

Traduction et sotériologie. Nouvelles recherches au sujet du Barlaam français du Mont Athos

Vladimir Agrigoroaei

▶ **To cite this version:**

Vladimir Agrigoroaei. Traduction et sotériologie. Nouvelles recherches au sujet du Barlaam français du Mont Athos. Anna Maria Babbi; Chiara Concina. Francofonie medievali : Lingue e letterature gallo-romanze fuori di Francia (sec. XII-XV), Fiorini, pp.229-249, 2016. halshs-02056444

HAL Id: halshs-02056444
https://shs.hal.science/halshs-02056444

Submitted on 3 May 2019

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

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

Vladimir Agrigoroaei

Traduction et sotériologie. Nouvelles recherches au sujet du *Barlaam* français du Mont Athos*

Au Mont Athos, dans l'*ὀφθαλμὸς ἁπάσης τῆς οἰκουμένης*, l'Occident a des rares reflets, souvent malentendus. L'un de ces reflets, l'un des premiers sans doute, est un manuscrit du monastère d'Iviron, le monastère 'des Géorgiens' de l'Athos.[1] Ses feuillets conservent un texte grec dont les marges gardent une traduction en ancien français. Il s'agit de la seule traduction française médiévale faite à partir du grec ancien, une vie de Barlaam et Josaphat. Ce récit, une adaptation de la légende de Bouddha, a été christianisé en Géorgie, où il a débuté son voyage transcontinental.[2] La version grecque est une traduction faite à partir du géorgien ; sa copie dans ce manuscrit date du XI^e^ siècle.[3] Quant à la traduction française transcrite sur les

* Nous remercions le directeur et le personnel de l'École Française d'Athènes, qui nous ont gratifié d'un excellent accueil pendant le mois d'août 2014. La présente étude doit son émergence à ce mois de réflexion et de recherche bibliographique. Nous tenons également à remercier Florin Curta de ses précieux conseils ; et surtout Anna Adashinskaya, de son soutien, ainsi que de nous avoir signalé la richesse des connotations que l'histoire de Barlaam et Josaphat a eu dans le monde serbe et byzantin.

[1] Il s'agit du manuscrit 69 ou 463 des anciennes classifications ou du 4583 (II, 149) dans Spyridon P. Lambros, *Κατάλογος των εν ταις βιβλιοθήκαις του Αγίου Ορους ελληνικών κωδίκων*. *Catalogue of the Greek manuscripts on Mount Athos*, 2 voll., Cambridge, Cambridge University Press, 1895-1900, II, p. 149.

[2] La fascination des Géorgiens pour l'Inde fait surface dans d'autres textes de l'époque. Bernadette Martin-Hisard, *Le monde géorgien médiéval et l'Inde*, «Travaux et mémoires», 14, 2002 (= *Mélanges Gilbert Dagron*), pp. 457-471.

[3] Le texte grec a été étudié et édité dans *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, VI/1 et 2 : *Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria)*, éd. Robert Volk, 2 voll., Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2009 pp. 269-272. Pour ce qui est de l'étude paléographique du texte grec, voir Francesco D'Aiuto, *Su alcuni copisti di codici miniati mediobizantini*, «Byzantion: revue internationale des études byzantines», LXVII, 1, 1997, pp. 5-59, ici pp. 25-34.

marges, elle date d'après la Quatrième croisade et la *scripta* du copiste, avec des picardismes, n'a pas de rapport avec le français d'Outremer. Enfin, le manuscrit n'est pas un simple manuscrit, c'est aussi un œuvre d'art. Ses enluminures en or représentent l'un des trésors d'Iviron.[4]

Il y a un siècle et demi, Paul Meyer a publié un article consacré à ce texte longtemps oublié.[5] Il avait consulté des photographies de feuillets disparates mises à sa disposition par le comte russe Sevastianoff. Il y a quelques années, nous avons tenté de reprendre le travail de Meyer, nous avons édité quatre feuillets de plus, en observant qu'il s'agissait d'une traduction très fidèle à sa source, une fidélité presque absolue qui suit le texte grec feuillet par feuillet, mot pour mot. Si le traducteur a parfois réduit la taille des énoncés, c'était uniquement parce qu'il a dû tenir compte des contraintes imposées par les marges du manuscrit. Cette version française du *Barlaam* est alors très différente des traductions de son époque. Néanmoins, ce qui est encore plus important, c'est l'énigme de son dédicataire, à laquelle nous consacrerons plus de temps, car elle constitue le sujet de cette étude.

Nos anciennes recherches sont réunies dans un article paru déjà, dont nous résumons ici les conclusions.[6] La traduction française du Mont Athos devait être faite par un Français et par

[4] Pour les enluminures, voir Sirarpie Der Nersessian, *L'Illustration du roman de Barlaam et Joasaph d'après les clichés de la Frick Art Reference Library et de la Mission Gabriel Millet au Mont Athos*, Paris, De Boccard, 1937. Elles ont été publiées dans *Οι Θησαυροί του Αγίου Όρους*, Σειρά Α΄ *Εικονογραφημένα χειρόγραφα. Παραστάσεις, επίτιτλα, αρχικά γράμματα*, Τόμος Β' *Μονή Ιβήρων, Μονή Αγίου Παντελεήμονος, Μονή Εσφιγμένου, Μονή Χιλανδαρίου*, dir. Στυλιανός Μ. Πελεκανίδης, Παναγιώτης Κ. Χρήστου, Χρυσάνθη Μαυροπούλου-Τσιούμη, Σωτήρης Ν. Καδάς (et Μάκης Σκιαδαρέσης), Athènes, Εκδοτική Αθηνών, 1975, pp. 60-91 (fig. 53-132).

[5] Paul Meyer, *Fragments d'une ancienne traduction française de Barlaam et Joasaph, faite sur le texte grec au commencement du treizième siècle*, «Bibliothèque de l'École de Chartes», xxvii, 1, 1866, pp. 313-334.

[6] Vladimir Agrigoroaei, *'Rara avis' : la traduction française médiévale du 'Barlaam et Ioasaph du Mont Athos'*, «Medioevo Romanzo», xxxviii, 1, 2014, pp. 106-151.

un moine du couvent d'Iviron. C'était probablement la première démarche française de ce type. Ce n'était pas pourtant la première démarche à Iviron, car dès le X^e^ siècle, les moines géorgiens avaient pris l'habitude d'accumuler un grand nombre de manuscrits[7] et de traduire les textes grecs. Ils traduisaient également du géorgien en grec. La version grecque de la *Vie de Barlaam et Josaphat* en est le témoin absolu.[8] Pour eux, ces exercices étaient habituels. La traduction française du *Barlaam* s'inscrit cependant dans le sillage des traductions latines, faites au Mont Athos par les Bénédictins d'un couvent amalfitain. Ces Amalfitains avaient, nous verrons plus tard, des relations avec Iviron.[9] Et le but de la traduction française était unique : elle a été produite dans un intervalle de temps où le Pape essayait de soumettre les caloyers grecs à son pouvoir. Nous savons que les Géorgiens d'Iviron étaient les seuls qui l'avaient reconnu, qu'ils se sont présentés devant le cardinal Benoît de Sainte-Suzanne, qu'ils ont inclus le nom du Pape dans leurs messes, et qu'ils ont mis leurs mains dans les mains du cardinal. Pour la communauté athonite, c'était un affront. Le clergé grec anti-unioniste a tenu un synode à Ohrid, en Macédoine, sous la protection du despote grec d'Épire. Le chancelier de l'archevêque d'Ohrid présidait l'assemblée et ils ont décidé de s'opposer. Voici donc la question

[7] Les Géorgiens d'Iviron avaient constitué une bibliothèque rassemblant une collection énorme de manuscrits grecs (Bible, liturgie, droit canon, exégèse, hagiographie, morale etc.). C'était le point de départ de l'école de traduction d'Iviron. Bernadette MARTIN-HISARD, *Christianisme et Église dans le monde géorgien*, in *Histoire du christianisme*, sous la direction de Jean-Marie Mayeur, Charles et Luce Pietri, André Vauchez, Marc Venard, 4. *Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, sous la responsabilité de Gilbert Dagron, Pierre Riché et André Vauchez, Paris, Desclée, 1993, pp. 549-603, ici pp. 574-575.

[8] David Marshall LANG, *St. Euthymius the Georgian and the Barlaam and Ioasaph Romance*, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London», XVII, 2, 1955, pp. 306-325

[9] Pour les traductions des Amalfitains, voir Agostino PERTUSI, *Monasteri e monaci italiani all'Athos nell'Alto Medio Evo*, in *Le Millénaire du Mont Athos. 963-1963. Études et mélanges*, I, [s. l.], éditions de Chevetogne, 1963, pp. 217-251, ici pp. 238-243.

essentielle. À nos yeux, si la traduction française et la décision des moines géorgiens unionistes se manifestent en même temps, au même monastère, il est fort probable que leurs histoires soient communes.

Pour comprendre la situation du monastère d'Iviron à l'époque où les Géorgiens avaient accepté le Pape, il faut comparer deux documents qui témoignent de deux points de vue divergents. Le premier représente le point de vue des Grecs. Il s'agit d'un compte rendu du synode tenu à Ohrid en 1207.[10] Ce récit veut que les Grecs se soient installés à Iviron dès la fondation du monastère. Néanmoins, il s'agit d'une tradition orale et fantaisiste ; le texte grec se sert du verbe *φησὶ*. À la différence de ce compte rendu de synode, les autres sources sont géorgiennes et ne parlent que de moines géorgiens lors de la fondation. Dans ces sources, l'arrivée des Grecs est ultérieure.[11] Cela n'empêche pas le moine Grégoire Ikodomopulos de raconter

[10] Cfr. *Actes de Lavra*, IV. *Études historiques, actes serbes, compléments et index*, par Paul Lemerle, André Guillou, Nicolas Svoronos, Denise Papachryssanthou, avec la collaboration de Sima Ćirković, Paris, CNRS, 1982, p. 6, qui considèrent que le texte date de *ca* 1217, alors que Démétrios Chomatianos était déjà devenu archevêque d'Ohrid. Pour le texte grec, voir *Demetrii Chomateni Ponemata Diaphora*, recensuit Günter Prinzing, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2002, pp. 198-199 (le texte entier aux pp. 198-201). La traduction française a été publiée dans les *Actes d'Iviron,* III. *De 1204 à 1328*. I. *(Texte)*, édition diplomatique par Jacques Lefort, Nicolas Oikonomidès, Denise Papachryssanthou, Vassiliki Kravari, Hélène Métrévéli, Paris, CNRS éditions, 1994, p. 4.

[11] Sachant que l'installation des Géorgiens à l'Athos a été progressive, qu'ils n'avaient pas de monastère à leur arrivée, il faut considérer que cette période idyllique ne peut être autre que celle du début de leur installation à l'Athos, avant la fondation du couvent d'Iviron. Les premiers Géorgiens se sont installés dans des monastères grecs et faisaient des dons à tous les monastères de l'Athos. *Actes du Prôtaton*, édition diplomatique par Denise Papachryssanthou, Paris, P. Lethielleux, 1975, p. 85. Ces premiers moines appartenaient pourtant à une diaspora plus large ; ils avaient également des monastères à Constantinople (le monastère des Saints-Apôtres, fondé à la fin du IX^{e} siècle) et dans d'autres communautés indépendantes ou liées aux monastères grecs de Khora, Peribleptos, Saint-Georges-des-Manganes. Plus tard, les Géorgiens sont attestés à Salonique et à Chypre. Bernadette MARTIN-HISARD, *Christianisme et Église*, cit., p. 573.

une version idyllique de l'histoire, où les deux groupes d'Ivirites (*οἱ Γραικοί καὶ Ἴβηρες*) s'aimaient bien, suivaient la même règle et n'étaient séparés que par la langue (*μόναις δὲ ταῖς γλώσσαις*). C'est l'arrivée des Latins (leur *βία* en particulier) qui a généré le problème. Dans le discours du moine grec, le problème n'existait pas auparavant. La faute résidait dans cette *βία* des conquérants latins, qui a rompu l'équilibre ; et les moines géorgiens, plus faibles que leurs confrères grecs, n'ont pas résisté. Voici pourquoi il fallait prendre une position. Les Géorgiens ont été déclarés traîtres. Cependant, de l'autre côté de l'histoire, l'âge doré du moine grec noircit instamment.

Le revers de la médaille se trouve dans une vie des saints Jean et Euthyme, composée en géorgien au XI^e^, siècle. Elle raconte différemment la querelle des Ivirites. Ce deuxième texte permet de supposer que la dispute entre les deux groupes de moines était plus ancienne, qu'elle datait d'au moins deux siècles, dès l'arrivée des Grecs durant l'higoumenat de saint Euthyme.[12] Dans les années qui suivirent, les Géorgiens se sont impliqués dans un complot contre l'empereur Romain Argyre. Le nouvel higoumène, Georges, a été condamné à l'exil, d'où la

[12] Bernadette MARTIN-HISARD, *La 'Vie de Jean et Euthyme' et le statut du monastère des Ibères sur l'Athos*, «Revue des études byzantines», 49, 1991, pp. 67-142 (traduction de la *Vie* aux pp. 84-134), ici p. 129 (= *Vie de Jean et Euthyme*, 83) : « Pendant de nombreuses années, il [Euthyme] fut le bon pasteur du troupeau qui lui avait été confié ; et comme notre pays était très loin et que cet illustre territoire était grand, il admit en toute innocence et simplicité des Grecs pour aider et servir. C'est ainsi que le peuple des Grecs s'accrut dans cette laure ». Le manuscrit le plus ancien de ce texte date de 1074 et il a été écrit à Iviron. Il se trouvait autrefois dans le même monastère (le numéro 529 de l'ancien inventaire). Aujourd'hui, il est le manuscrit 558 du Musée d'archéologie ecclésiastique de Tbilissi. Il existe également une traduction latine du texte géorgien de cette *Vie*, publiée par Paul PEETERS, *Histoires monastiques géorgiennes*, «Analecta Bollandiana», 36-37, 1917-1919, pp. 5-318. Pour une synthèse de l'histoire des moines géorgiens à l'Athos, voir Bernadette MARTIN-HISARD, *Monaci georgiani sull'Athos nell'XI secolo*, in *Atanasio e il monachesimo al Monte Athos*, Atti del XII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, sezione bizantina, Bose, 12-14 settembre 2004, a cura di Sabino Chialà e Lisa Cremaschi, Magnano, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, 2005, pp. 79-100.

querelle qui a surgi entre les Grecs et les Géorgiens. Après avoir subi les confiscations de l'empereur, la condamnation de leur higoumène et l'usurpation de leurs droits par les monastères voisins, les Géorgiens d'Iviron ne considéraient plus leur monastère comme un « havre du peuple des Ibères et leur consolation ».[13] Plus tard, ils ont récupéré le monastère, mais les Grecs avaient déjà profité de la situation. Les Géorgiens craignaient qu'ils occupent leur église,[14] et la fin du texte est un cri adressé aux confrères de la diaspora d'Asie Mineure ou de Palestine, habitants des monastères géorgiens où circulaient leurs traductions.[15] Les Géorgiens de l'Athos se trouvaient sous l'assaut des caloyers grecs, ils avaient besoin du secours de leurs compatriotes. Ce n'était pas un âge doré.[16] En outre, dix ans

[13] Bernadette MARTIN-HISARD, *La 'Vie de Jean et Euthyme'*, cit., p. 70 pour les idées citées ; pour le texte du récit géorgien de la *Vie*, voir la p. 130.

[14] Le conflit a mené à une division liturgique. Les Géorgiens participaient aux services religieux dans l'église de la Vierge, tandis que les Grecs célébraient leurs messes dans l'église du Prodrome. Voici ce que dit le texte géorgien de la *Vie* : « Un certain temps s'écoula et le roi Michel descendit à Thessalonique ; de nouveau les Grecs s'enflammèrent contre nous ; toute la Montagne et tous les grands se détournèrent ; ils cherchèrent à priver d'effet et de fondement le premier jugement et les bontés que Dieu avait eues pour nous. Mais Dieu fit apparaître le caractère mensonger de leur prétention et le caractère non fondé de leur action. Et Dieu étendit encore sur nous sa main pleine de miséricorde et la sainte Mère de Dieu ne nous chassa pas de son temple. Car ce qu'ils cherchaient par toutes sortes de moyens c'était à nous enlever la grande église à défaut du monastère qu'ils n'avaient pu nous arracher » (Bernadette MARTIN-HISARD, *La 'Vie de Jean et Euthyme'*, cit., pp. 131-132). L'ancienne église Prodrome était le kyriakon du monastère grec de Saint Clément, que les Géorgiens avaient reçu en 979-980. Παύλος Μ. ΜΥΛΩΝΑΣ, *Εικονογραφικό λεξικό του Αγίου Ορους Αθωνος / Bildlexikon des Heiligen Berges Athos*, 2 voll., Τόμος πρώτος, μέρος πρώτο *: Ατλας των είκοσι κυρίαρχων μονών*, Tübingen, Ernst Wasmuth Verlag, 2000, I, p. 113, note 7. Cette église des Grecs, bâtie au X^e^ siècle, n'existe plus aujourd'hui ; elle a été remplacée par un nouvel édifice en 1710.

[15] Pour la diaspora géorgienne, pour les rapports des Ivirites avec d'autres monastères géorgiens de Syrie ou de Palestine au XI^e^ siècle, et pour la circulation des manuscrits, voir Bernadette MARTIN-HISARD, *Christianisme et Église*, cit., p. 576.

[16] Bernadette MARTIN-HISARD, *La 'Vie de Jean et Euthyme'*, cit., p. 133 (= *Vie de Jean et Euthyme*, 88).

après la datation du plus ancien manuscrit de ce texte, Grégoire Pakourianos, géorgien et grand domestique de l'empereur Alexis Ier Comnène pendant les guerres petchenègues des Balkans, a décidé de fonder le monastère de Batchkovo, en Bulgarie, pour y héberger des moines géorgiens (1083). La plupart des moines devaient être des anciens compagnons d'armes, des Géorgiens en partie, et Grégoire Pakourianos avait des scrupules quant à l'admission des Grecs dans son monastère. Il insistait d'ailleurs sur la nature de ses incertitudes dans le vingt-quatrième chapitre du typikon de son monastère.[17] Si les mots du grand domestique Grégoire témoignent de la dimension internationale de ce conflit, ils témoignent aussi de l'implication de la diaspora, des religieux et des laïcs unis en une communauté de langue ou de culture en vertu de leur appartenance à la Géorgie.[18]

En tenant compte des deux versions, grecque et géorgienne, nous avons supposé que la rédaction de la traduction française devait avoir un rapport avec l'histoire même d'Iviron et de la diaspora géorgienne ; que les moines désespérés ont cherché à obtenir l'aide d'un prélat latin contre leurs confrères grecs, en profitant du contexte politique pour renforcer leur rôle à l'intérieur du couvent. Malheureusement, l'histoire de l'Athos sous les Latins est très mal renseignée. On ne connait rien sur le monastère d'Iviron en termes d'actes officiels entre 1152-1250.[19]

[17] *Pakourianos : Typikon of Gregory Pakourianos for the Monastery of the Mother of God 'Petritzonitissa' in Bačkovo*, translated by Robert JORDAN, in *Byzantine Monastic Foundation Documents : A Complete Translation of the Surviving Founders' 'Typika' and Testaments*, edited by John Thomas, Angela Constantinides Hero, Giles Constable, Washington DC, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2000. pp. 507-563, ici p. 547.

[18] Pour d'autres personnages impliqués dans ce conflit géorgien-grec, voir Cyril PAVLIKIANOV, *The Medieval Aristocracy on Mount Athos. The Philological and Documentary Evidence for the Activity of Byzantine, Georgian, and Slav Aristocrats and Eminent Churchmen in the Monasteries from the 10th to the 15th Century*, Sofia, University Press, 2001.

[19] *Actes de Lavra*, IV, cit., p. 2. Le premier acte du XIIIe siècle qui traite des Ivirites date du 4 mai 1250.

D'où un choix évident du dédicataire de la traduction : dès que nous avons identifié un candidat, le dédicataire ne pouvait être que l'évêque de Sébaste, représentant du Pape au Mont Athos, ou l'un de ses clercs.[20] Ce choix a été toutefois mis à rude épreuve par nos dernières recherches, et la présente étude propose une interprétation plus subtile.

L'inconvénient de l'ancienne hypothèse de travail concerne uniquement la question du dédicataire. Elle était simplificatrice à son égard. Sachant que la traduction française et le texte grec faisaient l'éloge de la vie ascétique, il nous est paru raisonnable d'envisager qu'il devait être offert à un ecclésiastique. Une fois identifié un tel personnage ayant une relation avec le Mont Athos, nous nous sommes concentré sur lui, pour simplifier la recherche. Dans l'ancienne hypothèse, la fin de son autorité à l'Athos pouvait être un *terminus ante quem* de la traduction française (1210).[21] Néanmoins, l'évêque de Sébaste n'a pas été le seul personnage ecclésiastique latin à contrôler la Sainte

[20] Les documents ne permettent pas de savoir s'il s'agit de l'évêque de Sébaste-Samarie de Palestine, suffragant de Césarée ; de celui de Sébaste-Sébastopoulis de Thrace, suffragant de Philippoupolis ; ou de celui de Sébaste-Sivas en Arménie. Cfr. *Actes de Lavra*, IV, cit., pp. 4-5, note 9.

[21] Les informations concernant cet évêque sont controversées. Nous ne reprenons plus les références citées dans le premier article ; nous citons juste les nouvelles données. Ainsi, dans les *Actes de Lavra*, IV, cit., pp. 5-6, l'évêque de Sébaste n'était pas un personnage très agréable, mais il est impossible de reconstituer ce qui s'est réellement passé. Les éditeurs se demandent également si le personnage dénoncé était cet évêque de Sébaste ou un successeur. Après son élimination, le Pape avait adressé une lettre (le 17 janvier 1214) à la Grande Lavra (*Sancti Athanasii caeterisque abbatibus et monacis Montis Sancti*). Les moines se trouvaient de nouveau sous la protection directe du Pape. Cfr. Emmanuel Amand DE MENDIETTA, *Mount Athos. The Garden of the Panaghia,* Berlin-Amsterdam, Akademie Verlag-Adolf M. Hakkert, 1972, p. 87 (citant un *De custodia monasteriorum Montis Sancti*, dans la *Patrologia Latina*, 216, col. 229 B-C), qui considère par erreur que l'évêque qui a pris la place de celui de Sébaste a bâti un château à l'Athos. Cfr. Filip VAN TRICHT, *The Latin 'Renovatio' of Byzantium : the Empire of Constantinople (1204-1228)*, translated by Peter Longbottom, Leiden-Boston, Brill, 2011, p. 214, qui présente encore l'évêque de Sébaste comme magnat du royaume de Salonique, ayant bâti une forteresse à l'Athos.

Montagne et les deux bornes chronologiques de la datation du texte – les *termini post* et *ante quem* – doivent être plus généreux (1206/1210-1216).[22] Quant à l'ancienne hypothèse de travail, elle tenait compte des dédicaces des textes en ancien français, et non pas du problème des dédicataires dans l'espace byzantin. Or, il fallait chercher dans une direction sotériologique ou bien politique ce qui constitue une histoire encore plus compliquée. Le présent article propose de corriger et amplifier l'ancienne interprétation.

Parler de sotériologie dans le cas d'une traduction peut paraître excentrique. Il ne s'agit cependant pas de s'intéresser au péché originel. Il faut juste observer que la traduction de la vie de Barlaam et Josaphat est un manuel pour l'obtention du Salut de son dédicataire. De plus, son caractère sotériologique est le résultat d'un jeu autour de *translatio studii* et *translatio imperii*, un schéma culturel qui se développait à l'Athos aux XII^e^-XIII^e^ siècles.

Notons, en premier lieu, que dans le monde byzantin, l'histoire des deux saints de l'Inde gravite autour des moines atho-

[22] La chronologie du contrôle latin des monastères athonites constitue encore le sujet d'un débat. Mirjana ŽIVOJINOVIĆ, *Sveta Gora u doba Latinskog carstva* [*Le Mont Athos à l'époque de l'Empire Latin*], «Zbornik radova Vizantološkog instituta», 17, 1976, pp. 77-92, ici pp. 77-78, fonde son hypothèse sur une vie de saint Sava pour affirmer que les Athonites furent envahis par les Francs dès la première moitié de l'année 1205. Néanmoins, les *Actes de Lavra*, IV, cit., pp. 2-3, ne suivent pas son propos, prenant en compte la situation assez complexe du royaume de Salonique, en guerre civile jusqu'au 1210. Pour ce qui est du *terminus ante quem*, Dumitru NASTASE, *Le patronage du Mont-Athos au XIII^e^ siècle*, «Cyrillomethodianum», 7, 1983, pp. 71-87, ici p. 72, considère que la domination franque finit en 1224, au moment où l'Athos se trouvait sous l'autorité de Théodore Ange, conquérant du royaume latin de Salonique. Pour les *Actes de Lavra*, IV, cit., p. 7, c'est la mort d'Innocent III, en juillet 1216, qui a marqué un tournant dans les relations entre les anciens territoires byzantins et la Papauté. Le pontificat d'Honorius III (1216-1227) coïncide avec la présence à l'Athos de saint Sava, reçu solennellement à la Grande Lavra, qui aurait consacré des prêtres, des diacres et des lecteurs. Le 12 avril 1223, le nouveau Pape nommait les moines de l'Athos comme *inobedientes ac rebelles*.

nites. Le culte de Barlaam et Josaphat en tant que saints est lié de manière évidente au monastère d'Iviron et la vie grecque a été traduite du géorgien en grec – comme nous l'avons déjà dit – par un moine de ce monastère.[23] La plus ancienne version manuscrite de l'hymne de Josaphat, rédigée entre 1040-1049 par un certain moine Basile le Pauvre, se trouve elle aussi dans un ménée ivirite, celui de Georges l'Hagiorite.[24] Il faut ajouter que les Géorgiens fêtaient la saint Josaphat le 19 mai, dès le XI^e^ siècle, tandis que la fête grecque n'est attestée qu'à partir de la deuxième moitié du XIII^e^ siècle.[25] Ou que le plus ancien synaxaire mentionnant la fête de Josaphat date de 1301 et provient de Karyès, siège du protos de l'Athos, centre administratif de la Sainte Montagne.[26] C'est à l'Athos qu'il faut chercher la signification de notre histoire.

Or, il arrive que la Sainte Montagne témoigne d'autres applications de cette légende. L'une de ses imitations du tournant XIII^e^ siècle est la vie de saint Sava, le fils du despote de la Serbie. Parti en secret de la Serbie natale au Mont Athos, pour se faire moine, suivi par les soldats de son père qui n'ont pas réussi à le faire changer d'avis, Sava a fondé le monastère de Chilandar à la fin du XII^e^ siècle, deux décennies avant la Quatrième croisade, et il a convaincu son père, le despote Siméon, de se faire moine à la fin de sa vie.[27] On voit bien qu'il s'agit de l'histoire

[23] David Marshall LANG, *St. Euthymius*, cit.

[24] Hélène MÉTRÉVÉLI, *Du nouveau sur l'hymne de Joasaph*, «Le Muséon», C/1-4, 1987, pp. 251-258. L'auteur de l'hymne est le moine Basile, dit « le Pauvre », auteur également d'un hymne à Euthyme l'Hagiorite. L'hymne de Josaphat a été composé dans le couvent des géorgiens palestiniens, du monastère de Golgotha ; sa version dans les *Ménées du Golgotha* (légèrement différente de celle que l'on trouve à Iviron) porte en acrostiche le texte : « Basile le Pauvre loue le roi Josaphat, couronné par Dieu » (pp. 254-255). Il a été inséré par la suite dans le ménée de Georges l'Hagiorite, dans un manuscrit du XI^e^ siècle à Iviron ; c'est sans doute l'époque où l'hymne était déjà chanté à l'Athos (p. 257).

[25] Hélène MÉTRÉVÉLI, *Du nouveau sur l'hymne*, cit., pp. 257-258.

[26] Vojislav DJURIĆ, *Le nouveau Joasaph*, «Cahiers archéologiques», 33, 1985, pp. 99-109, ici p. 100.

[27] Dimitri OBOLENSKY, *Six Byzantine Portraits*, Oxford, Clarendon Press, 1988, pp. 122-128.

de Josaphat et de son père, le roi indien Abenner. Mais ce récit n'est pas un copier-coller d'un dossier hagiographique à l'autre.[28] Dès lors qu'il se trouvait à Studenica, de retour en Serbie, en 1208-1209, où il était devenu higoumène et surveillait la décoration du monastère, saint Sava a choisi d'accorder la place la plus importante (dans les peintures du monastère) à quatre saints : Sabba de Jérusalem, son patron ; Siméon le Stylite, le patron de son père ; et les deux saints de l'Inde, Barlaam et Josaphat.[29] Son choix a été repris dans d'autres fondations serbes[30] et l'histoire de son père a été imitée par plusieurs souverains serbes, byzantins, russes ou géorgiens qui ont pris l'habit monacal à la fin de leur vie.[31] Plusieurs d'entre eux ont choisi le nom de Josaphat comme nom en religion.[32] Et la littérature hagiographique est allée, elle aussi, dans la même direction.[33]

[28] La première vie de saint Sava a été écrite par Domentijan en 1253-1254. Une deuxième vie est de la plume de Teodosije, qui rédigé son récit vers la fin du XIII^e^ siècle ou au début du siècle suivant. Pour la relation entre les dossiers hagiographiques de Josaphat et Sava, voir Liljana JUHÁSZ-GEORGIEVSKA, *Dokumentarno i fikcijsko u Domentijanovom delu Zhivot Svetog Save* [*Les côtés documentaire et fictionnel dans la Vie de saint Sava par Domentijan*], in *Sveti Sava u srpskoj istoriji i tradiciji*, ed. Sima M. Ćirković, Belgrade, Srpska Akademija Nauka i Umetnosti, 1998, pp. 141-158. Pour Teodosije, voir Irena ŠPADIJER, *Hronološki okviri književnog rada Teodosija Hilandarca* [*L'œuvre littéraire de Théodose de Chilandar. Cadre chronologique*], «Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor», 76, 2010, pp. 3-16.

[29] Vojislav DJURIĆ, *Le nouveau Joasaph*, cit., p. 101.

[30] Barlaam et Josaphat sont également peints dans le narthex de l'église de Mileševa, 1220-1230, une fondation de Vladislav, neveu de Sava. Les deux saints se trouvent vis à vis du portrait de saint Sava. La mode se poursuit dans d'autres représentations des rois serbes, telle celle d'Étienne 'le Premier Couronné' (toujours à Studenica). Le thème s'amplifie dans l'iconographie du XIV^e^ siècle, les rois serbes prennent l'habitude d'entrer dans les ordres à la fin de leur vie. *Ibid*., pp. 101-102.

[31] *Ibid*., pp. 103-105, qui évoque le portrait de l'empereur byzantin Jean VI Cantacuzène dans le manuscrit de Paris, BnF, gr. 1242, f. 123v (1375) ; ou celui du souverain géorgien David Narine dans une chapelle de Ghélati.

[32] Petre GURAN, *À propos de la 'translatio imperii' – le témoignage iconographique de la légende de Barlaam et Josaphat*, «Études byzantines et post-byzantines», 4, 2001, pp. 291-317, ici pp. 300-301.

[33] Voir *e. g.* Boško I. BOJOVIĆ, *Stefan Nemanja-Saint Siméon et l'idéologie de l'État dans les hagio-biographies dynastiques du Moyen-Age serbe…*, thèse de l'Université

C'était la bonne voie à suivre, la voie du Salut pour le Salut du Souverain. La vie de Barlaam et Josaphat parle d'ailleurs de la durée éphémère de la gloire et du pouvoir, de la valeur durable de la vertu, de l'ascétisme et de la vie monacale, du fait qu'un souverain peut sauver son âme s'il choisit de porter, à la fin de sa vie, l'habit monacal. V. Djuric parlait à ce propos d'un topos du 'Nouveau Josaphat'. Cette idée a un rapport avec la *translatio imperii*, puisque les traductions de la vie de Barlaam et Josaphat ont été souvent liées au transfert du titre impérial, *kesar* pour les Byzantins. On parle des tzars slaves, qui ont repris le titre des *kesars* byzantins, et de la sainteté de tous ces souverains: sainteté liée au titre, mais non pas à la personne. Le souverain pourrait la conserver quand il choisirait de se faire moine.[34]

Il ne faut pas oublier à ce propos un détail important qui concerne notre manuscrit d'Iviron: le choix des enluminures ayant un sujet théologique (les représentations du Déluge, du passage de la Mer Rouge et du Jugement dernier). Le miniaturiste du X^e^ siècle insistait déjà sur la notion de salut dans la partie du roman consacrée à l'enseignement de Barlaam à Josaphat, bien avant la transcription de la traduction française ou le développement du topos de 'Nouveau Josaphat' à la Sainte Montagne.[35] Il est alors évident que la relation entre notre texte et le salut du souverain n'est pas un développement tardif. On l'aperçoit dès le XI^e^ siècle ; l'hymne géorgien dédié à Josaphat, celui que l'on a copié dans les manuscrits d'Iviron, insiste sur l'aspect royal du saint indien.[36] Il permet d'entendre que l'histoire de saint Sava et de son père Siméon n'est pas le point de départ de la tradition qui nous intéresse. Elle ne représente que

de Lille III, 1990, consultée sous forme de résumé dans la «Revue des études slaves», 63, 4, 1991, pp. 837-843.

[34] Petre GURAN, *À propos de la 'translatio imperii'*, cit., pp. 291-300.

[35] Sirarpie DER NERSESSIAN, *L'Illustration du roman*, cit., pp. 48-49.

[36] Cfr. David Marshall LANG, Gustave E. VON GRUNEBAUM, *The Balavariani (Barlaam and Josaphat)*, Berkeley, University of California Press, Center for Near Eastern Studies, 1966, pp. 43-49.

la partie la plus visible, explicite. Le vrai point de départ demeure toujours le monastère d'Iviron. Il faudra donc penser à une autre signification ou fonction de la traduction française qui nous intéresse. Il est certain qu'au moment où l'on traduisait cette *Vie de Barlaam et Iosaph* en français, le modèle du 'Nouveau Josaphat' circulait depuis longtemps dans les milieux monastiques la Sainte Montagne. Ceci invite à supposer que, hormis l'évêque de Sébaste, identifié dans notre première étude, d'autres personnages peuvent s'ajouter pour constituer une liste des personnes susceptibles d'être ses dédicataires. On peut envisager le fils d'un personnage politique important, Démétrius par exemple, le fils de Boniface de Montferrat, au cas où ce fils aurait pu se consacrer à une vie monastique. Notamment parce que sa mère, une Hongroise devenue impératrice byzantine, puis remariée à un Piémontais devenu roi de Salonique, protégeait le clergé orthodoxe contre les abus des prélats latins.[37]

Il pouvait s'agir aussi d'un véritable souverain, qui pouvait suivre, à la fin de sa vie, l'exemple d'Abenner, comme l'avait fait le père de saint Sava. Or, celui-ci devait être Henri de Flandre, empereur de Constantinople (1206-1216). Il était protecteur de divers monastères orthodoxes dans le reste de la Grèce.[38] Il était d'ailleurs l'un des deux protecteurs de la Sainte Montagne après 1206. Son portrait figurait aussi parmi les khtètors de la Grande Lavra, dans la *trapeza,* c'est-à-dire dans le réfectoire du grand monastère athonite.[39] Et si le manuscrit

[37] Michael S. KORDOSES, *Southern Greece under the Franks, 1204-1262. A Study of the Greek Population and the Orthodox Church under the Frankish Dominion*, University of Ioannina, Scientific Journal of the Faculty of Arts, "Dodone: Supplement", 33, 1987, pp. 71-73.

[38] Filip VAN TRICHT, *The Latin 'Renovatio'*, cit., p. 233, qui mentionne Henri comme protecteur des moines du monastère de Hosios Loukas (Béotie). Il a conservé leur indépendance face à l'Église du Saint Sépulcre de Jérusalem, à laquelle le cardinal Benoît de Sainte-Suzanne avait donné leur monastère.

[39] Pour le portrait mural de l'empereur Henri de Flandres en tant que khtètor de la Grande Lavra, voir Mirjana ŽIVOJINOVIĆ, *Sveta Gora*, cit., pp. 82-83. La tradi-

grec, privé encore de la traduction française, provenait de Constantinople – une hypothèse improbable, conjecturée par F. d'Aiuto – en quoi ne pouvait-il pas être le bénéficiaire de cette traduction ?[40]

Néanmoins, il pouvait s'agir également du Pape, puisqu'il était le seul en mesure de pratiquer un jeu de bascule entre les autorités ecclésiastiques et les autorités laïques. En outre, aux yeux des Ivirites, le Pape devait être le seul qui protégeait leur statut de monastère impérial.[41] Et il a été d'ailleurs très bienveillant envers le clergé grec avant 1210.[42] Quoique cette pro-

tion a été rapportée par Γερασίμου ΣΜΥΡΝΑΚΗ, *Τὸ Ἅγιον Ὄρος*, Athènes, 1903, pp. 72, 431.

[40] Cfr. Francesco D'AIUTO, *Su alcuni copisti*, cit., pp. 25-34, qui considère que le texte grec du manuscrit serait à attribuer à un certain Constantin, copiste constantinopolitain du XI^e^ siècle, qui aurait pu copier également le manuscrit gr. 394 de la Vaticane et le manuscrit 61 du monastère athonite de Dionysiou. Son hypothèse a été reprise et modifiée par Emese Egedi-Kovács (*Le codex Iviron 46 : approche paléographique et philologique*, conférence du 25 novembre 2013, colloque *Byzance et l'Occident*, II, Budapest). Nous attendons la publication de cette recherche pour rédiger notre réponse. Pour le moment présent, nous précisons que les observations de F. D'Aiuto sont paléographiques et ne traitent que du texte grec. Il met en doute les recherches précédentes qui s'accordaient sur l'origine athonite du manuscrit (cfr. Francesco D'AIUTO, *Su alcuni copisti*, cit., p. 31) et lorsqu'il mentionne la traduction française, il cite Kurt WEITZMANN, *Aus den Bibliotheken des Athos: illustrierte Handschriften aus mittel- und spatbyzantinischer Zeit*, Hambourg, F. Wittig, 1963, p. 106, comme preuve que le manuscrit se trouvait dans la capitale byzantine au temps de sa conquête par les Latins en 1204. Néanmoins, K. Weitzmann n'argumente pas cette localisation du manuscrit.

[41] Dans le sud de la Grèce, dans le Péloponnèse en particulier, les seigneurs latins ont eu des conflits violents avec le clergé grec. Le Pape soutenait une partie du clergé grec de ces régions. Vers le nord, en Thessalie et autour de Salonique, la situation était différente, car le Pape n'était pas si favorable aux Grecs. La veuve de Boniface de Montferrat soutenait les Grecs et le Pape devait l'affronter. Michael S. KORDOSES, *Southern Greece*, cit., pp. 71-73. Il faut signaler à ce propos que les monastères libres, c'est-à-dire impériales, de la Grèce orientale et de la région de Salonique, se trouvaient après 1209 sous la juridiction de la reine de Salonique. *Ibid*., p. 7. Cfr. *Patrologia Latina*, 216, coll. 228-229 (lettre du mois d'avril 1209).

[42] Innocent III ne parle des excommunications (faites déjà par les prélats latins) contre les Grecs qu'au mois de mars 1208. Il paraît qu'avant 1210, le Pape n'encourageait pas la persécution des Grecs par les Latins ; il conseillait le Patriarche à

position puisse paraître bizarre, il faudra prendre en compte le fait qu'Innocent III a été accordé, après la Quatrième croisade, le statut d'un empereur. Il ne s'agit pas d'une demande de la part du Pape, ni du caractère monarchique de son pontificat, une hypothèse encore controversée et débattue. Il ne s'agit que d'une initiative des Grecs et il est utile de l'illustrer par une lettre que le clergé constantinopolitain envoyait au Pape en 1206, pour lui expliquer la manière dont on pouvait reconnaître ses droits.[43] Dans cette lettre, Innocent était nommé *ἀπόστολος τρισκαιδέκατος*, treizième apôtre, l'un des titres de l'empereur byzantin.[44] Puis, lors de la messe, il devait recevoir une *εὐφημία, ταῖς βασιλικαῖς εὐφημίαις ἰσόῤῥοπος*, c'est-à-dire des louanges similaires à celles de l'empereur. Il s'agissait en réalité d'une acclamation impériale et ce n'était pas un choix fait uniquement par le clergé de la Capitale. Innocent III avait le même statut au Mont Athos, car les monastères athonites étaient des fondations impériales ; ils n'avaient pas d'autres maîtres que l'empereur byzantin.[45] Le moment où le Pape est

ne pas procéder tout de suite contre les prélats grecs qui n'obéissaient pas à ses ordres, il fallait les annoncer deux ou trois fois. Robert LEE WOLFF, *The Organization of the Latin Patriarchate of Constantinople, 1204-1261 : Social and Administrative Consequences of the Latin Conquest*, «Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion», 6, 1948, pp. 33-60, ici pp. 33-35.

[43] Voir *Patrologia Graeca*, 140, coll. 292, 297 (coll. 293-298 pour le texte entier : *Graecorum ad Innocentium III pontificem Romanum epistola scripta post captam a Latinis Constantinopolim, regnante Henrico Imperatore*). Traduction latine moderne dans *ibid*., coll. 293, 298.

[44] Voir *e. g.* Gilbert DAGRON, *Empereur et Prêtre : étude sur le 'Césaropapisme' byzantin*, Paris, Gallimard, 1996, p. 155. Il faudra préciser ici que ce titre s'applique pourtant à des périodes plus anciennes, jusqu'à l'époque d'Alexis Ier Comnène. *Ἀπόστολος τρισκαιδέκατος* caractérise plutôt les textes rhétoriques, tandis que les textes de l'Église se servent plutôt de la formule *ἰσαπόστολος*.

[45] Dumitru NASTASE, *Le patronage*, cit., p. 73, insiste sur le fait que le Mont Athos est un *ὀφθαλμὸς ἁπάσης τῆς οἰκουμένης*, l'œil c'est-à-dire le microcosme de l'écoumène impériale chrétienne. Il a un caractère pan-national, d'où le fait qu'il se trouve sous la protection directe de l'empereur. Les princes qui se sont disputé le rôle des empereurs byzantins après 1204, se sont également disputé le patronage de la Sainte Montagne. Il est utile de signaler que l'occupation latine a donné lieu

devenu leur protecteur, il a certainement été accordé le même titre. De ce fait, les Géorgiens pouvaient décider de lui offrir un texte impérial, mais qui allait également dans la direction monastique de la fonction papale.[46] Tout cela pour dire que, dans ce cas précis, la valeur spirituelle et matérielle de la traduction française peut témoigner d'un dédicataire plus célèbre que l'évêque de Sébaste, auquel nous avons pensé en premier lieu (et qui reste encore un candidat possible). Un fils de roi, un empereur ou le Pape même ; quelqu'un qui était un souverain potentiel ou un souverain qui protégeait déjà le Mont Athos.

N'oublions pourtant pas que l'histoire du transfert des modèles et la *translatio imperii* qui accompagne l'histoire de Barlaam et Josaphat ont un rapport direct avec la *translatio studii*. Nous sommes tenté de les comparer à d'autres *realia* de la Sainte Montagne. En fait, à l'Athos, on ne parle pas d'*ἔθνοι* (peuples), mais de *γλώσσαι* (langues).[47] Il faut revenir au compte-rendu du synode d'Ohrid pour observer que cette distinction est conservée : le texte que nous avons cité parle de *διαλέκτοι* ou de *γλώσσαι*. Or, le choix des langues à la place des peuples indique que la Sainte Montagne était avant tout un carrefour des cultures. Il ne s'agissait pas de l'appartenance à un *ἔθνος* ou *γένος*, mais à une *γλώσσα* ou *παιδεία*, c'est-à-dire à une

à un changement de situation à l'Athos : les empereurs byzantins du XIII^e^ siècle n'ont plus eu les mêmes rapports que ceux de leurs prédécesseurs d'avant la Quatrième croisade (Dumitru NASTASE, *Le patronage*, cit., pp. 78-79).

[46] L'argument qu'Innocent III n'était pas français, mais italien, pèse très peu dans la balance de nos doutes. La langue dans laquelle le texte a été traduit était, d'une part, la *lingua franca* des conquérants. Et le français était déjà, à l'époque, une langue de traduction. D'autre part, le Pape avait fait ses études de théologie à Paris.

[47] Dionisios ZAKITINOS, *Sveta Gora kao zajednica pravoslavlja i težnje za osamostaljenjem* [*La communauté orthodoxe de la Sainte Montagne et ses aspirations à l'indépendance*], «Hilandarski Zbornik», 1, 1966, pp. 33-39, ici p. 34, qui se sert de cette idée pour considérer le Mont Athos comme communauté supranationale, afin de renforcer les relations des Grecs avec les Georgiens, les Russes, les Bulgares et les Italiens.

culture.[48] Et puisque notre texte date du temps de l'occupation latine, pourquoi ne pas penser à l'idée, jamais mise en pratique, d'un couvent français athonite pour une autre *γλώσσα*, nouvelle arrivée ? Il s'agirait d'un couvent jamais édifié, jamais fondé, un monastère que l'on a pu seulement imaginer. L'idée n'est pas si audacieuse que l'on pourrait laisser croire ; il y a des preuves que l'on peut citer à ce propos.

Les plus précieuses sont celles concernant le couvent des Amalfitains au Mont Athos, fondé vers 985-1000. C'est la partie de nos recherches que nous avons délibérément choisi d'occulter jusqu'ici. L'histoire de cet étrange monastère athonite, dont le rite demeure encore une question disputée, a fait l'objet de plusieurs études.[49] C'étaient des Bénédictins d'Amalfi, qui se sont installés à l'Athos aidés par les Géorgiens d'Iviron. Les Géorgiens les ont hébergés dans leur monastère jusqu'au moment où les Italiens ont fini l'édification de leur couvent,[50] mais

[48] Il faut traiter ces idées avec beaucoup de prudence. La conscience de soi chez les Grecs (en tant que peuple différent, et non pas en simples termes de peuple civilisé opposant les barbares) n'apparaît que graduellement, en particulier après 1204. Anthony KALDELLIS, *Hellenism in Byzantium : The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

[49] De la vaste bibliographie de ce sujet, nous citons surtout Agostino PERTUSI, *Monasteri e monaci*, cit.

[50] Les *Vies de Jean et Euthyme* par le moine Georges de l'Athos transmettent une tradition selon laquelle les Géorgiens ont permis au moine latin Léo et à ses disciples de s'installer dans leur monastère, afin de bâtir leur propre cloître (Ilia ABULADZE, *Dzveli k'art'uli agiograp'iuli literaturis dzeglebi. Works of Old Georgian Hagiographical Literature*, II, Tbilissi, 1967, p. 66). Cfr. Agostino PERTUSI, *Monasteri e monaci*, cit., pp. 220-221, qui cite le même récit pour l'arrivée d'un certain Léon, frère du duc de Bénévent, avec six disciples qui voulaient fonder un monastère à l'aide des Ivirites. Il paraît que les fondateurs du couvent amalfitain n'ont pas eu une relation directe avec la Grande Lavra, mais avec Iviron. Dans un acte de décembre 984, où Saint Athanase fait une donation à Jean l'Ivirite, on aperçoit deux signatures latines (*Iohannes* et *Arsenius*) ; leur monastère n'était pas fondé, mais ils étaient sans doute hébergés dans celui des Géorgiens. Cfr. Elene METREVELI, *Atonis kartvelta monastris saagape cigni. Svedenija Afonskogo sinodikona ob igumenach Backovskogo monastyrja i o Bakurianach. Données du synodikon de l'Athos*

les Amalfitains n'étaient pas les seuls, car il y a eu d'autres Italiens qui s'installaient à l'Athos à la même époque. N'oublions pas non plus que les Amalfitains se sont mis tout de suite à traduire des textes grecs en latin.[51] Ils suivaient la voie ouverte par les moines d'Iviron. Et, comme les Géorgiens, les Amalfitains ont fait aussi des traductions vers le grec.[52] Ce n'est pas une coïncidence que le traducteur de la vie latine de Barlaam et Josaphat (1048) était le Bénédictin Léo du couvent amalfitain du Mont Athos.[53] Ce n'est pas une coïncidence non plus que saint Benoît apparaît dans deux synaxaires qui semblent avoir une relation avec Iviron.[54] Dans ce cas, une première tentative de traduction du grec en français irait de paire avec la présence

sur les Bakouriani et les higoumènes de Batchkovo, Tbilissi, 1998, p. 98, citée par George MACHARASHVILI, *Religious Affiliation of the Benedictine monks of Mount Athos*, «Spekali», 7, 2013, en ligne [consultation 10/01/2015], qui pense qu'il s'agit d'une sympathie dont les moines géorgiens témoignaient envers leurs confrères occidentaux.

[51] *Ibid.*, pp. 233-237.

[52] Silvio Giuseppe MERCATI, *Escerto greco della Regola di S. Benedetto in un codice del Monte Athos*, «Benedictina», 1, 1947, pp. 191-196.

[53] Pour l'hypothèse que le monastère d'Iviron a influencé la traduction de la version latine dans le cadre des rapports entre les moines Géorgiens et Amalfitains, voir Paul PEETERS, *La première traduction latine de 'Barlaam et Joasaph' et son original grec*, «Analecta Bollandiana», 49, 1931, pp. 276-312, ici pp. 281-288 ; et Vojislav DJURIĆ, *Le nouveau Joasaph*, cit., p. 100.

[54] Cfr. Giorgi MACHARASHVILI, *Benedikt'e Nurseli da Benedikt'elebi dzvel kartul ts'erilobit dzeglebshi* [*Benoît de Nursie et les Bénédictins dans les sources écrites en ancien géorgien*], présentation inédite, 27 décembre 2012 (conférence consacrée au 75e anniversaire de Tamaz Beradze, à l'Université de Tbilissi). Il s'intéresse au *Petit synaxaire* de Zacharie de Valachkert ou d'Euthyme l'Hagiorite (le manuscrit A-648 du Centre national des Manuscrits de Tbilissi, daté du premier quart du XIe siècle), qui contient, au f. 32r, une représentation de saint Benoît. En second lieu, dans le manuscrit H-1661 de la même collection, un *Grand synaxaire* copié en 1156 au monastère géorgien de la Croix à Jérusalem, se trouve l'histoire du même saint occidental, fêté le 14 mars (f. 140r-v). Vu le peu d'informations dont nous disposons pour le moment, il est impossible de définir la manière dont les moines géorgiens d'Iviron et du reste de la diaspora vénéraient saint Benoît, mais nous suivons l'opinion de G. Macharashvili qui considère qu'il s'agit d'une influence des Bénédictins du couvent amalfitain.

des Francophones sur la Sainte Montagne, qui pouvaient être hébergés par les Ivirites ou par les Amalfitains, non seulement pour mener à bien une traduction, mais pour aller sensiblement au-delà de la première étape de cette *translatio*, pour s'y installer en quelque sorte.

À ce point, il faudra signaler que saint Sava, le serbe, a fondé son monastère athonite de Chilandar en s'inspirant du statut d'Iviron et de celui du couvent amalfitain ;[55] que les Géorgiens et les Serbes partageaient déjà a cette époque une conscience d'appartenance à leurs propres langues, vecteurs de la traduction ;[56] que le premier projet de Sava a été la traduction des textes grecs ; que la fondation de son monastère et son projet de *translatio* ont débuté en même temps,[57] et que la traduction serbe de la *Vie de Barlaam et Josaphat* trouve son origine à l'Athos.[58]

N'est-il donc pas surprenant que la traduction française du Mont Athos apparaît dans le monastère des Géorgiens, à une

[55] L'empereur Alexis III avait accordé à saint Sava et à son père Siméon un statut de monastère indépendant pour leur fondation serbe de Chilandar ; le statut était inspiré des statuts du monastère d'Iviron et du monastère des Bénédictins amalfitains. Bojan MILJKOVIĆ, *Žitija svetog Save kao izbori za istoriju srednjovekovne umetnosti* [*Les vies de saint Sava comme sources pour l'histoire de l'art médiéval*], réd. Ljubomir Maksimović, Belgrade, Institut d'études byzantines, 2008, p. 84. Cfr. Dimitri OBOLENSKY, *Six Byzantine Portraits*, cit., p. 130.

[56] Voir Bernadette MARTIN-HISARD, *La langue slave, la langue géorgienne et Byzance au X^ème^ siècle*, «Byzantinoslavica», 50, 1989, pp. 33-45, qui compare le témoignage de Hrabr, auteur de langue slavonne, avec un texte géorgien écrit au X^e^ siècle par un moine de la Terre Sainte qui compare la langue géorgienne à Lazare ; elle est endormie, mais renaîtra comme Lazare. Il ne s'agit pas ici d'affirmer une égalité avec la langue grecque, comme faisait le moine Hrabr, mais d'exprimer l'amour pour la langue géorgienne et le sort de cette dernière dans les années à venir.

[57] Après sa confirmation à Constantinople, saint Sava retourne à l'Athos et consacre son temps à la construction du monastère et à la création d'une école de traduction (du grec en slavon). Les traducteurs du scriptorium travaillaient sous sa direction. *Ibid*., pp. 131-132.

[58] Les plus anciens manuscrits serbes de la traduction de ce texte proviennent des monastères Chilandar, Saint-Paul et Grégoriou. Vojislav DJURIĆ, *Le nouveau Joasaph*, cit., pp. 100-101.

époque où ces derniers étaient déjà devenus des modèles pour les Serbes et pour les Amalfitains ? Après la Quatrième croisade, où ces deux autres *translationes* étaient déjà en cours; au moment ou le 'Nouveau Josaphat' était devenu une véritable mode athonite ; au moment où, partout en Grèce, les Bénédictins, les Cisterciens et les autres Ordres latins s'installaient dans ou à côté des couvents grecs.[59] C'était également le moment où les Géorgiens avaient besoin d'un soutien dans leur lutte avec les Grecs qui accaparaient le monastère d'Iviron, de même que dans d'autres conflits géorgiens-grecs qui avaient déjà gagné une dimension internationale. Ne pouvaient-ils, ces Ivirites, penser à une autre *translatio*, française, au Mont Athos ? A côté des autres *translationes*, déjà installées depuis un siècle ou depuis quelques décennies ? Cette *translatio* pouvait les aider à conserver leur unicité géorgienne dans un milieu de plus en plus cosmopolite, et non pas uniquement grec. Dans un Athos devenu non seulement carrefour de l'Orthodoxie, mais aussi carrefour de la Chrétienté. Une *translatio* qui n'a pas eu lieu, car le Mont Athos s'est retrouvé dans très peu de temps sous la protection du despote grec de l'Épire, qui essayait de récupérer les terres occupées par les Latins. Donc, une *translatio* perdue.

Une hirondelle ne fait pourtant pas le printemps. Il ne faut surtout pas penser qu'il s'agit d'un projet français. Cette traduction ne constitue pas, à elle seule, un enchaînement de la *translatio studii* dont parle Chrétien de Troyes. *Rara avis*, elle n'a pas d'équivalent dans les traductions françaises qui la précèdent (sauf pour le cas des traductions du Psautier). Si sa mise-en-page imite celle de la *Glossa ordinaria* dans les manuscrits latins, ce n'est qu'un hasard ; plusieurs autres textes suivent la même mise en page : les recettes du manuscrit Royal 5 E

[59] Nickiphoros I. Tsougarakis, *The Latin Religious Orders in Medieval Greece. 1204-1500*, Turnhout, Brepols, 2012, qui a traité toutes les fondations de ce type. Nous pensons avant tout au monastère de Sainte Marie Virgiottis, à Constantinople, donné par le cardinal Benoît de Sainte-Suzanne aux Bénédictins de Monte Cassino sous condition de ne pas éloigner les moines grecs (pp. 85-86).

VI de la British Library par exemple, sans avoir une relation avec le texte latin d'Isidore, sur les marges duquel elles ont été ajoutées.[60] Cela n'empêche pas que le contexte athonite favorisant la production de la traduction française du *Barlaam* se situe dans le prolongement d'une vraie *translatio studii* qui unissait déjà plusieurs langues au Mont Athos. Ce ne pouvait cependant être, alors, qu'un projet géorgien. C'était sans doute un cri de désespoir, tel celui que les Géorgiens ivirites avaient déjà prononcé un siècle auparavant, dans l'appel qu'ils adressaient à leurs confrères de Palestine et d'Asie Mineure, au XI^e^ siècle. Ou encore celui que les scrupules de Grégoire Pakourianos permettent d'entrevoir lors de la fondation du monastère de Batchkovo, en Bulgarie. Ce n'est bien sûr qu'une hypothèse de travail.

CNRS - CÉSCM, Poitiers

[60] Tony HUNT, *The Medical Recipes in MS Royal 5 E.VI*, «Notes & Queries», XXXIII, 1, 1986, pp. 6-9.

MEDIOEVI

Collana di Testi e Studi
diretta da Anna Maria Babbi, Adele Cipolla,
Marcello Meli, Antonio Pioletti

Studi 18

Francofonie medievali

Lingue e letterature gallo-romanze fuori di Francia (sec. XII-XV)

A cura di
Anna Maria Babbi e Chiara Concina

Edizioni Fiorini - Verona



Il presente volume è pubblicato con il contributo
del Dipartimento di Filologia, Letteratura e Linguistica dell'Università di Verona

Copyright © 2016 - Edizioni Fiorini, Verona

ISBN 978-88-96419-87-8

Stampato in Italia - Printed in Italy

Grafiche Baietta - Via Carcirago, 14 - 37022 Fumane (Verona)