (Cultures and Practices of Knowledge in History, 9), hrsg. von Friedrich Beiderbeck und Claire Gantet, 115-41. Berlin: De Gruyter Oldenbourg.
- Saracino, Stefano. 2022. „Accessing the Bodies and Souls of the Greeks with Medicine and Music. A Comparison of Jesuit and Pietist Missionary Practices in the Ottoman Empire.“ In *Jesuit and Pietist Missions in the Eighteenth Century. Cross-confessional*



- Perspectives* (Hallesche Forschungen, 62), hrsg. von Markus Friedrich und Holger Zaunstöck, 77-103. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen.
- Saracino, Stefano. 2024. *Griechen im Heiligen Römischen Reich. Migration und ihre wissenschaftliche Bedeutung*, Berlin / Boston: De Gruyter / Oldenbourg.
- Schultheiß, Ernst-Friedrich. 2004. „Alexander Helladius als Student an der Nürnbergischen Universität Altdorf (1709-1714).“ *Mitteilungen Arbeitsgemeinschaft für Heimatpflege und Heimatforschung in den Landkreisen Erlangen, Hersburck, Lauf und Nürnberg* 53/1: 782-802.
- Schultz, Stephan. 1774. *Der Leitungen des Höchsten nach seinem Rath auf den Reisen durch Europa, Asia und Africa*. Bd. 4. Halle: Hemmerde.
- Seraphim. 1703. „Τοῖς ἐντευξομένοις εὐσεβέσι καὶ ὀρθοδόξοις Χριστιανοῖς σωτηρίαν παρὰ Θεοῦ εὐχομαι.“ In Maximos. (1638) 1703: fol. a3<sup>r</sup>-a6<sup>v</sup>.
- Spener, Philipp Jacob. 1676. *Pia Desideria: Oder Hertzliches Verlangen, Nach Gottgefälliger besserung der wahren Evangelischen Kirchen*. Frankfurt am Main: Zunner.
- Tribbechovius, Joannes. 1705. *Brevia linguae Ρωμαϊκῆς sive graecae vulgaris elementa, quibus differentia antiquum inter et recentiore[m] graecismum praecipue ostenditur. Praemissa est Dissertatio de Ortu et Natura huius linguae*. Jena: Bielke.
- Wendebourg, Dorothea. 1986. *Reformation und Orthodoxy. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573-1581* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 37). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wilson, Renate 1998. „Heinrich Wilhelm Ludolf. August Hermann Francke und der Eingang nach Rußland.“ In *Halle und Osteuropa. Zur europäischen Ausstrahlung des hallischen Pietismus* (Hallesche Forschungen, 1), hrsg. von Johannes Wallmann und Udo Sträter, 83-108. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen im Niemeyer-Verlag.
- Winter, Eduard. 1953. *Halle als Ausgangspunkt der deutschen Russlandkunde im 18. Jahrhundert*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Zaunstöck, Holger, Brigitte Klosterberg, Christian Soboth, und Benjamin Marschke. 2017. *Hallesches Waisenhaus und Berliner Hof. Beiträge zum Verhältnis von Pietismus und Preußen*. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen.
- Zwierlein, Cornel. 2016. *Imperial Unknowns: The French and British in the Mediterranean, 1650-1750*. Cambridge: Cambridge University Press.

## PARTE TERZA

Ridefinizione delle prassi liturgiche e devozionali



# La «Narrazione sul segno della croce» di Massimo il Greco: esegesi delle Scritture e prassi ortodossa nella Moscovia cinquecentesca

Francesca Romoli

## 1. Introduzione

Il soggiorno quasi quarantennale di Massimo il Greco (Michele Trivolis) nel gran principato di Mosca (1518-1556/1557) cadde negli anni del consolidamento dello Stato e della sua definitiva affermazione nello scacchiere europeo e mediterraneo come unica potenza cristiana orientale<sup>1</sup>. Tale progresso fu determinato dalla proclamazione dell'autocefalia (1461) in risposta all'unione di Firenze (1439) e alla caduta di Costantinopoli (1453), eventi che richiesero e favorirono la definizione del cristianesimo russo. Questa operazione si innestò nella cornice del processo di confessionalizzazione dell'Europa, incentivata da un lato dall'atteggiamento di diffidenza che la conquista turca di Costantinopoli aveva determinato verso la prassi culturale greco-bizantina nella misura della sua divergenza dal rituale bizantino-slavo, e dall'altro resa urgente dall'esigenza di contrastare sia i movimenti ereticali interni che le spinte riformistiche provenienti da Occidente<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Sulla biografia di Massimo il Greco si possono leggere Denissoff 1943, Sinicyna 2008 e Garzaniti 2019. Sulla data della sua morte si veda in particolare Kloss 2015. Sul suo ruolo di mediatore in Moscovia dei valori dell'umanesimo italiano e per una sintesi biografica aggiornata ai più recenti risultati della ricerca si rimanda a Romoli 2021; sullo stesso tema si segnala il progetto (PRIN 2022 PNRR) *Humanistic Italy and sixteenth-century Muscovy in dialogue: digitization and digital mapping of the work of Maximus the Greek* (<https://maximhum.fileli.unipi.it>, ultimo accesso: 21.12.2024), diretto da chi scrive, al quale, tra gli autori di questo volume, partecipano M.C. Ferro e A. Alberti.

<sup>2</sup> Sul processo di confessionalizzazione dell'Europa esiste ampia e recente bibliografia. Per un primo approccio generale si può leggere Headley, Hillerbrand e Papalas 2004. La

Francesca Romoli, University of Pisa, Italy, francesca.romoli@unipi.it, 0000-0003-4994-7062

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Francesca Romoli, *La «Narrazione sul segno della croce» di Massimo il Greco: esegesi delle Scritture e prassi ortodossa nella Moscovia cinquecentesca*, © 2024 Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0646-4.15, in Marcello Garzaniti, Vassa Kontouma, Vasilios N. Makrides (edited by), *Cristiani orientali e Repubblica delle Lettere (XVI-XVIII sec.) / Chrétiens orientaux et République des Lettres (16e-18e s.) / Östliche Christen und die Gelehrtenrepublik (16.-18. Jh.)*, pp. 365-381, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0646-4, DOI 10.36253/979-12-215-0646-4

I primi passi verso la definizione dell'ortodossia russa furono mossi a Novgorod nella cerchia dell'arcivescovo Gennadij, che licenziò la prima versione completa della Bibbia slava ecclesiastica (1499) e promosse la traduzione dal latino di opere al cui interno si trovavano applicati o impartiti i metodi tradizionali della riflessione e del discorso teologico (si pensi, a titolo di esempio, al Salterio commentato di Brunone di Würzburg e ai *Modi seu regule exponendi Sacram Scripturam* o *Modi interpretandi*). Avanzando sulla stessa linea, a Mosca, sotto il mandato del metropolita Makarij (già arcivescovo di Novgorod), si lavorò alla sistematizzazione della tradizione agiografica in occasione dei Concili del 1547 e del 1549 e attraverso la compilazione delle *Grandi menee di lettura* (*Velikie Minei Četi*), che accolse le canonizzazioni decretate in sede conciliare, e si avviò la verifica del complesso delle norme, delle pratiche, dei rituali e dei modelli della vita religiosa e liturgica. A questo scopo, nel 1551 Makarij convocò il Concilio dei Cento Capitoli, le cui risoluzioni furono riunite nel *Libro dei Cento Capitoli* (*Stoglav*)<sup>3</sup>.

Questi sviluppi non furono affatto estranei all'attività di Massimo il Greco. Pur fermamente convinto dell'illegittimità dell'autocefalia della Chiesa russa, infatti, alla definizione dell'ortodossia russa egli partecipò direttamente, nella misura concreta in cui il suo compito e la sua autorità lo portarono prima a lavorare sui testi della tradizione liturgica per correggere le antiche traduzioni e allestirne di nuove, quindi a intervenire attivamente nel coevo dibattito interconfessionale e interculturale con opere di trattatistica polemica<sup>4</sup>. Nella sua azione Massimo il Greco rimase sempre coerente al suo vissuto di *émigré* bizantino formatosi alla scuola degli umanisti e mosse sempre dalla certezza che l'unico rinnovamento religioso possibile dovesse realizzarsi nel ritorno radicale e definitivo alla tradizione apostolica attraverso la comprensione profonda delle Scritture e la loro corretta interpretazione<sup>5</sup>.

Questa posizione è esemplificata nella *Narrazione sul segno della croce* (*Narrazione su come segnarsi del segno della croce e su qual'è la potenza e quale l'esegesi di questo segno* [*Skazanie, kako znamenovatisja krěstnym znameniem'' i čto est' sila i tl''k'' sicevomu znamenovaniju*]; d'ora in poi *Narrazione*), un breve trattato

*Narrazione sul segno della croce* condivide il contesto della sua genesi e la storia della sua ricezione con un pronunciamento sull'alleluia che nella tradizione manoscritta si lega ugualmente al nome di Massimo il Greco e al quale, nel presente volume, è dedicato il saggio di Ferro (cfr. *infra*, nota 12).

<sup>3</sup> Sull'attività del circolo gennadiano si può leggere Wimmer 2005. Uno sguardo di sintesi sull'opera e sull'epoca del metropolita Makarij è offerto in Makarij (Veretennikov) 1989 e in Šmidt 1995. Lo *Stoglav* è edito in Emčenko 2015. Per la versione slava del Salterio brunoniano e dei *Modi interpretandi* si rimanda rispettivamente a Tomelleri 2004 e 2010.

<sup>4</sup> L'opera di Massimo il Greco ha conosciuto una prima edizione completa nella seconda metà dell'Ottocento (Kazan' 1859-1862, rist. 1894-1897) e in anni più recenti una nuova edizione, informata a criteri di maggiore scientificità, che a oggi ha visto l'uscita di due volumi (Maksim Grek 2008, 2014). Alcuni scritti sono poi stati editi separatamente, per esempio in Ržiga 1935-1936, in Bulanin 1984 e in Žurova 2011.

<sup>5</sup> Sul ruolo di Massimo il Greco nelle controversie tra cristianità ortodossa e latina si può leggere Garzaniti 2024.

dedicato al sacramentale del segno della croce. Al suo interno, infatti, Massimo il Greco approva il segno della croce con due dita (con l'indice e il medio uniti e protesi, e il pollice, l'anulare e il mignolo piegati e a loro volta uniti) che si era affermato dopo il Concilio di Calcedonia (451) e alla cui prassi la Rus' continuava ad attenersi, preferendolo al segno della croce con tre dita (con il pollice, l'indice e il medio uniti e protesi, e l'anulare e il mignolo chiusi sul palmo della mano) che la Chiesa bizantina aveva adottato tra l'XI e il XIII sec. e che parallelamente si era diffuso anche in Occidente (cfr. Passarelli 2011, 66-68)<sup>6</sup>.

Per dimostrare l'ortodossia della più antica tradizione cristiana e volendo sostenerne la prassi, Massimo il Greco regolava l'esposizione sui dettami dell'esegesi patristica e medievale. In tale metodo Massimo si era formato a Firenze, nell'anno di noviziato che aveva trascorso nel convento di San Marco. Si trattava evidentemente di un'elaborazione dell'esegesi nuova alla Moscovia, se, come si è visto, alla fine del Quattrocento si era avvertita l'esigenza di tradurre i *Modi interpretandi* (cfr. *supra*). Ferma restando la presenza della riflessione patristica nella liturgia in lingua slava, infatti, nell'area slava orientale l'abilità esegetica era rimasta sostanzialmente ai margini dell'esperienza cultuale e culturale, se si prescinde dal caso isolato di Kirill Turovskij<sup>7</sup>.

Alla divulgazione dei metodi della riflessione e del discorso teologico Massimo il Greco contribuì in più modi. Nell'ambito specifico dell'esegesi biblica, il suo apporto lo si ritrova sia nelle traduzioni dei commentari patristici che negli scritti di cui fu autore. Nell'*Epistola al gran principe di Mosca Vasilij III sulla traduzione del Salterio commentato* (*Poslanie moskovskomu velikomu knjazju Vasiliju III o perevode Tolkovoj Psaltyri*), per esempio, offriva un compendio dei commentatori del Salterio inventariati per specialità esegetica con la codifica (o la convalida) del lessico dell'esegesi medievale<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Stando alle attestazioni, il tema del segno della croce era stato immesso nella tradizione scrittoria slava orientale nel XIII sec. dal *Racconto su Melezio di Antiochia* (*Skazanie o Meletij Antiochijskom*) per poi tornare di attualità nel XV sec. con il *Discorso di Teodoro* (*Feodoritovo slovo*) e con il *Discorso su chi si fa il segno della croce* (*Slovo o krestjaščichsja*), che furono accolti anche nel Salterio commentato tradotto da Massimo il Greco per il gran principe Vasilij III nel 1521-1522. Sull'argomento scrissero, tra gli altri, il monaco Vassian (Patrikeev), lo *starec* Filofej, Iosif Volockij e il metropolita Daniil, quest'ultimo pronunciandosi specificamente sulla posizione delle dita, a sostegno del segno con due dita. La circolazione di queste opere è stata interpretata come testimonianza indiretta di una certa diffusione nella Rus', dopo l'unione di Firenze, del segno della croce con tre dita in concorrenza con il segno con due dita (cfr. Uspenskij 2004, 101, 116-17, nota 8; 2006, 313, 333-34, nota 8; Žurova 2016, 104-05). Sul simbolismo della croce in generale si può consultare Uspenskij 2004 (2006). Finora la *Narrazione* non è mai stata pienamente indagata nel senso delle fonti. La questione delle fonti, che in parte, come si vedrà, affiora dall'analisi del testo (cfr. *infra*, note 17-18, 21), esorbita dai limiti del presente lavoro. Ci riserviamo per questo di occuparcene in un futuro studio.

<sup>7</sup> Sull'omiletica slava orientale dei primi secoli (XI-XIII sec.) si rimanda a Romoli 2009, sull'omiletica di Kirill Turovskij in particolare a Romoli 2016, 2017a-c, 2018a-d.

<sup>8</sup> La paternità del conio del lessico slavo ecclesiastico per l'esegesi medievale è discussa, essendo incerta la datazione della traduzione slava dei *Modi interpretandi*, che pure lo contiene



Insieme all'avanzamento teorico-conoscitivo e all'acquisizione della necessaria terminologia specialistica, Massimo il Greco incoraggiò la pratica dell'esegesi, che promosse ora attraverso la ricreazione in lingua slava di strumenti che avrebbero potuto favorirla, come il *Commento dei nomi secondo l'alfabeto* (*Tolkovanie imenam po alfavitu*) (cfr. Romoli 2020, 2022), ora offrendo concreti esempi applicativi, in un concerto di operazioni nel complesso tese a fondare in Moscovia una competenza teologico-esegetica effettiva e condivisa che potesse farsi strumento di autonomia culturale<sup>9</sup>. Come si vuole mostrare, la *Narrazione sul segno della croce* è in questo senso emblematica, presentando l'esegesi nei quattro sensi di alcuni passi delle Scritture e dei gesti costitutivi del segno.

## 2. Tradizione, tradizioni

La *Narrazione* è trasmessa dalla raccolta Ioasaf (*Ioasafskoe sobranie*), una delle raccolte delle opere di Massimo il Greco a lui coeve, e da alcune sillogi più tarde (XVI-XVIII sec.)<sup>10</sup>. Nella raccolta Ioasaf – mss. RGB f. 173/I (MDA) 42, ff. 314r-317r e RGB f. 173/III (MDA) 138, ff. 202v-205v, con *marginalia* autografi –, il testo occorre nella sezione dedicata ai temi teologici e devozionali (parte IV, capitoli 27-43), di cui costituisce il capitolo 33 (cfr. Maksim Grek 2014, 30; Žurova 2016, 113). L'opera conobbe la sua *editio princeps* nel 1585/1595 nella tipografia dei fratelli Mamoniči di Vilnius. In seguito fu edita da Ch. Loparov nel 1899 sulla base del ms. RNB OLPD 176 (raccolta Soloveckij, prossima alla raccolta Chludov, anch'essa coeva all'autore) (cfr. Žurova 2007, 4) e lo è stata ancora, in anni più recenti, per iniziativa di L.I. Žurova (2007) e di N.V. Sinicyna (Maksim Grek 2014, 290-92). Le edizioni curate da Žurova e da Sinicyna si basano entrambe sul ms. RGB f. 173/I (MDA) 42. Per la sua maggiore accuratezza, si elegge qui a riferimento l'edizione di Žurova.

Il Concilio dei Cento Capitoli, che normò il sacramentale del segno della croce con due dita (*Libro dei Cento Capitoli*, capitoli 31-32) pone il *terminus ad quem* della stesura della *Narrazione* e, per conseguenza, anche della compilazione della raccolta Ioasaf (cfr. Maksim Grek 2014, 30). La convergenza tra la posizione tenuta da Massimo il Greco e il pronunciamento conciliare lascia ipotizzare un possibile coinvolgimento di Massimo nei lavori preparatori del Concilio, tanto più probabile se si considera l'ipotesi secondo cui dal 1547 Massimo poteva es-

e che A.I. Sobolevskij (1903, 189) ritiene possa essere attribuita a Dmitrij Gerasimov, alla cui penna si deve anche la versione del Salterio brunoniano (cfr. Romoli 2010; Tomelleri 2010). Giova ricordare che insieme a Vlasij Ignatov, Dmitrij Gerasimov fu collaboratore a Mosca di Massimo il Greco nei primi anni del suo soggiorno (cfr. Romoli 2021, 21-22). Sulla questione ci riserviamo di tornare in futuro.

<sup>9</sup> Numerosi sono i suoi scritti di indirizzo esegetico, molti dei quali ancora inediti. Un inventario è offerto in Ivanov 1969, 171-88, nrr. 252-317.

<sup>10</sup> Per notizie sulle raccolte delle opere di Massimo il Greco si rimanda a Sinicyna 1977, 161-86, 221-79; 2008, 198-208; 2014, 19-45; Bulanin e Šaškov 1984; Žurova 2011, 3-18.

sersi trasferito a Mosca (cfr. Sinicyna 2008, 234; Maksim Grek 2014, 18, 397-98). Questo possibile coinvolgimento ammette a sua volta l'ipotesi, pur non unanime, che le posizioni di Massimo possano aver orientato le risoluzioni conciliari<sup>11</sup>.

Il destino della *Narrazione* fu irrimediabilmente segnato dalla riforma religiosa del patriarca Nikon sancita dal Concilio del 1666-1667, che infirmò le deliberazioni del 1551, con la conseguente messa al bando, tra gli altri, del segno con due dita a favore del segno con tre dita. Ciò consegnò il retaggio di Massimo il Greco alla tradizione dei vecchi credenti, alimentando dubbi di paternità, alterazioni e falsificazioni (cfr. Šaškov 1979)<sup>12</sup>.

Allo stato attuale della tradizione, la forma letteraria della *Narrazione* presenta caratteristiche eterogenee: in esordio si apprezza il ricorso al formulario dell'epistolografia privata, la trattazione è informata ai moduli espositivo-argomentativi del discorso teologico e la conclusione si attesta sui toni della perorazione. Questa apparente ibridazione sembra poter alludere a un'opera di rilevanza generale scritta su specifico incarico: chiamato a esprimersi sul sacramentale del segno della croce, Massimo il Greco avrebbe cioè optato per la forma che sembrava più idonea a tale scopo, ovvero quella del discorso teologico, ritenendo tuttavia di esordire rivolgendosi al suo committente<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Sostengono questa ipotesi A.I. Ivanov (1969, 186) e N.V. Sinicyna (1977, 174). Non è dello stesso avviso L.I. Žurova (2016, 114), che mette piuttosto in relazione i capitoli 31-32 del *Libro dei Cento Capitoli* con il *Discorso di Teodoro* e il *Discorso su chi si fa il segno della croce* nella redazione del *Salterio commentato*.

<sup>12</sup> Analogo destino ebbe il *Breve discorso rivolto a chi, muovendo contro la tradizione ecclesiastica, ha l'ardire di acclamare «Alleluia» per tre volte e per quarto «Gloria a te o Dio»* (*Slovco k'' smějščim'' triždy glagolati «Allilua» čez predania cerkovnago, a četvertoe «Slava tebě Bože»* in Maksim Grek 2014, 272-75), quando la riforma nikoniana decretò la messa al bando dell'alleluia ripetuto due volte a favore dell'alleluia ripetuto tre volte. Alla vigilia del Concilio del 1666-1667, nel suo *Pastorale del governo* (*Žezl pravlenija*) Simeon Polockij tentò di difendere l'ortodossia delle posizioni tenute da Massimo il Greco sul segno della croce e sull'alleluia, avanzando il sospetto che le opere in cui egli difendeva il segno con due dita e l'alleluia doppio fossero state manipolate. Dopo il Concilio si assisté alla loro effettiva alterazione allo scopo di affermare le pratiche allora riconosciute ortodosse, ovvero il segno della croce con tre dita e l'alleluia triplice. In questo conteso, la presenza nel ms. RGB f. 173/III (MDA) 138 di *marginalia* autografi ha permesso di ristabilire il testo autoriale e la paternità di Massimo il Greco. Sul destino di queste opere a partire dal XVII sec., per una sintesi del dibattito sulla loro paternità e della storia della loro ricezione si rimanda a Ivanov 1969, 186-87 (nr. 315), 187-88 (nr. 316) e Žurova 2007, 4-6, 22-28; 2016, 111.

<sup>13</sup> Non è di questo avviso Žurova (2007, 7), che interpreta la formula esordiale come un espediente retorico. Che il committente dell'opera debba ricercarsi al di fuori dell'ambiente di Tver', nel quale invece ricadono alcune opere che Massimo il Greco scrisse dopo il secondo processo (cfr. Ivanov 1969, 100-02, 123-24, 157, 164-66, nrr. 121, 123, 156, 230, 242; Bulanin 1984, 49; Romoli 2021, 28-29), lo si ricava dal fatto che all'epoca della stesura della *Narrazione*, nell'imminenza del Concilio dei Cento Capitoli, Massimo doveva aver già lasciato Tver'. Da qui, prima di trasferirsi nella laura della Trinità di San Sergio, dove avrebbe trascorso i suoi ultimi anni e dove si sarebbe spento, potrebbe aver fatto tappa a Mosca, come ritiene possibile Sinicyna (cfr. *supra*).

### 3. La *Narrazione*: il segno della croce nei quattro sensi dell'esegesi

Come si legge nel titolo dell'opera, la *Narrazione* vuole educare sul modo di segnarsi del segno della croce («su come segnarsi del segno della croce» [какo знаменоватися крѣстнымъ знаменіемъ]) e, secondo l'indicazione del sottotitolo, illustrare la potenza del segno («su qual'è la potenza» [и что есть сила]) e offrirne l'esegesi («e quale l'esegesi di questo segno» [и тлъкъ сицевому знаменованию])<sup>14</sup>. Il testo mostra una struttura tripartita distribuita in un esordio, in una trattazione e in una perorazione finale. La coerenza logico-concettuale del discorso è resa evidente da una serie di ritorni epanadiplosici, con ripetizioni a parentesi che ne scandiscono l'avanzamento espositivo-argomentativo (cfr. § 3.2.4, 3.3).

#### 3.1. Esordio (ll. 1-11)

L'autore espone in esordio la richiesta di istruzione che con la *Narrazione* intende soddisfare, annunciando il tema del segno della croce e quello della sua potenza. Il segno della croce è definito «apostolica tradizione sacramentale, cioè immagine della croce» (тайнаго апостольскаго преданія, сирѣчь образа крѣстнаго) e se ne affermano la funzione liturgico-rituale (di esso i credenti si segnano all'inizio di ogni preghiera rivolta a Dio) e quella salvifica, che si manifesta nell'attualizzazione del messaggio di Sal 60(59),6-7<sup>15</sup>.

L'attualizzazione del messaggio biblico è condotta con metodo esegetico e l'esegesi introdotta e segnalata dal marcatore сирѣчь ('cioè'), che accompagna la ripresa della porzione di testo di volta in volta sottoposta a esegesi. Il messaggio del salmo recita: «'Hai dato un segnale a chi ti teme'. A che pro? Perché fuggissero», è detto, 'lontano dagli archi. Perché i tuoi amati siano liberati'» (Даль еси боющимся тебе знамение. Чесо ради? Яко бѣжати, рече, от лица луку. Яко да избавятся възлюбленіи твои). Il commento è così strutturato: la liberazione («siano liberati» [да избавятся]) è interpretata in senso anagogico (spirituale) come liberazione dalle potenze avverse a opera del segno della croce; chi la riceve («i tuoi amati» [възлюбленнымъ твоимъ]) (in prima formulazione «chi ti teme» [боющимся тебе]) è identificato in senso tropologico (morale) con chi crede in Dio, lo ama e compie i suoi santi comandamenti a parole e attraverso l'azione, in una formulazione che rende l'idea della reciprocità dell'amore secondo Gv 14,21 («Chi accoglie i miei comandamenti e li osserva, questi mi ama. Chi mi ama sarà amato dal Padre mio e anch'io lo amerò e mi manifesterò a lui»).

<sup>14</sup> Il sottotitolo è aggiunto di mano di Massimo il Greco nel codice RGB, f. 173/III (MDA) 138, sul margine sinistro del f. 202v (cfr. Žurova 2007, 15, 28, nota 5; 2016, 113).

<sup>15</sup> Questa stessa citazione occorre anche nel Capitolo 4 (sul tema del segno della croce) del *Sobornik* del metropolita Daniil (cfr. Žurova 2016, 108). Tra il testo di Daniil e quello di Massimo il Greco, tuttavia, non sembrano sussistere rapporti di dipendenza testuale (cfr. Žurova 2016, 114).

Sulla citazione di Sal 60(59),6-7 si innesta la citazione di Sal 91(90),5, creando una catena biblica il cui anello di raccordo è costituito dal predicato «siano liberati» (избавятся/избавляются). La citazione di Sal 91(90),5 perfeziona il messaggio di Sal 60(59),6-7, «Perché i tuoi amati siano liberati» integrandovi il complemento di separazione «dalla freccia che vola di giorno» (от всякия стрѣлы, летающыя в день), che completa l'immagine degli archi in Sal 60(59),6-7 con l'immagine della freccia. Il commento, sempre introdotto dal marcatore сирѣчь, offre un'interpretazione della freccia in senso anagogico (spirituale), come insidia che gli «spiriti maligni» (лукавии духове) tendono ai fedeli per l'invidia che nutrono verso quanti compiaccono Dio, e si lega circolarmente al commento di Sal 60(59),6-7, di cui specifica la dicitura «potenze avverse» (супротивнымъ силам), rafforzando la motivazione per cui Dio ha concesso il segno della croce e ribadendone la potenza salvifica.

L'esordio termina con la comunicazione dell'intenzione di riferire in breve sul segno della croce e sulla sua potenza («Di questo ti narrerò brevemente» [О семъ малыми побесѣдую тебѣ]), che prepara l'inizio della trattazione.

### 3.2. Trattazione (ll. 12-71)

La trattazione accoglie la parte espositivo-argomentativa del discorso. Al suo interno sono sviluppati i temi annunciati nel titolo e nel sottotitolo della *Narrazione*: il segno della croce con la sua potenza nella prima parte della trattazione (ll. 12-55), e l'esegesi del segno nella seconda parte (ll. 55-71)<sup>16</sup>.

#### 3.2.1. «... su come segnarsi del segno della croce e su qual'è la potenza ...» (ll. 12-55)

Per prima trova spazio una riflessione sul significato del rituale del battesimo, che attraverso le parole di Rm 6,3-4, citate in due riprese, ne evoca il simbolismo antitetico di passaggio dalla morte alla resurrezione, rappresentando le tre abluzioni i tre giorni della sepoltura di Cristo e la sua resurrezione: «Quanti siamo stati battezzati in Cristo, siamo stati battezzati nella sua morte; per mezzo del battesimo siamo dunque stati sepolti insieme a lui nella morte [...] perché come Cristo fu resuscitato dai morti, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova» (Rm 6,3-4) (Елици бо въ Христа крѣстихомся, въ смерть его крѣстихомся, съпогребохомся ему крѣщениемъ в смерть [...] да якоже Христосъ вѣста от мрѣтвыхъ, такожде и мы въ обновлении животу поживемъ)<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Žurova (2016, 133) ritiene che la *Narrazione* sia costituita da una parte dogmatica e da una parte storica (догматическая часть, историческая часть).

<sup>17</sup> Žurova (2007, 8) segnala la presenza all'inizio di questa parte di una citazione pressoché letterale dal *Feodoritovo slovo*.

Da questa citazione, il cui ultimo termine, «vita nuova» (въ обновлении животу, parafrasato ora in живот новъ), è interpretato in senso tropologico (morale) come vita giusta, virtuosa e santa, si dirama, creando una nuova catena biblica, la citazione di Col 3,9, «Vi siete spogliati dell'uomo vecchio» (съвлекшеся ветхаго челоуѣка), il cui ultimo termine, «uomo vecchio», che si pone in antitesi al precedente «vita nuova» (въ обновлении живот/живот новъ), è a sua volta interpretato (in presenza del marcatore сирѣчь) in senso tropologico (morale) come uomo dedito al vizio (Il. 12-20).

La riflessione sul simbolismo del rituale del battesimo è coerente e funzionale al tema centrale della *Narrazione* nella misura in cui, per ragione di analogia, al battesimo è accostato il segno della croce: con pari capacità evocativa, infatti, il segno della croce significa i principali misteri della fede cristiana ed educa a essi, ovvero alla Trinità delle persone, all'incarnazione del Figlio e alla parusia con la redenzione dell'umanità, rappresentando l'atto della loro sintesi e la loro attualizzazione (Il. 20-25)<sup>18</sup>.

Enunciati i misteri di cui il segno della croce si fa portatore, i gesti che lo compongono sono interpretati in senso allegorico come figurazioni rispettivamente della Trinità, dell'incarnazione e della parusia. La postura delle dita rappresenta in particolare il mistero trinitario: con l'unione di pollice, anulare e mignolo il fedele professa le tre ipostasi dell'unico Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo; con l'estensione dell'indice e del medio dichiara di riconoscere e di credere nelle due nature ed essenze di Cristo, quella divina e quella umana (Il. 25-30)<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> L'idea del battesimo come *typos* della morte di Cristo e l'idea affine del segno della croce come atto equiparabile alla morte volontaria di Cristo e come manifestazione della sua vittoria sulla morte sembra echeggiare l'*Expositio fidei* di Giovanni Damasceno (capitoli 82 e 84) (cfr. Kontouma 2023, specialmente pp. 160, 162-163).

<sup>19</sup> «Con l'unione di tre dita, cioè del dito, del medio e del piccolo, professiamo infatti il mistero delle tre ipostasi che originano in Dio: del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, tre [ipostasi] dell'unico Dio. Con l'estensione del [dito] lungo e del medio, invece, [professiamo] le due nature riunite in Cristo, cioè l'unico Cristo Salvatore lo professiamo vero Dio e vero uomo, in due nature e in due essenze creduto e riconosciuto» (Съвокупление бо триехъ пръстеи, сирѣчь палца, и еже от средняго и малаго, таину исповѣдуемъ богоначальныхъ триехъ ипостасехъ: Отца, и Сына, и Святаго Духа, единого Бога трое. Протяжениемъ же дльгаго и средняго съшедшеся два естества въ Христѣ, сирѣчь самого Спаса Христа исповѣдуемъ съвршена Бога и съвршена челоуѣка въ двою существу и естеству вѣруемаго и познаваемаго). Massimo il Greco si avvale dello stesso termine, среднии ('medio'), per designare due dita diverse. Nei *marginalia* del testimone RNB Sol. 494/513 (*Soloveckoe sobranie*), i nomi delle dita sono glossati in greco e in slavo. In particolare, in corrispondenza della stringa палца, и еже от средняго и малаго si legge антихира и парамеса, сирѣчь безименникъ («ἀντίχειρ и παράμεσος, cioè [pollice e] anulare») e in corrispondenza della dicitura дльгаго si legge лихана, сирѣчь ожегъ («λίχάνος, cioè indice») (cfr. Žurova 2007, 29-30). Da queste indicazioni e considerata la posizione delle dita nel segno della croce secondo la prassi in uso prima della riforma nikoniana, con l'unione, cioè, di pollice, anulare e mignolo e l'estensione di indice e medio (ovvero il segno della croce con due dita che è ancora oggi in uso presso i vecchi credenti; cfr. § 2, Uspenskij 2006, 311), si ricava che nel primo caso il termine среднии designa l'anulare e nel secondo caso il medio.

Il tratto verticale del segno rappresenta a sua volta l'incarnazione: le dita poggiate sulla fronte indicano l'origine di Cristo in Dio Padre, e del Verbo nell'Intelletto, e la sua discesa dall'alto così come prefigurata in Sal 18(17),10 («Abbassò i cieli e discese» [И преклони небеса, и сниде]), secondo una lettura allegorica (tipologica, cristologica); le dita portate sull'ombelico significano la venuta di Cristo sulla terra, la sua concezione senza seme nel ventre della Madre di Dio e i nove mesi della gestazione (Il. 31-36).

Il tratto orizzontale del segno rappresenta infine la parusia: lo spostamento della mano da destra verso sinistra, nel senso, cioè, delle prime scritture cristiane, evoca il giudizio dei giusti che siedono alla destra del Padre sugli empi e sui peccatori che stanno alla sua sinistra; la facoltà di giudizio dei giusti ha origine in Lc 11,19, «Perciò essi stessi saranno i vostri giudici» (Cero ради, рече, сии будутъ вамъ судии), che, letto in senso anagogico (spirituale) (con esegesi annunciata dal marcatore сирѣчь), tende al giudizio finale, in una proiezione in cui gli apostoli e i discepoli di Cristo giudicheranno le dodici tribù di Israele, dalla cui stirpe discendono (cfr. Lc 22,28-30; Mt 19,27-28) (Il. 36-42).

Alla citazione di Lc 11,19 e alla sua esegesi si lega, per consequenzialità logico-tematica, la citazione di 1Cor 6,1-3, che crea una catena biblica: «V'è tra voi chi, avendo una questione con un altro, osa farsi giudicare dagli ingiusti anziché dai santi? O non sapete che i santi giudicheranno il mondo? Non sapete che giudicheremo gli angeli? Quanto più le cose di questa vita!» (Смѣет ли кто от вас, глаголя, къ иному вещь имьи, судитися от неправедныхъ, а не от святыхъ? Не вѣсте ли, яко святии миру хотятъ судити? Не вѣсте ли, яко и аггелом судити хоцемъ, а не точию житеиская?).

L'esegesi (sempre anticipata dal marcatore сирѣчь) esplora in questo caso il senso storico (letterale) delle Scritture, tuttavia in coerenza con la prospettiva escatologica instaurata dall'esegesi di Lc 11,19, per affermare il compito dei giusti di giudicare le realtà di questo mondo ma anche quello di giudicare il mondo e gli angeli tramutati in «demoni maligni» (лукавии бѣси), che evocano le «potenze avverse» (супротивнымъ силам) e gli «spiriti maligni» (лукавии духове) dell'esordio (cfr. § 3.2.1). Emblema degli angeli caduti è Lucifero, che è qui indicato con il nome greco Eosforo (Еосфоръ, Εωσφόρος) chiosato con lo slavo Деньница, secondo un uso onomastico che origina nella resa greca dell'espressione ebraica *hēlel ben shaḥar* di Is 14,12 nella Septuaginta (e nella traduzione latina della stessa espressione nella Vulgata).

Dal piano biblico, storico ed escatologico, affiora una dimensione contingente, personale: facendo proprie le parole di 1Cor 6,1-3, in cui san Paolo si rivolge ai giusti suoi pari, Massimo il Greco si include infatti nel numero dei giusti contro gli ingiusti preposti al giudizio, opponendosi di fatto ai giudici ingiusti responsabili della sua condanna per affermarsi su di loro come loro giudice (Il. 42-50).

La constatazione di aver esaurito i temi del segno della croce e della potenza del segno ne delimita la disamina, demarcando la fine della trattazione con



ripetizioni epanadiplosiche che richiamano ora l'esordio, ora l'inizio della trattazione (cfr. § 3.1 e *supra*) (ll. 50-55)<sup>20</sup>.

### 3.2.2. «... e quale l'esegesi di questo segno» (ll. 55-71)

Nella parte di trattazione riservata all'esegesi del segno della croce, l'autore illustra alcune prefigurazioni veterotestamentarie della croce secondo il senso allegorico (tipologico, cristologico) delle Scritture, attingendo a un repertorio tradizionale<sup>21</sup>. In particolare richiama: per prima la benedizione che il patriarca Giacobbe impartì ai suoi nipoti incrociando le braccia (cfr. Gen 48); per seconda la Pasqua ebraica (Pesach) in Es 12,1-14, quando Mosè ordinò ai figli di Israele di segnare le porte delle loro case ai quattro estremi con il sangue dell'agnello; per terzo il passaggio del mar Rosso, con Mosè che con il suo bastone colpì il mare prima in verticale, per consentire il passaggio dei figli di Israele, e poi di traverso, per annegare i loro persecutori (cfr. Es 14,15-31); da ultimo l'episodio del serpente di rame che lo stesso Mosè mise di traverso a un'asta per la guarigione di chi era stato attaccato dai serpenti (cfr. Nm 21,4-9, Gv 3,14). Volendo spiegare la ragione di questi ripetuti presagi, l'autore cita la preghiera che Mosè rivolgeva incessantemente a Dio per ottenere un segno della sua benevolenza, attribuendogli di fatto le parole di Sal 86[85],17: «Dammi un segno di benevolenza, vedano e siano confusi i miei odiatori» (Сътвори съ мною знамение въ благо, и да видят ненавидящии мя и постыдятся).

### 3.3. Perorazione finale (ll. 71-79)

La *Narrazione* si conclude con una perorazione finale che accoglie due esortazioni costruite sull'esegesi, rispettivamente tropologica (morale) (segnalata dal

<sup>20</sup> въпросилъ мя еси раскрыти тебѣ силу [...] образа крѣстнаго, имже знаменаемъ себе вѣрнии (mi hai domandato di rivelarti la potenza [...] dell'immagine della croce di cui [noi] fedeli ci segniamo) (esordio) / Такова убо сила есть [...] знамениа честнаго крѣста, имже вѣрнии знаменуемъся (Questa è dunque [...] la potenza del segno dell'onorata croce, del quale [noi] fedeli ci segniamo) (fine della prima parte della trattazione); все вкупѣ благовѣрна таинство учит ны исповѣдоватиѣ таинственѣ [...] еже съ небесе Единороднаго на земли снитие и распятие его, и еже съ небесѣ второе его пришествие (ci insegna a professare misticamente tutt'insieme i misteri della fede [...] la discesa dell'Unigenito dal cielo sulla terra, e la sua crocifissione, e la sua seconda venuta dal cielo) (inizio della trattazione) / исповѣдующе таиственѣ все спасово [...] еже свыше его на земли снитие, и распятие, и второе пришествие (professando misticamente tutto ciò che riguarda il Salvatore [...] la sua discesa dall'alto sulla terra, e la crocifissione, e la seconda venuta) (fine della prima parte della trattazione).

<sup>21</sup> L'interpretazione di Es 12,1-14 come rappresentazione illustrativa della potenza salvifica della croce, per esempio, è in origine di Teodoro di Mopsuestia ed è localmente riproposta sia da Iosif Volockij che dal metropolita Daniil (cfr. Žurova 2016, 108). Un'allusione a Sal 91(90),5, che Massimo il Greco cita in esordio alla *Narrazione* (cfr. § 3.1) abbinata a Es 12,1-14, si ritrova nell'omelia di Basilio Magno su Sal 60(59) (PG 29, coll. 459-70), al cui testo, secondo le indicazioni di Žurova (2016, 108), attinge (anche) il metropolita Daniil.

marcatore сирѣчь) e anagogica (spirituale), di due degli episodi che in sede di trattazione sono stati commentati in senso allegorico come prefigurazioni della croce (cfr. § 3.2.2): l'episodio della Pasqua ebraica (Es 12,1-14) e quello del passaggio del mar Rosso (Es 14,15-31). La prima esortazione origina dall'interpretazione della Pasqua in senso tropologico (morale): identificato lo sterminatore con il diavolo e i primogeniti con i pensieri pii, l'autore sprona chi crede in Dio a segnare con la croce i sensi attraverso i quali il diavolo fa breccia nell'animo umano per seminarvi malvagità. La seconda esortazione discende dalla lettura del passaggio del mar Rosso in senso anagogico (spirituale): assimilato il faraone<sup>22</sup> al diavolo e il mar Rosso alla Geenna, l'autore incita infine i fedeli a opporre al diavolo la croce e la fede, così da metterlo in fuga e annegarlo nel fuoco inestinguibile. Questa rinnovata promessa di salvezza, che conclude la *Narrazione*, accoglie, per esserne marcata, il *climax* della *gradatio* degli attributi del segno della croce, che, se in esordio non ha attributi (силу [...] образа крестнаго) e al termine della trattazione è «onorato» (сила [...] знамени честнаго креста), ora manifesta la sua potenza apertamente, mostrandosi «onorato e vivificante» (силою честнаго и животворящаго креста).

#### 4. Conclusione

Nel porre le sue conoscenze, capacità e competenze al servizio del gran principato di Mosca, Massimo il Greco acconsentì a intervenire nel coevo dibattito culturale, e intervenendovi, in linea con il suo ruolo di greco della diaspora formatosi alla scuola degli umanisti, si elevò al di sopra delle dispute dottrinarie interne alla Chiesa russa, ma anche delle controversie tra cristianità latina e ortodossa, e, superando la dimensione puramente formale, tenne a calibrare l'identità dell'ortodossia russa sul parametro della fedeltà alla tradizione apostolica. Come si è mostrato, la *Narrazione sul segno della croce* è in questo senso emblematica, esemplificando l'espressione dell'azione di Massimo a livello sia teorico-conoscitivo che pratico-applicativo. Nella *Narrazione*, infatti, Massimo sostiene il segno della croce secondo la più antica prassi cristiana e lo fa avvalendosi in chiave moderna degli strumenti della riflessione e del discorso teologico elaborati dalla patristica e dalla scolastica. Per intenti, contenuti e metodi, la sua riflessione teologica non poté dunque che apparire ed emergere come assolutamente innovativa nel contesto della Moscovia cinquecentesca, imprimendo una svolta nuova allo sviluppo della cultura russa nel contesto del processo di confessionalizzazione dell'Europa allora in corso.

<sup>22</sup> Vale la pena rilevare che l'immagine del faraone è uno dei *leitmotiv* della predicazione savonaroliana sopra l'Esodo (1498). Con il faraone Savonarola identifica sul piano della storia papa Borgia e in prospettiva anagogica il demonio (cfr. Savonarola 1955-1956, *passim*). Ci riserviamo di verificare in altra sede sia la possibile sussistenza in questo *locus* della *Narrazione* di un'eco della predicazione e del pensiero savonaroliani, sia, più in generale, l'incidenza dell'immagine del faraone nell'intera produzione di Massimo il Greco.

Di quello stesso monaco Massimo il Greco  
 Narrazione su come segnarsi del segno della croce  
 e su qual'è la potenza e quale l'esegesi di questo segno<sup>23</sup>

[1-11] Prevenendomi, mi hai domandato di rivelarti la potenza dell'apostolica tradizione sacramentale, cioè dell'immagine della croce di cui [noi] fedeli ci segniamo ogni volta all'inizio delle nostre preghiere a Dio. Al riguardo la parola di Dio dice: "Hai dato un segnale a chi ti teme". A che pro? "Perché fuggissero", è detto, "lontano dagli archi. Perché i tuoi amati siano liberati" (Sal 60[59],6-7). [Liberati] per mezzo di quello, cioè del terribile segno della croce, dalle potenze avverse; è detto: [Io] "Hai dato ai tuoi amati", cioè a chi crede in te e a chi ti ama e a chi realizza i tuoi santi comandamenti con la parola e con l'azione (cfr. Gv 14,21), affinché da esso, è detto, siano liberati da "ogni freccia che vola di giorno" (Sal 91[90],5), cioè da ogni insidia e inganno demoniaco con cui gli spiriti maligni offendono senza posa i cuori dei fedeli, provando invidia per chi desidera vivere onestamente e in modo da compiacere Dio. Di questo ti narrerò brevemente.

[12-20] Tu sai che nel battesimo di Dio con le tre immersioni in acqua la tradizione ecclesiastica figura i tre giorni della sepoltura e la resurrezione di Cristo Salvatore, secondo la voce di Dio che dice: "Quanti siamo stati battezzati in Cristo, siamo stati battezzati nella sua morte; per mezzo del battesimo siamo dunque stati sepolti insieme a lui nella morte" (Rm 6,3-4). Poi, come spiegando cosa c'è nella morte, soggiunge dicendo: "perché come Cristo fu resuscitato dai morti, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova" (Rm 6,4). Una vita nuova, ripiena di ogni giustizia, virtù e santità. "Vi siete spogliati dell'uomo vecchio" (Col 3,9), cioè dei desideri e degli atti della carne e dello spirito perversi e invisibili a Dio.

[20-25] Proprio come con il battesimo la tradizione apostolica ci trasfonde misticamente [тайнственѣ]<sup>24</sup> queste cose, allo stesso modo anche il segno dell'onorata croce ci insegna a professare misticamente tutt'insieme i misteri della fede, dico per l'appunto la santa e venerata Trinità, la discesa dell'Unigenito dal cielo sulla terra, e la sua crocifissione, e la sua seconda venuta dal cielo, quando giudicherà i vivi e i morti, cioè i giusti e i peccatori.

[25-30] Con l'unione di tre dita, cioè del dito, del medio e del piccolo, professiamo infatti il mistero delle tre ipostasi che originano in Dio: del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, tre [ipostasi] dell'unico Dio. Con l'estensione del

<sup>23</sup> Si traduce dall'edizione Žurova 2007. La numerazione delle linee è calcolata sulla base del testo dell'edizione. Per le citazioni bibliche si adotta in generale la versione della Bibbia di Gerusalemme, rispettando però il testo autoriale laddove si discosti dal testo approvato.

<sup>24</sup> Nei *Tolkovanija* il termine slavo тайнственѣ (con i suoi affini etimologici) traduce il latino *mystice* (con i suoi affini etimologici) dei *Modi interpretandi* (cfr. Tomelleri 2010, 212-13). Questa analogia tange, attualizzandola, la questione della paternità del conio del lessico slavo ecclesiastico per l'esegesi medievale (cfr. § 1 e nota 8).

[dito] lungo e del medio, invece, [professiamo] le due nature riunite in Cristo, cioè l'unico Cristo Salvatore lo professiamo vero Dio e vero uomo, in due nature e in due essenze creduto e riconosciuto<sup>25</sup>.

[31-36] Poggiando le dita sulla fronte professiamo una di queste due cose: che [Cristo] nacque da Dio Padre così come il nostro Verbo discende dall'Intelletto, e che discese dall'alto secondo la parola di Dio che dice: "Abbassò i cieli e discese" (Sal 18[17],10). Poggiando le dita sull'ombelico annunciamo chiaramente la sua discesa sulla terra, e la sua concezione senza seme nel ventre della purissima Madre di Dio, e il suo dimorar[vi] per nove mesi.

[36-42] Portando da lì l'intera mano sul lato destro e su quello sinistro indichiamo la precisa volontà che l'amara sentenza sia emessa dai giusti che stanno alla destra del Giudice contro chi sta alla sua sinistra, contro gli empi e i peccatori, secondo la voce del Salvatore Dio che parla ai giudei che si oppongono e che non si sottomettono: "Perciò", è detto, "essi stessi saranno i vostri giudici" (Lc 11,19), cioè i suoi divini discepoli e i dodici apostoli, che discendono dalla loro [stessa] stirpe, giudicheranno le dodici tribù di Israele (cfr. Lc 22,28-30; Mt 19,27-28).

[42-50] Il divino apostolo ci insegna per l'appunto questo quando biasima i corinzi che si ingiuriano l'un l'altro dinanzi ai giudici ingiusti, cioè infedeli: "V'è tra voi chi, avendo una questione con un altro, osa farsi giudicare dagli ingiusti anziché dai santi? O non sapete che i santi giudicheranno il mondo? Non sapete che giudicheremo gli angeli? Quanto più le cose di questa vita!" (1Cor 6,1-3), cioè i giusti dovranno giudicare non soltanto gli uomini che hanno offeso Dio, ma anche gli angeli che hanno perduto il loro rango perché ebbero la pretesa di opporsi al Creatore e Signore di tutte le cose. Questi sono cioè, insieme a Eosforo, cioè a Lucifero, gli angeli che si sono insuperbiti e che oggi sono chiamati demoni maligni.

[50-55] Questa è dunque, per quanto mi è dato sapere, la potenza del segno dell'onorata croce, del quale [noi] fedeli ci segniamo quando preghiamo professando misticamente tutto ciò che riguarda il Salvatore, ovvero la predestinazione alla carne, cioè la nascita da Dio Padre prima di ogni creatura, la sua discesa dall'alto sulla terra, e la crocifissione, e la seconda venuta, che è il suggello di tutta la sua misericordiosa clemenza verso di noi.

[55-71] Questo terribile segno divino lo prefigurò il patriarca Giacobbe, avendo incrociato le sue venerande braccia quando benediva i figli di Giuseppe, i suoi nipoti Efraim e Manasse (cfr. Gn 48). E Mosè allo stesso modo, quando ordinò ai figli di Israele, ancora trattenuti in Egitto, di segnare con il sangue dell'agnello le porte delle loro case ai quattro estremi, cioè sull'architrave e sulla soglia, e sugli stipiti ai due lati, affinché non entrasse da loro colui che sterminava i primogeniti d'Egitto (cfr. Es 12,1-14). Questo segno lo prefigurò allo stesso modo quello stesso [Mosè] quando con il suo bastone colpì il mar Rosso in verticale, e le acque si

<sup>25</sup> Le dita piegate e congiunte sono il pollice, l'anulare e il mignolo, quelle estese l'indice e il medio (cfr. *supra* nota 19).

divisero da parte a parte, ed essendo[si creato] un passaggio asciutto in mezzo al mare le moltitudini innumerevoli dei figli di Israele raggiunsero l'altra sponda a piedi senza bagnarsi i piedi. E dopo il loro passaggio, avendo colpito di ritorno con quello stesso bastone il mar Rosso di traverso, vi annegò i persecutori e tormentatori che vi si trovavano in mezzo (cfr. Es 14,15-31). Questo stesso [segno] quello stesso [Mosè] lo prefigurò ancora più chiaramente quando nel deserto mise di traverso sopra l'asta il serpente di rame guardando il quale chi era stato morso dai serpenti guariva all'istante (cfr. Nm 21,4-9). Questo segno amabilissimo e salvifico, avendolo presagito lungamente con lo spirito, quel giusto [Mosè] pregava incessantemente che gli fosse rivelato, cioè che venisse in effetto, dicendo: "Dammi un segno di benevolenza, vedano e siano confusi i miei odiatori" (Sal 86[85],17).

[71-79] Contempliamo anche noi la potenza di questo segno invincibile e segniamo di esso le nostre stesse porte, cioè i sensi attraverso i quali lo sterminatore spirituale si fa strada e uccide i nostri primogeniti, cioè sradica i nostri pensieri pii e pianta al loro posto i germi della sua molteplice malvagità, intendo dire i pensieri invisibili a Dio che corrompono l'anima. Con quest'arma invincibile mettiamo in fuga il faraone spirituale<sup>26</sup> che sempre ci perseguita senza posa, e con la fede salda e potente in Cristo anneghiamo nel fuoco nero e inestinguibile della Geenna, dal quale il Signore nostro Gesù Cristo ci libererà con la potenza della sua croce onorata e vivificante. Amen.

<sup>26</sup> L'espressione «faraone spirituale» è un topos liturgico che compare, per esempio, nell'Inno acatisto alla Madre di Dio: χαῖρε θάλασσα ποντίσασα Φαραῶ τὸν νοητόν (XI,10) (Cantarella 1992, I, 452) / Радуи са морје потопљиа фараона мыслѣнаго (XI,5) (cfr. Filonov Gove 1988, 249). Sembra importante richiamare in questo contesto la sensibilità degli umanisti per i testi liturgici bizantini, più volte evidenziata da M. Garzaniti (si veda, per esempio, il suo contributo in questo volume). *L'editio princeps* dell'Inno acatisto (testo greco con versione latina a fronte) fu allestita nella tipografia di Aldo Manuzio nel 1502. Il testo è disposto sulle pagine centrali dei cinque fascicoli che nel secondo volume dei *Poetae Christiani veteres* raccolgono il testo greco e la traduzione latina degli *Homocentra* (al centro di ogni fascicolo, sulla carta di sinistra il testo greco dell'Inno e sulla carta di destra la sua versione latina) (cfr. *Poetae* 1502; Toniolo 2015, 3-4; Masud 2016-2017). Questa particolare collocazione del testo dell'Inno trova spiegazione nella soluzione editoriale che Aldo aveva messo a punto per predisporre edizioni con testo a fronte, che consisteva nell'interfogliare un testo greco con la sua traduzione latina. In questo modo, «le due pagine situate nel centro di ciascun quinterno risultavano in soprappiù, non avendo esse alcun testo greco a fronte del quale far corrispondere la versione latina», e potevano così essere sfruttate per «stampare su di esse, perché non andassero sprecate, qualche brano greco degno di lettura, col latino a fronte» (Manuzio 1975, II, 221), come Aldo stesso spiega nella prefazione alla raccolta poeti cristiani (e allo stesso modo anche nelle prefazioni all'Esopo del 1505 e al Lascaris *sine data* collocabile tra il 1501 e il 1503), tenendo a precisare che, proprio come nel caso dell'Inno, «Laddove poi avviene che il testo greco ivi stampato non abbia spazio sufficiente, se ne ricerchi la continuazione nel mezzo del quintero successivo» (Manuzio 1975, II, 221) (cfr. Masud 2016-2017). Sembra importante il fatto che nell'aldina del 1502 gli *Homocentra* sono preceduti da un'epistola di Pietro Candido, un conoscente di Massimo il Greco che nel 1503, dopo l'uscita di Massimo dal convento di San Marco, ne avrebbe trasmessa a Scipione Forteguerra l'accorata richiesta di aiutarlo a fare ritorno a Venezia per trovare lì un'occupazione nell'ambiente delle stamperie (cfr. Romoli 2021, 162-71).

## Bibliografia

## Fonti

- Bulanin, Dmitrij M. 1984. *Perevody i poslanija Maksima Greka. Neizdannye teksty*. Leningrad: Nauka.
- Cantarella, Raffaele, a cura di. 1992<sup>2</sup>. *Poeti bizantini*. Voll. 1-2. Milano: Rizzoli.
- Emčenko, Elena B., a cura di. 2015. *Stoglav. Tekst. Slovoukazatel'*. Moskva: Centr Instituta rossijskoj istorii RAN. Sankt-Peterburg: Centr gumanitarnych iniciativ (Historia Russica).
- Filonov Gove, Antonina. 1988. *The Slavic Akathistos Hymn. Poetic Elements of the Byzantine Text and Its Old Church Slavonic Translation*. München: Verlag Otto Sagner (Slavistische Beiträge, 224).
- Maksim Grek, prepodobnyj. 2008. *Sočinenija*, a cura di Nina V. Sinicyna, vol. 1. Moskva: Indrik.
- Maksim Grek, prepodobnyj. 2014. *Sočinenija*, a cura di Nina V. Sinicyna, vol. 2. Moskva: Rukopisnye pamjatniki Drevnej Rusi.
- Manuzio, Aldo. 1975. *Aldo Manuzio editore. Dediche, prefazioni, note ai testi*, a cura di Giovanni Orlandi. Voll. 1-2. Milano: Edizioni Il Polifilo.
- PG 29: Migne, Jacques-Paul. 1857. *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, volume 29. Paris: Migne.
- Poetae*. 1502. *Poetae Christiani veteres*, vol. 2. Venezia: Aldo Manuzio.
- Žřiga, Vjačeslav F. 1935-1936. "Neizdannye sočinenija Maksima Greka." *Byzantinoslavica* 6: 85-109.
- Savonarola, Girolamo. 1955-1956. *Prediche sopra l'Esodo*, a cura di Pier Giorgio Ricci. Voll. 1-2. Roma: Angelo Belardetti Editore (Edizione nazionale delle opere di Girolamo Savonarola).
- Žurova, Ljudmila I. 2007. "Skazanie o krestnom znamenii' Maksima Greka (literaturnaja i rukopisnaja istorija, osobennosti adaptacii pamjatnika v novych kul'turnych uslovijach)." In *Pamjatniki otečestvennoj knižnosti. Novye teksty, novye interpretacii*, 3-33. Novosibirsk: Izdatel'stvo Sibirskogo Otdelenija Rossijskoj Akademii Nauk.
- Žurova, Ljudmila I. 2011. *Avtorskij tekst Maksima Greka: rukopisnaja i literaturnaja tradicii*, vol. 2. Novosibirsk: Izdatel'stvo Sibirskogo Otdelenija Rossijskoj Akademii Nauk.

## Studi

- Bulanin, Dmitrij M., e Anatolij T. Šaškov, 1984. "Opisanie sobranij sočinenij Maksima Greka." In Dmitrij M. Bulanin. *Perevody i poslanija Maksima Greka. Neizdannye teksty*, 220-51. Leningrad: Nauka.
- Denissoff, Élie. 1943. *Maxime le Grec et l'Occident. Contribution à l'histoire de la pensée religieuse et philosophique de Michel Trivolis*. Paris-Louvain: Desclée de Brouwer-Bibliothèque de l'Université.
- Garzaniti, Marcello. 2019. "Michel Trivolis / Maxime le Grec (1470 env.-1555/1556) sa vie et sa carrière." *Revue des études slaves* 90, 3: 431-52. <https://doi.org/10.4000/res.3120>
- Garzaniti, Marcello. 2024. "The Role of Maximus the Greek in Russia (1518-1555/6) in the Controversies between Orthodox and Latin Christianity." In *Westliche Konfessionskirchen und orthodoxes Christentum als Thema der*



- Interkonfessionalitätsforschung*, a cura di Christina Alexiou e Daniel Haas, 41-53. Göttingen: Vandenhoeck et Ruprecht Verlage (The Early Modern World, 9).
- Headley, John M., Hans J. Hillerbrand, e Anthony J. Papalas, a cura di. 2004. *Confessionalization in Europe, 1555-1700. Essays in Honor and Memory of Bodo Nischan*. Aldershot: Ashgate.
- Ivanov, Aleksej I. 1969. *Literaturnoe nasledie Maksima Greka*. Leningrad: Nauka.
- Kloss, Boris M. 2015. "O date smerti Maksima Greka." In *La Russie et l'Orient Chrétien / Rossija i christianskij Vostok, IV-V*, a cura di Boris L. Fonkič, 136-39. Moskva: Jazyki slavjanskoj kul'tury.
- Kontouma, Vassa. 2023. "The Understanding of the Sacraments in John of Damascus' Theology." In *John of Damascus. More Than a Compiler*, a cura di Scott Ables, 153-71. Leiden-Boston: Brill.
- Makarij (Veretennikov), igumen. 1989. "Mitropolit Moskovskij Makarij i cerkovno-literaturnaja dejatel'nost' ego vremeni." In *Tysjačelietie Kreščeniija Rusi. Meždunarodnaja cerkovnaja naučnaja konferencija "Bogoslovie i duhovnost'"*. Moskva, 11-18 maja 1987 goda, 275-89. Moskva: Moskovskaja Patriarchija.
- Masud, Zena C. 2016-2017. "La raccolta dei poeti cristiani di Aldo. Edizioni multiple ed edizioni semi-aperte." *Libri & Documenti* 42-43: 59-74.
- Passarelli, Gaetano. 2011. *Perché venerare le icone? Una risposta tra storia, teologia e liturgia*. Padova: libreriauniversitaria.it.
- Romoli, Francesca. 2009. *Predicatori nelle terre slavo-orientali (XI-XIII sec.). Retorica e strategie comunicative*. Firenze: Firenze University Press (Biblioteca di Studi Slavistici, 9). <https://doi.org/10.36253/978-88-8453-950-2>
- Romoli, Francesca. 2010. "L'Epistola al gran principe di Mosca Vasilij III sulla traduzione del Salterio commentato di Massimo Il Greco fra retorica classica e prassi umanistica." In *Massimo il Greco, Firenze e l'Umanesimo italiano*, a cura di Marcello Garzaniti e Francesca Romoli. *Studi Slavistici* 7: 365-83. [https://doi.org/10.13128/Studi\\_Slavis-9218](https://doi.org/10.13128/Studi_Slavis-9218)
- Romoli, Francesca. 2016. "Le funzioni delle citazioni bibliche nello *Slovo na verbnoe voskresen'e* di Kirill Turovskij." *Studi Slavistici* 13: 31-41. [https://doi.org/10.13128/Studi\\_Slavis-20443](https://doi.org/10.13128/Studi_Slavis-20443)
- Romoli, Francesca. 2017a. "La predicazione esegetica di Kirill Turovskij: lo *Slovo o rasslablennom*." *Slověne* 6, 1: 273-89.
- Romoli, Francesca. 2017b. "Lo *Slovo na voznesenie* di Kirill Turovskij: esegesi, celebrazione, parentesi." *Medioevo Europeo* 1-2: 3-15.
- Romoli, Francesca. 2017c. "Repertorio biblico e mediazione liturgica e patristica nello *Slovo na voznesenie* di Kirill Turovskij." *Europa Orientalis* 36: 137-56.
- Romoli, Francesca. 2018a. "Le collezioni della biblioteca di Kirill Turovskij: materiali e prime ipotesi." *Književna Istorija* 50 (164): 255-90.
- Romoli, Francesca. 2018b. "Lo *Slovo o snjatii tela Christova s kresta* di Kirill Turovskij: fonti bibliche, innografiche, patristiche e bizantine." *Mediaevistik. Internationale Zeitschrift für interdisziplinäre Mittelalterforschung* 31: 153-83.
- Romoli, Francesca. 2018c. "Lo *Slovo o snjatii tela Christova s kresta* di Kirill Turovskij: Scritture e tipologia omiletica." *Bizantinistica. Rivista di studi bizantini e slavi* 19: 271-88.
- Romoli, Francesca. 2018d. "Sulle varietà dell'omiletica di Kirill Turovskij: lo *Slovo po Pascě*." *Studi Slavistici* 15, 1: 5-27. [https://doi.org/10.13128/Studi\\_Slavis-20616](https://doi.org/10.13128/Studi_Slavis-20616)
- Romoli, Francesca. 2020. "Il *Tolkovanie imenam po alfavitu* di Massimo il Greco tra tradizione e innovazione." *Bizantinistica. Rivista di studi bizantini e slavi* 21: 127-43.

- Romoli, Francesca. 2021. *Massimo il Greco e gli ordini religiosi dell'Occidente. Esperienza ed evidenza documentaria nella testimonianza alla Moscovia cinquecentesca*, Firenze: Firenze University Press (Europe in between. Histories, cultures and languages from Central Europe to the Eurasian Steppes, 3). <https://doi.org/10.36253/978-88-5518-394-9>
- Romoli, Francesca. 2022. "Novoe ponimanie «Tolkovanija imenam po alfavitu» Maksima Greka." *Drevnjaja Rus'. Voprosy medievistiki* 1 (87): 159-70. <https://doi.org/10.25986/IRI.2022.87.1.013>
- Šaškov, Anatolij T. 1979. "Maksim Grek i ideologičeskaja bor'ba v Rossii vo vtoroj polovine XVII-načale XVIII v. (podelka i ee razoblačenje)." *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury* 33: 80-87.
- Sinicyna, Nina V. 1977. *Maksim Grek v Rossii*. Moskva: Nauka.
- Sinicyna, Nina V. 2008. *Maksim Grek*. Moskva: Molodaja gvardija (Žizn' zamečatel'nych ljudej).
- Šmidt, Sigurt O. 1995. "Die Regierungstätigkeit des Metropoliten Makarij." In *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte* 50, 329-36. Berlin: Harrassowitz.
- Sobolevskij, Aleksej I. 1903. *Perevodnaja literatura Moskovskoj Rusi XIV-XVII vekov. Bibliografičeskie materialy*. Sankt-Peterburg: Tipografija Imperatorskoj Akademii Nauk (Sbornik Otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti Imperatorskoj Akademii Nauk, 74/1).
- Tomelleri, Vittorio S. 2004. *Il salterio commentato di Brunone di Würzburg in area slavo-orientale. fra traduzione e tradizione*, München: Verlag Otto Sagner (Slavistische Beiträge, 430).
- Tomelleri, Vittorio S. 2010. "I quattro sensi della Scrittura in Russia." In *Formaformans. Studi in onore di Boris Uspenskij*, a cura di Sergio Bertolissi e Roberta Salvatore, vol. 2, 199-217. Napoli: M. D'Auria Editore.
- Toniolo, Ermanno M. 2015. "Akathistos. Inno alla Madre di Dio. Edizione metrica." *Marianum* 77: 133-210.
- Uspenskij, Boris A. 2004. *Krestnoe znamenie i sakral'noe prostranstvo. Počemu pravoslavnye krestjatsja sprava nalevo, a katoliki – sleva napravo?* Moskva: Jazyki slavjanskoj kul'tury (Jazyk. Semiotika, kul'tura. Malaja serija).
- Uspenskij, Boris A. 2006. *Krest i krug. Iz istorii christianskoj simvoliki*, Moskva: Jazyki slavjanskich kul'tur.
- Wimmer, Elke. 2005. *Novgorod – ein Tor zum Westen? Die Übersetzungstätigkeit am Hofe des Novgoroder Erzbischofs Gennadij in ihrem historischen Kontext (um 1500)*, a cura di Judith Henning. Hamburg: Verlag Dr. Kovač (Hamburger Beiträge zur Geschichte des östlichen Europa, 13).
- Žurova, Ljudmila I. 2016. "Slovo četvertoe "Sbornika" mitropolita Daniila v kontekste skazanij o krestnom znamenii." *Drevnjaja Rus'. Voprosy medievistiki* 1 (63): 104-16.

Sitografia

<https://maximhum.fileli.unipi.it>.



# Una prassi liturgica controversa nella Russia del Cinquecento: il «Breve discorso» sull'alleluia di Massimo il Greco\*

Maria Chiara Ferro

## 1. Introduzione

Tra le controversie che animarono il dibattito intellettuale moscovita tra il XVI e il XVIII secolo, un periodo di cruciale importanza per il cristianesimo ortodosso russo alla ricerca della propria identità<sup>1</sup>, desta interesse la «disputa sull'alleluia» (*spor ob allilue*), vale a dire il problema dell'esecuzione dell'inno con la triplice (*tregubyj*) o duplice (*sugubyj*) ripetizione dell'«alleluia» prima del versetto «Gloria a te o Signore».

La questione potrebbe apparire puramente formale se non tenessimo nella dovuta considerazione la *forma mentis* del mondo monastico slavo orientale dell'epoca, per il quale la tradizione della Chiesa costituiva un punto di riferimento fondamentale e, al contempo, forma e significato avevano una correlazione profonda e inscindibile. Di conseguenza, la fedeltà alla dottrina veniva in genere identificata con la continuità con il passato e si risolveva in una ripetitività formale percepita come immodificabile (cfr. Garzaniti 2019, 208-12; Pervušin 2010, 110-11). In aggiunta, non si deve dimenticare la complessità di rapporti che tra il XV e il XVI secolo si determinarono tra Chiesa latina, Chiesa ortodossa greca e Chiesa ortodossa russa a seguito dell'unione sancita il 6 luglio del 1439 al termine del Concilio di Ferrara-Firenze, fermamente rigettata dalla metropoli moscovita che, poco dopo la caduta di Costantinopoli in mano agli ottomani (1453),

\* Ringrazio i referee e i curatori del volume per i preziosi suggerimenti.

<sup>1</sup> Sul tema si veda anche il saggio di F. Romoli in questa miscellanea.

Maria Chiara Ferro, University of Chieti-Pescara G. D'Annunzio, Italy, maria.ferro@unich.it, 0000-0002-9949-6856

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Maria Chiara Ferro, *Una prassi liturgica controversa nella Russia del Cinquecento: il "Breve discorso" sull'alleluia di Massimo il Greco*, © 2024 Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0646-4.16, in Marcello Garzaniti, Vassa Kontouma, Vasilios N. Makrides (edited by), *Cristiani orientali e Repubblica delle Lettere (XVI-XVIII sec.) / Chrétiens orientaux et République des Lettres (16e-18e s.) / Östliche Christen und die Gelehrtenrepublik (16.-18. Jh.)*, pp. 383-402, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0646-4, DOI 10.36253/979-12-215-0646-4

intraprese autonomamente la strada dell'autocefalia. La successiva affermazione della supremazia religiosa e culturale di Mosca come terza Roma<sup>2</sup> passò anche attraverso un'opera culturale e linguistica senza precedenti, finalizzata al recupero delle proprie origini e della dignità dello slavo ecclesiastico come lingua di culto, alla pari del greco e del latino. In quest'ottica è bene situare anche imprese quali la compilazione del primo codice completo delle Sacre Scritture in slavo ecclesiastico, la *Bibbia di Gennadij* (*Gennadievskaja biblija*, 1499, d'ora in poi GB), dal nome dell'arcivescovo che ne promosse i lavori, Gennadij<sup>3</sup>, e la realizzazione delle *Grandi Menee di Lettura* (*Velikie Čet'i Minei*) ad opera del metropolita Makarij<sup>4</sup>.

Contemporaneamente, a partire dall'area di Novgorod, come avveniva in altre zone europee, anche le terre slave orientali erano investite da movimenti eretici, quali gli *strigol'niki* e i giudaizzanti<sup>5</sup>, e nelle stesse zone iniziavano a diffondersi suggestioni culturali riconducibili all'umanesimo italiano ed europeo<sup>6</sup>, tra le quali le discussioni suscitate dalle teorie astrologiche portate in Moscovia dall'erudito lubacense Nicolaus von Bülow (Nikolaj Bulev)<sup>7</sup>, traduttore dell'almanacco di Johannes Stöfler.

<sup>2</sup> La teorizzazione del passaggio dell'eredità dell'impero universale ortodosso da Bisanzio a Mosca si deve a Filofej di Pskov (prima metà del XVI sec., monaco e poi igumeno del monastero di Eleazar a Pskov, scrittore e pubblicista; cfr. Gol'dberg e Dmitrieva 1989). Nella sua terza lettera indirizzata a Michail Grigor'evič Munechin, collaboratore del gran principe Vasilij III, prendendo le mosse dalla diatriba sull'astrologia accesi a Mosca in quegli anni (v. *infra*), dopo una serie di considerazioni di carattere storico-escatologico sui destini della cristianità e dell'ortodossia in particolare (cfr. Garzaniti 2021, 179), Filofej scrive la nota frase «два убо Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти» (due Rome sono cadute, ma la terza sta, e non ce ne sarà una quarta – Filofej 2000). Sull'argomento esiste una letteratura amplissima; sulle origini di questa idea, determinante nella comprensione del clima culturale nella Moscovia dei secoli XV-XVII, si vedano almeno Garzaniti 2011, Sinicyna 1998.

<sup>3</sup> Gennadij Gonozov (†1505), arcivescovo di Novgorod e Pskov dal 1484 al 1504, negli anni '70 e '80 del XV secolo rivestì la carica di archimandrita nel monastero del Miracolo a Mosca, lo stesso che più tardi ospitò Massimo il Greco al suo arrivo in quella città. Oltre che come persona erudita e compilatore del primo codice completo della bibbia in slavo ecclesiastico, Gennadij viene ricordato anche per l'impegno profuso nella strenua difesa dell'ortodossia dalle tendenze eretiche dei giudaizzanti nei territori di Novgorod e Pskov (cfr. nota 4), dei quali fu arcivescovo per un ventennio (cfr. Lur'e 1988). Qui la sua vicenda si interseca con quella di sant'Eufrosino di Pskov (v. *infra*).

<sup>4</sup> Makarij (1481/1482 – 31/12/1563), dopo aver retto la diocesi di Novgorod e Pskov, fu metropolita di Mosca e tutta la Rus' dal 1530 al 1541. I suoi rapporti con Massimo il Greco restano in parte da indagare, ma è indubbio il suo apprezzamento per le idee del monaco atonita. Per notizie sulla sua biografia e per una bibliografia essenziale si rimanda a Droblenkova 1989.

<sup>5</sup> Cfr. Pliguzov 2002. Sebbene sulle origini e sulle caratteristiche precipue del movimento non ci sia convergenza da parte degli studiosi, non si può negare la possibilità di un'influenza delle tendenze riformatrici che percorrevano negli stessi anni il mondo occidentale (De Michelis 1993; Ronchi de Michelis 2000).

<sup>6</sup> Anche su questo tema la letteratura consultabile è assai ampia; segnaliamo qui un contributo e una miscelanea pubblicati in Italia: Tomelleri 2013, Siedina 2020.

<sup>7</sup> Nicolaus von Bülow, originario di Lubeca, dopo aver svolto la sua professione a Novgorod, si era recato a Roma, dove aveva assunto le funzioni di medico personale del papa Giulio II. In

Dal punto di vista territoriale, infine, Mosca andava progressivamente consolidando la propria supremazia anche sulle zone nord-occidentali, imponendosi come centro unificatore delle terre slave orientali, tanto sul piano religioso quanto in ambito politico.

Il fermento di quegli anni fece avvertire l'esigenza di stabilire regole certe per ribadire i capisaldi della dottrina ortodossa, fissare norme unitarie per la prassi liturgica e disciplinare le relazioni tra potere temporale e potere ecclesiastico<sup>8</sup>; ciò determinò la convocazione di un Concilio che passerà alla storia come il *Concilio dei cento capitoli* (*Stoglavij sobor*, 1551 – d'ora in poi *Concilio*)<sup>9</sup> poiché le sue deliberazioni furono esposte in un documento conclusivo di cento capitoli (detto *Stoglav*) nella forma appunto di cento domande poste dallo zar e delle relative disposizioni espresse dai padri conciliari.

Si comprende, allora, come anche una variazione apparentemente poco significativa di una formula liturgica portasse con sé il peso delle contingenze, e non a caso la questione dell'«alleluia» fu uno dei cento argomenti discussi dall'assise ecclesiastica.

In questo studio la nostra attenzione si focalizza su uno scritto di Massimo il Greco (Arta, 1470ca. – Sergiev Posad, 1555/1556)<sup>10</sup> intitolato *Breve discorso a coloro che osano dire «Alleluia» tre volte, contro la tradizione della Chiesa, e per quarta «Gloria te, o Dio»* (*Slovco k'' smějuščim'' triždy glagolati «allilua» črez predania cerkovnago, a četvertoe «slava tebě bože»*, d'ora in poi *Breve discorso*), la cui analisi permette di ricostruire, insieme alle posizioni dell'autore sulle modalità di esecuzione dell'inno di lode, uno spaccato dei dibattiti sul tema in corso in Moscovia alla metà del XVI secolo.

A tal fine, partiremo dalla presentazione del testo (§ 2), per passare all'analisi del componimento (§ 3), del quale illustreremo forma, stile e struttura (§

seguito si era spostato a Mosca, diventando medico di corte del gran principe Vasilij III, figlio della principessa Sofia Paleologa. Per notizie essenziali sul personaggio si veda Bulanin 1988.

<sup>8</sup> Il rapporto fra *svjaščenstvo* (*sacerdotium*) e *carstvo* (*imperium*) lungo tutta la storia delle terre slave orientali è aspetto ampiamente dibattuto, sul quale esiste una ricchissima letteratura. Per il periodo di nostro interesse e per il ruolo di Massimo il Greco nel definire le coordinate essenziali della questione nel XVI secolo si vedano almeno Emčenko 2010, Sinicyna 2010 e Garzaniti 2021.

<sup>9</sup> L'opera è disponibile nell'edizione di E.B. Emčenko (2000).

<sup>10</sup> Giovanissimo, col nome di Michele Trivolis, era giunto in Italia al seguito di Giano Lascaris per svolgere le mansioni di copista; qui respirò il clima di rinnovamento religioso e il fermento intellettuale umanistico. Per motivi ancora non del tutto chiari Michele abbandonò la penisola italiana per diventare monaco sull'Athos nel monastero Vatopedi e da qui fu poi inviato in Moscovia, dove approdò nel 1518 al posto del più anziano e noto monaco Savva, per occuparsi della correzione delle traduzioni dei libri liturgici. La maggior parte della sua eredità scrittoria è redatta in slavo ecclesiastico e, pur subendo l'autore condanne e carcerazione, ebbe influssi profondi sulla cultura russa. Il merito dell'identificazione del monaco ortodosso Massimo il Greco con il giovane copista greco Michele Trivolis si deve a É. Denisoff (1943). Le tappe salienti del suo percorso di vita, ancora in parte da ricostruire, sono ben esposte negli studi fondamentali di É. Denisoff (1943), N.V. Sinicyna 2008, Garzaniti 2019 e recentemente F. Romoli (2021), che scioglie qualche nodo per il periodo italiano offrendo un quadro aggiornato.



3.1), contenuti (§ 3.2), mettendo in evidenza le citazioni e i rimandi scritturali impiegati dall'autore (§ 3.3) e ricostruendo almeno alcuni dei plausibili riferimenti extratestuali restituiti dall'indagine (§ 3.4), utili alla comprensione della posizione dell'autore; un breve spazio sarà poi dedicato alla fortuna del testo nei secoli successivi alla sua stesura e fino all'inizio del XVIII secolo (§ 3.5), prima della conclusione (§ 4).

## 2. Il *Breve discorso*: attribuzione e tradizione manoscritta

Dopo secoli di interrogativi sulla paternità dell'opera, dovuti più al contenuto, che a reali dubbi sull'attribuzione, il *Breve discorso* è stato riconosciuto come facente parte del *corpus* di opere composte da Massimo il Greco (Golubinskij 1911; Ivanov 1969, 187; Žurova 2007; Sinicya 2014b, 394) e inserito nel secondo volume dell'edizione scientifica delle opere dell'autore curata da N.V. Sinicya (Maksim Grek 2014, 272-5).

La stesura dell'opera non sembra essere riconducibile ad un preciso accadimento, né rivolta ad uno o più interlocutori determinati, ma va inserita nell'ampio contesto dei dibattiti relativi a svariati aspetti della prassi liturgica che, insieme ad altre rilevanti questioni, portarono alla convocazione del *Concilio*, durante il quale furono fissate le modalità di esecuzione dell'inno (cfr. cap. 42, Emčenko 2000, 319). Appare, infatti, plausibile che il monaco sia stato consultato in vista del *Concilio*, sia sul fronte della predilezione per il doppio «alleluia», sia per quanto concerne la necessità di censurare pratiche potenzialmente contrarie all'ortodossia (cfr. Emčenko 2010).

Il manoscritto scelto per l'edizione moderna (MDA 42) è conservato nella raccolta di Ioasaf, i cui testi furono selezionati e ordinati dall'autore stesso. Sulla base dell'inventario degli scritti lì confluiti, degli argomenti trattati nelle opere incluse nella miscellanea e dell'ordine di disposizione dei materiali, Sinicya stabilisce che la raccolta sia stata realizzata prima del 1551, data conclusiva del *Concilio*, che deliberò su molti degli argomenti di carattere teologico e liturgico trattati nei testi, e con ogni probabilità dopo il 1531, quando, in seguito al secondo processo, si ritiene che il monaco atonita sia stato trasferito a Tver' in condizioni di reclusione meno rigide; alla luce di ciò, possiamo concludere che il *Breve discorso* sia stato composto nel ventennio precedente la convocazione dell'assise (Sinicya 2014a, 30).

## 3. Analisi dell'opera

### 3.1. Forma, stile e struttura del testo

Il testo è breve (cinque fogli manoscritti) e piuttosto lineare. Come è consuetudine dell'autore in molte delle sue opere, anche qui «Massimo preferisce [...] le forme del discorso del predicatore e dell'apologeta, capaci di coinvolgere anche emotivamente il destinatario» (Garzaniti 2010, 357); l'opera si configura, infatti, come un'accorata orazione rivolta ad uno o più interlocutori, le cui ipo-

tetiche domande, da considerarsi un espediente letterario (cfr. Žurova 2007, 7), determinano la successione degli argomenti trattati. La struttura testuale può essere schematicamente ripartita in quattro sezioni, nelle quali l'autore introduce i seguenti argomenti:

- importanza della fedeltà alla tradizione scritta e non scritta della Chiesa;
- *propositio* e *argumentatio* del problema della modalità di esecuzione dell'«alleluia»;
- rassegna delle prassi liturgiche che differenziano l'uso della Chiesa di Roma da quello della Chiesa ortodossa russa;
- esortazione finale a seguire la tradizione degli apostoli e dei padri della Chiesa e a fuggire l'eresia latina.

### 3.2. Contenuti

Il nucleo portante dell'argomentazione di Massimo il Greco è riassunto nel titolo dell'opera, che pone l'accento sulla difformità dell'esecuzione dell'«alleluia» triplice («трижды глаголати “аллилуиа”»), rispetto alla tradizione consolidata della Chiesa («через предания церковнаго»). Sin dall'*incipit* l'autore ribadisce la fondamentale importanza della tradizione apostolica e dei padri della Chiesa, sia scritta che non scritta (cfr. Maksim Grek 2014, 272), facendo risalire a quest'ultima la consuetudine di cantare l'«alleluia» con la doppia ripetizione dell'invocazione seguita dalla proclamazione «Gloria e te, o Signore», modalità istituita dal «beato Ignazio teoforo», che la tradizione vuole istruito direttamente dalle potenze angeliche durante una visione, «quando, secondo un ordine divino, gli apparvero, divise in due cori, cantando salmi divini»<sup>11</sup>. Il monaco atonita ipotizza poi che quanti pronunciano l'«alleluia» tre volte prima del versetto conclusivo si ispirino al testo dell'Apocalisse, dove per la verità l'«alleluia» conosce quattro (e non tre) menzioni. Trattandosi di un passo oscuro, egli passa a esporne l'esegesi, per dimostrare che esso non confligge con la pratica che sarebbe stata promossa da Ignazio di Antiochia.

Nell'Apocalisse, spiega l'autore, l'«alleluia» è ripetuto sì quattro volte, ma da tre schiere: la prima schiera – come una grande folla – lo pronuncia all'inizio e alla fine della propria invocazione, la seconda schiera – i ventiquattro vegliardi e i quattro esseri viventi – lo ripete una volta, e infine la terza schiera - voce di una immensa folla come un fragore di molte acque - lo grida a gran voce<sup>12</sup>. Massimo

<sup>11</sup> Maksim Grek 2014, 272: «егда явишися ему по Божию всяко строению, поюще божественныя псалмы, на два лика раздѣлени».

<sup>12</sup> Cfr. Maksim Grek 2014: «пръвыи чинъ поющих иже глаголется глас велии на небеси народа глаголющаго “аллилуиа”, начало пѣнню сие сътвори, тожде же и конецъ, еже и второе глаголется въ Апокалипси “аллилуиа”» (p. 272); «а третие “аллилуиа” вторыи чинъ поющих поетъ сии же суть 20 и 4 старци, и яже, о владычнѣмъ престолѣ четыре четверообразна животна» (p. 272-3); «а четвертое “аллилуиа” третии чинъ поющих глаголетъ, иже именуется глас народа великаго, акы глас водъ многих» (p. 273).

il Greco pone quindi l'accento sul fatto che tre schiere differenti, l'una dopo l'altra, pronunciano l'invocazione «alleluia». E ribadisce questo elemento sottolineando che nel testo dell'Apocalisse ogni schiera intona l'«alleluia» «una volta e non due o tre, poiché uno solo è Dio Santa Trinità»<sup>13</sup>. A questo punto l'autore, immaginando un'ulteriore obiezione, si premura di precisare che l'inno eseguito con la duplice ripetizione dell'invocazione «alleluia» seguita dal versetto «Gloria a te, o Dio» coincide con il testo giovanneo, dal momento che «alleluia» in ebraico significa proprio «gloria a te». Detto questo, istituisce una corrispondenza tra le schiere dell'Apocalisse e gli esecutori dell'ufficio liturgico terreno affermando che, come nell'Apocalisse tre schiere cantano l'«alleluia» una volta ciascuna in cielo, così nella Chiesa apostolica sulla terra ci sono tre schiere: la prima è quella dei sacerdoti, dai quali viene intonato il primo «alleluia»; la seconda è quella dei monaci, perché da loro proviene il secondo «alleluia»; la terza comprende i fedeli laici, che pronunciano «Gloria a Te, o Dio», che equivale all'ebraico «alleluia» (cfr. Maksim Grek 2014, 273). Al termine di questa spiegazione, Massimo il Greco torna a ripetere che una simile interpretazione segue la modalità rivelata dalle potenze incorporee (a sant'Ignazio) e dunque appartiene alla tradizione dei padri (cfr. Maksim Grek 2014, 273).

A coloro che oppongono a questa spiegazione l'abitudine differente seguita dalla Chiesa di Roma<sup>14</sup>, egli risponde con tono veemente: se «cantate "alleluia" rispettando la dignità del papa, è tempo per voi, miei buoni, di essere d'accordo anche con le altre pratiche papali della Chiesa»<sup>15</sup> e ancora «giudicate voi stessi che cosa è più utile e salvifico per voi, cantare la Santa Trinità con i latini di fede errata o con i quattro patriarchi ortodossi, che predicano fedelmente la verità delle parole del Vangelo?»<sup>16</sup>. Segue una rassegna delle altre prassi che differenziano le consuetudini latine da quelle greco-slave: dalla sospensione del canto dell'«alleluia» durante la Quaresima, all'uso del pane azzimo, dalla proscomidia al *Filioque* e al Purgatorio, ecc., talvolta corredata di commenti e citazioni scritturali; per estensione questa sezione del testo occupa uno spazio analogo a quello dedicato all'esegesi del testo dell'Apocalisse.

Conclusa la sua arringa contro gli usi della chiesa di Roma, poiché abbracciare simili usanze apparirebbe strano persino a coloro che si dicono favorevoli al triplice «alleluia», Massimo il Greco conclude con l'esortazione a fuggire l'e-

<sup>13</sup> Maksim Grek 2014, 272-73: «тамо кыйждо чинъ единою припѣвает, еже "аллиуиа", а не дважды ни трижды, зане единъ есть Богъ Святаа Троица».

<sup>14</sup> Va notato che le divergenze sull'impiego dell'"alleluia" non si limitano alla sua modalità esecutiva, ma investono anche l'impiego dell'inno nei diversi periodi del calendario liturgico, con la Chiesa di Roma che lo sospende durante la Quaresima e la Chiesa ortodossa che proprio in quelle settimane ne prevede un uso frequente.

<sup>15</sup> Maksim Grek 2014, 273: «възглашаєте еже "аллиуиа", время ужъ вамъ, о предобрии, и прочимъ церковнымъ Паппнымъ обычаемъ съглашати».

<sup>16</sup> *Ivi*: «судите убо сами аще полезно и спасително есть Вамъ еже съ зловѣрными латыны пѣти Святую Троицу, а не съ благовѣрно проповѣдующими слово еуагельския истины четырма патриархы православными».

resia del papa di Roma («ересь папы Рымскаго») e a mantenere salda l'osservanza della fede ortodossa, attenendosi anche per l'esecuzione dell'«alleluia» alla sacra tradizione dei beati apostoli e dei padri, senza lasciarsi sedurre dal papa (cfr. Maksim Grek 2014, 275).

### 3.3. La rete delle citazioni e dei riferimenti biblici

Il componimento è ricco di citazioni, soprattutto neotestamentarie, sia dirette che indirette. Una parte delle prime è stata identificata da Sinicyna e indicata nell'edizione del testo, mentre altre, insieme ad alcune citazioni indirette e/o riferimenti, vengono messe in evidenza in questa sede.

In ordine alla gerarchia delle fonti impiegate dall'autore, acutamente individuata da M. Garzaniti (2010), nel *Breve discorso* l'autore, per supportare le proprie argomentazioni, chiama in campo esclusivamente le *auctoritates* che ritiene maggiormente affidabili, vale a dire quelle scritturali per la tradizione dei padri e la figura di Ignazio di Antiochia.

La selezione dei passi avviene sulla base dei contenuti dell'opera; di conseguenza nel testo compaiono le seguenti tipologie:

- a) riferimenti relativi all'importanza della tradizione della Chiesa;
- b) rimandi al testo dell'Apocalisse;
- c) passi collegati all'una o all'altra usanza della Chiesa di Roma.

La prima tipologia di citazioni (a) ricorre sin dall'inizio del componimento, per essere poi ripresa in chiusura. Introducendo il motivo dell'adesione alla tradizione, Massimo il Greco esordisce con un generico riferimento ai libri sapienziali di Salomone: «уставы отечьскыя преставають нѣсть твердо, глаголетъ Соломон премудрыи» che non conosce un'esatta corrispondenza con il testo biblico, ma restituisce il concetto basilare della fedeltà alle norme e agli insegnamenti dei Padri, ribadito subito dopo con due citazioni paoline. La prima recita: «e il beato Paolo: “Vi lodo, fratelli, poiché mantenete le mie tradizioni”» e trova corrispondenza in 1Cor 11,2<sup>17</sup>. Nella seconda si legge: «Perciò fratelli rimanete saldi e conservate le tradizioni, che avete apprese dalla nostra parola o dalle nostre lettere», vale a dire 2Tess 2,15<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Maksim Grek 2014, 272: «блажении Павелъ: “Хвалю же вас братие, яко дръжите моа преданиа”». Cfr 1Cor 11,2 in GB: Хвалю же вы братіе, яко всегда мѧ помните и яко прѣдѧ вамъ прѣданія дръжите; in OB: Хвалю же вы братіе, яко всѧ моѧ помните и яко же предахъ вамъ преданіѧ держите. Nella trascrizione dai manoscritti si attuano le seguenti normalizzazioni grafiche: la «uk» si rende con «y»; la «щ» con «ш». Tra parentesi si indicano le lettere scritte in apice nell'originale; tra i segni soprasedimentali si conserva il *titlo*.

<sup>18</sup> Ivi: «Убо братие стоите и дръжите преданиа, им же научистесѧ или словом или посланиемъ нашим». Cfr. 2Tess 2,15 in GB: Убо братіе стоите и держите прѣданія, им же научистесѧ аще слово(м) аще посланіе(м) нашим; in OB: оубо братіе стоите и дръжите преданіе, им же научистесѧ или словомъ или посланіе(м) наши(м).

Esposte le ragioni a favore del doppio «alleluia» e passate in rassegna le principali differenze della prassi liturgica latina, l'autore riprende l'idea della fedeltà alla tradizione dei padri con il seguente brano:

Ma se tutto questo è strano e peregrino, [...] teniamo ferme le sacre tradizioni dei beati apostoli e dei nostri padri ispirati da Dio che rifulsero in tutto l'universo, in obbedienza al divino apostolo Paolo, che ha detto: «Perciò, fratelli, state saldi e mantenete le tradizioni che avete apprese dalla nostra parola o dalla nostra lettera». E lo stesso: «Non fatevi sedurre da insegnamenti strani e dissimili»<sup>19</sup>.

Qui il reiterato riferimento a 2Tess 2,15 si rinforza con l'aggiunta della citazione da Ebr 13,9 «non indirizzatevi verso insegnamenti strani e diversi»<sup>20</sup>, laddove san Paolo ribadisce l'importanza del restare saldi negli insegnamenti di Cristo. In chiusura, il motivo riecheggia una terza volta:

guardatevi fermamente dall'eresia del Papa di Roma e dalle sottigliezze dei cosiddetti dottori che la pensano come lui, che hanno tradito molti sciocchi, e che tradiscono anche in ogni modo la scienza esteriore, non prestate attenzione alla loro astuzia, ma restate fedeli alla fede ortodossa trasmessavi dai padri in semplicità di cuore e senza malizia, bevendo il puro latte della purissima sposa dello sposo celeste Gesù Cristo, vero Dio<sup>21</sup>.

Come si vede, i riferimenti ai due passi paolini sopra citati (2Tess 2,15 e Ebr 13,9) compaiono sottoforma di parafrasi. Interessante notare che, nel restituire il concetto di «insegnamento diverso», nel fraseggio autoriale – fuori di citazione – compare l'aggettivo «безмѣстныи», che letteralmente vale «senza posto», e riecheggia non tanto il «различныи» (diverso) delle versioni slave della Bibbia (GB e OB), quanto piuttosto il lat. *peregrinus* della Vulgata e il gr. ξένος della koiné, che il monaco atonita doveva avere ben presenti. Inoltre, assimilando la modalità triplice di intonare l'alleluia ad una pratica eretica, l'autore utilizza, insieme al lemma «ересь», le espressioni «хитрословие» e «внѣшнее учение», per restituire «наученїа странна и различна» di GB e OB. Si tratta di un lemma

<sup>19</sup> Maksim Grek 2014, 274: Аще же сиа вся странна и безмѣстна, [...] да дрѣжимъ крѣпцеѣ священнаа преданиа блаженныхъ апостоль и въсиавшихъ по всеи вселенѣи богодухновенныхъ отецъ нашихъ, повинующеся божественому апостолу Павлу глаголющу: «Тѣмъ же убо братие стойте и дрѣжите преданиа, имъ же научистеся или словомъ или посланиемъ нашимъ». И тѣи инде же: «Въ научениа странна и различна не прилагайтеся».

<sup>20</sup> *Ivi*: «Въ научениа странна и различна не прилагайтеся»; cfr. GB: въ наученїа странна и различна не прилагаитеся; OB: въ наученїа странна и различна не прилагаитеся; nella Vulgata: *doctrinis variis et peregrinis nolite abduci*; nel greco della koiné: Διδαχαῖς ποικίλαις καὶ ξένας μὴ παραφέρεσθε (NTG).

<sup>21</sup> Maksim Grek 2014, 275: «брегите себе крѣпцѣ от ереси папы Римскаго и от хитрословии единомудреныхъ ему глаголемыхъ докторовъ, иже прелестиша многихъ малоумныхъ и еще прелщаютъ всякъмъ образомъ внѣшняго учения, не внимаите хитрословиемъ ихъ, дрѣжите же ся отцепреданныя православныя вѣры въ простотѣ и беззлобии сердца, пиюще нелестное млеко непорочныя невѣсты небеснаго жениха Исуса Христа истиннаго Бога».

ed un'espressione sui quali varrà la pena tornare in un prossimo futuro, per un approfondimento di carattere lessicale.

Il riferimento al libro dell'Apocalisse (tipologia b) viene esplicitamente indicato nell'argomentazione – «Ma essi dicono che è scritto nella divina Apocalisse [...] Comprendete, dunque, che nella divina Apocalisse è scritto ...»<sup>22</sup>, ma stranamente Sinicyna non identifica i versetti cui il discorso dell'autore rimanda, che sono da individuare in Ap 19,1-8<sup>23</sup>. Massimo il Greco non restituisce qui il testo scritturale nella sua completezza, bensì lo sintetizza parafrasandolo e ricalcando nella descrizione della prima e della terza schiera celeste GB (che coincide con OB): «si udì la grande voce di un popolo in cielo che proclamava "alleluia"»<sup>24</sup>, «la voce di un grande popolo, come la voce di molte acque»<sup>25</sup>. Nel menzionare la seconda schiera, invece, l'autore introduce l'aggettivo «tetramorfo» (sl.eccl. четверообразный) attribuendolo ai quattro essere viventi («quattro esseri viventi tetramorfi»<sup>26</sup>); si tratta di un'aggiunta rispetto al Libro della Rivelazione, derivata dall'interpretazione tradizionale della bestia dell'Apocalisse (Ap. 13) che collega la bestia stessa alle immagini proposte da Ezechiele, in particolare Ez 1,6. La scelta di una radice lessicale diversa da quella della versione slava del testo («immagine, forma, sembiante» - sl.eccl. образъ<sup>27</sup>, in luogo di «volto, aspetto» - sl.eccl. лицо che compare in OB<sup>28</sup>) lascia ipotizzare che nel processo di scrittura Massimo il Greco si affidasse alla propria conoscenza e memoria, richiamando qui - forse - il latino *facies* del testo della Vulgata («*Quattuor facies uni et quattuor pennis uni*»).

Un ultimo gruppo di citazioni scritturali (c), come accennato, si colloca all'interno della sezione occupata dal motivo antilatino, in particolare laddove l'autore

<sup>22</sup> Maksim Grek 2014, 272: «Но негли оно рекут, яко въ божественѣи Апокалипси сице есть писано [...] Разумѣте убо прилѣжно, яко въ божественѣи Апокалипси».

<sup>23</sup> Per comodità del lettore, riportiamo qui il testo italiano nella traduzione della Bibbia di Gerusalemme: «1 Dopo ciò, udii come una voce potente di una folla immensa nel cielo che diceva: 'Alleluia! / Salvezza, gloria e potenza / sono del nostro Dio; / 2 perché veri e giusti sono i suoi giudizi, / egli ha condannato la grande meretrice / che corrompeva la terra con la sua prostituzione, / vendicando su di lei / il sangue dei suoi servi!'. / 3 E per la seconda volta dissero: / 'Alleluia! / Il suo fumo sale nei secoli dei secoli!'. / 4 Allora i ventiquattro vegliardi e i quattro esseri viventi si prostrarono e adorarono Dio, seduto sul trono, dicendo: / 'Amen, alleluia'. / 5 Partì dal trono una voce che diceva: / 'Lodate il nostro Dio, / voi tutti, suoi servi, / voi che lo temete, piccoli e grandi!'. / 6 Udii poi come una voce di una immensa folla simile a fragore di grandi acque e a rombo di tuoni possenti, che gridavano: / 'Alleluia. / Ha preso possesso del suo regno il Signore, / il nostro Dio, l'Onnipotente. / 7 Ralleghiamoci ed esultiamo, / rendiamo a lui gloria, / perché son giunte le nozze dell'Agnello; / la sua sposa è pronta, / 8 le hanno dato una veste / di lino puro splendente'».

<sup>24</sup> Maksim Grek 2014: 272: «глас велии на небеси народа глаголющаго "аллилуиа"»; cfr. Ap 19,6 in GB: «слыша(х) глѣсъ веліи на нбѣи народа глѣюща аллилуіа».

<sup>25</sup> Maksim Grek 2014, 273: «глас народа великаго, акы глас водѣ многих»; cfr. Ap 19,6 in GB: «гла(ѣ) народа многа и яко гла(ѣ) во(а) многих».

<sup>26</sup> *Ivi*: «четыре четверообразна животна».

<sup>27</sup> Sulla polisemia del lemma al.eccl. образъ si veda Ferro 2019.

<sup>28</sup> Cfr. Ez 1,6 in OB: «четыре лица единому».



tratta del Purgatorio, che era stato tema di discussione al Concilio di Ferrara-Firenze. Qui il monaco menziona uno dopo l'altro diversi passi del Vangelo che si pronunciano diversamente (cfr. Maksim Grek 2014, 274-5), a partire da Gv 5,29:

“E chi avrà fatto cose buone entrerà nella resurrezione della vita” disse, nella vita eterna e nel regno incrollabile, mentre chi avrà fatto il male, cioè coloro che per tutta la vita avranno vissuto senza legge e non si saranno pentiti della propria iniquità, [andranno] ad una resurrezione di condanna<sup>29</sup>.

Si tratta di un brano in cui Gesù si riferisce alla resurrezione dei morti, che, in conformità alla condotta di vita, avranno la vita o la dannazione eterna.

L'argomentazione procede poi con il rimando a due luoghi del Vangelo di Matteo – in particolare Mt 25,41 e Mt 25,46 – e ad un passo del Vangelo di Luca (Lc 16,25-26):

“Andate via da me, maledetti, nel fuoco eterno”<sup>30</sup>. E ancora “e andranno i giusti alla vita eterna, mentre i peccatori al supplizio eterno”<sup>31</sup>, e non nel fuoco che purifica i peccati. È meglio per noi ricordare sempre e in ogni modo le parabole del Salvatore, quelle sul ricco e il povero, e con il patriarca Abramo ragionare con saggezza e dire con coraggio “Figlio, ricordati che hai già ricevuto i tuoi beni nella tua vita”<sup>32</sup>, allo stesso modo il povero Lazzaro i suoi mali.

Tutti e quattro i passi succitati servono a Massimo il Greco per dimostrare la veridicità della dottrina ortodossa che concepisce l'aldilà in maniera dicotomica, escludendo la possibilità di espiazione dei peccati dopo la morte.

In definitiva, oltre alle sei citazioni elicitate nell'edizione moderna, è possibile individuare altri cinque *loci* che vanno a comporre la trama dei riferimenti vetero e neotestamentari che sottende al discorso dell'autore; inoltre, in virtù delle mancate corrispondenze lessicali segnalate qui di sopra, sin da ora avanziamo l'ipotesi, da confermare con un futuro apposito studio, che tali riferimenti

<sup>29</sup> Maksim Grek 2014, 274: «“И изыдут благая сътворшии въ воскресение животу” рекше въ животъ вѣчныи и царство непоколеблемо, а сътворшии злая, сирѣчь, иже по всему житию своему беззаконноавшей и не покаавшеся достоинѣ своихъ беззаконии въ воскресения суду». Cfr. GB: и изыдуть сътворшеи блгаа въ въскрѣшеніе животоу, а сътворшеи злаа въ въскрѣшеніе соудоу; cfr. OB: и изыдутъ сътворшеи блгаа въ въскрешеніе животу, а сътворшеи злаа въ въскрешеніе суду.

<sup>30</sup> Ivi: «Идите от Мене, проклятии, въ огонь вѣчныи»; cfr. Mt 25,41 in GB: идѣте о(т) мене проклатіи въ огнь вѣчныи; in OB: идѣте о(т) мене проклатіи въ огнь вѣчныи.

<sup>31</sup> Ivi: «“И отидуть праведнии убо в живот вѣчныи, а грѣшники в муку вѣчную”, а не въ огонь очищающъ грѣхы»; cfr. Mt 25,46 in GB: 1 идоу(т) сїи в(ѣ) моюку вѣчную праве(д) ници же в(ѣ) живѡ(т) вѣчныи; in OB: 1 идуть сїи в(ѣ) моюку вѣчную праве(д) ници же в(ѣ) животъ вѣчныи).

<sup>32</sup> Maksim Grek 2014, 275: «Лучше убо намъ всякымъ образомъ поминати всегда притчи Спасовы, яже о богатѣмъ и нищемъ, и съ патриархомъ Авраамомъ мудръствовати и глаголати съ дрѣзновениемъ, “чадо помани яко въспри аль еси благая Твоя въ животъ твоємъ”, такжеде и нищии сїи Лазарь злая своя»; cfr. Lc 16, 25-26 in GB: члдо помани яко въспрїалъ еси блгаа твоа въ животѣ твоємъ, и Лазарь тако же злаа; in OB: чадо помани яко въспрїалъ еси блгаа твоа в(ѣ) животѣ твоємъ, и Лазарь тако же злаа.

siano stati attenti solo in parte dalla versione slava dei testi delle Scritture e riflettano le diatribe teologiche.

L'argomentazione testé ripercorsa, unita alla disamina dei riferimenti biblico-liturgici, richiama alla mente lo schema tipico dell'esegesi biblica medievale, esposto nell'opera *Modi seu regule exponendi sacram scripturam*, che spiega come per ogni passo dell'Antico e del Nuovo Testamento si possano individuare quattro interpretazioni, vale a dire il senso storico (o letterale), il senso allegorico, il senso anagogico e il senso tropologico. A partire dall'edizione della Bibbia stampata a Basilea da Nicolaus Kessler nel 1487 – scrive V.S. Tomelleri –, nella tradizione latina questo testo compone, insieme ad altri, l'apparato di strumenti intesi alla migliore comprensione delle Sacre Scritture. La versione slava dell'opera, conclusa da Dmitrij Gerasimov<sup>33</sup> il 15 ottobre del 1535 (Tomelleri 2006, 291) figura «nel repertorio di materiali utilizzati dai traduttori della cerchia dell'arcivescovo di Novgorod Gennadij» (Tomelleri 2010, 199)<sup>34</sup> e perciò era nota all'élite intellettuale moscovita coeva a Massimo il Greco. Nell'espone la propria interpretazione del brano dell'Apocalisse, egli non indugia sul senso letterale del testo, giudicando evidentemente il passo ben noto ai suoi interlocutori; nel parallelismo istituito tra le schiere della visione apocalittica e gli ordini terreni che intonano l'«alleluia» – immagine dell'assemblea liturgica – l'autore esplicita, invece, il senso allegorico che il testo riveste. Nella frase: «Inoltre, assimilate attentamente che lì ogni grado recita l'«alleluia» una volta, non due o tre, poiché uno solo è Dio, santa Trinità, e con un solo atto di adorazione dobbiamo adorarla e con un solo «alleluia» dobbiamo lodarla» (Maksim Grek 2014, 272-3) è contenuta l'interpretazione in senso spirituale (anagogico) dell'inno. Quanto al senso tropologico, proponiamo di individuare il valore morale veicolato dal testo scritturale nell'appello alla tradizione degli Apostoli e dei Padri e nei reiterati ammonimenti a mantenersi saldamente fedeli ad essa, rifiutando le deviazioni dalla retta dottrina, qui applicato all'aderenza al testo apocalittico nell'interpretazione fornita dall'autore. In tal modo, quella che a prima vista potrebbe apparire come una lunga digressione sugli usi liturgici approvati dal Papa appare coerente con l'impianto generale del testo, poiché, dettagliando le pratiche eterodosse della Chiesa latina, e destando così nelle intenzioni dell'autore l'indignazione dei destinatari, rafforza la posizione espressa da Massimo il Greco sull'inno liturgico in questione.

### 3.4. I riferimenti extratestuali

Come accennato, il *Breve discorso* procede tramite un incalzare di obiezioni all'esecuzione duplice dell'«alleluia», a cui l'autore offre le sue argomentate ri-

<sup>33</sup> Dmitrij Gerasimov (1465ca. – dopo il 1536 r.) fu diplomatico e traduttore. In Livonia apprese il tedesco e il latino, e viene considerato il traduttore della grammatica del Donato. Collaborò alla traduzione della Bibbia in slavo e, insieme a Vlas Ignat'ev, affiancò Massimo il Greco nella traduzione del Salterio (cfr. Kazakova 1988).

<sup>34</sup> Il testo di *Modi seu regule exponendi sacram scripturam* nella traduzione slava (con testo latino a fronte) è pubblicato in Tomelleri 2010, 210-13.

sposte, riferendosi a terze persone che manifestano un comportamento diverso rispetto alla tradizione della Chiesa: «come osano alcuni modificare questa tradizione della chiesa tramandata dagli angeli», «Ma essi dicono che è scritto nella divina Apocalisse»<sup>35</sup>, e così via. Come abbiamo già notato (cfr. § 3.1) sulla scia delle osservazioni di Žurova (2007, 7) a proposito del *Discorso su come segnarsi con il segno di croce* (*Skazanie kako znamenovatisja krestnym znameniem*), porre delle domande e rispondere è espediente retorico non necessariamente rivolto a precisi interlocutori; tuttavia è lecito chiedersi chi fossero coloro che, durante gli anni della permanenza del monaco atonita in Moscovia, manifestavano un'opinione differente sull'argomento. A tal fine, cerchiamo di fare chiarezza sulle circostanze e i protagonisti coinvolti nella «disputa sull'alleluia» nella prima metà del XVI, vale a dire in una delle sue fasi più accese, che richiese l'interrogazione del *Concilio* da parte dello zar Ivan IV e il pronunciamento dei padri conciliari, che all'articolo 42 sancirono quanto segue:

Risposta sul triplice alleluia. Capitolo 42. Sul fatto che a Pskov e nella terra di Pskov in molti monasteri e chiese, e nella terra di Novgorod in molti luoghi, fino ad oggi si è pronunciato il triplice alleluia, contrariamente alle tradizioni apostoliche e dei padri. Ma sappiamo dall'autore della vita del nostro padre beato<sup>36</sup> Eufrosino di Pskov, nuovo taumaturgo, che per le sue sante preghiere la purissima Madre di Dio lo informò e gli proibì il triplice alleluia, e ordinò ai cristiani ortodossi di dire l'alleluia duplice, e poi il "Gloria a te, o Dio". E perciò da allora tutti i cristiani ortodossi devono dire l'alleluia due volte e la terza "Gloria a Te, o Dio". Questo è ciò che la santa Chiesa cattolica e apostolica ritiene e ha tramandato, e non ripetere l'alleluia tre volte, come prima si diceva a Pskov e in molti luoghi, e alla quarta volta aggiungere "Gloria a te, o Dio". Questa non è la tradizione ortodossa, bensì l'eresia latina: non glorificano la Trinità, ma quadruplicano, e dicono che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio, e così fanno dello Spirito Santo un servo. E per questo non è opportuno ripetere tre volte il santo alleluia, ma va detto due volte e la terza volta "Gloria a te, o Dio", che in ebraico significa alleluia, mentre per noi in russo è "Slava tebe, bože".<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Maksim Grek 2014, 272: «Како убо нѣции смѣють претворити агелы преданное сие старо церковное предание», «Но негли оно рекут, яко въ божественѣи Апокалипси сиеце есть писано».

<sup>36</sup> Lett. sl.ecl. преподобныи vale "molto somigliante". Il composto (prefisso accrescitivo *pre-* + radice *podobie* + desinenze aggettivali) rimanda direttamente al concetto biblico di somiglianza, inteso nel suo riferirsi al versetto "a immagine e somiglianza di Dio" (Gn 1, 26), e all'"essere immagine di Dio" del libro della Sapienza (Sap 2, 33), elemento fondante della spiritualità dell'Oriente cristiano. Sull'impiego del termine nella letteratura slava ecclesiastica in riferimento alla categoria dei monaci santi, e sulle difficoltà della sua traduzione, si veda Ferro 2012.

<sup>37</sup> Cfr. Emčenko 2000, 319: Ответ о трегубой аллилуйи. Глава 42. Что во Пскове и во псковской земле по многим монастырем и церквам да и в новгородской земле по многим же местам доднесь говорили трегубую аллилуйю, кроме апостольских и отеческих преданий. Известно же уведехом от писателя жития преподобного отца нашего Ефросима псковского, нового чудотворца, как его ради святых молитв из-

Il dettato conciliare contiene due precise indicazioni, una di carattere geografico, che rimanda alla città e alle terre di Pskov e di Novgorod, e l'altra di natura documentaria, riferita alla *Vita* del santo monaco Eufrosino.

In effetti, proprio Pskov tra l'inizio del XV e la prima metà del XVI secolo fu teatro delle prime tappe del dibattito sull'«alleluia». La ricostruzione di questi diversi momenti interessa gli studiosi almeno dalla metà del XIX secolo fino ad anni recenti (cfr. Ochotnikova 2007; Pervušin nel 2010). Sebbene alcune ricostruzioni siano solo ipotesi interpretative, soprattutto grazie agli studi di M.V. Pervušin che, insieme all'incrocio delle informazioni reperite nella letteratura a lui precedente, recupera numerose evidenze documentali, è possibile rintracciare indizi utili a ricostruire le ragioni per cui Massimo il Greco si pronuncia tanto fermamente per l'«alleluia» doppio.

A partire dalla fine del XIV secolo la chiesa di Pskov mostra la volontà di rendersi indipendente dalla giurisdizione di Novgorod: la fondazione di nuove chiese cattedrali, ciascuna con un proprio consiglio ecclesiastico, porta con sé la necessità di dotarsi di nuove copie di libri liturgici, che il clero di Pskov richiede al metropolita di Kiev Kiprian<sup>38</sup>. I volumi inviati da Kiprian recano sistematicamente l'«alleluia» doppio, in un momento in cui le due modalità di esecuzione dell'«alleluia» nei libri liturgici delle chiese di quella regione coesistevano, come del resto in tutta la chiesa ortodossa. Pervušin (2010, 118-9) avanza l'ipotesi che con l'arrivo dei nuovi volumi compilati per interessamento di Kiprian, il clero che era solito eseguire l'inno con tre invocazioni iniziasse a porsi degli interrogativi sulle modalità corrette da adottare, dilemma non da poco se si pensa che il ricordo dell'eresia degli *strigol'niki*<sup>39</sup> e la necessità di intercettare sul nascere pericolose deviazioni dalla dottrina ortodossa era ancora vivo. A conferma di questa ipotesi si deve considerare il fatto che nel 1419 il clero di Pskov – evidentemente ancora discorde sulla questione – interrogò sull'argomento il metropolita Fozio che succedette a Kiprian (greco di Monembasia, †1.06.1431; in carica dal 1407 al 1431; Prochorov 1989), il quale rispose inserendo nella sua missiva il seguente paragrafo:

вести и запрети пречистая Богородица о трегубой алилуйи и повеле православным хрестьяном говорити сугубую алилуйю, а третие «Слава тебе, боже». И того ради отныне всем православным хрестьяном говорити двоугубое алилуйе, а в третие «Слава тебе, боже». Якоже святая соборная и апостольская церкви имеа и предаде, а не трегубити алилуйи, якоже преже сего во Пскове говорили и по многим местом, а в четвертое приговаривали «Слава тебе, боже». Сия несть православных предание, но латынская ересь: не славят бо Троицу, но четверят, и святого Духа глаголют от Отца и Сына исходяща, и тем раболепна святого Духа творят. И того ради не подобает святых алилуйи трегубити, но дважды глаголати алилуйя, а втретии «Слава тебе, боже», понеже бо по-еврейски алилуйя, а по нашему, по-русски, «Слава тебе, боже».

<sup>38</sup> Bulgaro (o serbo) di origine, Kiprian (1330ca. – 16.09.1406) fu metropolita di Kiev e tutta la Rus' dal 1390 al 1406 (cfr. Drobenkova e Prochorov 1988).

<sup>39</sup> Si veda la nota 5.

Per ciò che mi scrivete riguardo all'alleluia e agli inni, si dica così: Gloria al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo, ora e sempre, e nei secoli dei secoli, Amen. Alleluia, alleluia, alleluia, gloria a te, o Dio. Alleluia, alleluia, alleluia, gloria a te, o Dio. Alleluia, alleluia, alleluia, gloria a te, Dio. Gloria al Padre, ora e sempre<sup>40</sup>.

in cui faceva uso dell'«alleluia» triplice, ma senza additare quello doppio come scorretto, né tantomeno eretico. Qui si colloca la vicenda di Eleazar' (poi Eufrosino) di Pskov (cfr. Ochotnikova 1988), un giovane devoto, convinto della correttezza del duplice «alleluia» che intorno al 1422 si sarebbe recato a Costantinopoli per carpire il senso profondo dell'inno di lode che, secondo la redazione iniziale (*pervonačal'naja*) della sua *Vita*, continuerà ad intonare nel monastero che fonderà pochi anni dopo nei pressi della città russa. Inutile dire che l'unione fiorentina del 1439 e la caduta di Costantinopoli del 1453 non faranno che acuire la sensibilità delle gerarchie ecclesiastiche e monastiche per la tutela della retta fede. In questo clima, Eufrosino verrà provocato e accusato di eresia, proprio a motivo della sua preferenza per l'«alleluia» duplice, da Iov (cfr. Salmina 1988), pastore di dubbia fama che aizzerà contro l'asceta i fedeli. L'opposizione tra la morte santa di Eufrosino (1481) e quella di Iov, a seguito di due anni di terribili sofferenze, verrà considerata una conferma della prassi seguita dal santo monaco. Tuttavia la questione sull'«alleluia» nei territori nord-occidentali non era affatto risolta se è vero che l'arcivescovo Gennadij in visita a Pskov una prima volta nel 1486 decise di commissionare a Dmitrij il Greco<sup>41</sup> una rassegna della modalità di esecuzione dell'inno nelle varie chiese; nella *Lettera sul triplice alleluia* (*Poslanie o treguboi alliluiie*) Dmitrij conferma la coesistenza e la pari correttezza delle due forme. Questa assicurazione permise a Gennadij tra il 1495 e il 1499 di approvare la venerazione locale di Eufrosino (Pervušin 2010, 117-18). Se consideriamo che con la battaglia del 1510 Pskov fu conquistata dal principe di Mosca Vasilij III e che a seguito di ciò 300 famiglie nobili pskoviensi furono trasferite a Mosca (e altrettanto da Mosca a Pskov) possiamo fondatamente ritenere che la conoscenza della «disputa sull'alleluia» e della santità di Eufrosino si diffondessero anche nella capitale, a tal punto che nelle sue interrogazioni ai padri conciliari, Ivan IV inserì anche quella sulla corretta esecuzione dell'inno. Certamente, simili voci dovettero raggiungere le stanze del monastero del Miracolo, dove nel 1504 era tornato Gennadij e dove dal 1518 Massimo il Greco intraprese il proprio lavoro con il supporto di Dmitrij Gerasimov, uno dei più validi collaboratori dell'arcivescovo (v. nota 32) e a stretto contatto con la diaspora greca. Possiamo perciò ipo-

<sup>40</sup> Cfr. *Poslanie Fotija*, 408: «Что ми пишете о аллилуии и на славах сице глаголи: слава отцю и сыну и святому духу, и ныне и присно, в веки веком, аминь. Аллилуиа, аллилуиа, аллилуиа, слава тебе, боже. Аллилуиа, аллилуиа, аллилуиа, слава тебе, боже. Аллилуиа, аллилуиа, аллилуиа, слава тебе, боже. Слава отцю, и ныне и присно».

<sup>41</sup> Gli storici moderni lo identificano con Dmitrij Manuilovič Trachaniot, diplomatico giunto a Mosca in occasione del matrimonio di Sofia Paleologo con Ivan III e fermatosi al servizio della corte (fr. Lur'e 1989), l'esponente più importante della diaspora greca del tempo a Mosca.

tizzare che la preferenza accordata dal monaco atonita al doppio «alleluia», sia collegata almeno in parte all'andamento della disputa sul tema nelle terre di Pskov e Novgorod e alla diffusione del culto di Eufrosino a Mosca.

Un ulteriore importante indizio a conferma di questa ipotesi è rintracciabile a livello di contenuti tra il testo del *Breve discorso* e la *Vita* di Eufrosino nella sua redazione iniziale. Come abbiamo visto, Massimo il Greco collega la modalità di esecuzione dell'«alleluia» al motivo teologico del Dio trinitario (cfr. § 3.2), istituendo un doppio parallelismo: le tre repliche dell'inno (alleluia / alleluia / gloria a te, o Dio) corrispondono alle tre schiere dell'Apocalisse, e ai tre ordini che recitano la liturgia in terra; ciascuna schiera e ciascun ordine ripete una sola replica poiché uno solo è Dio. Un analogo collegamento tra inno dell'«alleluia» e motivo trinitario è presente anche nella prima redazione della *Vita* di Eufrosino (*Žitie prepodobnago Evfrosina Pskovskago*, 77-8); una simile correlazione, lungi dall'essere estemporanea, secondo Pervušin (2010, 140-42) risente del clima generale che si respirava in quegli anni, e per la precisione della lotta ai giudaizzanti, le cui deviazioni dottrinali toccavano alcune questioni nevralgiche.

Sebbene non si possa escludere la conoscenza da parte di Massimo il Greco dell'informativa del Tracaniota (Dmitrij Manujlovič) sulla pari accettabilità delle due forme di esecuzione dell'inno, dal momento che sia Dmitrij Manujlovič autore della missiva, sia suo figlio, Jurij Dmitrievič (cfr. Bulanin 1989), erano diplomatici assai stimati e vicini al *milieu* intellettuale moscovita e alla corte di Vasilij III, siamo portati a concludere che egli abbia preferito schierarsi a favore del doppio «alleluia», in considerazione, oltre che delle circostanze di cui sopra, della volontà di opposizione alla Chiesa latina, attuale nella politica religiosa moscovita dell'epoca e ben manifesta nell'economia dello *Breve discorso*. Come abbiamo notato sopra (cfr. § 3.2), il monaco atonita si diffonde in un lungo e dettagliato elenco degli usi liturgici che differiscono nella tradizione della Chiesa latina, definendoli apertamente «blasfemia» («хуление», Maksim Grek 2014, 274) ed «eresia del papa di Roma» («ереси папы Римскаго», Maksim Grek 2014, 275) e riferendosi ai discorsi di quanti la pensano come il pontefice, impiega l'espressione «хитрословие» (it. astuzia, anche nel senso negativo di trucco, imbroglio), e il verbo slavo прелстити (it. sedurre o ingannare), che ci ricorda gli ammonimenti paolini (cfr. § 3.4), tanto che l'opera potrebbe essere annoverata anche tra quelle riconducibili alla polemica antilatina (cfr. Ivanov 1969, 109-15) e non solo fra gli scritti che trattano di questioni irrisolte nell'ambito teologico o della prassi liturgica (cfr. Ivanov 1969, 171-89), se non fosse che nella raccolta di Ioasaf lo stesso autore l'ha posta insieme ad altre sue pagine relative ad argomenti confluiti nelle deliberazioni dello *Stoglav* (cfr. Sinicyna 2014, 18 e 30). Una simile posizione, del resto, è esplicitata anche nel testo conciliare, laddove si commenta il triplice «alleluia» dicendo: «Questa non è la tradizione ortodossa, bensì l'eresia latina» («Сия несть православных предание, но латынская ересь», Emčenko 2000, 319).



### 3.5. Cenni alla fortuna del testo nei secoli XVI-XVIII

Curioso il fatto che ad appena un secolo di distanza, le posizioni della Chiesa e di conseguenza il destino del *Breve discorso*, apparissero capovolte.

La ricostruzione dettagliata della fortuna del testo nei secoli XVII e XVIII meriterebbe un saggio deputato, che scandagli con attenzione le correlazioni con la politica ecclesiastica nei due secoli di riferimento, e che lasciamo al futuro. Ai fini del presente studio è sufficiente accennare che all'epoca del patriarca Nikon (in carica nel 1652-66), lo scritto da espressione dell'ortodossia quale era al momento della sua composizione fu considerato eterodosso, sulla scia del dubbio di autenticità istillato da Simeon Polockij nel famoso trattato *Žezl pravlenia*, pubblicato alla vigilia del Concilio del 1666-67 (cfr. Šaškov 1979). Il testo di Massimo il Greco divenne così appannaggio dei vecchi credenti (*starovery*), coloro cioè che rifiutarono le novità introdotte dal patriarca Nikon, per mantenersi aderenti alla tradizione dei padri, e che tramandarono l'opera in questione, includendola in una loro raccolta di scritti dell'autore, compilata nel 1721 (cfr. Šaškov 1979; Nil'skij 1884).

### 4. Conclusione

L'analisi condotta mostra che nel redigere il *Breve discorso* il monaco atonita fu coinvolto nelle diatribe del tempo, sviluppando un approfondito studio sulla tradizione dei Padri, utilizzando l'autorità delle Sacre Scritture, *in primis* i testi paolini e giovannei, per fondare una posizione confessionale ortodossa distinta dal cattolicesimo e strutturando la propria argomentazione secondo le modalità consuete dell'esegesi usata nella scolastica medievale, adattate sapientemente al caso specifico da trattare.

Nella disamina delle citazioni contenute nel testo sono emersi alcuni casi di non corrispondenza tra il testo di Massimo il Greco e la versione slava della Bibbia di Gennadij e di Ostrog, che varrà la pena approfondire con un'apposita indagine.

In una prospettiva più ampia di storia culturale e religiosa, lo studio di un'opera breve e apparentemente semplice apre le porte alla ricostruzione di una disputa che occupò quasi tre secoli, portando in un primo tempo la Chiesa ortodossa russa ad abbracciare come forma corretta l'«alleluia» doppio e solo un secolo più tardi, a capovolgere la situazione, considerando giusta la pratica del triplice «alleluia», nell'uno e nell'altro caso con l'intento di mantenersi fedele alla tradizione antica. È su questa base che nel testo la difesa del doppio alleluia si intreccia con il motivo antilatino, in un periodo storico nel quale anche le questioni di prassi liturgica assumevano importanza nel più ampio contesto dell'affermazione e nella elaborazione identitaria del cristianesimo ortodosso russo in relazione all'Occidente.

## Abbreviazioni

gr.	greco
it.	italiano
lat.	latino
sl.eccl.	slavo ecclesiastico

## Bibliografia

## Fonti

- Bibbia di Gerusalemme* 2010, Bologna: EDB.
- GB, 8, 1992. *Biblia 1499 goda i Biblija v sinodal'nom perevode s illjustracijami v 10-ti tomach*. Moskva: Izdatel'stvo Otdela Moskovskogo Patriarchata.
- NTG. 1885. *The New Testament in the Original Greek*. The text revised by. Brooke Foss Westcott, D.D. Fenton John Anthony Hort, D.D. New York. Harper & Brothers, Franklin Square.
- OB. 1581. *Ostrožskaja Biblija 1581 goda*. Ostrog. <https://azbyka.ru/otechnik/Biblia/ostrozhskaja-biblija-1581-goda/>
- Poslanie Fotija*, 6, n. 48, 1880. 1419g. avgusta 12. *Poslanie mitropolita Fotija pskovskomu duhovenstvu s nastavlenijami o soveršenii različnych cerkovnyh služb*. Sankt-Peterburg: Russkaja istoričeskaja Biblioteka: 404-19.
- Poslanie o treguboj alliluje*. 1861. "Poslanie o treguboj alliluje." *Pravoslavnyj sobesednik* (Pamjatniki drevnerusskoj duhovnoj pis'mennosti) Janvar': 111-12.
- Maksim Grek. 2014. *Prepodobnyj Maksim Grek, Sočinenija*, II, pod red. N.V. Sinicynoj, Moskva: Indrik.
- Žitije prepodobnogo Evfrosina Pskovskogo*, 173, 1909. *Pamjatniki Drevnej Pis'mennosti i Iskusstva*. Sankt-Peterburg: I-XXIV.

## Studi

- Bulanin, Dmitrij M. 1988. *Bulev (Bjulov) Nikolaj*. In *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi. Vyp. 2. Vtoraja polovina XIV-XVI v. Čast' 1. A-K*, Leningrad: Nauka. <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=2048&ysclid=ls91y5gm2p686837086>
- Bulanin, Dmitrij M. 1989. *Trachanot Jurij Dmitrievič*. In *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi. Vyp. 2. Vtoraja polovina XIV-XVI v. Čast' 2. L-Ja*, Leningrad: Nauka. <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=2048&ysclid=ls91y5gm2p686837086>
- De Michelis, Cesare G. 1993. *La Valdesia di Novgorod. "Giudaizzanti" e prima riforma*. Torino: Claudiana.
- Denissoff, Elie. 1943. *Maxime le Grec et l'Occident. Contribution, à l'histoire de la pensée religieuse et philosophique de Michel Trivolis*. Paris-Louvain: Bibliothèque de l'Université.
- Drobenkova, N.F. 1989. *Makarij, mitropolit Moskovskij i vseja Rusi*. In *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi. Vyp. 2. Vtoraja polovina XIV-XVI v. Čast' 2. L-Ja*, Leningrad: Nauka. <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=2048&ysclid=ls91y5gm2p686837086>
- Drobenkova, N.F., e G.M. Prochorov. 1988. *Kiprian, mitropolit Kievskij i vseja Rusi*. In *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi. Vyp. 2. Vtoraja polovina XIV-*

- XVI v. Čast' 1. A-K, Leningrad: Nauka. <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=2048&ysclid=ls91y5gm2p686837086>
- Emčenko, Elena B. 2000. *Stoglav. Issledovanie i tekst*. Moskva: Indrik.
- Emčenko, Elena B. 2010. *Svjaščenstvo i carstvo v XVI v. (Maksim Grek i Stoglavyy Sobor)*. In: V.V. Šmidt, e I.N. Jablokov, a cura di. *Voprosy religii i religiovedenija. Vyp. 2: Issledovanija. Kniga 1. Religiovedenie v Rossii v konce XX-načale XXI v.* Moskva, 90-102.
- Ferro, Maria Chiara. 2012. "Tradurre i lemmi russi appartenenti al lessico agiografico slavo ecclesiastico. Difficoltà e proposte." *Studi Slavistici* 9: 133-48.
- Ferro, Maria Chiara. 2019. *Sl. eccl. обрѣзъ. Studi per un lexicon plurilingue dei termini religiosi e filosofico-teologici*. In *Per Aleksander Naumow*, a cura di Ljiljana Banjanin, Persida Lazarevic Di Giacomo, e Krassimir Stantchev, 113-35. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Filofej, starec. 2000. *Poslanija starca Filofeja*, podgotovka teksta, perevod i komentarii V.V. Kolesova. In *Biblioteka literatury Drevnej Rusi*, a cura di Dmitrij S. Lichačev, L.A. Dmitrieva, A.A. Alekseeva, e N.V. Ponyrko, Vol. 9 (*konec XIV-pervaja polovina XVI veka*). Sankt-Peterburg. <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5105&ysclid=lr6a898mas500916598>.
- Garzaniti, Marcello. 2010. "Sacra scrittura, auctoritates e arte traduttoria in Massimo il Greco." *Studi Slavistici* 7: 349-63.
- Garzaniti, Marcello. 2011. "Alle origini della Russia moderna: l'idea di Mosca Nuova Costantinopoli e Terza Roma." In: *Paradigmi dello sguardo. Percezioni, descrizioni, costruzioni e ricostruzioni della Moscovia tra medioevo ed età moderna (uomini, merci e culture)*, a cura di Igor Melani, 51-65. Viterbo: Sette città.
- Garzaniti, Marcello. 2019. "Michel Trivolis / Maxime le Grec (1470 env.-1555/1556) sa vie et sa carrière." *Revue des études slaves* XV, 3, 431-52.
- Garzaniti, Marcello. 2021. "Imperium e sacerdotium nella Russia del Cinquecento fra Filofej di Pskov e Massimo il Greco." In *Mare nostrum. Vyp. 2: More istorii*, a cura di N.A. Selunskaja, e A.N. Maslov, 168-83. Moskva: ROII-IVI RAN.
- Gol'dberg, A.L., e P.D. Dmitrieva. 1989. "Filofej, monach Pskovskogo Eleazarova monastyrja." In *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi. Vyp. 2. Vtoraja polovina XIV-XVI v. Čast' 2. L-Ja*, Leningrad: Nauka. <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4692>
- Golubinskij, Evgenij E. 1911. *Istorija Russkoj Cerkvi II/2*. Moskva: Universitetskaja tipografija.
- Ivanov, Aleksej I. 1969. *Literaturnoe nasledie Maksima Greka. Charakteristija. Atribucii. Bibliografija*. Leningrad: Nauka.
- Kazakova, N.A. 1988. *Dimitrij Gerasimov*. In *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi. Vyp. 2. Vtoraja polovina XIV-XVI v. Čast' 1. A-K*, Leningrad: Nauka. <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=2048&ysclid=ls91y5gm2p686837086>
- Lur'e, Ja. S. 1988. *Gennadij, archiepiskop novgorodskij*. In *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi. Vyp. 2. Vtoraja polovina XIV-XVI v. Čast' 1. A-K*, Leningrad: Nauka. <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=2048&ysclid=ls91y5gm2p686837086>
- Lur'e, Ja. S. 1989. *Trachaniot Dimitrij Manuilovič*. In *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi. Vyp. 2. Vtoraja polovina XIV-XVI v. Čast' 2. L-Ja*. Leningrad: Nauka. <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=2048&ysclid=ls91y5gm2p686837086>
- Nil'skij, Ivan F.. 1884. "K istorii sporov ob alliluje." *Christianskoe čtenie* 5-6: 690-729. [http://www.odinblago.ru/istorii\\_sporov\\_allilua](http://www.odinblago.ru/istorii_sporov_allilua)

- Ochotnikova, Valentina I. 1988. *Žitije Evfrosina Pskovskogo*. In *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*. Vyp. 2. Vtoraja polovina XIV-XVI v. Čast' 1. A-K, Leningrad: Nauka. <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=2048&ysclid=ls91y5gm2p686837086>
- Ochotnikova, Valentina I. 2003. "Žitije Evfrosina Pskovskaja i Povest' ob alliluje, dva proizvedenija neizvestnogo avtora konca XV-načala XVIv." *Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury* 53: 491-501.
- Ochotnikova, Valentina I., a cura di. 2007. *Pskovskaja agiografija XIV-XVII vv. Issledovanie i teksty, v dvuch tomach*, Vol. 1. Sankt-Peterburg: Rossijskaja Akademija Nauk.
- Pervušin, Michail V. 2010. *Žitije prepodobnogo Evfrosina Pskovskogo: nekotorye aspekty izučeniya*. Moskva: Rukpisnye pamjatniki drevnej Rusi (Germenevtika drevnerusskoj literatury, 15).
- Pliguzov, Andrej I. 2002. *Polemika v Russkoj Cerkvi pervoj treći XVI stoletija*. Moskva: Indrik.
- Prochorov, G.M. 1989. *Fotij, mitropolit Kievskij i vseja Rusi*. In *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*. Vyp. 2. Vtoraja polovina XIV-XVI v. Čast' 2. L-Ja, Leningrad: Nauka. <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=2048&ysclid=ls91y5gm2p686837086>
- Romoli, Francesca. 2021. *Massimo il Greco e gli ordini religiosi dell'Occidente. Esperienza ed evidenza documentaria nella testimonianza alla Moscovia cinquecentesca*. Firenze: Firenze University Press.
- Ronchi de Michelis, Laura. 2000. *Eresia e riforma nel Cinquecento. La dissidenza religiosa in Russia*. Torino: Claudiana.
- Salmina, M.A. 1988. *Iov (Stolp), pskovskij knižnik*. In *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*. Vyp. 2. Vtoraja polovina XIV-XVI v. Čast' 1. A-K, Leningrad: Nauka. <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=2048&ysclid=ls91y5gm2p686837086>
- Šaškov, Anatolij T. 1979. "Maksim Grek i ideologičeskaja bor'ba v Rossii vo vtoroj polovine XVII-načale XVIII v. (Paddelka i ee razoblačenje)." *Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury* 33: 80-7.
- Siedina, Giovanna, a cura di. 2020. *Essays on the Spread of Humanistic and Renaissance Literary Civilization in the Slavic World (15th-17th Century)*. Firenze: Firenze University Press (Biblioteca di Studi Slavistici, 45).
- Sinicyna, Nina V. 1998. *Tretij Rim. Istoki i evolucija russkoj srednevekovoj koncepcii (XV-XVI vv.)*. Moskva: Indrik.
- Sinicyna, Nina V. 2008. *Maksim Grek*. Moskva: Molodaja gvardija.
- Sinicyna, Nina V. 2010. *Osnovnye etapy simfonii svjaščenstva i cartsva: XV-XVII vv.* In: *Voprosy religii i religiovedeniya. Vyp. 2: Issledovanija. Kniga 1. Religiovedenie v Rossii v konce XX-načale XXI v.*, a cura di V.V. Šmidt, e I.N. Jablokov, 77-89. Moskva: MediaProm.
- Sinicyna, Nina V. 2014a. "Tvorčestvo prepodobnogo Maksima Greka 30-50gg. XVI v. i sobranie izbrannyh sočinenij iz 47 glav." In *Prepodobnyj Maksim Grek, Sočinenija*, vol. 2, 12-45. Moskva: Indrik.
- Sinicyna, Nina V. 2014b. "Tekstologičeskie kommentarii." In *Prepodobnyj Maksim Grek, Sočinenija*, vol. 2, 347-411. Moskva: Indrik.
- Tomelleri, Vittorio S. 2006. "Die «Expositio Psalmorum» des Würzburger Bischofs in Rußland. Zwischen Übersetzung und Überlieferung." *Die Welt der Slaven* 51: 291-302.
- Tomelleri, Vittorio S. 2010. "I quattro sensi delle scritture in Russia." In *Studi in onore di Boris Uspenskij*, a cura di Sergio Bertolissi, e Roberta Salvatore, vol. 2, 199-217. Napoli: M. D'Auria Editore.

- Tomelleri, Vittorio S. 2013. "Alcune osservazioni su Medioevo e Umanesimo nella Moskovskaja Rus'." In *Linee di confine, separazioni e processi di integrazione nello spazio culturale slavo*, a cura di Giovanna Moracci, e Alberto Alberti, 89-120. Firenze: Firenze University Press.
- Žurova, Ljudmila I. 2007. "Skazanie o krestnom znamenii Maksima Greka: literaturnaja i rukopisnaja istorija, osobennosti adaptacii pamjatnika v novych kul'turnych uslovijach." In *Pamjatniki otečestvennoj knižnosti: novye teksty, novye interpretacii*, 3-33. Novosibirsk: Institut Istorii SO RAN (Archeografija i istočnikovedenie Sibiri, 26).

# L'invention d'une «tradition» liturgique: le rite de consécration des princes valaques (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)\*

Radu G. Păun

L'histoire des rituels du pouvoir dans les principautés de Valachie et de Moldavie reste à écrire. Une des raisons de ce «retard» historiographique réside dans le caractère lacunaire et très souvent contradictoire des sources disponibles. Pour y pallier, les historiens ont eu recours à quelques artifices méthodologiques. Le premier consiste à projeter sur le passé des informations fournies par les documents tardifs, partant de la prémisse que le cérémonial aulique, et notamment sa composante liturgique, est par définition conservateur et donc qu'il n'aurait pas connu de changements significatifs au fil du temps. De fait, l'analyse comparative des sources montre plutôt le contraire, même lorsqu'il s'agit de rites «quotidiens», comme le baptême ou le mariage. Sur une durée moyenne et longue, la standardisation des versions écrites d'un rite ne veut pas forcément dire qu'il se soit imposé à jamais dans la pratique et qu'il n'ait pas changé de forme, mais indique plutôt que le rite en question n'était plus pratiqué (Gittos 2016). Dans les cas valaque et moldave, on a complètement négligé, sinon oublié complètement, le fait que le dispositif liturgique (textes et pratiques confondus) en usage dans les Églises locales ne s'est pas constitué d'un seul coup pour rester ensuite

\* Nous remercions nos collègues et amis Lidia Cotovanu, Emanuela Timotin et Marian Coman (Bucarest), Vassa Kontouma (Paris) et Vasilios N. Makrides (Erfurt) pour l'aide bienveillante qu'ils nous ont portée lors de la rédaction de ce texte.

Radu G. Păun, French National Centre for Scientific Research, France, paunradug@gmail.com, 0000-0003-3902-4117

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Radu G. Păun, *L'invention d'une «tradition» liturgique: le rite de consécration des princes valaques (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, © 2024 Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0646-4.17, in Marcello Garzaniti, Vassa Kontouma, Vasilios N. Makrides (edited by), *Cristiani orientali e Repubblica delle Lettere (XVI-XVIII sec.) / Chrétiens orientaux et République des Lettres (16e-18e s.) / Östliche Christen und die Gelehrtenrepublik (16.-18. Jh.)*, pp. 403-471, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0646-4, DOI 10.36253/979-12-215-0646-4



immuable jusqu'à nos jours, mais qu'il a connu un long et très complexe processus de construction qui ne s'acheva que dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Cela a fait que la «norme» (si l'on admet qu'il y en avait effectivement une et qu'elle était unique) et les pratiques ont très souvent – et parfois assez considérablement – divergé, pour des raisons qui peuvent facilement échapper à l'historien d'aujourd'hui. Cela étant, prendre au pied de la lettre les informations transmises par les livres liturgiques ne peut que fausser les conclusions de l'analyse (Nelson 2012). Dans le cas byzantin, par exemple, cela conduirait à soutenir – contre toute évidence – que les *basileis* n'ont jamais reçu l'onction matérielle, pour la simple raison que cet épisode ne se retrouve pas dans le scénario liturgique prescrit dans l'Euchologe (Arranz 1990). Dans le cas valaque, personne n'a jamais posé la question de savoir pourquoi les *ordines* de couronnement présents dans les Euchologes manuscrits n'ont jamais été imprimés, et n'ont donc jamais été intégrés dans le corpus liturgique «canonique». Ne serait-ce parce que ce «formulaire» ne correspondait pas aux pratiques ? Réciproquement, donner un crédit total aux témoins oculaires risque de conduire au même résultat. Le cas, qui reste toujours à élucider, du couronnement de l'empereur byzantin Manuel II Paléologue, montre bien à quel point les rapports entre plusieurs types de sources peuvent s'avérer compliqués (Majeska 1984, 416-436; Guran 2021, 304-315). Côté sources toujours, il a été – et est toujours – courant de traiter à égalité les textes prescriptifs et descriptifs, voire de remplir les points aveugles des uns à partir des autres. L'erreur n'est pas des moindres, car le déroulement des rituels dépend de variables que seulement l'analyse contextualisée des événements peut identifier (McCormick 1985; Buc 2001, 2003; Nelson 2012). Enfin, une autre pratique consiste à mobiliser des sources concernant l'une des principautés afin d'expliquer des phénomènes historiques propres à l'autre, l'idée étant que la Valachie et la Moldavie, bien que deux États séparés, ont constitué des entités politiques pratiquement identiques, en raison d'une unité – de langue, de structure et de culture – supposée originaire. Il en résulte un tableau qui se veut unitaire et uniforme, même fourni en détails par endroits, mais qui ignore complètement tant la spécificité de chaque pays que les dynamiques sociales et politiques connues par chacun entre le XIV<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècles.

Dans tous les cas, ces artifices sont subsumés par et alimentent un préjugé faisant office de postulat méthodologique, selon lequel l'idéologie politique et le dispositif cérémonial des princes valaques et moldaves ont non seulement hérité de Byzance mais l'ont imité en tous points. On cherche par conséquent partout des fragments d'une «tradition byzantine», présumée unique et inchangée au cours des siècles, et lorsqu'on les trouve – ou on croit les trouver – on les intègre tant bien que mal dans un schéma préconçu, afin de montrer que les monarques au Sud et à l'Est des Carpates ont de tout temps adopté les «formes impériales byzantines». Si bien que, depuis que Nicolae Iorga l'a lancée – il y a presque un siècle (Iorga 1935) – la discussion sur le couronnement des princes roumains tourne pratiquement en rond, tant l'«idée byzantine» est enracinée dans les mentalités (Nicolescu 1976; Pippidi 1983; Barbu et Lazăr 1998; Mureșan 2008; Negrău 2011; Rusu 2021, 375-404; cfr. Păun 2013, 2021; Coman 2019; Guran 2021).

## 1. Les mots et les sources

Intronisation, couronnement, consécration – ces trois termes ne se valent pas l'un l'autre (Nelson 2012, 117). En effet, l'intronisation est une cérémonie complexe, qui comprend non seulement la consécration liturgique (avec ou sans couronnement) mais également d'autres épisodes, à l'instar de la prestation d'un serment de fidélité par les sommets de la hiérarchie laïque et ecclésiastique. Quant au couronnement, il ne constitue qu'une étape du rituel de consécration du nouveau monarque. Réduire tout ce rituel au seul épisode du couronnement serait donc inadéquat. D'un autre côté, identifier la consécration au couronnement c'est postuler que ce dernier occupe la place centrale dans le rituel et qu'il est constitutif pour la légitimité du nouveau monarque, ce qui, dans le cas valaque, où l'existence même d'une couronne est très problématique (Coman 2019), est loin d'être démontré. Une autre tendance est d'identifier la consécration à l'onction matérielle, et là ce n'est pas seulement la «tradition» byzantine qui a influencé les historiens, mais aussi l'abondante historiographie sur le sacre en Occident, et notamment en France. On oublie cependant qu'à Byzance l'administration de l'onction matérielle est une innovation tardive (Ostrogorsky 1955 [1973]; Nicol 1976; Tudorie 2011), alors que dans le monde «latin» cette pratique s'est imposée très progressivement (Erkens 1998) et qu'il y avait aussi des monarchies sans sacre (Ruiz 1984; cfr. Varela Fernandes 2020). Même en Russie moscovite, l'onction matérielle a été introduite bien tard, en toute vraisemblance en 1547, lors du couronnement d'Ivan IV (Schaub 1999, 329-333; Azam 2005; cfr. Bogatyrev 2007, 275).

Nous regarderons donc ici le rituel de consécration des princes valaques dans son ensemble, sans privilégier à priori aucune de ses composantes, afin d'expliquer quelles sont ses caractéristiques et dans quelles circonstances il s'est constitué. Seront ainsi pris en compte les principaux éléments du rituel, notamment les gestes et les paroles liturgiques, mais aussi la dimension spatiale, plus précisément l'endroit où se déroule l'acte liturgique. La mise en contexte de chacun de ces éléments et de chaque document analysé est fondamentale. Toutefois, vu la rareté des sources et leur caractère laconique, une étude synchronique est très rarement possible. C'est la raison pour laquelle nous allons privilégier l'approche diachronique, sur la longue durée, en respectant strictement la chronologie des événements, mais opérant à chaque fois des allers-retours entre les sources analysées, pour procéder à la vérification croisée des informations et déceler des points communs et des différences spécifiques. La mise en perspective comparative avec la consécration des *basileis* et des tsars moscovites permettra d'éclairer les rapports locaux avec la «tradition impériale byzantine» et de situer le rituel valaque dans l'histoire des rituels du pouvoir des monarques orthodoxes.

Le matériel disponible n'est pas du tout abondant. Les sources internes peuvent être regroupées en deux catégories: prescriptives et descriptives. Les premières incluent les textes liturgiques de l'Euchologe (cinq témoins) et trois ordres de «couronnement» (en fait plutôt d'intronisation) individuels: deux du XVIII<sup>e</sup> et un du début du XIX<sup>e</sup> siècle. Quant aux sources descriptives, leur pertinence dépend beaucoup de l'auteur et du contexte dans lequel elles ont été pro-

duites. En effet, tout le monde n'avait pas le privilège d'assister aux cérémonies princières: le peuple «ordinaire» était même interdit de pénétrer dans l'église lors des services liturgiques auxquels assistait le prince (*Călători străini* 1983, 249). Aussi, tous les participants ne pouvaient pas tout voir et entendre, car l'espace de la cérémonie s'organisait de manière hiérarchique, de sorte que le degré de proximité par rapport au sacré soit directement proportionnel à la place que chacun des acteurs occupait dans la hiérarchie sociale (De La Croix 1684, 196-199; Del Chiaro 1914, 105-106; cfr. Dumont 1966). Les descriptions qui nous sont parvenues sont donc très souvent incomplètes et leur contenu varie en fonction de l'accès des témoins aux événements, voire de leur profil social et culturel.

Les sources externes rendent pleinement compte du peu d'intérêt que les observateurs étrangers, et notamment les Occidentaux, qui sont aussi les plus nombreux, prêtaient à des dynastes de second ordre – et «schismatiques», de surcroît – comme les princes valaques et moldaves. Au XVII<sup>e</sup> siècle, tous les yeux sont fixés sur les «Grecs» et leur Église, alors que les autres orthodoxes balkaniques ne sont pris en compte que lorsqu'il s'agit de dresser des projets de «croisade» ou d'union des Églises (Păun 2018). L'attention accordée à l'«Église des Grecs» était d'ailleurs fort intéressée, le but principal étant de produire des arguments pouvant être mobilisés dans les controverses théologiques internes, notamment la querelle eucharistique (Zwierlein 2016, 118-142; Gabriel 2016). S'il y a un intérêt pour le cérémonial, cela concerne presque exclusivement les cérémonies de la Porte ottomane que les envoyés diplomatiques devaient connaître pour s'y conformer et ne pas provoquer des crises de préséance, comme ce fut le cas lors de la fameuse «querelle du sofa» (Poumarède 2001). Quant aux rituels liturgiques des orthodoxes, ils sont presque toujours regardés d'un œil critique. La publication d'imposantes éditions annotées de l'*Euchologe*, d'abord par le dominicain Jacques Goar (Paris, 1647; Venise, 1730) et ensuite par Isaac Habert (Paris, 1676), qui s'ajoutaient aux nombreuses éditions du *Traité sur les offices* de la cour byzantine de Pseudo-Kodinos (Pseudo-Codinos 1968, 114-123) n'a manifestement pas incité les esprits à regarder de près les rituels de consécration des princes orthodoxes de leurs temps, à l'exception peut-être des tsars russes, dont le statut politique imposait le respect.

Cela fait que les témoignages conservés sont très rares et biaisés; outre l'obstacle de la langue, qui est toujours considérable, la plupart des auteurs n'ont pas été témoins oculaires des événements qu'ils décrivent et s'en tiennent donc à des informations de seconde main. Même vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'intérêt des observateurs étrangers dépasse rarement une curiosité de type «ethnographique» et qui trouvait par ailleurs un matériel prêt à l'emploi dans les œuvres du prince moldave Dimitrie Cantemir (1673-1723) (Cantemir 1743; 1769-1770; 1771), dont on empruntait souvent des passages entiers. C'est ainsi que procède Jean-Louis Carra (1742-1793) (Carra 1781, 15-17). François Recordon, pour sa part, prétend reproduire «quelques détails [...] communiqués par un seigneur grec sur les cérémonies qui suivent leur nomination [des princes] à Constantinople, et sur la manière dont se fait leur installation dans leur principauté», mais il s'avère bien avare en détails (Recordon 1821, 117-119). Même les témoins oculaires, dont certains sont expressément chargés de recueillir des données sur

l'installation des princes, passent très rapidement sur le rituel liturgique pour se concentrer sur les cérémonies profanes. C'est le cas du *Rapport sur les cérémonies usitées à l'arrivée et entrée publique d'un nouvel hospodar de la Valachie*, rédigé par le consul de Prusse à Bucarest, Ioan Marko, en 1819 (*Documente* 1897b, 45-48)<sup>1</sup>.

Notons également – et cela devra être regardé de près – que bon nombre d'auteurs considèrent que le rituel de consécration des princes était le même en Valachie et en Moldavie. C'est le cas du sieur de De la Croix (?-1704) (*De La Croix* 1684, 178-182; Babinger 1937)<sup>2</sup> et, un siècle plus tard, du même Carra, qui a effectivement passé un certain temps en Moldavie comme secrétaire du prince Grigore III Ghica (r. 1774-1777), sans toutefois jamais mettre le pied ni en Valachie ni à Constantinople (Carra 1781, 22-23).

## 2. La tradition byzantino-slave

Les sources liturgiques sur le couronnement des *basileis* ont été publiées en édition critique par Miguel Arranz (Arranz 1990, 89-101; 1996, 334-337 et Document 1)<sup>3</sup>. Comme on peut facilement l'observer, l'*Euchologe* donne assez peu d'indications sur le scénario rituel et se concentre surtout sur les prières de consécration. On retient cependant que la consécration et le couronnement de l'empereur ont lieu dans l'ambon, à savoir en plein milieu de l'église.

En pratique, le rituel a connu des variations importantes, comme le montre la comparaison des sources liturgiques avec celles descriptives et les traités de cérémonial, de Pierre le Patrice, au VI<sup>e</sup> siècle, à Constantin Porphyrogénète (r. 913-959) (*Constantine Porphyrogenetos* 2012, 191-196, Livre I, Chapitre 38), Jean VI Cantacuzène (r. 1347-1354) (*Ioannis Cantacuzeni* 1828, 196, Livre I, Chapitre 41) et Pseudo-Kodinos, contemporain de ce dernier empereur (Pseudo-Codinos 1968, 252-273, 353-361 et Document 2)<sup>4</sup>. L'adoption de l'onction matérielle surtout – qui n'apparaît jamais dans les sources liturgiques mais est révélée par

<sup>1</sup> Ce rapport a été sollicité par le baron von Miltitz, secrétaire de l'ambassade prussienne à Constantinople, qui avait été chargé à son tour par son supérieur, le comte von Schladen, «de réunir toutes les notions authentiques» concernant «le cérémonial et les usages observés par la Sublime Porte envers les hospodars, depuis le moment de leur nomination jusqu'à celui de leur départ» de Constantinople (Iorga 1896, 537). Une fois de plus, c'est le cérémonial ottoman qui intéressait les diplomates occidentaux. Évidemment, la relation de Marko ne répond pas à la demande de von Schladen.

<sup>2</sup> Babinger confond ce secrétaire du marquis de Nointel avec l'orientaliste François Pétis de la Croix (1653-1713). Pour une mise au point en la matière, voir Sebag 1978.

<sup>3</sup> Arranz a pris en compte seulement les manuscrits les plus anciens, à commencer par le *Barberinus* 336 (VIII<sup>e</sup> siècle). Le plus récent en est probablement l'*Atheniensis* 662, que l'auteur situe à la fin du XIII<sup>e</sup> et le début du XIV<sup>e</sup> siècle, mais dont la datation est encore disputée. Le texte de base est celui du manuscrit dit «Bessarion» de Grottaferrata, datable à la fin du XI<sup>e</sup> et le début du XII<sup>e</sup> siècle: il s'agit du manuscrit employé également par Jacques Goar pour l'édition de son *Euchologe* publié à Paris en 1647.

<sup>4</sup> Le couronnement des *basileis* a fait l'objet d'une littérature conséquente. Pour quelques mises au point récentes, voir Majeska 1984, 416-436; Yannopoulos 1991; Dagron 1996; Tudorie 2011; Pseudo-Kodinos 2013, 414-437; Guran 2021, 304-315.

d'autres témoignages – a changé considérablement à la fois le scénario rituel et les significations de l'acte de consécration du *basileus*. Cela a permis à Gilbert Dagron d'affirmer que le cérémonial a été «révisé à la baisse», l'empereur étant ainsi «privé de tout charisme» et finissant par devenir «un simple bedeau dans l'Église du Christ» (Dagron 1996, 289; cfr. Macrides 2018).

Dans le cas des Slaves du Sud, qui ont hérité leur dispositif liturgique de Byzance, très peu de détails sur les pratiques sont connus faute de sources descriptives fiables (Vukašinić 2019; Marjanović-Dušanić 2021). Il est sûr, cependant, que la tradition liturgique de l'Euchologe byzantin s'y est transmise presque à l'identique. S'il n'y a qu'un seul manuscrit bulgare connu – le Synodikon du tsar Boril, qui date des années 1380 (Biliarsky 1993; Božilov, Totomanova et Biliarsky 2012) –, les chercheurs ont repéré une dizaine de manuscrits serbes qui contiennent l'*ordo* de couronnement des «tsars». Le texte a même connu quelques éditions imprimées: la première se trouve dans le *Molitvenik* de Cetinje (1495-1496) et la dernière dans celui publié à Venise par Jakov Krajkov et Jeronim Zagurović, en 1570 (Biliarsky 2019; Vukašinić et Ranković 2019).

C'est très probablement par la filière sud-slave que l'*ordo* en question est arrivé en Moldavie et, plus tard, en Valachie. Le plus ancien témoin en est le soi-disant «Paroissial de Solovky» (1532), une commande du métropolite moldave Teofan aux moines du monastère dit «bulgare» de Zographou, au Mont Athos, qui se trouvait à l'époque sous le patronage des princes moldaves (Biliarsky 1993, 96-97, 103-106; Păun 2021, 336-338).

À la différence de la Moldavie voisine, en Valachie, la consécration liturgique du prince régnant ne semble pas avoir joué un rôle avant le XVII<sup>e</sup> siècle. Marian Coman a passé au crible toutes les sources connues sans en retrouver la moindre trace. Il en conclut que le moment central de la prise de pouvoir par le nouveau prince est le serment de fidélité prêté par les grands de la principauté, le signe qu'ils reconnaissaient l'élection et qu'ils acceptaient l' élu comme maître – un élément fondamental dans un système de pouvoirs patrimonial dominé par la lutte entre factions (Coman 2019). Il est probable que ce volet purement «politique» ait tout de même été accompagné par quelque cérémonie religieuse. Toutefois, l'absence de toute information sur cette dernière porte à croire qu'elle n'était pas considérée constitutive pour l'autorité princière. Ainsi, ni les chroniques du pays – conservées dans une version arabe due au patriarche Makāriyūs d'Antioche (Makāriyūs at-Tāliṭ bin az-Za'īm, m. 1672) (Feodorof 1991-1992) – ni les annales de la famille Cantacuzino, vaste compilation de chroniques anciennes et de souvenirs contemporains aux événements (*Istoria Țării Românești* 1960), n'en disent mot. Encore plus surprenante – mais parlante dans le contexte qui intéresse ici – est l'absence de toute mention d'un tel rituel dans la soi-disant *Vie* du prince Matei Basarab (1632-1654), texte intégré par la suite dans les annales susmentionnées (Stănciulescu-Birda 1980).

Les premiers textes liturgiques qui se réfèrent au rite de consécration des monarques font leur apparition au XVII<sup>e</sup> siècle. Il s'agit de trois manuscrits slaves, dont un seul est publié à ce jour. Le plus ancien est conservé à la Bibliothèque nationale «Saints-Cyrille-et-Méthode» de Sofia (ms. slave 954). Il s'agit d'un

Euchologe qui date apparemment du début du XVII<sup>e</sup> siècle (l'étude poussée des filigranes du papier reste encore à faire). Tout comme les manuscrits mentionnés ci-dessus, il contient en plus, et après les ordinations ecclésiastiques, la *taxis* de l'intronisation des empereurs (УІНЬ ВЪІВЛЕМЫИ НА ПОСТЪВЛЕНІЕ ЦРѢ, ff. 150<sup>v</sup>-154<sup>v</sup>), accompagnée de celle pour la promotion du César et du despote et d'un certain nombre de prières propres au cérémonial impérial byzantin (Biliarsky 1991; 1993). Un deuxième codex se trouve dans les collections de la Bibliothèque nationale (BNR) à Bucarest (fond Colectii speciale, ms. 4251) (Document 3). Son contenu est similaire au précédent et il a été écrit probablement vers le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle. Le titre de l'*ordo* qui nous intéresse (ff. 59<sup>r</sup>-62<sup>v</sup>) est aussi le même (Biliarsky 1993, 97; Barbu et Lazăr 1998, 45). Enfin, le troisième manuscrit se trouve à la Bibliothèque de l'Académie roumaine à Bucarest (BAR) sous la cote ms. slave 783. Il s'agit d'un Euchologe fragmentaire dont la datation est loin d'être assurée – le catalogue récemment paru le place au XVII<sup>e</sup> siècle, sans plus (Mihail 2011; Panaitescu et Mihail 2018, 367-368). Ici aussi, l'*ordo* pour l'intronisation des empereurs porte le même titre et a le même contenu que dans les manuscrits précédents. À l'exception de quelques particularités linguistiques et d'orthographe, aucun de ces trois manuscrits ne s'éloigne de la tradition liturgique constantino-politaine, reprise, comme nous venons de le voir, par les Bulgares et les Serbes.

Une première brèche dans cette tradition est liée au nom du métropolite Ștefan (1648-1653; 1655-1668). Le fruit de son travail se lit dans deux manuscrits remarquables: le premier est conservé à la Bibliothèque de l'Académie roumaine à Cluj-Napoca (ms. roumain 1216) (*Arhieraticon trilingv* 2013) et le second, plus somptueux, se trouve dans les collections de la BAR (ms. roumain 1790) (*Slujebnicul* 2021). La datation des deux manuscrits n'est pas assurée. Selon nous, le codex BAR ms. roumain 1790 devrait être daté entre 1660-1661 et 1668, la date de la disparition du métropolite, son commanditaire<sup>5</sup>.

À la différence des manuscrits présentés ci-dessus, les Euchologes commandités par le métropolite valaque sont trilingues: les textes liturgiques sont en slavon d'église, les ekphonèses en grec écrit en caractères cyrilliques et en transcription phonétique, alors que les indications d'ordre liturgique sont en roumain (en caractères cyrilliques toujours). Il est parlant qu'il n'y a qu'un seul texte écrit entièrement en roumain, à savoir celui de l'office pour la consécration du métropolite et de l'évêque.

L'*ordo* de couronnement inclus dans les deux manuscrits est bilingue: les indications de rituel sont en roumain et les prières en vieux slavon (Document 4). Le titre même laisse voir l'embarras éprouvé par le compilateur, qui ne sut manifestement pas que faire d'un texte qui se référait à une réalité depuis longtemps révolue: «L'ordre observé lors de l'installation de l'empereur *ou* du prince»

<sup>5</sup> Les filigranes du papier, du type trois demi-lunes avec la contremarque en forme de trèfle encadré par un P renversé et un T dont la barre horizontale penche vers la gauche (Barbu 1991a, 29), pourrait renvoyer à un type de papier vénitien datable entre 1660 et 1670 (Stanković 2012, 276, n° 699). Nous n'avons pas pu consulter le manuscrit *de visu*.



(*Rânduiala carele se face la punerea împăratului sau a domnului*). Le texte fait aussi référence aux «vêtements de l'empire (au sens de vêtements impériaux) ou de la *domnia*» (la dignité princière), au «patriarche ou le métropolitain», à l'«impératrice ou la princesse régnante (*doamna*)»; enfin à «la couronne (στέμμα – un calque du grec στέμμα, repris par les *ordines* slaves) ou le bonnet princier (Γύζμμα)». Par endroits, référence n'est pas faite au prince, mais seulement à l'empereur et il est question du *stemma* et non du bonnet princier.

S'agit-il là de simples synonymes ? Ștefan voulait-il suggérer que le même rituel devait être observé à la fois pour les empereurs byzantins de jadis et pour les princes valaques ? Peut-être, mais s'il en fut ainsi, force est d'admettre qu'il s'est arrêté au milieu du chemin. Ainsi, dans la rubrique qui concerne l'endroit où le monarque devait être couronné, le texte dit: «S'il s'agit d'un homme, il faut le faire couronner à l'ambon de la Grande Église». Il est évident que référence est faite au *basileus*, le seul qui se faisait couronner dans la «Grande Église», à savoir Sainte-Sophie (Janin 1953, 65-67). Quant au couronnement d'une femme, il précise, tout comme ses sources slaves, que celle-ci doit se faire couronner «la *augustalii*» (au pluriel). Il est évident que lui et son équipe de traducteurs et copistes ignorent tout de l'*Augoustéon*, l'endroit jadis réservé au couronnement des impératrices (augustes) byzantines (Ostrogorsky et Stein 1932, 202, 205; Janin 1950, 65-67)<sup>6</sup> et qui n'a aucun équivalent en Valachie. Aussi, n'y avait-il pas de *praepositus* (Guilland 1967, 333-379; Biliarsky 1993, 137) parmi les officiers de la cour valaque, tout comme il n'y avait pas – et là nous faisons référence à d'autres *ordines* du *Služebnik* – de césars et de despotes.

L'identification du *vestitor* (Oikonomides 1972, 296) au *vistiar* (équivalent du trésorier en Valachie) et celle du *maphorion* (voile qui enveloppait les femmes byzantines de la tête aux pieds) à l'*omophorion* (*pallium*), confusions déjà présentes dans les *ordines* slaves connus (Biliarsky 1993, 104; 2019, 18-19, 27-29), témoignent d'une méconnaissance patente de la terminologie et des usages byzantins. On imagine d'ailleurs fort difficilement une femme enveloppée dans l'*omophorion* épiscopal! Les adaptations opérées (les indications d'ordre liturgique au début du texte, la mention des *regalia* propres aux princes valaques à la place ou au côté de celles impériales byzantines) ne peuvent pas changer la conclusion que le texte dû au métropolitain valaque n'est pas une vraie adaptation du formulaire byzantino-slave, mais plutôt une tentative inachevée d'adapter la lettre de la liturgie à une situation hors-normes. En même temps – et cela est très important pour la présente discussion – tout cela indique que le texte en question ne s'inspire pas non plus des réalités locales.

### 3. Des pratiques dissemblables

Si la tentative de Ștefan de «normaliser» la *taxis* de consécration du prince date effectivement des années 1660, comme suggéré ci-dessus, alors c'est qu'il

<sup>6</sup> Les éditeurs du texte montrent la même incompréhension (*Slujebnicul* 2021/3, 349).

a peut-être voulu répondre à quelque défi. En effet, les premières descriptions connues de ce rituel précèdent de peu le travail du métropolite et elles font état d'une situation très différente par rapport au formulaire impérial byzantin que Ștefan s'évertuait de reprendre et d'adapter.

Les deux témoignages en question sont l'œuvre de Paul d'Alep (Būlus ibn Makāriyūs ibn al-Za'īm al-Ḥalabī, 1627-1669), auteur d'un Journal qui fournit des informations très précieuses sur la vie dans les principautés roumaines aux années 1650-1660 (Feodorov 2017).

Le premier épisode a eu lieu le 9 avril 1654, le Dimanche des Myrrhophores, à savoir troisième dimanche du temps pascal, et il comprend la cérémonie d'intro-nisation de Constantin Șerban (r. 1654-1658), nouvellement élu par «le peuple» après la mort de Matei Basarab.

Puis, ils l'introduisirent dans l'église et le métropolite revêtit tous les vêtements sacerdotaux et l'accompagna dans le divin sanctuaire en disant trois fois: «Ordonne, ordonne, ordonne, Maître!». Le prince fléchit les genoux et le métropolitain lut sur lui la prière de la χειροθεσία, à savoir: «La grâce divine qui guérit toujours les maladies et corrige les imparfaits, a appelé le frère kyr Constantin du rang de *serdar* (officier princier avec des attributions militaires) au rang élevé de prince; prions maintenant pour lui pour que la grâce du Saint-Esprit descende sur lui», et nous chantâmes trois fois: «Il est digne», après quoi, la même acclamation fut chantée à l'extérieur du sanctuaire et [à nouveau] à l'intérieur. On lui ôta ensuite ses vêtements et on le revêtit de vêtements princiers, à savoir un fin vêtement de dessous chemise de brocart d'or et par-dessus un manteau semblable en fourrure de zibeline et un *kalpak* [couvre chef à l'orientale] de zibeline de très haut prix, surmonté d'une aigrette d'or et de pierres précieuses de grande valeur, comme il convient aux rois. Ensuite on le fit monter sur le trône princier et on l'y fit asseoir. Tous vinrent lui baiser la main droite: d'abord le métropolitain, puis les prêtres et les hégoumènes présents, ensuite les dignitaires de la Cour, l'un après l'autre, enfin, tous les commandants de l'armée (Radu 1933, 336; Paul din Alep 2014, 267-268).

Si Paul et son père le patriarche ne semblent pas avoir officié lors de cette cérémonie, ils l'ont sûrement fait quatre ans plus tard, à la demande expresse du successeur et rival de Constantin Șerban, Mihnea III (r. 1658-1659). À cette occasion, ils se sont retrouvés aux côtés du métropolite Ștefan lui-même, ce qui peut expliquer pourquoi la description du rituel est beaucoup plus longue, plus riche en détails et, peut-on le présumer, plus précise:

Pour la Pentecôte fut organisée une grande célébration, sans précédent, car le prince (*al-bek*) avait demandé à notre père le patriarche qu'il le fit couronner ce jour-là avec la couronne du pouvoir (*tāğ al-mulk*), comme il est prescrit par le grand Euchologe impérial, et avec la bénédiction pour les princes régnants (*al-efendī*), selon la coutume [...]. Après que notre père le patriarche s'est changé [pour revêtir les vêtements liturgiques] avec le métropolite du pays,

le grand chambellan et le camérier demandèrent l'autorisation d'entrer dans le sanctuaire, et ils posèrent sur la table [de l'autel] une sorte de couronne stambouliote, une ceinture brodée, un *khandjar* orné et un sceptre doré. Après l'arrivée du prince, lors de l'hymne *Trisagion*, je m'avançai avec l'archidiacre du métropolite du pays portant les chandeliers à deux et trois cierges<sup>7</sup> vers le trône du prince et nous nous inclinâmes devant lui. Là, le grand *banus*<sup>8</sup> et le grand logothète (chancelier) s'approchèrent, levèrent [du trône] le prince et l'aidèrent à descendre, en marchant avec lui pas à pas, et nous devant. Je dis d'abord vers notre père le patriarche: «Ordonne», et mon compagnon: «Ordonnez»; ensuite moi: «Ordonne, Maître saint», jusqu'à ce que nous fussions proches de la porte royale. Là, deux évêques sortirent, prirent le prince par les épaules et l'introduisirent dans le sanctuaire. Ils s'inclinèrent devant la table sainte trois fois ; lui, avec la tête découverte. Ensuite il s'agenouilla, tandis que je disais «Soyons attentifs!». Puis notre père [le patriarche] lui mit un bout de l'*omophorion* sur la tête en disant: «La divine grâce, qui en tout temps guérit les malades et apporte le salut aux pauvres, élève le prince très-aimé chrétien Mihail, fils du prince Radu, au rang de prince régnant (*martaba al-efendiya*)» - en effet, il avait demandé à changer le nom de Mihnea en Mihail. Prions maintenant que la grâce du Très-Saint-Esprit descende sur lui». Ensuite on dit à haute voix *Kyrie eleison* trois fois en son honneur. Et ainsi [le patriarche] le leva, et, avec l'aide des évêques, il le revêtit d'abord de la ceinture, ensuite il lui donna le *khandjar* et enfin il le ceignit de l'épée. Il l'habilla alors avec la cape princière [...] et, à la place du bonnet de zibeline porté par les princes depuis les temps anciens, il lui mit sur la tête la couronne stambouliote susmentionnée. [...]. Chaque fois il dit: «Au nom de Dieu, nous habillons Untel ainsi...», et nous chantâmes à haute voix: «Il est digne» trois fois. Ensuite il le bénit et l'embrassa. Là, deux évêques le prirent et le conduisirent aux deux boyards se trouvant à la porte du sanctuaire. Ils l'accompagnèrent et l'aidèrent à monter sur son trône. Notre maître s'avança en premier ; il le félicita, le bénit et pria pour lui ; après lui, [vinrent] les deux évêques ; après eux, les douze grands boyards, puis les prêtres, les moines et les diacres, enfin le reste des boyards de la principauté, jusqu'au dernier (Paul din Alep 2014, 413-415; cfr. Păun 1998; 2006; Feodorov 2014)<sup>9</sup>.

Ces récits – et notamment le dernier – ont conduit les historiens à soutenir que les princes valaques étaient consacrés de la même manière que les empereurs byzantins de jadis, d'après le texte commandité par le métropolite Ștefan (Barbu

<sup>7</sup> Il s'agit des *δικηροτρίκηρα*, qui désignent le *τρικήριον* (petit chandelier à trois branches surmonté de trois cierges que l'évêque tient dans sa main droite lorsqu'il bénit le peuple dans les cérémonies où il officie pontificalement) et le *δικήριον* (chandelier à deux branches et portant deux cierges, tenu par l'évêque dans sa main gauche). Le premier représente les trois personnes de la Sainte Trinité, tandis que le second figure les deux natures de Jésus-Christ (Larin 2008).

<sup>8</sup> Le plus important officier princier, gouverneur de l'Olténie, province à l'Ouest du pays.

<sup>9</sup> Nous remercions vivement Pascal Buresi (Paris-Lyon), qui a bien voulu réviser la traduction de ce passage.

et Lazăr 1998; Barbu 2008, 455-456): Paul ne renvoie-t-il pas à l'«Euchologe impérial» (c'est-à-dire l'*Archieratikon* ou Pontifical en usage à Constantinople) lorsqu'il décrit la consécration de Mihnea ? Sauf qu'aucune édition imprimée de ce livre liturgique ne contient le rite de consécration des monarques – à savoir des empereurs, dans la tradition byzantine. Paul en a-t-il employé quelque version manuscrite ? Ce n'est pas impossible – mais de quel rite, cependant ? – puisque la lecture parallèle de son texte et des sources byzantines mentionnées ci-dessus montre clairement que le rituel décrit par l'archidiacre melkite n'a pratiquement rien en commun avec la consécration des *basileis*.

Le premier élément qui frappe est la *consécration du prince à l'intérieur du sanctuaire*. Un tel usage était courant dans le monde latin, y compris dans les royaumes de Pologne (Gieysztor 1990; Dalewski 1995) et de Hongrie (Fügedi 1980; Bak et Pálffy 2020, 77-81), tous deux proches de la Valachie<sup>10</sup>, sauf qu'ici la logique liturgique et les enjeux en sont bien différents. En effet, le sanctuaire d'une église catholique, bien que clôturé, n'est pas complètement isolé du reste de l'édifice, l'idée étant précisément que les fidèles voient et participent (à des degrés différents, bien sûr) à l'acte liturgique. La consécration des monarques ne fait pas exception, le but étant d'annoncer à tous – et notamment aux puissants, dont le rôle dans la cérémonie est clairement statué – qu'un roi venait d'être établi sur eux *ex gratia Dei*.

C'est précisément à ce même effet, nous apprend Syméon de Thessalonique, que l'empereur byzantin se faisait couronner et oindre au milieu de l'église et non pas dans le sanctuaire (Syméon de Thessalonique 1866a, 354; cfr. Arranz 1990, 125 et Documents 1 et 2). À cette raison qu'on appellerait «politique», Syméon en ajoute une autre – et beaucoup plus importante – d'ordre théologique. À la différence de l'usage latin, qui permettait, occasionnellement certes, l'accès des laïcs au sanctuaire, dans le culte orthodoxe le «saint des saints» était clairement séparé du reste de l'église et réservé aux seuls sacerdotes, détenteurs du don divin d'administrer les sacrements (St. Symeon of Thessalonika 2011, 90). Même le *basileus* n'y pénétrait qu'à l'occasion de quelques grandes fêtes liturgiques et il y occupait une position marginale par rapport au clergé (Majeska 1997). À Moscou également, la consécration des monarques avait toujours lieu à l'extérieur de l'autel, plus précisément devant les portes royales. Le premier à y entrer fut Fëdor Aleksievič (1676-1682), mais seulement pour recevoir la communion, donc après la consécration proprement dite (Olšr 1950, 1952; Uspenskij 1998, 151-186). Il est vrai que le positionnement du monarque et de son trône devant les portes royales devait suggérer un parallèle entre le «Tsar céleste et éternel», dont le trône est la sainte table du sanctuaire, et celui «terrestre et mortel», mais dans ce rapport la démarcation est toutefois clairement dessinée (Uspenskij

<sup>10</sup> Les princes valaques se seraient-ils inspirés du cérémonial en usage à la cour des monarques hongrois, leurs anciens suzerains ? L'hypothèse mérite une réflexion approfondie. Rappelons toutefois que Paul d'Alep est formel sur ce point: selon lui – et nous n'avons pas des raisons d'en douter – la cérémonie a été officinée selon le rite constantinopolitain.

2012b, 161). Cela illustre la distinction, jalousement gardée par l'Église, entre les hommes de Dieu et les monarques. Or, à la différence de tous les autres rites de consécration mentionnés ci-dessus, le rite décrit par Paul d'Alep révèle une volonté manifeste de franchir cette barrière pour conférer au prince valaque un statut quasi-sacerdotal. Selon le diacre melkite, la consécration des princes valaques suit précisément la logique du sacrifice eucharistique, tel qu'il était officié dans l'Église de l'Orient: elle se déroule à l'abri de tout regard profane et n'engage que l'ordinand et les officiants qui doivent l'initier et le consacrer; en un mot, en faire leur pair. Si les rituels latin, byzantin et moscovite jouent sur la participation (physique, visuelle, émotionnelle) des fidèles (en l'occurrence, des élites) à l'acte liturgique, dans celui décrit par Paul d'Alep, l'assistance n'existe que pour révéler le mystère accompli à l'égard de la personne de l' élu, élevé ainsi au-dessus des «gens ordinaires».

*L'absence de l'onction matérielle*, avec l'huile sainte ou le myron, est tout aussi remarquable, alors qu'à Byzance elle était en usage depuis le début du XIII<sup>e</sup> siècle, au plus tard. Dans le rituel impérial byzantin, l'onction était accompagnée par l'acclamation ἄγιοϛ!, prononcée trois fois par le patriarche et le peuple (Arranz 1983, 411; Pseudo-Codinos 1968, 258). En Russie, elle a été remplacée par la formule «Sceau et don du Saint-Esprit», une référence directe à l'onction baptismale (Azam 2005, 181-186; Uspenskij 2012b, 156-157). Tout comme l'onction elle-même, cette acclamation fait défaut de la description fournie par Paul d'Alep. La consécration des princes valaques se fait à travers l'imposition des mains ou l'onction spirituelle, symbolisée ici par l'imposition par le patriarche de l'*omophorion* sur la tête du prince. Il s'agit d'un geste clef de l'ordination sacerdotale (Lécuyer 1960; Vogel 1970), qui marque la différence entre charisme sacerdotal et charisme monarchique. Si le premier est supérieur – nous dit le même Syméon de Thessalonique – c'est parce qu'il se fonde sur un don de grâce de la même nature que celui jadis reçu par les Apôtres (Syméon de Thessalonique 1866a, 249-251; 1866b, 351, 415-418; cfr. Dagron 1996, 289). L'onction matérielle, en revanche, introduit une médiation entre Dieu, comme dispensateur de la grâce, et l'ordinand, médiation opérée précisément par les sacerdotés. Cela dévoile l'enjeu majeur du rite décrit par Paul d'Alep: à travers l'onction spirituelle, qui rend manifeste sa relation directe avec le Seigneur, le prince devient égal en grâce aux hommes de Dieu. Dans le cas de Mihnea, le fait que la cérémonie soit à dessein organisée le jour de la Pentecôte (la descente du Saint-Esprit sur les Apôtres) renforce cette signification (Păun 1998; 2006; cfr. Lécuyer 1952)<sup>11</sup>.

*La prière de consécration*, reproduite fidèlement par Paul, est aussi très différente des prières prononcées lors du couronnement des empereurs byzantins et, plus tard, des tsars moscovites. Il s'agit, en effet, d'une formule classique, mais qui est propre, dans la liturgie byzantine, au rite d'ordination des sacerdotés – à savoir le diacre, le prêtre et l'évêque, les seuls en droit de se faire consacrer dans

<sup>11</sup> Lors de l'ordination des évêques on chante le *troparion* et le *kontakion* de la Pentecôte et on prononce la litanie et l'*apolyxis* propres à la même fête liturgique (Getcha 2021b, 104).

le sanctuaire et lors de la messe eucharistique (Botte 1957; Parenti 2000, 205-207; cfr. Mercenier et Paris 1937, 380-389; Bradshaw 2013, 86-89). D'ailleurs, nombre de gestes liturgiques sont communs aux deux rites : l'entrée du candidat dans le sanctuaire, la prosternation devant la sainte table, le geste de l'officiant qui lui pose l'*omophorion* sur la tête et lit la prière de consécration, la prière elle-même, enfin, la pratique de le faire revêtir de vêtements et d'insignes correspondant à son nouveau statut en proclamant qu'il en est digne<sup>12</sup>.

En d'autres mots, si Makāriyūs s'est vraiment servi de l'Euchologe dit «impérial», il l'a fait pour célébrer un rite complètement différent de celui observé lors du couronnement des *basileis*, ou bien pour forger un rite nouveau. La source en fut non pas le rituel impérial byzantin mais le rite d'ordination des sacerdotés (diacre, prêtre et évêque), les seuls ayant le droit d'être consacrés dans le «saint des saints». En effet, Syméon de Thessalonique distingue entre les «ministres» de l'intérieur de l'Église (diacre, prêtre et évêque) et ceux de l'extérieur (lecteur et sous-diacre). Il y a entre ces deux catégories, dit Syméon, une différence de grâce (χάρις) et d'autorité, qui découle du fait que les uns sont consacrés à l'intérieur du sanctuaire et l'on invoque lors de leur ordination la grâce divine («ἡ θεία χάρις»), à savoir la Sainte Trinité, et les autres le sont à l'extérieur et l'on y invoque seulement la grâce du Saint Esprit («ἡ χάρις τοῦ παναγίου πνεύματος») (Syméon de Thessalonique 1866b, 463-465; cfr. Ἀρχιερατικὸν 1714, 55; Ἀρχιερατικὸν 1820, 44; Darrouzès 1970, 156-157). Cela fait que les premières ordinations (et ministères) sont universellement valides (universels, au sens de parfaits) et non pas partiels («καθολική τε καὶ οὐ μερική»), comme les autres. En même temps, ajoute-t-il, les ordinations mineures ont lieu en dehors de la messe eucharistique, tandis que les autres en font partie (Ἀρχιερατικὸν 1714, 48, 51, 55; Εὐχολόγιον τὸ Μέγα 1803, 118-119, 120-121, 123-124; Ἀρχιερατικὸν 1820, 39, 41, 44). La prière «Par la divine grâce»<sup>13</sup> prononcée par le patriarche Makāriyūs, et la description du scénario rituel fournie par Paul d'Alep indiquent clairement que Mihnea a été consacré en suivant le rite réservé aux «ministres» de l'intérieur. Comme le nouveau prince est conduit à l'autel par deux évêques et sa consécration a lieu après l'intonation de l'hymne Trisagion<sup>14</sup>, donc après la Petite entrée (ἡ μικρὰ εἴσοδος), il est permis d'affirmer que le modèle en fut le rite d'ordination des évêques (Mercenier et Paris 1937, 380-389; Parenti 2000; Getcha 2021b, 103-108). En se soumettant à ce rituel, le prince valaque devient donc une *figura* du Christ, à l'instar de l'évêque lui-même (St Symeon of Thessalonika 2011, 98 (27), 236 (113), 240 (118)). Notons d'ailleurs que la cérémonie de consécration de Mihnea se clôt par l'ordination d'un prêtre – un détail qui en dit long sur le caractère de l'événement.

<sup>12</sup> Sur le sens de l'acclamation ἄξιος! lors du rituel d'ordination, voir Getcha 2021a, 299-302.

<sup>13</sup> Sur cette formule, voir notamment Botte 1957, et la discussion critique proposée par Bradshaw 2013, 86-90.

<sup>14</sup> Il s'agit de l'hymne «Dieu saint, Dieu fort, Dieu immortel, prends pitié de nous» («Ἄγιος ὁ Θεός, Ἄγιος ἰσχυρός, Ἄγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς») (Mateos 1971, 98-127; Brock 1985).



#### 4. La longue durée: les gestes

Un certain nombre d'éléments manquent toutefois de la description offerte par Paul d'Alep. Notons d'abord l'absence de la profession de foi que l'ordinand devait lire devant les hiérarques réunis (Raquez 1988; Delouis 2016) et que l'empereur byzantin prononçait aussi avant son couronnement (Pseudo-Codinos 1968, 252-254; Yannopoulos 1991, 88-89). Aussi, le prince entre-t-il dans le sanctuaire, mais sans faire le triple tour de l'autel, comme le fait l'ordinand qui doit devenir évêque; il n'embrasse pas, comme l'autre le ferait, les quatre coins de la sainte table, pour manifester son amour de Dieu et sa communion avec Lui. Manque également l'imposition par l'officiant de l'Évangile sur la tête de l'ordinand agenouillé près de la sainte table, mais aussi – et c'est encore plus frappant – l'épisode de la communion, commun aux sacerdotes et aux empereurs byzantins<sup>15</sup>. Aussi Paul ne reproduit-il aucune prière ou oraison; or, il y en avait – et il y en a toujours – deux, en plus de la litanie qui contient des supplications pour l'ordinand (Mercenier et Paris 1937, 380-389; Hanssens 1952, 313-316; Gy 1974; Bradshaw 2013, 86-89). Enfin, il ne donne aucune indication concernant les péripécies scripturaires et ne fait aucune référence aux hymnes chantés à cette occasion.

Certes l'imposition de l'Évangile sur la tête ne pouvait faire partie d'un rite monarchique: après tout, le prince n'était, ne pouvait et ne devait pas être un vrai homme de l'Église, un vrai évêque, et sa première mission n'était pas de propager la bonne parole – en tout cas, pas de la même manière que les évêques. Par voie de conséquence, les prières à lire lors de la consécration d'un monarque ne pouvaient pas être les mêmes que celles prononcées lors de l'ordination d'un évêque ou d'un prêtre, précisément parce que leur places et rôles respectifs dans l'Église étaient différents.

Quant aux autres éléments, ce n'est pas du tout impossible qu'aux moins certains d'entre eux aient fait effectivement partie du rite de consécration des princes valaques, même si Paul d'Alep n'en parle pas.

La première indication en ce sens est à retrouver dans les récits sur l'intro-nisation de Constantin Brâncoveanu en 1688. Témoin oculaire des faits, Radu Greceanu, le chroniqueur officiel de Brâncoveanu note:

<sup>15</sup> Les diverses sources qui nous sont parvenues ne sont pas consensuelles sur le moment précis, l'endroit et la manière de communier du *basileus*. La tradition manuscrite de l'Eucho-logie constantinopolitain veut que l'empereur reçoive la communion avec les dons présanc-tifiés (donc sans célébrer la messe) à l'extérieur du sanctuaire, juste après le couronnement proprement-dit (Arranz 1990, 124, 126, 132; 1983, 411, 413). Pour sa part, le Pseudo-Kodinos, reflétant une réalité plus tardive, place la cérémonie entière pendant la messe et situe le moment de la communion juste avant l'hymne *Trisagion*, à l'intérieur du sanctuaire, car le *basileus* participe comme officiant au service divin et communie à la manière des clercs (Pseudo-Codinos 1968, 257-258, 268). Syméon de Thessalonique situe ce moment toujours après le couronnement et à l'intérieur du sanctuaire: après l'hymne *Trisagion*, on célèbre la messe et la communion du *basileus* a lieu pendant la messe (Syméon de Thessalonique 1866a, 351-352, 355-356; cfr. Taft 2006).

Și așa boiarii împreună cu arhierii luându-l, în biserică au mersu, și ducându-l părintele patriarhul în oltari, molitvele de domnie i-au citit, sfântul pristol încungiuând, dupre cel ce domnii să încoronează obicei (Radu logofătul Greceanu 1970, 57).

Et ainsi, les boyards et les hiérarques le prenant [le prince], ils sont entrés dans l'église, et le père patriarche,<sup>16</sup> le conduisant dans le sanctuaire, lui a lu les prières du règne, entourant trois fois la sainte table, selon la coutume des princes qui se font couronner.

L'auteur de la Chronique de la famille Cantacuzino (*Letopiseșul cantacuzinesc*), bien informé à son tour, en livre une description similaire:

Și îndată-l duseră în sfânta mitropolie cu mare cinste, luundu-l de mână părintele Theodosie mitropolitul, până l-au băgat în sfântul oltar, pre poarta cea mare împărătească, și acolo l-au purtat înprejurul sfântului prestol, sărutând masa cea sfântă și evanghelia cea dumnezeiască și cinstita cruce. Și închinându-se, au îngenuchiat înaintea prestolului, de i-au citit deasupra capului molitvele de domnie patriarhul Dionisie și l-au blagoslovit. Și așa, eșind de acolo, l-au pus în scaun domnesc până i-au cântat *mnoga leta*, mergând toată boierimea de i-au sărutat mâna (*Istoria Țării Românești* 1960, 190; cfr. *Istoria Țării Românești* 1959, 4).

Et [ils] le conduisirent aussitôt dans la sainte église métropolitaine avec beaucoup d'honneurs, [et] le père métropolitaine Teodosie, en le prenant par la main, l'introduisit dans le saint autel par la grande porte royale («impériale» dans le texte), et là ils le conduisirent autour de la sainte table, en déposant [le prince] des baisers sur la sainte table et le divin Évangile et la vénérable croix. Et, en s'inclinant, [le prince] s'agenouilla devant l'autel, et le patriarche Dionysios lut les prières du règne au-dessus de sa tête et le bénit. Et ainsi, en sortant de là, [ils] l'installèrent sur le trône princier et lui chantèrent *Ad multos annos*, et tous les boyards allèrent lui baiser la main<sup>17</sup>.

Même si ces témoignages ne sont pas tout à fait identiques, ils contiennent quelques points communs. Ainsi, les informations s'accordent sur l'endroit où se déroule la cérémonie de consécration, à savoir à l'intérieur du sanctuaire, où le prince entre par les portes royales et se fait conduire par les hiérarques présents. Une fois entrés, le prince et les officiants font le tour de l'autel; ensuite, le premier dépose un baiser sur la sainte table, sur l'Évangile et la Croix, avant que l'officiant lise «les prières du règne» – dont le contenu n'est toujours pas communiqué – et le bénisse. Tous ces éléments «nouveaux» sont caractéris-

<sup>16</sup> Il s'agit de l'ex-patriarche de Constantinople, Dionysios IV Muselîmès, qui se trouvait alors à Bucarest (Tchentsova 2015).

<sup>17</sup> Radu Popescu dit seulement qu'«ils sont donc entrés dans l'église et on lui a chanté *Ad multos annos* selon la coutume» («Decii au intrat în besearică și i-au cântat *mnoga leta* după obicei») (Radu Popescu 1963, 188).

tiques de l'ordination des évêques, ce qui peut indiquer qu'ils faisaient également partie du rituel même avant 1688, et que Paul d'Alep a peut-être tout simplement omis de les mentionner. Certes, il se peut aussi qu'ils aient été introduits dans le scénario rituel au fur et à mesure, mais la première hypothèse paraît plus plausible.

Une source plus tardive, du 3 décembre 1766, donne une image encore plus complète du rituel:

1766, Dichemvrie 3, duminică dimineața, înaintea sfintei liturghii, fiind adunați toți arhieriei și boierimea, mari și al doilea; deci pogorându-se Măriia Sa Alexandru Ghica Vodă, cum i-au ieșit înaintea Mării Sale Mitropolitul Grigorie, cu sfânta Evanghelie, și patru diaconi cu trichelile și cu sfășnicele, și l-au luat de mână și l-au dus în sfântul oltari și l-au hirotonit după obiceiul domnilor, cântând Isaiia χόρεβε (sic!) și sărutând sfântul prestol la patru cornuri, și apoi l-au ingenunchiat înaintea sfântului preastol și i-au cetit molitfa, apoi i-au dat dar de domnie creștinească și i-au cântat ἄξιος după obicei, și l-au pus în scaunul Mării Sale în sfânta bisearică domnească București ... (BAR ms. roumain 3920, ff. 4<sup>v</sup>-5<sup>r</sup> cfr. Gheorghiu 1934, 22; Ștrempele 1987, 275)<sup>18</sup>.

1766, décembre 3, dimanche matin, avant la sainte messe, tous les hiérarques et les boyards étant réunis, Sa Majesté Alexandru Ghica descendit [et] le métropolitain Grigorie, portant le saint Évangile, sortit pour l'accueillir, accompagné de quatre diacres avec des *trikèria* et des chandeliers, et ils l'ont pris par la main et l'ont conduit dans le sanctuaire et l'ont ordonné selon la coutume des princes, en chantant «Isaïe, danse!», [le prince] déposant des baisers sur les quatre coins de la sainte table; et puis ils l'ont fait s'agenouiller devant la sainte table et lui ont lu la prière; ensuite ils lui ont octroyé le don (au sens de *grâce*, χάρις) du règne chrétien et lui ont chanté «Il est digne», selon la coutume, et ils l'ont installé sur le trône de Sa Majesté dans la sainte église princière de Bucarest.

Une bonne partie des éléments décrits ci-dessus sont déjà connus: la consécration dans le sanctuaire, désignée cette fois-ci par le terme classique pour les ordinations ecclésiastiques majeures: χειροτονία (Cernokrak 1996); la procession autour de la sainte table; enfin, la lecture de la prière de consécration (qui n'est pas reproduite) et l'intonation de la formule «Il est digne», qui renvoie au rituel décrit par Paul d'Alep. Quant au baiser que le prince dépose sur la sainte table, l'auteur anonyme apporte la précision qu'il le fait «aux quatre coins», sans doute en rapport aux représentations des quatre Évangélistes placées là-dessus (Getcha 2005, 86). En plus de tout cela, il mentionne également la danse rituelle d'Isaïe, que les officiants et le prince qui doit être consacré performant en chantant: «Isaïe, danse d'allégresse, car la Vierge a mis au monde un fils, de son sein est né l'Emmanuel: parmi nous Dieu se fait homme, il a pour nom «le Soleil le-

<sup>18</sup> Dans le présent article (Annexes comprises) tous les textes sont reproduits en conservant l'orthographe d'origine.

vant»; et nous qui Le glorifions, ô Vierge, nous Te disons bienheureuse». Tout comme les autres, cet épisode fait aussi partie du rite d'ordination des évêques<sup>19</sup>. Notons également que l'anonyme donne le titre grec de l'hymne (ou plutôt de l'*incipit*), en transcription phonétique (χόρευε au lieu de χόρευε) – indication que le service liturgique a peut-être eu lieu dans cette langue, ce qui n'était pas exceptionnel à l'époque.

Une brève description, toujours anonyme (*Περιγραφή τῆς αὐθεντείας ὅταν γινέται*, à dater après 1775<sup>20</sup>), confirme la présence de la danse d'Isaïe dans le scénario liturgique:

[...] καὶ τὸν ὑποδέχεται τὸν αὐθέντην ὁ μητροπολίτης εἰς τὴν παλαιὰν κούρτην μετὰ τῶν ἐπισκόπων, καὶ τὸν ἐμβάζουν εἰς τὸ ἱερόν καὶ τὸν χορεύουν, λέγοντες τὸ ἦσαῖα χόρευε... (EIM ms. 36, f. 41<sup>r</sup>)<sup>21</sup>.

[...] et le métropolitain et les évêques accueillent le prince dans la vieille Cour, et le conduisent dans l'église et dansent [avec lui] en disant «Isaïe, danse»....

Enfin, trois *ordines* de consécration, dont deux datent du XVIII<sup>e</sup> siècle et un autre du début du XIX<sup>e</sup> siècle (Documents 6 et 7), attestent l'existence de deux autres hymnes. L'un est adressé aux saints martyrs, dont les reliques sont conservées dans le sanctuaire: «Saints Martyrs qui avez combattu noblement et dans le ciel avez été couronnés, intercédez auprès du Seigneur, pour qu'il sauve nos âmes». L'autre évoque Dieu Lui-même: «Gloire à Toi, ô Christ notre Dieu, fierté des Apôtres et allégresse des Martyrs qui ont proclamé la consubstantielle Trinité»<sup>22</sup>. Parties du rite d'ordination des évêques également, ces trois hymnes composent en effet un ensemble unitaire: les *Saints Martyrs* accompagne le premier tour de l'autel, *Gloire à Toi, ô Christ notre Dieu* le deuxième, alors que la danse d'Isaïe est chantée pendant que les protagonistes entourent la sainte table pour la troisième et dernière fois. Autrement dit, ils devaient tous trois faire partie du

<sup>19</sup> Référence est faite à Is 7, 14. Cet hymne semble avoir fait son apparition assez tardivement dans le rite d'ordination des évêques, car Syméon de Thessalonique n'en parle pas, alors qu'il en mentionne deux autres: *Gloire à Toi, ô Christ notre Dieu* et *Saints Martyrs*, dont il sera question plus loin (Syméon de Thessalonique 1866b, 413BC).

<sup>20</sup> On a voulu que cette relation date des deux premières décennies du XVIII<sup>e</sup> siècle (Mureşan 2008, 60). Comme le syntagme «παλαιὰν κούρτην» indique l'ancienne résidence princière (Curtea Veche, l'endroit de la capitale valaque où le couronnement avait lieu), il faut placer ce témoignage à une date postérieure à la construction de la Nouvelle Cour (Curtea Nouă) par Alexandros Hypsilantès (à partir de 1775) (Stoicescu 2017 [1961], 46). Le premier prince qui pouvait être concerné serait donc Nikolaos Karatzas, qui remplaça Hypsilantès en 1782. Cette datation tardive est soutenue par l'écriture du manuscrit.

<sup>21</sup> Le manuscrit, jadis désigné sous le n° 24 du Musée d'ethnographie d'Athènes (Beza 1935, 198), se trouve maintenant au Musée d'histoire nationale (Εθνικό Ιστορικό Μουσείο) d'Athènes, sous le numéro 36 (Lambros 1909, 349). Nous remercions vivement Lidia Cotovanu, qui a obtenu pour nous une reproduction de l'original et a transcrit les lignes ci-dessus.

<sup>22</sup> Dionysios Phôteinos suggère un scénario similaire: ainsi, même s'il ne mentionne explicitement que la danse d'Isaïe, il ajoute «et le reste» («καὶ τὰ λοιπά») (Document 8).

rituel au plus tard à partir de 1688, lorsque la procession autour de la sainte table est attestée pour la première fois<sup>23</sup>.

## 5. La longue durée: les paroles

Le regard diachronique montre donc que si la cérémonie en tant que telle a pu connaître certaines variations au cours du temps, les moments forts de la consécration du prince restent les mêmes. Ce qui semble changer – en fonction de circonstances que nous ne pouvons pas élucider complètement – c'est le contenu des prières.

Pour Paul d'Alep, il n'y en a qu'une seule: la «prière de la χειροθεσία», à savoir «Par la divine grâce», qu'il nomme d'ailleurs explicitement lorsqu'il décrit la consécration de Constantin Șerban. Dans le cas de la consécration de Mihnea III, il reproduit la même prière sans la nommer. Faut-il en inférer que c'est précisément à cette prière que font référence les témoins à travers des mentions vagues – telles que «la prière» ou «des prières du règne» (*molitva* ou *molitvele de domnie*), ou encore «la prière pour l'avènement au trône princier» (Dionisie Eclesiarhul 1987, 39) – et sans en donner aucun détail ? Le pluriel employé par certains d'entre eux semble suggérer qu'il s'agit d'au moins deux pièces, mais, s'il en fut vraiment ainsi, nous ignorons tout de leur contenu.

En effet, il n'y a que trois sources qui dévoilent la teneur de ces prières. Ainsi, dans deux manuscrits roumains (BAR mss. roumains 1138 et 4979), l'un datant du début et l'autre du dernier quart du XVIII<sup>e</sup> siècle, on trouve *La prière qu'on lit lors de l'installation du prince de quelque pays* (*Rugăciunea care să citeaște la punerea domnului al vreunii țări*) (Document 6). Loin d'être une création «baroque, raffinée et archaïsante» qui combinerait des fragments de plusieurs pièces canoniques d'origine byzantine (Barbu et Lazăr 1998, 57-59), ces deux textes (pratiquement identiques) sont une sorte d'*interpretatio valachica* d'une prière «pour l'empereur et son armée» (*Εὐχὴ εἰς βασιλέα καὶ εἰς τὸν στρατὸν αὐτοῦ*), œuvre du patriarche œcuménique Calliste I<sup>er</sup> (1350-1353, 1355-1363) (Goar 1647, 826-827; Gonès, 1980, 285-286 et Document 5). Partie intégrante du corpus liturgique associé aux *basileis*, cette prière n'était pourtant pas, à l'origine, une prière de consécration d'un nouveau monarque. Le fait qu'elle a été investie de cette fonction rend compte à la fois de la méconnaissance du cérémonial impérial byzantin et du caractère flou de la tradition locale. Le titre même du texte est ambigu: l'expression «prince de quelque pays» a-t-elle un sens général ou bien veut-elle dire qu'à cette époque les rituels valaque et moldave étaient identiques et donc que la prière pouvait être tout aussi utile à Iași qu'à Bucarest ?

La troisième source est un *ordo* gréco-roumain daté de 1813 (sans titre) que nous avons analysé en détail à une autre occasion (Păun 2021 et Document 7).

<sup>23</sup> La pratique valaque suit ici le *typon* constantinopolitain, car l'*Archiératikon* moscovite ne prévoit aucun des hymnes en question (Bradshaw 2013, 82; Getcha 2021b, 105).

Dans ce cas, la «prière du règne» est une version adaptée de la prière byzantine à prononcer lors de la promotion du César et du despote, elle-même une variante d'une autre prière byzantine, celle pour la promotion du César, du nobélissime et du couropalate (*Εὐχή ἐπὶ προχειρέσει καίσαρος, ναβελισίμου καὶ κουροπαλάτου*). Que la prière soit en grec, ce n'est pas insolite, car même le primat du lieu était hellénophone à cette époque, ainsi qu'une bonne partie de l'entourage princier. Beaucoup plus important pour la présente discussion est le fait que l'auteur a opéré des modifications dans le texte-source, afin de l'adapter à la situation concrète des princes valaques. Comme princes chrétiens de second rang, car soumis au sultan ottoman, ils ne pouvaient pas, dans la vision de l'auteur, être consacrés selon le rituel impérial byzantin.

Il est difficile de savoir quel a été le statut de ces trois textes et surtout s'ils ont effectivement été employés dans la pratique. La première observation qui s'impose c'est qu'ils sont inclus dans des recueils manuscrits contenant des prières et des services liturgiques tirés de l'*Euchologe* et de l'*Archiepatikon* (ordinations diverses, consécration de l'*antimension*, consécration de l'église, etc.), dont une bonne partie fait défaut des livres imprimés. Le BAR ms. roumain 1138 (dont on ne connaît pas le copiste) est révélateur à ce propos. La première partie du codex contient des textes en slavon, alors que dans la deuxième on trouve les mêmes pièces en traduction roumaine, ce qui témoigne clairement d'un effort pour traduire et mettre en circulation des pièces liturgiques rares. L'initiative des copistes/traducteurs ne s'inscrit donc pas dans une «tradition», mais cherche à combler une lacune – un argument de plus pour soutenir le caractère instable, voire improvisé, du scénario liturgique suivi lors de la consécration des princes. Nos auteurs ignoraient-ils les pratiques ? Tout à fait improbable, car au moins deux parmi eux furent eux-mêmes des «praticiens du rituel», en plus de leur prodigieuse activité de copistes, traducteurs et éditeurs de textes liturgiques. En effet, les textes inclus dans le BAR ms. roumain 4979 ont été très probablement copiés (sinon traduits) par le futur évêque d'Argeș, Grigore Râmniceanu (ca 1763-1828) (Ștrempel 1992, 171), alors que BAR ms. roumain 3567 a été écrit, en partie, par Dionisie Eclesiarhul (ca 1740-ca 1820), dont les responsabilités comme évêque de la Métropole valaque étaient précisément de veiller au bon déroulement des services liturgiques (Dionisie Eclesiarhul 1987, 5-29; Bălașa 1968).

Bons connaisseurs des textes et des pratiques liturgiques, nos copistes/traducteurs l'étaient donc. Comment se fait-il, alors, qu'ils ont changé le statut des prières pour les «transformer» en prières pour la consécration des princes ? La seule réponse que nous puissions avancer pour l'instant renvoie une fois de plus au caractère mouvant de la «tradition» liturgique, qui a dû se tenir au pas des événements politiques. En effet, au XVIII<sup>e</sup> siècle, tous les princes valaques (et moldaves) sont nommés directement par le sultan à Constantinople, certains d'entre eux étant ensuite consacrés par le patriarche œcuménique. L'ordre liturgique s'alignait donc à l'ordre politique. Cette symétrie ne fut pourtant pas parfaite, car nombre de princes ont régné à plusieurs reprises ou bien ont été transférés de Moldavie en Valachie, et réciproquement. Si le cérémonial d'investiture ottoman pouvait être répété autant de fois que nécessaire (Păun 1996),



la consécration liturgique ne pouvait se faire qu'une seule fois, lors du premier avènement au trône. En même temps, il était inconcevable qu'un prince commence son règne sans recevoir la bénédiction de l'Église, fût-ce à Constantinople ou à Bucarest. Pour ce faire, le scénario liturgique devait être adapté au contexte immédiat. Outre cet élément objectif, ce travail d'adaptation a dû aussi tenir compte – dans une mesure qui nous échappera à jamais – d'un certain nombre de facteurs subjectifs, comme par exemple le degré d'instruction des prélats et des princes, et même les préférences que les uns et les autres ont pu avoir pour tel ou tel élément d'ordre liturgique à introduire, ou pas, dans le scénario rituel. L'exemple moscovite montre d'ailleurs pleinement que la «tradition» liturgique en matière de consécration des monarques n'est pas immuable mais qu'elle se construit et se recompose sans cesse (Olšr 1950; 1952; Schaub 1999; Uspenskij, 2012b).

Dans le cas valaque, l'instabilité du scénario liturgique correspond également au caractère inachevé du corpus liturgique canonique – dont la structure et la teneur n'allaient se stabiliser que bien plus tard, au XIX<sup>e</sup> siècle –, et fut sans doute déterminée par lui. La prière composée par le patriarche Calliste I<sup>er</sup> en est un exemple révélateur. L'original grec du texte – qui n'est pas du tout lié à la consécration de l'empereur byzantin – figure dans l'*Euchologe* imprimé depuis le XVI<sup>e</sup> siècle et y est encore aujourd'hui. Nous ne saurons pas dire quand cette prière fut traduite en slavon et incluse dans l'*Euchologe* imprimé dans cette langue. Cela a dû se produire avant 1658, car elle existe dans le *Trebnik* moscovite publié par les soins du patriarche Nikon (p. 757-760); on la retrouve également dans celui publié en 1688 (p. 327). Dans aucun des cas elle n'est associée à la consécration du monarque. En revanche, la prière n'est pas présente dans les livres similaires imprimés en Valachie. La traduction opérée dans les années 1700-1720, et dont témoigne le BAR ms. roumain 1138, ne l'a pas imposée dans le corpus liturgique canonique, car vers 1774 elle fut à nouveau copiée à la main, sinon retraduite, par Grigore Râmnicéanu, qui l'inclut dans un recueil de prières qui n'existaient pas dans les livres liturgiques imprimés, le BAR ms. roumain 4979<sup>24</sup>. Mais cette traduction (ou copie) n'a pas non plus fini par lui conférer un statut canonique, puisqu'en 1819, Dionisie Ecclesiarhul retraduit la même prière depuis le slavon (Bălașa 1968, p. 211-213)<sup>25</sup>, très vraisemblablement en utilisant un livre imprimé en Russie<sup>26</sup>. Pour Dionisie, cependant, la prière en question n'est pas une «prière

<sup>24</sup> Râmnicéanu est aussi l'éditeur de l'*Euchologe* publié à Râmnic en 1793 (*Bibliografia* 1912-1936, 355). Comme la prière en question n'y figure pas, force est de conclure qu'il l'a copiée ou/et traduite à une date postérieure.

<sup>25</sup> Le manuscrit en question se trouve apparemment dans une collection privée ; nous n'avons pas pu le consulter *de visu*.

<sup>26</sup> La prière ne figure pas dans l'*Euchologe* imprimé à Bucarest la même année. La première version roumaine imprimée que nous connaissons pour l'heure se trouve dans l'*Euchologe* publié en 1820 à Chișinău, à l'époque dans l'Empire russe. Dans ce cas aussi, elle n'est pas associée à la consécration du monarque, mais fait partie d'un service liturgique complexe à officier «lors de l'invasion des barbares» («la vremea năpădirii varvarilor»), tout comme

du règne», mais garde son statut d'origine; d'ailleurs, comme nous l'avons déjà vu, Dionisie a lui-même copié (ou peut-être compilé) une prière différente pour cette même occasion. Faute de recherches approfondies sur ce sujet, il est difficile de dire quand la prière du patriarche Calliste a intégré les livres de culte imprimés en roumain. Toujours est-il que dans l'*Euchologe* en usage dans l'Église roumaine actuelle elle a regagné son statut d'origine. Sous le titre *Prière pour le pouvoir orthodoxe et pour l'armée du pays, en temps de guerre et de troubles. Faite par Calliste le patriarche de Constantinople (Rugăciune pentru cârmuirea dreptcredincioasă și pentru oastea țării, în timp de războaie și de neliniște. Făcută de Calist patriarhul Constantinopolului)*, elle fait partie de l'office liturgique pour la bénédiction des soldats et des armes en temps de guerre.

## 6. Un mystère irrésolu: l'onction

Contrairement à une idée souvent véhiculée (Mureșan 2008; Rusu 2021, 375-402), la question de l'onction matérielle est tout aussi compliquée. Notons d'abord qu'elle n'est mentionnée que par deux sources: l'ordre bilingue de 1813, qui ne dévoile pourtant pas la matière employée à cette occasion (Document 7), et une liste des princes de la Valachie (BAR ms. grec 164, datable aux environs de 1716), qui sera analysée un peu plus loin. La rareté extrême des témoignages peut s'expliquer, entre autres, par le fait que certains princes valaques (et moldaves également) ont été consacrés à Constantinople par le patriarche œcuménique. À présumer que le nouveau prince ait été effectivement oint avec du myron à cette occasion, l'onction ne pouvait pas être répétée dans la capitale valaque, car elle ne s'administre qu'une seule fois. Toutefois, nous ne savons ni depuis quand date cette pratique ni si elle supposait toujours l'onction. En effet, si la nomination et l'investiture par le sultan étaient devenues courantes à partir du dernier quart du XVI<sup>e</sup> siècle, la consécration par le patriarche n'est attestée *expressis verbis* que beaucoup plus tard. En plus, l'une ne suppose pas forcément l'autre, comme le montre la description française de l'investiture de Pierre Boucle d'Oreille (Cercel), en 1583 (Bulat 1925). Aussi, sieur De la Croix note-t-il que de son temps (1675) les princes valaques et moldaves étaient nommés et investis à Constantinople par le sultan, mais il ne dit rien de quelque cérémonie religieuse que ce soit (De La Croix 1684, 178-182; cfr. Păun 2013).

Quoi qu'il en soit, il semble certain que ni Constantin Șerban ni Mihnea III ne furent oints, car Paul d'Alep ne pouvait passer sous silence un tel épisode. L'information transmise (de Constantinople) au Sénat vénitien, le 21 avril 1659, selon laquelle «il presente Vaivoda nella Vallachia si è maritato havendosi fatto incoronare, et ongere publicamente in Chiesa per un monacho greco» (*Docu-*

son original byzantin. Dans le titre du livre, son commanditaire, le métropolite Gavril Bănulescu-Bodoni, précise que l'ouvrage suit l'*Euchologe* en usage dans les églises de Russie («după așăzarea Molitvenicului slovenesc ce să întrebuițază în pravoslavnicile bisericilor ale Împărăției Rossiei») (*Bibliografia 1912-1936*, 333).

mente 1897a, 125), est fausse: l'intronisation du prince eut lieu onze mois plus tôt (30 mai 1658) et Mihnea n'était pas marié.

Le cas de Brâncoveanu s'avère beaucoup plus mystérieux. Comme nous l'avons vu, les deux témoins principaux de son intronisation, Radu Greceanu et l'auteur anonyme de la *Chronique des Cantacuzino*, ne parlent pas d'onction. Cet épisode n'est mentionné que par une seule source, beaucoup moins «officielle»: la liste anonyme des princes de la Valachie conservée dans le BAR ms. grec 164 et reproduite (avec quelques erreurs) en traduction roumaine par Șerban Andronescu (m. 1799), comme une sorte d'introduction à ses «mémoires», commencées en 1791 (Corfus 1947, 21-29). Il se peut effectivement que l'auteur de cette liste ait été contemporain des événements (Pippidi 2001). Il y a pourtant quelques détails qui jettent un doute sérieux sur la véracité de son témoignage. En effet, lorsqu'il décrit la consécration de Brâncoveanu, l'anonyme affirme que, après son élection «par les notables et tout le peuple» («ἀπὸ τῶν ἀρχόντας καὶ ὅλον τὸν λαόν») dans l'église métropolitaine de Bucarest, le nouveau prince

ἤφεραν εἰς τὴν αὐθεντικὴν ἐκκλησίαν μετὰ μεγάλης παρρησίας· καὶ ἐχρίσθη αὐθέντης παρὰ τοῦ μ(ητ)ροπολίτου οὐγγροβλαχίας κυρίου θεοδοσίου, καὶ ἐκάθισεν εἰς τὸν θρόνον τῆς αὐθεντείας... (BAR ms. grec 164, f. 129<sup>v</sup>; cfr. Corfus 1947, 25).

fut conduit à l'église princière avec grande pompe et [là] *il fut sacré prince par le métropolite de l'Houngrovalachie kyr Teodosie*, et s'assit sur le trône princier... (c'est nous qui soulignons).

Consacré par le métropolite, donc, et non pas par l'ex-patriarche Dionysios (dont la présence n'est même pas mentionnée), comme l'affirment les témoins oculaires avérés. Or, il est très peu probable que le métropolite local ait joué le rôle principal dans cette cérémonie si le patriarche était aussi présent; il est aussi invraisemblable que le prince lui-même ait manqué l'occasion de se faire consacrer par un patriarche œcuménique, même déchu de ses fonctions. Un deuxième problème à signaler concerne l'endroit où la consécration aurait eu lieu: à l'église de la cour princière, et non pas à l'église métropolitaine, comme l'indiquent toutes les autres sources. Enfin, et c'est la troisième différence par rapport aux témoignages contemporains, l'anonyme grec ne dit mot sur le serment de fidélité prêté par les boyars.

La description de l'intronisation de Ștefan Cantacuzino (1714), fournie par la même source, suit le même scénario. Ainsi, après l'élection, le prince

μετὰ παρρησίας μεγάλης τὸν ἤφεραν εἰς τὴν κούρτην, καὶ εἰσέβη εἰς τὴν αὐθεντικὴν ἐκκλησίαν, καὶ ἐχρίσθη αὐθέντης παρὰ τοῦ πανιερωτάτου μ(ητ)ροπολίτου οὐγγροβλαχίας, κυρίου ἀνθίμου, ἡμέρα ε': εἰς ταῖς εἰκοσιπέντε τοῦ μαρτίου, καὶ ἐκάθισεν εἰς τὸν θρόνον... (BAR ms. grec 164, ff. 129<sup>v</sup>-130<sup>r</sup>; cfr. Corfus 1947, 26).

fut conduit à la cour avec grand pompe, et il entra dans l'église princière et fut sacré (oint) prince par le très-saint métropolitte de la Hougrovalachie kyr Antim, jeudi, le vingt-cinquième jour du mois de mars, et s'assit sur le trône...

Dans aucun des cas, l'anonyme ne dit mot sur la matière employée lors de l'onction.

Les deux descriptions suscitées diffèrent de manière significative de la troisième et dernière que l'anonyme livre. Ainsi, lorsqu'il se réfère à la consécration de Nikolaos Maurokordatos, il note qu'après la cérémonie d'investiture par le représentant de la Porte, qui a eu lieu dans la salle du Conseil princier (Divan), et après que les boyars du pays lui aient prêté hommage, le nouveau prince

ἐπήγεν εἰς τὴν αὐθεντικὴν ἐκκλησίαν, καὶ ἐχρίσθη αὐθέντης μετὰ τοῦ μεγάλου μύρου παρὰ τοῦ μακαριωτάτου π(ατ)ριάρχου ἀλεξανδρείας κύρ Σαμουήλ εἰς τὰς τριάκοντα τοῦ Ἰαννουαρίου, ἡμέρα β<sup>α</sup>: ἐν ἔτει ,αψηη<sup>ο</sup>: παρόντος καὶ τοῦ πανιερωτάτου μ(ητ)ροπολίτου οὐγγροβλαχίας κύρ ἀνθύμου τοῦ ἐξ Ἰβηρίας, καὶ ἄλλων πολλῶν τῶν ἀρχιερέων (BAR ms. grec. 164, f. 131<sup>v</sup>; cfr. Corfus 1947, 27).

[...] se rendit à l'église princière, et fut oint prince au grand myron par Sa Béatitude kyr Samuel, le patriarche d'Alexandrie<sup>27</sup>, lundi le 30 janvier, étant aussi présent le très-saint métropolitte de l'Hougrovalachie kyr Antim d'Ibérie et beaucoup d'autres hiérarques (c'est nous qui soulignons).

Comme on peut facilement l'observer, dans les deux derniers cas, l'anonyme précise aussi les dates des événements: jeudi 25 mars 1714, pour la consécration de Ștefan Cantacuzino, et lundi 30 janvier 1718, pour celle de Nikolaos Maurokordatos. La première est tout à fait correcte, alors que la deuxième ne l'est qu'à moitié, car Maurokordatos a été intronisé en 1716 et non pas en 1718. L'anonyme sait cependant que le prédécesseur de Maurokordatos avait régné un an et neuf mois, ce qui est vrai. Signalons également une autre erreur: Brâncoveanu n'a pas été déposé le 14 mars, comme l'affirme l'anonyme, mais le 24 du même mois. Cela n'empêche pas notre auteur de placer l'intronisation de Ștefan Cantacuzino le 25 mars, tout en notant qu'elle a eu lieu le lendemain de la déposition de son prédécesseur. En même temps, nombre de détails des événements sont confirmés par d'autres témoignages. Il se peut donc que l'anonyme n'ait pas assisté personnellement aux cérémonies qu'il décrit, mais qu'il ait consigné les faits à partir des sources de seconde main, orales comme écrites, et que les confusions soient survenues lors du processus de compilation et de rédaction.

Il y a pourtant deux éléments qui semblent avoir frappé notre auteur et qui concernent, tous deux, la consécration de Nikolaos Maurokordatos. Selon l'anonyme, le prince n'a pas été consacré par le métropolitte du pays, mais par le patriarche d'Alexandrie, qui l'a aussi oint au «grand myron». C'est la seule fois

<sup>27</sup> Il s'agit de Samuel Kapasoulis, patriarche à deux reprises: 1710-1712 et 1714-1723 (Luhovickij 2021). Samuel était un proche du prince et ils avaient voyagé ensemble de Iași à Bucarest (Ionescu 1935, 34-41).

que l'anonyme abandonne le style standardisé de la narration pour introduire une différence spécifique forte, ce qui pourrait indiquer que sa version des faits correspond effectivement à la réalité. En tout cas, cela contredit nettement la chronique officielle, où Radu Popescu, autrement très enclin à dorer le blason de son patron, se borne à noter de façon impersonnelle: «on lui a lu les prières pour la bénédiction du règne» («i-au citit molitvele de blagoslovenia domniei») (Radu Popescu 1963, 218).

Qui croire des deux ? La description offerte par l'anonyme, bien que succincte, est beaucoup plus fournie en détails. Sauf que Maurokordatos avait déjà régné en Moldavie, et même à deux reprises (1709-1710 et 1711-1715), pour être ensuite transféré en Valachie par la volonté de la Porte. Faut-il en inférer qu'il n'a pas reçu l'onction matérielle lors de sa première intronisation ? Ou bien aurait-il reçu à l'occasion seulement une onction expiatoire avec de l'huile sainte, comme on avait l'habitude d'en administrer aux simples fidèles lors des grandes fêtes liturgiques ? (*Învățătura preoților* 1702, 10<sup>r</sup>)<sup>28</sup>. Dans ces cas, les deux témoignages cités ci-dessus ne seraient pas contradictoires mais complémentaires, car l'onction administrée par Samuel Kapasoulis n'aurait eu rien de non-canonique, alors que répéter l'onction avec du myron était formellement interdit.

En même temps – et c'est un aspect qui n'a jamais été pris en compte dans l'historiographie – l'onction avec du myron non seulement change les significations et les enjeux du rite de consécration, mais soulève aussi la question des rapports canoniques entre l'Église valaque et le Patriarcat œcuménique. En effet, la sanctification du myron était un attribut de l'autocéphalie ou du moins de l'autonomie ecclésiastique (Blanchet, Gabriel et Tatarenko 2021). Comme l'Église valaque dépendait de Constantinople, son primat ne pouvait pas être autorisé à produire du myron. Cela explique pourquoi les autorités locales, tant séculières qu'ecclésiastiques, ont sollicité des patriarches de l'Orient pour qu'ils en préparent et en sanctifient. Makāriyūs d'Antioche ne le fit pas à Bucarest, comme on l'a affirmé (Barbu 2008, 421), mais à Iași (Paul din Alep 2014, 219); ce fut très vraisemblablement de ce myron nouvellement préparé qu'il fit don à Matei Basarab lorsqu'il mit pied en Valachie (Paul din Alep 2014, 244). Dosithéos de Jérusalem en prépara quelque deux cents litres en 1670 et encore une bonne quantité en 1702 (Dură 1986, 296), mais la réaction caustique du patriarche œcuménique Méthodios III Maronès porte à croire qu'il s'agissait d'une initiative qui allait à l'encontre des canons et des pratiques en usage, et même pire, qui portait atteinte aux prérogatives du Siège œcuménique (Papadopoulos-Kerameus 1891, 283-284; Dură 1986, 293, 303).

Les locaux sont très discrets sur ces questions. Ainsi, dans la Préface à *Engeniasmos ou Obnovlenije ou Târnosanie* (Târgoviște, 1652), le métropolitain Ștefan insiste sur le fait que la sanctification du myron n'incombe qu'aux hiérarques,

<sup>28</sup> L'instruction en question se trouve dans le chapitre consacré au mystère du saint myron (p. 9<sup>v</sup>-10<sup>r</sup>). À corriger la référence fournie par Barbu 2008, 421, qui renvoie au chapitre sur le baptême, p. 6<sup>v</sup>-8<sup>r</sup>.

les seuls à posséder le don «parfait» du sacerdoce («cărora li-s date și au toate rânduialele desăvârșite») (*Bibliografia* 1903, 205). L'*Enseignement* de 1702 ne précise pas qui a le droit de sanctifier le myron. Il informe, en revanche, sur l'utilisation illicite de la précieuse matière, ce qui donne une idée des différences entre canons et pratiques:

Și iarăși vă dăm poruncă ca nu cumva să îndrăzniți să ungeți pre oameni la zile mari cu Sfântul Marele Mir (precum am auzit că fac oarecari nechibzuiți) [...] Nici să adăogați Mirul cel mare cu untdelemn prost după ce să împuținează Sfântul Mir. Încă nici să cutezați deaca să sfârșaste de la noi Sfântul Mir să ungeți copiii cu untdelemn sfințit la vdenie sau la maslu (precum iară am înțeles că fac unii neputători de grijă a ceti Pravila și alte învățături) (*Învățătură preoților* 1702, 10<sup>r-v</sup>).

Et encore, nous vous ordonnons de ne jamais oser oindre les gens avec du Saint et Grand Myron lors des grandes fêtes (comme le font certains insensés, d'après ce que j'en ai appris). [...] Ni de mélanger le Grand Myron à l'huile ordinaire, lorsque la quantité de Saint Myron diminue. Aussi, n'osez pas, lorsque le Saint Myron est épuisé chez nous, oindre les enfants [qui doivent être baptisés] à l'huile bénie lors des services liturgiques ordinaires<sup>29</sup> ou lors du sacrement de la sainte huile<sup>30</sup> (comme j'ai aussi entendu que le font certains [prêtres] qui ne prennent pas soin de lire la Loi<sup>31</sup> et autres enseignements).

Dans *Enseignement sur les sept mystères* (*Învățătură despre șapte taine*, Râmnic, 1724), l'évêque Damaschin de Râmnic, un excellent connaisseur des textes et pratiques liturgiques, attire l'attention sur le fait que la sanctification du myron – tout comme les ordinations dites «majeures» – n'incombe qu'au hiérarque («numai arhieriei sfințesc sfântul mir și rânduiesc au la diaconie au la preoție») (*Învățătură* 1724, p. 7<sup>r</sup>), sans préciser pourtant s'il s'agit de l'évêque, du métropolitain ou du patriarche. Prise comme telle, la phrase semble se référer à tous, car tous étaient autorisés d'ordonner des diacres et des prêtres. Damaschin revient sur le même sujet dans le chapitre consacré au sacrement (*taina*) du myron, mais sans en lever l'ambiguïté:

Însă Sfântul Mir să sfințeaste numai de patriarhi și de doi sau trei arhieriei. Pentru aceasta dar arhieriei datori sunt să poarte grija sa aibă Sfântul Mir; iară voi preoții datori sunteți să luați Sfântul Mir de la arhieriei voștri (*Învățătură* 1724, p. 17<sup>r</sup>).

Mais le Saint Myron est sanctifié seulement par les patriarches et par deux ou trois hiérarques. C'est pour cela donc que les hiérarques sont tenus de prendre

<sup>29</sup> Au sens restreint, le mot roumain *denii* (pluriel de *denie*, du slavon d'église БДѢНІЕ) désigne les vigiles nocturnes officées pendant la période pascale. Au sens large, il peut se référer aux services liturgiques nocturnes célébrés les veilles des dimanches et des grandes fêtes.

<sup>30</sup> Référence est faite à l'huile employée pour l'onction des malades ou l'extrême onction (*maslu*, dans le texte roumain, du vieux slavon МАСЛО, à savoir «huile»).

<sup>31</sup> Référence est faite aux *Constitutions apostoliques*.



soin à ce qu'ils possèdent du Saint Myron; et vous, les prêtres, vous êtes tenus de prendre du Saint Myron de vos archiépiscopaux.

Tous sont d'accord, cependant, que la différence entre les deux matières, l'huile bénite et le myron, est capitale, puisque la première «n'a pas cette force d'être le sceau du Don du Saint Esprit» («acea putere nu are ca să fie peceatea Darului Duhului Sfânt»). C'est peut-être cette différence que reflète le témoignage de l'anonyme grec lorsqu'il note que Nikolaos Maurokordatos a été oint au «grand myron» alors que ses prédécesseurs ont été seulement «oints», sans plus, comme s'il s'agissait d'un geste sans signification particulière.

Sans fournir des réponses à toutes les questions, l'analyse sérielle et cumulative des sources fait toutefois ressortir quelques éléments qui peuvent être considérés comme acquis. Malgré les changements qui ont pu survenir dans la longue durée – notamment pour ce qui est des «prières du règne» et de l'administration de l'onction matérielle – les moments forts du scénario liturgique restent toujours les mêmes: l'entrée du prince dans le sanctuaire, où il est conduit par un ou plusieurs hiérarques; le triple tour de la sainte table, l'intonation des hymnes *Saint Martyrs, Gloire à Toi, Notre Dieu et Isaïe, danse!*, la lecture par le hiérarque de la formule de consécration «Par la divine grâce». Ce ne serait peut-être pas trop risqué de considérer que ces étapes rituelles étaient déjà constituées en 1688, date de la consécration de Constantin Brâncoveanu, sur la base du scénario liturgique suivi par le patriarche Makâriyūs III d'Antioche lors des consécrations de Constantin Șerban et de Mihnea III (1654 et 1658). Cette continuité prouve que ce fut précisément ce scénario, largement inspiré du rite d'ordination des évêques, qui comptait pour les protagonistes. Sous cet angle, la discussion sur l'administration – ou pas – de l'onction matérielle devient en quelque sorte secondaire. Tout cela invite à interroger les significations que les contemporains pouvaient accorder à ces rites, ainsi que leur conception de l'orthodoxie et de l'orthopraxie dans le domaine religieux. En tout état de cause, avec ou sans onction matérielle, le rituel de consécration des princes valaques apparaît comme une création locale et assez insolite, qui s'éloigne de la tradition byzantine, voire s'inscrit en faux contre celle-ci, une preuve de plus que cette «tradition» est beaucoup plus une construction intellectuelle récente qu'une réalité assumée par les acteurs sociaux de l'époque.

## 7. Charismes et «traditions»

Il est maintenant temps de regarder de plus près le contexte dans lequel cette «innovation» s'est produite ou, pour le dire autrement, comment une nouvelle «tradition» a pris corps et âme dans la Valachie des années 1650-1660.

Le règne de Matei Basarab marque un tournant dans l'histoire des rapports avec, à la fois, l'orthodoxie gréco-slave et le monde occidental, où «Latins» et «réformés» se disputaient la «vérité» de la foi. Le «danger» protestant était immédiat, au temps et surtout après la mort violente du «patriarche calviniste» Cyrille Loukaris (1638), dont l'héritage allait hanter l'Église orthodoxe des siècles

durant (Olar 2019; 2022). À la même heure, en Transylvanie voisine, l'offensive calviniste battait son plein (Dumitran 2004), obligeant les hiérarques orthodoxes valaques (et moldaves) à chercher des solutions pour protéger leur troupeau contre ces «loups vêtus en peau de moutons». Une d'entre elles fut d'employer les armes de l'ennemi, notamment la publication de livres liturgiques en vernaculaire, au risque de s'attirer les foudres du Patriarcat œcuménique.

Dans l'autre camp, pour la Congrégation *De Propaganda Fide*, fraîchement installée dans l'Empire ottoman, les principautés danubiennes constituaient une cible majeure dans l'effort que la Curie romaine déployait pour accomplir l'Union des Églises. Or, les missionnaires étaient bien conscients qu'une conversion ou du moins une Union partielle, comme celle réalisée à Brest en 1595-1596, n'était pas possible sans gagner les princes locaux. Matei fit bon accueil aux missionnaires, au point que ces derniers ne cachaient pas leur optimisme quant à une possible conversion du prince. Des rapports partaient régulièrement vers Rome, qui demandaient des ouvrages pour répondre à la curiosité de ce monarque lointain et remplacer, à terme, les livres de culte «schismatiques» des prêtres valaques (Pall 1940; Găzdaru 1974; Andreescu 1989, 202-204; Barbu 2008). En vérité, le prince avait remis en fonction les presses du pays, désaffectées depuis six décennies, pour s'adresser à tous les peuples qui partageaient, en plus du credo de l'Église de l'Orient, le même «illustre idiome slavon», langue de culture en Valachie à l'époque. Cependant, ses yeux regardaient beaucoup plus vers les Balkans et le Mont Athos, qu'il combla de dons de toutes sortes (Păun 2016), et vers Kyiv, où Pierre Moghila avait commencé son grand projet réformateur (Ševčenko 1984; Thomson 1993), que vers Rome. C'est de là qu'arrivèrent en Valachie des lettrés instruits en grec et en slavon d'église, formés à l'art typographique et bons connaisseurs des textes sacrés. Leur présence profita pleinement à l'école slavonne de la capitale valaque; en même temps, une école grecque et latine ouvrait ses portes pour les quelques fils de boyards désireux de s'initier à la culture classique (Papacostea 1962 [1983]; 1963; Căndea 1968 [2018]). La République des Lettres venait juste de s'implanter au Nord du Danube, où des érudits de tous les horizons s'appliquaient à débattre des grandes questions du temps, et notamment de la foi.

Ce fut dans ce climat, tendu mais fécond, que Ștefan reçut la crosse métropolitaine. Son premier souci fut d'instruire ses prêtres, dont l'ignorance lui brisait le cœur. Comment ne pas rougir lorsque les blasphémateurs de la sainte foi blâment les prêtres valaques pour leur ignorance des saints mystères, des canons et des bonnes pratiques liturgiques ? Comment répondre lors du Grand Jugement lorsque le Sauveur lui imputerait le sang du troupeau qu'Il lui avait confié ? La restauration de l'ordre, de la vraie et authentique tradition des Pères était d'une urgence absolue. À l'évidence, cela devait passer autant par la révision attentive et la correction des livres liturgiques existants que par la compilation et publication de nouveaux, adaptés aux réalités du terrain valaque. Le métropolitain savait qu'il allait rencontrer des obstacles; ce n'est pas pour rien qu'il rappelait «avec amour» aux potentiels récalcitrants que l'enseignement des hiérarques est la vraie parole du Christ Lui-même (Mt 10; Lc 10). En effet, ce noble projet

avait aussi un volet politique, dans la mesure où le métropolite visait à renforcer la discipline du clergé et des fidèles. La «réforme» qu'il a tentée ne fut donc pas seulement liturgique, mais porta surtout sur la «formation des formateurs» comme l'on dirait aujourd'hui, car c'est à eux qu'il s'adresse dans les préfaces des livres qu'il a fait imprimer. Le grand recueil législatif au titre fort suggestif de *Guide de la loi* (*Îndreptarea Legii*, Târgoviște, 1652) en témoigne. À la fin de son pontificat, Ștefan entama aussi une sorte de *Ἐρὸς κῶδιξ*, le Codex saint (*Condi-ca sfântă*) de la métropole valaque, selon l'exemple du Patriarcat œcuménique<sup>32</sup>.

L'initiative de Ștefan n'était ni nouvelle ni isolée. À l'heure où il fut appelé à devenir le pasteur de son troupeau, l'esprit de la Contre-Réforme avait déjà gagné le monde orthodoxe. L'idéal de restaurer la bonne vieille «tradition», afin de contenir «la faim et la soif spirituelles» des fidèles, comme s'exprimait Matei Basarab dans l'épître qui ouvre l'*Euchologe* slave de 1635 (Simonescu et Bogdan 1938, 9), animait tout le monde. De Loukaris, qui a payé de sa vie la tentative de réformer son Église, à Moghila, du patriarche moscovite Nikon (Meyendorff 1991; Potter 1993; Sazonova 2108) à Malâtyûs Karma et au patriarche Makâriyûs d'Antioche à Alep (Nassif 2016), les hiérarques orthodoxes se donnaient les mêmes objectifs.

Or, le métropolite valaque n'était nullement étranger à ces courants d'idées. Les contacts avec Kyiv étaient solides; d'ailleurs, la reprise de l'activité typographique en Valachie (comme en Moldavie voisine) a été rendue possible grâce aux moyens techniques et au personnel qualifié fournis par Moghila. Cela explique l'intense circulation des livres ruthènes dans les deux principautés et le fait qu'ils ont été souvent pris comme modèles ou sources d'inspiration pour les ouvrages locaux, dont le *Služebnik* commandité par Ștefan (Panaitescu, 1926; Simonescu et Bogdan 1938; Ștrempel 1955). Aussi, le métropolite n'ignorait-t-il ni les querelles entre Russes et Grecs ni les controverses qui secouaient l'orthodoxie moscovite. En 1650, les disputes opposant Arsenij Suhanov et ses compagnons aux théologiens grecs se sont déroulées dans la résidence métropolitaine de Târgoviște (Bogdanov 2019; Olar 2020). En ce même temps, dans l'entourage de Ștefan sont traduits en roumain plusieurs ouvrages théologiques et liturgiques publiés à Moscou (Mihail et Chițulescu 2011).

Tout comme Moghila et Nikon, et sûrement inspiré par le premier, le métropolite valaque s'attela à collationner les textes slavons et grecs des livres de rituel («amu alăturat izvodulu slovenescu lângă celu grecescu») qu'il cherchait partout. Il est zélé mais reste vigilant. À la différence de Moghila, il se méfie des livres grecs imprimés en Occident (notamment à Venise), de peur qu'ils soient contaminés par les «hérésies» latines («fiindu-mi teamă că, de când au încăput cărțile pravoslaviei la mâna ereticilor, ei n-au lipsit a nu băga câte ceva zâzâanii») (*Îndreptarea legii* 1962, 44-45), et préfère les manuscrits, même s'il n'est pas toujours facile d'en trouver de bons, ni en Valachie ni «dans la cité impériale» de

<sup>32</sup> Aujourd'hui le BAR ms. roumain 4972, publié, partiellement et avec beaucoup d'erreurs, par Enăceanu 1886.

Constantinople. La prudence était d'autant plus importante que l'enjeu de l'entreprise était double. En effet, tout comme pour Malâtyūs Karma et Makâriyūs Za'īm et pour les hiérarques orthodoxes moldaves et transylvains, pour Ștefan il ne s'agissait pas seulement de «corriger» des livres et des rites, mais de rendre la parole de Dieu accessible sinon à tous les fidèles, du moins aux officiants, qui ne connaissaient pas ou plus les langues sacrées (Cândea 1968 [2018]; Barbu 1991a; 1991b). Traduire les textes saints depuis un idiome illustre, comme le grec ou le slavon, vers «la langue roumaine simple» («pre limba proastă românească») était un défi, et non pas des moindres.

Pour y arriver, le métropolite sut trouver des «hommes de lettres bons et sages» qui l'aiderent à matérialiser ses ambitieux projets («cu oameni cărturari buni și înțelepți amu tocmit») (*Bibliografia* 1903, 177). Une bonne partie en sont des étrangers venus de tous les coins du monde orthodoxe: Grecs (ou bien hellénophones), comme Paisios (Pantaleo) Ligaridès, ancien élève du Collège Saint-Athanase à Rome et missionnaire de la Propagande devenu métropolite orthodoxe de Gaza (Olar 2017a), et Ignatios Petritzès, concitoyen de Ligaridès (ils sont tous deux de Chio) et collègue de celui-là comme professeur à l'école grecque et latine de Târgoviște (Papacostea 1963). Des *didaskaloi* venus de Kiyv et Moscou composaient des panégyriques en son honneur, selon les modèles en usage dans leurs pays (Mihail et Chițulescu 2011); ils furent imités par le Transylvain Daniil Andrean Panoneanul (Ursu 2003), un des traducteurs et compilateurs du *Guide de la Loi*. Enfin, des maîtres typographes d'origine serbe et bulgare mirent au service du métropolite valaque leur art appris au Mont Athos et dans les terres ruthènes et moscovites (Păun 2016; Tchentsova 2017).

Le *Služebnik* commandité par Ștefan reflète bien à la fois le climat intellectuel de la capitale valaque et les idées que son commanditaire se faisait des pratiques liturgiques. En effet, le livre est le résultat d'un processus complexe de traduction et d'adaptation ayant mobilisé une large palette de sources (dont certaines n'ont pas pu être identifiées), grecques comme slaves, imprimées comme manuscrites, et en premier lieu le *Služebnik* publié par Pierre Moghila à Kiyv en 1629. La présence des textes liturgiques en grec devait répondre aux nécessités du culte, car il arrivait souvent que les hiérarques locaux concélébrent la Sainte Liturgie avec des hiérarques hellénophones: Makâriyūs d'Antioche et Paisios de Jérusalem n'en sont que les plus célèbres exemples. Toutefois, l'ordre pour le couronnement «du tsar ou du prince» qui nous intéresse ici ne contient aucune indication de rituel et aucun texte liturgique en grec. Cela indique que les compilateurs n'ont mis à contribution aucune source en cette langue, le fameux *Euchologion* publié par Goar en 1647 compris, même si l'ouvrage a pu leur être accessible, via Ligaridès, qui a contribué à sa réalisation (Olar 2020a, 174). L'*ordo* compilé sur l'ordre du métropolite n'était donc pas destiné à la concélébration avec des hiérarques grecs (Barbu 2008, 456), une raison de plus pour ne pas être utilisé lors de la consécration de Mihnea, vu que ni Makâriyūs d'Antioche ni son archidiacre, Paul d'Alep, ne connaissaient le slavon et le roumain. Comme le *Služebnik* de Moghila ne contient pas l'*ordo* en question, on a pu présumer que les compilateurs ont employé un livre serbe imprimé; en effet, un peu avant notre

texte (BAR ms. roumain 1790, f. 91<sup>r</sup>) référence est faite à «l'Euchologe serbe» (Mareş 2018, 326). Présent à la cour de Târgovişte, Arsenij Suhanov informe que Ştefan recevait couramment des livres serbes du Mont Athos [Panaitescu 1926, 40], ce qui ne doit pas surprendre, comme les relations de la Valachie avec la Sainte Montagne – et notamment avec la grande laire serbe de Hilandar – étaient étroites à l'époque (Păun 2016). Toutefois, il ne faut pas exclure l'apport des manuscrits, à l'instar de ceux présentés ci-dessus, car les différences entre les diverses versions du texte sont minimales.

Le témoignage de Paul d'Alep montre pourtant que la réforme liturgique tentée par le métropolite Ştefan n'a pas eu d'impact sur le rituel de consécration des princes. Avant de s'interroger sur les sources mobilisées pour mettre en place le rite décrit par l'archidiacre melkite, il convient de faire une précision. Même s'il présente assez soigneusement les faits, Paul ne dit nullement que son père le patriarche a officié lui-même lors de la consécration de Constantin Şerban. Dans le meilleur des cas, Makāriyūs et Paul ont peut-être assisté à la cérémonie, sans plus. Il se peut par conséquent que la première consécration d'un prince valaque effectuée selon ce rite insolite soit celle de Mihnea III, officiee – cette fois-ci Paul est formel – par le patriarche Makāriyūs. Dans ce cas, il faut admettre que Paul projette dans le passé une expérience qu'il a vécue plus tard. La *Chronique des Cantacuzino* (la version du monastère moldave de Neamţ, copiée en 1735) semble confirmer cette hypothèse, car elle ne mentionne point le patriarche melkite lors de la consécration de Constantin Şerban, alors qu'elle le fait lorsqu'elle décrit les funérailles de Matei Basarab, qui eurent lieu juste après:

[...] şi-l duseră în biserică cu haine domneşti şi-i ceti molistva (*sic!*) de domnie punându-i gujuman în cap. Şi şezu în jâlţu-i, *blagoslovindu-l părintele vlădica* şi cântară *многа льта...* (c'est nous qui soulignons) (Georgescu 1961, 544).

[...] et ils conduisirent [le prince] à l'église, [vêtu] des vêtements princiers, et on lui lut la prière du règne en lui posant le bonnet princier sur la tête. Et il s'assit sur son trône, le père métropolite le bénit et ils chantèrent *Ad multos annos...*

C'est d'ailleurs seulement à l'occasion de la consécration de Mihnea que Paul d'Alep indique le livre liturgique employé: l'«Euchologe impérial». Il est tout à fait possible que Makāriyūs, très intéressé par cet ouvrage (Nassif 2016, 127-130), en ait possédé un exemplaire manuscrit, trouvé ou reçu lors de ses séjours à Constantinople et à Moscou, où il a consulté les manuscrits que Suhanov y avait apportés du Mont Athos (Tchentsova 2013, 321).

Quoi qu'il en soit, il est certain que le patriarche Makāriyūs accomplit à cette occasion un acte liturgique à valeur sacramentelle, ce qui plaçait le prince valaque à mi-chemin entre prêtres et évêques. Mihnea s'érigea ainsi en roi-prêtre, «pasteur» de son peuple et de son Église et pilier d'une orthodoxie rudement éprouvée par le pouvoir ottoman. Plus, il prit ce statut au sérieux. Paul d'Alep se dit étonné des compétences théologiques et du savoir-faire du prince, qui maîtrisait parfaitement tout un arsenal de gestes liturgiques et participa en officiant à

la consécration de la nouvelle église métropolitaine de Bucarest (Paul din Alep 2014, 411-417). Cela pourrait expliquer pourquoi le diplomate transylvain Jakab Harsányi Nagy l'appelle à plusieurs reprises «homme de Dieu» (Kármán 2013, 123). Ces témoignages sont confirmés par d'autres sources. Selon Evlya Celebi – qui avait peut-être connu Mihnea à Constantinople –, le prince était un vrai membre de la République des Lettres «à l'Orientale», car «il était fameux pour ses connaissances en langues persane et hellénique, reconnu comme calligraphe, poète, homme distingué et érudit» (*Călători străini* 1976, 476). Bien que fort critique à son égard – Mihnea s'était révolté contre la Porte, après tout – le chroniqueur Naïma confirme que le prince «lisait et écrivait des livres en arabe, en persan et en turc» (*Cronici turcești* 1980, 125). En plus, la correspondance qu'il a entretenue tant avec le Patriarcat œcuménique qu'avec Rome porte à croire que sa culture théologique était effectivement remarquable (Păun 2006; Olar 2007-2008; 2012). Il ne faut donc pas exclure l'hypothèse qu'il ait mis lui-même à la disposition de Makāriyūs l'«Euchologe impérial» dont le dernier s'est servi.

Ce statut de «docteur de la foi» (διδάσκαλος πίστεως) et d'ἐπιστημονάρχης (Dagron 1996, 256-263; Pitsakis 2001), maître de son Église, Mihnea l'affirma de manière éclatante lors du «synode» de Târgoviște (10 janvier 1659), convoqué sans demander la permission du Siège œcuménique. Au cœur des discussions se trouvèrent les mystères, et notamment le baptême – la validité du baptême des protestants était une des questions les plus débattues à l'époque – et le mariage, mais aussi un large spectre de sujets concernant le clergé et la vie monastique (Olar 2007-2008). Le prince visait par cela à modifier et compléter le récent *Guide de la loi* compilé et publié par les soins du métropolite Ștefan lui-même. Quelques années plus tôt, à Moscou, la création du *Monasterskij prikaz* (Bureau des monastères), entérinée par l'*Uloženie* de 1649 (chapitre 13), avait conduit les milieux cléricaux à craindre qu'une usurpation des prérogatives ecclésiastiques par le pouvoir tsarien était en cours. Un peu plus tard, les modifications opérées sur ordre impérial dans les formulaires des certificats délivrés aux prêtres après l'ordination (*stavlenye gramoty*) allaient dans la même direction (Potter 1993, 116-119; Uspenskij 2012a, 15-16). Le cas valaque était donc loin d'être unique.

Nous ignorons tout de la position de Ștefan lors du synode de Târgoviște. Le Patriarcat œcuménique, en revanche, cria à l'outrage. Réuni, de manière significative, le jour du Dimanche de l'Orthodoxie, le Synode permanent rejeta toutes les mesures prises à Târgoviște et, par-dessus tout, fustigea l'audace sans bornes du prince. Outre les questions de doctrine, c'était le problème des charismes qui était en jeu. Ainsi, par la plume du fameux théologien Mélétios Syrigos, le patriarche Parthenios IV accusa ouvertement Mihnea d'avoir osé «changer l'ordre des choses» et de vouloir s'emparer des affaires ecclésiastiques. Le pouvoir laïque n'a pas à donner des ordres à l'Église et à forcer la main aux hautes autorités spirituelles, s'exclamèrent les hiérarques constantinopolitains; au contraire, il est tenu juste de confirmer ce que l'Église et ses ministres ont décidé. Le recours à l'exemple tragique du roi Ozias (2 Ch: 26, 16-21) dévoile tout de suite les vrais enjeux de la controverse:



οὐ σοι Ὅσια θυμίαση τῷ Θεῷ δὲν εἶναι ἴδιον εἰς τοὺς κοσμικοὺς βασιλεῖς [...], τὸ δεσμεῖν καὶ λύειν τὰς των ἀνθρώπων ἀμαρτίας, ἀλλοῖς δέδοται ἐκ τοῦ σωτήρου ἡμῶν Ἰσοῦς Χριστός...

Ce n'est pas donné à toi, Ozias, de brûler de l'encens à Dieu; ce n'est pas donné aux rois de la terre [...] de lier et délier les péchés des gens, mais [seulement] à ceux que notre Sauveur Jésus Christ a donné [ce privilège] ... (Olar 2007-2008, 200).

Fait significatif, à peu près au même moment, à Moscou, le protopope Avvakum, chef de file des «vieux-croyants», s'interrogeait rhétoriquement: «Dans quelle loi est-il écrit que le roi (царь) doit diriger l'Église, changer les dogmes et brûler de l'encens sacré ?» Son rôle n'est que de protéger l'Église et non d'enseigner la foi et les rites, avertit Avvakum, car cela n'incombe qu'aux hiérarques et aux vrais pasteurs spirituels (Uspenskij 2012a, 15). Manifestement, Avvakum ne connaissait pas le Pseudo-Kodinos...

Un peu plus tard, le patriarche Nikon renvoya au même exemple d'Ozias pour critiquer la superbe des rois terrestres, et notamment du tsar Aleksej, qu'il avait lui-même tant encensé auparavant (Sevastjanova 2011, 77, 327-328). La roue de la fortune avait tourné, en effet. Après avoir quitté ses fonctions en 1658, l'ex-patriarche s'était lancé (ou il fut entraîné) dans une âpre controverse sur les prérogatives du monarque en matière religieuse. Son opposant est notre vieille connaissance, le susnommé Paisios Ligaridès (Ševčenko 1999; Olar 2018a, 2018b; Česnokova 2020). En tant qu'éminence grise de Mihnea III, Ligaridès avait certainement orchestré, du moins en partie, tant les mises en scène du pouvoir princier que le synode de Târgoviște et, sinon rédigé de sa propre main, du moins inspiré les lettres que le prince valaque avait adressées au Patriarcat œcuménique (Păun 1998; 2006; Olar 2007-2008). Dans l'échange d'arguments entre Nikon et Ligaridès on retrouve pratiquement tous les sujets ayant opposé Mihnea et la Grande Église un peu plus tôt. Cela aidera également à mieux comprendre les différences qui séparent l'*ordo* de couronnement commandité par le métropolite Ștefan de celui suivi lors de la consécration de Mihnea.

Dieu a établi que la dignité royale n'est pas une invention des humains mais un don divin, dit Ligaridès dans l'Introduction à son *Ἐκθεις* (Palmer 1873, 28-29)<sup>33</sup>. Par conséquent, le monarque a tout le droit de gouverner les affaires ecclésiastiques et de convoquer des synodes afin de mettre de l'ordre dans son Église (Palmer 1873, 64-67, 135-140, 238-239). Plus, il est même autorisé à entrer dans le saint des saints, comme l'admet le fameux canoniste Matthaios Vlastarès (Palmer 1871, 567; Tumins et Vernadsky 1982, 621; Palmer 1873, 248-249, 306). Rien de plus faux, rétorque Nikon, sur les traces d'un Syméon de Thessalonique et d'un Maxime le Grec (Gonneau 2021, 270). C'est le charisme épiscopal qui est

<sup>33</sup> Le titre complet: *Ἐκθεις, ἡ τοῦν Διήγησις, τῆς μερικῆς συνόδου, τῆς ἐν τῇ κλεινῇ Μοσχοβία γεγονείας, κατὰ τοῦ ποτὲ Νίκωνος πατριάρχου, συντεθεῖσα παρὰ τοῦ ταπεινοῦ μητροπολίτου Γαζέων, κυροῦ Παΐσιου, τοῦ ἐπίκλην Λιγαρίδου τοῦ χιοπολίτου*. L'original du texte n'étant pas encore publié, nous utilisons ici Palmer 1873.

supérieur en tous points au charisme royal, car accordé par Dieu Lui-même à ses Apôtres et, à travers eux, à leurs successeurs, les évêques. À ce titre, l'évêque est l'image de Dieu sur terre et le seul à posséder le pouvoir de lier et délier (Palmer 1871, 189-190, 235-236; Tumins et Vernadsky 1982, 260-261, 298-299). Il n'est donc pas question que le monarque se mêle des affaires spirituelles et encore moins qu'il convoque des synodes comme bon lui semble (Palmer 1871, 40-58; Tumins et Vernadsky 1982, 123-141). Quant à son droit d'entrer dans l'autel, il ne peut le faire que pour apporter des offrandes à Dieu; ce n'est pas un droit qui découle de l'onction royale (Palmer 1871, 567-569; Tumins et Vernadsky 1981, 621-623).

C'est d'ailleurs l'onction – donc la grâce dont les protagonistes sont investis – qui se trouve au cœur de la polémique. Il n'y a pas de différence entre les deux onctions, épiscopale et royale, insiste Ligaridès; elles sont égales en dignité, et la seconde peut même s'avérer supérieure à la première (Palmer 1873, 273-276). Quant au tsar Aleksej, surenchérit le métropolitain de Gaza, il est tellement instruit dans les matières de l'Église que l'on dirait un vrai évêque, éduqué pour être sacerdote de sa plus tendre enfance, à l'instar du prophète Samuel (Palmer 1873, 237). En vérité, continue Ligaridès, tout comme le Christ, le très-pieux tsar est issu d'un lignage de sacerdotes et de rois (allusion à son grand père, le patriarche Filaret, et à son père, Mihail Fëdorovič) (Palmer 1873, 240).

Les arguments de Nikon sont différents et, à ce point, il s'arrête longuement non seulement sur les textes scripturaires et conciliaires et sur les interprétations qu'en donnent les Pères, mais aussi sur les rites de consécration des sacerdotes et des monarques, qu'il reproduit par le menu. La royauté a été certes accordée aux humains par Dieu, admet Nikon, mais Celui-ci le fit dans un moment de colère et de toute manière les rois sont oints par les sacerdotes à l'huile matérielle (*črěz svijašténstvo čjústvennym eléom*). Il en va tout autrement pour les sacerdotes eux-mêmes, puisque leur onction, spirituelle celle-là, vient directement du Saint-Esprit à travers l'imposition des mains (Palmer 1871, 234-235; Tumin et Vernadsky 1982, 297-299). Regardons les deux rites, continue l'ex-patriarche. N'est-il pas évident que ce n'est pas la prêtrise qui tire ses origines de la royauté, mais que c'est la royauté qui dérive de la prêtrise ? (Palmer 1871, 242-257; Tumins et Vernadsky 1982, 304-318). Car c'est l'évêque qui oint le roi et non l'inverse. Lisons les prières prononcées lors des deux cérémonies respectives, ajoute-t-il. Elles en disent tout et expliquent pourquoi l'évêque est assis sur le trône de Dieu, alors que le monarque ne siège même pas avec les lecteurs ou les sous-diacres; encore moins avec les diacres et les prêtres, pour ne pas parler des évêques (Palmer 1871, 234-235, 242; Tumins et Vernadsky 1982, 298-300, 304-305). Quant au rituel célébré le Dimanche des Rameaux, c'est par impiété ou par crasse ignorance qu'on a osé en changer le déroulement pour exalter le pouvoir tsarien, tant loué par Ligaridès. Il s'agit en fait de l'*officium stratoris*, la forme visible de la «Donation» que Constantin le Grand avait jadis accordée au pape Sylvestre; à ce titre, il doit être célébré selon la tradition que lui, Nikon, avait restaurée en 1656 (Palmer 1871, 207-258; Tumins et Vernadsky 1982, 260-318; cfr. Flier 1994, 1997; Olar 2018b).

Les paroles de Nikon auraient certainement enchanté les hautes autorités ecclésiastiques constantinopolitaines qui avaient si durement réprimandé Mihnea seulement quelques années plus tôt. Sauf que Moscou n'était pas Bucarest et le «grand et très pieux tsar, le nouveau Constantin» que les hiérarques grecs ne cessaient de flatter (Pissis 2020, 248-272), n'était pas un petit prince de fortune soumis à la Porte ottomane. Les patriarches présents à Moscou lors du procès de Nikon, Makāriyūs d'Antioche et Paisios d'Alexandrie, choisirent donc le «camp monarchique», position qu'ils partageaient avec leurs homologues de Constantinople et de Jérusalem. En effet, les artifices rhétoriques mobilisés dans les *Réponses de quatre patriarches œcuméniques à propos du pouvoir du tsar et du patriarche*, émises en 1663, ne peuvent cacher le parti-pris des auteurs, qui espéraient leur libération prochaine du «joug des infidèles» par l'empereur orthodoxe (Delikanès 1905, 93-118). À la fin des fins, l'Église de Moscou était autocéphale, alors que l'Église valaque dépendait de Constantinople; il était donc beaucoup plus important – et apparemment plus facile – de rappeler cette dernière à l'ordre.

Il est impossible de savoir pour l'heure si et dans quelle mesure la politique de Mihnea a été influencée par les controverses moscovites des années 1650. Ce qu'on peut affirmer avec certitude est que le prince (tout comme son entourage proche) ne les ignorait pas. Lorsqu'il était encore à Constantinople, comme prétendant au trône, ses relations avec les milieux patriarcaux ont pu lui permettre de prendre connaissance des échanges entre la Grande Église et la Russie. Il s'était d'ailleurs lui-même entretenu avec un des émissaires du tsar sur un sujet des plus brûlants, et par ailleurs débattu lors du synode de Târgoviște, à savoir les rapports entre orthodoxes et protestants (Kármán 2013, 124). Makāriyūs d'Antioche, arrivé en Valachie après un long séjour à Moscou, où il avait participé activement aux événements alors en cours (Tchentsova 2012; 2021), fut une autre source d'informations pour le prince. Paul d'Alep raconte à plusieurs reprises que les deux avaient l'habitude de discuter longuement sur la foi et les livres sacrés (Paul din Alep 2014, 412, 417). Fait significatif, c'est au même moment que le diacre Staicu traduisit en roumain la réponse adressée par le patriarche œcuménique Paisios au patriarche Nikon (1<sup>er</sup> décembre 1654) d'après la version russe publiée dans le *Skrizhal* (1656) (Olar 2020b, 144-147). Les deux mondes n'étaient pas du tout si éloignés et – fait encore plus important – ils étaient travaillés par les mêmes questions.

C'est la suite de l'histoire qui est différente. En effet, la Valachie ne connut apparemment pas une controverse sur les charismes comparable à celle qui a secoué le monde moscovite. Il se peut, cependant, que le conflit entre le métropolitain Ștefan et Matei Basarab, conclu par la déposition du premier par Constantinople à la demande expresse du second, ait eu en réalité d'autres raisons que la prétendue participation du métropolitain à un complot contre le prince. Aux accusations formulées par Matei, et reprises *tale quale* par Constantinople, font échos, en miroir, les allusions de Ștefan aux «traîtres qui s'opposent en secret à l'autorité de notre dignité épiscopale» et refusent opiniâtement «la parole

du bon enseignement» (Cândea 1968 [2018], 271). «Que celui qui a des oreilles pour entendre entende!» (Mt: 13, 9).

Rien de tel, même pas une allusion, lors du règne de Mihnea. Ștefan semble avoir emprunté le chemin de la discrétion; une déposition lui suffirait, après tout. Restent, pour témoigner – et susciter des questions également – l'*ordo* de couronnement commandité par le métropolite, d'une part, et le rituel décrit par Paul d'Alep, d'autre part. L'un dessine l'image d'un monarque consacré selon la bonne vieille tradition byzantine, tandis que l'autre affirme avec emphase les prétentions d'un «roi-prêtre», maître de son Église. Tacitement (et sans le savoir, peut-être) le métropolite rejoignait ainsi le camp du patriarche Nikon dans sa dispute avec Ligaridès, comme réaction à une tentative de sacralisation de la personne et de la fonction monarchique qui s'approche de celle entreprise par le tsar Aleksej (Uspenskij 1998; 2012a). En toile de fond, il y avait les controverses théologiques et liturgiques du temps, qui s'articulent toutes, en Orient comme en Occident, autour du concept de «tradition». Loukaris, Moghila et Nikon s'en revendiquent ouvertement, malgré les différences de doctrine qui les séparent; Mihnea et Aleksej brandissent aussi le même étendard. Le Siège œcuménique en fait de même, tant dans les *Réponses* bien pesées de 1663, que dans la lettre acide qu'il adressa à Mihnea. Pour tous, la «tradition» est le maître mot, mais chacun l'interprète à sa manière et en accord avec ses propres intérêts.

Alors que le processus de «correction» et adaptation des livres liturgiques a continué, notamment au temps de Șerban Cantacuzino (1678-1688) et de Constantin Brâncoveanu, le rite de consécration des princes n'en fut affecté en rien. Les sources pour tenter une révision, voire une «réforme», ne manquaient pas pourtant; tout au contraire, elles se multipliaient au fur et à mesure que les contacts avec le monde hellénique et, plus généralement, avec la République des Lettres européenne s'intensifiaient (Karathanasès 1982; Theodorescu 1987; Duțu 1989). Ainsi, il n'est pas du tout impossible que Brâncoveanu (ou quelqu'un de son entourage) ait possédé l'*Euchologion* de Goar, car nous savons que les volumes de la «Byzantine du Louvre» étaient bien représentés dans la bibliothèque princière, aux côtés d'autres ouvrages du même genre, tant imprimés que manuscrits. Parmi eux, on retrouve les «Mémoires» de l'empereur Jean VI Cantacuzène (*Ioannes VI Cantacuzenus Historiarum libri IV*, Paris, 1648, 3 volumes), qui contiennent une description (en fait un formulaire) du couronnement des empereurs byzantins de la basse époque (Dima-Drăgan et Caratașu 1967, 443). Plusieurs fois édité depuis 1588, le *Traité sur les offices* de Pseudo-Kodinos a circulé partout en Europe, non sans susciter des polémiques qui, très souvent, portaient plus sur les interprétations du texte par les divers exégètes que sur l'ouvrage lui-même. Il a été également transposé en grec vernaculaire, ce qui devait le rendre accessible à un nombre encore plus large de lecteurs (Pseudo-Codinos 1968, 114-123; Aschenbrenner 2018). Brâncoveanu en a possédé l'édition publiée à Paris en 1648, par le même Goar, ainsi qu'au moins un manuscrit (Dima-Drăgan et Caratașu 1967, 443; 1969, 144). Très vraisemblablement, l'érudit *stolnik* Constantin Cantacuzino, l'oncle du prince et son principal conseiller, ne l'aurait pas confié à Chrysanthos Notaras pour le transposer en grec vernaculaire (1691) s'il n'en

connaissait lui-même le contenu et la signification (Simonescu 1939, 67-68). Les Maurokordatoi, Nicolas et son fils Constantin, ont également connu le texte; le dernier le fit aussi copier par son secrétaire Konstantinos (Kaisarios) Dapontes (Simonescu 1939, 67-70). En même temps, le patriarche Dosithéos de Jérusalem publiait les *Opera omnia* de Syméon de Thessalonique (Iași, 1683), ouvrage qui a certainement circulé en Valachie (Garnier 2016). Plus tard, son neveu, l'érudit Chrysanthos Notaras, fit sienne la vision de Syméon sur la hiérarchie et l'exposa dans son *Συνταγμάτιον περι τῶν ὀφφικίων, κληρικᾶτων καὶ ἀρχοντικίων τῆς τοῦ Χριστοῦ ἀγίας Ἐκκλησίας* (Târgoviște, 1715).

Dans ce contexte, il est d'autant plus curieux que l'ex-patriarche œcuménique Dionysios Mouselimès ait accepté d'officier selon le rituel insolite introduit en 1658, sans aucunement s'insurger contre ce que son contemporain Dosithéos aurait sans doute qualifié d'«innovation» pernicieuse, sinon d'«hérésie», car, rappelait-il sèchement à Brâncoveanu, les lois chrétiennes n'ont pas été fondées dans les montagnes de la Valachie, par les princes valaques, mais bien à Constantinople, par les empereurs et les synodes («οἱ νόμοι εἰς τὰ τῆς Βλαχίας βουνὰ οὐκ ἐτέθησαν, μήτε παρὰ τῶν αὐθεντῶν τῆς Βλαχίας, ἀλλ' ἐν Κωνσταντινουπόλει καὶ ὑπὸ Βασιλέων καὶ Συνόδων») (Zerlentès 1901, 85). Cette remarque caustique fait entendre la condescendance du patriarche, fier de son origine romaine, à l'égard d'un prince «barbare» dont le statut ne pouvait être rehaussé à ses yeux ni par la richesse ni par les louanges qu'il recevait de partout et qu'il récompensait si généreusement. C'est peut-être justement cela qui fit que les hauts hiérarques de la Grande Église ne se soucièrent pas trop des innovations liturgiques pratiquées par les princes valaques; ils les acceptèrent κατ' οἰκονομίαν, par économie, comme ils avaient accepté d'autres déviations de la «juste voie».

## 8. Un monde d'exceptions

Se voir placés – ou se placer eux-mêmes – sur le même pied que les empereurs byzantins de jadis aurait dû flatter des dynastes dont l'autorité et même la vie se trouvaient souvent à la merci du sultan ottoman. Il n'en fut pourtant rien, puisque le rituel byzantin, «découvert» et adapté par le métropolite Ștefan, ne fut jamais pratiqué et les textes en question ne furent plus jamais copiés et encore moins imprimés en Valachie (*Slujebnicul* 2021/1, 18). Les princes valaques choisirent de se faire consacrer selon le rite décrit par Paul d'Alep, en affirmant ainsi leur position éminente dans l'Église. Fiction sans doute, car il ne s'agissait pas d'assumer des fonctions liturgiques concrètes, mais une fiction qui dit la volonté de sacraliser un pouvoir de plus en plus menacé par les tourments du siècle.

Le contexte politique a dû jouer un rôle dans ce choix. Sanctionnée par la formule «La grâce divine», l'élection du prince, comme celle des évêques, recevait ainsi le sceau divin, de sorte que briser le serment de fidélité prêté au monarque relevait désormais du sacrilège, en plus du parjure. Doublé de cette composante liturgique, le serment devint donc un vrai «sacrement du pouvoir» (Prodi 1992) censé sécuriser, tant que faire se pouvait, la position, toujours vulnérable,

du prince (Barbu 2016). Il est significatif que le lendemain de sa consécration Constantin Șerban réunit dans l'église les boyards, les chefs de l'armée et les bourgeois de la capitale, qui lui jurèrent fidélité sur l'Évangile, cérémonie que Paul d'Alep ne manque pas de décrire en détail (Paul din Alep 2014, 269-270). En 1688, Brâncoveanu fit de même, comme le notent tous les témoins connus.

Les sources disponibles montrent que ce dispositif à double volet a été maintenu tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle. Même si la teneur du rituel de consécration a connu des variations, notamment en ce qui concerne les «prières du règne», ses moments forts sont restés les mêmes: la consécration du prince à l'intérieur de l'autel, le triple tour de la sainte table et l'intonation des hymnes *Saints martyrs, Ô Christ, notre Dieu et Isaïe danse!*. Le fait que ces étapes rituelles sont mentionnées par les sources tardives peut indiquer qu'au moins certains princes ont continué d'être consacrés à Bucarest, selon le rite local, et non pas dans la capitale impériale, comme il était si courant à l'époque.

Ce constat est d'autant plus important qu'à Constantinople un nouveau rite est mis en place pour la consécration des princes dans l'église patriarcale (Păun 2013). Cette fois-ci, la consécration ne se fait pas dans le sanctuaire, mais devant le trône patriarcal, au milieu de l'église – ce qui en dit long sur les rapports de grâce entre le prince et le patriarche. À un pouvoir délégué – par le sultan, en l'occurrence – correspond un service liturgique sur mesure, qui calque sur la *taxis* d'ordination des officiers laïcs du Patriarcat. «Intérieur au sacré» dans son Église, le prince est donc rigoureusement tenu à distance du saint des saints par l'Œcuménique. Dans cette logique, l'officiant qui opère le transfert de grâce se manifeste comme l'autorité ultime, tandis que le prince est présenté comme sa «créature». Paradoxalement, ce n'est qu'à ce moment-là, lorsque le chef spirituel de l'Orthodoxie regagna le droit de consacrer des monarques, que les princes valaques (et les moldaves aussi) se retrouvèrent sur le même pied que les *basileis* de jadis, à savoir comme «des simples bedeaux dans l'Église du Christ». Dans «leur Église», à Bucarest (ou à Iași), ils ne cessaient d'être les égaux en grâce aux évêques.



## Documents

## Document 1

*Le texte liturgique pour la consécration du basileus selon l' Euchologe byzantin*  
(Source: Arranz 1990, 88-101; 1996, 334-337)

Εὐχή ἐπὶ προχειρίσει βασιλέως

Μετὰ τὸ φορέσαι τὸν μέλλοντα σὺν Θεῷ βασιλεύειν, πάντα τὰ βασιλικά ἱμάτια ἄνευ τῆς χλανίδος, τοῦ στέμματος καὶ τῆς φίβλας, ταῦτα γὰρ ἐν τῷ ἀντιμνησίῳ προαποτίθενται ὁ ἴσταται ἐν τῷ ἄμβωνι, οὗ ἔμπροσθεν ἰστάμενος ὁ πατριάρχης καὶ παρεστῶτος τοῦ μέλλοντος στέφεται, τοῦ διακόνου ποιούντος συναπτήν εὐχεται ὁ πατριάρχης.

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων, ὁ διὰ Σαμουὴλ τοῦ προφήτου ἐκλεξάμενος τὸν δούλον σου Δαβὶδ καὶ χρίσας αὐτὸν εἰς βασιλεῖα ἐπὶ τὸν λαόν σου τὸν Ἰσραήλ, αὐτὸς καὶ νῦν εἰσάκουσον τῆς δεήσεως ἡμῶν τῶν ἀναξίων καὶ ἔπιδε ἐξ ἁγίου κατοικητηρίου σου καὶ τὸν πιστόν σου δούλον τόνδε ὃν εὐδόκησας ἀναστήσαι βασιλεῖα ἐπὶ τὸ ἔθνος σου τὸ ἅγιον ὃ περιποιήσω τῷ τιμίῳ αἵματι τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ, χρίσαι καταξίωσον τῷ ἐλαίῳ τῆς ἀγαλλιάσεως, ἔνδυσον αὐτὸν δύναμιν ἐξ ὕψους, ἐπίθεε ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ στέφανον ἐκ λίθου τιμίου, χάρισαι αὐτῷ μακρότητα ἡμερῶν, δὸς ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ σκῆπτρον σωτηρίας, ἐν ἰδρυσον αὐτὸν τῷ θρόνῳ τῆς δικαιοσύνης, περιφράζον αὐτὸν τῇ πανοπλίᾳ τοῦ ἁγίου σου Πνεύματος, ἐνίσχυσον αὐτοῦ τὸν βραχίονα, ὑπόταξον αὐτῷ πάντα τὰ βάρβαρα ἔθνη, ἔνσπειρον ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ τὸν φόβον σου, καὶ τὴν πρὸς τοὺς ὑπηκόους συμπάθειαν, διατήρησον αὐτὸν ἐν τῇ ἀμωμῆτι πίστει, ἀνάδειξον αὐτὸν ἀκριβῆ φύλακα τῶν τῆς ἁγίας σου καθολικῆς ἐκκλησίας δογμάτων, ἵνα κρίνων τὸν λαόν σου ἐν δικαιοσύνῃ καὶ τοὺς πτωχοὺς σου ἐν κρίσει, σώσῃ τοὺς υἱοὺς τῶν πενήτων καὶ κληρονόμος γέννηται καὶ τῆς ἐπουρανίου σου βασιλείας. Ἐκφώνως Ὅτι σὸν τὸ κράτος καὶ σοῦ ἐστὶν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα, τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, νῦν [καὶ αἰ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων]. Ἀμήν.

Καὶ μετὰ τὸ Ἀμήν, ἐπαίρει τὸ χλανίδιον ὁ πατριάρχης καὶ ἐπιδίδωσιν αὐτὸ τοῖς βεστήτορσι καὶ τὴν φίβλαν. Εἰ δὲ ἔστιν ὁ στεφόμενος υἱὸς βασιλέως ἢ θυγάτηρ ἢ γυνὴ, οὐ τοῖς βεστήτορσιν ἀλλὰ τῷ βασιλεῖ ἐπιδίδωσι ταῦτα ὁ πατριάρχης σφραγίσας, ὁ δὲ περιτίθησιν αὐτὰ τῷ στεφανομένῳ.

Καὶ λέγοντος τοῦ πατριάρχου Εἰρήνη πᾶσι, ὁ διάκονος Τὰς κεφαλὰς, ὁ ἱερεὺς ἐπέυχεται.

Σοὶ τῷ μόνῳ βασιλεῖ τῶν αἰώνων ὁ τὴν ἐπίγειον βασιλείαν ὑπὸ σοῦ πιστευθεὶς ὑπέκλινε τὸν αὐχένα σὺν ἡμῖν καὶ δεόμεθα σου Δέσποτα τῶν ἀπάντων φύλαξον αὐτὸν ὑπὸ τὴν σκέπην τὴν σὴν, κραταίωσον αὐτοῦ τὴν βασιλείαν, τὰ εὐάρεστά σοι πράττειν διὰ παντὸς αὐτὸν καταξίωσον, ἀνάτειλον ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ δικαιοσύνην καὶ πλῆθος εἰρήνης, ἵνα ἐν τῇ γαλήνῃ αὐτοῦ ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι. Σὺ γὰρ εἶ ὁ βασιλεὺς τῆς εἰρήνης

καὶ σωτήρ τῶν [ψυχῶν ἡμῶν καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν, τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων]. Ἀμήν.

Καὶ μετὰ τὸ Ἀμήν, λαμβάνει ἐκ τοῦ ἀντιμνησίου τὸ στέμμα ὁ πατριάρχης καὶ κρατῶν αὐτὸ ταῖς δυοῖς χερσὶ στέφει αὐτὸν λέγων: «Εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος», καὶ ταῦτα μὲν γίνεται ὅτε βασιλεὺς στέφεται. Ὅτε δὲ ἐστὶν υἱὸς ἢ θυγάτηρ, τὸ στέμμα οὐ ἐπιτίθουσιν ὁ πατριάρχης ἀλλ' ἐπιδίδωσιν αὐτὸ τῷ βασιλεῖ κἀκεῖνος στέφει αὐτοῦς. Καὶ ἡ μὲν γυνή ἐστὶν ἢ στεφομένη στέφεται εἰς τὸν αὐγουστάλιον εἰς τὸ ἀντιμνησίου.

Εἰ δὲ ἀνὴρ, ἐν τῷ ἄμβωνι τῆς μεγάλης ἐκκλησίας καὶ κοινωνεῖ προηγιασμένα καὶ προσκυνεῖ καὶ τὰ σκῆπτρα τρίτον λέγων. Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ, [καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία], καὶ ἀνακηρύττοντος καὶ τὸν στεφόμενον.

Εἰς δὲ τὰς αὐγούστας προαποτίθενται ἐκεῖδε ἐπὶ τραπέζης στέμμα, καὶ ἰσταμένου τοῦ βασιλέως καὶ τοῦ πατριάρχου, εἰσάγεται ἡ βασίλισσα παρὰ τῶν πραιποσίτων καὶ παριστώσων αὐτὴν τῷ πατριάρχῃ κεκαλυμμένην μαφορίῳ, καὶ τοῦ ραιφερενδαρίου ποιούντος συναπτήν, ἐπεύχεται ὁ πατριάρχης τὴν εὐχὴν ἣν ποιεῖ ἐπὶ τῶν βασιλέων, ἐναλλάσσω μόνον τὰ ῥήματα πρὸς γυναῖκα. Εἶτα μεθιστώσιν αὐτὴν καὶ ἀποκαλύπτουσι τὸ μαφόριον καὶ ἀπλοῦσιν αὐτὸ πρὸς τὸ μὴ βλέπεσθαι, καὶ οὕτω προσάγουσιν αὐτὴν τῷ πατριάρχῃ, καὶ λαμβάνων ὁ πατριάρχης ἐκ τῆς τραπέζου τὸ στέμμα ἐπιδίδωσι τῷ βασιλεῖ, ὁ δὲ στέφει αὐτήν, καὶ τοῦ διακόνου λέγοντος Τὰς κεφαλὰς, λέγει ὁ πατριάρχης καὶ τὴν Β' εὐχὴν. Εἶτα παραινεῖ αὐτὴν τὰ συμφέροντα, οὕτως ὁ μὲν πατριάρχης ὑποχωρεῖ. Ἡ δὲ κάθηται μετὰ τοῦ βασιλέως καὶ προσκυνεῖται ὑπὸ τῆς συγκλήτου κατὰ τὸ ἔθος. Ὁ δὲ στεφθεὶς ἐν τῷ ἄμβωνι τῆς μεγάλης ἐκκλησίας κατέρχεται ἐστεμμένος.

### Traduction

Prière pour la désignation du basileus.

Une fois que celui qui doit régner par la disposition de Dieu s'est revêtu de tous les habits royaux, à l'exception du manteau, de la couronne et de l'agrafe – choses toutes déposées auparavant sur l'antimesion qui se trouve sur l'ambon –, se tenant devant celui-ci le patriarche et étant présent celui qui doit être couronné, le diacre ayant fait la synaptie, et l'autre (le basileus) tenant la tête inclinée, le patriarche prie:

Seigneur notre Dieu, roi de ceux qui règnent et seigneur de ceux qui exercent la seigneurie, qui par ton prophète Samuel as élu ton serviteur David et l'as oint comme roi de ton peuple Israël; toi-même écoute maintenant la supplication de nous, indignes, et regarde aussi de ta sainte demeure ton fidèle serviteur N., que tu t'es complu d'élever pour roi de ta sainte nation, acquise par le sang précieux de ton Fils unique. Daigne de l'oindre avec l'huile de l'allégresse; revêts-le de la force d'en haut, mets sur sa tête une couronne de pierres précieuses; fais-lui grâce de longs jours; donne à sa droite le sceptre du salut; assois-le sur le trône de la justice; entoure-le de l'armure de ton Saint Esprit; rends son bras fort; soumets-lui toutes les nations barbares; sème dans son cœur ta crainte et la compassion envers les sujets; conserve-le dans une foi immaculée; montre-le gardien précis

des enseignements de ta Sainte Église catholique, afin que jugeant ton peuple avec justice et tes pauvres avec discernement, il sauve les enfants des indigents et devienne aussi héritier de ton règne céleste. [Doxologie:] Parce qu'à t'en est le pouvoir et t'en sont le règne et la puissance et la [gloire, du Père et du Fils et du Saint-Esprit, maintenant et dans les siècles des siècles].

Et après l'Amen, le patriarche prend le manteau et le remet ainsi que l'agrafe aux vestitores.

Si à être couronné est le fils du basileus ou sa fille ou sa femme, ce n'est pas aux vestitores mais au basileus que le patriarche remet ces objets en les bénissant, [et le basileus] les impose au couronné.

Ayant dit le patriarche: «Paix à tous» et le diacre «[Inclinez vos] têtes», le prêtre prie:

Devant toi, unique roi éternel, celui à qui a été confié par toi le règne terrestre a plié, et nous avec lui, le cou; ainsi nous te supplions, toi, Maître de toutes choses, garde-le sous ta protection, fortifie son règne, accorde-lui de faire toujours ce qui t'est agréable; suscite dans ses jours justice et abondance de paix, afin que dans sa sérénité nous menions une vie calme et tranquille en toute piété et retenue. [Doxologie:] Car tu es le roi de la paix, et le sauveur de nos âmes et à toi nous rendons gloire, au Père et au Fils et [à l'Esprit-Saint, maintenant et pour toujours et dans les siècles des siècles].

Et après l'Amen, le patriarche prend la couronne de l'antiménon et la tenant avec les deux mains, il la couronne disant: «Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit»; et l'on fait ainsi si c'est le basileus qui doit être couronné. S'il s'agit d'un homme, sur l'ambon de la grande-église, et il reçoit la communion avec les [dons] présanctifiés et se prosterne trois fois [devant] les sceptres en disant: «Gloire à Dieu au plus haut des cieux [et sur la terre paix et pour les hommes bienveillance]», et l'on proclame celui qui a été couronné. Mais si c'est son fils ou sa fille, la couronne n'est pas imposée par le patriarche, mais il la remet au basileus et c'est celui-ci qui la couronne. Et si c'est la femme à être couronnée, elle est couronnée dans l'Augoustéon sur un antiménon.

Pour les augustes on dépose [dans l'Augoustéon] à l'avance la couronne sur une table, et étant présent le basileus ainsi que le patriarche, est introduite la basilissa par les préposés qui la conduisent couverte avec le maphorion devant le patriarche et, une fois que le référendaire a fait la synaptie, le patriarche dit la prière que l'on fait pour le basileus, en changeant seulement les paroles au féminin. Après quoi, ils la font se déplacer et lui enlèvent le maphorion qu'ils déploient [devant elle] pour qu'elle ne soit pas vue et ainsi ils la conduisent au patriarche; et prenant le patriarche la couronne de la table, il la remet au basileus, celui-ci la couronne, et lorsque le diacre a dit: «[Inclinez vos] têtes», le patriarche dit la seconde prière. Ensuite il exhorte selon ce qu'il convient, et ainsi le patriarche quitte les lieux. Elle s'assied avec le basileus et reçoit la prostration de la part du sénat comme d'habitude. Celui qui est couronné sur l'ambon de la grande-église descend en portant la couronne.

**Document 2***Les principales étapes de la consécration liturgique  
d'un empereur byzantin à la basse époque*

(Sources: Pseudo-Codinos 1968, 256-269 et la description anonyme du deuxième couronnement de Manuel II Paléologue [1391 ou 1392], dans ms. Florence, Laurentianus VIII, 17 [Pseudo-Codinos 1968, 352-359])

Τῆς οὖν θείας [...], τελουμένης λειτουργίας, πρὸ τοῦ τρισαγίου ὕμνου ἐξερχόμενος ὁ πατριάρχης τοῦ βήματος ἀναβαίνει ἐπὶ τὸν ἄμβωνα, καὶ μετ' αὐτοῦ οἱ ἐντιμότεροι τῶν ἀρχόντων τῆς ἐκκλησίας, τὰς ἱεράς αὐτῶν φοροῦντες στολάς. [...] πέμπων ὁ πατριάρχης προσκαλεῖται τοὺς βασιλεῖς, οἵτινες καὶ ἔρχονται ἐπὶ τὸν ἄμβωνα, ὅπου ὁ πατριάρχης ἐστίν. Ἐλθόντων δὲ ἀναγινώσκει οὗτος τὰς ἐπὶ χρίσει βασιλέων συντεθειμένας εὐχάς, τὰς μὲν μυστικῶς, τὰς δὲ καὶ ἐκφωνῶν, ἱκετεύει τε καὶ εὐμενίζει τὸν Θεὸν ὑπὲρ τοῦ μέλλοντος χρισθήσεσθαι βασιλέως.

La divine liturgie se déroulant [...], le patriarche, avant l'hymne du Trisagion, sort du sanctuaire et monte à l'ambon, et, avec lui, les plus importants des archontes de l'église et les prêtres portant leurs vêtements [sacerdotaux]. [...] le patriarche invite les empereurs, qui viennent à l'ambon où est le patriarche. Après leur arrivée, celui-ci lit les prières composées pour l'onction des empereurs, les unes à voix basse, les autres à haute voix ; il prie et supplie Dieu pour l'empereur qui va être oint.

[Le *Laurentianus VIII*, 17 reproduit le contenu de la prière, qui est la même que celle rapportée par les sources liturgiques; le patriarche la récite à voix basse].

Μετὰ δὲ ταῦτα ἐπαίρει μὲν ὁ νέος βασιλεὺς ὃ τι ἂν φορῆ ἐπὶ κεφαλῆς, εὐθύς δὲ καὶ πάντες ὅσοι εὐρίσκονται ἐν τῷ ναῶ ἀποκαλύπτουσι τὰς κεφαλὰς καὶ ἴστανται. Ὁ δὲ πατριάρχης χρίει σταυροειδῶς τὴν κεφαλὴν τοῦ βασιλέως τῷ ἁγίῳ μύρῳ, ἐπιλέγων μεγάλη τῆ φωνῆ τὸ «ἅγιος». Οἱ δὲ ὄντες ἐν τῷ ἄμβωνι πάντες περὶ τὸν πατριάρχην διαδεχόμενοι τὴν φωνὴν λέγουσι καὶ αὐτοὶ ἐκ τρίτου τὸ «ἅγιος», ὁμοίως δὲ καὶ τὸ λοιπὸν τοῦ λαοῦ πλῆθος ἐκ τρίτου λέγει τὸν αὐτὸν λόγον.

Après cela, le nouvel empereur enlève la coiffure qu'il porte sur la tête ; aussitôt tous ceux qui se trouvent dans l'église se découvrent et se lèvent. Le patriarche oint la tête de l'empereur en traçant un signe de croix avec le divin chrême, disant d'une voix forte: « saint ». Tous ceux qui sont dans l'ambon autour du patriarche parlent à leur tour et disent par trois fois: « saint », de même le reste du peuple dit par trois fois le même mot.

[Le *Laurentianus VIII*, 17 donne une version différente: l'exclamation « saint » est prononcée après la première prière et avant l'onction].

Μετὰ δὲ ταῦτα, εἰ καὶ τινες λέγουσιν ὅτι ἐπὶ τῆς ἁγίας τραπέζης κεῖται τὸ στέμμα τοῦ βασιλέως, ἀλλ' οὐκ ἔστι τοιοῦτον; ἐντὸς δὲ τοῦ ἁγίου βήματος κρατούμενον ὑπὸ διακόνων τὰς ἱεράς φορούντων στολάς ἄγεται ἐπὶ τὸν ἄμβωνα. Εἰ οὖν [...] πάρεστιν ὁ βασιλεὺς καὶ πατὴρ αὐτοῦ, αὐτὸς τε καὶ ὁ πατριάρχης λαβόντες, τὸ στέμμα ἐπιτιθέασι τῇ κεφαλῇ τοῦ νέου βασιλέως, καὶ ἐκφωνεῖ ὁ πατρι-

άρχης τὸ «ἄξιος». Εἰ δ' οὐκ ἔστι πατὴρ αὐτοῦ, ποιεῖ τοῦτο μόνος ὁ πατριάρχης. Ὡσπερ δὲ πρότερον ἐν τῇ τοῦ μύρου τὸ «ἅγιος» διαδεχόμενοι ὁμοίως καὶ ταύτην τὴν φωνὴν οἱ ἐπὶ τοῦ ἄμβωνος καὶ τὸ λοιπὸν τοῦ λαοῦ πλήθος βοῶσιν ἐκ τρίτου τὸ «ἄξιος». Εἶτα ἀναγινώσκει πάλιν ὁ πατριάρχης εὐχάς, καὶ κατέρχεται ὁ βασιλεὺς τοῦ ἄμβωνος...

Après cela, bien que certains disent que le *stemma* de l'empereur est déposé sur la sainte table, il n'en est rien ; des diacres portant les vêtements sacrés le prennent à l'intérieur du sanctuaire et l'apportent à l'ambon. Si [...] l'empereur son père est présent, lui et le patriarche prennent le *stemma* et le placent sur la tête du nouvel empereur, le patriarche disant à haute voix: «il est digne». Si son père n'est pas là, le patriarche le fait seul. De même qu'auparavant pour l'exclamation «saint» au moment de l'onction, ceux qui sont à l'ambon et le reste du peuple crient pareillement à leur tour, par trois fois d'une voix forte: «Il est digne». Ensuite, le patriarche lit à nouveau des prières et l'empereur descend de l'ambon...

[S'il n'a pas d'épouse il prend place sur son trône].

Ἀρχομένου δὲ ψάλλεσθαι τοῦ ἐπὶ τῇ μεγάλῃ εἰσόδῳ ὕμνου, ἐρχόμενοι οἱ ἐντιμότεροι τῶν διακόνων τῆς ἐκκλησίας προσκαλοῦνται τὸν βασιλέα. Ὁ δὲ ἔρχεται μετ' αὐτῶν εἰς τὴν λεγομένην πρόθεσιν, ἐνθα κείνται τὰ ἅγια. Ἔτι δὲ ἔξω τῆς προθέσεως ἰστάμενος ἐνδύεται ἐπάνω τοῦ σάκκου καὶ τοῦ διαδήματος μανδύαν χρυσοῦν. Καὶ τῇ μὲν δεξιᾷ χειρὶ κατέχει τὸν σταυρόν, ὃν συνηθὲς ἔστι κρατεῖν τὸν βασιλέα, ὅταν καὶ τὸ στέμμα φορῇ, τῇ δὲ ἀριστερᾷ κατέχει νάρθηκα. Ἐπέχει γοῦν τότε τάξιν ἐκκλησιαστικὴν ἢν καλοῦσι τοῦ δεποτάτου [...]. Οἱ μὲν οὖν ἄλλοι πάντες ἴστανται ἐκτός, μόνος δὲ ὁ βασιλεὺς διερχόμενος τὸν σωλέαν εὐρίσκει τὸν πατριάρχην ἰστάμενον εἰς τὰ ἅγια θύρια. Τὰς οὖν αὐτῶν καὶ ἀμφοτέρω κεφαλᾷ, ὁ μὲν πατριάρχης ἔσωθεν, ὁ βασιλεὺς δὲ ἔξωθεν, εἰς σχῆμα δῆθεν χαιρετισμοῦ κλίναντες ἴστανται.

Lorsqu'arrive le moment de chanter l'hymne de la grande entrée, les plus importants des diacres de l'église arrivent et invitent l'empereur. Celui-ci va avec eux à ce qu'on appelle la prothèse où sont déposées les saintes espèces. Alors qu'il se tient encore en dehors de la prothèse, il revêt une chappe d'or par-dessus le *sakkos* et le diadème. Dans la main droite, il tient la croix, qu'il est habituel que l'empereur tienne quand il porte le *stemma*, dans la gauche, il tient une baguette. Il occupe alors le rang ecclésiastique que l'on nomme celui du député. [Avec le cortège ils font le tour de la nef et arrivent jusqu'à la *sóléa*]. Tous les autres restent debout à l'extérieur, tandis que l'empereur traversant la *sóléa* va jusqu'au patriarche debout devant les saintes portes. L'un et l'autre se tiennent debout, le patriarche à l'intérieur, l'empereur à l'extérieur, et inclinent leurs têtes en signe de salutation. [Les diacres encensent l'empereur; suivent d'autres étapes rituelles].

Εἰσέρχεται οὖν ὁ βασιλεὺς μετ' αὐτῶν εἰς τὸ ἅγιον βῆμα, καὶ λαμβάνων θυμιατὸν θυμιᾷ τὴν ἱερὰν τράπεζαν σταυροειδῶς [...] Εἶτα πάλιν πρὸς ἀνατολὰς θυμιῶν θυμιᾷ καὶ τὸν πατριάρχην. Αὐτὸς δὲ προσαγορεύσας, καὶ λαβὼν ἀπὸ τῶν τοῦ βασιλέως χειρῶν τὸν θυμιατόν, ἀντιθυμιᾷ τὸν βασιλέα.

[S'il est préparé pour communier], l'empereur va donc avec eux [les diacres] vers le sanctuaire et, recevant l'encensoir, encense l'autel en traçant une croix [...]. Puis, encensant à nouveau vers l'est, il encense aussi le patriarche. Celui-ci salue et, prenant l'encensoir des mains de l'empereur, encense à son tour l'empereur.

Μετὰ δὲ ταῦτα ἐκβαλὼν ὁ βασιλεὺς ἀπὸ τῆς ἑαυτοῦ κεφαλῆς τὸ στέμμα ἐγχειρίζει τοῖς διακόνοις, ὁ δὲ πατριάρχης μετὰ τὸ κοινωνῆσαι τοῦ τιμίου σώματος καὶ αἵματος, δίδωσι καὶ τῷ βασιλεῖ εἰς τὰς χεῖρας μερίδα τοῦ δεσποτικοῦ σώματος, οὗ καὶ μετασχὼν κοινωνεῖ ὁμοίως καὶ τοῦ ζωοποιοῦ αἵματος, κοινωνεῖ δὲ τοῦ μὲν πατριάρχου τὸν ἅγιον κρατῆρα κατέχοντος, αὐτὸς δὲ προσάγων τῷ κρατῆρι τὸ στόμα, ὡσπερ καὶ οἱ ἱερεῖς.

Après cela, l'empereur enlevant son *stemma* de sa tête, le remet aux diacres, tandis que le patriarche, après avoir communiqué avec le vénérable corps et le vénérable sang du Seigneur, remet entre les mains de l'empereur une partie du corps du Seigneur; après quoi l'empereur communique semblablement avec le sang vivifiant, le patriarche tenant le saint calice, et lui-même portant le calice à sa bouche, comme les prêtres.

[Le *Laurentianus VIII*, 17 affirme que l'empereur communique à l'intérieur du sanctuaire («ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου»); information confirmée par le témoignage du pèlerin russe Ignace de Smolensk (Majeska 1984, 432-433)].

Μετὰ δὲ τὸ κοινωνῆσαι τῶν θείων μυστηρίων περιθέμενος αὐθὺς τὸ στέμμα τῇ κεφαλῇ ἐξέρχεται τοῦ ἁγίου βήματος, καὶ τελεσθεΐσης τῆς ἱερᾶς λειτουργίας, καὶ τοῦ διαδιδόμενου τῷ λαῷ ἀγιάσματος, ὃ φαμεν ἀντίδωρον...

Après avoir communiqué avec les saints mystères, il met à nouveau le *stemma* sur la tête et sort du sanctuaire; la divine liturgie terminée, l'empereur participe au pain béni distribué au peuple, que nous appelons *antidōron*...

### Document 3

*L'ordre de couronnement du tsar*  
selon le BNR ms. 4251, ff. 59<sup>r</sup>-62<sup>v</sup> (milieu du XVII<sup>e</sup> siècle).

f. 59<sup>r</sup>: УИИНЫ ВЪИВАЕМЫ НА ПОСТАВЛѢНІЕ ЦРЬ.

По ѡблзвѣніи хѡтѣи съ бѣмъ црѣтворѣти, въ вѣсѣ црѣвскыя рѣзы, крѡмѣ дѣдѣме и стѣми ѡдѣвѣть са. Сѣмъ оубо на ѡндѣиминси, прѣжѣпоставленомъ иже стоитъ на ѡвонѣ. Сѣго прѣжѣстоѣ оубо патрѣархъ. прѣстоѣитъ же, и хѡтѣи вѣвнѣати са црѣ. дѣѣквнъ глѣть дѣѣквнства. прѣвосѣмѣнникъ прѣвклѣнѣть глѣвѣ ѣго. молѣтса сѣце

Гѣ бѣ нѣшь иже ѣси црѣ црѣтворѣжцимъ и гѣ госпѣдствоужщѣи. иже самѡуѣла прѣрка ѡзвѣрѣвъ // f. 59<sup>v</sup> // и рѣва своѣго дѣдѣ и помаза ѣго црѣ на людѣи своѣхъ ѣилѣ. тѣ нѣтъ оуслыши молѣнѣа нѣше неѣѣинѣи и прѣзри ѡ стѣго жѣлицѣ твоѣго.



и вѣрнаго раба своего ѡнисица имаре. егѡже бл҃гѡизволилъ еси възставити цр҃ь на лѡди твоими ст҃ыми иже стажа, ѿтноа си кр҃ъвѡа, единокорнаго сѡна твоего. помѡзати сего спѡвѡи маѡломь радѡсти, и ѡбла҃ци силожъ съвыше. поставѡи на гл҃авѣ егѡ вѣнѣцъ ѡ камени ѿтнаго. дароуѡи емоу продлѡженіе дѡни. дажь въ десницѡхъ е скѡпѡтро спѡсѣніа. посади егѡ на прѣстѡлѣ правды. и ѡгрѡдѡ // f. 60<sup>r</sup> // силожъ ст҃го твоего дѡха. и ѡукрѣпи мѡшцѡхъ емоу. покорѡи емоу въса вѡрварскыа аз҃ыкы, и въсѣби въ ср҃це егѡ страѡ твоѡи. и съгрѣшажщѡи прощѣніе. съзлѡуди егѡ въ непорѡчнѡсти вѣрѣ. покажи егѡ твѣрѡда храни҃тель. ст҃ѡи твоѡи съборнѡи цр҃кѡви правило: іако да сѡдѡитъ людемь твоимь въ правдѡхъ. и ницимь твоимъ въ сѡхъ. и спѡсѣтѡ сѡны ѡубѡгѡи. и дѡинь быти нѣномоу ти цр҃тѡвѡ:— Възгл҃а. Іако твоа дрѡжава и твоѡи е цр҃тво и сила и слава, ѡца и сѡна и ст҃го дѡха:—

и по дѡминѣ въземаѣтъ дѡдѡимѡхъ и сапѡгы // f. 60<sup>v</sup> // патриархъ, и даѣтъ и вистѡрию. аще ли е вѣнѡчати са хѡтаи сѡнъ цр҃евь. или дѡци или женѡ, не даѣтъ дѡдѡимѡхъ и сапѡгы вистѡреви, нѡхъ цр҃еви прѣдаѣтъ тѡ. патриархъ знаменавь, цр҃ь же възлѡглетъ тѡ вѣнѡчаважщомоу са. и гл҃ащому патриархъ мирь възсѣмь. дѡакѡнъ гл҃авы ваша гѡби прѣклѡннѡте.

сѡѣнникъ молѡтса сіце —

Тевѣ единокорнаго цр҃ь вѣкѡмь иже зѣмное цр҃тво ѡ тебе приѣмлетъ. прѣклѡнивыи выѡхъ съ нами. мѡлимъ ти са влѡко възсѣ, съхрани егѡ покрѡвѡ твоимь, ѡутѡрѡди егѡ цр҃тѡвѡе // f. 61<sup>r</sup> // ѡугѡднаа тѡрѡити тевѣ, възсѣгда тѡго спѡвѡи. възсѡди въз дѡши егѡ правдѡхъ и мнѡжѡство мира. іако да въ тишины егѡ, тиѡхо и безмлѡвно житѡе поживемь. въ вѣкомь бл҃гочѣстѡи и чистѡтѣ: Възгл҃а. Ты бо еси цр҃ь мироу и спѡсъ дѡшѡмь нашѡи хѣ бе нашъ. и тевѣ слава възсѡладемь ѡцѡу и сѡну и ст҃моу дѡхоу. нѡтѣ и прѡно и вѣсы вѣсѡ.

и въземаѣтъ ѡ дѡдинмисѡа стѣмѡхъ патриархъ и дрѡжа сѡа съ ѡвѣма рѡкама, вѣнѡчаѣтъ егѡ гл҃а: въ и ма ѡца и сѡна и ст҃го дѡха. И сѡа ѡубѡ вываѡхъ егѡдѡ цр҃ь вѣнѡчаѣтъ са. егѡдѡ же // f. 61<sup>v</sup> // сѡнъ или дѡци, стѣмѡхъ не възлѡгаѣтъ патриархъ нѡхъ даѣтъ цр҃ю и ѡнѡ вѣнѡчаваѡхъ и. и аще е женѡ хѡтаащи вѣнѡчати са, вѣнѡчаѣтъ са на дѡвоусталѡи на дѡдѡимѡса. аще ли е мѡхъ вѣнѡчаѣтъ са на дѡмѡвнѡхъ великыѡхъ цр҃кѡве. и причѡщаѣтъ са прѡвосѡѣннѡу. и поклѡнѡветъ са скѡпѡтромь, гѡ. потѡмъ глѣтъ патриархъ. слава въз вышнѡи боу и на земли мирь въз чл҃цѣ бл҃гѡволенѡе. и глѣтъ сѡе, гѡ. и ѡглѡшаѣтъ вѣнѡчнаго. ѡ цр҃ца же, прѡвѡстаѡлѡветъ са тѡмо на трапѡзѣ стѣма. и стѡжщому цр҃еви и патриархъ // f. 62<sup>r</sup> // възѡдитъ са и цр҃ца ѡ прѡпѡсѡита. и прѣстѡжщѡи тѡ патриархъ покрѡзѡенна мафѡрѡмь. и дѡакѡнѡу гл҃ащому дѡакѡнѡства. глѣтъ патриархъ млѡтѡхъ жѡе и на црѣмь. и прѣвѡдрѡбѡтъ тырѡж глѡи на женѡхъ. егѡдѡ же ѡвѣдаѡтъ жѡ и ѡкрыѡаѡтъ мафѡрѡхъ, и прѡстѡраѡтъ егѡ іако не видѡвѡти са еи. и тако привѡдаѡтъ жѡ къ патриархоу. и въземаѣтъ патриархъ ѡ трапѡзы стѣмѡхъ и даѣтъ жѡ цр҃ю, и тѡ вѣнѡчаѣтъ жѡ. дѡакѡнѡу гл҃ащому гл҃авы

ВѢША ГВН. ГЛѢТЬ ПАТРІА́РХЪ ѿ ВТО́РЖА МЛѢВЖ. ѿ ОУЧѢИТЬ ЖЪ, ѿ ТАКО ОСТАВЛѢ ЖЪ ПАТРІА́РХЪ. ѿ СБѢДАЦИ СЪ ЦРѢ // f. 62<sup>v</sup> // ПОКЛА́НѢТ СА ЕИ СЪВНО́РЪ ПО ЗАКВНОУ. ѿ ЕЖЕ ВЪНЧѢВАЕТ СА НА АМВОНѢ ВЕЛІКЫЖ ЦРКВЕ. ѿ ИСХО́ДИТЬ НОСА СТѢМЖ. ѿ ТАКО СЪВРЪ́ШАЕТ СА ПОСТАВЛѢНІЕ ЦРКѢ.

### Traduction

L'ordre suivi lors de l'installation du tsar.

Après que celui qui doit régner par la disposition de Dieu s'est revêtu de tous les habits royaux, à l'exception du diadème et de la couronne – choses toutes déposées auparavant sur antiménon qui se trouve sur l'ambon – se tenant devant celui-ci, le patriarche se pare [des vêtements liturgiques], étant présent celui qui veut être couronné tsar. Le diacre prononce la synaptie et le premier officiant, tenant la tête de celui-là [du tsar] inclinée, prie ainsi:

Seigneur notre Dieu, empereur des empereurs et seigneur de ceux qui exercent la seigneurie, qui par ton prophète Samuel as élu ton serviteur David et l'as oint roi de ton peuple Israël; toi-même écoute maintenant la supplication de nous, indignes, et regarde aussi de ta sainte demeure ce tien fidèle serviteur Untel, que tu as bien voulu élever pour empereur de ta gent sainte, acquise par le sang précieux de ton Fils unique. Oins-le avec l'huile de l'allégresse; revêts-le de la force d'en haut, mets sur sa tête une couronne de pierres précieuses; fais-lui grâce de longs jours; donne à sa droite le sceptre du salut; assois-le sur le trône de la justice; entoure-le du pouvoir de ton Saint Esprit; rends son bras fort; soumets-lui tous les peuples barbares; sème dans son cœur la crainte de toi et clémence à l'égard de ceux qui ont commis des fautes; conserve-le dans une fois irréprochable; montre-le gardien ferme des lois de ta Sainte Église universelle, afin que jugeant tes hommes avec justice et tes pauvres avec jugement il sauve les enfants des indigents et se rende aussi digne de ton règne céleste. Ekphonèse: Parce qu'à toi est le pouvoir et tien est le règne et la puissance et la gloire, au Père et au Fils et à l'Esprit Saint.

Après l'Amen, le patriarche prend le diadème et les bottes et les donne au vestiaire. Si c'est le fils du tsar ou [sa] fille ou [sa] femme, le patriarche ne donne pas le diadème et les bottes au vestiaire, mais les donne au tsar en bénissant, et c'est le tsar qui les impose au couronné. Et le patriarche ayant dit «Paix à tous», le diacre: «Inclinons nos têtes devant le Seigneur». L'officiant prie ainsi:

À toi, unique roi des siècles, celui qui a reçu le règne terrestre de toi incline le cou avec nous, et supplions [ensemble]: Maître de tous, garde-le sous ta protection, fortifie son règne, et accorde-lui de faire toujours ce qui t'est agréable; illumine son âme de justice et d'abondance de la paix, afin que dans sa sérénité nous menions une vie calme et tranquille en toute piété et pureté. Ekphonèse: Car tu es le roi de la paix, et la rédemption de nos âmes, ô Christ, notre Dieu, et à toi nous rendons gloire, au Père et au Fils et à l'Esprit-Saint, maintenant et pour toujours et dans les siècles des siècles.

Et le patriarche prend la couronne de l'antimension, et la tenant avec les deux mains, le couronne, en disant: «Au nom du Père et du Fils et de l'Esprit-Saint». Et l'on fait ainsi si c'est le tsar qui doit être couronné. Mais si c'est son fils ou sa fille, la couronne n'est pas posée par le patriarche, mais celui-là la remet au tsar, et c'est celui-ci qui les couronne. Et si c'est une femme qui doit être couronnée, elle est couronnée dans l'Augoustéon<sup>34</sup> sur un antimension. S'il s'agit d'un homme, il est couronné sur l'ambon de la Grande Église et il reçoit la communion avec les [dons] présanctifiés et se prosterne devant les sceptres par trois fois. Ensuite le patriarche dit: «Gloire à Dieu au plus haut des cieux et sur la terre paix et pour les hommes bienveillance». Et il fait cela trois fois, et [ensuite] il proclame celui qui a été couronné.

Pour les tsarines, on dépose à l'avance la couronne là-bas sur une table et, étant présent le tsar, ainsi que le patriarche, la tsarine est introduite par les préposés, et elle se tient devant le patriarche, couverte du maphorion, et le diacre fait la synaptie, et le patriarche dit la prière que l'on fait pour le tsar, seulement en changeant les paroles au féminin. Après quoi, ils la font se déplacer et lui enlèvent le maphorion, qu'ils déploient [devant elle] pour qu'elle ne soit pas vue, et ainsi ils la conduisent au patriarche. Et prenant le patriarche la couronne de la table, il la remet au tsar, et celui-ci la couronne. Et lorsque le diacre a dit «[Inclinez] vos têtes», le patriarche dit la seconde prière. Ensuite il l'exhorte et ainsi il la quitte. Elle s'assied avec le tsar et reçoit la prostration de la part du Senat, selon la loi. Et celui qui s'est fait couronner sur l'ambon de la Grande Église sort portant la couronne. Et c'est ainsi que prend fin l'installation du tsar.

#### Document 4

*Le rite de consécration «de l'empereur ou du prince»*

d'après le *Služebnik* commandité par le métropolite valaque Ștefan,

BAR ms. roumain 1790, rédigé entre 1660 et 1668, ff. 93<sup>v</sup>-95<sup>v</sup>

(Barbu et Lazăr 1998, 62-65; *Služebnicul* 2021/3, 112-114, 245-247; cfr. BAR Cluj-Napoca ms. roumain 1216, ff. 75<sup>r</sup>-76<sup>r</sup>; *Arhieratikon trilingv* 2013).

f. 93<sup>v</sup>: RÂNDUL carele se face la punerea împăratului sau a domnului.

Iară să se îmbrace arhierul cu podoaba lui, și de nu va fi liturghie, după blagoslovenie și după О҃҃҃е ѿ: по̑мѡдѣ нѡ гѣ сѡ гѣ по̑ нѡ ѿ мѡрдѣа двѣри. Iară hainele de împărăție sau de domnie să fie puse pe sfântul prestol, iară patriarhul sau arhierul să stea la ambon. Deacia să vie cel ce va vrea să fie împărat sau domn lângă arhieru, facă metanie și sărute mâna, și ingenunchind lângă arhieru alătura, arhidiaconul zică miroamele cum se cade, pomenind cum trebuie. Iară arhierul pliace-ș capul și zică această molitvă:

// f. 94<sup>r</sup> // Гѣ Бже нѡш, црѣю ѡрѣтвѡѡщѣи и гѣ гдѣствѡѡщѣи. ѡзбрѡвѣ самѡиѡла прѣрка ѡ рѡвѡ своѣ дѣдѡ, ѡ помаздѡ егѡ црѡ нѡ лѡдѡи своѡми ѡѡла. Тѣ ѡнѣ ѡѡслѡши

<sup>34</sup> Voir l'explication dans le texte.

млѣніе на недостойны, и призри ѿ сѣдѣнъ жилища твоѣго и вѣрнаго раба твоѣго  
 ім: егѡ благоволи азъ еси въставити гѣра, на людѣи твои стѣими иже стажа ѿтноу  
 си крѣвю единоронагъ ти сѣдѣ: помазати спѡби мѣсло радости, облещи егѡ сілоу  
 съвѣше, постави на главѣ егѡ вѣнѣцъ ѿ камене ѿтнаго. даръ и емъ продлѣженіе  
 днѣи. дѣлѣ въ десніци емъ скѣптро сѣниа. посади егѡ на прѣтолѣ правѣи: и оградѣ  
 егѡ сілоу стѣгъ твоѣгъ дѣха, оукрѣпи мышцу емъ, покори емъ всеа варварскѣа  
 языки, вѣтѣи въ сѣрци егѡ // f. 94<sup>v</sup> // стра твоѣи, и къ съгрѣшающѣи процѣніе.  
 съблюди егѡ въ непорочнѣи вѣрѣ, покажи егѡ твѣрзда хранителя, стѣи твоѣ  
 съборнѣи цѣркви правило: іако да сѣди людѣи твоѣи въ прѣдѣ и нищѣи твоѣи въ сѣдѣ,  
 и спѣтъ сыны оубѡги, іа достѡнъ быти нѣномъ ти цѣрѣи: въ гла. Іако твоа  
 дрѣжава и твоѣ е цѣрѣи и сіла ѡ.

Deacia ia patriarhul sau mitropolitul hainele, și dându-i-le, zică <sup>ѡ</sup>аѣ, аѣидеа  
 și stema sau gujma, stema, diadimele, zgarburile, spata, buzduganul, și dându-  
 i-le zi <sup>ѡ</sup>аѣ (іарă алѣи зіс сă ле деа архіереул асіастеа тоате ла вистіаріул, și el сă-і су-  
 нуне, іар ту веі фасе сум веі вреа). Іарă де ва фі сел се ва сă се інсунуніазе фесіорул  
 імпаратулугіу сау ал домнугіу, сау фатă сау муіаре, атунсе ну ле даі вистіарулугіу, се  
 благословінду-ле, ле даі імпăратулугіу, și el ле дă селугіу се ва сă се сунуне. Дупă  
 асаста зі: мірѣ всѣ. Архидіаконалугіу: глѣ вѣа гѣи преклоніте. Și зі молітѣ:

Тевѣ іа іаіномъ цѣрѣи вѣкѡмъ іже зѣмноѣ цѣрѣство ѿ тебѣ пріемлѣ, приклонѣи вѣио с'  
 намі: и млітѣса влѣко всѣ, съхранѣи егѡ пѡкрѡвѡ твоѣи, оутѣрді егѡ  
 цѣрѣствіе // f. 95<sup>r</sup> // въ еже оутѣнаа творітѣи тебѣ, всѣдѣ то спѡби. всѣаіи въ дѣи  
 егѡ правдѣ, іа множествѡ міра, іако да въ оутѣиіи егѡ, тіхо и везмлѣвнѣи  
 пожіве, въ всѣако блѣгочѣстїи и ѣтѡтѣ: ты во еси цѣрѣи мірѣ. въ гла.

Deacia patriarhul sau mitropolitul ia de la antimis stema sau gujma și іиін-  
 ду-ă су амăноаă мăнїле, інсунунезă-і, зісăнд: въ імă оца и сѣа и сѣгъ дѣха.  
 Și інсă асастеа се фас сăнд се інсунуніазă імпăрат сау домн. Іарă сăнд фіу-сăу  
 сау фата, ну пуне стема архіереул, се о дă імпăратулугіу, și el іи сунунă. Іарă де  
 іасте муіаре сееа се ва сă се інсунуне, атунсе сă се інкороніазе ла августалїи<sup>35</sup> și  
 ла андіміїсі. Іарă де іасте бăрбат, атунсе сă се інкороніазе ла амбонул Марей Бе-  
 серісі. Și сă се прісѣстїуаскă де ла архіереу, și інчїнăнду-се шіп<т>рулугіу г',  
 зісă архіереул: Слѣ въ вѣиіи бѡѣ и на землі мї въ члѣцѣ блѣгѡволеніе, г'. Și зісă  
 мнѡга лѣтѣа селугіу коронат.

ІАРĂ ДЕ ІМПĂРĂТЕАСЕ САУ ДОАМНЕ. Се пуне стема пе прѣстол, și  
 стăнд імпăратул сау домнул și архіереул, се адусе și імпăрăтеаса сау доамна де  
 прѣосітул, și стăнд еа наїнтеа архіереулугіу, пуне омѡфорул пе дăнса. Діаконалугіу  
 зісă діаконстеле мірѡ гѣ пѡ. Архіереул зісă молітѣле сел се-аї зіс și пѣнугіу ім-  
 пăрат, нумай се шісбă сувїнтеле де пе бăрбăтеаште муереаште. Și сăнд о дус,  
 десфас омѡфорул și-і тїнд са сă ну се вазă, și аша о дус ла архіереу. Архіереул іа  
 стема дă пе прѣстол și о дă імпăратулугіу, și el о короніазă. Și асіаș діаконалугіу зіс:  
 глѣ вѣа гѣи приклоніте. Архіереул зіс а доа молітѣ. Апої-і інѣтăș și-і слѡбіазте  
 архіереул. Și șезăнд су імпăратул сау су домнул, і се інчїнă сăборул дупă обї-  
 сееа. Іарă сел се сау коронат ла амбон іасе пуртăнд стема.

<sup>35</sup> Erreur; il s'agit de l'Augustéon; voir ci-dessus.

## Traduction

L'ordre suivi lors de l'installation de l'empereur ou du prince

Que le patriarche mette sa parure et, s'il n'y a pas de messe, après la bénédiction et après «Notre Père», «Seigneur, aie pitié» (Κύριε ἐλέησον), «Gloire [au Père]», «[Dans ton Royaume,] Souviens-toi de nous, Seigneur», «Et maintenant», «[Ouvre-nous] les portes de ta compassion, [Mère de Dieu et Vierge bénie]».

Et que les vêtements impériaux ou princiers soient déposés sur la sainte table et le patriarche ou le hiérarque se tienne à l'ambon. Et que celui qui veut être empereur ou prince vienne [à l'ambon], se prosterne et baisse la main [de l'officiant] et, s'agenouillant à côté du hiérarque, que l'archidiacre dise les ekténies, mentionnant [les noms] comme il se doit. Et que le hiérarque incline sa tête et dise cette prière:

Seigneur notre Dieu, empereur des empereurs et seigneur de ceux qui exercent la seigneurie, qui par ton prophète Samuel as élu ton serviteur David et l'as oint comme roi de ton peuple Israël; toi-même écoute maintenant la supplication de nous, indignes, et regarde aussi de ta sainte demeure ton fidèle serviteur Untel, que tu as bien voulu élever pour seigneur de ta sainte nation, acquise par le sang précieux de ton Fils unique. Daigne de l'oindre avec l'huile de l'allégresse; revêts-le de la force d'en haut, mets sur sa tête une couronne de pierres précieuses; fais-lui grâce de longs jours; donne à sa droite le sceptre du salut; assois-le sur le trône de la justice; entoure-le avec le pouvoir de ton Saint-Esprit; rends son bras fort; soumets-lui toutes les gentes barbares; sème dans son cœur la crainte de toi et clémence à l'égard de ceux qui ont commis des fautes; conserve-le dans une foi irréprochable; montre-le gardien ferme des lois de ta Sainte Église universelle, pour qu'il juge tes hommes avec justice et tes pauvres avec jugement, et qu'il sauve les enfants des indigents et se rende aussi digne de ton règne céleste. Ekphonèse: Parce qu'à toi est le pouvoir et tien est le règne et la puissance [et la gloire], au Père [et au Fils et à l'Esprit Saint, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles].

Alors, le patriarche ou le métropolitain prend les vêtements et, en les lui remettant, qu'il dise «Il en est digne»; de même, le *stemma*, le bonnet princier, le *stemma*, les diadèmes, les bottes, l'épée, la masse ferrée, et en les lui remettant, dis «Il en est digne» (et certains disent que le hiérarque doit donner ces [choses] au vestiaire, et que c'est celui-là qui le couronne, et tu feras comme tu voudras). Et si celui qui sera couronné est le fils de l'empereur ou du prince, ou la fille ou la femme, alors tu ne dois pas les donner au vestiaire, mais, en les bénissant, tu les donnes à l'empereur, et c'est lui qui les remet à celui qui sera couronné. Après cela, dis: «Paix à tous». L'archidiacre: «Inclinez vos têtes devant le Seigneur». Et dis la prière:

À toi, unique roi des siècles, celui qui a reçu le règne terrestre de toi incline le cou avec nous et supplie; Maître de tous, garde-le sous ta protection, fortifie son règne, et accorde-lui de faire toujours ce qui t'est agréable; illumine son âme de justice et d'abondance de la paix, afin que dans sa sérénité nous menions une

vie calme et tranquille en toute piété et pureté. Ekphonèse: Car tu es le roi de la paix [et à toi gloire nous rendons].

Alors, le patriarche ou le métropolitain prend le *stemma* ou le bonnet de l'antimimension, et la tenant avec les deux mains le couronne en disant: «Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit». Mais cela se fait lorsque c'est l'empereur ou le prince qui se fait couronner. Et lorsqu'il [s'agit du] fils ou [de] la fille, ce n'est pas le hiérarque qui [lui] pose la couronne, mais il la donne à l'empereur et c'est lui qui les couronne. Et si celle qui devrait se faire couronner est une femme, alors elle doit être couronnée à l'Augoustéon et à l'antimimension. Et si c'est un homme, alors qu'il soit couronné dans l'ambon de la Grande Église. Et qu'il reçoive la communion de la part du hiérarque. Et, en s'inclinant devant l'étendard, que le hiérarque dise: «Gloire à Dieu et sur terre paix [et] pour les hommes bienveillance». Et qu'il dise «Longues années» à celui [qui vient d'être] couronné.

DE MÊME, SUR LES IMPÉRATRICES OU PRINCESSES. Le *stemma* est déposé sur la sainte table et, étant [présents] l'empereur ou le prince et le hiérarque, l'impératrice ou la princesse est introduite à son tour par le *praepositus*. Et, elle se tenant devant le hiérarque, [celui-là] met l'*omophorion* sur elle. Le diacre doit dire la synaptie «En paix, prions le Seigneur»; le hiérarque doit dire les prières que tu avais dit pour l'empereur, sauf qu'il change les mots, du masculin au féminin. Et lorsqu'on l'amène [devant le hiérarque], on dégrafe l'*omophorion* et on le déploie, pour qu'elle ne soit pas vue, et c'est ainsi qu'on l'introduit devant le hiérarque. Le hiérarque prend le *stemma* de la sainte table et le remet à l'empereur, et c'est lui qui la couronne. Et là le diacre dit «Inclinez vos têtes devant le Seigneur». Le hiérarque dit la seconde prière. Ensuite il les exhorte et les congédie. Et [l'impératrice ou la princesse] s'asseyant avec l'empereur ou le prince, le Sénat se prosterne devant eux, selon la coutume. Et celui [ou celle] qui s'est fait[e] couronné[e] sort portant le *stemma*.

## Document 5

*Prière pour l'empereur et son armée,  
œuvre du patriarche Calliste I<sup>er</sup> de Constantinople*  
(Source: *Euchologion* 1647, 826-827; *Euchologion* 1730, 651-652;  
cfr. *Grand Euchologe* 1992, 290-291, pour la version française)

Εὐχὴ ἐτέρα εἰς βασιλέα καὶ εἰς τὸν στρατὸν αὐτοῦ

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἐν σοφίᾳ τὰ πάντα μόνῳ τῷ λόγῳ δημιουργήσας, καὶ ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι ταῦτα παραγαγὼν, καὶ εἰς ἓν συνάψας καὶ συναθροίσας τῇ ἀρρήτῳ σου δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ. Πάντα γὰρ δυνατὰ σοι, ἀδυνατεῖ δέ σοι οὐδέν, καὶ διὰ τοῦτο καιροὺς καὶ χρόνους καὶ ἐνιαυτοὺς συνάψας, καὶ συναρμόσας τῷ σῶ βουλήματι, καὶ κατακοσμήσας τοῦτον τὸν ὀρώμενον καὶ βλεπόμενον, ὁ τὸν οὐρανὸν ἐξαπλώσας, καὶ χρωματώσας καθὰ καὶ τὴν σκηνὴν ἐκείνην διὰ Μωσέως, καὶ τὸ πλῆθος ἐκεῖνο καὶ μυριάριθμον γένος τῶν Ἰουδαίων καταστείλας ἐν τάξει καὶ ὁμοιοῖᾳ, καὶ τὸν Μωσῆ ἔπ' αὐτοῖς διὰ τῆς σῆς δεξιᾶς καὶ βραχίονος ἰσχυροῦ δημαγωγὸν καταστήσας καὶ μίαν ἀρχὴν αὐτοῖς δοῦς, καὶ διατηρήσας



αὐτοὺς ἀβλαβεῖς ἐν τῇ σῆ σκέπη καὶ κραταιᾷ χειρὶ, ὁ τὸν ἥλιον θέμενος εἰς φῶς τῆς ἡμέρας, καὶ τὴν σελήνην εἰς ἀρχὰς τῆς νυκτὸς, ὁ τὴν πληθὺν τῶν ἀστέρων ἐπὶ τοῦ στερεώματος καταπυκνώσας τῇ στεγανότητι, καὶ τὴν ἀεκίνητον δοῦς αὐτοῖς κίνησιν, καὶ ἐν τάξει θέμενος τούτους τῷ σῷ προστάγματι φυλάσσειν τὸν ὄρον αὐτῶν, ὡς μὴ καὶ τὸ σύνολον ἡμᾶς περιβλάψαι, ἀλλὰ τῷ δρόμῳ καὶ τῇ κινήσει τρέψειν ἄοκνος κατὰ τὸ σὸν βούλημα, ὁ τὴν γῆν, ἀόρατον οὖσαν τῷ πρῶτον καὶ σκοτεινὴν ἀνακαλύψας, καὶ εἰς κάλλος αὐτὴν ἀναμορφώσας διὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων φύσιν, ὁ τῷ Ἀβραὰμ ἐκείνῳ ποτὲ συνοδεύσας θεϊκῆ σου δυνάμει, καὶ τοὺς ἐχθροὺς αὐτοῦ παραδοὺς ὑποχειρίους αὐτοῦ, ὁ τὸν Γεδεὼν ἐνισχύσας τοὺς ὑπεναντίους πανολεθρία συντρίψας καὶ ἀφανίσας, ὁ τῷ βασιλεῖ καὶ προφήτῃ Δαβὶδ τὸ κράτος δοῦς κατὰ τοῦ παλαμναίου ἐκείνου Γολιάθ, καὶ εἰς τέλος αὐτὸν ἀφανίσας, ὁ διὰ τοῦ θεράποντός σου Μωσέως τὸ γένος τῶν Ἑβραίων ἐλευθερώσας τῆς πικρᾶς δουλείας, καὶ τὸν Φαραὼ τῇ ἀμάχῳ σου δυνάμει, καὶ κραταιᾷ σου χειρὶ πανστρατὶ καταποντίσας, καὶ παραπέμψας αὐτὸν τῷ βυθῷ τῆς θαλάσσης, καὶ τὸν στύλον τοῦ φωτὸς ὀδηγὸν αὐτοῖς ἐπιδείξας, ἵνα μὴ προσκόπτωσιν οἱ πόδες αὐτῶν, αὐτὸς καὶ νῦν, ἄγιε Βασιλεῦ τῆς δόξης, ἐξαπόστειλον ἐξ ἁγίου κατοικητηρίου σου ἀπὸ θρόνου δόξης τῆς βασιλείας σου στύλον φωτοειδῆ καὶ ὑπέρλαμπρον, εἰς ὀδηγίαν κατ' ἐχθρῶν ὀρωμένων καὶ ἀοράτων νίκην τοῦ κρατίστου καὶ ἁγίου μου Αὐτοκράτορος, καὶ ἐνίσχυσον αὐτὸν τῇ δεξιᾷ σου χειρὶ, καὶ τοὺς σὺν αὐτῷ πορευομένους πιστοὺς δούλους σου καὶ οἰκέτας, καὶ παράσχου αὐτῷ εἰρηνικὸν καὶ ἀτάραχον τὸ βασίλειον καὶ πάσης στάσεως καὶ ἐμφυλίου πολέμου ἀνώτερον. Ναί, Κύριε ὁ Θεὸς τοῦ ἐλέους, ἐπάκουσόν μου τοῦ ταπεινοῦ καὶ ἀναξίου δούλου σου ἐν τῇ ὥρᾳ ταύτῃ, καὶ κραταίωσον μὲν αὐτὸν τῇ ἀμάχῳ σου ἀηττήτῳ δυνάμει, τὰ δὲ τούτου στρατεύματα ἐνίσχυσον πανταχοῦ, καὶ διάλυσον τὰς ἐχθρὰς ἐπαναστάσεις τῶν ἐπανισταμένων τῷ κράτει αὐτοῦ. Σύναψον αὐτοὺς ἐν ὁμοιοῖα καὶ ὑποταγῇ δικαίᾳ, καὶ εἰρήνην βαθεῖαν καὶ ἀστασίαστον ἐν τε γῆ καὶ θαλάσῃ αὐτῷ βράβευσον, καὶ πάντα πρὸς τὸ συμφέρον ἐπιχορήγησον· ἵνα τὰς ἐπεχειρομένας μάχας καὶ θορύβους ἀποσεισάμενοι, ἐν ἐνὶ στόματι καὶ μιᾷ καρδίᾳ δοξάσωμέν σε τὸν τῶν θαυμασιῶν Θεόν. Σὺ γάρ εἰ ὁ βασιλεὺς τῆς εἰρήνης καὶ Σωτὴρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν, καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν, τῷ Πατρὶ, καὶ τῷ Υἱῷ, καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, νῦν καὶ αἰεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

### Traduction

Autre prière pour l'empereur et son armée

Seigneur notre Dieu, qui, dans ta sagesse, as créé toutes choses par la seule parole et les as fait naître du néant, et qui dans l'unité les as rassemblé par ton ineffable puissance et énergie. Car tu peux tout, et rien ne t'est impossible; et pour cela tu as uni et ajusté selon ta volonté les temps, les saisons et les années, et as embellis les choses visibles et invisibles; tu as déployé le ciel et lui as donné sa couleur, à l'image du tabernacle de Moïse; en bon ordre et concorde tu as fait marcher les myriades et la multitude des fils d'Israël; par ta droite forte et ton bras puissant Tu as installé Moïse comme chef sur eux, et en leur donnant un seul maître, tu les as gardé indemnes sous ta protection et ta main puissante.

Toi, qui as posé le soleil comme luminaire du jour et la lune pour gouverner la nuit, qui as planté la multitude des étoiles pour consolider le firmament, leur donnant un mouvement perpétuel et un ordre conforme à ta volonté pour qu'elles gardent leurs distances et ne nous nuisent dans leur ensemble, mais suivent toujours et sans faute leur route et leur mouvement, selon ton vouloir; qui as ôté à la terre, d'abord invisible, son voile de ténèbres et lui as conféré sa beauté pour la race humaine; qui as jadis accompagné Abraham de ta puissance divine et as livré ses ennemis sous sa main; qui as donné force à Gédéon et à brisé et anéanti ses ennemis; qui as donné force au roi et prophète David contre l'abominable Goliath, que tu as finalement détruit; qui, par ton serviteur Moïse, as délivré le peuple hébreu de l'atroce esclavage, et par ton invincible puissance et par la force de ta main as fait sombrer Pharaon avec son armée et l'as jetté au fond de la mer; qui as donné la colonne de lumière comme guide aux fils d'Israël pour que leurs pieds ne trébuchent pas; toi-même, Roi de gloire, encore maintenant, de ta sainte demeure du trône de gloire de ta royauté, envoie une colonne brillante de resplendissante lumière pour conduire mon puissant et saint empereur autocrate vers la victoire contre les ennemis visibles et invisibles; fortifie-le par ta droite, ainsi que tes fidèles serviteurs et ses proches qui marchent avec lui; et donne-lui un règne de paix et de tranquillité, à l'abri des séditions et de la guerre civile. Oui, Seigneur de miséricorde, entends maintenant ton humble et indigne serviteur et renforce-le [le *basileus*] par ton invincible puissance, fortifie partout ses armées et anéantis les ennemis et les séditieux de son État. Rassemble-les [les sujets] dans la concorde et la juste obéissance et toujours dans l'intérêt commun; accorde-lui [au *basileus*] une paix profonde et inébranlable, sur terre et sur mer, afin que, délivrés des batailles et des tumultes, d'une seule bouche et d'un seul cœur nous te glorifions, toi, le Dieu des merveilles. Car tu es le Roi de la paix et le Sauveur de nos âmes, et nous te rendons gloire, au Père, au Fils et au Saint-Esprit, maintenant et toujours, et dans les siècles des siècles. Amen.

### Document 6

La prière qu'on lit lors de l'installation du prince  
selon le BAR ms. roumain 1138, ff. 50<sup>r</sup>-52<sup>v</sup> (premier quart du XVIII<sup>e</sup> siècle)  
(cfr. BAR ms. roumain 4979, ff. 15<sup>r</sup>-16<sup>v</sup>, dernier quart du XVIII<sup>e</sup> siècle;  
Barbu et Lazăr 1998, 67-68).

f. 50<sup>r</sup>: Rugăciunea carea să citeaște la punerea domnului a vreunii țări.

Întăiu să-l Țoarte împrejurul prestolului, cântând сѣи мѣници, слава тебе хѣ бѣ, Исакіе ликуй. Apoi, îngenunchind înaintea prestolului, să citească arhieretul molitva aceasta:

Doamne, Dumnezeuul nostru, cela ce cu înțelepciunea Ta cea negrăită toate le-ai făcut, și cu putearea, și cu lucrarea Ta toate le-ai adus din ceale ce n-au fost întru ființă, și lumea cea nevazută și această văzută o ai înființat; carele ceriul ca o piale o ai întins și l-ai împodobit prea minunat cu soarele ca să lumineaze zioa și cu luna ca să lumineaze noaptea, și cu mulțime de steale, și le-ai

pus hotar care după porunca Ta îl păzesc și curgerile sale nu le schimbă, toate spre folosul nostru tocmindu-le; și slujitori de foc ai pus într-însul să plinească cuvântul Tău, și să slujască voii Tale, și să păzească această lume văzută de vrăjmașii cei protivnici făpturii Tale; și vremile, și anii ai așăzat, și pământul, cel ce era mai nainte nevăzut și întunecat, l-ai dăscoperit, și văzut l-ai făcut, împodobindu-l cu copaci și cu pomi roditori de multe feliuri, și cu ierburi care feliuri de flori din sine dau, și cu apele mării l-ai înfășurat, și pasări zburătoare prin vazduh ai poruncit să fie, // f. 50<sup>v</sup> // și toate ceale de pre pământ și din mare omului întru stăpânie dându-le, ca să-ți arăți puterea bunătății Tale; cea ce și stăpânitori, împărați și domni pre pământ ai pus, ca să facă bune rânduiale întru toate semințiile și neamurile, precum pre Moisi voievod și povățuitoriu l-ai pus preste acea mulțime multă de norod ovreiesc, ca să-i scoată din Eghipetu, povățuindu-i la pământul făgăduinții, și pre împăratul și prorocul David l-ai uns spre împărăție preste Israil, și pre Solomon l-ai încununat cu slavă, și l-ai întărit cu înțelepciune, blagoslovindu-i intrările și ieșirile lui; Tu, și acum, prea sfinte împărate al slavei, pre credinciosul // f. 51<sup>r</sup> // domnul nostru (imea), căruia bine ai voit ca să stăpânească preste noi, blagoslovește-l, și înțelepciune și sfat bun și puteare și tărie și biruință din ceriu asupra celor făr' de Dumnezeu Agareani, vrăjmașilor crucii lui Hristos, cu milostivire dăruiaște-i. Ca fiind întărit cu putearea dreaptii Tale, să poată povățui și chivernisi norodul acesta, adecă creștinească soarta aceasta a moștenirii Tale, carea o ai incredințat lui spre stăpânire, păzindu-o și apărându-o de vrăjmașii crucii Tale. Precum ai întărit pre Moisi asupra lui Amalic și pre Ghedeon asupra lui Madiam, și pre împăratul David asupra lui Goliat, așa întărește și pre bine- // f. 52<sup>r</sup> // credinciosul domnul nostru (imea) asupra acestui Amalic și Madiam și Goliat de acum, hulitoriu de Dumnezeu și protivnic norodului Tău celui numit cu numele Hristosului Tău; întărește-l întru credință, puternic îl fă întru dragostea Ta cea dumnezeiască, avându-și nădejdea întru Tine, Dumnezeul nostru.

Așa, Doamne, Dumnezeul nostru, auzi-mă pre mine, smeritul și nevrednicul robul Tău, în ceasul acesta, și dă robului Tău, bincredinciosului domnului nostru (imea), domnie pacinică și fără turburare și fără primejdii, și-i ajută lui întru toate, și supune supt picioarele lui pre tot văzutul și nevăzutul vrăjmașu. Blagosloveaște intrările și ieșirile lui, întărește-l cu puterea Ta cea nebiruită // f. 52<sup>v</sup> //, și toată luminată casa lui o umple de toate bunătățile, toate cele ce sunt spre folosul sufletescu și trupescu pururea dăruindu-i. Și pre tot norodul acesta ce i s-au incredințat lui blagosloveaște-l, și într-un cuget și întru dreaptă supunere împreunează-l, ca toți împreună întru curată cunoștința sufletului, fără vicleșug, cu o gură și cu o inimă să te slăvim pre Tine, Dumnezeul minunilor; că tu ești împăratul păcii și mântuitoriu sufletelor noastre și Ție mărire înălțăm, Tatălui celui fără de început, și Fiului celui împreună fără de început, și prea sfântului Duh, acum și pururea și în veacii veacilor, Amin.

## Traduction

La prière qu'on lit lors de l'installation d'un prince de quelque pays.

Qu'ils le conduisent d'abord autour de la sainte table, chantant «Saints martyrs», «Gloire à Toi, Christ Dieu», «Isaïe danse». Ensuite, en agenouillant devant la sainte table, que l'archiévêque lise cette prière:

Seigneur notre Dieu, qui avec ta sagesse indicible as créé toutes choses et avec ta puissance et ton action as conduit toutes les choses du non-être vers l'existence, et qui as donné existence au monde invisible comme à celui visible; toi, qui as déployé le ciel comme une peau et l'as merveilleusement embelli avec le soleil pour éclairer pendant le jour et la lune pour éclairer pendant la nuit, et avec une multitude d'étoiles, et leur as posé des limites qu'elles observent selon ton ordre et ne changent pas leurs mouvements, en arrangeant tout pour notre bénéfice; et tu as institué des serviteurs de feu pour qu'ils accomplissent ta parole et servent ta volonté et qu'ils gardent ce monde visible contre les ennemis de ta création; et tu as amenagé les temps et les années, et la terre, qui était auparavant invisible et ténébreuse, l'as découverte et l'as rendue visible, en la parant de bois et de toutes sortes d'arbres fruitiers et d'herbes qui font toutes sortes de fleurs, et l'as enveloppée avec l'eau de la mer et as commandé que des oiseaux volent dans les cieux; et tout ce qui se trouve sur terre et dans la mer tu l'as mis sous le pouvoir de l'homme, pour que tu révèles [ainsi] la puissance de ta bonté; toi, qui as établi des seigneurs, des empereurs et des princes sur terre pour qu'ils fassent de bonnes et justes lois pour toutes les races et tous les peuples, à l'instar de Moïse que tu as institué voïevode et pasteur de cette grande multitude de peuple juif pour qu'il le fasse sortir d'Égypte le dirigeant vers la Terre promise, et as oint l'empereur et prophète David empereur d'Israël, et as couronné Salomon de gloire et l'as armé de sagesse, bénissant ses entrées et ses sorties. Toi-même, maintenant aussi, très saint roi de gloire, le fidèle Untel, notre prince, que tu as bien voulu qu'il règne sur nous, bénis-le et accorde-lui avec miséricorde la sagesse et le bon conseil et la puissance et la force et la victoire du haut des cieux sur les Agaréens sans Dieu, les ennemis de la Croix du Christ. Pour qu'en étant fortifié avec la force de ta droite il puisse diriger et bien gouverner ce peuple, à savoir ce destin chrétien de ton héritage que tu lui as confié pour qu'il règne sur lui, en le protégeant et le défendant contre les ennemis de ta Croix. Tout comme tu as fortifié Moïse contre Amalek et Gédéon contre Madian et l'empereur David contre Goliath, de même fortifie notre très-pieux prince Untel contre cet Amalek et Madian et Goliath d'aujourd'hui, ce blasphémateur de Dieu et ennemi de ton peuple nommé du nom de ton Oint; fortifie-le dans la juste foi, rends-le fort dans le divin amour de toi, qu'il mette tout son espoir en toi, notre Dieu.

Ainsi, Seigneur, notre Dieu, à l'heure présente entends-moi, ton humble et indigne esclave, et accorde à ton serviteur, le très-pieux Untel, notre prince, un règne paisible et sans trouble et sans dangers et aide-le en toutes choses, et soumet sous ses pieds tout ennemi visible et invisible. Bénis ses entrées et ses sorties, fortifie-le avec ta puissance invincible, et remplis toute son illustre maison de toutes les bontés, en lui accordant toujours tout ce qui est bénéfique à l'âme

et au corps. Et ce peuple que tu lui as confié, bénis-le et rassemble-le dans une seule volonté et dans la juste obéissance, pour que tous ensemble avec l'âme pure, sans perfidie, d'une seule bouche et d'un seul cœur nous te glorifions, toi, le Dieu des merveilles, car tu es le roi de la paix et le Sauveur de nos âmes, et à toi nous rendons gloire, au Père sans commencement, au Fils également sans commencement et au très saint Esprit, maintenant et toujours, et dans les siècles des siècles. Amen.

### Document 8

*L'ordre de couronnement* copié par Dionisie Eclesiarhul (1813)  
dans le BAR ms. roum. 3567, ff. 3<sup>v</sup>-5<sup>r</sup> (cfr. Păun 2021, 327-329)<sup>36</sup>

f. 3<sup>v</sup>: După ce vine domnul cu alai la biserica domnească, la ușă îl întâmpină mitropolitul cu Evanghelia, împreună fiind și episcopii țării, și sărutând domnul Evanghelia, încep cântăreții ἄξιον ἐστὶν (*sic!*). Și mergând în biserică, sărută domnul întâiu sfintele icoane, apoi îl iau doi din episcopi de mâini și, băgându-l în Sfântul oltar, încungioară Sfântul prestol de trei ori, sărutând colțurile Sfântului prestol, cântând «Sfinților Mucenici», «Slavă Ție Hristoase Dumnezeule și «Isaia danțuiește». Apoi, îngenunchiindu-l înaintea Sfântului prestol, îi citește mitropolitul molitva aceasta de domnie:

Ὁ θεὸς ὁ μέγας, ὁ αἰώνιος, ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων, καὶ κύριος τῶν κυριευόντων, ὁ κατ' εἰκόνα τῆς ἐπουρανίου διακοσμήσεως τὴν ἐπίγειον ταύτην πολιτείαν συστησάμενος, καὶ θέμενος ἐν αὐτῇ ἀρχὰς καὶ ἐξουσίας κατὰ μίμησιν τῶν ἀγγελικῶν σου δυνάμεων ὁ καὶ τὰς ἐπιγίους βασιλείας διαταξάμενος, καὶ τὰς μετ' αὐτὰς δευτέρας ἀρχὰς ἰδρυσάμενος, εἰς ἀλλήλων μὲν ἐπικουρίαν καὶ συνέχειαν, κοινήν δὲ τῶν ἀρχομένων προστασίαν, καὶ λυσιτέλειαν.

Αὐτὸς Δέσποτα τῶν ἀπάντων, δι' οὗ βασιλεῖς βασιλεύουσι, καὶ ἡγεμόνες ἡγεμονεύουσι, οὐ γὰρ ἐστὶν ἐξουσία, εἰ μὴ παρὰ σοῦ, καὶ τὸν δοῦλον σου [...] ὃν ἡρετίσω καὶ ἠδόκησας τὴν τῆς Οὐγγροβλαχίας ἀναδύσασθαι ἡγεμονίαν, ἔνδυσσον αὐτὸν τὴν ἐξ ὕψους δύναμιν καὶ ἀσφάλειαν, καὶ τὰ ἄρεστά σοι ποιεῖν διαπαντὸς καταξίωσον, φρούρησον αὐτὸν ὑπὸ τὴν σκέπη τῶν πτερῶν σου, ἀσινῆ καὶ ἀλώβητον ἀπὸ πάντων τῶν ὀρατῶν καὶ ἀοράτων ἐχθρῶν, ἀνεπίφθονον καὶ ἀνεπιρέαστον τὴν ἀρχὴν αὐτῷ ταύτην διατήρησον εἰρηνικὴν διὰ βίου, καὶ ἀστασίαστον // f. 4<sup>v</sup> // τὴν ζωὴν αὐτῷ χαριζόμενος, ποιήσον αὐτὸν τοῖς πολεμίοις φοβερὸν καὶ ἀνυπόστατον, εὐμενῆ τοῖς ὑπὸ χεῖρα καὶ φίλιον. Ἐπίσκεψαι αὐτὸν τοῖς πλουσίοις οἰκτιρμοῖς, καὶ πᾶσαν τὴν τῶν ἐκ γῆς ἀγαθῶν εὐφορίαν τῷ λαῷ σου δώρησαι, ἀξιῶν αὐτὸν καὶ πάντας ἡμᾶς καὶ τῆς ἐπουρανίου βασιλείας σου. [Ἐκφώνως:] Ἰνα διὰ πάντων δοξάζεται σου τὸ πανάγιον ὄνομα, τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Ἀμήν.

<sup>36</sup> Nous reproduisons en ce qui suit seulement le rituel observé à l'église, laissant de côté la cérémonie qui se déroulait à la cour princière.

Apoi, după cetirea molitvei, îl unge cu Sfântul ...<sup>37</sup> și, luându-l episcopii de mâini, îl pun în scaunul cel domnesc. Ieșind și mitropolitul din oltar, șade la locul său; asemenea și episcopii. Apoi, diaconul începe ecteniile și preotul vozglașenia și otpustul<sup>38</sup>. Cântăreții polihronismos. După aceasta, ieșind domnul din biserică, tot cu alaiu merge la curtea domnească...

### Traduction

Lorsque le prince, accompagné par sa suite solennelle, arrive à l'église princière, le métropolite l'accueille avec l'Évangile, en présence des évêques et, lorsque le prince embrasse l'Évangile, les chœurs commencent à chanter «Il est digne». Une fois entré dans l'église, le prince embrasse d'abord les saintes icônes, après quoi il est pris par la main par deux évêques et introduit dans le sanctuaire, où il marche trois fois autour de la sainte table et embrasse les coins de celle-ci en chantant [les hymnes] «Saints martyrs», «Gloire à Toi, Christ notre Dieu» et «la danse d'Isaïe». Après quoi, s'agenouillant le prince devant la sainte table, le métropolite lui lit cette prière du règne:

Dieu grand et éternel, roi de ceux qui règnent et seigneur de ceux qui exercent la seigneurie, qui d'après l'image de l'ordre céleste as organisé cette société terrestre et as mis en elle autorités et pouvoirs à l'imitation de tes forces angéliques, [toi] qui as institué les empires (royaumes) terrestres, et as établi après eux des autorités secondaires pour le mutuel secours et sauvegarde, et pour la commune protection et avantage des sujets. Toi, maître de toute chose, par lequel les empereurs règnent et les seigneurs exercent la seigneurie, car il n'existe d'autre pouvoir que le tien, et à ton serviteur N., que tu as élu et que tu t'es complu de faire couronner de la dignité princière de la Hungrovalachie, habille-le de la force et de la sécurité d'en haut et rends-le digne de faire toujours ce qui t'est agréable; garde-le sous la couverture de tes ailes indemne et sauf devant tous les ennemis visibles et invisibles; conserve lui cette autorité sans reproche ni offense, lui faisant grâce d'une existence pacifique et sans trouble tout au long de sa vie; rends-le redoutable et irrésistible aux ennemis, bienveillant et philanthrope pour ceux qui l'entourent. Veille sur lui avec ton abondante miséricorde et fais don à ton peuple de toute l'abondance des biens de la terre, en rendant lui et nous tous dignes de ton règne céleste. Ekphonèse: Pour que par toute chose soit glorifié ton tout-saint nom, du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Amen.

Ensuite, après avoir lu la prière, il l'oingt avec le saint ... et, après, les évêques le prennent par la main et l'installent sur le trône princier. Le métropolite sort de l'autel à son tour et s'assoit à sa place, de même que les évêques. Ensuite, le diacre commence les ekténies et le prêtre la doxologie et le renvoi. Les chœurs [chantent le] *polychronismos* («Longues années»). Ensuite, le prince sort de l'église et se rend à la cour princière...

<sup>37</sup> Espace blanc dans le texte.

<sup>38</sup> *Otpust*, mot d'origine slave, correspond au grec ἀπόλυσις.



## Document 9

*L'intronisation du prince de la Valachie*  
(Source: Phôteinos 1819, p. 442-443)

Ὁ δὲ Μητροπολίτης μετὰ τῶν ἐπισκόπων, εὐρίσκεται εἰς τὴν ἐκκλησίαν τῆς παλαιᾶς Κούρτης, ὅπου ἦτον τὸ πάλαι ἡ καθέδρα τῶν ἡγεμόνων. Κακείθεν διαβαίνουσα ἡ παράταξις ἴσταται, καὶ καταβαίνει ὁ ἡγεμὼν μὲ ὄλους τοὺς ἄρχοντας, ἵνα εἰσέλθῃ εἰς τὸν ναόν. Ὁ δὲ Μητροπολίτης μετὰ τῶν ἐπισκόπων τὸν ὑποδέχεται εἰς τὴν πύλην, ἐνδεδυμένος τὴν ἀρχιερατικὴν στολὴν, καὶ μὲ τὸ εὐαγγέλιον εἰς τὰς χεῖρας, καὶ ψάλλοντες οἱ ψάλται τὸ Ἄξιον ἐστίν, εἰσέρχεται ὁ ἡγεμὼν ἔσωθεν, τὸν ὁποῖον λαμβάνοντες ἐκ τῶν χειρῶν ὁ τε Μητροπολίτης καὶ οἱ ἐπίσκοποι, καὶ ἐμβάζοντες αὐτὸν εἰς τὸ ἅγιον βῆμα, τὸν περιφέρουσι γύρωθεν τῆς ἀγίας τραπέζης, ψάλλοντες τὸ Ἡσαΐα χόρευε, καὶ τὰ λοιπά. Ἐπειτα ἐξάγοντες διὰ τῆς ὡραίας πύλης αὐτὸν ἐκ τοῦ βήματος, ἐκφωνεῖ τὴν τοῦ Μητροπολίτου φήμην ὁ ἀρχιδιάκονος.

Δεῖνος τοῦ Πανιερωτάτου, καὶ Θεοπροβλήτου Μητροπολίτου τῆς ἀγιωτάτης Μητροπόλεως Οὐγγροβλαχίας, ὑπερτίμου καὶ ἐξάρχου Πλαγινῶν<sup>39</sup>, καὶ τὸν τόπον ἐπέχοντος Καισαρείας, Καππαδοκίας, πολλὰ ἔτη.

Ἀναβιβάζοντες δὲ καὶ τὸν ἡγεμόνα εἰς τὸν θρόνον αὐτοῦ, ἄρχονται ἀμέσως οἱ ψάλται νὰ ψάλλουν.

Πολυχρόνιον ποίηση κύριος ὁ Θεὸς τὸν εὐσεβέστατον καὶ φιλόχριστον ἡμῶν Αὐθέντην καὶ ἡγεμόνα πάσης Οὐγγροβλαχίας [...] σὺν τῇ εὐσεβεστάτῃ Δόμνῃ καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῶν, κύριε φύλαττε εἰς πολλὰ ἔτη.

Ὁ δὲ διάκονος ἐκφωνῶν τὰς αἰτήσεις<sup>40</sup>, ἅμα ὡς τελειώσῃ, ἄρχεται ὁ ἱεροκήρυξ ἔπ' ἄμβωνος<sup>41</sup>, ἡ Μητροπολίτης ἰστάμενος εἰς τὸν θρόνον του νὰ ἐκφωνήσῃ λόγον, διὰ τὴν αἰσίαν καθίδρυσιν τοῦ ἡγεμόνος εἰς τὸν τῆς Βλαχίας θρόνον καὶ τελειώνει μὲ εὐχὴν τῆς αὐτοῦ στερεώσεως. Ἐπειτα καὶ ὁ ἡγεμὼν προσφέρων εὐχαριστήριον πρὸς θεὸν λόγον, καὶ ἐντ' αὐτῷ παραιναιτικὸν πρὸς τοὺς ἄρχοντας, ἄρχονται αὐθις νὰ ψάλλουν τὸν πολυχρονισμόν καὶ εὐθὺς ἡ ἀπόλυσις<sup>42</sup>.

## Traduction

Le métropolitain et les évêques se trouvent dans l'église de la Vieille Cour, où était jadis la résidence (trône) des princes. Là, la procession solennelle s'arrête et le prince et tous les boyards mettent pied à terre afin d'entrer dans l'église. Vê-

<sup>39</sup> Référence est faite à la juridiction extra-territoriale des métropolitains de la Valachie (Andreescu 2008).

<sup>40</sup> Série d'invocations prononcées par le diacre; à chacune le peuple répond: «Παράσχοι Κύριε». Le nom provient des derniers mots: «παρὰ τοῦ Κυρίου αἰτησώμεθα» (Clugnet 1895, 4).

<sup>41</sup> Il s'agit du discours prononcé depuis l'ambon («ὁ λόγος ἐπ' ἄμβωνος»); voir la description de la cérémonie de consécration des princes à Constantinople dans Păun 2013.

<sup>42</sup> Ἀπόλυσις – le renvoi des assistants par l'officiant à la fin du service, comportant la récitation d'une prière spéciale, variable en fonction de la fête et de la nature de la cérémonie (Clugnet 1895, 18).

tu de ses vêtements sacerdotaux et l'Évangile à la main, le métropolitain accueille le prince à la porte, avec les évêques, et les psaltes chantent «Il est digne». Le prince entre [dans l'église] et le métropolitain et les évêques le prennent par la main et l'introduisent dans le saint autel où, en marchant autour de la sainte table, on chante «Isaïe danse» et le reste. Après qu'ils le sortent de l'autel par les portes royales, l'archidiacre dit à haute voix en l'honneur du métropolitain: «Longues années à untel, très saint et promu par Dieu métropolitain de la Hungrovalachie, très honorable exarque des territoires d'outre les montagnes et vicaire des sièges de Césarée et de Cappadoce!».

Après avoir installé le prince dans sa stalle, les psaltes commencent aussitôt à chanter: «Que Dieu accorde de longues années au très pieux et ami du Christ notre seigneur et prince de toute la Hungrovalachie .... Seigneur, garde-le pour de longues années avec sa princesse et ses enfants».

Le diacre prononce les αἰτήσεις et quand il finit, le prédicateur commence [la parole] à l'ambon; le métropolitain se tenant debout devant sa stalle, prononce à haute voix un discours souhaitant au prince un heureux avènement au trône de la Valachie et finit en priant pour son affermissement. Après quoi, le prince adresse un discours de remerciement à Dieu et des conseils aux boyards. On recommence à chanter le *polychronismos* et c'est tout de suite la fin.

#### Manuscrits

- BAR ms. grec 164. Bucarest, Bibliothèque de l'Académie roumaine, manuscrit grec 164.  
 BAR ms. roumain 1138. Bucarest, Bibliothèque de l'Académie roumaine, manuscrit roumain 1138.  
 BAR ms. roumain 1790. Bucarest, Bibliothèque de l'Académie roumaine, manuscrit roumain 1790.  
 BAR ms. roumain 3567. Bucarest, Bibliothèque de l'Académie roumaine, manuscrit roumain 3567.  
 BAR ms. roumain 3920. Bucarest, Bibliothèque de l'Académie roumaine, manuscrit roumain 3920.  
 BAR ms. roumain 4979. Bucarest, Bibliothèque de l'Académie roumaine, manuscrit roumain 4979.  
 BAR Cluj-Napoca ms. roumain 1216. Cluj-Napoca, Bibliothèque de l'Académie roumaine, ms. roumain 1216.  
 BNR ms. 4251. Bucarest, Bibliothèque nationale, fond Colecții speciale, manuscrit 4251.  
 EIM ms. 36. Athènes, Εθνικό Ιστορικό Μουσείο, ms. 36.

#### Bibliographie

- Andreescu, Ștefan. 1989. *Restitutio Daciae. II. Relațiile politice dintre Țara Românească, Moldova și Transilvania în răstimpul 1601-1659*. Bucarest: Albatros.  
 Andreescu, Ștefan. 2008. "Exarhatul. Geneza instituției în Țara Românească și Moldova." *Revista istorică* XIX, 1: 21-7.  
*Arhieratikon trilingv.* 2013. *Arhieratikon trilingv. Ms. rom. 1216 de la Biblioteca Academiei Române – Cluj*. Bucarest: Paideia.

- Ἀρχιερατικόν. 1714. Ἀρχιερατικὸν περιέχον τὰς θείας καὶ ἱεράς λειτουργίας Ἰωάννου τοῦ Χρυσσοστόμου, Βασιλείου τοῦ Μεγάλου, καὶ Γρηγορίου τοῦ Διαλόγου. Venise: Antonio Bortoli.
- Ἀρχιερατικόν. 1820. Ἀρχιερατικὸν περιέχον τὰς θείας καὶ ἱεράς λειτουργίας Ἰωάννου τοῦ Χρυσσοστόμου, Βασιλείου τοῦ Μεγάλου, καὶ Γρηγορίου τοῦ Διαλόγου. Constantinople: Πατριαρχικὸ Ἑλληνικὸ Τυπογραφεῖο.
- Arranz, Miguel. 1990. "Couronnement royal et autres promotions de la cour. Les sacrements d'institution de l'ancien Euchologe constantinopolitain." *Orientalia Christiana Periodica* 56: 83-133.
- Arranz, Miguel. 1996. *Eucologio Constantinopolitano agli inizi del secolo XI. Hagiasmatarion & Archieratikon (Rituale & Pontificale) con l'aggiunta del Leiturgikon (Missale)*. Rome: Editrice Pontificia Università Gregoriana.
- Azam, Olivier. 2005. "Sacré des tsars et sacrements de l'Église aux XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles." *Cahiers du monde russe* XLVI, 1-2: 175-92.
- Aschenbrenner, Nathanael. 2018. "Contesting Ceremony, Constructing Byzantium: Reading Pseudo-Kodinos in Early Modern Europe." *Dumbarton Oaks Papers* 72: 197-214.
- Babinger, Franz. 1937. "O relațiune neobservată despre Moldova sub domnia lui Antonie-Vodă Ruset (1676)." *Analele Academiei române. Memoriile secțiunii istorice* 19 (3<sup>ème</sup> série): 109-36
- Bak, János M., et Géza Pálffy. 2020. *Crown and Coronation in Hungary 1000-1916 A.D.* Budapest: Research Centre for the Humanities, Institute of History-Hungarian National Museum.
- Barbu, Violeta. 1991a. "Preliminarii la studiul naționalizării serviciului divin: principalele versiuni românești ale Simbolului credinței (1650-1713)." *Limba română* XL, 1-2: 25-31.
- Barbu, Violeta. 1991b. "Preliminarii la studiul naționalizării serviciului divin: unificarea versiunilor Simbolului credinței (1660-1713)." *Revista de istorie și teorie literară* XXXIX, 3-4: 351-63.
- Barbu, Violeta. 2008. *Purgatoriul misionarilor. Contrareforma în Țările Române în secolul al XVII-lea*. Bucarest: Editura Academiei Române.
- Barbu, Violeta. 2016. "«Zapisul supușilor, uricul împăraților și ponturile legăturilor»: jurământul politic în Țările Române în secolul al XVII-lea." Dans *Puterea cuvântului, a exemplului și a simbolului*, éd. par Maria Magdalena Székely et Nelu Zugravu, 83-122. Iași: Editura Universității "Alexandru Ioan Cuza".
- Barbu, Violeta, et Gheorghe Lazăr. 1998. "Coronatio. Tradiția liturgică în Țările Române." Dans *Național și universal în istoria românilor. Studii oferite prof. dr. Șerban Papacostea cu ocazia împlinirii a 70 de ani*, éd. par Ovidiu Cristea et Gheorghe Lazăr, 40-68. Bucarest: Editura Enciclopedică.
- Bălașa, Dumitru. 1968. "Contribuția cronicarului Dionisie la îmbogățirea Molitfelnicului românesc." *Biserica ortodoxă română* LXXXVI, 1-2: 209-20.
- Beza, Marcu. 1935. *Urme românești în Răsăritul ortodox*. Bucarest: Monitorul oficial și Imprimeriile Statului.
- Bibliografia*. 1903. *Bibliografia românească veche 1508-1830*, vol. 1, 1508-1716, éd. par Ioan Bianu et Nerva Hodoș. Bucarest: Stabilimentul grafic J. V. Socec.
- Bibliografia*. 1910. *Bibliografia românească veche 1508-1830*, vol. 2, 1716-1808, éd. par Ioan Bianu et Nerva Hodoș. Bucarest: Atelierele Socec & Co.
- Bibliografia*. 1912-1936. *Bibliografia românească veche 1508-1830*, vol. 3, 1809-1830, éd. par Ioan Bianu, Nerva Hodoș et Dan Simonescu. Bucarest: Atelierele grafice Socec & Co.

- Biliarsky, Ivan. 1991. "Molitvi za caria. (Kām istoriiaata za srednovkovniiia slavianski Evhologion)." *Istoričeski pregled* XLVI, 5: 74-89.
- Biliarsky, Ivan. 1993. "Le rite de couronnement des tsars dans les pays slaves et la promotion d'autres *axiai*." *Orientalia Christiana Periodica* LIX, 1: 91-139.
- Biliarsky, Ivan. 2019. "Le rite ecclésiastique pour le couronnement des souverains. Les sources serbes." Dans *Elemente de ceremonial în literatura din spațiul românesc – secolele al XIV-lea – al XVIII-lea*, éd. par Emanuela Timotin, 9-50. Bucarest: Editura Academiei Române.
- Blanchet, Marie-Hélène, Frédéric Gabriel et Laurent Tatarenko, éd. 2021. *Autocéphalies. L'exercice de l'indépendance dans les Églises slaves orientales: (IX<sup>e</sup>- XXI<sup>e</sup> siècle)*. Rome: Publications de l'École française de Rome.
- Bogatyrev, Sergey. 2007. "Reinventing the Russian Monarchy in the 1550s: Ivan the Terrible, the Dynasty, and the Church." *The Slavonic and East European Review* LXXXV, 2: 271-93
- Bogdanov, Andrei P. 2019. "«Prenija s grekami o vere» Arsenija Suhanova: polnyj avtorskij tekst." *Literaturnyj fakt* XII, 2: 145-88.
- Botte, Bernard. 1957. "La formule d'ordination «La grâce divine» dans les rites orientaux." *L'Orient syrien* 2: 285-96.
- Božilov, Ivan, Anamaria Totomanova et Ivan Biliarsky. 2012. *Borilov sinodik. Izdanie i prevod*. Sofia: PAM.
- Bradshaw, Paul F. 2013. *Ordination rites. Their History and Theology*. Collegeville MN: Liturgical Press.
- Brock, Sebastian P. 1985. "The Thrice-Holy Hymn in the Liturgy." *Sobornost. Eastern Christian Review* 7: 24-34.
- Buc, Philippe. 2001. "Rituel politique et imaginaire politique au haut Moyen Âge." *Revue historique*, DCCXX, 4: 843-83.
- Buc, Philippe. 2003. *Dangereux rituel. De l'histoire médiévale aux sciences sociales*. Paris: PUF.
- Bulat, Toma G. 1925. "L'Odyssée d'un courtisan valaque de Henri III." *Revue historique du Sud-Est européen* II, 10-12: 345-54.
- Cantemir, Dimitrie. 1743. *Histoire de l'Empire Othoman, où se voyent les causes de son aggrandissement et de sa décadence...*, trad. M. de Joncquières, vol. 1. Paris: Despilly.
- Cantemir, Dimitrie. 1769-1770. "Beschreibung der Moldau." Dans *Magazin für die neue Historie und Geographie*, éd. par Anton Friederich Buching, vol. 3 (1769), pp. 537-74, et vol. 4 (1770), pp. 1-120.
- Cantemir, Dimitrie. 1771. *Historisch-geographische und politische Beschreibung der Moldau, nebst dem Leben der Verfassers und eine Landkarte*. Franckfort et Leipzig: s.n.
- Carra, Jean-Louis. 1781. *Histoire de la Moldavie et de la Valachie. Avec une Dissertation sur l'état actuel de ces deux provinces*. Neuchâtel: Imprimerie de la Société Typographique.
- Călători străini. 1976. *Călători străini despre țările române*, vol. 6/2, éd. par Mustafa Ali Mehmet. Bucarest: Editura Academiei Române.
- Călători străini. 1983. *Călători străini despre țările române*, vol. 8, éd. par Maria Holban, Maria-Matilda Alexandrescu-Dersca Bulgaru et Paul Cernovodeanu. Bucarest: Editura Academiei Române.
- Cândea, Virgil. 1968 [2018]. "L'humanisme d'Udriște Năsturel et l'agonie des lettres slavonnes en Valachie." *Revue des études sud-est européennes* VI, 2: 239-288 (*Histoire des idées en Europe du Sud-Est. XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, éd. par Ioana Feodorov et Mihai Țipău. Brăila: Istros, 2018, 23-73).

- Cernokrak, Nicolas. 1996. "Le terme néotestamentaire de *cheirotonia* et sa réception par la tradition liturgique byzantine." Dans *Ordinations et ministères (Conférences Saint-Serge. XIII<sup>e</sup> Semaine d'études liturgiques, Paris, 27-30 juin 1995)*, éd. par Achille M. Triacca et Alessandro Pistoia, 59-81. Rome: Edizioni liturgiche.
- Clugnet, Louis. 1895. *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'Église grecque*. Paris: Alphonse Picard et Fils.
- Coman, Marian. 2019. "Înainte de tradiția bizantină. Însăunarea domnilor în Țara Românească medievală." Dans *Elemente de ceremonial în literatura din spațiul românesc – secolele al XIV-lea – al XVIII-lea*, éd. par Emanuela Timotin, 63-94. Bucarest: Editura Academiei Române.
- Constantine Porphyrogenetos. 2012. *The Book of Ceremonies*, trad. Ann Moffatt et Maxeme Tall. Leyde-Boston: Brill.
- Corfus, Ilie. 1947. *Însemnările Androneștilor*. Bucarest: Institutul de Istorie națională.
- Cronici turcești. 1980. *Cronici turcești, privind țările române. Extrase*, vol. 3, *Sfârșitul sec. XVI – începutul sec. XIX*, éd. par Mustafa Ali Mehmed. Bucarest: Editura Academiei Române.
- Česnokova, Nadežda P. 2020, "Gazkij mitropolit Paisij Ligarid v Rossii: zametki k biografii." *Vestnik Pravoslavnogo Svjato-Tihonovskogo Gumanitarnogo Universiteta. Serija II: Istorija. Istorija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi* 96: 11-28.
- Dagron, Gilbert. 1996. *Empereur et prêtre. Étude sur le "césaropapisme" byzantin*. Paris: Gallimard.
- Darrouzès, Jean. 1970. *Recherches sur les ὁφίκια de l'Église byzantine*. Paris: Institut français d'études byzantines.
- Dalewski, Zbigniew. 1995. "Ceremoniał koronacyjny królów Polskich w XV i początkach XVI wieku." *Kwartalnik historyczny* CII, 3-4: 37-60.
- De La Croix. 1684. *Mémoires du Sieur de La Croix, Cy-devant Secetaire de l'Ambassade de Constantinople Contenans Diverses Relations tres curieuses de l'Empire Othoman*, vol. 1., Paris: Veuve A. Cellier.
- Del Chiaro, Anton Maria. 1914. *Storia delle moderne rivoluzioni della Valachia, con la descrizione del paese, costumi, riti e religione degli abitanti*, éd. Nicolae Iorga. Bucarest: s.n..
- Delouis, Olivier. 2016. "La profession de foi pour l'ordination des évêques (avec un formulaire inédit du patriarche Photius)." Dans *Le saint, le moine et le paysan. Mélanges d'histoire byzantine offerts à M. Kaplan*, éd. par Olivier Delouis, Sophie Métivier et Paule Pagès, 119-38. Paris: Éditions de la Sorbonne.
- Delikanès, Kallinikos. 1905. *Τὰ ἐν τοῖς κώδιξι τοῦ Πατριαρχικοῦ ἀρχιεροφυλακίου σωζόμενα ἐπίσημα ἐκκλησιαστικὰ ἔγγραφα*, vol. 3. Constantinople: Πατριαρχικό Τυπογραφείο.
- Dima-Drăgan, Corneliu, et Mihai Caratașu. 1967. "Les ouvrages d'histoire byzantine de la bibliothèque du prince Constantin Brancovan." *Revue des études sud-est européennes* V, 3-4: 435-44.
- Dima-Drăgan, Corneliu, et Mihai Caratașu. 1969. "Un catalog necunoscut al Bibliotecii mănăstirii Hurezu." *Biserica ortodoxă română* LXXXVII, 5-6: 590-625.
- Dionisie Eclesiarhul. 1987. *Hronograf (1764-1815)*, éd. par Dumitru Bălașa et Nicolae Stoicescu. Bucarest: Editura Academiei Române.
- Documente. 1897a. *Documente privitoare la istoria românilor culese de Eudoxiu de Hurmuzaki*, vol. 9/1, 1650-1747. Bucarest: Stabilimentul grafic I. V. Socec.
- Documente. 1897b. *Documente privitoare la istoria românilor culese de Eudoxiu de Hurmuzaki*, vol. 10, 1763-1844. Bucarest: Stabilimentul grafic I. V. Socec.

- Dumitran, Ana. 2004. *Religie ortodoxă – Religie reformată. Ipostaze ale identității confessionale a românilor din Transilvania în secolele XVI-XVII*. Cluj-Napoca: Nereamia Napocae-Cristian Matos.
- Dumont, Louis. 1966. *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*. Paris: Gallimard.
- Dură, Ioan. 1986. "La consécration du Saint Chrême dans l'Église orthodoxe roumaine entre le XVI<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècles." *Ephemerides theologicae lovanienses* LXII, 4: 283-307.
- Dușu, Alexandru. 1989. "Modelul cultural brâncovenesc." Dans *Constantin Brancoveanu*, éd. par Paul Cernovodeanu et Florin Constantiniu, 156-69. Bucarest: Editura Academiei Române.
- Enăceanu, Ghenadie. 1886. *Condica sântă*. Bucarest: Tipo-litografia cărților bisericesci.
- Erkens, Franz-Reiner. 1998. "Der Herrscher als *gotes drūt*. Zur Sakralität des ungesalbten ostfränkischen Königs." *Historisches Jahrbuch* 118: 1-39.
- Εὐχολόγιον τὸ Μέγα*. 1803. *Εὐχολόγιον τὸ Μέγα. Ἐν ᾧ περιέχονται κατὰ τάξιν αἱ τῶν ἑπτὰ μυστηρίων ἀκολουθίαι*. Constantinople: Πατριαρχικὸ Τυπογραφεῖο.
- Feodorof, Ioana. 1991-1992. "La Chronique de Valachie (1292-1664). Texte arabe du Patriarche Macaire Za'im. Introduction, édition du texte arabe et traduction française." *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 52: 3-71.
- Feodorov, Ioana. 2014. "Mihnea III Radu, Prince of Wallachia, as Seen by Paul of Aleppo and His Father Makāriyūs Ibn al-Za'im, Patriarch of Antioch." *Revue des études sud-est européennes* 52: 289-306.
- Feodorov, Ioana. 2017. "Paul of Aleppo." Dans *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. 10, *Ottoman and Safavid Empires (1600-1700)*, éd. par David Thomas, John Chesworth et al., 355-70. Leyde-Boston: Brill.
- Flier, Michael S. 1994. "Breaking the Code: The Image of the Tsar in the Muscovite Palm Sunday Ritual." Dans *Medieval Russian Culture*, vol. 2, éd. par Michael S. Flier et Daniel Rowland, 213-42. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- Flier, Michael S. 1997. "Court Ceremony in the Age of Reform. Patriarch Nikon and the Palm Sunday Ritual." Dans *Religion and Culture in Early Modern Russia and Ukraine*, éd. par Samuel H. Baron et Nancy S. Kollmann, 73-95. DeKalb: Northern Illinois University Press.
- Fügedi, Erik. 1980 [1986]. "Coronation in Medieval Hungary." *Studies in Medieval and Renaissance history* 2 (n.s.): 159-89 [*Kings, Bishops, Nobles and Burghers in Hungary*, éd. par János M. Bak. Londres: Variorum].
- Găzdaru, Dumitru. 1974. "Misiunea culturală a lui Rafael Levaković pe lângă Matei Basarab. Prietenia lui cu Udriște Năsturel." Dans *Omagiu profesorului D. Găzdaru. Miscellanea din studiile sale inedite sau rare. I. Studii istorico-filologice*, 93-174. Freiburg im Breisgau: Biblioteca Română – Institutul Român de Cercetări.
- Gabriel, Frédéric. 2016. "Les témoins orientaux d'une querelle latine: orthodoxie et professions de foi dans *La Perpétuité de la foi*." Dans *L'Union à l'épreuve du formulaire. Professions de foi entre Églises d'Orient et d'Occident (XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, éd. par Marie-Hélène Blanchet et Frédéric Gabriel, 373-89. Louvain-Paris-Bristol: Peeters.
- Garnier, Sébastien. 2016. "L'édition Dosithée (1683) des *Opera omnia* de Syméon de Thessalonique." *Annuaire de l'École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses. Résumé des conférences et travaux* 123: 215-28.
- Georgescu, Ilie. 1961. "O copie necunoscută a Letopiseșului cantacuzinesc." *Mitropolia Olteniei* XIII, 7-9: 498-549.
- Getcha, Job. 2005. "La dédicace des églises dans le rite byzantin." Dans *Les enjeux spirituels et théologiques de l'espace liturgique (Conférences Saint-Serge, LI<sup>e</sup> semaine d'études*



- liturgiques, Paris, 28 juin-1<sup>er</sup> juillet 2004*), éd. par Carlo Braga et Alessandro Pistoia, 75-91. Rome: Edizioni liturgiche.
- Getcha, Job. 2021a. *La théologie sacramentaire byzantine. Les sacrements chez Nicolas Cabasilas et Syméon de Thessalonique*. Paris: Beauchesne.
- Getcha, Job. 2021b. *The Euchologion Unveiled. An Explanation of Byzantine Liturgical Practice. II*. Yonkers, NY: St Vladimir's Seminary Press.
- Gheorghiu, Nicolae-Anastase. 1934. "Însemnări de cronică munteană din secolul al XVIII-lea." *Revista istorică XX*, 1-3: 21-2.
- Gieysztor, Aleksander. 1990. "Gesture in the Coronation Ceremonies of Medieval Poland." Dans *Coronations: Medieval and Early Modern Monarchic Ritual*, éd. par János M. Bak, 152-64. Berkeley-Los Angeles-Oxford: University of California Press.
- Gittos, Helen. 2016. "Researching the History of Rites." Dans *Understanding Medieval Liturgy: Essays in Interpretation*, éd. par Helen Gittos et Sarah Hamilton, 13-38. Londres-New York: Routledge.
- Goar, Jacobus. 1647. *Euchologion sive Rituale Graecorum complectens ritus et ordines divinae liturgiae, officiorum, sacramentorum, consecrationum, benedictionum, funerum, orationum [...] juxta usum orientalis Ecclesiae*. Paris: Simone Piget.
- Goar, Jacobus. 1730. *Euchologion sive Rituale Graecorum complectens ritus et ordines divinae liturgiae, officiorum, sacramentorum, consecrationum, benedictionum, funerum, orationum [...] juxta usum orientalis Ecclesiae [...]. Editio secunda, expurgatur & accuratior*. Venise: Bartholomaeus Javarinus.
- Gonès, Dimitris V. 1980. *Τὸ συγγραφικὸν ἔργον τοῦ πατριάρχου Καλλίστου Α΄*. Athènes: Ἀλτιντζή.
- Gonneau, Pierre. 2021. "Le Concile de Florence comme prélude à la symphonie russe." Dans *Autocéphalies. L'exercice de l'indépendance dans les Églises slaves orientales: (IX<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècle)*, éd. par Marie-Hélène Blanchet, Frédéric Gabriel et Laurent Tatarenko, 245-73. Rome: Publications de l'École française de Rome.
- Grand Euchologe*. 1992. *Grand Euchologe*. Traduction par Père Denis Guillaume. Rome: Diaconie apostolique.
- Guilland, Rodolphe. 1967. *Recherches sur les institutions byzantines*, vol. 1. Berlin-Amsterdam: Akademie Verlag-Adolf M. Hakkert.
- Guran, Petre. 2021. *Rendre la couronne au Christ. Étude sur la fin de l'idée impériale byzantine*. Heidelberg: Herlo.
- Gy, Pierre-Marie. 1974. "La théologie des prières anciennes pour l'ordination des évêques et des prêtres." *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 58: 599-617.
- Hanssens, Jean Michel 1952. "Les oraisons sacramentelles des ordinations orientales." *Orientalia Christiana Periodica* 18: 297-318.
- Ioannis Cantacuzeni. 1828. *Ioannis Cantacuzeni eximperatoris Historiarum Libri IV*, éd. et trad. Ludwig Schopen et B. Niebuhr, vol. 1. Bonn: Ed. Weber.
- Ionescu, Dimitrie G. 1935. *Relațiile țărilor române cu Patriarhia de Alexandria*. Bucarest: Monitorul oficial și Imprimeriile Statutului.
- Iorga, Nicolae. 1896. *Acte și fragmente cu privire la istoria Românilor adunate din depozitele de manuscrise ale Apusului*, vol. 2. Bucarest: Ministerul de Instrucție Publică.
- Iorga, Nicolae. 1935. *Byzance après Byzance. Continuation de l'Histoire de la vie byzantine*. Bucarest: Institut d'études byzantines.
- Istoria Țării Românești*. 1959. *Istoria Țării Românești de la octombrie 1688 până la martie 1717*, éd. Constantin Grecescu. Bucarest: Editura Științifică.
- Istoria Țării Românești*. 1960. *Istoria Țării Românești 1290-1690. Letopiseșul Cantacuzinesc*, éd. Constantin Grecescu et Dan Simonescu. Bucarest: Editura Academiei RPR.

- Îndreptarea legii*. 1962. *Îndreptarea legii 1652*, éd. Andrei Rădulescu et al. Bucarest: Editura Academiei RPR.
- Învățătură*. 1724. *Învățătură despre șapte taine*. Râmnic: s.n.
- Învățătură preoților*. 1702. *Învățătură preoților pre scurt de șapte taine ale Besearcii*, Buzău: s.n.
- Janin, Raymond. 1950. *Constantinople byzantine. Développement urbain et répertoire topographique*. Paris: Institut français d'études byzantines.
- Janin, Raymond. 1953. *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. Première partie. Le siège de Constantinople et le Patriarcat œcuménique*, tome 3, *Les églises et les monastères*. Paris: Institut français d'études byzantines.
- Karathanasès, Athanasios E. 1982. *Oi Έλληνες λόγιοι στη Βλαχία (1670-1714). Συμβολή στη μελέτη τής ελληνικής πνευματικής κίνησης στις Παραδουνάβιες Ηγεμονίες κατά τήν προφαναριωτική περίοδο*. Thessalonique: Ίδρυμα Μελετών Χερσονήσου του Αίμου.
- Kármán, Gábor. 2013. "The Network of a Wallachian Pretender in Constantinople: The Contacts of the Future Voivode Mihail Radu (1654-1657)." Dans *Europe and the 'Ottoman World': Exchanges and Conflicts (16<sup>th</sup>-17<sup>th</sup> Centuries)*, éd. par Gábor Kármán et Radu G. Păun, 119-40. Istanbul: The Isis Press.
- Lampros, Spyridon. 1909. "Κατάλογος τῶν ἐν Ἀθήναις βιβλιοθηκῶν πλήν τῆς Ἐθνικῆς. Β'. Κώδικες τῆς Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἑταιρείας." *Νέος Ἑλληνομύμων* VI, 1: 340-49.
- Larin, Vassa. 2008. "The *Dikerion* and *Trikerion* of the Byzantine Pontifical Rite: Origins and Significance." *Orientalia Christiana Periodica* 74: 417-30.
- Lécuyer, Joseph. 1952. "La grâce de la consécration épiscopale." *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XXXVI, 3: 389-401.
- Lécuyer, Joseph. 1960. "Le sens des rites d'ordination d'après les Pères." *L'Orient syrien* 5: 463-75.
- Luhovickij, Lev V. 2021. "Samuil Kapasulis." Dans *Pravoslavnaja Enciklopedija*, vol. 61. 298-99. Moscou: Cerkovno-naučnij centr "Pravoslavnaja Enciklopedija".
- Majeska, George P. 1984. *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*. Dumbarton Oaks: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Majeska, George P. 1997. "The Emperor in His Church: Imperial Ritual in the Church of St. Sophia." Dans *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, éd. par Henry Maguire, 1-11. Washington: Harvard University Press.
- Macrides, Ruth. 2018. "Emperor and Church in the Last Centuries of Byzantium." *Studies in Church History* 54: 123-43.
- Marjanović-Dušanić, Smilja. 2021. "Le rituel liturgique et la rhétorique du pouvoir dans le royaume serbe du XIII<sup>e</sup> siècle." Dans *Religious Rhetoric of Power in Byzantium and South-Eastern Europe*, éd. par Ivan Biliarsky, Mihail Mitrea et Andrei Timotin, 115-26. Brăila: Istros.
- Mateos, Juan. 1971. *La célébration de la Parole dans la liturgie byzantine. Étude historique*. Rome: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium.
- McCormick, Michael. 1985. "Analyzing Imperial Ceremonies." *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 35: 1-20.
- Mercenier, Feuillen, et François Paris. 1937. *La prière des Églises de rite byzantin*, vol. 1, *L'office divin, la liturgie, les sacrements*. Amay-sur-Meuse: Prieuré d'Amay-sur-Meuse.
- Meyendorff, Paul. 1991. *Russia, Ritual and Reform. The Liturgical Reforms of Nikon in the 17<sup>th</sup> century*. Crestwood, NY: St Vladimir's Press.

- Mihail, Zamfira. 2011. "Două Liturghiere arhieresti copiate de ieromonahul Ghervasie de la Putna (1676-1677)." *Analele Putnei* VII, 1: 37-62.
- Mihail, Zamfira, et Policarp Chițulescu. 2011. "Un text encomiastic inedit închinat mitropolitului Ștefan al Ungro-Vlahiei (1651)." *Revista română de istorie a cărții* VIII, 8: 15-26.
- Mureșan, Dan Ioan. 2008. "L'émergence du sacre princier dans les Pays Roumains et son modèle impérial byzantin (XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles)." Dans *Dopo le due cadute di Costantinopoli (1204, 1453): Eredi ideologici di Bisanzio*, éd. par Marina Koumanoudi et Chryssa Maltezou, 57-126. Venise: Istituto Ellenico di Studi bizantini e postbizantini.
- Nassif, Charbel. 2016. "La révision liturgique du métropolitite melkite d'Alep Malâtyûs Karma et les réformes liturgiques dans les pays d'Europe de l'Est au XVII<sup>e</sup> siècle." Dans *Europe in Arabic Sources: "The Travels of Macarius Patriarch of Antioch"*, éd. par Yulia Petrova et Ioana Feodorov, 117-34. Kyiv: A. Krymsky Institute of Oriental Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine.
- Negrău, Elisabeta. 2011. *Cultul suveranului sud-est european și cazul Țării Românești. O perspectivă artistică*. Iași: Lumen.
- Nelson, Jinty. 2012. "Coronation Rituals and Related Materials." Dans *Understanding Medieval Primary Sources: Using Historical Sources to Discover Medieval Europe*, éd. par Joel T. Rosenthal, 114-30. Londres: Routledge.
- Nicol, Donald M. 1976. "Kaisersalbung. The Unction of Emperors in Late Byzantine Coronation Ritual." *Byzantine and Modern Greek Studies* 2: 37-52.
- Nicolescu, Corina. 1976. "Le couronnement – «încoronăția». Contribution à l'histoire du cérémonial roumain." *Revue des études sud-est européennes* XIV, 1: 647-63.
- Oikonomidès, Nikos. 1972. *Les listes de préséance byzantines des IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles*, Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique.
- Olar, Ovidiu. 2007-2008. "Orthodoxie et politique. I. Le synode de Târgoviște (janvier 1659)." *New Europe College Yearbook 2007-2008*: 189-216.
- Olar, Ovidiu. 2012. "Mihnea al III-lea Radu și Roma (1658-1660)." Dans *Viam inveniam aut faciam. In honorem Ștefan Andreescu*, éd. par Ovidiu Cristea, Petronel Zahariuc et Gheorghe Lazăr, 439-50. Iași: Editura Universității "Alexandru Ioan Cuza".
- Olar, Ovidiu. 2017a. "Paisios Ligaridēs." Dans *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. 10, *Ottoman and Safavid Empires (1600-1700)*, éd. par David Thomas, John Chesworth et al., 282-85. Leyde-Boston: Brill.
- Olar, Ovidiu. 2018a. "Orthodoxy and Politics: The Patriarch Nikon of Moscow, the Prince Mihnea III Radu of Walachia and the Great Church of Constantinople." Dans *The Rites Controversies in the Early Modern World*, éd. par Ines G. Županov et Pierre Antoine Fabre, 233-63. Leyden-Boston: Brill.
- Olar, Ovidiu. 2018b. "«The Father and His Eldest Son». The Depiction of the 1667 Muscovite Palm Sunday Procession by the Metropolitan of Gaza Paisios Ligaridis and its Significance." *Revue de l'Histoire des religions* CCXXXV, 1: 5-36.
- Olar, Ovidiu. 2020a. "Foreign Wisdoms: Tradition in the «Služebnik» of Metropolitan Ștefan of Ungrovlachia († 1668)." *Museikon* 4: 163-88.
- Olar, Ovidiu. 2020b. "Nikon's Legacy beyond Muscovy: Forgotten Manuscripts from Leiden and Bucharest." Dans *Russia's Early Modern Orthodox Patriarchate: Apogee and Finale, 1648-1721*, éd. par Kevin M. Kain et David Goldfrank, 129-49. Washington DC: Academia Press.
- Olsr, Giuseppe. 1950. "La Chiesa e lo Stato nel cerimoniale d'incoronazione degli ultimi sovrani Rurikidi." *Orientalia Christiana Periodica* 16: 267-302.

- Olšr, Giuseppe. 1952. "La Chiesa e lo Stato nel cerimoniale d'incoronazione degli zar Romanov." *Orientalia Christiana Periodica* 18: 344-76.
- Ostrogorsky, Georg. 1955 [1973]. "Zur Kaisersalbung und Schilderhebung im spatbyzantinischen Kronungszeremoniell." *Historia* 4: 246-56 [Georg Ostrogorsky, *Zur Byzantinischen Geschichte. Ausgewählte kleine Schriften*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 142-52].
- Ostrogorsky, Georg, et Ernst Stein. 1932. "Die Krönungsordnungen des Zeremonienbuches." *Byzantion* 7: 185-233.
- Pall, Francisc. 1940. "Date inedite privitoare la legăturile culturale italo-române din mijlocul veacului al XVII-lea, *Studii italiene* 6: 45-69.
- Palmer, William. 1871. *The Patriarch and the Tsar*, vol. 1, *The Replies of the Humble Nikon, by the Mercy of God Patriarch, against the Questions of the Boyar Simeon Streshneff and the Answers of the Metropolitan of Gaza Paisius Ligarides*. Londres: Trübner and Co.
- Palmer, William. 1873. *The Patriarch and the Tsar*, vol. 3, *History of the Condemnation of the Patriarch Nikon by a Plenary Council of the Orthodox Catholic Eastern Church, Held at Moscow A.D. 1666-1667: Written by Paisius Ligarides of Scio*. Londres: Trübner and Co.
- Panaitescu, Petre P. 1926. "L'influence de l'œuvre de Pierre Mogila, archevêque de Kiev, dans les Principautés roumaines." *Mélanges de l'École roumaine en France* V, 1: 35-180.
- Panaitescu, Petre P., et Mihail Zamfira. 2018. *Catalogul manuscriselor slavo-române și slave din Biblioteca Academiei Române*, vol. 3. Bucarest: Editura Academiei Române.
- Papacostea, Victor. 1962 [1983]. "O școală de limbă și cultură slavonă la Târgoviște în timpul domniei lui Matei Basarab." *Romanoslavica* 5: 183-94 [Victor Papacostea, *Civilizație românească și civilizație balcanică*, ed. par Cornelia Papacostea-Danielopolu and Nicolae-Serban Tanașoca, 247-58. Bucarest: Editura Eminescu].
- Papacostea, Victor. 1963. "Les origines de l'enseignement supérieur en Valachie." *Revue des études sud-est européennes* I, 1-2: 7-39.
- Papadopoulos-Kerameus, Athanasios. 1891. "Δοσιθέου Νοταρά πατριάρχου Ἱεροσολύμων, παραλειπόμενα ἐκ τῆς Ἱστορίας περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχησάντων." Dans Athanasios Papadopoulos-Kerameus. *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, ἢ συλλογὴ ἀνεκδότων καὶ σπανίων ἑλληνικῶν συγγραμμάτων περὶ τῶν κατὰ τὴν Ἐψάν ὀρθόδοξων ἐκκλησιῶν καὶ μάλιστα τῆς τῶν Παλαιστινῶν*, vol. 1, 231-307. Saint-Petersbourg: V. Kirshbaum.
- Parenti, Stefano. 2000. "Ordinations in the East." Dans *Handbook for Liturgical Studies*, vol. 4, *Sacraments and Sacramentals*, éd. par Anscar J. Chupungco, 205-16. Collegeville MN: Liturgical Press.
- Paul din Alep. 2014. Paul din Alep, *Jurnal de călătorie în Moldova și Valahia*, éd. et trad. Ioana Feodorov. Bucarest-Brăila: Editura Academiei Române-Editura Istros.
- Păun, Radu G. 1996. "Sur l'investiture des derniers princes 'phanariotes'. Autour d'un document ignoré." *Revue des études sud-est européennes* XXXV, 1-2: 63-75.
- Păun, Radu G. 1998. "Si Deus nobiscum quis contra nos ? Mihnea III: note de teologie politică" Dans *Național și universal în istoria românilor. Studii oferite prof. dr. Șerban Papacostea la împlinirea a 70 de ani*, éd. par Ovidiu Cristea et Gheorghe Lazăr, 69-100. Bucarest: Editura Enciclopedică.
- Păun, Radu G. 2006. "Pouvoir, Croisade et Jugement Dernier au XVII<sup>e</sup> siècle: le vécu et l'invisible." Dans *Ius et Ritus. Rechtshistorische Abhandlungen über Ritus, Macht und Recht*, éd. par Ivan Biliarsky, 213-83. Sofia: Iztok i Zapad.
- Păun, Radu G. 2013. "Byzance d'empereur et Byzance d'Église. Sur le couronnement des princes «phanariotes» à Constantinople." Dans *Héritages de Byzance en Europe*

- du Sud-Est à l'époque moderne et contemporaine*, coord. Olivier Delouis, Anne Couderc et Petre Guran, 141-60. Athènes: École française d'Athènes.
- Păun, Radu G. 2016. "L'ordre de l'éternité. Sur la mémoire liturgique du monastère de Hilandar (Mont Athos, XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)." Dans *Histoire, mémoire et dévotion. Regards croisés sur la construction des identités dans le monde orthodoxe aux époques byzantine et post-byzantine*, coord. Radu G. Păun, 257-304. Seyssel: La Pomme d'or.
- Păun, Radu G. 2018. "En quête du cheval de Troie. Les révoltes anti-ottomanes des chrétiens balkaniques au miroir de l'Occident (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle)." Dans *Paradigmes rebelles. Pratiques et cultures de la désobéissance à l'époque moderne*, éd. par Gregorio Salinero, Águeda García Garrido et Radu G. Păun, 425-54. Bruxelles-Berne-Berlin: Peter Lang.
- Păun, Radu G. 2021. "La mise en rituel du pouvoir. Une prière de couronnement copiée par Dionisie Eclesiarhul (1813)." Dans *Religious rhetoric of power in Byzantium and South-Eastern Europe*, éd. par Ivan Biliarsky, Mihail Mitrea et Andrei Timotin, 297-338. Braïla: Istros.
- Phôteinos, Dionysios. 1819. *Ιστορία τῆς πάλαι Δακίας τὰ νῦν Τρανσυλβανίας, Βλαχίας καὶ Μολδαβίας*, vol. 3. Vienne: I. B. Zweek.
- Pippidi, Andrei. 1983. *Tradiția politică bizantină în țările române în secolele XVI-XVIII*. Bucarest: Editura Academiei Române.
- Pippidi, Andrei. 2001 [2006]. "L'Homélie prononcée par Étienne Cantacuzène, prince de Valachie (1716)." Dans *L'Empereur hagiographe. Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine*, éd. par Petre Guran, 281-93. Bucarest: CRIS [Andrei Pippidi, *Byzantins, Ottomans, Roumains. Le Sud-Est européen entre l'héritage impérial et les influences occidentales*, 255-66. Paris: Honoré Champion].
- Pissis, Nikolas. 2020. *Russland in den politischen Vorstellungen der griechischen Kulturwelt 1645-1725*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pitsakis, Konstantinos G. 2001. "Sainteté et empire. À propos de la sainteté impériale: formes de sainteté d'office et de sainteté collective dans l'Empire d'Orient?" *Bizantinistica. Rivista di studi bizantini e slavi* 3: 155-228.
- Poumarède, Géraud 2001. "La querelle du sofa. Étude sur les rapports entre gloire et diplomatie." *Histoire, économie et société* XX, 2: 185-97.
- Potter, Cathy J. 1993. *The Russian Church and the Politics of Reform in the Second Half of the Seventeenth Century*. Thèse de doctorat inédite, Université de Yale.
- Prodi, Paolo. 1992. *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*. Bologne: Il Mulino.
- Pseudo-Codinos. 1968. *Traité des offices*, éd. Jean Verpeaux. Paris: Éditions du CNRS.
- Pseudo-Kodinos. 2013. *The Constantinopolitan Court, Offices and Ceremonies*, éd. par Ruth Macrides, Joseph Munitiz et Dimiter Angelov. Farnham: Ashgate.
- Radu, Basile. 1933. "Voyage du Patriarche Macaire d'Antioche. Texte arabe et traduction française." *Patrologia Orientalis* XXIV, 4: 203-364.
- Radu logofătul Greceanu. 1970. *Istoria domniei lui Constantin Basarab Brâncoveanu Voievod (1688-1714)*, éd. Aurora Ilieș. Bucarest: Editura Academiei RSR.
- Radu Popescu. 1963. *Istoriile domnilor Țării Românești*, éd. Constantin Grecescu. Bucarest: Editura Academiei RSR.
- Raquez, Olivier. 1988. "Les confessions de foi de la Chirotonie épiscopale des Églises grecques." Dans *Traditio et progressio. Studi liturgici in onore del Prof. Adrien Nocent OSB*, éd. par Giustino Farnedi, 469-85. Rome: Pontificio Ateneo S. Anselmo.



- Recordon, François. 1821. *Lettres sur la Valachie ou Observations sur cette province et ses habitans, écrites de 1815 à 1821, avec la relation des derniers événemens qui y ont eu lieu*. Paris: Lecointe et Durey.
- Ruiz, Teofilo F. 1984. "Une royauté sans sacre: la monarchie castillane du bas Moyen Âge." *Annales ESC* XXXIX, 3: 429-53.
- Rusu, Eduard. 2021. *Muzica și puterea politică în Moldova și Țara Românească, secolele al XV-lea–al XVIII-lea*. Iași: Editura Universității "Alexandru Ioan Cuza".
- Sazonova, Natalija I. 2018. "Za edinyj Az...". *Knižnaja "sprava" pri patriarhe Nikone (1653-1666 gg.) i cerkovnyj raskol*. Moscou-Saint-Petersbourg: Centr gumanitarnych initsiativ.
- Schaub, Marie-Karine. 1999. *Pouvoir et sacralité du tsar: les rituels de couronnement et leur symbolique, Russie, 1498-1682*. Thèse de doctorat inédite, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- Sebag, Paul. 1978. "Sur deux orientalistes français du XVII<sup>e</sup> siècle: F. Petis de la Croix et le sieur de la Croix." *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* XXV, 1: 89-117.
- Sevastjanova, Svetlana K. 2011. *Literaturno-publicističeskoe nasledie patriarha Nikona: principy raboty avtora serediny-vtoroj poloviny XVII veka*. Saarbrücken: LAP Lambert.
- Simonescu, Dan. 1939. *Literatura românească de ceremonial. Condica lui Gheorgachi, 1762. Studiu și text*. Bucarest: Fundația "Regele Carol I".
- Simonescu, Dan, et Damian P. Bogdan. 1938. "Începuturile culturale ale domniei lui Matei Basarab." *Biserica ortodoxă română* LVI, 11-12: 866-80.
- Slujebnicul* 2021. *Slujebnicul mitropolitului Ștefan al Ungrovlahiei (BAR, ms. rom. 1790) de la Biblioteca Academiei Române-București*, vol. 1-3. Bucarest: Basilica.
- Stanković, Radoman. 2012. *Vodeni znaci srpskih hilendarskih rukopisa XVII veka*. Belgrade: Narodna biblioteka Srbije.
- Stănciulescu-Birda, Alexandru. 1980. "Letopiseșul cantacuzinesc. Varianta Căldărușani." *Biserica ortodoxă română* XCVIII, 5-6: 655-62.
- Stoicescu, Nicolae. 2017 [1961]. *Repertoriul bibliografic al monumentelor feudale din București*. Bucarest: Basilica.
- Strihan, Petre. 1968. "Divan Effendi în Țara Românească și Moldova în secolele XVII-XVIII." *Studii. Revistă de istorie* XXI, 5: 881-96.
- St. Symeon of Thessalonika. 2011. *The Liturgical Commentaries*, éd. et trad. Steven Hawkes-Teeple. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Syméon de Thessalonique. 1866a. *Περὶ τοῦ ἁγίου ναοῦ καὶ τῆς τοῦτου καθιερώσεως*, Dans *Patrologiae cursus completus.... Series graeca posterior*, accurate J-P. Migne, vol. 155, 305-61. Paris: J-P. Migne.
- Syméon de Thessalonique. 1866b. *Περὶ τῶν ἱερῶν χειροτονιῶν*, dans *Patrologiae cursus completus.... Series graeca posterior*, accurate J-P. Migne, vol. 155, 361-469. Paris: J-P. Migne.
- Ševčenko, Ihor. 1984. "The Many Worlds of Peter Mohyla." *Harvard Ukrainian Studies* VIII, 1-2: 9-44.
- Ševčenko, Ihor. 1999. "A New Greek Source for the Nikon Affair: Sixty-one Answers Given by Paisios Ligarides to Tsar Aleksej Mixajlovič." *Palaeoslavica* 7: 65-83.
- Ștrempel, Gabriel. 1955. "Sprijinul acordat de Rusia țiparului românesc în secolul al XVII-lea." *Studii și cercetări de bibliologie* 1: 19-27.
- Ștrempel, Gabriel. 1987. *Catalogul manuscriselor românești*, vol. 3. Bucarest: Editura Academiei Române.
- Ștrempel, Gabriel. 1992. *Catalogul manuscriselor românești*, vol. 4. Bucarest: Editura Academiei Române.



- Taft, Robert. 2006. "The Byzantine imperial communion ritual." Dans *Ritual and Art. Byzantine Essays for Christopher Walter*, éd. par Pamela Armstrong, 1-26. Londres: Pindar Press.
- Tchentsova, Vera G. 2012. "Le premier voyage du patriarche d'Antioche Macaire III Ibn al-Za'im à Moscou et dans les Pays roumains: 1652-1659." Dans *Relations entre les peuples de l'Europe Orientale et les chrétiens arabes au XVII<sup>e</sup> siècle. Macaire III Ibn al-Za'im et Paul d'Alep*, éd. par Ioana Feodorov, 69-122. Bucarest: Editura Academiei Române.
- Tchentsova, Vera G. 2013. "Le patriarche d'Antioche Macaire III Ibn al-Za'im et la Chrétienté latine." Dans *Réduire le schisme ? Ecclésiologies et politiques de l'Union entre Orient et Occident (XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, éd. par Marie-Hélène Blanchet et Frédéric Gabriel, 313-35. Paris: Collège de France-CNRS/Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance.
- Tchentsova, Vera G. 2015. "Le clergé grec, la Russie et la Valachie à l'époque de Constantin Brâncoveanu: le témoignage des archives russes." Dans *Constantin Brâncoveanu et le monde orthodoxe*, éd. par Petre Guran, 96-104. Bucarest: Editura Academiei Române.
- Tchentsova, Vera G. 2017. "Les moines de Zôgraphou à Kiev et Moscou au XVII<sup>e</sup> siècle et les débuts de l'imprimerie en Valachie." Dans *Relațiile românilor cu Muntele Athos și cu alte locuri sfinte (secolele XIV-XX)*, éd. par Petronel Zahariuc, 107-17. Iași: Editura Universității "Alexandru Ioan Cuza".
- Tchentsova, Vera G. 2021. "«Tout Moscou, Ville-Reine, trembla de te rencontrer». Le patriarche Macaire d'Antioche et la tutelle des patriarches orientaux sur l'Église russe." Dans *Arabic Christianity between the Ottoman Levant and Eastern Europe*, éd. par Ioana Feodorov, Bernard Heyberger et Samuel Noble, 47-78. Leyde-Boston: Brill.
- Theodorescu, Răzvan. 1987. *Civilizația românilor între medieval și modern. Orizontul imaginii (1550-1800)*, vol. 1-2. Bucarest: Meridiane.
- Tudorie, Ionuț Alexandru. 2011. "Old and New in the Byzantine Imperial Coronation in the 13<sup>th</sup> Century." *Ostkirchliche Studien* LX, 1: 69-109.
- Thomson, Francis J. 1993. "Peter Mogila's Ecclesiastical Reforms and the Ukrainian Contribution to Russian Culture. A Critique of Georges Florovsky's Theory of the Pseudomorphosis of Orthodoxy." *Slavica Gandensia* XX: 67-119.
- Tumins, Valerie A., et George Vernadsky, éd. 1982. *Patriarch Nikon on Church and State: Nikon's "Refutation"*. Berlin-New York: Mouton.
- Ursu, Neculai A. 2003. "Activitatea literară necunoscută a lui Daniil Andrean Panoaneanul, traducătorul Îndreptării legii (Târgoviște, 1652)." Dans Neculai A. Ursu. *Contribuții la istoria culturii românești în secolul al XVII-lea. Studii filologice*, 7-133. Iași: Cronica.
- Uspenskij, Boris A. 1998. *Car' i patriarh: harizma vlasti v Rossii. Vizantijskaja model' i ee russkoe pereosmyslenie*. Moscou: Škola "Jazyki russkoj kultury".
- Uspenskij, Boris A. 2012a. "Tsar and God: Semiotic aspects of the sacralization of the monarch in Russia." Dans Boris A. Uspenskij et Victor Zhivov. *Tsar and God and other Essays in Russian Cultural Semiotics*, trad. Marcus C. Levitt, David Budgen et Liv Bliss, 1-112. Boston: Academic Studies Press.
- Uspenskij, Boris A. 2012b. "Enthronement in the Russian and Byzantine Traditions." Dans Boris A. Uspenskij et Victor Zhivov, *Tsar and God and Other Essays in Russian Cultural Semiotics*, trad. Marcus C. Levitt, David Budgen et Liv Bliss, 153-74. Boston: Academic Studies Press.

- Varela Fernandes, Carla. 2020. "Between Silences: The Coronation of Portuguese Medieval Kings (12<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> Centuries)." *Arts IX*, 4: 75-86 [numéro thématique: *Royal Divine Coronation Iconography in the Medieval Euro-Mediterranean Area*, éd. par Mirko Vagnoni].
- Vogel, Cyrille. 1970. "L'imposition des mains dans les rites d'ordination en Orient et en Occident." *Maison Dieu* 102: 57-72.
- Vukašinović, Vladimir. 2019. "Liturgička analiza krunisanja Stefana Prvovenčanog." Dans *Kraljevstvo i arhiepiskopija. Tematski zbornik u čast 800 godina proglašenja Kraljevstva i autokefalne arhiepiskopije svih srpskih i pomorskih zemalja*, éd. par Ljubomir Maksimović et Srđan Pirivatrić, 189-218. Belgrade: Srpska Akademija nauka i umetnosti, Srpski komitet za vizantologiju.
- Vukašinović, Vladimir, et Zoran Ranković. 2019. "Novi srpskoslovenski izvori poretka krunisanja cara." *Crkvene studije XVI*, 2: 675-84.
- Yannopoulos, Panayotis. 1991. "Le couronnement de l'empereur à Byzance: rituel et fond institutionnel." *Byzantion LXI*, 1: 71-93.
- Zerlentès, Periklès G. 1910. "Ἰωάννου Καρυοφύλλου πρὸς Μελέτιον Χορτάκιον καὶ τοὺς Θεσσαλονικεῖς ἐπιστολαί." *Δελτίον τῆς Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἐταιρίας τῆς Ἑλλάδος* 6: 73-87.
- Zwierlein, Cornel. 2016. *Imperial Unknowns: The French and British in the Mediterranean, 1650-1750*. Cambridge: Cambridge University Press.



# La diffusion de la pratique de la confession en Orient (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles), entre expansion catholique et confessionnalisation orthodoxe\*

Bernard Heyberger

## Introduction

La confession individuelle est introduite et diffusée très largement dans le monde orthodoxe au XVII<sup>e</sup> siècle, à partir du modèle latin définitivement fixé au concile de Trente (1545-1563). Celui-ci insiste sur la confession en tant que tribunal, et du prêtre en tant que juge, ayant délégation de pouvoir pour remettre les péchés et imposer une pénitence. Pour que celle-ci soit proportionnée à la gravité de la faute, il faut que le pénitent lui en fasse un aveu précis et circonstancié.

Le patriarche «grec» melkite d'Antioche Athanase Dabbās est l'auteur d'un manuel de confession en arabe, imprimé à Alep en 1711, qui décalque le modèle latin non seulement dans ses concepts et dans le mode pratique d'administration du sacrement, mais aussi dans «l'économie de l'au-delà» auquel il est rattaché. À cette date, les melkites devaient faire face à la concurrence non seulement des missionnaires latins aux mains desquels la confession était le principal outil de prosélytisme en Syrie, mais aussi des prêtres maronites, qui débauchaient les fidèles des Églises autochtones rivales en pratiquant la théologie et la discipline sacramentelles du concile de Trente, qu'ils avaient adoptées.

\* Je remercie Nader Katerji, pour son aide dans la préparation de l'article, les amis membres du groupe de la Villa Vigoni (Liliya Berezhnaya, Vasilios N. Makrides, Radu Paun, Vassa Kontouma, Aurélien Girard) et les amis et collègues Vera Tchentsova, John-Paul Ghobrial et Nikolaos Chrissidis pour leurs objections et suggestions, qui ont enrichi mon texte.

Bernard Heyberger, School for Advanced Studies in the Social Sciences, France, [bernard.heyberger@ehess.fr](mailto:bernard.heyberger@ehess.fr), 0009-0001-3028-5532

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Bernard Heyberger, *La diffusion de la pratique de la confession en Orient (XVII<sup>e</sup> -XVIII<sup>e</sup> siècles), entre expansion catholique et confessionnalisation orthodoxe*, © 2024 Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0646-4.18, in Marcello Garzaniti, Vassa Kontouma, Vasilios N. Makrides (edited by), *Cristiani orientali e Repubblica delle Lettere (XVI-XVIII sec.) / Chrétiens orientaux et République des Lettres (16e-18e s.) / Östliche Christen und die Gelehrtenrepublik (16.-18. Jh.)*, pp. 473-499, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0646-4, DOI 10.36253/979-12-215-0646-4

Le manuel d'Athanase Dabbās ne se distingue pas fondamentalement des orientations prises par des prédécesseurs sur le siège d'Antioche, ni de ce qui se passait alors dans l'ensemble du monde orthodoxe, où la confession individuelle sur le modèle latin se diffusait. Comme d'autres prélats orthodoxes de son époque, il camouflait ses sources latines pour naturaliser un modèle importé. La confession auriculaire sur le modèle tridentin apparaît en effet comme un instrument pour renforcer le prestige, l'autorité et la prospérité du clergé, et pour éduquer, surveiller et soumettre les fidèles. Elle permettait de renforcer la communauté, de la distinguer des communautés rivales, par un processus d'intériorisation des normes qui favorisait en même temps l'émergence de l'individu.

### 1. La confession catholique après le Concile de Trente

La confession est un marqueur central de l'identité catholique à partir du Concile de Trente, qui y consacre sa quatorzième session, aboutissant à 9 chapitres et 15 canons, promulgués le 25 novembre 1551. «C'est la première fois qu'un concile traite de la pénitence avec une telle ampleur» (Adnès 1983, 982).

On connaît l'importance de la théologie sacramentaire dans le catholicisme tridentin. Le concile applique au sacrement de la pénitence les catégories scolastiques utilisées pour la définition de tous les sacrements: la «matière» de la pénitence, ce sont les actes du fidèle (contrition, confession, satisfaction), tandis que sa «forme», ce sont les paroles de l'absolution, prononcées par le prêtre sur le pénitent (Adnès 1983, 982; Gy 1958, 13-9)<sup>1</sup>.

Mais le plus nouveau, et le plus central dans l'enseignement du concile, c'est le caractère judiciaire de l'absolution. L'absolution par le prêtre devient «la dispensation d'un bienfait qui ne vient pas de lui» et, en même temps, «un acte judiciaire dans lequel la sentence est prononcée par le prêtre comme par un juge» (Adnès 1983, 983; Dürr 2013, 223-6). Les prières accompagnant l'absolution sont «une louable habitude», mais ne font pas partie de la «forme» du sacrement.

Ce caractère judiciaire du sacrement trouve en grande partie ses origines dans une tradition occidentale de la conception du péché et de la pénitence. En Orient, la faute est davantage conçue comme une maladie, la confession comme une thérapie, le confesseur comme un thérapeute. C'est ainsi, par exemple, que la question est abordée dans le canon 102 du Concile *in Trullo*, mais aussi dans d'autres traditions orientales, comme la tradition copte (Getcha 2007, 215-6; Kizenko 2021, 1; Dalmais 1958, 22-9; El-Hayek 1984, 377-95; Amato 1983, 230-8; Heyberger 2005, 287-8). Le péché comme maladie et le confesseur comme médecin ne sont pas complètement absents de la rhétorique catholique après le concile de Trente, mais s'effacent devant le côté judiciaire. Le jésuite Paolo Segneri, dont les ouvrages sont une des sources principales des manuels orthodoxes de confes-

<sup>1</sup> Le texte parle de «quasi-matière», plutôt que de «matière».

sion (Segneri 1742a; Tsakiris 2009, 4-5; 8; 138; 157-9; 168-76; 271; 305-14)<sup>2</sup>, divise son célèbre *Confessore Istruito* en deux parties, la première consacrée au confesseur comme juge, la seconde au confesseur comme médecin. La pénitence a deux buts, affirme-t-il: l'un de détruire les fautes passées, l'autre d'empêcher les fautes à venir. Le prêtre coopère au premier avec l'office de juge, au second avec celui de médecin. Mais le premier l'emporte sur le second, car le confesseur est véritablement juge, alors qu'il n'est médecin que «par métaphore» (Segneri 1742a, 637)<sup>3</sup>. En mission (et c'est le cas au Proche-Orient), la médecine des corps peut donner accès à la médecine des âmes: soigner les malades permet aux missionnaires latins d'entrer en contact avec les gens, de les visiter dans leurs maisons, et ainsi de les mener à la confession (Heyberger 2014, 352).

La conception judiciaire du sacrement de pénitence implique que le jugement soit proportionné à la faute. Pour cela, le confesseur a besoin de connaître précisément les péchés, exposés de façon explicite par le confessé, pour savoir ce qu'il pardonne, mais aussi les dispositions du pénitent au moment des faits et au moment de la confession, pour évaluer son degré d'attrition ou de contrition. Ceci nécessite que le pénitent confesse précisément ses fautes et les circonstances dans lesquelles il les a commises, y compris ses dispositions psychologiques (l'intentionnalité, la tentation, le remords, etc...)<sup>4</sup>. L'aveu devient essentiel à la confession. Il doit être détaillé et intègre, ou complet. Un manuel de Cristóbal de Vega, largement diffusé, y compris en traduction arabe, est consacré aux «histoires tristes de confessions», des anecdotes (*habar* en arabe) racontant comment des gens (presque exclusivement des femmes), ont été condamnés à l'enfer parce qu'ils n'ont pas fait d'aveux complets ou parce qu'ils n'ont pas amélioré leur comportement après une confession (Vega 1668; Dürr 2013, 229; Girard 2011, vol. 2, 681)<sup>5</sup>. S'ajoute à ce dispositif l'obligation, introduite par le Concile Latran IV en 1215, de se confesser au moins une fois par an, et en cas de péché mortel. D'autre part, la confession est nécessaire pour pouvoir recevoir la communion, et la communion plus fréquente est encouragée (Adnès 1983, 993; Delumeau 1990, 16-7).

Notons enfin que cette confession est une confession privée, qui n'implique pas de pénitence publique, ni d'absolution différée parfois sur plusieurs années, ni de rite de réintégration dans la communauté des fidèles, comme cela se pratique encore en Orient au XVII<sup>e</sup> siècle (Bériou 1983, 73-93; Gy 1958, 13). Par contraste, l'Église catholique insiste sur le caractère secret de la confession. Nuançons ce-

<sup>2</sup> *Il penitente istruito* et *Il confessore istruito* ont été traduits en grec par Emmanuel Romanitès de Patmos († ca 1758), avant d'être édités et largement diffusés à partir de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle (Tsakiris 2009, 305-6).

<sup>3</sup> L'ouvrage a été traduit en arabe à Alep en 1739, et édité à Dayr al-Choueir en 1760: Graf 1951, 229.

<sup>4</sup> Voir par exemple le ms. BNF, Arabe 120.

<sup>5</sup> Traduction arabe du diacre Ibrāhīm Ġalwān, Deyr Al-Šīr 1723: 4 exemplaires dans la collection. Nous avons consulté le manuscrit ms. 466, accessible en version numérique sur le site d'HMML: OBA 0431.



pendant: les jésuites en particulier, dans leur pratique des missions intérieures, organisent des séances publiques de restitution et de réconciliation après avoir accordé l'absolution au voleur ou au querelleur.

Les définitions du Concile de Trente n'ont pas été si simples à appliquer, car elles soumettaient le confesseur et le confessé à d'insoutenables contraintes. Nous connaissons la pratique de la confession essentiellement à travers les textes normatifs, mais l'immense corpus documentaire produit sur le sujet (dont les manuels de Paolo Segneri), atteste la difficulté de la mise en œuvre des prescriptions. D'ailleurs, jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle, la pénitence collective a subsisté dans les diocèses de France, et encore au XVII<sup>e</sup> siècle, des préparations collectives à la confession individuelle sont attestées (Martin 1983, 117-36; Lemaître 1983, 139-64). Il fallait concevoir matériellement la rencontre entre le pénitent et le confesseur, pour gérer la masse, puisque la confession devenait généralisée, et pour éviter tout problème d'indiscrétion, mais aussi de scandaleuse intimité. Après le concile de Trente, la confession se normalise d'abord dans le dispositif matériel et dans la gestuelle du confesseur et du confessé, dont on peut dire qu'ils se sont concrétisés dans le meuble du confessionnal inventé par Charles Borromée (Gy 1958, 19-21). Le concile de Trente aura aussi pour effet radical d'interdire la confession en échange d'argent, pratique courante avant, et entraînant des confessions expéditives et laxistes (Delumeau 1990, 18-9; Adnès 1983, 983-7). L'accusation de simonie dans la pratique de la pénitence a d'ailleurs été largement utilisée par les missionnaires latins contre le clergé des Églises orientales à partir du XVII<sup>e</sup> siècle (Renaudot 1700-1706, 884-5)<sup>6</sup>.

Les définitions du concile de Trente vont se traduire dans les ouvrages à visée pastorale, comme le *Catéchisme romain* de 1566, qui accorde beaucoup de place à la confession. Ces manuels insistent en particulier sur l'importance de l'examen. Le pénitent doit apprendre à s'examiner, à se confesser intérieurement devant Dieu, et l'examen de conscience est encouragé comme un acte quotidien, un instrument de perfection de soi-même (Adnès 1983, 984; Segneri 1742b, 679-81)<sup>7</sup>.

D'autre part, la confession devient aussi le moment où le confesseur vérifie la connaissance du fidèle en matière de dogmes et de prières. Ni dans le catholicisme, ni dans le protestantisme, on ne doit accéder à la table eucharistique si on est ignorant, et on ne peut être sauvé en restant dans l'ignorance (Dürr 2013, 235-7; Segneri 1742a, 641-2). La confession est le moment où le prêtre passe en revue les connaissances élémentaires (comme les dix commandements, les prières, mais aussi la pratique effective du pénitent (assiduité à la messe, communion pascale).

<sup>6</sup> Le Synode libanais condamne explicitement la simonie dans le sacrement de pénitence: *Synode Libanais* 2002, 65.

<sup>7</sup> Le catéchisme romain a été traduit en arabe, puis imprimé à Rome en 1786 et 1787: Graf 1949, 432; 497. Segneri 1742b: cet ouvrage a été traduit en arabe à Alep en 1739, et édité à Dayr al-Choueir en 1747 (Graf 1951, 229).

Néanmoins, la masse infinie de littérature produite par la pratique de la confession après le concile de Trente doit aussi être considérée comme un indicateur de la difficulté que la procédure tridentine du sacrement représente pour les fidèles, mais encore plus pour les confesseurs eux-mêmes. Pour les fidèles, une pédagogie de la terreur doit les pousser à la confession sincère, qui, de son côté, doit aboutir au soulagement, à travers la bienveillance du confesseur. Mais la terreur et la honte peuvent aussi tenir les fidèles éloignés du confessionnal. Les intenses polémiques produites par la supposée ignorance, le laxisme ou le rigorisme du clergé sont révélatrices aussi de la gêne, voire de l'angoisse, ressentie par nombre de confesseurs devant la responsabilité qui leur incombe. Ce sont les écrits d'Alphonse de Liguori (1696-1787) qui donneront à la pratique de la confession une forme consensuelle dans le catholicisme (Delumeau 1990).

Le XVIII<sup>e</sup> siècle est le grand siècle de la théologie morale, avec la publication de nombreux *Cas de conscience*, devant aider les confesseurs à résoudre les difficultés qui leur sont soumises au confessionnal. On trouve en traduction arabe deux des principaux manuels de cas de conscience: le *Dictionnaire des cas de conscience ou décisions des plus considérables difficultés touchant la morale et la discipline ecclésiastique* (Paris 1743) de Jean Pontas (1638-1728), et la *Theologia Moralis Universa complectens omnia morum praecepta et principia decisionis omnium casuum conscientiae* du jésuite Paul Gabriel Antoine (1678-1743) éditée en arabe à Rome, en cinq volumes, en 1783 et en 1795, puis encore en 1834 à partir d'une édition révisée (première édition: Nancy 1726; Nasrallah 1989, 146-7, 151-2; Heyberger 2014, 436-7; Girard 2011, 681-2). Enfin, des œuvres d'Alphonse de Liguori ont été traduites en arabe, notamment par le patriarche melkite Maximos Mazloum, et diffusées sous forme imprimée au XIX<sup>e</sup> siècle (Charon 1907, 336). Sa *Théologie morale* a été traduite en arabe en 1857 (Graf 1949, 486).

## 2. La confession catholique en Orient à partir du XVII<sup>e</sup> siècle

Les missionnaires latins arrivés en Orient au début du XVII<sup>e</sup> siècle, comme ceux envoyés dans les territoires catholiques à la même époque, pour ce qu'on appelle les missions intérieures, étaient tenus de respecter les hiérarchies ecclésiastiques locales. Ils arrivaient avec des facultés accordées par leur supérieur ou le Saint-Siège, mais ils ne pouvaient exercer leur apostolat publiquement sans l'accord d'un évêque ou d'un patriarche, de l'une ou l'autre des dénominations présentes sur le territoire où ils s'implantaient<sup>8</sup>. Dans le cadre du fonctionnement ottoman, ils étaient exclus de l'administration du baptême et du mariage, qui, dans d'autres missions lointaines, apparaissent souvent comme les actes les plus importants, et aussi le plus sujets à des accommodements et à des «doutes» soumis aux autorités romaines (Broggio, Castelnau-L'Estoile, Pizzorusso 2009). Ces deux sacrements, qui ancrent le fidèle dans une communauté, étaient en ef-

<sup>8</sup> Sur les facultés accordées aux missionnaires, voir Pizzorusso 2022, 193-207.

fet le champ réservé du clergé paroissial, en l'occurrence appartenant aux Églises orientales. Les missionnaires n'avaient quasiment l'occasion de pratiquer le baptême que sur des enfants moribonds, parfois musulmans<sup>9</sup>.

Les chrétiens locaux étaient tenus de fréquenter leur propre église, et de s'adresser à leur clergé pour les naissances, les unions et les décès. De même, la liturgie elle-même, qui se déroulait à l'église, relevait du clergé oriental. La prédication publique n'était possible aux missionnaires que lorsque l'évêque local la leur autorisait, ce qui arrivait au XVII<sup>e</sup> siècle, mais pouvait aussi leur être interdit. Ils avaient plus de liberté en la matière dans les campagnes, lors des missions volantes qu'ils exerçaient dans les villages du Mont Liban ou en Galilée. Ces prédications, comme dans les missions intérieures, étaient conçues comme préparatoires à la confession. Elles incitaient les fidèles à se repentir, en les menaçant de damnation, pour les amener à la contrition et à l'aveu de leurs péchés. Les jésuites avaient recours à des mises en scènes dramatiques et aux «images morales» représentant l'Enfer, la mort, le Jugement et la Passion du Christ, pour susciter l'émotion chez les fidèles et les amener à la confession (Heyberger 2014, 376). Dans les villes, les missionnaires avaient beaucoup moins de liberté d'action, et donc de moyens à leur disposition pour agir. Les religieux visitaient les chrétiens dans les maisons, où plusieurs familles vivaient souvent ensemble dans la même cour, ou dans les rues en impasse, où généralement les chrétiens se regroupaient entre eux. Ils s'adressaient en priorité aux enfants, ils distribuaient images et médailles, et une fois qu'ils avaient établi le contact, ils incitaient les gens à se confesser. C'est à travers la confession qu'ils réussissaient à établir un contact privilégié avec des individus, qu'ils suivaient ensuite régulièrement (Heyberger 2014 364-9). Dans leurs comptes rendus d'activité, les confessions forment une de leurs principales activités, dont ils se glorifient. Les missionnaires indiquent souvent le nombre de confessions qu'ils ont entendues: en 1669, un capucin rapporte que les prêtres latins confessent entre 500 et 600 personnes par mois à Alep; en 1713, les jésuites annoncent avoir entendu 3040 confessions en un mois dans la même ville, dont plus de 400 confessions générales chez les «Grecs» (Heyberger 2014, 366; ARSI, Gallia; 96 III)<sup>10</sup>.

Que ces chiffres soient exagérés ou non, il paraît avéré que la confession catholique exerce une attraction sur les fidèles orientaux. Le capucin Michel de Rennes, rapporte qu'en 1641, dans le Kisruwan (Mont Liban), il a fallu fermer la porte de l'église, tant il y avait d'affluence pour la confession, et ne laisser rentrer les fidèles qu'un à un. Les cheikhs maronites du village de Ghazir ont envoyé des hommes armés pour le chercher, avant qu'il ait terminé d'entendre les confessions dans le village précédent! (Heyberger 2014, 374)<sup>11</sup>. Dans le monde grec (Naxos, Smyrne,

<sup>9</sup> Sur cette obligation de se faire baptiser et confirmer, de se marier, de communier au moins une fois par an dans son Église communautaire, voir ACPF, SOCG 587.

<sup>10</sup> Sur la confession comme tactique de pénétration de la société grecque par les jésuites, et son succès, voir Tsakiris 2009, 48; 49 note 26.

<sup>11</sup> Voir l'importance de la confession dans les missions volantes jésuites dans les campagnes, au début du XVIII<sup>e</sup> siècle: ARSI, Gallia, 106, ff. 195-200.

Athènes), au XVII<sup>e</sup> siècle, des évêques orthodoxes accordent librement aux missionnaires de prêcher et d'écouter les confessions, et au témoignage de ces derniers, ils sont accueillis avec enthousiasme par les fidèles (Ware 1964, 20-3).

On peut s'interroger sur les causes de ce succès. Le fait que nous avons relevé plus haut, que la confession catholique accorde l'absolution plus facilement et sans exiger de longue pénitence publique en est une<sup>12</sup>. Qu'elle soit gratuite, qu'elle ne passe pas par l'échange monétaire, en est une autre. Se confier à un étranger, qui est moins impliqué dans les relations familiales et sociales locales que le clergé oriental, peut être un autre élément de cette attractivité. Les missionnaires avancent aussi l'argument qu'on préfère se confesser à un célibataire, alors que, semble-t-il, les femmes ne pouvaient se confesser qu'à un homme marié (ACPF, SOCG, vol. 235). D'ailleurs, ils prêtaient volontiers l'oreille à des catégories qui ne s'adressaient pas au clergé local, ou qui n'étaient pas écoutées par ce dernier, comme les jeunes et les femmes.

Il faut ajouter que la confession est l'élément central de tout un dispositif du Salut ou d'une économie de l'au-delà, que les missionnaires introduisent en même temps: les prières et les messes à l'intention des morts, la rédaction de testaments, les fondations pieuses (*waqf*). Les missionnaires insistent sur le jugement direct de l'individu au moment de sa mort. Les représentations du Jugement Dernier, qui ont disparu à cette époque de l'iconographie occidentale, continuent à alimenter l'imaginaire des chrétiens orientaux, en Syrie comme ailleurs, pour finalement connaître une désaffection au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle (Heyberger 2014, 523-5; Berezhnaya, et Himka 2014). Là où, comme à Alep, le catholicisme trouve un terrain d'épanouissement, les confréries de dévotion (le Scapulaire de la Vierge, le Rosaire, les confréries mariales jésuites, le Tiers ordre franciscain) prévoient pour leurs adhérents des exercices de préparation à la Bonne Mort et des prières pour les âmes du purgatoire. Au respect des règles de la confrérie, en particulier à une pratique régulière de la confession et de la communion, s'attache la possibilité de gagner des indulgences, parfois associée à la pratique de la confession. Ainsi, le règlement de la confrérie de l'Annonciation pour les «Grecs» (melkites) d'Alep dresse un véritable registre des comptes: le deuxième dimanche de Carême, le confrère peut gagner la remise de 154 000 jours de purgatoire: le lundi, 158 000, le mardi, la libération d'une âme, plus encore 158 000 jours...<sup>13</sup> Il y a un engouement avéré des chrétiens orientaux pour les indulgences, ce qui incite le clergé oriental uni à Rome à demander et à obtenir de pouvoir en dispenser: en 1712, Macaire, l'évêque melkite de Tripoli, «reçu à la foi catholique» en 1701, affirme que les chrétiens demandent une indulgence plénière à l'article de la mort, mais qu'il n'a pas la faculté de la donner. Elle lui

<sup>12</sup> Renaudot (1700-1706, 884) critique la légèreté des pénitences qu'infligent les missionnaires, par rapport aux Canons pénitentiels des Orientaux. Sur la problématique fréquence de l'exclusion de la communion comme pénitence imposée chez les Grecs, voir Tsakiris 2009, 272.

<sup>13</sup> Archevêché melkite d'Alep, ms 528: liste des indulgences à la fin du document. Voir d'autres exemples dans Heyberger 2014, 441; 523-6. Sur les confréries, voir Heyberger 1996 et 2008.

est accordée par le pape, pour 100 personnes, et pour ses parents jusqu'au second degré. Ce qui n'empêchera pas ledit évêque de choisir définitivement le camp orthodoxe après le schisme entre orthodoxes et catholiques (1724) (ACPF, Acta, 82, 1712, 30 mai: 12 Greci; Heyberger 2014, 387; 400). En 1734, les moines libanais maronites obtiennent du pape des indulgences plénières pour ceux qui se confessent, communient et se rendent dans leurs églises, un des trente jours de l'année mentionnés. En 1754, Benoît XIV attache une indulgence à tous les autels principaux de leurs églises, pour les messes qui y seront célébrées en faveur de l'âme d'un défunt (*Bullarium Maronitarum* 2019, doc. CXLVII, 450-451)<sup>14</sup>.

Comme en Occident, mais avec une temporalité différente, cet engouement ne peut s'expliquer uniquement par l'offre du clergé: il révèle aussi une forte demande émanant des fidèles, ce qui signifie un changement de perception et de comportement face à sa propre mort, et à celle des autres. Mais c'est une question qui mériterait d'être plus précisément explorée.

La direction de conscience n'est pas chose nouvelle, elle a une tradition en Orient, notamment monastique, mais elle prend un nouveau sens, en particulier quand elle concerne des laïcs. À travers les confréries, mais aussi les leçons de catéchisme aux enfants, la pratique de l'examen de conscience sur la base d'une morale fondée sur les dix commandements, mais déclinée en fonction du développement de la théologie morale avec ses distinctions (péché mortel/péché véniel, péché par omission, péché et tentation, contrition et attrition, etc..) pénètre la société chrétienne orientale. Cette culture de l'aveu et de la confession peut aboutir à une intense direction de conscience. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, la dévote et prétendue sainte Hindiyya d'Alep et ses confesseurs latins ont laissé des témoignages assez précis sur sa direction de conscience. Tandis que le voyageur et conteur maronite originaire d'Alep également, Ḥannā Diyāb, a rapporté l'expérience vécue de l'encadrement spirituel lors de son bref noviciat chez les moines libanais, au Mont Liban. Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, la direction de conscience de «dévotes» melkites est au cœur d'un scandale à Alep (Heyberger 2001, 69-74; 223-34; Dyāb 2015, 53-62; Heyberger 2023b, 225-44).

La conception catholique du sacrement de la pénitence, et ses applications pratiques, ont été diffusées par les missionnaires latins, qui en ont fait un de leurs principaux instruments d'action durant leurs missions dans l'Empire ottoman. Ce modèle a séduit une partie des chrétiens orientaux et de leur clergé, qui se sont ralliés au catholicisme.

La pratique de la confession pouvait offrir un avantage compétitif aux missionnaires par rapport au clergé local, et provoquer des conflits avec celui-ci. Inversement, le prêtre rallié au catholicisme pouvait gagner un avantage sur les orthodoxes et sur les missionnaires latins en pratiquant la confession sur le modèle catholique. On le voit lorsque le dépassement des limites confessionnelles ou

<sup>14</sup> Nombreux documents concernant la concession d'indulgences aux maronites dans *Bullarium Maronitarum* 2019, *passim*. Pour une critique de la diffusion des indulgences par les missionnaires, voir Renaudot 1700-1706, 884-5.

territoriales d'un prêtre confesseur provoque des litiges. Ainsi, vers 1660, le patriarche maronite a interdit aux capucins de confesser ses fidèles, sauf à l'article de la mort (ACPF, SOCG 235, f. 125<sup>rv</sup>). En 1715, Pietro Oliva (Buṭrus Tulāwī), à la tête du clergé maronite d'Alep, proteste contre la prétention des missionnaires d'empêcher les prêtres maronites d'entendre les confessions de toutes les «nations» chrétiennes (ACPF, SOCG 601). En 1702, un prêtre melkite dénommé Giuseppe Michele, disciple d'Euthyme Sayfi, l'archevêque de Sidon, promoteur du catholicisme et semeur de trouble dans le patriarcat d'Antioche, dessert onze villages où tous les habitants sont chrétiens, d'après ce qu'il écrit à Rome. Il soumet une série de questions à la congrégation de la Propagande: s'il peut absoudre des cas réservés, comme les missionnaires; si quelqu'un se convertit au catholicisme, peut-il l'absoudre du crime de schisme et d'hérésie; peut-il, dans l'imposition de la pénitence, se comporter en missionnaire apostolique, c'est-à-dire ne pas recourir à la rigoureuse pénitence des Grecs, avec prohibition de la communion, longs jeûnes et autres exercices, mais s'accommoder, à partir de règles de prudence chrétienne, aux exigences du lieu et des personnes (ACPF, SOCG 542)? La réponse romaine à ces questions est positive (ACPF, SOCG, 544).

Le succès de la confession auriculaire comme instrument d'influence et d'encadrement des fidèles, et la mise en compétition avec l'Église romaine et ses agents, ont conduit à des formes de mimétisme chez les chrétiens orientaux, et pas seulement chez ceux qui se sont ralliés à Rome<sup>15</sup>.

### 3. La confession dans les Églises orientales

Il semble que chez les maronites, la confession individuelle ait déjà été pratiquée à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, avant l'arrivée des missionnaires. Le jésuite Jérôme Dandini, mandaté parmi eux par Clément VIII en 1596, dans la relation qu'il rédige de son séjour au Mont Liban, se montre peu précis sur leur pratique de la pénitence. Il ne relève pas de rite collectif, mais critique la confession individuelle telle qu'il la voit pratiquée: l'absence de sélection et de hiérarchie parmi les confesseurs, leur incompétence, et le fait qu'ils emploient en matière de «forme» dans l'administration des sacrements, une «manière de prières» («*Precamur Deus ut hunc absolvas*») (Dandini 1675, 118-9). En effet, comme les autres orientaux (Getcha 2007, 210), les confesseurs maronites recourent à des formules déprécatives, appelant sur le pénitent repentant la miséricorde divine, ce que l'érudit Richard Simon, qui publie une traduction française de la relation de Dandini avec ses propres commentaires en 1675, confirme et explique:

[...] il est certain que les Chrétiens du Levant emploient des prières dans l'administration des sacrements; l'on n'a qu'à consulter ce que le P. Morin en a écrit dans les livres de la pénitence et des ordinations [...]. Ainsi, l'on n'a point

<sup>15</sup> Sur le succès remporté par la confession auriculaire chez les fidèles dans l'Empire russe, voir Kizenko 2021, 2-5; 20-40.



imposé aux Maronites quand on a dit que la forme de leurs sacrements était administrée par manière de prières, car ils n'ont pu se servir de ces formes qui sont en usage dans l'Église romaine, et qui marquent l'action du ministre, qu'ils ne les aient prises des Latins.

Richard Simon précise aussi qu'ils imposent «des pénitences publiques aux péchés publics, et de secrètes aux péchés secrets», que «ces pénitences durent quelquefois plusieurs années» et que les «laïcs sont suspendus de la communion pendant tout ce temps-là (Dandini 1675, 3; 6-7; Morin 1651).

Il est probable que la pratique de la confession auriculaire ait évolué chez les maronites, sous l'influence de la formation romaine des élèves du Collège maronite de Rome, et de la situation de compétition de leur clergé par rapport aux missionnaires francs dès le XVII<sup>e</sup> siècle. Mais c'est le synode du Mont Liban (1736) qui introduit avec beaucoup de précision la discipline tridentine en matière de sacrements dans l'Église maronite.

Concernant la définition du sacrement de pénitence, le texte de ce synode cite explicitement le concile de Trente, et reprend les formules selon lesquelles sa «forme» consiste dans «les paroles de l'absolution que dit le prêtre» sur le pénitent. Il précise que la formule «Je t'absous de tes péchés, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit» est exclusive et impérative, et recommande de conserver les prières de supplication, sauf en cas de nécessité. La «matière» du sacrement est constituée par ce que fait le pénitent, et qui se décompose en repentir du cœur, confession verbale et réparation du péché, chacun de ces termes donnant lieu à des précisions (*Synode Libanais* 2002, 57-8).

Le synode insiste par ailleurs sur le fait que le ministre du sacrement ne peut absoudre du péché que s'il en a reçu le pouvoir en délégation temporaire de son supérieur, dans les limites de la juridiction de celui-ci, et décrit avec précision le protocole qui doit être suivi, avec notamment la mention du confessionnal. Il insiste sur l'attitude requise de la part du prêtre, et la maïeutique qu'il doit mettre en œuvre pour obtenir un aveu précis et sincère. Il doit pour commencer se renseigner sur l'identité du pénitent et vérifier sa connaissance des «principes du Christianisme» (*Synode Libanais* 2002, 59-65).

La pénitence, dans sa conception et dans sa pratique, a commencé également à évoluer dans les Églises orthodoxes, en particulier dans l'Église melkite d'Antioche avant la scission de 1724 entre «catholiques» et «orthodoxes». Dans ces Églises, depuis le X<sup>e</sup> siècle, s'est développée une forme de confession secrète et privée, avec des pénitences atténuées et non publiques. Mais il semble que celle-ci fût réservée seulement à une confession générale exceptionnelle, par exemple à l'entrée dans la vie monastique (Getcha 2007, 208; Kizenko 2021, 20-3).

Une autre forme consistait en un rite collectif faisant partie de l'office liturgique (Heyberger 2014, 365; Dalmais 1958, 22-9). Dans les églises slaves orientales, le *govienie*, attitude individuelle de préparation et de purification pour recevoir la communion, insérait le pénitent dans un rituel collectif, l'inscrivant dans une communauté et dans un temps spécifique de jeûne et de repentance (Kizenko 2021, 9-19).

Dans le *Trebnyk* du métropolitain Pierre Mohyla publié à Kiev en 1646, et dans tous les *trebnyks* orthodoxes et catholiques orientaux par la suite, dans le ressort de la métropole de Kiev, il y a des rites consistant à réciter des prières sur les fidèles assemblés, pour les préparer à la contrition ou à la confession, pour la Nativité, le début du Carême, ou le jeûne des Apôtres. Il ne s'agit pas exactement d'un rite d'absolution, mais de prières déprécatives (Kizenko 2021, 9-19; Senyk 1981, 430-4).

Ce rituel ressemble à celui qu'un missionnaire jésuite a observé chez les Arméniens de Syrie. Pendant les quatre fêtes principales, en vue de la communion générale, les prêtres debout au milieu des pénitents, lisent d'une voix forte une formule écrite de confession, contenant tous les péchés les plus graves. Chaque pénitent dit «j'ai péché par toutes mes facultés, *mea culpa*» En deux mots sa confession est expédiée et il est absout, commente le missionnaire (ARSI, Gallia; 96 III)<sup>16</sup>.

Une liste manuscrite de péchés, datant de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, provenant d'Alep, sans doute destinée à être récitée à haute voix, paraît correspondre à une pratique collective de la confession chez les melkites. Les péchés qui y sont énumérés montrent une influence du catholicisme, mais aussi une morale parfois proche de la morale musulmane, assez radicalement différente de celle qu'enseignent les catholiques, en particulier par son manque d'intériorité (Heyberger 2005).

Il est probable que, comme dans le reste du monde orthodoxe, cette forme de pénitence ait cohabité chez les melkites avec une pratique de la confession individuelle, sur le modèle latin. Dans le monde slave oriental, le *Trebnyk* de Pierre Mohyla introduit la formule latine de l'absolution qui se diffuse ensuite et se généralise dans la seconde partie du XVII<sup>e</sup> siècle, en mettant l'accent sur l'autorité du prêtre et son pouvoir de remettre les péchés, sans effacer pour autant les prières déprécatives et collectives (Getcha 2007, 210; Getcha 2023, 192-4; Senyk 1981, 430-4; Kizenko 2021, 34-40)<sup>17</sup>. Dans le monde hellénophone, le très populaire manuel de confession *Peri Exomologhéseōs* (Περὶ ἐξομολογήσεως) de Neophytos Rodinos, publié à Rome par la Typographie de la Propagande en 1630, réédité en 1671, et très souvent recopié à la main, a diffusé le concept et la formule latine de l'absolution, que le patriarche Cyrille Loukaris et ses partisans ont tenté un temps de contester (Tsakiris 2009, 73; 107-8).

Dans le ressort d'Antioche, l'introduction de la théologie et de la discipline tridentines concernant le sacrement de la confession est claire dans le manuel publié sur le sujet par Athanase Dabbās en 1711. Elu patriarche d'Antioche en 1686, mais ayant renoncé à son siège au profit d'un compétiteur (Cyrille V al-Za'im) en 1694, Dabbās est demeuré métropolitain d'Alep (mais garde le titre de «patriarche», par lequel il se désigne dans la préface de son ouvrage), avant de

<sup>16</sup> Autres références à la pratique collective: Heyberger 2014, 365 notes 78 et 79.

<sup>17</sup> En langue grecque, des manuels imprimés, mettant l'accent sur la pratique de la confession en tant que composante essentielle de la bonne administration du sacrement, et s'adressant directement au pénitent, coexistent avec des *Nomocanons* manuscrits, qui font correspondre à chaque péché des pénitences spécifiques (Tsakiris 2009, 3).

remonter sur le trône en 1720. Il séjourne dans les principautés danubiennes entre 1700 et 1705, où il initie une imprimerie arabe, avec l'appui du prince et le soutien technique d'Anthime l'Ibérien, moine de Snagov, puis évêque de Râmnic, acteur majeur de l'édition dans les pays roumains (Feodorov 2020). Après la publication de deux ouvrages, l'imprimerie arabe est transférée à Alep, où Dabbās fait imprimer 11 livres entre 1705 et 1711. Le dernier, rédigé par lui-même, est intitulé *Risāla waḡīza tūḍiḥ kayfiyya al-tawba wa-l-i'tirāf wa-fīmā yalzam al-mu'tarif wa-l-mu'arrif ṭubi'at ḥadīṭan li-naḑ' al-masiḥiyyin* [Brève épître expliquant la pénitence et la confession, qui contient ce qui incombe au confesse et au confesseur, récemment imprimée pour le bénéfice des chrétiens] (Dabbās 1711)<sup>18</sup>.

Il est incontestable que cette *risāla* suit le modèle latin: sans être une simple copie de Segneri, elle reprend les concepts et les catégories qu'on trouve chez ce dernier, et fonde ses conseils sur l'expérience accumulée en matière de direction spirituelle par les confesseurs catholiques. À la manière des manuels latins, elle suit une méthode d'exposition qui se veut systématique, distinguant dans une notion des parties et des sous-parties, et indiquant des procédures décomposées en différentes étapes.

Sa définition du sacrement reprend la distinction scolastique entre la matière (*māda*) et la forme (*ṣūra*) «comme pour les autres sacrements». La «matière» est constituée par les actes du pénitent (péché, contrition, confession) et la forme se réduit aux «paroles essentielles que le prêtre dit au confesse immédiatement, par l'autorité conférée par notre Sauveur (à lui la Gloire) à ses successeurs [...]» (Dabbās 1711, 20-1).

La confession est impérative pour tout chrétien, qui ne peut gagner le Salut sans elle. Elle consiste à dévoiler les péchés avec obéissance, non pas à n'importe quel prêtre, mais à celui à qui l'évêque a délégué le pouvoir de lier et de délier (Dabbās 1711, 31-2). Bien qu'il soit fait mention du péché comme d'une maladie (Dabbās 1711, 54), la confession est conçue comme un tribunal, devant lequel le pénitent doit se présenter humblement, à genoux, prêt à recevoir le jugement (Dabbās 1711, 36). Il est dit que le prêtre est à la fois juge, médecin et éducateur (Dabbās 1711, 83), sans que ces points soient spécifiquement développés, l'accent étant mis sur l'exemplarité et la compétence que l'administration du sacrement de pénitence exige de lui. Le pénitent ne doit pas se confesser à un prêtre quelconque, ni le choisir en fonction de sa présumée naïveté. Un moine, un diacre, un laïc ne sont pas habilités à rece-

<sup>18</sup> Feodorov (2016, 27) donne une notice descriptive de l'ouvrage en suivant Nasrallah (1979, 135 et note 286). Ni le titre indiqué dans l'article (avec une confusion entre le confesseur et le confesse dans sa traduction en français) ni le contenu (décrit comme une «anthologie») ne correspondent à l'exemplaire que nous avons consulté. L'ouvrage existe aussi sous forme manuscrite. Nous avons consulté le manuscrit: Archidiocèse syriaque catholique d'Alep, Ar. 7/ 209, copié dans les environs de Damas le 14 juin 1712.

voir la confession (Dabbās 1711, 38-9)<sup>19</sup>. Dans la troisième partie de l'ouvrage, consacrée à «ce qui incombe au prêtre nommé confesseur», l'auteur insiste sur les vertus requises pour cette tâche, mais aussi sur la responsabilité de l'évêque qui le choisit (Dabbās 1711, 73-112). Cette préoccupation du métropolitain-patriarche d'Alep en matière de sélection des prêtres se retrouve dans une circulaire qu'il a rédigée en 1716 (Heyberger 2014, 100-101; Qar'alī 1928, 1; 7). D'autre part, le Gardien de la Terre Sainte, Lorenzo di San Lorenzo, dans ses rapports de 1711, a relevé qu'Athanase ne donnait le droit d'entendre les confessions qu'à des prêtres de son clergé penchant pour le catholicisme, sauf exception... (ACPF, SOCG 587).

Dabbās reprend aussi la distinction qui a beaucoup occupé les casuistes catholiques, entre «attrition» et «contrition». Il distingue en effet deux genres de repentir (*tūba*): intérieur et apparent. Le premier se traduit par «un brisement du cœur», qui aboutit à un besoin de contrition (*nadāma*). Le second, par des versements de larmes, des agenouillements, des frappements de poitrine. La contrition peut être «complète» lorsqu'elle place l'amour de Dieu par-dessus tout. Elle est «partielle» lorsqu'elle est inspirée par la peur des conséquences, ou par la perspective de la béatitude céleste: c'est ce que la scolastique a appelé «attrition» (Dabbās 1711, 21-3; Delumeau 1990, 52-70).

L'ouvrage insiste sur l'examen de conscience (*faḥṣ al-ḍamīr*), qui est «comme un aimant qui attire vers le repentir, ou la contrition». Cet examen de conscience doit préparer à un aveu complet, exprimé oralement et clairement au confesseur, de manière à ce que celui-ci comprenne (Dabbās 1711, 47). Il s'agit d'un exercice qu'il faut pratiquer tous les jours avant de dormir, mais obligatoire avant d'aller se confesser. Sans examen de conscience préalable, la confession risque d'être viciée, et l'absolution ne sera pas obtenue (Dabbās 1711, 24; 29-30). Une méthode est indiquée pour le pratiquer, qui induit un contrôle sur soi à tous les moments de la journée, identique à celui qui est prôné alors dans les règlements des confréries catholiques et dans les ouvrages d'édification à destination des pieux laïcs: s'interroger sur les intentions avec lesquelles on s'est levé du sommeil, sur la manière dont on a prié, dont on a mangé et bu, comment on a travaillé, acheté et vendu... (Dabbās 1711, 27; Heyberger 2014, 512)<sup>20</sup>. Notons que la dimension d'édification individuelle des laïcs (et non pas seulement des moines) était déjà présente dans un ouvrage qu'Athanase Dabbās avait choisi de traduire du grec en arabe en 1705, et qui s'est diffusé sous forme manuscrite aussi bien chez les catholiques que chez les orthodoxes. Il s'agit du *Salut de l'homme sage et de la ruine du monde de péché* (*Ṣalāḥ al-Ḥakīm wa-ḥasād al-ālam al-ḍamīm*) de Dimitrie Cantemir. Dans cet ouvrage, le prince moldave prônait une morale à destination de tous les fidèles, fondée sur le recours à la raison et préconisant non pas le retrait du monde, mais l'action dans celui-ci. Il donnait toutes sortes

<sup>19</sup> Sur les tentatives d'encadrer le choix du confesseur, et d'empêcher de recourir aux moines, dans l'Empire russe, voir Kizenko 2021, 55.

<sup>20</sup> Sur cette préparation quotidienne dans le contexte russe, voir Kizenko 2021, 51-2.

de préceptes pour affronter la vie, en citant les Écritures, mais aussi les auteurs antiques (Cantemir 2016).

L'insistance sur la nécessité d'accepter et d'accomplir la pénitence (*qanūn*) imposée, et sur le risque de la damnation si celle-ci n'est pas accomplie, amène l'auteur à une longue parenthèse, en guise d'«avertissement» (*tanbiyya*) sur le devenir de l'âme après la mort, où il affirme clairement la légitimité des prières et des œuvres pour les âmes des défunts, et conçoit une forme de «purgatoire», même si le mot (*maṭhar*) n'y est pas (mais la notion de *taḥar*, purifier, y est). Celui qui meurt sans avoir accompli sa pénitence n'est pas condamné à périr, car il n'est pas considéré comme étant en état de péché mortel. Il sera incarcéré en enfer (*ḡaḥīm*) pour rembourser sa dette, jeté en prison (*siḡin*) d'où il ne sortira pas jusqu'à ce qu'il ait remboursé jusqu'au dernier sou (*fals*). L'idée latine d'une peine expiatoire, jusqu'à la satisfaction et la libération des tourments, qui divise les théologiens orthodoxes au XVII<sup>e</sup> siècle, est donc ici admise<sup>21</sup>. Cette peine sera diminuée grâce aux messes et autres actions dévotes et de miséricorde qui seront accomplies en faveur de cette âme (Dabbās 1711, 59-69):

Le quarante-deuxième commandement reçu par le pape Saint Clément de l'apôtre Saint Pierre, «prescrit de célébrer les souvenirs particuliers pour les morts comme le troisième, le neuvième, le quarantième jour, la demie année, l'année, les autres messes, intentions, et aumônes. Et la sainte Église avec tous les Pères illuminés par le Saint Esprit ont établi cela afin que par ce moyen soient acquittées pour les âmes les pénitences maintenues et les péchés véniels qu'elles n'ont pas confessés et elles seront sauvées, et bénéficieront de la vie éternelle et de la béatitude perpétuelle (Dabbās 1711, 62).

Celui qui meurt en état de péché mortel ne pourra pas bénéficier de la miséricorde divine, Dieu lui ferme complètement la porte. Mais pour celui qui est coupable de péchés véniels, ce qui sera fait pour lui après sa mort lui sera utile, et les commémorations, aumônes et messes offertes pour son âme vaudront aux parents du défunt des bienfaits en retour (Dabbās 1711, 67-9).

Le «système du purgatoire», avec notamment son économie matérielle et financière, est ici bien mis en place, avec les fondations de messe, les indulgences et autres œuvres en faveur des âmes des défunts. Dabbās situe apparemment le lieu où se purgent les péchés véniels après la mort en enfer. Il est clair qu'il existe pour lui un «centre de rétention», et un temps purgatoire, qui rassurent les fidèles sur leur destin après la mort, et en même temps, justifient les prières et les œuvres que les vivants feront en leur mémoire<sup>22</sup>. Une économie circulaire de l'indulgence est ici envisagée, puisque ceux qui implorent la miséricorde di-

<sup>21</sup> Ware 1964, 149-51. Mais la majorité des théologiens adoptent l'idée d'expiation. Dosithée de Jérusalem l'adopte dans sa profession de foi (1672), mais la rejette dans son manuel contre les calvinistes (publié en 1690).

<sup>22</sup> Nous empruntons la notion de «système du purgatoire» et l'expression «centre de rétention» très contemporaine, faisant allusion à la gestion des «flux migratoires» par la communauté européenne, à Guillaume Cuchet (2012a, 14).

vine pour leurs morts bénéficieront de bienfaits spirituels à leur tour. Notons que pour le prélat syrien, c'est au sein de la famille (*Aqribā' et Ahl*) que se situent ces échanges de biens spirituels (Dabbās 1711, 68)<sup>23</sup>.

Il est évident que cette insistance sur la possibilité de racheter une âme après la mort apportait une réponse à une attente inquiète des fidèles, comme l'avait d'ailleurs fait la mise en place du purgatoire dans la théologie catholique (Cuchet 2012b, 305-6).

Il est non moins évident qu'au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, notamment à Alep, le métropolitain-patriarche devait faire face à la concurrence des missionnaires latins et des prêtres maronites, en matière de confession individuelle ainsi que de biens spirituels et matériels liés à l'économie de l'au-delà. Il devait aussi se prémunir contre l'ambition de l'archevêque melkite de Sidon Euthyme Sayfi. Celui-ci avait obtenu de Rome, en 1701, et pour une durée de sept ans, de pouvoir envoyer des confesseurs catholiques dans les diocèses de son Église dont les évêques ne s'étaient pas «unis à Rome». Il avait en particulier innové en autorisant plusieurs messes par jour sur le même autel, contrairement à la pratique orthodoxe qui considérait qu'il fallait que l'autel et le vêtement liturgique du prêtre fussent «à jeun» pour pouvoir célébrer. Devant l'opposition de la congrégation de la Propagande à cette innovation, le prélat allait revenir plusieurs fois à la charge. Rome allait finalement lui prescrire de combattre la fausse croyance que l'autel et les vêtements liturgiques devaient «être à jeun», et recommander de construire plusieurs autels dans la même église pour y célébrer des messes (Bacel 1906; Girard 2013). Par la suite, la pratique des messes pour les morts allait se généraliser chez les catholiques orientaux, et certainement constituer une source appréciable de revenus pour le clergé (Heyberger 2014, 534-5).

En matière d'économie de l'au-delà, Dabbās n'innovait pas complètement. Son prédécesseur, Macaire Al-Za'īm, avait fait un règlement pour interdire au clergé d'administrer les sacrements sans autorisation de leur évêque, et pour exiger que les fidèles ne se présentent pas à la table eucharistique sans s'être confessés. Il avait prescrit qu'on leur remette un certificat de confession à présenter lors de la communion (Rustum 2021, 72-4). Au point 3 de son traité contre les protestants, rédigé en 1671, il avait clairement affirmé la légitimité de commémorer les morts et de célébrer des messes pour eux<sup>24</sup>. Il a de plus traduit du grec en arabe des *Commandements très utiles que tout chrétien doit connaître et respecter pour sauver son âme*, composés par un certain Grégoire, dont la théologie de la *Risāla* paraît proche. Le texte, qui se présente sous forme de questions et de réponses, comme un catéchisme, se situe clairement dans une identité orthodoxe. Dans la partie consacrée au Salut, il af-

<sup>23</sup> La conception de la «purification» exposée ici par Dabbās nous paraît très proche de la définition du «purgatoire» figurant dans le *Catéchisme de l'Église catholique* actuel (Cuchet 2012a, 9-10).

<sup>24</sup> La *risāla* de Macaire contre «les hérétiques modernes» a été éditée par Rabbath (1907).



firme que «l'Église orientale» ne reconnaît que deux lieux après la mort, le Paradis et l'Enfer. Mais, dès après la mort, les âmes pécheresses sont précipitées dans un lieu de supplice, où elles sont torturées jusqu'au Jugement dernier. Ce jour-là, toutes les fautes seront examinées, et les âmes pourront être expédiées dans le tourment éternel. Il faut prier pour les âmes qui reposent dans l'espoir de la Résurrection. L'Église commémore ses défunts, et supplie pour ceux qui ont avoué leurs fautes. Mais seul Dieu sait combien de temps les âmes devront passer dans les supplices: l'arithmétique catholique des indulgences est donc ici rejetée<sup>25</sup>.

Pendant son voyage dans les pays roumains, puis en Ukraine et en Moscovie (1652-1659), Macaire avait distribué largement des «chartes de rémission» (*synchōrochártia*, συγχωροχάρτια), qu'il avait d'ailleurs fait imprimer en différents formats à Kiev, et qui, selon l'étude menée sur le sujet par Sophia Senyk, s'apparentent aux indulgences latines. L'idée et la pratique de l'indulgence n'étaient visiblement pas ignorées dans la métropole de Kiev lors du passage du patriarche d'Antioche, et ce type de document semble avoir été très populaire dans le monde orthodoxe slave à cette époque. Il était diffusé aussi dans le monde orthodoxe grec (Tsakiris 2009) et en Géorgie<sup>26</sup>. De son côté, le chroniqueur Būlos, le fils de Macaire, qui tint le journal du voyage, semble très familier avec le concept et la pratique de ces lettres de rémission, qui devaient donc avoir cours aussi dans le ressort d'Antioche, bien qu'on ne sache rien à ce sujet pour le moment (Senyk 1981; Chrissidis 2016; Chrissidis 2018).

En Valachie, à en croire le témoignage du diacre Būlos qui enjolive sans doute le rôle de son père, les fidèles, nobles comme gens du commun, s'assemblèrent en masse pour demander au patriarche d'Antioche de dire une prière de rémission sur eux, agenouillés à l'église, selon un rituel collectif apparemment bien connu des Valaques comme des Syriens. Dans le même temps, Macaire distribuait aussi des chartes de rémission, en Valachie comme en Ukraine (Senyk 1981; Olar 2016). Cette pratique était connue aussi à Moscou, mais fut encouragée par les souverains lors de la visite de Macaire. L'usage de l'imprimerie, en produisant un formulaire standardisé, consacrait l'autorité de l'émetteur, et multipliait les possibilités de diffusion. À Moscou, avec l'aval du pouvoir politique, Macaire fit imprimer 2000 lettres de rémission, en 1668, tandis que Païssios, patriarche

<sup>25</sup> BAV Sbath, 356; Heyberger 2014, 396-7; Nasrallah (1979, 122-3) donne un titre arabe légèrement différent, et indique d'autres exemplaires. Il suppose aussi que ce manuscrit pourrait être autographe.

<sup>26</sup> Papashvili (2023) part du témoignage d'un missionnaire latin (1662) et attribue l'introduction de cette pratique à Dosithe de Jérusalem, qui visita la Géorgie à deux reprises: 1658-1659 et 1681-1683. Mais Macaire d'Antioche, qui dispense des lettres de rémission lors de son voyage dans les pays danubiens, en Ukraine et à Moscou, aurait pu faire de même en Géorgie pendant sa visite du pays: il n'en dit mot dans sa relation de voyage en Géorgie: Walbiner 1995. Son petit-fils Cyrille Al-Za'im séjourna également en Géorgie en 1681-1682. Il est intéressant de relever que l'usage des lettres de rémission par les Grecs avait obtenu l'approbation romaine par le cardinal Robert Bellarmine, dans sa *Dottrina Cristiana* dont la traduction grecque a été éditée (Tsakiris 2009, 116-7).

d'Alexandrie, en fit tirer 1000 à destination des hommes et 500 à destination des femmes l'année suivante (Chrissidis 2016; Tchentsova 2020)<sup>27</sup>.

Ces papiers, distribués ensuite aux particuliers, servent de garantie pour le Salut, en dégageant le porteur, nommé dans le document, des peines canoniques qui lui auraient été infligées, en particulier les peines publiques comme l'excommunication. Ils répondent avant tout à la crainte individuelle de mourir sans avoir accompli la pénitence canonique, mais aussi à l'angoisse des survivants, que le défunt ne repose pas en paix et puisse venir les tourmenter. Ils libèrent la conscience du bénéficiaire, garantissent sa bonne réputation publique, et permettent éventuellement de se réclamer de l'autorité supérieure (et lointaine) d'un patriarche contre la «micro-autorité» locale, d'un prêtre subalterne ou d'un évêque. Pour celui qui délivre le certificat, comme les patriarches d'Antioche, de Jérusalem et d'Alexandrie, c'est l'occasion d'affirmer leur autorité éminente et leur charisme spirituel au niveau de toute l'orthodoxie (Chrissidis 2018).

En rédigeant son ouvrage, Athanase Dabbās ne faisait donc pas que reprendre le modèle catholique de la confession. Il s'inscrivait parfaitement dans la défense de l'orthodoxie, en voulant doter celle-ci d'un outil nouveau. Il affirme dans son introduction avoir «cueilli pour eux, du jardin des livres des maîtres, quelques fleurs profitables» (Dabbās 1711, 5). Mais alors que les manuels de Paolo Segneri sont truffés de références aux «maîtres» théologiens jésuites, comme Alonso Rodriguez et Francisco Suárez, celui de Dabbās les passe sous silence. Segneri cite les Pères latins (Jérôme, Augustin, Thomas d'Aquin), très rarement Basile de Césarée et Jean Chrysostome. La *Risāla*, au contraire, ignore presque complètement les premiers et s'appuie sur les Pères grecs, parmi lesquels Jean Chrysostome est le plus mentionné<sup>28</sup>. Si Segneri cite les Écritures, les références à l'Ancien et au Nouveau Testament sont bien plus nombreuses chez Dabbās. On peut donc aisément prêter à ce dernier la volonté d'appuyer son autorité sur la tradition orientale, en escamotant les sources latines de son traité.

Ce faisant, il suit une démarche plutôt commune chez les auteurs orthodoxes de son époque: les dix manuels de confession en grec, publiés entre 1622 et 1794, cachent presque tous, de façon intentionnelle, leurs sources, alors même qu'ils sont «dans un degré exceptionnellement élevé, en partie même totalement, des plagiat», des «compilations de sources occidentales», qui restent encore à être déterminées (Tsakiris 2009, 2; 4)<sup>29</sup>. Parmi ces manuels, la *Didaskalia ophélimos*

<sup>27</sup> Chrissidis (2018, 33) affirme que ces papiers étaient mis dans les mains des morts, et les accompagnaient dans le cercueil. C'est ce qu'indique aussi le témoignage du missionnaire théatin en Géorgie, cité par Papashvili (2023, 6).

<sup>28</sup> Parmi les ouvrages publiés par Dabbās, figurent trente-quatre homélies tirées de Jean Chrysostome, traduites en arabe avant 1700, et imprimées à Alep en 1707. Il serait aussi l'auteur d'une vie de Jean Chrysostome en arabe (Nasrallah 1979, 138).

<sup>29</sup> Petrova avance l'hypothèse que le modèle du manuel de Dabbās pourrait être *Le salut du pécheur* (Ἀμαρτωλῶν Σωτηρία) d'Agapios Landos (1<sup>re</sup> éd. Venise 1641) (Petrova 2024, 274). Notons que Dabbās a caché également le véritable auteur de *Ṣalāh al-Ḥakīm wa-fasād al-'ālam al-damīm*, Dimitrie Cantemir, et l'a attribué à saint Basile (Nasrallah 1989, 139-40).

*peri metanoias* (Διδασκαλία ὠφέλιμος περὶ μετανοίας) de Chrysanthe Notaras, le neveu du patriarche Dosithée de Jérusalem (1669-1707), qui avait reçu une éducation latine à Padoue avant de succéder à son oncle. L'ouvrage, rédigé entre 1699 et 1702, n'est finalement publié à Venise qu'en 1724. Comme la *risāla* et les autres manuels de confession grecs, il reprend à son compte la théologie catholique, en distinguant «la matière» et la «forme», et en décomposant celle-ci en contrition, aveu et satisfaction. Il suit le décalogue pour donner la liste des péchés, et distingue péchés véniels et péchés mortels. Il se termine par un manuel d'exercices spirituels d'origine romaine. Toutefois (et c'est ce qui le distingue de la *Risāla* de Dabbās) il prend soin de mentionner des sources orthodoxes récentes, le *Syntagmation* (Συνταγματίον) de Gabriel Sévère, la profession de foi de Pierre Mohyla éditée en grec par Dosithée en 1699, l'*Ékthesis Eisagogiké* (Ἐκθεσις εἰσαγωγικῆ) de Bessarion Makrès, éditée également par Dosithée, et le traité sur la distinction entre péchés véniels et mortels de Gennadios Scholarios (Tsakiris 2009, 222-41). Dosithée lui-même, dans sa *Confession de foi* (rendue publique en 1672), a procédé à un «enrobage méthodologique», en réfutant le calvinisme avec une sémantique et une argumentation empruntées au catholicisme, mais sur la base de sources purement orthodoxes (Kontouma 2016, 354). Si le patriarche d'Antioche, dans le florilège de sa *Risāla*, inclut à peu près les mêmes autorités que celles du patriarche de Jérusalem dans sa *Confession de foi*, il s'en distingue par le fait qu'il ignore tous les auteurs grecs modernes que le second mentionne.

Il est probable qu'Athanase Dabbās, sachant le grec, ayant par ailleurs traduit d'autres ouvrages du grec, ait suivi un manuel grec, lui-même démarqué sur Segneri ou d'autres auteurs latins, mais nous ne sommes pas en mesure de le vérifier<sup>30</sup>. Athanase était proche de Dosithée de Jérusalem, qu'il avait sans doute connu dans sa jeunesse, lorsqu'il était moine en Palestine à Saint-Sabas puis à Bethléem. En 1673, le patriarche de Jérusalem s'était fortement impliqué dans la déposition du patriarche d'Antioche Cyrille Al-Za'īm, le petit-fils de Macaire, dont l'élection au siège patriarcal avait été jugée anti-canonique par le patriarcat œcuménique, qui avait procédé à sa destitution. En 1686, Athanase Dabbās allait lui-même être élu contre ce dernier, qui s'était maintenu, et obtenir le soutien du synode de Constantinople, avant de renoncer provisoirement au trône en 1694. Après sa démission, il allait retrouver Dosithée en Valachie et en Moldavie entre 1700 et 1705, où tous les deux réalisaient alors leur projet d'imprimer des livres (Vetochnikov 2024, 137-43; Heyberger 2023a, 398-401).

La *Confession de foi* orthodoxe de Dosithée, dont la première version date de 1672, fut publiée en 1690 dans une seconde version, jugée définitive. Lors du synode de Constantinople de 1723, Athanase Dabbās, en tant que patriarche d'Antioche, allait apposer sa signature aux côtés de celles du patriarche œcuménique Jérémie et de Chrysanthe, successeur de Dosithée, au bas de cette *Homologia* (Rustum 2021, 80). Le point 18 de la *Confession de foi* est consacré au «statut des âmes des défunts». Dans le texte signé par Athanase, en 1723, ce point 18 précise

<sup>30</sup> À propos d'un autre ouvrage traduit du grec par lui: Di Pietrantonio 2021.

que les âmes connaissent immédiatement après leur séparation du corps soit la joie et le bonheur, soit la douleur et les gémissements, mais que leur sort ne sera définitivement scellé qu'après la résurrection universelle des morts. Ceux qui ont commis un péché mortel mais s'en sont repentis pendant leur vie, ne doivent pas sombrer dans le désespoir. Ces âmes iront en enfer pour y endurer leur pénitence, mais avec l'espoir d'en réchapper, car :

Nous croyons que ces âmes seront sauvées par la force de la bonté divine, par l'intercession des prières du clergé, et des aumônes que feront les proches du défunt dans son intention, et surtout du sacrifice non sanglant qu'offre l'Église universelle apostolique spécialement pour lui, à la demande de ses proches, et généralement pour tous, chaque jour. Et il est connu que le temps de la délivrance n'est pas connu parmi nous, mais nous savons et nous croyons que de telles âmes seront délivrées de leurs tourments avant la résurrection et le Jugement Dernier, dont nous ignorons le moment fixé<sup>31</sup>.

On sait que Dosithée a changé d'avis sur le purgatoire entre la version du point 18 dans sa *Confession de foi* de 1672, et dans celle de 1690, entièrement remaniée. Ici, la négation de l'existence d'un lieu purgatoire précis, et le refus de tout calcul de la durée des tourments expiatoires et du temps de la délivrance, distinguent clairement la position orthodoxe de la théologie catholique. Mais dans le même temps, comme dans le catholicisme moderne, la définition dogmatique orthodoxe, tout en menaçant le pécheur de l'enfer, veille à ne pas précipiter celui-ci dans le désespoir, à rassurer les survivants sur le sort du défunt, et à affirmer le pouvoir d'intercession du clergé, notamment par le sacrifice de la messe (Kontouma 2016, 353; 362)<sup>32</sup>.

On l'a vu, la *Risāla* de Dabbās, en 1711, insistait sur les espérances de rachat pour le pécheur défunt, par l'intercession des siens en sa faveur, notamment par la dédicace de messes à son intention. Elle restait plus floue concernant le lieu et la durée du temps purgatoire, ne s'insurgeant pas explicitement contre la théologie romaine, à un moment où le métropolite d'Alep apparaissait encore proche de Rome, en tout cas compatible avec le catholicisme. Dans sa traduction de Cantemir en 1705, le métropolite d'Alep avait pris soin de supprimer la négation du troisième lieu et du feu purgatoires des Latins, qui figurait explicitement dans le texte grec (Cantemir 2016, f. 32<sup>r</sup> [anglais: 117], f. 80<sup>v</sup> [anglais: 163], 81<sup>v</sup> [anglais: 164])<sup>33</sup>.

À vrai dire, le feu purgatoire n'a jamais été un article de foi dans la théologie catholique, les auteurs orthodoxes donnant à cette question une importance exagérée, pour les besoins de la controverse antilatine (Ware 1964, 152). D'ail-

<sup>31</sup> Nous partons de la version arabe du texte donnée par Rustum (2021, 93).

<sup>32</sup> Dosithée traite précisément des indulgences papales et des *synchōrochartia* patriarcaux dans son *Histoire de Jérusalem*, publiée à titre posthume par son neveu et successeur Chrysanthe (Chrissidis 2018, 183-5).

<sup>33</sup> Il est probable que Cantemir ait suivi la confession de foi du synode de Jassy (1642), qui était explicite à ce sujet (Ware 1964, 12; 150).

leurs, dans la profession de foi d'Urbain VIII à destination des Grecs, qu'Athanasie avait souscrite en 1686, le texte, conformément aux conciles de Lyon, de Florence et de Trente, parle «d'être purgé des peines purgatoires après la mort», mais se garde d'évoquer le feu et le lieu du châtement (Bāšā 1938, 140-6; *Iuris Pontificis* 1888, 230)<sup>34</sup>. Comme le notait Jacques Le Goff (1981, 177-207), lorsque les Latins rejettent le Feu sacré de Jérusalem qui est censé également préparer le pèlerin pour l'au-delà, les Grecs, en contrepartie rejettent le feu du purgatoire. Dabbās, circonspect sur le purgatoire, et cherchant avant tout à éviter les conflits, se plaint en 1711 au Gardien de la Terre Sainte du manque de prudence des missionnaires, qui dénigrent sans retenue le Feu sacré du Samedi saint au Saint-Sépulcre, et créent ainsi des occasions de chamailleries qui se terminent devant le juge musulman (ACPF, SOCG 587). C'est durant son retour sur le trône patriarcal (1720-1724), que se trouvant face à un parti pro-catholique disruptif, il allait être amené à chercher le soutien de l'Église orthodoxe et à s'aligner plus nettement sur les positions dogmatiques de celle-ci, devenues entre temps plus fermes et plus précises, quoique restées relativement imprécises et contradictoires pour ce qui concerne le sort des âmes après la mort et la nature du purgatoire (Heyberger 2024, 39-49; Ware 1964, 139-60).

## Conclusion

Pour conclure, les manuels à l'usage du confesseur et du confessé publiés et manuscrits, en arabe, sont assez nombreux dans les bibliothèques, et devraient faire l'objet d'une étude précise sur le nombre d'exemplaires, les auteurs, les scribes, mais aussi leur format. Leur contenu est en général traduit et compilé d'une source occidentale (le *Confessore instruito* et le *Penitente instruito* de Paolo Segneri étant les principales), mais avec des adaptations, des transformations qu'il faudrait mesurer: on l'a vu dans le cas d'Athanasie Dabbās, qui prend soin de gommer les sources modernes latines de sa *Risāla*, pour lui donner une légitimité «orthodoxe».

D'autre part, la théologie et la pratique de la confession sont adossées à une économie de l'au-delà, que les responsables ecclésiastiques entendent contrôler, où les prières pour les morts assurent des revenus au clergé, et offrent aux fidèles un apaisement concernant le sort de leurs défunts et leur propre sort dans l'au-delà. La pratique des lettres de rémission et/ou des indulgences fait partie de cette économie circulaire.

Les tentatives d'union entre Latins et Grecs, dans leur objectif de résoudre un conflit diffus, indéterminé, ont souvent abouti au résultat contraire, à pointer les différences, à exacerber les désaccords, à multiplier les dissensions (Blanchet, et

<sup>34</sup> Bāšā déclare que la profession de foi signée en grec et en arabe par Athanasie Dabbās est celle d'Urbain VIII mais sans en donner le texte complet. N'ayant pu vérifier sur l'original à la Propagande, nous nous sommes reportés sur la profession de foi d'Urbain VIII publiée dans *Iuris Pontificis* 1888.

Gabriel 2013, 10). Néanmoins, la confession n'a pas été un point central de controverse entre Latins et Grecs, ces derniers ayant suivi pour l'essentiel le modèle latin après le concile de Trente. La question du sort des âmes dans l'au-delà, qui est liée au sacrement de la pénitence, était plus controversée: c'est dans la discussion avec les Grecs que les Latins avaient été amenés à préciser leur dogme concernant le lieu, le temps et la forme purgatoires (Le Goff 1981, 376-84). Du côté des théologiens grecs, les tentatives de démarcation et de clarification dogmatique concernant le Jugement, les peines purgatoires, les indulgences, face à la théologie scolastique, sont restées souvent obscures, contradictoires ou ambiguës (Ware 1964, 139-60). Le souci pastoral l'emportait sans doute sur les précisions théologiques: c'est pourquoi, il faudrait étendre l'enquête aux recueils de sermons et à l'hagiographie, où les arguments en faveur du système du purgatoire ont pu se déployer, en recourant sans doute à une pédagogie alternant terreur et apaisement. Enfin, il faudrait pouvoir mesurer les versions arabes avec les versions en grec ou en langues slaves, car si les uns n'ont pas forcément copié les autres, la simultanéité de l'éclosion de cette littérature ne peut que nous interroger.

Si la confession dans sa forme moderne n'est pas un point principal de controverse entre Latins et orientaux, elle est liée à une certaine conception de l'espace et du temps après la mort, ce qui n'est pas un sujet anodin: elle est à la fois une cause et un révélateur de modifications significatives des cadres sociaux-temporels de l'imaginaire chrétien, un instrument de pouvoir et de revenus pour le clergé, un facteur de renforcement pour la cohésion des communautés, et un émulateur de la notion de responsabilité personnelle (Le Goff 1981, 10; 24-5; 289-90).

Comme cela a été souligné par les historiens, la confession fait partie de la politique ecclésiastique, visant à renforcer l'autorité et le charisme des dirigeants. Il s'agit pour l'auteur d'un manuel de confession, d'asseoir son rayonnement intellectuel et spirituel<sup>35</sup>. Il s'agit aussi de répondre au défi de la concurrence des catholiques, pour lesquels la confession fait partie des méthodes de prosélytisme. La *Risāla* du patriarche Dabbās, comme les autres manuels orthodoxes pour la confession, sont dépendants de la théologie et de l'accumulation de l'expérience catholiques, tout en cherchant à s'en démarquer, ou, plus justement, à les orthodoxiser. Les points de divergence sur le lieu purgatoire et sur la comptabilité de la durée des peines et des rémissions, définis dans la *Confession de foi* de Dosithée de Jérusalem, opèrent alors comme des critères de distinction orthodoxe pour un système pour l'essentiel transposé du modèle catholique.

Les textes concernant la confession et les indulgences font des dirigeants ecclésiastiques les dépositaires du «pouvoir des clés» (sur lequel la *Risāla* comme les lettres d'absolution éditées par des patriarches insistent), les héritiers directs des apôtres, et les vicaires du Christ (Dabbās 1711, 33-4; Chrissidis 2018). En vertu de ce pouvoir, ils peuvent absoudre les péchés, selon la formule des Latins, et non plus simplement prier Dieu de bien vouloir les remettre, selon la tradition orien-

<sup>35</sup> L'ouvrage de Tsakiris 2009 approche le sujet presque exclusivement sous cet angle. Voir aussi Le Goff 1981, 12.



tale. Patriarches et évêques doivent contrôler la dispense de la grâce du pardon en déléguant ce pouvoir des clés à des membres du clergé qu'ils choisissent eux-mêmes pour leurs qualités. Dabbās, dans son traité, s'adresse directement aux prêtres pour leur rappeler leur dignité mais aussi leurs devoirs. Ainsi, le prestige de la fonction sacerdotale sort renforcé d'une généralisation de la pratique de la confession auriculaire. L'emprise du clergé sur les fidèles s'affermir. Le champ d'intervention du premier sort de la célébration liturgique et de la régulation de la vie collective pour s'étendre au contrôle des comportements sociaux, voire de l'intimité des individus<sup>36</sup>.

Les manuels de confession comportent un élément de développement personnel, notamment à travers la recommandation de la pratique régulière de l'examen de conscience et l'obligation de l'aveu précis et complet. Dans ce sens, la «technologie de l'aveu», qui se situe au point de contact entre culture écrite et culture orale, entre morale élitiste et morale pratique, peut séduire certaines catégories de la population, comme les élites urbaines plus éduquées, auxquelles Dabbās semble d'ailleurs s'adresser lorsqu'il admoneste directement son lecteur (censé donc savoir lire), qu'il évoque le fait d'acheter et de vendre parmi les activités de la vie quotidienne, ou qu'il utilise la métaphore de la dette pour parler des épreuves purgatoires après la mort.

La confession est un élément central d'un processus de «modernisation» qui consiste à développer la surveillance et l'auto-surveillance, l'intériorisation des règles de la vie privée et de la vie sociale. Ainsi des individus peuvent s'affirmer eux-mêmes en tant que sujets, mais toujours en s'inscrivant dans les relations de pouvoir, les techniques de savoir, et les procédures de discours dictées par l'institution ecclésiastique, voire par l'autorité politique<sup>37</sup>.

#### Abréviations

ACPF	Archives de la congrégation <i>De Propaganda Fide</i> .
ARSI	Archives Romaines de la Compagnie de Jésus.
BAV	Biblioteca Apostolica Vaticana.
BNF	Bibliothèque nationale de France.
HMML	Hill Museum and Manuscript Library.

#### Sources manuscrites

ACPF, SOCG 235, f. 125<sup>rv</sup>, le capucin Brice de Rennes.  
 ACPF, SOCG 542, f. 284<sup>rv</sup>, Giuseppe Michele, 1702; SOCG, 544, f. 279<sup>rv</sup>, 1703, réponse au précédent.

<sup>36</sup> Pour une réflexion sur la structuration d'un champ religieux autour et au bénéfice d'une classe de clercs spécialisés, voir Bourdieu 1971, El: pratique laïque de la lecture.

<sup>37</sup> Foucault 1976, 76-94; 130-6; Hahn 1986. Voir les réflexions de Kizenko (2021, 1-6; 276-83) sur le cas de l'Empire russe, qui a fait de la confession (dont le sceau du secret peut être rompu), un instrument de la domination de l'État.

- ACPF, SOCG 587 ff. 234<sup>rv</sup>, 235<sup>rv</sup>, 236<sup>r</sup>, Alep, 3 oct. 1711, et SOCG 587, ff. 252<sup>r</sup>-257<sup>v</sup>, Le Caire, 3 déc. 1711, rapports de Lorenzo di San Lorenzo, Gardien de la Terre Sainte.
- ACPF, SOCG 601, ff. 388<sup>rv</sup>, 389<sup>v</sup>, 390r, copie d'une lettre de Buṭrus Tulāwī à Giuseppe Assemani, 20 avril 1715.
- ARSI, Gallia, 96 III, ff. 423<sup>r</sup>-428<sup>v</sup>.
- ARSI, Gallia, 106, ff. 195-200, Antonio Nacchi, rapport sur l'année 1718.
- Archevêché melkite d'Alep, ms. 528, *Ṣūra rusūm aḥawiyya al-ʿuzbān bi Ḥalab*, liste des indulgences à la fin du document.
- Archidiocèse syriaque catholique d'Alep, Ar. 7 / 209, *Silk al-durr al-naẓīm fī sirr al-tawbah wa-al-i-tirāf al-qawīm* [Enfillement de perles ordonnées dans le sacrement de la pénitence et de la confession authentique]: HMML SCAA 00007 209. <<https://w3id.org/vhmmml/readingRoom/view/512841>> (2024-03-25).
- BAV, Sbath, 356 *Waṣāyā nāfi ʿa jiddan wa yaḡib ʿalā kull maṣīḥi biʿan ya ʿrifahā wa yahfatahā likay yuḡallaṣ nafsahu*, ff. 192<sup>r</sup>-232<sup>v</sup> (incomplet).
- BNF, Arabe 120 (ff. 97<sup>v</sup>-108<sup>r</sup>), *Qawānīn muḥida li-kahna al-i-tirāf wa li-kāfa al-muʿminīn al-qāṣidīn al-tawba* (sic: pour *tawba*) *al-sādiqa* (règles profitables au confesseur et à tout croyant recherchant la contrition sincère), manuscrit datant du XVII<sup>e</sup> siècle.
- Deyr Al-Šīr, Ordre Basilien Alépin, Ṣarbā (Jounié), Liban: ms. 466 (numérisé: HMML: OBA 0431). Traduction arabe de Cristóbal De Vega.

### Sources imprimées

- Bullarium Maronitarum*. 2019. Édition par Toubia Anaissi, réédition et traduction française par Karam Rizk et Mireille Issa. Paris: Geuthner, doc. CXLVII, 450-451.
- Cantemir, Dimitrie. 2016. *The Salvation of the Wise Man and the Ruin of the Sinful World*. (*Ṣalāḥ al-Ḥakīm wa-fasād al-ʿālam al-damīm*). Édition arabe, traduction anglaise et annotations de Ioana Feodorov. Bucarest: Editura Academiei Române.
- Dabbās, Athanase. 1711. *Risāla waḡīza tūḍiḥ kayfiyya al-tawba wal-i-tirāf wa-fimā yalzam al-muʿtarif wa-l-muʿarriḥ ṭubiʿat ḥadiṭan li-nafʿ al-maṣīḥiyyin*, Alep. Exemplaire employé: Bibliothèque orientale de l'Université Saint-Joseph, n° 203 133, 171 p.
- Dandini, Girolamo. 1675. *Voyage du Mont Liban traduit de l'Italien, du R.P. Jérôme Dandini nonce en ce pays-là [...] par RSP*, Paris: L. Billaine.
- Dyāb, Hannā. 2015. *D'Alep à Paris. Les pérégrinations d'un jeune Syrien au temps de Louis XIV*, traduction de l'arabe et annotations par Paule Fahmé-Thiéry, Bernard Heyberger et Jérôme Lentin. Arles: Actes Sud.
- Iuris Pontificis de Propaganda Fide Pars prima complectens Bulla Brevia Acta SS a Congregationis Institutione [...]*. 1888. Édition par Raphaël de Martinis, volume 1. Rome: Typographia S. C. De Propaganda Fide (texte grec et latin).
- Qar'alī, Būlus. 1928. "Manṣūrān li-l-baṭryark Atanāsyūs Dabbās wa-l-muṭrān Iḡnātyūs Karbūs." Édition par Būlus Qar'alī. *Al-Maḡalla Al-Sūriyya* 1: 6-8, 2: 77-9.
- Morin, Jean. 1651. *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae tredecim primis seculis in Ecclesia Occidentali et huc usque in Orientali observata [...]*, Paris: G. Meturas.
- Rabbath, Antoine. 1907. "Ātār Al-ṣarqiyya fī makātib Bārīz." Édition par Antoine Rabbath. *Al-Maṣriq*, 766-73 et 795-802.
- Renaudot, Eusèbe. 1700-1706. *Dissertation sur les missions en Orient. Mémoire adressé au Cardinal Filippo Antonio Gualterio*, BNF, NAF, 7468, ff. 370<sup>r</sup>-398<sup>v</sup>. Dans *Les échanges*

- culturels entre les Maronites et l'Europe. Du Collège Maronite de Rome au Collège de 'Ayn Warqa (1789)*, édition par Nasser Gemayel, volume 2, 862-962. Beyrouth: s.éd.
- Segneri, Paolo. 1742a. *Il confessore istruito, in cui si dimostra la pratica di amministrare con frutto il sacramento della penitenza*. Dans *Opere de Padre Paolo Segneri*, volume 4, 617-72. Venezia: Baglioni.
- Segneri, Paolo. 1742b. *Il Penitente istruito a ben confessarsi. Operetta spirituale da cui ciascuno puo apprendere il modo certo di ritornare in grazia del Suo Signore, e di mantenersi*. Dans *Opere de Padre Paolo Segneri*, volume 4, 673-728. Venezia: Baglioni.
- Synode Libanais de 1736 (Le)*. 2002. Traduction française du texte arabe et édition par Élias Atallah, volume 2. Antelias-Paris: CERO-Letouzey & Ané.
- Vega (De), Cristóbal. 1668. *Casi et avvenimenti rari della confessione*. Traduction italienne, Roma: Fabio di Falco.
- Walbiner, Carsten. 1995. "Die Mitteilungen des griechisch-orthodoxen Patriarchen Makarius Ibn az-Za'im von Antiochia (1647-1672) über Georgien nach dem arabischen autograph von St. Petersburg." Édition du texte arabe et traduction allemande par Carsten Walbiner. Dissertation non publiée, Universität Leipzig.

## Bibliographie

- Adnès, Pierre. 1983. "Pénitence (repentir et sacrement)", *Dictionnaire de Spiritualité*, volume 12, 943-1010. Paris: Beauchesne. <<http://www.dictionnairedespiritualite.com/appli/article.php?id=7735>> (2024-03-25).
- Amato, Angelo. 1983. "La dimension «thérapeutique» du sacrement de la pénitence dans la théologie et la praxis de l'Église grecque-orthodoxe." *Revue des sciences philosophiques et théologiques* LXVII: 230-238.
- Bacel, Paul. 1906. "Les innovations liturgiques chez les grecs melchites au XVIII<sup>e</sup> siècle." *Échos d'Orient* LVI: 5-10. <[https://www.persee.fr/doc/rebyz\\_1146-9447\\_1906\\_num\\_9\\_56\\_4853](https://www.persee.fr/doc/rebyz_1146-9447_1906_num_9_56_4853)> (2024-03-25).
- Bāšā, Qusṭanṭīn Al-. 1938. *Ta'riḥ al-rūm al-malikiyya wa al-ruhḃāniyya al-muḥaliṣsiyya*, Saïda: Maṭba'a Dayr Al-Muḥalliṣ.
- Berezhnaya, Liliya, et John P. Himka. 2014. *The World to Come. Ukrainian Images of the Last Judgment*. Harvard: Harvard University Press.
- Bériou, Nicole. 1983. "Autour de Latran IV (1215): la naissance de la confession moderne et sa diffusion." Dans *Pratiques de la confession. Des pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, édition par Groupe de la Bussière, 73-93. Paris: Cerf.
- Blanchet, Marie-Hélène, et Frédéric Gabriel. 2013. "Dynamiques de la communion: la chrétienté entre schisme et unions." Dans *Réduire le schisme? Ecclésiologies et politiques de l'union entre Orient et Occident (XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, édition par Marie-Hélène Blanchet et Frédéric Gabriel, 1-10. Paris: Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance.
- Bourdieu, Pierre. 1971. "Genèse et structure du champ religieux." *Revue française de sociologie* XII, 3: 295-334.
- Broggio, Paolo, Charlotte de Castelnau-L'Estoile, et Giovanni Pizzorusso. 2009. *Administrier les sacrements en Europe et au Nouveau monde: la curie romaine et les dubia circa sacramenta*, Roma: Ecole Françaises de Rome (Mélanges de l'École française de Rome: Italie et Méditerranée, 121/1).

- Charon, Cyrille. 1907. "La fin du patriarcat de Maximos III Mazloum, 1851-1855 (fin)." *Échos d'Orient* X (67): 329-36.
- Chrissidis, Nikolaos. 2016. "Between Forgiveness and Indulgence: Funerary Prayers of Absolution in Russia." Dans *The Tapestry of Russian Christianity: Studies in History and Culture*, sous la direction de Nicholas Lupinin, Donald Ostrowski, et Jennifer B. Spock, 261-93. Columbus: Ohio State University.
- Chrissidis, Nikolaos. 2018. "Edification Through the Memory of Sins: The Practical Uses of Eastern Orthodox Indulgences." *Russian History* LII: 181-92.
- Cuchet, Guillaume. 2014a. "Introduction." Dans Guillaume Cuchet, *Le purgatoire. Fortune historique et historiographique d'un dogme*, 7-16. Paris: Éditions de l'EHESS.
- Cuchet, Guillaume. 2014b. "Conclusion." Dans Guillaume Cuchet, *Le purgatoire. Fortune historique et historiographique d'un dogme*, 305-24. Paris: Éditions de l'EHESS.
- Dalmais, Irénée Henri. 1958. "Le sacrement de pénitence chez les Orientaux." *La Maison-Dieu* 4 (56): 22-9.
- Delumeau, Jean. 1990. *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession, XIII<sup>e</sup>- XVIII<sup>e</sup> siècles*. Paris: Fayard.
- Di Pietrantonio, Stefano. 2021. "Le *Kitāb fi šinā'at al-fašāḥa* du patriarche Athanase III Dabbās. Enjeux littéraires et linguistiques d'un texte de rhétorique gréco-arabe inédit." Dans *Arabic Christianity between the Ottoman Levant and Eastern Europe*, sous la direction de Ioana Feodorov, Bernard Heyberger, et Samuel Noble, 132-92. Leiden: Brill.
- Dürr, Renate. 2013. "Confession as an Instrument of Church Discipline. A Study of Catholic and Lutheran Confessional Manuals from the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> Centuries." Dans *Between Creativity and Norm-Making. Tensions in the Early Modern Era*, sous la direction de Sigrid Müller et Cornelia Gottschamel, 215-40. Leiden: Brill.
- El-Hayek, Elias. 1984. "La pratique de la pénitence chez les chrétiens d'Orient." Dans *Pentalogie antiochienne/ Domaine maronite*, édition par Youakim Moubarac, volume 4, 377-95. Beyrouth: Éditions du Cénacle libanais.
- Feodorov, Ioana. 2016. "Livres arabes chrétiens imprimés avec l'aide des principautés roumaines au début du XVIII<sup>e</sup> siècle. Un répertoire commenté." *Chronos. Revue d'Histoire de l'Université de Balamand* 34: 7-49.
- Feodorov, Ioana. 2020. "Recent Findings Regarding the Early Arabic Printing in the Eastern Ottoman Provinces." *Revue des Études Sud-Est Européennes* LVIII: 91-105.
- Feodorov, Ioana. 2023. *Arabic Printing for the Christians in Ottoman Lands. The East-European Connection*. Berlin-Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110786996>
- Foucault, Michel. 1976. *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard (*Histoire de la sexualité*, 1).
- Getcha, Job. 2007. "Confession and Spiritual Direction in the Orthodox Church: Some Modern Questions to a Very Ancient Practice." *St Vladimir's Theological Quarterly* LI, 2-3: 203-20.
- Getcha, Job. 2023. "L'Euchole du métropolitain Pierre Moghila et son influence sur le monde orthodoxe." Dans *Livres et confessions chrétiennes orientales. Une histoire connectée entre l'Empire ottoman, le monde slave et l'Occident (XVI<sup>e</sup>- XVIII<sup>e</sup> siècles)*, sous la direction de Aurélien Girard, Bernard Heyberger, et Vassa Kontouma, 185-207. Turnhout: Brepols.
- Gy, Pierre-Marie. 1958. "Histoire liturgique du sacrement de pénitence." *La Maison-Dieu* 4 (56): 5-21.
- Girard, Aurélien. 2011. *Le christianisme oriental (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles). Essor de l'orientalisme catholique en Europe et construction des identités confessionnelles au Proche-Orient*, Thèse de doctorat, Paris: École Pratique des Hautes Études.

- Girard, Aurélien. 2013. “*Nihil esse innovandum?* Maintien des rites orientaux et négociation de l’Union des Églises orientales avec Rome (fin XVI<sup>e</sup>-mi-XVIII<sup>e</sup> s.)” Dans *Réduire le schisme? Ecclésiologies et politiques de l’union entre Orient et Occident (XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, sous la direction de Marie-Hélène Blanchet et Frédéric Gabriel, 337-52. Paris: Association des amis du Centre d’histoire et civilisation de Byzance.
- Graf, Georg. 1949. *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, volume 3. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Graf, Georg. 1951. *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, volume 4. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Hahn, Alois. 1986. “Contribution à la sociologie de la confession et autres formes institutionnalisées d’aveu.” *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 62/63: 54-68.
- Heyberger, Bernard. 1996. “Un nouveau modèle de conscience individuelle et de comportement social: les confréries d’Alep (XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle).” *Parole de l’Orient* XXI: 271-283.
- Heyberger, Bernard. 2001. *Hindiyya (1720-1798), mystique et criminelle*. Paris: Aubier.
- Heyberger, Bernard. 2005. “Morale et confession chez les melkites d’Alep d’après une liste de péchés (fin XVII<sup>e</sup> siècle).” Dans *L’Orient chrétien dans l’Empire musulman, Hommage au professeur Gérard Troupeau*, sous la direction de Geneviève Gobillot et Marie-Thérèse Urvoy, 283-306. Paris: Éditions de Paris.
- Heyberger, Bernard. 2008. “Confréries, dévotions et société chez les chrétiens orientaux.” Dans *Confréries et dévotions dans la catholicité moderne (mi-XV<sup>e</sup>-début XIX<sup>e</sup> siècle)*, sous la direction de Bernard Dompnier et Paola Vismara, 225-41. Roma: École française de Rome.
- Heyberger, Bernard. 2014<sup>2</sup> (1994). *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique (Syrie, Liban, Palestine, XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*. Roma: École française de Rome.
- Heyberger, Bernard. 2023a. “Réseaux de collaboration et enjeux de pouvoir autour de la production de livres imprimés en arabe chez les chrétiens (XVII<sup>e</sup>-début XVIII<sup>e</sup> siècle).” Dans *Livres et confessions chrétiennes orientales. Une histoire connectée entre l’Empire ottoman, le monde slave et l’Occident (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> s.)*, sous la direction de Aurélien Girard, Bernard Heyberger et Vassa Kontouma, 381-411. Turnhout: Brepols.
- Heyberger, Bernard. 2023b. “Individualism and Political Modernity: Devout Catholic Women in Aleppo and Mount Lebanon between the Seventeenth and Nineteenth Centuries.” Dans Bernard Heyberger, *Middle Eastern and European Christianity, 16<sup>th</sup>-20<sup>th</sup> Century*, 225-44. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Heyberger, Bernard. 2024. “La division de l’Église d’Antioche dans son contexte local et global.” Dans *La division de l’Église rûm d’Antioche en 1724 et la construction des identités confessionnelles orthodoxe et catholique*, sous la direction de Bernard Heyberger, Ronney el Gemayel, et Željko Paša. Beyrouth: CEDRAC.
- Kizenko, Nadieszda. 2021. *Good for the Souls. A History of Confession in the Russian Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- Kontouma, Vassa. 2016. “La confession de foi de Dosithée de Jérusalem: les versions de 1672 et de 1690.” Dans *L’union à l’épreuve du formulaire. Professions de foi entre Églises d’Orient et d’Occident (XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, sous la direction de Marie-Hélène Blanchet et Frédéric Gabriel, 341-72. Leuven-Paris: Peeters-Centre de recherche d’histoire et civilisations de Byzance.
- Lemaître, Nicole. 1983. “Pratique et signification de la confession communautaire dans les paroisses au XVI<sup>e</sup> siècle.” Dans *Pratiques de la confession. Des pères du désert à*

- Vatican II. *Quinze études d'histoire*, édition par Groupe de la Bussière, 139-64. Paris: Cerf.
- Martin, Hervé. 1983. "Confession et contrôle social à la fin du Moyen Age." Dans *Pratiques de la confession. Des pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*. Dans *Pratiques de la confession. Des pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, édition par Groupe de la Bussière, 117-36. Paris: Cerf.
- Nasrallah, Joseph. 1979. *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du V<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, volume 4/1 (1516-1724). Louvain: Peeters.
- Nasrallah, Joseph. 1989. *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du V<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, volume 4/2 (1724-1800). Louvain: Peeters.
- Olar, Ovidiu. 2016. "The Travels of Makāriyūs Ibn Alzaʿīm across Moldavia and Wallachia (1653-1654; 1656-1658): Documents From Romanian Repositories." Dans *Europe in Arabic Sources: "The Travels of Macarius, Patriarch of Antioch"*. Proceedings of the International Conference "In the Eyes of the Orient: Europe in Arabic Sources" (Kyiv, 22-23 September 2015), sous la direction de Yulia Petrova et Ioana Feodorov, 135-59. Kiev: A. Krymsky Institute of Oriental Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine.
- Papashvili, Muram. 2023. "The unknown Latin source on the practice of indulgence of the deceased in Georgia." *History, Archaeology, Ethnology* 9: 1-10.
- Petrova, Yulia. 2024. "The Prefaces of the Christian Arabic Books Printed in Wallachia and Syria in the Early 18<sup>th</sup> Century." Dans *Arabic-Type Book Printed in Wallachia, Istanbul and Beyond*, sous la direction de Radu-Andrei Dipratu et Samuel Noble, 267-90. Berlin-Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/978311060392>
- Pizzorusso, Giovanni. 2022. *Propaganda Fide. 1. La congregazione pontificia e la giurisdizione sulle missioni*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Rustum, Asad. 2021 (1958). *Kanīsa Madīnat Allāh Anṭākiya Al-ʿUzmā*, volume 3. Édition électronique: Muʿassassa Hindāwī.
- Senyk, Sophia. 1981. "Rites and Charters of Remission. Evidence of a Seventeenth Century Source." *Orientalia Christiana Periodica* XLVII, 2: 426-40.
- Tchentsova, Vera. 2020. "Razrešitel'naja gramota Iesusalimskogo patriarcha Feofana «po duchu svoej dšteri» Melanii." ["Absolution letter of Patriarch of Jerusalem Theophanes to his «spiritual daughter» Melania"] *Trudy Kijivs'koji Duchovnoji Akademiji* XXXII: 59-73.
- Tsakiris, Vasileios. 2009. *Die gedruckten griechischen Beichtbücher zur Zeit der Türkenherrschaft. Ihr kirchenpolitischer Entstehungszusammenhang und ihre Quellen*. Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- Vetochnikov, Konstantinos. 2024. "Les relations du Patriarcat Œcuménique avec le Patriarcat d'Antioche à l'époque ottomane avant 1724." Dans *La division de l'Église rûm d'Antioche en 1724 et la construction des identités confessionnelles orthodoxe et catholique*, sous la direction de Bernard Heyberger, Ronney el Gemayel, et Željko Paša. Beyrouth: CEDRAC.
- Ware, Timothy. 1964. *Eustratios Argenti. A Study of the Greek Church under the Turkish Rule*. Oxford: Clarendon Press.





# Abstracts and Notes on Contributors

## Introduction

(M. Garzaniti, V. Kontouma & V. N. Makrides)

The Republic of Letters was an extensive network of scholars, scientists, artists and many other actors, which was formed mainly in Western Europe during the early modern era as a space of communication, dialogue and controversy beyond confessional, socio-political, linguistic and other divisions. It had a lasting impact upon intellectual developments there, *inter alia* connected with the emergence of modern critical philology and historical research as well as the study of numerous non-European languages. However, recent studies have revealed the existence of an Eastern Republic of Letters too, which entered into a multifaceted dialogue with the Western one disseminating novel and important knowledge. This realization is extremely vital for a comprehensive and entangled intellectual history of East and West, with a particular focus on actors stemming from Eastern and Southeastern Europe as well as the Middle East and including their diasporic and transnational networks. No doubt, there was an asymmetry between East and West at that time, given that the Western Republic of Letters was stronger, established, institutionalized and widespread. Occasionally, this asymmetry led Western actors to look down upon the East overall and criticize its numerous deficits. Nevertheless, the Eastern “inferiorities” could be compensated by other factors, such as knowledge of new and unusual languages and the access to previously inaccessible sources and information. This multilingual and multidisciplinary volume combines the expertise of various scholars working on the Eastern Republic of Letters and its numerous entanglements with the Western one, and aspires to reveal the richness, the dynamics and the plurality of these encounters, thus contributing to overcoming geographical, cultural, political and religious segmentations across the entire European continent.

**Keywords:** Republic of Letters, East-West religious and cultural relations, Eastern and Southeastern Europe, Middle East.

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Marcello Garzaniti, Vassa Kontouma, Vasilios N. Makrides (edited by), *Cristiani orientali e Repubblica delle Lettere (XVI-XVIII sec.) / Chrétiens orientaux et République des Lettres (16e-18e s.) / Östliche Christen und die Gelehrtenrepublik (16.-18. Jh.)*, © 2024 Author(s), CC BY 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0646-4, DOI 10.36253/979-12-215-0646-4

The Greek Diaspora and its Sodalists between the Italian Peninsula and the Grand Principality of Moscow from Sophia Palaiologina to Maximus the Greek  
(M. Garzaniti)

In the aftermath of the fall of Constantinople, the political and cultural elite of the Byzantine Empire, who had chosen the path of exile, did everything in their power to encourage Europe to oppose Ottoman expansion in arms. At the same time, the Greek diaspora undertook a complex operation to preserve the Byzantine cultural heritage. Their activity in the West gave a boost to the cultural renewal promoted by humanism through the rediscovery of the roots of classical thought and science, but also through an impulse to theological reflection eager to return to Christian roots. In this panorama, still far from being reconstructed in its entirety, mainly due to the fragmentation of knowledge and predominantly national historiographical perspectives, an important page of European cultural history remains in the shadows: the concomitant attempt to involve the Grand Principality of Moscow in the resistance to Ottoman expansion and the commitment of the Greek diaspora to the cultural and religious updating of the Eastern Slavic world, with which it shared the same Christian tradition.

**Keywords:** Greek diaspora, Humanism, Ottoman Empire, Grand Principality of Moscow, Sophia Palaiologina, Maximus the Greek.

**Marcello Garzaniti**, formerly Full Professor at the University of Florence, is president of the Biblical Commission at the International Committee of Slavists and of the Editorial Council of the Firenze University Press. His current research focuses on the Slavonic Bible, the Slavic Literatures history, and the relations between culture, religion, and politics in Slavic countries.

Reformation-influenced Antitrinitarianism in and between Religions:  
Scholarly Communication Entangled between East Central Europe  
and the Transottoman Space  
(S. Rohdewald)

This paper attempts to introduce the transottoman mobility dynamics by explaining entanglements between and across religions and denominations in Poland-Lithuania. It does so within a larger European setting of a Republic of Letters that reaches out to the Ottoman Empire, i.e. the Near East. Focusing on affinities between Christian, Protestant antitrinitarian texts and Muslim positions and arguments, this study deals, among other things, with primary source texts by Muslim Tatars who embraced the Protestant antitrinitarian terminology and combined it at the same time with their own Muslim faith. These and other texts serve as an example of the integration of Poland-Lithuania and of the Ottoman Empire into cross-continental contexts of inter-religious competition that enhanced knowledge flows beyond denominational boundaries.

**Keywords:** Reformation, Antitrinitarianism, Islam, Eastern Europe, Denominational Polemics.

**Stefan Rohdewald** is Professor (Chair for Eastern and Southeastern European History) at the University of Leipzig since 2020. He focuses on Eastern European urban history, discourses of remembrance, transconfessionality and entanglements between Eastern Europe and the Middle East.

## Iconographic Cultures in the Ruthenian Lands between the 16<sup>th</sup> and the 18<sup>th</sup> Centuries in Relation to the Republic of Scholars and Artists

(L. Berezhnaya)

This paper examines selected icons and images from the Ruthenian (early modern Ukrainian and Belorussian) lands to explore forms of cultural and religious exchange, framed within the concepts of interconfessionality, transconfessionality, and confessional ambiguity. Key sources include Eastern Christian sacred icons, including *Theotokos* and festal icons. The central argument suggests that confessional ambiguity in the visual cultures of early modern Ruthenian lands can be identified through the adoption of iconographic patterns from other confessions; the integration of “foreign” iconographic elements and rituals; and, finally, the shared veneration of miraculous sacred objects. The paper argues that all these processes reflect a broader practice of confessional ambiguity. These forms of ambiguity emerged through direct exchanges with artists connected to the Western Republic of Letters.

**Keywords:** Eastern Christian sacral art, interconfessionality, Ruthenian lands, Republic of Letters, artistic networks.

**Liliya Berezhnaya** is a Senior Research Fellow at the Austrian Academy of Sciences in Vienna. Her research is focused on comparative borderland studies, symbolic geography and the construction of “the other”, Ukrainian religious and cultural history, and eschatological notions in Christian traditions.

## The Mediterranean of the Basilian Melkites in the 18<sup>th</sup> Century: Milestones for the Study of the Mobility of Eastern Catholic Monks

(A. Girard)

Recent historiography has presented some early modern Eastern Christians as transnational and transcultural subjects in a global world. This study focuses on the long-distance mobility of Greek Catholic Melkite monks from two congregations on Mount Lebanon after the Antiochian schism of 1724. These Shuwayrite and Salvatorian religious friars, often rivals, traveled to Egypt to accompany the Melkite diaspora, especially merchants in Damietta and Cairo. Some conducted alms-seeking missions for their congregation in Catholic Europe, particularly in Spain, despite a prevailing context of widespread mistrust toward such “vagabonds”. The orders sent monks to Rome where they hoped to obtain establishments to train their young friars, to facilitate fundraising, and to defend their order before the Roman Curia.

**Keywords:** Mobility studies, Melkite Greek Catholic Church, Basilian monks, alms quests, Rome.

**Aurélien Girard** is Associate Professor (“maître de conférences”) of Early Modern History at the University of Reims Champagne-Ardenne. His main research interests concern the history of Eastern Christians in the Ottoman Near East (17th-18th centuries).

Damianus Paraskevas Sinopeus as a Member of the Republic of Letters  
between East and West in the 18<sup>th</sup> Century: Mobility Dynamics of Greek  
Orthodox Actors between the Ottoman Empire, Western Europe,  
and the Russian Empire

(V. N. Makrides)

Research on the Greek Orthodox medico-philosophers (combining the expertise of both a medical doctor and a philosopher) in the early modern period must consider their great mobility outside the Ottoman Empire. A classic trajectory included pursuing medical studies in Western Europe and then moving to Russia, which offered them many employment opportunities. One such example is Damianus Paraskevas Sinopeus (1687-1776), who studied medicine in Germany and practised it at the highest level in Russia for many decades. While in Germany, he also published three philosophical treatises in Latin defending the philosophy of Christian Wolff (1679-1754) and participated in a creative way in the intellectual debates of the Western European world. He therefore enjoyed wider recognition at the time, because he contributed to the productive contacts between East and West in the context of an inclusive Republic of Letters across the whole European continent.

**Keywords:** Damianus Sinopeus, Greece, Ottoman Empire, Germany, Russia, European Republic of Letters

**Vasilios N. Makrides** is Professor of Religious Studies (specializing in Orthodox Christianity) at the Faculty of Philosophy of the University of Erfurt (Germany). His main research interests lie in the religious-cultural history and sociology of Orthodox Christianity as well as in the relations between the Orthodox East and the Latin West and the Greek Orthodox diaspora in Eastern and Western Europe.

Texts and Metatexts: Maximus the Greek and the Book of Psalms  
between Rhetoric and Philological Reflection

(A. Alberti)

In the recent edition of Maximus the Greek's original works (2008-2014), editor N. Sinicyna identified 312 quotations from the Psalter. The present study considers the two texts that contain the largest number of quotations, one from the first period (the *First Missive to Karpov against Astrology*, c. 1523), and one from the second period (the *Didactic Chapters for Those Who Righteously Rule*, c. 1547), in order to capture the evolution and/or continuity in Maximus' use of the Psalter text as his scholarly activities were progressing. I have analyzed in detail the 16 quotations, in which significant lexical variation occurs, comparing them with the Church Slavonic tradition, particularly the translation of the Psalter made by Maximus himself in 1552.

**Keywords:** Textual criticism, Biblical quotations, Muscovy, Republic of Letters, communicative context.

**Alberto Alberti** is Associate Professor of Slavic Studies at the Department of Modern Languages, Literatures, and Cultures (LILEC) of the University of Bologna, where he teaches Slavic Philology. His main research interests concern the Church Slavonic textual tradition of the Holy Scriptures and its relation to the Greek tradition

Transfer, Selection, Redefinition: The Grammar of George Amira (1596)  
as a Place for the Construction of a Syriac-Latin Linguistic Identity  
(M. Farina)

This chapter examines George Amira's *Grammatica syriaca* (Rome, 1596) in the framework of sixteenth-century humanistic studies and the development of Oriental Studies within the Republic of Letters. By investigating the grammar's multiple sources and models, both in earlier Western studies on Oriental languages and in the Syriac grammatical heritage, this study aims at revealing the pathway through which the first Maronite grammarian constructed a Syriac linguistic identity in the eyes of his European readers. A detailed analysis of Amira's Western antecedents, the didactic models available to him, as well as the Syriac manuscript sources that he used in the preparation of his grammar outlines a conscious process of selection and combination of elements from different linguistic traditions.

**Keywords:** Syriac grammar, George Amira, Maronite linguistics, Renaissance, Oriental Studies, *Typographia Medicea*.

**Margherita Farina** is Researcher in Linguistics at the Laboratory of History of linguistic theories (Université Paris Cité, CNRS, Université Sorbonne Nouvelle) in Paris. Her main research interests are Syriac grammatical tradition, Syriac codicology, and the History of Orientalism and Oriental Typography in the Renaissance.

Materials for the Study of Multilingualism in the Ottoman Context:  
The Case of Dositheos II of Jerusalem  
(V. Kontouma)

The Patriarch of Jerusalem, Dositheos II (1669-1707), had no classical education and was largely self-taught. Yet, he is known for his important work as an author and editor and for his many exchanges with people of different backgrounds. In his various activities, his "own language", namely Greek, was certainly the one he used most often, but it was not the only one. Arabic, Ottoman Turkish, Romanian and Georgian were also part of his linguistic landscape. On the other hand, he possessed no knowledge of Latin or other Western languages. Based on Dositheos' own account, taken from his *History of the Patriarchs of Jerusalem* (Bucharest 1715 [1722]), this study seeks not only to examine Dositheos' multilingualism, but also to understand the authority he granted to the various languages, both learned and vernacular, with which he was confronted. More generally, the aim is to ask what paths a man like Dositheos might have taken to gain a place in the Republic of Letters.

**Keywords:** Multilingualism, varieties of Greek, sacred languages, Orthodox scholarship, Ottoman society.

**Vassa Kontouma** is Director of Studies in "Orthodox Christianity, 15<sup>th</sup>-21<sup>st</sup> Century", at the École pratique des Hautes Études, PSL (Paris). Her research focuses on three main areas: John Damascene and his work; circulation of Orthodox books, scholarly ecclesiastical networks and sacramental theology in the 15<sup>th</sup>-17<sup>th</sup> centuries; and popular theology in its late expressions (18<sup>th</sup>-19<sup>th</sup> centuries).



Everything New? The London and Halle Editions of the Modern Greek Translation of the New Testament (1703, 1705 and 1710) as Products of Interconfessional Discourse and Missionary Networks

(U. Moennig & S. Saracino)

This paper explores the nexus between the use of the modern Greek language and interconfessional transfer, focusing on the early modern vernacular Greek editions of the New Testament. The point of reference for later editions was the translation sponsored by Kyrillos Lukaris and completed by the monk Maximus Kalliupolitis, which was printed in Geneva in 1638. We take steps toward a preliminary analysis of the work done by the editors, who prepared revised versions of Kalliupolitis' translation printed in 1703/1705 and 1710 and who were strongly supported and influenced by the Halle Pietism. This topic of investigation proves to be connected to a discourse concerning the identity and normativity of modern Greek, as well as the missionary practices and goals pursued by the Ottoman Greeks and German Pietists involved in them.

**Keywords:** Modern Greek translations of the New Testament, modern Greek language, perceptions about Greek Orthodoxy in the Republic of Letters, Patriarch of Constantinople Kyrillos Lukaris (†1638), Synod of Jerusalem (1672)

**Ulrich Moennig** is Professor of Byzantine Studies and Modern Greek Philology at the Department SLM II of the University of Hamburg. His research interests encompass late Byzantine literature in the vernacular, early modern Greek literature, the relations between Latin confessions and Greek Orthodoxy, as well as Modern Greek literature (post-WWII) and German-Greek interconnections since 1821, with a special focus on the German occupation of Greece.

**Stefano Saracino** is Professor for Early Modern History at the University of Graz. His research is focused on confessional and missionary history and on Renaissance Studies. His latest project deals with skin color in the testimonies of Early Modern German speaking colonial agents in the Americas.

Maximus the Greek's *Narrative on the Sign of the Cross*:  
Scriptural Exegesis and Orthodox Practice in Sixteenth-Century Muscovy

(F. Romoli)

The article is devoted to the *Narrative on the Sign of the Cross* by Maximus the Greek. The text belongs to the first half of the 16<sup>th</sup> century, a period when Muscovy definitively asserted itself on the European and Mediterranean chessboard as the third and last surviving Christian world power. The construction of the Russian Empire rested on the definition of Russian Christianity. The contribution Maximus made to this process consisted of revised translations and new translations of sacred texts, of religious essays, as well as of his engagement in the interconfessional and intercultural debates of the times. In all these fields, Maximus applied the tools and methods that he had acquired in Italy under the influence of Humanism. The *Narrative* offers a good example of Maximus' approach: Therein he defends the most ancient sign of the cross with two fingers by means of the medieval doctrine of the four senses of

the Holy Scriptures. In this way, Maximus not only participated in the definition of Russian Orthodoxy, safeguarding the local tradition, but also sought to raise Muscovy to a higher level of cultural and theological competence, creating the condition for its actual ecclesiastical autonomy.

**Keywords:** Maximus the Greek, “Narrative on the Sign of the Cross”, Russian Orthodoxy, medieval doctrine of the four senses of the Holy Scriptures, tradition and modernization.

**Francesca Romoli** is Associate Professor of Slavic Studies at the Department of Philology, Literature and Linguistic (FILELI) of the University of Pisa, where she teaches Slavic Philology and Literature and Culture of the Old Rus'. Her main research interests concern the medieval East Slavic literary tradition (homiletic, hagiography and spiritual teachings), the relationship between sixteenth-century Muscovy and Humanistic Italy, and the figure and work of Maximus the Greek. She is the PI of the PRIN 2022 PNRR MaximHum.

### The Spread of the Practice of Confession in the East (17<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> Centuries) between Catholic Expansion and Orthodox Confessionalization

(B. Heyberger)

Penance in the form of confession became a strong marker of Catholic identity from the Council of Trent onwards. In terms of Scholastic theology, the “form” of the sacrament consists of the absolution given to the penitent by the priest. This becomes a judicial act, making the confessor a judge, requiring a secret and precise confession of sins, and imposing a penance proportionate to the fault. This conception is opposed to the Eastern tradition, in which sin was rather considered as a disease, and the confessor as a doctor, who did not judge or absolve, but interceded with God. In this tradition, a list of sins was proposed aloud to the assembled faithful, over whom the priest recited prayers. This Catholic pattern of penance began to spread in the Eastern Churches, especially among the Greek Orthodox, as their *Euchologion* / *Trebnyk* and their manuals for confession attest, without however completely erasing the previous rituals. The “Greek” Melkite archbishop, later Patriarch of Antioch, Athanasius Dabbās, edited in Arabic a handbook for confessors and penitents in Aleppo in 1711, which will be scrutinized in this study. It follows the Latin pattern of confession, perhaps from a translation into Greek, nevertheless making sure to hide its dependency on a Catholic source by referring exclusively to Eastern ancient authorities. Penance is linked to questions of salvation and human destiny in the afterlife. Dabbās’ book provides a long excursus on the issue, shedding some light on his conception of Purgatory and indulgences – in fact, quite controversial topics hotly debated between the Catholics, the Protestants and the Orthodox of his time.

**Keywords:** Confession, indulgences, Catholicism, Orthodoxy, Melkites.

**Bernard Heyberger** is an historian, Professor Emeritus at École des Hautes Études en Sciences Sociales and at École pratique des Hautes Études, Paris. His research concerns chiefly the Arabic speaking Christians in the Middle East and their relations to Roman Catholicism as well as to Orthodoxy in the Early Modern Period.

A Controversial Liturgical Practice in Sixteenth-Century Russia:  
Maximus the Greek's "Short Discourse" on the Alleluia

(M. C. Ferro)

This article focuses on a particular controversy that swept through Eastern Slavic Christianity between the 16<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries: the so-called "alleluia dispute" (*spor ob allilue*), i.e. the problem of the performance of the hymn with the triple or double repetition of the Hebrew term 'alleluia' before the verse 'Glory to you, O Lord'. In this debate, one of the contributing voices was that of Maximus the Greek. This study presents and analyzes his short discourse to those who dared to say "alleluia" three times (*Slovco k" smějušim" triždy glagolati «allilua» črez predania cerkovnago, a četvertoe «slava tebě bože»*). Maximus' intervention took place in the context of the events that occurred in the political and religious history of Muscovy at a time when questions of liturgical practice also assumed importance in the broader context of the affirmation and identity development of Russian Orthodox Christianity in relation to the West.

**Keywords:** Maximus the Greek, debate on alleluia, Russian Orthodox Christianity, liturgical practices, East-West Christian relations.

**Maria Chiara Ferro** is Associate Professor of Slavic Studies at the Department of Modern Languages, Literatures, and Cultures of the University of Chieti-Pescara, where she teaches Russian Language and Translation from Russian into Italian. Her main research interests lie in the writing production of the East Slavic Middle Ages, the intellectual lexicon of Russian language, and issues concerning the teaching of Russian language and culture within the Italian university context.

The Invention of a Liturgical "Tradition": The Rite of Consecration  
of the Wallachian Princes (17<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> Centuries)

(R. G. Păun)

The aim of this study is to re-examine the question of the alleged Byzantine origin of the consecration ritual of the Wallachian princes and to reconstruct the liturgical scenario and the political context in which this ritual emerged. The first part provides an overview of the sources on the coronation of Byzantine emperors. The second part outlines the liturgical tradition of the coronation of monarchs in the South Slavic countries (Bulgarian and Serbian states). The third part aims at reconstructing the liturgical scenario of the consecration of the Wallachian princes, taking into account the main elements of the ritual, notably the liturgical gestures and words, but also the spatial dimension of the ceremony, i.e. the place where the liturgical act was performed. A thorough analysis of the sources shows that, contrary to common opinion, this scenario has nothing in common with the rite of the consecration of the *basileis*, but was inspired by and closely follows the rite of episcopal ordination as it appears in the *Archieratikon*. The theological-political significance of this choice is analyzed in the fourth and final part of the study. Finally, this study is accompanied by a documentary portfolio (originals and translations).

**Keywords:** Wallachia, coronation, liturgical tradition, royal anointing, theology of power.

**Radu G. Păun** is Chargé de Recherche at the Centre d'études russes, caucasiennes, est-européennes et centrasiatiques (Centre National de la Recherche Scientifique / École des Hautes Études en Sciences Sociales), Paris. His main fields of research include the theology of power in the post-byzantine period and the relations between Mount Athos and the Orthodox world.

EUROPE IN BETWEEN. HISTORIES, CULTURES AND LANGUAGES FROM  
CENTRAL EUROPE TO THE EURASIAN STEPPES

TITOLI PUBBLICATI

1. Aleksandra Filipović, *I Balcani occidentali tra romanico e bizantino. Tradizione e sperimentazione nell'architettura serba della seconda metà del XII secolo*, a cura di Alberto Alberti, Francesca Romoli, 2020
2. Lorenzo Pubblici, *Cumani. Migrazioni, strutture di potere e società nell'Eurasia dei nomadi (secoli X-XIII)*, 2021
3. Francesca Romoli, *Massimo il Greco e gli ordini religiosi dell'Occidente. Esperienza ed evidenza documentaria nella testimonianza alla Moscovia cinquecentesca*, 2021
4. Светлана Шумило, *Поэтика богослужебной гимнографии в славянских житиях и проповедях орнаментального стиля XI-XIV вв.*, 2024
5. *Cristiani orientali e Repubblica delle Lettere (XVI-XVIII sec.) / Chrétiens orientaux et République des Lettres (16<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> s.) / Östliche Christen und die Gelehrtenrepublik (16.-18. Jh.)*, a cura di / sous la direction de / herausgegeben von Marcello Garzaniti, Vassa Kontouma, Vasilios N. Makrides, 2024

# Europe in between

**Cristiani orientali  
e Repubblica delle  
Lettere (XVI-XVIII sec.)  
/ Chrétiens orientaux  
et République des  
Lettres (16<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> s.) /  
Östliche Christen und  
die Gelehrtenrepublik  
(16.-18. Jh.)**

La Repubblica delle Lettere costituiva una rete di studiosi, scienziati, artisti e altri soggetti, formatasi in Europa occidentale fra il XVI e il XVIII sec. come spazio di comunicazione, dialogo e dibattito. Prese forma progressivamente anche una Repubblica delle Lettere orientale, che avviò uno scambio multiforme con quella occidentale. L'asimmetria evidente portava alcuni esponenti occidentali a criticare lo

stato di 'inferiorità' del mondo orientale. Tuttavia, questa situazione era compensata da altri fattori, dalla conoscenza delle lingue all'accesso a nuove fonti e informazioni. Questo volume multilingue e multidisciplinare unisce le competenze di studiosi europei per elaborare un nuovo approccio alla rete dei Cristiani orientali, nelle sue relazioni multiformi con Repubblica delle Lettere occidentale, superando le tradizionali segmentazioni geografiche, culturali, politiche e religiose.

**Marcello Garzaniti**, già professore ordinario presso l'Università di Firenze, è presidente della Commissione biblica presso il Comitato Internazionale degli Slavisti e del Consiglio editoriale della Firenze University Press. Si occupa della Bibbia slava, della storia delle letterature slave, delle relazioni fra cultura, religione e politica nei paesi slavi.

**Vassa Kontouma** è professoressa ordinaria e direttrice di studi sul Cristianesimo ortodosso presso l'École pratique des Hautes Études-PSL di Parigi. Si occupa della vita e dell'opera di Giovanni Damasceno, della circolazione del libro e delle idee in ambito ortodosso, di teologia sacramentale nei secoli XV-XVII e di teologia popolare nei secoli XVIII-XIX.

**Vasilios N. Makrides** è professore ordinario di Studi religiosi (specializzato in Cristianesimo ortodosso) presso la Facoltà di Filosofia dell'Università di Erfurt (Germania). I suoi principali interessi di ricerca riguardano la storia religiosa e culturale e gli aspetti sociologici della Cristianità ortodossa, le relazioni tra Oriente ortodosso e Occidente latino, e la diaspora greco-ortodossa in Europa.

ISSN 2975-0318 (print)  
ISSN 2975-0326 (online)  
ISBN 979-12-215-0645-7 (Print)  
ISBN 979-12-215-0646-4 (PDF)  
ISBN 979-12-215-0647-1 (XML)  
DOI 10.36253/979-12-215-0646-4

[www.fupress.com](http://www.fupress.com)