Arabic Christianity between the Ottoman Levant and Eastern Europe

Arabic Christianity: Texts and Studies

Series Editor

Alexander Treiger (*Dalhousie University, Canada*)

Editorial Board

David Bertaina (*University of Illinois, Springfield, USA*)
Elie Dannaoui (*University of Balamand, Lebanon*)
Stephen J. Davis (*Yale University, USA*)
John-Paul Ghobrial (*Balliol College, Oxford, UK*)
Sandra Toenies Keating (*Providence College, USA*)
Johannes Pahlitzsch (*Johannes Gutenberg-Universität, Mainz, Germany*)
Mark N. Swanson (*Lutheran School of Theology at Chicago, USA*)
Jack Tannous (*Princeton University, USA*)

VOLUME 3

The titles published in this series are listed at *brill.com/acts*

Arabic Christianity between the Ottoman Levant and Eastern Europe

Edited by

Ioana Feodorov
Bernard Heyberger
Samuel Noble

BRILL

LEIDEN | BOSTON

Cover illustration: *St George Slaying the Dragon*, 1879, a copy of Mīḫāʾīl Muhannā al-Qudsī's original icon, acquired by Virgil Cândea in Beirut (collection of Ioana Feodorov). Photo: Marius Ristea. © Ioana Feodorov

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Names: Feodorov, Ioana, editor. | Heyberger, Bernard, editor. | Noble, Samuel, editor.
Title: Arabic Christianity between the Ottoman Levant and Eastern Europe / edited by Ioana Feodorov, Bernard Heyberger, Samuel Noble.
Description: Leiden ; Boston : Brill, 2021. | Series: Arabic Christianity : texts and studies, 2468-2454 ; volume 3 | Includes bibliographical references and indexes.
Identifiers: LCCN 2021026310 (print) | LCCN 2021026311 (ebook) | ISBN 9789004463264 (hardback) | ISBN 9789004465831 (ebook)
Subjects: LCSH: Christianity–Arab countries. | Arab countries–Church history. | Christianity–Middle East. | Middle East–Church history.
Classification: LCC BR1067.A7 A74 2021 (print) | LCC BR1067.A7 (ebook) | DDC 270.0917/4927–dc23
LC record available at https://lccn.loc.gov/2021026310
LC ebook record available at https://lccn.loc.gov/2021026311

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: "Brill". See and download: brill.com/brill-typeface.

ISSN 2468-2454
ISBN 978-90-04-46326-4 (hardback)
ISBN 978-90-04-46583-1 (e-book)

Copyright 2021 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.
Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotei, Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau Verlag and V&R Unipress.
All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher. Requests for re-use and/or translations must be addressed to Koninklijke Brill NV via brill.com or copyright.com.

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

Contents

Preface vii
List of Figures xii
Abbreviations xiv
Contributors xv

PART 1
Eastern Christians in Dialogue with Europe

1 East and West
A Connected History of Eastern Christianity 3
Bernard Heyberger

2 The "Dark Age" of Middle Eastern Monasticism
Decline and Revival of the Palestinian Monasteries in the Late Mamluk and Early Ottoman Periods 30
Constantin A. Panchenko

3 « Tout Moscou, Ville-Reine, trembla de te rencontrer »
Le patriarche Macaire d'Antioche et la tutelle des patriarches orientaux sur l'Église russe 47
Vera Tchentsova

PART 2
Interchange and Circulation

4 Byzance et les Grecs dans le récit de voyage de Paul d'Alep 79
Mihai Țipău

5 Traces of Russian (Church) History in the Writings of Makarios ibn al-Zaʿīm 95
Carsten Walbiner

6 Hagiographical Renaissance as a Part of the Melkite Renaissance
Makarios ibn al-Zaʿīm's Contribution 115
Sofia Melikyan

2021119 [Feodorov] 001-Prelims-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page -6

7 Le *Kitāb fī ṣināʿat al-faṣāḥa* du patriarche Athanase III Dabbās
Enjeux littéraires et linguistiques d'un texte de rhétorique gréco-arabe inédit 132
Stefano Di Pietrantonio

8 Was Peter Movilă's *Confession of the Orthodox Faith* a Source for the Teachings on the Orthodox Faith Printed in the 1752 Beirut Psalter? 193
Ioana Feodorov

PART 3
Sources and Historiography

9 The Collection of Arabic Manuscripts at the "V.I. Vernadsky" National Library of Ukraine in Kyiv 227
Yulia Petrova

10 Les vieux livres imprimés en écriture arabe dans la collection des Rousseau, père et fils, conservée à Saint-Pétersbourg 250
Serge A. Frantsouzoff

11 L'arabisante Alexandra Mikhaïlova et sa contribution aux études arabes chrétiennes en URSS 286
Elena A. Korovtchenko

12 Cinquante ans d'études sur l'art melkite (1969–2019)
Essai d'historiographie 299
Charbel Nassif

Epilogue

13 Through the Looking-Glass
Remembering the First Exhibition of Melkite Icons at the Sursock Museum in Beirut, May–June 1969 339
Ioana Feodorov

Index of Names, Texts, and Subjects 359

Preface

The Association Internationale d'Études du Sud-Est Européen (AIESEE) held its 12th Congress on 2–6 September 2019 in Bucharest, Romania. The event was organized by the Institute for Southeast European Studies, under the auspices of the Romanian Academy and UNESCO. The sessions were extremely diverse, covering a wide range of themes connected to the history, politics, society, religions, folklore, and languages of Eastern Europe and the Balkans. Hosted by the Library of the Holy Synod, Session 7 was convened by Ioana Feodorov, PhD Habil., who presided over a two-days panel, *South-East Europe and the Eastern Mediterranean / Le Sud-Est Européen et la Méditerranée orientale*, dedicated to the relations between the Christians of Eastern Europe and the Arabic-speaking Christians of the Ottoman Middle East. This choice was due to the constant preoccupation of the Institute for Southeast European Studies, since its inception early in the 20th century as a research body, with the domain of Oriental studies, and, in particular, with the cultural ties between Orthodox Christian communities across the Ottoman realm. The organizers started from the idea that to properly study and understand the Arabic-speaking Christians of the Ottoman era in their relations to Eastern Europe, and to Europe as a whole, contemporary written sources and an accurate interpretation of these sources are required. This endeavor brought together experts in various research fields within the broad area of Oriental studies, who, adopting a multi-disciplinary methodology, each contributed a piece to what seems to be the large and still incomplete puzzle of Arabic Christianity in the Middle East.

This volume includes a selection of the papers presented on that occasion, encompassing several topics that shed light on the historical background and political circumstances which allowed and encouraged the dialogue between the Christians of Eastern Europe and the Arabic-speaking Christians of the Middle East in Ottoman times, as well as the means employed in pursuing and developing this dialogue for several centuries. It is principally to the Arabic-speaking Byzantine-rite Christians that the contributions in this volume are devoted.

In specific contexts, these Arabic-speaking Christians are called "Melkites" or "Chalcedonians." The first term originated from the Aramaic *malkā* (or the Arabic *malik*), "king," in reference to the fact that the Melkites were the "Emperor's people," i.e., they maintained communion with the official Church of the Byzantine Empire. Though this was originally a pejorative term coined by the Melkites' theological opponents—the Maronites, the Jacobites, and the

2021119 [Feodorov] 001-Prelims-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page -8

Nestorians—ca. the 7th–8th centuries, it was accepted by the Melkites themselves as a clear and concise definition of their community. The term "Chalcedonians" refers to the Melkites' acceptance of the decrees of the Council of Chalcedon in 451 regarding the duality of natures in the Incarnate Christ. After the death of Patriarch Athanasios III Dabbās in 1724, when the Byzantine-rite Church of Antioch underwent a schism and a part of the community embraced full communion with the Latin Church, the term "Melkite" became part of the name of this new Church in union with Rome, nowadays officially called the Melkite Greek-Catholic Church. As the first Arabicized Christians in the Middle East, Melkites had their Church books translated into Arabic as early as the 9th and 10th centuries, in Palestine, and later, during the period of the Byzantine re-conquest of northern Syria (969–1084), in Antioch (the 11th–century deacon, theologian, and translator ʿAbdallāh Ibn al-Faḍl of Antioch played a crucial role in this translation movement). In the 17th century, the culture of the Arabic-speaking Christians began to express itself even more forcefully in Arabic owing to the painstaking efforts of those hierarchs of the Antiochian Church who revised the essential service books and translated patristic works into Arabic. A rich corpus of Arabic Christian literature was thus developed, comprising translations and original works written by the generation of Meletios Karma, metropolitan of Aleppo and Patriarch of the Antiochian Church (Euthymios II), and by subsequent patriarchs, metropolitans, monks, and lay scholars.

In the wake of the Ottoman conquest of Syria in 1516, Chalcedonian Christians were absorbed into the administrative system of the Empire, forming a particular *millet* (Ar. *ṭāʾifa*) that was placed under the authority of the Patriarch of Constantinople. From the 16th century on, the situation in Syria was unstable and troubled, with governors of Damascus and Aleppo unable to keep their office for more than a year in the first two centuries of Ottoman rule. The Christians relied on the solidarity and welfare of their own communities, not receiving any help from the local authorities, who were mostly interested in the *ḏimmīs*' taxation. In these circumstances, hierarchs of all the Eastern Churches and several patriarchs of Antioch sought political, financial, and spiritual help from Christian rulers and Church leaders of Eastern and Western European countries, travelling far and wide. Since the late 16th century, the princely courts of Târgoviște, Jassy, and Bucharest in the Romanian Principalities, the Cossacks of Chyhyryn, and Moscow, Queen City of the Tsars' vast realm, all hosted Eastern Patriarchs, clergy, and monks. The outcomes of these remarkable and long-lasting encounters were political influence with the Sublime Porte, financial assistance for the Arabic-speaking Orthodox Christians, and the accomplishment of major projects that the Antiochian patriarchs pursued, aiming

2021119 [Feodorov] 001-Prelims-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page -9

to preserve the heritage of their Church as regards both rites and traditions, on the one hand, and architecture and church assets, on the other. The names of the Wallachian prince Constantin Brâncoveanu, of Antim the Iberian, the exceptional printer and future metropolitan of Ungro-Wallachia, the Mavrocordat rulers of the Romanian Principalities, Alexei Mikhailovich Romanov, the Tsar of Russia, and the Cossack hetman Ivan Mazepa are all recorded in Arabic documents, correspondence, and books printed for the Arabic-speaking Christians of the Ottoman Greater Syria. Motivated by the Christian munificence as well as by the pursuit of influence in the Eastern Mediterranean and the Holy Land, support from Eastern Europe came in the forms of financial aid, gifts, and donations to the Christian establishments in the Ottoman provinces, diplomatic assistance with the Sublime Porte, and help in acquiring spiritual literature and with printing Arabic church books.

This volume includes the results of the contributors' new research on these topics, discussion of their recent findings, and path-opening studies that lay the foundation for further explorations. Their contributions are interrelated, as they discuss persons, events, and cultural ties concerning the Arabic-speaking Christians in their dialogue with the Orthodox across Eastern Europe, the former Byzantine realm, and the Western Catholics. Several important figures of the Antiochian Church feature in more than one of the contributions included: Meletios (Euthymios) Karma, Makarios III Ibn al-Zaʿīm, Paul of Aleppo, Athanasios III Dabbās, and Sylvester of Cyprus.

In the opening contribution of Part 1, *Middle Eastern Christians in Dialogue with Europe*, Bernard Heyberger, Professor at the École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris), a recognized expert in Arab Christian studies, provides a foundation for the texts that follow. His contribution paints a rich picture of the Arabic-speaking Christians' life in Ottoman Syria, embracing all communities and their foreign connections, through the missionaries who established a dialogue between Western and Eastern Christianity at a critical time for the Arabic-speaking faithful. Part 1 continues with a focused overview of the situation in Palestinian monasteries in the late Mamluk and early Ottoman times, discussed from the perspective of the foreign contributors to its revival (Constantin A. Panchenko). The final article in Part 1 introduces the outstanding figure of Patriarch Makarios III ibn al-Zaʿīm, whose long sojourns in Moscow are recorded as the most extended interaction between the Arabic-speaking Christians and Eastern Europeans—specifically, the Patriarchate of Moscow (Vera Tchentsova).

Undeniably, Patriarch Makarios III and his son Paul of Aleppo were key players in this interaction—both through their works, which brought the Byzantine heritage closer to the Antiochian Christians in an adapted Arabic form,

2021119 [Feodorov] 001-Prelims-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page -10

and in their travels to Europe and Georgia, where they established close contacts with many a prince and Orthodox Church hierarch. The first three contributions in Part 2, *Interchange and Circulation*, are dedicated to their works and their joint travels inside and outside the Ottoman frontiers as well as across the Orthodox realm, where they encountered the "heirs of Byzantium." These contributions discuss Paul's views of the Byzantine world and his impressions while visiting Constantinople in 1652–1653 (Mihai Țipău), the information recorded by Patriarch Makarios about the history of the Russian Church (Carsten Walbiner), and his hagiographical works as a contribution to the Melkite Renaissance (Sofia Melikyan). Other instances of the circulation of ideas and spiritual thinking between Eastern Europe and the Ottoman provinces bring forth two outstanding figures of the Byzantine-rite Churches: Patriarch Athanasios III Dabbās, in his struggle to advance the knowledge available to the Arabic-speaking faithful through translations from Greek into Arabic, specifically in his *Kitāb fī ṣināʿat al-faṣāḥa*, a treatise on rhetoric (surveyed by Stefano Di Pietrantonio), and Peter Movilă, the Metropolitan of Kyiv, whose *Confession of the Orthodox Faith* is considered as a possible source of the 1752 Beirut Psalter (Ioana Feodorov).

Part 3, *Sources and Historiography*, includes the results of research carried out in Eastern European collections that hold Christian Arabic manuscripts and printed books—the "V.I. Vernadsky" National Library of Ukraine in Kyiv (Yulia Petrova) and the Institute of Oriental Manuscripts in Saint Petersburg, where the book collection of the Rousseau family is preserved (Serge Frantsouzoff)—as well as a concise biography of a famous Russian scholar of Christian Arabic studies, Alexandra Mikhaïlova (Elena Korovtchenko). The final contribution in Part 3 reveals the fascinating world of Melkite icons, with their blend of Byzantine heritage and local Arabic features (Charbel Nassif). It comprises a systematic and detailed survey of the events and presents the outcome, in printed books, of the fifty years that have passed since the first exhibition of Melkite icons, organized in May–June 1969 at the Sursock Museum in Beirut. For the world of Church art, this cultural event brought a true revelation, and in later exhibitions Melkite icons were presented alongside Greek, Russian, Serbian, and Romanian icons, as facets of the same prism.

A Romanian historian, Virgil Cândea, was instrumental in the preparation of the Beirut exhibition of 1969. The story of his passion for this outstanding form of church art and the events surrounding the exhibition are presented in the Epilogue (Ioana Feodorov). The Melkite icons were also celebrated during the AIESEE Congress in Bucharest, when the catalogues of fifteen exhibitions of Melkite icons (1969–2017) were displayed at the Library of the Holy Synod. One of the few Melkite icons in Romania, purchased by Virgil Cândea in Beirut,

2021119 [Feodorov] 001-Prelims-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page -11

St George Slaying the Dragon, was displayed on this occasion for the first time. It is that very icon that was chosen for the cover of this book.

The visible and invisible ties that connected Eastern European Christianity with the Arabic-speaking Christians in the 16th–19th centuries are the focus of this book, in the unconcealed hope of encouraging a deeper understanding of all that unites the Christian communities of the Eastern world.

The editors express their deep gratitude to Yulia Petrova, who checked the Russian and Arabic texts and transcription, and Mihai Țipău, who revised the Greek texts and transcription. Sincere thanks are addressed to the editorial staff at Brill, especially Maurits van den Boogert, Franca de Kort, and Jorik Groen, for their help in preparing this volume.

Figures

3.1 RGADA, Fonds 52, inv. 1, 1668, nº 19, f. 76r. Brouillon de lettre d'Alexis Mikhaïlovich au patriarche Macaire d'Antioche avec corrections autographes du tsar. Photo: RGADA 69

3.2 RGADA, Fonds 52, inv. 1, 1668, nº 19, f. 77r (fragment). Brouillon de lettre d'Alexis Mikhaïlovich au patriarche Macaire d'Antioche avec corrections autographes du tsar. Photo: RGADA 70

7.1 Ms. Debbas, Beyrouth, c. 1760 (?), intitulé, p. V 150

7.2 *Τέχνη ῥητορικῆς*, page de titre. Scan: Université Aristote de Thessalonique. http://digital.lib.auth.gr/record/126281 154

7.3 *Τέχνη ῥητορικῆς*, Livre I, chapitre 1, p. 6. Scan: Université Aristote de Thessalonique. http://digital.lib.auth.gr/record/126281 155

7.4 Ms. OLM 577, Université Saint-Esprit de Kaslik (19e s.?), extrait du chapitre 7 du livre I, f. 13r 159

7.5 Ms. OLM 577, Université Saint-Esprit de Kaslik (19e s.?), extrait du chapitre 7 du livre I, f. 13r 160

7.6 Ms. LMMO 168, Ordre des missionnaires libanais maronites, Jounieh, (18/19e s.?), extrait du Chapitre 23 du Livre I 172

7.7 Ms. OLM 577, Université Saint-Esprit de Kaslik (19e s.?), *ḥāšiyat al-kātib*, à la fin du Chapitre 12 du Livre III, f. 71v 179

8.1 Psalter, Beirut, 1754, title on p. 39. Uppsala Universitetsbibliothek 196

8.2 Psalter, Beirut, 1754, colophon, p. 409. Uppsala Universitetsbibliothek 198

8.3 Psalter, Beirut, 1754, alphabet exercises on first text page, p. 11. Uppsala Universitetsbibliothek 204

8.4 Psalter, Beirut, 1754, *The Orthodox Cathechism*, beginning, p. 12. Uppsala Universitetsbibliothek 205

9.1 Apostle, f. 183v. "V.I. Vernadsky" National Library of Ukraine 239

9.2 Horologion, No. 338p, f. 1r. "V.I. Vernadsky" National Library of Ukraine 241

9.3 General Menaion, f. 3r. "V.I. Vernadsky" National Library of Ukraine 243

9.4 *Muḫtaṣar tārīḫ al-asāqifa* (*The Beirut Church Chronicle*), p. 1. "V.I. Vernadsky" National Library of Ukraine 244

10.1 Psautier, Alep, 1706, page de titre 257

10.2 Psautier, Alep, 1706, second exemplaire, titre manuscrit et page de garde avec une note de propriétaire 258

10.3 Psautier, Alep, 1706, second exemplaire, dernières pages de l'introduction 259

10.4 Évangile, Alep, 1706, dernière page 261

10.5 Évangile, Alep, 1706, page de garde antérieure 262

2021119 [Feodorov] 001-Prelims-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page -13

10.6 Évangile, Alep, 1706, revers de la p. 241 263
10.7 Évangéliaire, Alep, 1706, page de titre 264
10.8 Évangélaire, Alep, 1706, reliure de la couverture 267
10.9 Saint-Jean Chrysostome, *Homélies*, Alep, 1707, p. [2] 268
10.10 Saint-Jean Chrysostome, *Homélies*, Alep, 1707, note sur p. [1] 269
10.11 Évangile arabe, Rome, 1591, seconde page de titre 272
10.12 Évangile arabe, Rome, 1591, note de propriétaire sur le revers de la p. 463 273
10.13 Avicenne, *Canon de la médicine*, Rome, 1593, page de titre 274
10.14 Avicenne, *Canon de la médicine*, Rome, 1593, reliure de la couverture 275
10.15 Psautier arabe-latin, Rome, 1614, page de titre 276
10.16 Psautier arabe-latin, Rome, 1614, pp. 474–475 277
10.17 *Ǧihān-nümā*, Constantinople, 1732, p. 1 279
10.18 *Ǧihān-nümā*, Constantinople, 1732, p. 698 280
10.19 *Ǧihān-nümā*, Constantinople, 1732, carte du Caucase 281
10.20 *Ferheng-i Shuʿūrī*, Constantinople, 1742, vol. 1, p. 1 282
11.1 Photographie officielle d'Alexandra Mikhaïlova 288
11.2 Extrait de l'ordre de service nº 81 du 19 juin 1950 289
11.3 Extrait de l'ordre de service nº 37 du 9 août 1950 289
11.4 Extrait de l'ordre de service nº 77 du 24 octobre 1950 290
11.5 Attestation d'A.I. Mikhaïlova signée par Joseph A. Orbeli le 19 décembre 1958 292
11.6 Attestation d'A.I. Mikhaïlova signée par Joseph A. Orbeli le 19 décembre 1958 (fragment) 293
11.7 Liste des publications d'A.I. Mikhaïlova pour la période octobre 1967–octobre 1970 295
11.8 Lettre de démission rédigée et signée par A.I. Mikhaïlova le 13 juin 1979 296
12.1 *Sainte Barbe*, 52,5 × 39,5 cm, 1757, Ǧirǧis al-Muṣawwir, Monastère Saint-Jean-Baptiste, Khenchara 304
12.2 *Prophète Élie et scènes de sa vie*, 125 × 78 cm, 1865, École de Jérusalem, Monastère Saint-Jean-Baptiste, Khenchara 305
13.1 With Ṣāleḥ Saʿād at Deyr el-Šīr Monastery, Bmakkin 342
13.2 With Ṣāleḥ Saʿād at Deyr el-Šīr Monastery, Bmakkin 343
13.3 Krikor Dich, poster of the exhibition *Icônes Melkites* at the Sursock Museum, 16 May–15 June 1969 346
13.4 Virgil Cândea (front row, 3rd from the left) with Patriarch Maximos V Hakim, Mgr Joseph Nasrallah, and Camille Aboussouan 347
13.5 With Patriarch Maximos V Hakim, before the icon of Saint George 347
13.6 With Joseph Abū Ḫātir, the Lebanese Minister of Education 348

Abbreviations

Chronos — *Chronos. Revue d'histoire de l'Université de Balamand*, Al-Kurah, 1998–.

CMR 9 — David Thomas and John Chesworth (eds.) (with Luis F. Bernabé Pons, Stanisław Grodź, Emma Gaze Loghin, Radu Păun, Mehdi Sajid, Davide Tacchini, and Ann Thomson), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, vol. 9: Western and Southern Europe* (*1600–1700*), Leiden, Brill, 2017.

CMR 10 — David Thomas and John Chesworth (eds.) (with Lejla Demiri, Emma Gaze Loghin, Claire Norton, Radu Păun, Reza Pourjavady, Umar Ryad, and Carsten Walbiner), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, vol. 10: Ottoman and Safavid Empires* (*1600–1700*), Leiden and Boston, Brill, 2017.

CMR 12 — David Thomas and John A. Chesworth (eds.) (with Jaco Beyers, Karoline Cook, Lejla Demiri, Martha Frederiks, David D. Grafton, Alan Guenther, Emma Gaze Loghin, Claire Norton, Reza Pourjavady, Douglas Pratt, Charles Ramsey, Peter G. Riddell, Umar Ryad, and Carsten Walbiner), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, vol. 12: Asia, Africa and the Americas* (*1700–1800*), Leiden and Boston, Brill, 2018.

Graf, *GCAL* — Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, vol. 1, 1944; vol. 2, 1947; vol. 3, 1949; vol. 4, 1951; vol. 5, 1953.

Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.1 — Joseph Nasrallah (in collaboration with Rachid Haddad), *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Ve au XXe siècle: contribution à l'étude de la littérature arabe chrétienne*, vol. 4, t. 1. *Époque ottomane: 1516–1900*, Louvain, Peeters, and Paris, Chez l'auteur, 1979.

Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.2 — Joseph Nasrallah (in collaboration with Rachid Haddad), *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Ve au XXe siècle: contribution à l'étude de la littérature arabe chrétienne*, vol. 4, t. 2. *Époque ottomane: 1724–1800*, Louvain, Peeters, and Paris, Chez l'auteur, 1989.

MUSJ — *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, Beirut, 1906–.

PG — Jacques-Paul Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, 161 vols., Paris, Imprimerie Catholique, 1857–1866.

Pravoslavnaia ėntsiklopediia — *Pravoslavnaia ėntsiklopediia*, Moscow, Tserkovno-nauchnyĭ tsentr "Pravoslavnaia ėntsiklopediia," 60 vols., 2000–.

RESEE — *Revue des études sud-est européennes*, Bucharest, 1963–.

SOCG — Scritture originali riferite nelle Congregazioni Generali (Archivio Storico De Propaganda Fide), 1622–1892, 1044 vols., Rome.

Contributors

Stefano Di Pietrantonio

MA (2011, Classics; 2012, Oriental Languages and Literatures, Université catholique de Louvain) and a PhD Candidate at Université catholique de Louvain, writing a dissertation on the *Kitāb fī ṣināʿat al-faṣāḥa*, an 18th-century Arabic handbook of Rhetoric translated from Greek by the Antiochian patriarch Athanasios III Dabbās (1647–1724). His interests include codicology, textual criticism, the Graeco-Arabic translation movement of the pre-*Nahḍa* period in Aleppo, and linguistic approaches more broadly. Previously appointed at the Oriental Library in Beirut (CNRS, ERC-PhIC, and PhASIF projects), he is currently a research assistant at the Scuola Normale Superiore in Pisa (ERC-PhiBor project).

Ioana Feodorov

PhD (1998, University of Bucharest), Habil. (2017, Romanian Academy), is Senior Researcher at the Institute for Southeast European Studies of the Romanian Academy, Bucharest. Main fields of research: the Romanians' contribution to the beginning of printing in Arabic types, Paul of Aleppo's *Journal* of his travels to Constantinople, Moldavia, Wallachia, Ukraine, and the Russian Tsardom (1652–1659). She is the author of *Dimitrie Cantemir, Salvation of the Sage and Ruin of the Sinful World*, Brill (TSEC, vol. VI), 2016 (with Yulia Petrova). She was granted funding for an ERC-2019-AdG Project (883219–TYPARABIC) that she is conducting in Bucharest, at the Institute for Southeast European Studies, since July 1st, 2021.

Serge A. Frantsouzoff

Head of the Department of Near and Middle Eastern Studies at the Institute of Oriental Manuscripts in Saint Petersburg, Professor ("Directeur d'études") at the Oriental and African Studies Department of the National Research University Higher School of Economics, Saint Petersburg. He is a specialist in Arabic and Ethiopic studies, the epigraphic heritage of ancient Yemen, Christian and Muslim Arabic manuscripts, and early Arabic printing. He is the author of more than 300 articles and 7 monographs, including *Istoriía Khadramauta v épokhu drevnosti* [History of Hadramawt in Antiquity], Saint Petersburg, 2014 (revised and augmented habilitation thesis), and *Nihm*, Col. Inventaire des inscriptions sudarabiques, t. 8, Paris, 2016.

2021119 [Feodorov] 001-Prelims-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page -16

Bernard Heyberger

PhD (1993, University of Nancy II) is Professor ("Directeur d'études") at the École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) and the École Pratique des Hautes Études, Paris. As a historian and an Arabist, he is a specialist in the study of Eastern Christians under Islam, especially in Ottoman Syria. He focuses on interaction between the Christian minority and the Muslim society, as well as on the dynamics of contact, opposition, and influence between Eastern Christians and the West. He pays special attention to the role of Western scholarship in the building up of sectarian, ethnic and national identities since the 17th century. Among other books, he is the author of *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique*, Rome, 1994 (2nd ed. 2014) and *Hindiyya, mystique et criminelle*, Paris, 2001 (Arabic translation: Beirut, 2010; English translation: Cambridge, 2013).

Elena A. Korovtchenko

Holds a Specialist Degree from the History Faculty of the Saint Petersburg State University. She teaches History and Social Sciences at the high school "Red Dawns" of the same city. She researched the history of Central Asia in the late Middle Ages for her graduation thesis *The Russian Empire's Relations with the Khanate of Khiva in the 18th–mid-19th Centuries AD*. She is the author of "Khivinskiĭ pokhod knia͡zia͡ Aleksandra Bekovicha-Cherkasskogo (1717)" [The Khiva Campaign of Prince Alexandre Bekovitch-Tchercasski, ~~1717~~], in *Dinastiia͡ Romanovykh i Vostok. Chetyrëkhsotletie Doma Romanovykh* [The Romanoff Dynasty and the Orient. 400th Anniversary of the House of Romanoff], Saint Petersburg, 2014, pp. 145–148.

Sofia Melikyan

(maiden name, Moiseeva), PhD (2012, Institute of Asian and African Studies, Moscow State University), is senior editor at the Church-Scientific Centre "Orthodox Encyclopedia," Department of Oriental Churches, and Associate Professor at the St Tikhon Orthodox University in Moscow. She is the author of *Arabskaia͡ mel'kitskaia͡ agiografiia͡ IX–XI vekov* [Arabic Melkite Hagiography from the 9th to the 11th Centuries], Moscow, 2015, and more than 80 articles on different topics related to the Christian Orient, Byzantine, and Islamic studies, in the *Pravoslavnaia͡ ėnt͡siklopediia͡* [Orthodox Encyclopaedia] published under the auspices of the Moscow Patriarchate.

Charbel Nassif

PhD in History of Art and PhD in Theology (2017, Sorbonne University and Catholic Institute of Paris). He is an archivist and chief librarian of the Greek

2021119 [Feodorov] 001-Prelims-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page -17

Melkite Catholic Patriarchate of Lebanon (Raboueh) and a researcher at CEDRAC—Saint-Joseph University (Beirut). Starting July 1st, 2021, he will join the ERC Project (883219–TYPARABIC) conduct by Ioana Feodorov in Bucharest, at the Institute for Southeast European Studies. His research interests are focused on the liturgical and iconographical heritage of the Melkite Church as well in the Arab-Christian heritage of Jesuits (16th c.–20th c.).

Constantin A. Panchenko

PhD Habil. (2013, Institute of Asian and African Countries, Moscow State University), is Professor at the same Institute of Moscow State University. He has published monographs and many articles about the history of the Christian Arabs in the Middle Ages and the Early Modern period, including *Blizhnevostochnoe pravoslavie pod osmanskim vladychestvom, 1516–1831* [The Middle Eastern Greek Orthodox Community under the Ottoman Rule, 1516–1831], Moscow, 2012 (English version: *Arab Orthodox Christians under the Ottomans: 1516–1831*, Jordanville, 2016).

Yulia Petrova

PhD (2007, "A. Krymsky" Institute of Oriental Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine in Kyiv), is a researcher at the same Institute. Her research interests relate to Arabic philology, sociolinguistics, textual criticism, and the edition and translation of Christian Arabic manuscripts. She edited and translated into Russian the Arabic manuscript of Paul of Aleppo's *Journal* preserved in the collection of Omeljan Pritsak in Kyiv: *"Puteshestvie patriarkha Antiokhiĭskogo Makariĭa." Kievskiĭ spisok rukopisi Pavla Aleppskogo* [The Travels of Makarios, Patriarch of Antioch. The Kyiv Manuscript of Paul of Aleppo's Journal], Kyiv, 2015.

Vera Tchentsova

PhD (1995, Academy of Sciences of Russia, Moscow), she is an associated member of the UMR 8167 "Orient et Méditerranée / Monde byzantin" in Paris. She works on the history of the Christian East and its relations with the Russian state in the Early Modern times. She is the author of *Ikona Iverskoĭ Bogomateri* [The Icon of Our Lady of Iviron], Moscow, 2010, and of numerous articles on Church history.

Mihai Țipău

Holder of two PhD degrees (2005, National and Capodistrian University of Athens, and 2006, University of Bucharest), he is a researcher at the Institute for Southeast European Studies of the Romanian Academy in Bucharest. He spe-

2021119 [Feodorov] 001-Prelims-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page -18

cializes in Byzantine and post-Byzantine history and medieval and early modern Greek historical writing. He authored *Domnii fanarioți în Țările Române 1711–1821. Mică enciclopedie* (2 eds.), Bucharest, 2004 and 2008, *Identitate postbizantină în sud-estul Europei. Mărturia scrierilor istorice grecești*, Bucharest, 2013, and *Ορθόδοξη συνείδηση και εθνική ταυτότητα στα Βαλκάνια* (*1700–1821*), Thessaloniki, 2015.

Carsten Walbiner

PhD (1995, University of Leipzig), he is a member of the Research Centre for Oriental Christianity at the Catholic University of Eichstätt and section editor for Christian Arabic texts with *Christian Muslim Relations: A Bibliographic History* (Leiden and Boston: Brill). He has published widely on Arab Christianity in Ottoman times, with a focus on Church history, book printing, and travel literature.

PART 1

Eastern Christians in Dialogue with Europe

1

East and West

A Connected History of Eastern Christianity

Bernard Heyberger

> The categories of East and West are always fluid, always multiform, and almost always projections of an imagined difference.
>
> And yet, the category of the West has played an important role in the Orthodox imagination. It has functioned as an absolute marker of difference from what is considered the essence of Orthodoxy, and, thus, ironically, has become a constitutive aspect of the modern Orthodox self.[1]

Very often, we approach developments in Eastern Christianities during the Early Modern period through a binary reading: Orthodox versus Catholics (or Protestants), East versus West … In fact, we are still depending on a 19th-century Russian Orthodox "Slavophile" reaction against Westernization and on a 20th-century critique of Western rationalism and liberalism by Orthodox theologians,[2] both of which partially overlap with the postcolonial reading of cultural incommensurability and Edward Said's critique of Orientalism.[3]

In this kind of anticolonial vision, confrontation with Western knowledge and technology is generally considered to be the cause of acculturation or alienation, in terms of the deprivation of authentic roots and the obliteration of

1 George E. Demacopoulos and Aristotle Papanikolaou, "Orthodox Naming of the Other: A Postcolonial Approach," in George E. Demacopoulos and Aristotle Papanikolaou (eds.), *Orthodox Constructions of the West*, New York: Fordham University Press, 2013, pp. 1–22, at p. 2.

2 Ibid., pp. 3–21.

3 Edward W. Said, *Orientalism*, New York: Pantheon Books, 1978. For a critique of incommensurability from a historical perspective, see Sanjay Subrahmanyam, "Par-delà l'incommensurabilité: pour une histoire connectée des empires aux temps modernes," *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 54.5 (2007), pp. 34–53.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2021 | DOI:10.1163/9789004465831_002

2021119 [Feodorov] 002-CH1-Heyberger-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 4

the sources of one's own culture. A traditional theological approach considers the 17th century to be a period of decadence for "authentic" Eastern theology, when it was confronted with a Western cultural offensive, which is supposed to have alienated the Christian East from its genuine traditions and values and permeated its theology, liturgy, and popular religious practices with Western concepts, semantics, and rituals. The search for an authentic "Eastern identity" and the attempt to return to it is easily discernable in numerous theological works.[4] "Latinization" as a form of acculturation of the authentic Eastern Christian culture under Roman influence is a central issue in ecclesiastical discourse until today, especially in the Catholic branches of the Eastern Churches.[5] Such an interpretation of cultural processes appears especially adapted to a conception of Ottoman domination as a Dark Age, and Eastern Christians as perpetual victims, of Islam, the "Turks," but also of "Westernization."[6] Yet, it ironically relies on a historicist and philosophical approach to difference that is directly inspired by the very Western modernity which molded concepts like "civilization" and "decadence." While Western culture became dominant, it nevertheless provided, at the same time, a basis to react against itself. As it has been asserted by recent postcolonial studies, mimicry characterizes the relationship between colonizers and colonized.[7]

Indeed, the encounter with modern Catholicism, and even the struggle against it, with the division between those "united to Rome" and "the Orthodox" in each Eastern Church (excluding the Maronites, who were, however, challenged by Latin Catholicism and Greek Catholics alike), has been a strong

4 Demacopoulos and Papanikolaou, "Orthodox Naming of the Other," pp. 1–22.

5 For uses of the concept of Latinization and discussions about it in recent doctoral dissertations in Catholic theology, see Charbel Nassif, "L'Euchologe melkite depuis Malatius Karmé († 1635) jusqu'à nos jours. Les enjeux des évolutions d'un livre liturgique," PhD dissertation, Institut Catholique de Paris, 2017 (forthcoming); Pierre Jabbour, "La réforme liturgique maronite sous le patriarche Istifan Al-Douaïhy (1670–1704): allégeance à Rome et fidélité à la tradition syro-antiochienne. Une étude menée sur les manuscrits Vat. Syr. 310 et 311," PhD Dissertation, Institut Catholique de Paris, 2019; Marine El-Hajj, "Yuwākīm Balādius (1716–1767), témoin de la rencontre des spiritualités de l'Orient et de l'Occident," PhD Dissertation, Université Laval, 2020.

6 Robert F. Taft refers to "victimhood pretense" in "Perception and Realities in Orthodox-Catholic Relations Today: Reflections on the Past, Prospects for the Future," in Demacopoulos and Papanikolaou (eds.), *Orthodox Constructions of the West*, pp. 22–44, at p. 32.

7 Demacopoulos and Papanikolaou, "Orthodox Naming of the Other," p. 19. Serge Gruzinski, "Les mondes mêlés de la monarchie catholique et autres 'connected histories,'" *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, 1 (2001), pp. 85–117, at pp. 86–87. For a recent revision on "West" and "East," "civilization" and "decadence," in the context of the 19th century Arab Awakening, see Peter Hill, *Utopia and Civilisation in the Arab Nahda*, Cambridge: Cambridge University Press, 2020, especially pp. 93–123.

2021119 [Feodorov] 002-CH1-Heyberger-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 5

stimulus for improving knowledge and reinforcing institutions in each denomination, in a process which could be called "confessionalization."[8] This confrontation with Western Europe, and especially with Catholicism, was an opportunity for different denominations to discover and interpret the texts and the history of their own heritage in new terms. Modern institutions for the conservation and production of knowledge founded in Post-Renaissance Europe, like manuscript collections in libraries, the publication of printed sources, and the teaching of Eastern languages in universities and colleges, profoundly impacted Eastern Christianities.

Historians today are unable to start from generalizing and abstract categories like identity, culture, religion, civilization, empire, or social class as the premises for their research on cultural transfer. For the past twenty years, they have, on the contrary, attempted to describe in detail the interplay of actors at different scales, from the individual to the local and the global. In this approach, the place and moment of contact and exchange between people coming from different backgrounds, speaking different languages, and displaying different behaviors, are especially scrutinized. The figure of the "broker," of the "go-between," comes to be considered a major actor in situations of contact and exchange. His capacity to inform, to translate, to master the various forms of communication, gives him a formidable power of intercession.[9] This intermediary does not appear as a hero conscious of his mission and of his own culture, but rather as someone who tries to make the most with his personal skills by

8 Heinz Schilling, "Confessionalization: Historical and Scholarly Perspectives of a Comparative and Interdisciplinary Paradigm," in *Confessionalization in Europe, 1555–1700*, Aldershot: Ashgate, 2004, pp. 21–36; Wolfgang Reinhard, "Was ist katholische Konfessionalisierung?," in Wolfgang Reinhard and Heinz Schilling (eds.), *Die katholische Konfessionalisierung*, Aschendorff: Gütesloher Verlagshaus, 1995, pp. 419–452; Philippe Büttgen and Christophe Duhamelle, "Introduction," in Philippe Büttgen, Christophe Duhamelle (eds.), *Religion ou Confession. Un bilan franco-allemand sur l'époque moderne* (*XVIe–XVIIIe siècles*), Paris: Edit. MSH, 2010, pp. 1–5; Philippe Büttgen, "Qu'est-ce qu'une culture confessionnelle? Essai d'historiographie 1998–2008," in Büttgen and Duhamelle (eds.), *Religion ou Confession. Un bilan franco-allemand*, pp. 415–436; Bernard Heyberger, "Pour une 'histoire croisée' de l'occidentalisation et de la confessionnalisation chez les chrétiens du Proche-Orient," *The MIT-Electronic Journal of Middle Eastern Studies*, 2003, pp. 36–49.

9 Two simultaneous special issues of journals recently discussed microhistory and global history: Romain Bertrand and Guillaume Calafat, "Micro-analyse et histoire globale: affaire(s) à suivre," *Annales Histoire, Sciences sociales*, 73.1 (2019), pp. 1–18; Sebouh David Aslanian, "Une vie sur plusieurs continents. Microhistoire globale d'un agent arménien de la Compagnie des Indes orientales 1666–1688," *Annales Histoire, Sciences sociales*, 73.1 (2019), pp. 19–55; John-Paul Ghobrial, "Introduction: Seeing the World like a Microhistorian," *Past and Present*, Supplement 14 (2019), pp. 1–22. See also the other contributions to this special issue.

2021119 [Feodorov] 002-CH1-Heyberger-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 6

seizing opportunities offered by these interactions. The broker is used as a tool by those who rely on his competences, but he conversely uses the situation for his own aims.

Finally, today, the aim of historical research is not to capture "identities" and define borders between fixed entities like "Orthodoxy" or "Catholicism."[10] Historians look to bring to light the dynamics of interaction by reconnecting different areas that were in contact in the 17th century but now appear separated in modern historiographies, as a result of specific linguistic skills, sectarian approaches, and nationalist ideologies. Following the circulation of individuals and objects like books, we can outline new geographical contours which help us understand the synchronic process of transfer and interaction between different areas, such as Rome, the Middle East, and Eastern Europe, in a new way. In this process, it appears that individuals and social groups or institutions transform themselves through the exchange, whether cooperative or hostile. Even objects like books or pictures are changed and adapted in their shape as well as in their destination through their transfer.[11]

1 The Roman Catholic Church and Eastern Christians

Considering the reality of knowledge production in the 17th century, which was generally obliterated by subsequent anticlerical and positivist developments of scholarship,[12] we must admit that it does not fit with the critical analysis of Edward Said, which concentrated on the French and British Orientalism of the 19th and early 20th centuries. Scholarship of the Early Modern period can neither be reduced to an instrument of appropriation and imperialist domination over the world, nor to a manufacturing of representations and stereotypes of alterity, according to Said's paradigms.[13]

10 See Fredrik Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Boston, Bergen and London: Universitets forlaget and Allen & Unwin, 1969.

11 Michel Werner and Bénédicte Zimmermann, "Penser l'histoire croisée: entre empire et réflexivité," *Annales Histoire, Sciences Sociales*, 58.1 (2003), pp. 7–36.

12 Charlotte de Castelnau-L'Estoile, Marie-Lucie Copete, Aliocha Maldavsky and Ines Županov, "Introduction," in Charlotte de Castelnau-L'Estoile, Marie-Lucie Copete, Aliocha Maldavsky and Ines Županov (eds.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs XVIe–XVIIIe siècle*, Madrid: Casa De Velázquez, 2011, pp. 1–19; Dmitri Levitin, "Introduction. Confessionalisation and Erudition in Early Modern Europe: a Comparative Overview of a Neglected Episode in the History of the Humanities," in Nicholas Hardy and Dmitri Levitin (eds.), *Confessionalisation and Erudition in Early Modern Europe*, Oxford: The British Academy and Oxford University Press, 2019, pp. 1–94, at pp. 6–7.

13 Fernando Rodriguez Mediano, "Orientalismo, historia e pensamiento en la Europa

2021119 [Feodorov] 002-CH1-Heyberger-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 7

Starting in the 16th century, historians and philologists working on Eastern Christianity contributed to improving knowledge based on specific linguistic skills and relying on written documents, generally collected in European libraries, but they worked in specific conditions at a time when academic disciplines were not definitively fixed and careers not yet formalized, as they would be starting in the 19th century. Scholars were dependent on specific ecclesiastical or confessional denominations and were committed to fighting against adversaries by defending their own communal institutions and dogmatic affiliations.[14] It was quite impossible to earn a livelihood and to publish books without the support of a patron holding a strong position in a denominational institution.[15] In this context, the 17th century Catholic contribution to historical, linguistic and ethnological knowledge was later disregarded, even by those who in the 18th and 19th centuries used it as a source for their own production.

The existence of Rome as a center of science was for a long time considered an impossibility. It was generally admitted that, following the condemnation of Galileo in 1633, scientific activity was impossible in the city because it was subject to omnipotent ecclesiastical censorship.[16] This image of Rome and Catholic scholarship in the Early Modern period has been considerably amended in recent years. The capital of the popes no longer appears exclusively as an institutional center dedicated to defining and protecting doctrinal orthodoxy. Instead, Rome was surely one of the best places for improving philological and ethnological knowledge in 17th century Europe. The Roman aristocracy's antiquarianism combined with the city's cosmopolitanism facilitated the collection of manuscripts, coins, and other historical sources. It also provided the conditions for a confrontation between theology, criticism of the textual sources, and archeology.[17]

---

moderna. Presentación," *Al-Qantara*, 31.2 (2010), pp. 437–442, at p. 439. See also the pamphlet against Said's book by Robert Irwin, *For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies*, London: Allen Lane, 2006.

14 Levitin, "Introduction. Confessionalisation and Erudition," pp. 5, 20.

15 See, for instance, the life and career of the scholar Abraham Ecchellensis: Bernard Heyberger, "Abraham Ecchellensis dans la 'République des Lettres,'" in Bernard Heyberger (ed.), *Orientalisme, science et controverse: Abraham Ecchellensis*, Turnhout: Brepols, 2010, pp. 9–51, and that of Salomon Negri: John-Paul Ghobrial, "The Life and Hard Times of Solomon Negri: An Arabic Teacher in Early Modern Europe," in Jan Loop, Alastair Hamilton, and Charles Burnett (eds.), *The Teaching and Learning of Arabic in Early Modern Europe*, Leiden and Boston: Brill, 2017, pp. 310–332.

16 Antonella Romano, "Rome. Un chantier pour les savoirs de la catholicité post-tridentine," *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 55.2 (April–June 2008), pp. 101–120, at p. 111.

17 Ibid., p. 116.

2021119 [Feodorov] 002-CH1-Heyberger-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 8

In fact, early modern Rome appears as a meeting-point of currents from different and distant lands, a place of interaction between different individuals and communities, and a locus for the accumulation and diffusion of knowledge. After the Reformation, a new definition of the popes as leaders of Catholicity brought them to conceive a new relationship to the world, extended to its "four parts."[18] Catholic missions became a political instrument for maintaining the pontifical state's position on a global stage dominated by states with imperialist ambitions and a colonial bedrock. The scientific complex of the Congregatio De Propaganda Fide with its Polyglot printing press and the Roman colleges dependent on it was surely the most emblematic site of this universal ambition, in which Eastern Christianities figured prominently.[19]

Scholarship on the East became a battleground in the more general competition between Catholics and Protestants. It was especially intended to be a source for arguments on the origins and antiquity of Christianity in a time when interest was transitioning from speculative to positive theology, causing reliance on history and authentic documents to take on more relevance.[20] In the phase after 1600, the Roman Catholic Church changed its approach toward the Protestants from a focus on repression to an emphasis on persuading and converting them. Appeals to reason and to a strong knowledge of texts, history, and customs, would demonstrate the truth of the Roman Catholic Church. At the same time, the necessity of an inner reform of Catholicism by correcting "abuses" and fighting against "ignorance" became a pressing need.[21]

The approach to Eastern Christians followed these same orientations. The creation of colleges for the Eastern Christians in Rome by Gregory XIII (1572–1585), as well as the sending of missionaries to them at the beginning of the 17th

18 Fabio Tosi (ed.), *Francesco Ingoli, Relazione delle Quattro Parti del Mondo*, Rome: Urbaniana University Press, 1999. The author of this treatise is the first secretary of the Congregation De Propaganda Fide.

19 Romano, "Rome. Un chantier pour les savoirs," pp. 108, 114–116; Giovanni Pizzorusso, "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 et Méditerranée*, 116.2 (2004), pp. 471–498; Giovanni Pizzorusso, *Governare le missioni, conoscere il mondo nel XVII secolo. La Congregazione Pontificia De Propaganda Fide*, Viterbo: Sette Città, 2018; Antal Molnàr, Giovanni Pizzorusso and Matteo Sanfilippo (eds.), *Chiese e* nationes *a Roma: dalla Scandinavia ai Balcani, Secoli XV–XVIII*, Rome: Viella, 2017.

20 Levitin, "Introduction. Confessionalisation and Erudition," p. 20.

21 Ibid., p. 5. On the change from conflict to persuasion during this period, see, for example, the evolution of the Jesuit Antonio Possevino: Emanuele Colombo, "Entre guerre juste et accommodation: Antonio Possevino et l'islam," *Dix-septième siècle*, 268.3 (2015), pp. 393–408. The same Possevino believed that the Eastern Christians had to be reduced to Roman Catholics, cf. Taft, "Perception and Realities in Orthodox-Catholic Relations Today," p. 32.

2021119 [Feodorov] 002-CH1-Heyberger-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 9

century, were based on the idea that once the clergy and the faithful were educated, they would "return" to unity with Rome. There was an evident prejudice of superiority in this approach of Roman authorities and Latin missionaries to Eastern Christians. Overall, in the specific Tridentine Catholic ecclesiology, they considered that a return to the purity of the Church of Antiquity led automatically to confirmation of the pope's primacy. Deviations with respect to the Roman Catholic orthodoxy and orthopraxy were considered the product of estrangement from the Mother Church, which led to the spread of ignorance and the introduction of "abuses." It was believed that the true knowledge of Eastern Churches was established in Rome and that Roman scholars, theologians, and missionaries knew the theology, patristics, and traditions of the Eastern Christians better than the latter themselves did. The Roman authorities were habilitated to judge the validity of the Eastern rites and in a position to correct them.[22]

Nevertheless, there was no clear strategy of unionism in Rome in the 17th century. From Gregory XIII (1572–1585) to Urban VIII (1623–1644), it was not clear whether the objective was to preserve separate Eastern traditions and institutions, as recognized by the Council of Florence (1439), or to assimilate Eastern Christians into the Latin Church. Until the 19th century, some missionaries felt frustrated by having to deal with the jurisdiction of the Eastern hierarchies and not having their own flock under their exclusive authority. At least, the Franciscans of the Holy Land, by "converting" Eastern Christians to the Roman Church in the Latin rite, managed to establish in Palestine Latin parishes with native faithful.[23]

Progressively, by answering questions that missionaries raised to the Propaganda Fide and the Sanctum Officium, the notion of "rite" became clearer to the Roman authorities, who settled jurisprudence on different issues. It is only under Benedict XIV (1740–1758) that the "Eastern rites" were clearly defined and the prohibition against leaving them or changing them was clearly formulated.[24] It is also only during the reign of the same pope that the usual practice

22 Aurélien Girard, *"Nihil esse innovandum?* Maintien des rites orientaux et négociation de l'union des Églises orientales avec Rome (fin XVIe–mi-XVIIIe siècle)," in Marie-Hélène Blanchet and Frédéric Gabriel (eds.), *Réduire le schisme? Ecclésiologies et politiques de l'union entre Orient et Occident*, Paris: Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, 2013, pp. 337–352; Pizzorusso, *Governare le missioni, conoscere il mondo*, pp. 125–160.

23 Bernard Heyberger, *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique*, Rome: École française de Rome, 1994, pp. 236–237, 487–492; Taft, "Perception and Realities in Orthodox-Catholic Relations Today," p. 25.

24 Girard, *"Nihil esse innovandum,"* pp. 338–342.

■ reversed order of comma and quotation mark, ok?

2021119 [Feodorov] 002-CH1-Heyberger-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 10

for Catholics in the Levant of associating with "heretics" or "schismatics" in religious services (*communicatio in sacris*) became definitively and clearly condemned.[25]

2 Agents of Connection and Interaction

This development was not exclusively a Roman Catholic achievement through the work of European scholars and theologians. It was the result of cooperation between them and Eastern actors. There were many of these Eastern Christians whose profile fit with the image of the "broker" or the "go-between." Visiting Western Europe, they had the ambition to make a career as language teachers, translators, or librarians in the "Lands of Christians" (*Bilād al-Masīḥiyyīn*), but only a few succeeded in obtaining a position. Some of them, like the Maronites Abraham Ecchellensis and Giuseppe Assemani or the Greek from Chios Leo Allatius, who made a career in Rome, have been celebrated for their contribution to the Republic of Letters, in which they managed to win reputation and authority.[26] Nevertheless, numerous Eastern individuals working for European scholars have until recently remained in the shadows. They did not enjoy their name being engraved on the cover of books or even a mention in the acknowledgments. Recent research has begun to unearth individuals, with often colorful biographies, who, through different adventures, contributed to teaching Eastern languages, the constitution of manuscript collection in Western libraries, and the translation and publication of texts.[27] For instance, the former

25 Cesare Santus, *Trasgressioni necessarie: communicatio in sacris, coesistenza e conflitti tra le comunità cristiane orientali* (*Levante e Impero ottomano, XVII–XVIII secolo*), Rome: École française de Rome, 2019, pp. 169–196, 381–427.

26 Heyberger, "Abraham Ecchellensis dans la 'République des Lettres,'" pp. 9–51; Peter Rietbergen, "A Maronite Mediator Between Seventeenth-Century Mediterranean Cultures: Ibrahim al Hakilani, or Abraham Ecchellense (1605–1664)," *Lias: Journal of Early Modern Intellectual Culture and Its Sources*, 16 (1989), pp. 13–42; Peter Rietbergen, *Power and Religion in Baroque Rome. Barberini Cultural Policies*, Leiden and Boston: Brill, 2006, pp. 296–335; Karen Hartnup, *"On the Beliefs of the Greeks." Leo Allatius and Popular Orthodoxy*, Leiden and Boston: Brill, 2004; Thomas Cerbu, *Leone Allacci (1587–1669): The Fortunes of an Early Byzantinist*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986. On Eastern Christians in the context of Roman scholarship, see Aurélien Girard, "Le christianisme oriental (XVIIe–XVIIIe siècles). Essor de l'orientalisme catholique en Europe et construction des identités confessionnelles au Proche-Orient," PhD dissertation, École Pratique des hautes Études, 2011, pp. 295–300, 334–339.

27 Alastair Hamilton, "An Egyptian Traveller in the Republic of Letters: Josephus Barbatus or Abudacnus the Copt," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 57 (1994), pp. 123–

2021119 [Feodorov] 002-CH1-Heyberger-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 11

Syrian patriarch Niʿmat Allāh provided the Laurenziana Library of Florence with manuscripts and worked as a reviewer of texts for the Medici printing press during his stay in Rome from 1578 until his death in 1587. His contribution to the improvement of linguistic skills in Syriac and Arabic in Europe was significant.[28] Marcos Dobelio, a native of Aleppo of Kurdish origins, arrived in Rome in 1597, became a professor of Arabic in the Collegio Romano (1605–1610), and worked on the catalogue of Eastern manuscripts at the Vatican Library. He first moved to Spain to work for the Archbishop of Granada on the translation of the *Lead Books of Sacromonte*, the inauthenticity of which he demonstrated. He came to Spain with his own collection of Arabic manuscripts, prepared the catalogue of those kept at the Royal Library at El Escorial, and translated some of them.[29] Timothy Karnūk / Garnūk / Timoteo Agnellini, a Syrian priest from Dyarbakir, probably of Armenian origins, was converted to Catholicism by the French missionaries in the city and consecrated archbishop of Mardin. He came to Europe in 1671, began to study at the Collegio Urbano in Rome, and gained a position as a copyist and a translator thanks to his knowledge of Eastern languages. But instead of returning to his bishopric, as the Roman authorities ordered, he began to travel through Catholic countries, gathering alms, until he came to be suspected of illicit behavior in commercial and ecclesiastical matters and was arrested. He nevertheless contributed to the knowledge of Eastern languages and the diffusion of Catholic spirituality in Arabic with several publications before he finally died in Rome in 1724.[30] Surely, he was in touch with the Chaldean Elias of Babylon (Ilyās al-Mawṣilī), who visited Rome before embarking on a journey through Spanish America (1675–1684). He spent further time in the city after his return (1686–1691), putting his talent to work for the Church by participating in the edition of a prayer book in Arabic

150; Hilary Kilpatrick and Gerald J. Toomer, "Niqūlāwus al-Ḥalabī (c. 1611–c. 1661): A Greek Orthodox Syrian Copyist and His Letters to Pococke and Golius," *Lias: Journal of Early Modern Intellectual Culture and Its Sources*, 43.1 (2016), pp. 1–159.

28 Sara Fani and Margherita Farina (eds.), *Le vie delle lettere. La Tipografia Medicea tra Roma e l'Oriente*, Florence: Mandragora, 2012, pp. 43–72, 57–60.

29 Mercedes García-Arenal and Fernando Rodríguez Mediano, *Un Oriente español. Los moriscos y el Sacromonte en tiempos de Contrarreforma*, Madrid: Martial Pons Historia, 2011, pp. 251–307; Giorgio Levi della Vida, *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana*, Rome: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1939, pp. 284–285.

30 Bernard Heyberger, "La carrière manquée d'un ecclésiastique oriental en Italie: Timothée Karnûsh, archevêque syrien catholique de Mardîn," in *L'Italie vue par les étrangers. Bulletin de la Faculté des Lettres de Mulhouse*, 19 (1995), pp. 31–47; Raymond Kevorkian, *Catalogue des 'incunables' arméniens (1511–1695) ou chronique de l'imprimerie arménienne*, Geneva: Patrick Cramer, 1986, pp. 169–170.

2021119 [Feodorov] 002-CH1-Heyberger-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 12

for the Propaganda Fide printing press.[31] The Melkite Sulaymān ibn Yaʿqūb al-Šāmī al-Ṣāliḥānī al-Aswad, alias Salomone Negri / Salomon Niger (1665–1727), had a complex career as an Arabic teacher and translator between Paris, Venice, Rome, London, and Halle.[32] He first studied in Damascus with the Franciscan and the Jesuit missionaries alongside the future patriarch of Antioch Athanasios III Dabbās. This provided him not only with elements of Latin and Italian, essential for a further career in Europe, but surely also provided him with a foundation in modern grammar or linguistic methodology as it was conceived in that time in Western Europe for approaching and teaching any language. The Arabic and Syriac grammars, although endowed with their own rich tradition, had to be adapted to these new standards as well.[33] After a long stay in Paris and London, Negri also managed to obtain the chair of Syriac at the Sapienza and that of Arabic at the Collegio Urbano in Rome, from 1710 to 1714, just before returning to Halle, where he initiated the study of Arabic, and then to London.[34]

Others of those who came to Italy to study at the University of Padua, in the Venetian State, or at the colleges in Rome returned to their homeland and became leaders of their churches. Study at a Catholic institution did not automatically mean that afterwards they were absolutely devoted to Catholicism and to the pope. Even Maronite patriarchs who were educated in Rome, such as Isṭifān al-Duwayhī or Yūsif Isṭifān, could be compelled to strongly fight against the Roman See or the Latin missionaries in order to preserve their autonomy and authority.[35] With regard to the Greeks, let us remember that the future patriarch of Constantinople Cyril Lukaris (1570–1638), considered a prominent fighter against Catholicism, was, as a native of Crete, a Venetian subject who studied in Venice and Padua (1584–1588 and 1589–1592).[36] In addition to the educational institutions in the Venetian State, the role of the Collegio di

31 John-Paul Ghobrial, "The Secret Life of Elias of Babylon and the Uses of Global Microhistory," *Past and Present*, 222 (2014), pp. 51–93, at pp. 84–85.

32 John-Paul Ghobrial, "The Life and Hard Times of Salomon Negri," pp. 312–313.

33 Sylvain Auroux, *La révolution technologique de la grammatisation. Introduction à l'histoire des sciences du langage*, Liège: Mardaga, 1994, pp. 66–123. See the list of linguistic handbooks that Negri mentions in a memorandum for getting a position in Venice in 1708: Ghobrial, "The Life and Hard Times of Salomon Negri," p. 322.

34 Ghobrial, "The Life and Hard Times of Salomon Negri," pp. 319–320.

35 Heyberger, *Les chrétiens du Proche-Orient*, p. 447; Bernard Heyberger, *Hindiyya, Mystic and Criminal, 1720–1798. A Political and Religious Crisis in Lebanon*, Cambridge: James Clarke, 2013, pp. 119–130 and *passim*.

36 Ovidiu-Victor Olar, *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 sud-est européennes, 2019, p. 45.

2021119 [Feodorov] 002-CH1-Heyberger-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 13

San Atanasio, founded in Rome in 1577, which hosted more than a thousand students over the course of the 18th century, "cannot be overemphasized," at least for the 17th century.[37] The majority of this college's students were natives of Venetian domains.[38] A note in the Archives of the Propaganda Fide, unsigned but presumably by the hand of the secretary, Francesco Ingoli, and not dated, but written between 1630 and 1636, discusses the future of the students of this college after the completion of their studies. They were required to pledge that they would serve the Catholic Church by becoming members of the clergy. Nevertheless, explains the note, most of them came from the Venetian State, especially Crete, where a career in the clergy was impossible, because higher ecclesiastical positions, such as the episcopacy, were not allowed in the Republic's domains. Hence they perjured their oath, opting for a better livelihood in a secular activity, or even becoming "leaders of schismatics and enemies of the Apostolic See."[39] This is what happened to a number of leading prelates of the Greek Orthodox Church in the 17th century, the best-known and the most controversial being Paisius Ligarides (1609–1678), a native of Chios.[40] No wonder that during the 17th century Eastern theology massively borrowed concepts and methods from Western, mainly Catholic, teaching. The use of Western sources and arguments by Patriarch Cyril Lukaris is in that sense a case in point.[41] From the time of Dositheus of Jerusalem (1669–1707), who especially fought against Ligarides, the Orthodox Church reacted against these Western-educated prelates.[42]

---

37 Gerhard Podskalsky, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft 1453–1821*, Munich: Beck, 1988, p. 33; Cesare Santus, "Tra la chiesa di Sant'Atanasio e il Sant'Uffizio: note sulla presenza greca a Roma in età moderna," in Antal Molnár, Giovanni Pizzorusso and Matteo Sanfilippo (eds.), *Chiese e* nationes *a Roma: dalla Scandinavia ai Balcani Secoli XV–XVIII*, Rome: Viella, 2017, pp. 193–223.

38 Podskalsky, *Griechische Theologie*, p. 53.

39 SOCG, vol. 287, 1630–1636, f. 411r. Further declarations on the same issue: Santus, "Tra la chiesa di Sant'Atanasio e il Sant'Uffizio," pp. 196–197.

40 Podskalsky, *Griechische Theologie*, pp. 252–258.

41 Olar, *La boutique de Théophile*, pp. 86–93, 141; Podskalsky, *Griechische Theologie*, pp. 163–175 on Lukaris, and pp. 181–213 on the Latin scholastic influence on Greek theology. On the influence of Catholic theology and discipline on Confession in the Greek Church, see Vasileios Tsakiris, *Die gedruckten griechischen Beichtbücher zur Zeit der Türkenherrschaft. Ihr kirchenpolitischer Entstehungszusammenhang und ihre Quellen*, Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2009.

42 Podskalsky, *Griechische Theologie*, pp. 67–69 and *passim*; Santus, "Tra la chiesa di Sant'Atanasio e il Sant'Uffizio," p. 200; Klaus-Peter Todt, "Dositheos II von Jerusalem," in Carmelo Giuseppe Conticello and Vassa Conticello (eds.), *La théologie byzantine et sa tradition*, Turnhout: Brepols, 2002, pp. 658–720; Vassa Kontouma, "Londres ou Paris? Les affinités électives de Dosithée II de Jérusalem dans ses premiers projets éditori-

Eastern Christians were not the only intermediaries between East and West, between Rome and local Christians. The current historiography of early modern Catholic missionaries emphasizes the necessity with which they were confronted, to adapt themselves and their own norms and guidelines to various social roles on the ground: translators, diplomats, physicians, and contact men.[43] They were entangled in local social relations and could attempt to join a network or to become a leader on their own. Like other intermediaries, they tried to use their personal skills in each situation for their private ambitions and interests or for what they considered the interest of the Church or their order.[44]

The figure of the Franciscan friar Tommaso di Novara (Giovanni Battista Obicini, 1585–1632) could be a good example. From 1612 to 1622, he was active as a manager of various Franciscan establishments in the Holy Land (in charge of the monastery of Aleppo from 1613, then elected Guardian of the Custody from 1620 to 1622), as an emissary preparing the union of the Chaldean Patriarch Elias VIII (attending the synod of the Chaldean Church in 1616), and as a scholar, transcribing inscriptions on Mount Sinai (1618). After his return to Rome (1622), he was the founder of Arabic instruction at the Franciscan monastery of San Pietro in Montorio. At the same time, he had various activities as a translator and an expert in the Arabic language. He also significantly contributed to the teaching of the Coptic language.[45]

Tommaso clearly played a role of go-between for the *Rūm* metropolitan of Aleppo Meletios Karma at Rome in 1622. He met Karma while he was the

aux," in Aurélien Girard, Bernard Heyberger, Vassa Kontouma (eds.), *Livres et confessions chrétiennes orientales. Une histoire connectée entre l'Empire ottoman, le monde slave et l'Occident* (*XVIe–XVIIIe siècles*), Turnhout: Brepols, forthcoming.

43 Nadine Amsler, Andrea Badea, Bernard Heyberger, and Christian Windler, "Introduction. Localizing Catholic Missions in Asia," in Nadine Amsler, Andrea Badea, Bernard Heyberger, and Christian Windler (eds.), *Catholic Missionaries in Early Modern Asia. Patterns of Localization*, London and New York: Routledge, 2019, pp. 1–11.

44 See exemples in Heyberger, *Les chrétiens du Proche-Orient*, pp. 487–489; Heyberger, *Hindiyya, Mystic and Criminal*, pp. 42–46, 64–70; Christian Windler, *Missionare in Persien. Kulturelle Diversität und Normenkonkurrenz im globalen Katholizismus* (*17.–18. Jahrhundert*), Cologne, Weimar and Vienna: Böhlau Verlag, 2018, especially pp. 573–581.

45 Alessandro Vanoli, "Obicini, Giovanni Battista," in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 79, Rome: Istituto dell'Enciclopedia Italiana 2013, online at http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-battista-obicini_(Dizionario-Biografico)-(Dizionario-Biografico)/; Jolanda Guardi, "Tommaso Obicini," in *CMR 9*, 2017, pp. 743–748. On his role as a go-between for the Chaldeans, see Lucy Parker, "Yawsep I of Amida (d. 1707) and the Invention of the Chaldeans," in Bernard Heyberger (ed.), *Les chrétiens de tradition syriaque à l'époque ottomane*, Paris: Geuthner, 2020, pp. 121–152, at pp. 122 and 132.

2021119 [Feodorov] 002-CH1-Heyberger-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 15

guardian of the Franciscan monastery in the city, for six years, and developed a friendship with him. In an account that he presented to the Propaganda Fide on April 9, 1622, to introduce and support Karma's emissary, the *protosyncellus* Absalom, he praises the archbishop, his "zeal, abstinence, piety," his assiduity in prayer and his tireless preaching. He emphasizes the symbolic importance of this "most cherished part of the early Church and of the Holy Land, to which they belong and come from."[46] Tommaso was surely the initiator of Absalom's mission, and felt responsible for him. He affirms having paid the travel costs for him, and he laments the bad welcome that the *protosyncellus* received in Rome during the five months he had been staying there. Absalom, sent back by the Pope Gregory XV to the cardinals of the Propaganda Fide, had to prove his identity and the "mind" of his archbishop in order to have his request accepted. He relied on a letter from the Guardian of the Holy Land, which he displayed.[47] Nevertheless, in the Roman higher bureaucracy personal connections were always of primary importance for submitting a request. Tommaso attempted in vain to personally encounter the cardinal prefect of the Propaganda Fide in order to introduce Absalom with the demands of Meletios Karma. There were also ill-intentioned persons, who raised doubts about his qualities as an intermediary and informant: Cardinal Fabrizio Veralli made objections to his capacities and his reliability, asserting that he was "of broad thoughts, full of vanity, and many words. From these two things, his lack of caution appears clearly." Moreover, he adds, Tommaso previously failed in the important mission the pope had given him, presumably the negotiation with the Chaldeans for their union.[48]

At a time when the authorities were constantly in need of information, the personality of the informant was an important element to judge his reliability and the quality of the information that he transmitted. The reception of the letter of Meletios Karma and its bearer by the higher authorities of the Church depended on the opinion they had about the Franciscan friar himself. It seems that, at that moment, he was not considered to be a truly trustworthy go-between.

46 SOCG, vol. 382, Memoriali, 1622, ff. 68^{v}–69^{r}.
47 Ibid., f. 52^{r}.
48 Ibid., f. 88^{r}.

2021119 [Feodorov] 002-CH1-Heyberger-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 16

3 The Different Scales of Agency of the Metropolitan of Aleppo Meletios Karma

Tommaso was nevertheless able to connect the Metropolitan of Aleppo Meletios Karma with the highest sphere of authority in the Roman Catholic Church. Surely, as far as we can guess, he was sincerely convinced that it was his duty to contribute in this way to the "return" of Eastern Christians to the union. But at the same time, he followed his own agenda, which did not necessarily match that of the Propaganda Fide. He put himself forward as the leader of a trans-Mediterranean network and through this initiative he expected a personal acknowledgment and an improvement in his position in Rome. Meletios Karma was called upon to support him in his projects. In the letter to the pope that he sent with Absalom, the metropolitan praises Tommaso, "who sowed love in the hearts of the Christians, and everybody loves him and trusts him," and he claims that "he must become the head of this divine service, and we will serve him to the best of our ability."[49] The service that he speaks about is preparing Arabic publications by checking different manuscripts and correcting the Arabic from the Greek.

Historians of the Melkite community generally see Meletios Karma as an exceptional figure, considered to be the spearhead of projects for editing the Arabic Bible and liturgical books, who attempted to convince Rome to support a team located in Aleppo.[50] He was a strong figure who was convinced of the necessity to produce revised books in order to improve the education of the clergy and the flock, believing that the Arabic manuscripts had been corrupted by the ignorance of scribes and the insubordination of believers.[51] But this conception of "reform" is not really original: it is rather common and widespread, and Karma could share it easily with the Latin missionaries present in Aleppo. In fact, his initiatives are best explained if we put them in a context of contacts and information exchange. The letters that he sent to Rome reveal how well-informed he was. When he asks in 1623 for books to be offered to him, he precisely indicates titles recently published in Italy.[52] In the same letter, he

49 SOCG, vol. 181, f. 35r; Carsten-Michael Walbiner, "*Und um Jesu willen, schickt Sie nicht ungebunden!* Die Bemühungen des Meletius Karma (1572–1635) um den Druck arabischer Bücher in Rom," in Rifaat Ebied and Herman Teule (eds.), *Studies in the Arabic Christian Heritage in Honour of Father Prof. Dr Samir Khalil Samir, SJ*, Leuven, Paris, and Dudley, MA: Peeters, 2004, pp. 163–175, at p. 166.

50 Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.1, pp. 70–87.

51 Charbel Nassif, "L'euchologe melkite," pp. 38–44.

52 SOCG, vol. 181, f. 36r. Latin translation ff. 31r–34v. See also SOCG, vol. 382, Memoriali, f. 70. For the list of these books and their references, see Bernard Heyberger, "Réseaux de col-

2021119 [Feodorov] 002-CH1-Heyberger-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 17

presents a project which links the teaching of languages and theology in a college with the work on manuscripts in order to prepare a printed edition of texts. But this is exactly the kind of project conceived everywhere in the Catholic world at that time. Besides, Karma's proposal could appear to be competing with other projects emerging at the same time on Mount Lebanon, and so could be interpreted as an episode in the competition between the Capuchins and the Franciscans of the Holy Land, as well as between Maronites and Melkites.[53] It is also noteworthy that the Patriarch of Constantinople Cyril Lukaris, appointed in 1620, developed a similar project at the same moment, while Peter Mogila (Movilă) opened his college in Kyiv in 1631.[54]

Surely, the archbishop of Aleppo had a personal commitment to the project of editing texts. Tommaso di Novara asserts that he was prompted several times by Meletios to write to Pope Paul V for an edition of the Bible in Arabic conforming to the Latin and Greek versions.[55] This interest in the issue of the Scriptures edition, however, fits with European intellectual developments regarding the Bible at the same moment. In the context of the struggle between Catholic and Protestant scholars over the true version of the Scriptures, Syriac and Arabic versions of the Bible had recently been exhumed and considered, because of their antiquity, as worthy sources for establishing an authentic version of the text. Simultaneously, in the first years of the 17th century, various projects of publishing polyglot versions of the Bible flourished in England, Germany, the Netherlands, Paris, and Rome. Nevertheless, Absalom's mission arrived in Rome with the letter from Meletios at the moment of a turn: the project of publishing an Arabic Bible switched from having a scholarly to a missionary aim. The question was to prepare a Bible for the use of Arabic-speaking Christians and for the conversion of Muslims, but this objective conflicted with the recently imposed rule in the Roman Catholic Church forbidding the faithful from reading the Scriptures in the vernacular.

In his account to the Propaganda Fide (April 9, 1622) Tommaso di Novara mentions the project of publishing a Bible in Arabic consonant to the Vulgate, while, at the same time, he discusses collecting and comparing different Arabic manuscripts. He optimistically considers that a team of four theologians

---

laboration et enjeux de pouvoir autour de la production de livres imprimés en arabe chez les chrétiens (XVIIe–début XVIIIe siècle)," in Aurélien Girard, Bernard Heyberger, Vassa Kontouma (eds.), *Livres et confessions chrétiennes orientales*, forthcoming.

53 Heyberger, "Abraham Ecchellensis dans la République des Lettres," pp. 19–20.

54 Kyriakos Papoulidis, *Problèmes de traduction et d'interprétation du Nouveau Testament: le cas de Maxime de Gallipoli (1638)*, Thessaloniki: Eklotikos Oikos, 2004, pp. 61–77; Podskalsky, *Griechische Theologie*, pp. 230–236.

55 SOCG, vol. 287, f. 70^r.

2021119 [Feodorov] 002-CH1-Heyberger-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 18

assembled in Rome and knowing the language could prepare an edition. At that point, Karma is not involved in his project: Tommaso simply suggests informing him that an Arabic Bible will be edited in Rome.[56] Finally, the Inquisition (Holy Office) allowed the preparation of an Arabic version of the Bible, but as a translation of the Latin Vulgate.[57] On November 21, 1622, the Propaganda Fide put together a team of scholars made up of Tommaso di Novara, Hilarion Rancati, the Maronite bishop of Damascus Sergio Risi (Rizzī), and the Maronite theologian Vittorio Scialac. They had to meet once or twice every week. Rome looked to convince the Protestant Thomas Erpenius, who had already published parts of the Bible in Arabic, to convert to Catholicism and work with this team for a new version, but the Dutch scholar made a proposal deemed too expensive, and then he died in November 1624.[58]

The Metropolitan of Aleppo's desire to contribute to an edition of the Arabic Bible surely developed over time, because it was entangled with the development of his relations with the Latin missionaries in Aleppo and the state of the project in Rome. While at the Propaganda Fide there was a discussion over the legitimacy of distributing an Arabic Bible, the archbishop, in the letter he sent in 1623, took a clear position, asserting that nobody in his country knew the "Ifranğ" language and thus an Arabic version corrected against the Greek was a necessity. He argued that the Four Gospels in Arabic published in Rome were full of mistakes. He imagined Aleppo as a central point for the preparation of an edition of the Arabic Bible, where Arabic native speakers could collaborate with Western theologians. He wanted to take alongside him Tommaso di Novara and the Maronite Gaspar al-Ġarīb from Cyprus, who knew Arabic and Greek.[59] The cardinals, however, decided that Tommaso di Novara had to stay in Rome, where he had been allowed to initiate Arabic instruction at his monastery.[60]

It is unlikely that Meletios Karma's translation of the Bible was already completed before 1622, as asserted by Joseph Nasrallah, eager to highlight the role of the Eastern actor in the origins of the printed Arabic Bible.[61] After his collabora-

56 SOCG, vol. 382, Memoriali, 1622, ff. 68r–69r.

57 Girard, *Le christianisme oriental*, pp. 201–211, 435–440; Alastair Hamilton, *William Bedwell the Arabist 1563–1632*, Leiden: Brill and Leiden University Press, 1985, pp. 80–84.

58 SOCG, vol. 382, Memoriali, 1622, f. 220r; Girard, *Le christianisme oriental*, pp. 439–440.

59 SOCG, vol. 181, f. 36r, with the date of September 4, 1623, on the Italian *sommario* of the letter, f. 34r; Walbiner, "*Und um Jesu Willen*," pp. 166–168. The edition of the Four Gospels that Meletios mentions is the one of Gian Battista Raimondi of 1590 and 1591, widespread in the Orient, and famous for its engravings: Girard, *Le christianisme oriental*, pp. 202–203.

60 SOCG, vol. 382, Memoriali, 1622, f. 88r.

61 Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.1, p. 85.

2021119 [Feodorov] 002-CH1-Heyberger-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 19

tion with the Franciscan Tommaso di Novara, Meletios developed friendships with the French Capuchin missionaries who had settled in Aleppo in 1627. In his letter dated May 12, 1629, dedicated to the translation of the Bible, he suggests a method for collecting Arabic manuscripts in different cities of the region in order to compare the Greek and the Arabic text, regarding the latter as having been corrupted by translations from Coptic and Syriac. He asks for financial support from Rome for the purchase of manuscripts and for the work of the team he would assemble in Aleppo.[62] Indeed, buying, selling, and copying manuscripts could be a profitable activity in the context of a high demand from European scholars. Finally, in 1632, he sent to Rome the first five books of Genesis that he had translated into Arabic with the Capuchin Agathange de Vendôme, just when an edition of an Arabic Genesis was in preparation in Rome. His translation was discussed, but severely judged in Rome.[63]

This connection of Karma to Rome cannot be considered outside of his place within the Patriarchate of Antioch and the Orthodox Church at the same time. As for other Eastern prelates of the time, the link to the pope was an instrument of ecclesiastical politics within the Orthodox Church. In Karma's conception, Arabic liturgical books had to be revised according to the Greek version, considered by him to be the point of reference for authenticity: thus, he aimed to further entrench the Melkites in the Byzantine Commonwealth and to contribute to a unification of the Greek liturgy.[64] Not only Karma, but several Eastern Church leaders became aware in these years of the importance of controlling printing presses not so much in order to fight the Catholic offensive as to assert their own central role in the production of books and to gain legitimacy and authority over their competitors and their flock. Concomitantly, Peter Mogila (Movilă) in Kyiv printed a liturgical handbook in 1629; in Wallachia, printing presses in the monasteries of Câmpulung and Govora—Vâlcea began operations in the 1630s, issuing respectively a Slavonic Euchologion (1635) and a Slavonic Psalter (1637).[65] Cyril Lukaris, elected Ecumenical Patriarch of Constantinople in 1620, played a complex game between the Roman authorities, the Venetian Republic, the Protestant English and Dutch ambassadors in Istan-

62 SOCG, vol. 181, f. 208r; Walbiner, "*Und um Jesu Willen*," pp. 169–170.

63 Girard, *Le christianisme oriental*, pp. 440–444; Hilary Kilpatrick, "Meletios Karmah's Specimen Translation of Genesis 1–v," in Sara Binay and Stefan Leder (eds.), *Translating the Bible into Arabic: Historical, Text-Critical and Literary Aspects*, Beirut and Würzburg: Ergon Verlag, 2012, pp. 61–73.

64 Nassif, "L'euchologe melkite," pp. 38–44.

65 Podskalsky, *Griechische Theologie*, 229–236; Hilary Kilpatrick, "From Venice to Aleppo: Early Printing of Scripture in the Orthodox World," *Chronos*, 30 (2014), pp. 33–61, at pp. 41–42.

2021119 [Feodorov] 002-CH1-Heyberger-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 20

bul, and his Russian connections, until 1623, when he openly appeared as an enemy of Catholics. With the support of the English, he initiated the project of a Greek printing press located in Istanbul, and effectively, the monk Nicodemus Metaxas, who had acquired printing equipment thanks to his brother in London, unloaded it from a British boat in 1627. The prospect of a center of Greek printing under the authority of the "heretic" Patriarch Cyril, issuing books from Constantinople with the help of the Protestants, represented a serious threat for the French ambassador and missionaries in Istanbul, as well as for the head of the Propaganda Fide in Rome, and they finally convinced the Ottomans to stop the project by confiscating and destroying the press in January 1628.[66] After that, between 1629 and 1633 Cyril nevertheless supported the translation of the New Testament into vernacular Greek by Maximus of Gallipoli, who stayed at the Dutch embassy in Galata, and whose translation was issued in a posthumous edition in Geneva in 1638.[67] It is through the conflict with Cyril Lukaris in 1627 that Propaganda Fide became suspicious about the risk of the dissemination of Oriental printing centers and aimed to keep a monopoly of Oriental types in Rome.

Thus, Meletios Karma's link to Rome takes on another dimension if it is understood within this Orthodox context.[68] Although the lower level of bureaucratization and conservation of written archives in the Eastern Churches deprives us of the same size and quality of documentation that is conserved in Roman institutions, we know of his involvement in Greek ecclesiastical politics, which for the most part fits chronologically with his desire to collaborate with the Propaganda Fide and the Latin missionaries.

In the violent conflict between Cyril Lukaris, who was accused of Calvinist sympathies, and the Roman and French powers, which involved competition over printed books, Meletios Karma did not stand on the side of the Ecumenical Patriarch. He had been appointed Metropolitan of Aleppo in 1612. During this time, he displayed friendship with the Franciscans and showed goodwill toward a collaboration with Rome, and he was also involved in the struggle against the Patriarch of Antioch Athanasios II Dabbās (1611–1618) and his successor and brother Cyril. Athanasios wanted the flock of Aleppo to contribute to paying the debts of the patriarchal see, but Meletios, with the support of the

66 Olar, *La boutique de Théophile*, pp. 145–182; Letterio Augliera, *Libri, politica e religione nel Levante del Seicento. La tipografia di Nicodemo Metaxas primo editore di testi greci nell'Oriente ortodosso*, Venice: Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, 1996, pp. 44, 55–84.

67 Papoulidis, *Problèmes de traduction*, pp. 30–31; Olar, *La boutique de Théophile*, pp. 219, 251–252.

68 Kilpatrick, "From Venice to Aleppo," pp. 44–46.

2021119 [Feodorov] 002-CH1-Heyberger-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 21

Aleppan notables, refused. Dabbās travelled to Constantinople and succeeded there in removing Meletios, but the latter went also to the capital city, made an agreement with the Patriarch, and was reinstated. Dabbās, unable to pay his debts, was imprisoned in Damascus and died in Tripoli shortly after being released. A conflict arose between two pretenders to his succession. His brother Cyril Dabbās was supported by Cyril Lukaris, now the patriarch of Alexandria and rival to Timothy II of Constantinople, and by the local political leader Emir Yūsuf ibn Ṣayfā of Tripoli. Dabbās conflicted with Ignatios ʿAṭiyya, who was supported by Timothy II and Emir Faḫr-al-Dīn, who reigned over Southern Mount Lebanon.[69] Emir Faḫr-al-Dīn, after an exile in Tuscany and Spanish Southern Italy (1613–1618), tried to expand his power by fighting against Emir Yūsuf. He relied on an alliance with the European Catholic states and the support of Latin missionaries in Palestine and Mount Lebanon. When he was the Guardian of the Holy Land, Tommaso di Novara was able to take back a monastery in Nazareth and buy a place in ʿAyn Kārim with the support of the Emir.[70] Karma, with the Aleppan Christian notables, clearly sided with this second party. Thus, a clear coherence appears between his friendly relationship with Tommaso di Novara, his correspondence with the Propaganda Fide, and his position within the Orthodox Church of Antioch.

In 1624, Cyril Dabbās visited Aleppo and stayed there 42 days, despite the strong opposition of Meletios Karma, who refused to welcome him in his home or to concelebrate with him. Patriarch Cyril continued his journey to Constantinople, where Lukaris was the current Ecumenical Patriarch, to purchase an imperial firman against Karma. Having returned to Aleppo, he succeeded in getting Karma sentenced to beating and jail by the *wālī* Muṣṭafā Bāšā. But the Metropolitan still refused to associate with the Patriarch in the Liturgy. In 1626, he travelled to Constantinople to ask for justice before the synod and the Ecumenical Patriarch. Returning in 1627, he was again jailed, due to a new firman against him.[71] It was only with the Synod of Raʾs Baʿalbak in 1628, assembled by the order of Faḫr-al-Dīn, that Ignatios ʿAṭiyya definitively won over his

69 Nāwūfīṭūs Idlibī, *Asāqifat al-Rūm al-Malikiyyīn bi-Ḥalab*, Aleppo: Maṭbaʿat al-Iḥsān, 1983, pp. 39–40; Constantin Panchenko, *Arab Orthodox Christians Under the Ottomans: 1516–1831*, Jordanville, NY: Holy Trinity Seminary Press, 2016, pp. 166–167; Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.1, pp. 72–73.

70 Heyberger, *Les chrétiens du Proche-Orient*, p. 221.

71 Panchenko, *Arab Orthodox Christians*, pp. 166–167; Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.1, pp. 72–73; Carsten-Michael Walbiner, "The Relations between the Greek Orthodox of Syria and Cyprus in the 17th and Early 18th Centuries," *Chronos*, 16 (2007), pp. 113–128, at pp. 116–117. Idlibī, *Asāqifat al-Rūm*, p. 40, asserts that Kīrillus Dabbās visited Wallachia and Moldavia to collect alms, but he does not produce any evidence for this unlikely travel.

2021119 [Feodorov] 002-CH1-Heyberger-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 22

adversary Cyril Dabbās. The latter, having lost the support of Yūsuf ibn Ṣayfā, was defeated by Faḫr-al-Dīn and condemned to be jailed or even beheaded.[72] Meletios Karma carried on his policy of friendship with the Latin missionaries and of opening to Rome, which coincided with the politics of Emir Faḫr-al-Dīn. While the Ecumenical Patriarch Cyril Lukaris was in open war against the Jesuits in Constantinople, in 1629 the metropolitan of Aleppo allowed them to teach Melkite pupils in his diocese.[73] He collaborated at the same time with the French Capuchins in Aleppo for publishing printed books. Emir Faḫr-al-Dīn was finally defeated and arrested by the Ottomans in the summer of 1633. Meletios Karma was elected patriarch under the name Euthymios II as the successor of Ignatios ʿAṭiyya on April 23, 1634, but died soon after, at the beginning of January 1635.

Forty years ago, this same episode and sources were approached apologetically with the question: "Was Meletios Karma a Catholic?"[74] Today, this question seems rather irrelevant. The metropolitan of Aleppo, as often happened in Eastern ecclesiastical hierarchies, was entangled in local conflicts, which had extensions in a broader frame involving Constantinople as well as Rome. Friendship with Latin missionaries and communication with the Propaganda Fide could offer him opportunities for strengthening his position in these local conflicts, or at least he could expect it. Conversely, he appeared as a strong supporter of the missionaries who wanted to settle in Syria or to have a further career in Rome. This does not mean that he did not aim through these actions to increase the cultural level of his clergy, to awaken the conscience of his flock and to give a strong orientation for a specific perception of the roots and heritage of the Antiochian *Rūm* Christians. Nevertheless, the fact is that acting in this way he could equally appear to be following the model of the perfect post-Tridentine Catholic bishop.[75]

---

72 Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.1, pp. 71–73; Heyberger, *Les chrétiens du Proche-Orient*, p. 392.

73 Heyberger, *Les chrétiens du Proche-Orient*, p. 392; SOCG, vol. 195, ff. 159^{r}, 165^{v}.

74 Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.1, pp. 73–76; Abdallah Raheb, *Conception de l'Union dans le Patriarcat orthodoxe d'Antioche 1622–1672*, Beirut: Saint-Sauveur, 1981, p. 45. The author calls Karma "the first martyr of the Union." A more nuanced view by Idlibī, *Asāqifat al-Rūm*, p. 47. All these authors are Catholic clerics.

75 The presentation of Meletios Karma as a "religious fundamentalist" fighting against "expensive luxuries" and "indecency" by Panchenko, *Arab Orthodox Christians*, pp. 154 and 373, n. 39, is worth discussing. Panchenko argues that his condemnation of "indecent clothing" by Christian women in Aleppo proves that the metropolitan "did not feel sympathy for the European consumer material culture." It is surely anachronistic to imagine a fashion in European clothing in Aleppo as early as 1630. Conversely, this condemnation of "indecency" and "luxury," this attempt "to guide the life of his flock according to the rules of the Church," works completely in line with the ideal of the post-Tridentine Catholic

2021119 [Feodorov] 002-CH1-Heyberger-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 23

We have tried in this chapter to describe different contexts, which are crossed by the figures of Tommaso di Novara and Meletios Karma. Taking care to build on precise chronologies, we could connect events and places, generally approached separately, in order to highlight a dynamic dimension of the relations between "East" and "West," "Aleppo" and "Rome," "Orthodoxy" and "Catholicism." We attempted to closely scrutinize the actors' game, in order to capture the rationality of their behavior at a precise moment. Thus, the Metropolitan of Aleppo does not appear as an isolated champion, but rather as a player active on different scales, in different networks: Aleppo, the Church of Syria, the Orthodox Commonwealth, the Latin missionary network, and the Catholic center. Besides their specific circumstances, his actions are enshrined in a more structural and general trend marked by the diffusion of the printing technology, the increase of the body of knowledge, specifically in Rome, and the desire to spread written culture under the control of competing ecclesiastical authorities.

We concentrated on a short time period, some decades at the beginning of the 17th century, in which we tried to reconstruct a synchronic history between different localities, in order to avoid anachronistic generalizations. Orthodoxy and Catholicism, East and West are not timeless and essential entities, but rather categories to be constantly redefined by actors and institutions in a context of challenge and competition. In the first half of the 17th century, sectarian consciousness and the opposition between confessions were far from the strength they achieved in the 18th century. Reading the travelogue of the pilgrim Vassili Grigorovitch Barski (1723–1747),[76] it is fascinating to see how this pious Orthodox educated in the Latin-language school of Mogila in Kyiv first felt rather at ease in situations of religious pluralism and in interaction with Catholics, but progressively appears more conscious of his Orthodox identity and more exclusivist in his approach toward religion. His "Orthodoxness" was based overall on a physical experience consisting of attending the liturgy and fasting. He did not appreciate dogmatic disputations. Nevertheless, the progressive improvement of his knowledge of Greek culture as well as his involvement in the violent conflicts that arose between Catholics and Orthodox in Syria during his stay contributed considerably to the reinforcement of his Orthodox consciousness.

bishop, and thus with the mentality of the Catholic missionaries: Heyberger, *Les chrétiens du Proche-Orient*, pp. 521–522.

76 Vassili Grigorovitch-Barski, *Pérégrinations* (*1723–1741*), Myriam Odaysky (trans.), Geneva: Éditions des Syrtes, 2019.

Bibliography

Amsler, Nadine, Andrea Badea, Bernard Heyberger, and Christian Windler, "Introduction. Localizing Catholic Missions in Asia," in Nadine Amsler, Andrea Badea, Bernard Heyberger, and Christian Windler (eds.), *Catholic Missionaries in Early Modern Asia. Patterns of Localization*, London and New York: Routledge, 2019, pp. 1–11.

Aslanian, Sebouh David, "Une vie sur plusieurs continents. Microhistoire globale d'un agent arménien de la Compagnie des Indes orientales 1666–1688," *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 73.1 (2019), pp. 19–55.

Augliera, Letterio, *Libri, politica e religione nel Levante del Seicento. La tipografia di Nicodemo Metaxas primo editore di testi greci nell'Oriente ortodosso*, Venice: Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, 1996.

Auroux, Sylvain, *La révolution technologique de la grammatisation. Introduction à l'histoire des sciences du langage*, Liège: Mardaga, 1994.

Barth, Fredrik (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Boston, Bergen, and London: Universitets forlaget and Allen & Unwin, 1969.

Bertrand, Romain, and Guillaume Calafat, "Micro-analyse et histoire globale: affaire(s) à suivre," *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 73.1 (2019), pp. 1–18.

Büttgen, Philippe, "Qu'est-ce qu'une culture confessionnelle? Essai d'historiographie 1998– 2008," in Philippe Büttgen and Christophe Duhamelle (eds.), *Religion ou confession. Un bilan franco-allemand sur l'époque moderne* (*XVIe–XVIIIe siècles*), Paris: Edit. MSH, 2010, pp. 415–436.

Büttgen, Philippe, and Christophe Duhamelle, "Introduction," in Philippe Büttgen and Christophe Duhamelle (eds.), *Religion ou confession. Un bilan franco-allemand sur l'époque moderne* (*XVIe–XVIIIe siècles*), Paris: Edit. MSH, 2010, pp. 1–5.

Castelnau-L'Estoile, Charlotte de, Marie-Lucie Copete, Aliocha Maldavsky, and Ines Županov, "Introduction," in Charlotte de Castelnau-L'Estoile, Marie-Lucie Copete, Aliocha Maldavsky, and Ines Županov (eds.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs XVIe– XVIIIe siècle*, Madrid: Casa De Velázquez, 2011, pp. 1–19.

Cerbu, Thomas, *Leone Allacci* (*1587–1669*)*: The Fortunes of an Early Byzantinist*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986.

Colombo, Emanuele, "Entre guerre juste et accommodation. Antonio Possevino et l'islam," *Dix-septième siècle*, 268.3 (2015), pp. 393–408.

Demacopoulos, George E., and Aristotle Papanikolaou, "Orthodox Naming of the Other: A Postcolonial Approach," in George E. Demacopoulos and Aristotle Papanikolaou (eds.), *Orthodox Constructions of the West*, New York: Fordham University Press, 2013, pp. 1–22.

El-Hajj, Marine, "Yuwākīm Balādius (1716–1767), témoin de la rencontre des spiritualités de l'Orient et de l'Occident," PhD Dissertation, Université Laval, 2020.

2021119 [Feodorov] 002-CH1-Heyberger-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 25

Fani, Sara, and Margherita Farina (eds.), *Le vie delle lettere. La Tipografia Medicea tra Roma e l'Oriente*, Florence: Mandragora, 2012.

García-Arenal, Mercedes, and Fernando Rodríguez Mediano, *Un Oriente español. Los moriscos y el Sacromonte en tiempos de Contrarreforma*, Madrid: Martial Pons Historia, 2011.

Ghobrial, John-Paul, "The Secret Life of Elias of Babylon and the Uses of Global Microhistory," *Past and Present*, 222 (2014), pp. 51–93.

Ghobrial, John-Paul, "The Life and Hard Times of Solomon Negri: An Arabic Teacher in Early Modern Europe," in Jan Loop, Alastair Hamilton, and Charles Burnett (eds.), *The Teaching and Learning of Arabic in Early Modern Europe*, Leiden and Boston: Brill, 2017, pp. 310–332.

Ghobrial, John-Paul, "Introduction: Seeing the World like a Microhistorian," *Past and Present*, Supplement, 14 (2019), pp. 1–22.

Girard, Aurélien, "Le christianisme oriental (XVIIe–XVIIIe siècles). Essor de l'orientalisme catholique en Europe et construction des identités confessionnelles au Proche-Orient," PhD dissertation, École Pratique des Hautes Études, 2011.

Girard, Aurélien, "*Nihil esse innovandum?* Maintien des rites orientaux et négociation de l'union des Églises orientales avec Rome (fin XVIe–mi-XVIIIe siècle)," in Marie-Hélène Blanchet and Frédéric Gabriel (eds.), *Réduire le schisme? Ecclésiologies et politiques de l'union entre Orient et Occident*, Paris: Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, 2013, pp. 337–352.

Grigorovitch-Barski, Vassili, *Pérégrinations* (*1723–1741*), trans. by Myriam Odaysky, Geneva: Éditions des Syrtes, 2019.

Gruzinski, Serge, "Les mondes mêlés de la monarchie catholique et autres 'connected histories,'" *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 1 (2001), pp. 85–117.

Guardi, Jolanda, "Tommaso Obicini," in *CMR 9*, pp. 743–748.

Hamilton, Alastair, *William Bedwell the Arabist 1563–1632*, Leiden: Brill and Leiden University Press, 1985.

Hamilton, Alastair, "An Egyptian Traveller in the Republic of Letters: Josephus Barbatus or Abudacnus the Copt," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 57 (1994), pp. 123–150.

Hartnup, Karen, *"On the Beliefs of the Greeks." Leo Allatius and Popular Orthodoxy*, Leiden and Boston: Brill, 2004.

Heyberger, Bernard, *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique*, Rome: École française de Rome, 1994.

Heyberger, Bernard, "La carrière manquée d'un ecclésiastique oriental en Italie: Timothée Karnûsh, archevêque syrien catholique de Mardîn," in *L'Italie vue par les étrangers*, *Bulletin de la Faculté des Lettres de Mulhouse*, 19 (1995), pp. 31–47.

Heyberger, Bernard, "Pour une 'histoire croisée' de l'occidentalisation et de la confessionnalisation chez les chrétiens du Proche-Orient," *The MIT-Electronic Journal of Middle Eastern Studies*, 2003, pp. 36–49.

2021119 [Feodorov] 002-CH1-Heyberger-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 26

Heyberger, Bernard, "Abraham Ecchellensis dans la 'République des Lettres,'" in Bernard Heyberger (ed.), *Orientalisme, science et controverse: Abraham Ecchellensis*, Turnhout: Brepols, 2010, pp. 9–51.

Heyberger, Bernard, *Hindiyya, Mystic and Criminal, 1720–1798. A Political and Religious Crisis in Lebanon*, Cambridge: James Clarke, 2013.

Heyberger, Bernard, "Réseaux de collaboration et enjeux de pouvoir autour de la production de livres imprimés en arabe chez les chrétiens (XVIIe–début XVIIIe siècle)," in Aurélien Girard, Bernard Heyberger, and Vassa Kontouma (eds.), *Livres et confessions chrétiennes orientales. Une histoire connectée entre l'Empire ottoman, le monde slave et l'Occident* (*XVIe–XVIIIe siècles*), Turnhout: Brepols, forthcoming.

Hill, Peter, *Utopia and Civilisation in the Arab Nahda*, Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

Kontouma, Vassa, "Londres ou Paris? Les affinités électives de Dosithée II de Jérusalem dans ses premiers projets éditoriaux," in Aurélien Girard, Bernard Heyberger, and Vassa Kontouma (eds.), *Livres et confessions chrétiennes orientales. Une histoire connectée entre l'Empire ottoman, le monde slave et l'Occident* (*XVIe–XVIIIe siècles*), Turnhout: Brepols, forthcoming.

Idlibī, Nāwūfīṭūs, *Asāqifat al-Rūm al-Malikiyyīn bi-Ḥalab*, Aleppo: Maṭbaʿat al-Iḥsān, 1983.

Irwin, Robert, *For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies*, London: Allen Lane, 2006.

Jabbour, Pierre, "La réforme liturgique maronite sous le patriarche Istifan Al-Douaïhy (1670–1704): allégeance à Rome et fidélité à la tradition syro-antiochienne. Une étude menée sur les manuscrits Vat. Syr. 310 et 311," PhD dissertation, Institut Catholique de Paris, 2019.

Kevorkian, Raymond, *Catalogue des 'incunables' arméniens* (*1511–1695*) *ou chronique de l'imprimerie arménienne*, Geneva: Patrick Cramer, 1986.

Kilpatrick, Hilary, "Meletios Karmah's specimen translation of Genesis I–V," in Sara Binay and Stefan Leder (eds.), *Translating the Bible into Arabic: Historical, Text-Critical and Literary Aspects*, Beirut and Würzburg: Ergon Verlag, 2012, pp. 61–73.

Kilpatrick, Hilary, "From Venice to Aleppo: Early Printing of Scripture in the Orthodox World," *Chronos*, 30 (2014), pp. 33–61.

Kilpatrick, Hilary, and Gerald J. Toomer, "Niqūlāwus al-Ḥalabī (c. 1611–c. 1661): A Greek Orthodox Syrian Copyist and His Letters to Pococke and Golius," *Lias: Journal of Early Modern Intellectual Culture and its Sources*, 43.1 (2016), pp. 1–159.

Levi della Vida, Giorgio, *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana*, Rome: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1939.

Levitin, Dmitri, "Introduction, Confessionalisation and Erudition in Early Modern Europe: A Comparative Overview of a Neglected Episode in the History of the Humanities," in Nicholas Hardy and Dmitri Levitin (eds.), *Confessionalisation and*

2021119 [Feodorov] 002-CH1-Heyberger-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 27

Erudition in Early Modern Europe, Oxford: The British Academy and Oxford University Press, 2019, pp. 1–94.

Mediano, Fernando Rodriguez, "Orientalismo, historia e pensamiento en la Europa moderna. Presentación," *Al-Qantara*, 31.2 (2010), pp. 437–442.

Molnàr, Antal, Giovanni Pizzorusso, and Matteo Sanfilippo (eds.), *Chiese e* nationes *a Roma: dalla Scandinavia ai Balcani, Secoli XV–XVIII*, Rome: Viella, 2017.

Nassif, Charbel, "L'euchologe melkite depuis Malatius Karmé († 1635) jusqu'à nos jours. Les enjeux des évolutions d'un livre liturgique," PhD dissertation, Institut Catholique de Paris, 2017, forthcoming.

Olar, Ovidiu-Victor, *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 sud-est européennes, 2019.

Panchenko, Constantin, *Arab Orthodox Christians Under the Ottomans: 1516–1831*, Jordanville, NY: Holy Trinity Seminary Press, 2016.

Papoulidis, Kyriakos, *Problèmes de traduction et d'interprétation du Nouveau Testament: le cas de Maxime de Gallipoli (1638)*, Thessaloniki: Eklotikos Oikos, 2004.

Parker, Lucy, "Yawsep I of Amida (d. 1707) and the Invention of the Chaldeans," in Bernard Heyberger (ed.), *Les chrétiens de tradition syriaque à l'époque ottomane*, Paris: Geuthner, 2020, pp. 121–152.

Pizzorusso, Giovanni, "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 et Méditerranée*, 116.2 (2004), pp. 471–498.

Pizzorusso, Giovanni, *Governare le missioni, conoscere il mondo nel XVII secolo. La Congregazione Pontificia De Propaganda Fide*, Viterbo: Sette Città, 2018.

Podskalsky, Gerhard, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft 1453–1821*, Munich: Beck, 1988.

Raheb, Abdallah, *Conception de l'Union dans le Patriarcat orthodoxe d'Antioche 1622–1672*, Beirut: Saint-Sauveur, 1981.

Reinhard, Wolfgang, "Was ist katholische Konfessionalisierung?," in Wolfgang Reinhard and Heinz Schilling (eds.), *Die katholische Konfessionalisierung*, Aschendorff: Gütesloher Verlagshaus, 1995, pp. 419–452.

Rietbergen, Peter, "A Maronite Mediator Between Seventeenth-Century Mediterranean Cultures: Ibrahim al Hakilani, or Abraham Ecchellense (1605–1664)," *Lias: Journal of Early Modern Intellectual Culture and its Sources*, 16 (1989), pp. 13–42.

Rietbergen, Peter, *Power and Religion in Baroque Rome. Barberini Cultural Policies*, Leiden and Boston: Brill, 2006.

Romano, Antonella, "Rome. Un chantier pour les savoirs de la catholicité post-tridentine," *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 55.2 (April–June 2008), pp. 101–120.

2021119 [Feodorov] 002-CH1-Heyberger-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 28

Said, Edward W., *Orientalism*, New York: Pantheon Books, 1978.

Santus, Cesare, "Tra la chiesa di Sant'Atanasio e il Sant'Uffizio: note sulla presenza greca a Roma in età moderna," in Antal Molnár, Giovanni Pizzorusso and Matteo Sanfilippo (eds.), *Chiese e* nationes *a Roma: dalla Scandinavia ai Balcani Secoli XV–XVIII*, Rome: Viella, 2017, pp. 193–223.

Santus, Cesare, *Trasgressioni necessarie: communicatio in sacris, coesistenza e conflitti tra le comunità cristiane orientali* (*Levante e Impero ottomano, XVII–XVIII secolo*), Rome: École française de Rome, 2019.

Schilling, Heinz, "Confessionalization: Historical and Scholarly Perspectives of a Comparative and Interdisciplinary Paradigm," in J.M. Headley, H.J. Hillerbrand, and A.J. Papalas (eds.), *Confessionalization in Europe, 1555–1700*, Aldershot: Ashgate, 2004, pp. 21–36.

Subrahmanyam, Sanjay, "Par-delà l'incommensurabilité: pour une histoire connectée des empires aux temps modernes," *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 54.5 (2007), pp. 34–53.

Taft, Robert F., "Perception and Realities in Orthodox-Catholic Relations Today: Reflections on the Past, Prospects for the Future," in George Demacopoulos and Aristotle Papanikolaou (eds.), *Orthodox Constructions of the West*, New York: Fordham University Press, pp. 22–44.

Todt, Klaus-Peter, "Dositheos II von Jerusalem," in Carmelo Giuseppe Conticello and Vassa Conticello (eds.), *La théologie byzantine et sa tradition*, Turnhout: Brepols, 2002, pp. 658–720.

Tosi, Fabio (ed.), *Francesco Ingoli, Relazione delle Quattro Parti del Mondo*, Rome: Urbaniana University Press, 1999.

Tsakiris, Vasileios, *Die gedruckten griechischen Beichtbücher zur Zeit der Türkenherrschaft. Ihr kirchenpolitischer Entstehungszusammenhang und ihre Quellen*, Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2009.

Vanoli, Alessandro, "Obicini, Giovanni Battista," in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 79, Rome: Istituto dell'Enciclopedia Italiana 2013, online at: http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-battista-obicini_(Dizionario-Biografico)-(Dizionario-Biografico)/.

Walbiner, Carsten-Michael, "*Und um Jesu willen, schickt Sie nicht ungebunden!* Die Bemühungen des Meletius Karma (1572–1635) um den Druck arabischer Bücher in Rom," in Rifaat Ebied and Herman Teule (eds.), *Studies in the Arabic Christian Heritage in Honour of Father Prof. Dr Samir Khalil Samir, SJ*, Leuven, Paris, and Dudley, MA: Peeters, 2004, pp. 163–175.

Walbiner, Carsten-Michael, "The Relations between the Greek Orthodox of Syria and Cyprus in the 17th and Early 18th Centuries," *Chronos*, 16 (2007), pp. 113–128.

Werner, Michael, and Bénédicte Zimmermann, "Penser l'histoire croisée: entre empire et réflexivité," *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 58.1 (2003), pp. 7–36.

2021119 [Feodorov] 002-CH1-Heyberger-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 29

Windler, Christian, *Missionare in Persien. Kulturelle Diversität und Normenkonkurrenz im globalen Katholizismus* (*17.–18. Jahrhundert*), Cologne, Weimar, and Wien: Böhlau Verlag, 2018.

2

The "Dark Age" of Middle Eastern Monasticism

Decline and Revival of the Palestinian Monasteries in the Late Mamluk and Early Ottoman Periods

Constantin A. Panchenko

1 The Middle Eastern Monasteries—A Chronicle of Decline

Perhaps the most obscure time in the history of Middle Eastern Christianity is the Late Medieval and Early Modern period. The deep crisis of the Afro-Asian Christian cultures in the 13th–15th centuries was followed by their evident revival in the 16th century. The lack of sources does not allow scholars to speak confidently about the reasons and details of these contradictory processes. However, a few narrow topics are represented in historical sources relatively clearer. The life of monasteries is described in pilgrims' accounts and reflected in the scribal activity of monks and administrative documents in the monastic archives. The evolution of the monasteries in itself is the best indicator of the vital energy of the Christian communities connected with these convents, because monasteries were the main centers for reproducing the spiritual tradition and preserving the identity of Middle Eastern Christian minorities.

The most important and glorious monasteries of the Middle Eastern Melkites, the Greek Orthodox (hereafter, "the Orthodox"), were the Sinai Monastery of St Catherine and the convents of the Judean Desert, first of all the Lavra[1] of St Saba (Mār Sābā), 15 km southeast of Jerusalem.

As I mentioned, the Late Middle Ages were a period of decline for the Middle Eastern Christian peoples in general, and their monastic movement in particular. Severe Mamluk persecutions, the "Black Death" pandemic, demographic and economic degradation, erosion of state power on the periphery of the Mamluk Sultanate, and the expansion of nomadic tribes in agricultural areas caused a deep crisis for the Christian communities of the Eastern Mediter-

1 "Lavra" is a type of Greek Orthodox monastery consisting of a cluster of cells or caves used by hermits individually, in the vicinity of a church and a common refectory. In fact, in the late Middle Ages there were no hermits at Mār Sābā. Nevertheless, it held the traditional name of "lavra."

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2021 | DOI:10.1163/9789004465831_003

2021119 [Feodorov] 003-CH2-Panchenko-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 31

ranean, including the Melkites. Palestinian monasteries lost their land properties after the failure of the Crusades and the Muslim reconquest of the Holy Land. Deprived of secure income sources, monasteries could only find support in the alms of pilgrims and local Christians.[2]

It is worth noting that there were not many Orthodox Arabs in the desert monasteries, apart from Sinai. The severity of ascetic life in the desert did not attract the Middle Eastern Melkites. It is noticeable that the ascetic and mystical trends of the Byzantine hesychasm of the 14th century did not involve the Orthodox of Syria and Palestine. The bulk of Palestinian Orthodox monks in the Late Medieval period were of Balkan or Caucasian origin. They had few ties with the local Christian population and totally depended on material and demographic support from their distant metropoles. The Orthodox sovereigns of the Balkan and Black Sea regions—members of the Palaeologos, Cantacuzenos, Nemanja, and Bagratid dynasties—regarded the diplomatic and financial support of the Middle Eastern Churches as their religious duty and a demonstration of their Orthodox identity. For the junior partners of Constantinople it was also a way of self-assertion, an aspiration to imitate the political behavior of Byzantine emperors. There is a lot of data on large-scale material support for the Judean Desert and Sinai monasteries provided by the northern centers of the Byzantine Commonwealth.[3]

2 Yehoshu'a Frenkel, "Mar Saba during the Mamluk and Ottoman Periods," *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, Louvain: Peeters, 2001, pp. 111–116, at pp. 112–113.

3 On his two journeys to the Middle East (1229 and 1235–1236), Sava Nemanja, the first archbishop of Serbia, generously donated money to all the Palestinian monasteries and bought land for the *metochia* of Mār Sābā, the main monastery of the Judean Desert; see Archimandrite Leonid (ed.), *Puteshestvie sv. Savvy, arkhiepiskopa Serbskogo* [The Journey of St Saba, Archbishop of Serbia], Saint Petersburg: Pravoslavnoe Palestinskoe Obshchestvo, 1884, pp. 4, 15, 21, 31, 35–37, 39. In 1334, the Abbot Ioannikios of Mār Sābā left a lengthy note about the receipt of alms from the Catholicos of Georgia Euthymios; see *Kratkiĭ obzor sobraniia rukopiseĭ, prinadlezhavshego preosv. ep. Porfiriiu, a nyne khraniashchegosia v Imperatorskoĭ Publichnoĭ Biblioteke* [Brief Survey of the Collection of Manuscripts previously belonging to Bishop Porphyry and now kept in the Imperial Public Library], Saint Petersburg: V.S. Balashov, 1885, p. 129. The Emperor John Cantacuzenos (1347–1354) sent money for the reconstruction of the main church of Mār Sābā. It was decorated with frescos that charmed many generations of pilgrims; see "Opisanie mest, vne Krita nakhodiashchikhsia" [A Description of the Holy Sites outside Crete], in *Vosem' grecheskikh opisaniĭ Sv. mest XIV, XV i XVI vv.* [Eight Greek Descriptions of the Holy Sites of the 14th, 15th, and 16th Centuries], Saint Petersburg: Imperatorskoe Pravoslavnoe Palestinskoe Obshchestvo, 1903, pp. 157–161, at p. 161; "Dushespasitel'nyĭ rasskaz o Sv. Grobe" [A Didactic Story about the Holy Sepulcher], in ibid., pp. 162–176, at p. 172; *Tri grecheskie bezymiannye proskinitariia XVI v.* [Three Anonymous Greek Proskinitaria of

2021119 [Feodorov] 003-CH2-Panchenko-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 32

In the 15th century, however, this help progressively decreased because of the collapse of the Orthodox states of the Eastern Mediterranean region under the Ottomans' assaults. The fall of Constantinople (1453), Serbia (1459), Trebizond (1461), and Bosnia (1463), and the political disintegration of Georgia in the 1460s blocked channels of material and demographic supply to the Orthodox monasteries and aggravated the crisis of Middle Eastern monasticism.

On the other hand, monasteries suffered from the pressure of nomadic tribes living in the desert. From the mid-14th century on, Bedouin tribes ceased to be controlled by the Mamluk state and their raids devastated many provinces. Bedouins were the only masters of the Judean Desert, the Jordan Valley, and Sinai. The monasteries had to pay tribute to them, and from time to time they still endured their attacks.

The lack of financial support from the outside Orthodox world and local Melkite communities as well as the nomadic tribes' attacks caused a gradual abandonment of the monasteries of the Judean Desert in the 13th–15th centuries. Sometimes, monks left their cells because of the Bedouin threat. In other cases, nomads occupied already abandoned monasteries, making their resettlement by monks impossible.

The most famous monastery of the Judean Desert, the Lavra of Mār Sābā, withstood the pressure of the desert the longest. In 1420, the Russian pilgrim monk Zosima estimated the number of its inhabitants at 30.[4] In the early 1480s, the German traveler Felix Fabri recorded there only six monks, who had to live together with a group of nomadic Arabs in one enclosure.[5] Later, the monastery was abandoned completely. There is no concrete date of this abandonment in the sources. The *terminus ad quem* is provided by the above-mentioned evidence of Felix Fabri, which is dated 1480–1483, and a Greek manuscript copied in Mār Sābā in 1482 by a certain monk Dionisius, now kept in the library of the

the 16th Century], Saint Petersburg: Imperatorskoe Pravoslavnoe Palestinskoe Obshchestvo, 1896, p. 58; *Proskinitariĭ Arseniĭa Sukhanova. 1649–1653 gg*. [The Proskinitarion of Arseniy Sukhanov], Saint Petersburg: V. Kirshbaum, 1889, p. 196. Church books were sent to the monasteries from Georgia, Serbia, Macedonia, and the Greek lands; see, e.g., Mikhail N. Speranskiĭ, *Slavĭanskaĭa pis'mennost' XI–XIV vv. na Sinae i v Palestine* [Slavic Literature of the 11th–14th Centuries in Sinai and Palestine], 2nd ed., Moscow: URSS, 2013, pp. 15, 17, 19.

4 Khrisanf M. Loparev (ed.), *Khozhdenie inoka Zosimy, 1419–1422* [The Pilgrimage of the Monk Zosima, 1419–1422], Saint Petersburg: Imperatorskoe Pravoslavnoe Palestinskoe Obshchestvo, 1889, p. 20.

5 Aubrey Stewart (ed.), *The Book of the Wanderings of Brother Felix Fabri*, vol. II (1), London: Palestine Pilgrim's Text Society, 1892, p. 161.

2021119 [Feodorov] 003-CH2-Panchenko-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 33

Sinai monastery.[6] The library holds several other manuscripts from Mār Sābā.[7] This fact indicates where the Sabaite monks retreated from their deserted hermitage.

2 The Sinai Monastery in the Last Decades of Mamluk Rule

The Sinai Monastery of St Catherine was much wealthier and more populous than the Judean Desert convents.[8] It possessed a network of estates, gardens, and vineyards in various regions of the Levant, first of all in Crete. Alms-collectors from the monastery were active both inside the Mamluk Sultanate and in other Mediterranean countries. In the last decades of Mamluk rule, however, the Sinai monastery's economy was in deep crisis because of the lack of security and order in the sultanate. The number of monks decreased as well, from several hundred in the mid-14th century to several dozen a century later. Many estates were lost or devastated. Bedouin tribes harassed the Sinai monks, robbed their property in Al-Ṭūr, the Christian coastal village in the Sinai Peninsula, and even attacked the monastery.[9] Around the year 1505, the monastery was captured and sacked by nomads. The sultan's order to return the monastic property was ignored by the Bedouin. The abbot of St Catherine's convent demanded the same and was finally killed by one of the Bedouin leaders, Muḥammad ibn al-Qādir, and his brothers, who afterwards raided the monastery again. The governor of Al-Šarqiyya province received the sultan's order to arrest the criminals and protect the monastery from illegal taxation. This decree was dated February 7, 1506.[10] It was obvious, however, that the Mamluk government was unable to subdue the nomads and preserve order.

The German pilgrim Martin Baumgarten, who visited Sinai in 1507, wrote about the presence of the Bedouin inside the monastery,

> which is ruled by infidel Saracens by their own will. They have plundered and devastated it many times … Every day not less than 50 Arabs come

6 Victor Gardthausen, *Catalogus codicorum Graecorum Sinaiticorum*, Oxford: Clarendon Press, 1886, p. 157, No. 712.

7 ʿAzīz ʿAṭiyya, *Al-Fahāris al-taḥlīliyya li-maḫṭūṭāt Ṭūr Sīnā al-ʿarabiyya*, Al-Iskandariyya: Maṭbaʿat al-Maʿārif, 1970, pp. 111–112, No. 40.

8 For a general survey of the history of the Sinai monastery, see Lina Eckenstein, *A History of Sinai*, London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1921.

9 Hans Ernst (ed.), *Die mamlukischen Sultansurkunden des Sinai-Klosters*, Wiesbaden: Otto Harassowitz, 1960, No. XXVI, XXVII, XXIX, XXXII, XXXIV, XXXVI–XXXIX, XLII, XLIV–XLVIII.

10 Ibid, No. LXIII.

2021119 [Feodorov] 003-CH2-Panchenko-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 34

> there for food, which they receive by request or by violence. The brethren have no freedom from them. There is a mosque inside this monastery, where infidels assemble at night and allow no rest to the monks with their screams. They avoid only the imprudence of entering the church; in all other situations they act according to their own will, being for this place owners, protectors, and devastators [at the same time].[11]

One of the obvious signs of the decline of the Sinaite monastic community was the discontinuation of the appointments of bishops to the Sinai see. For certain reasons, the patriarchs of Alexandria stopped the practice of ordaining bishops. For a long period, the monastery was ruled by abbots (*hegoumen*) who did not have enough administrative power and could not consecrate priests. The date of this change in the monastery's status is still disputed.

The only date that is certain is the year 1540, when the episcopal see of Sinai was re-established and, according to several sources, the bishop Sophronios was appointed to Sinai. The Romanian scholar Adrian Marinescu dates the interregnum of the Sinai bishops as 1510–1540.[12] These dates, however, are the result of an erroneous analysis of a message from the Sinaite monastic brethren to the Patriarch of Alexandria Yuwākīm, in which the monks ask the patriarch to give the rank of bishop to their abbot Sophronios and mention that the Sinai see had been vacant for 25 or 30 years. Marinescu identifies this abbot Sophronios as the bishop of the same name appointed in 1540. It seems that Joseph Nasrallah was more accurate in asserting that the Sinai bishopric had been vacant for about 60 years after the bishop Mark V, who is mentioned in the Arabic manuscript Sin. Ar. 87 of 1478.[13]

The message of the Sinaite monks quoted by Marinescu contains unique data about the Sinai bishopric in the most obscure period of its history. An extract from this little-known record was originally published by the Greek scholar Spyridon Kondogiannis. The monks wrote to the patriarch:

---

11 *Posetitel' i opisatel' Sviatykh mest v trëkh chastiakh sveta sostoiashchikh ili puteshestvie Martyna Baumgartena, nemetskoĭ imperii dvorianina i kavalera, v Egipet, Araviiu, Palestinu i Siriiu* [A Description of the Holy Sites of the Three Parts of the Universe or the Journey of Martin Baumgarten, the German Nobleman, to Egypt, Arabia, Palestine, and Syria], Saint Petersburg: Tip. Korpusa Chuzhestran. Edinoverstsov, 1794, pp. 91–92.

12 Adrian Marinescu, "Un român 'stareț' la Mănăstirea Sfânta Ecaterina de la Muntele Sinai: Ioachim Valahul (1510–1540)," in *Studia Historica et Theologica. Omagiu ~~profesorului~~ Emilian Popescu*, Jassy: Trinitas, 2003, pp. 425–442, at p. 437.

13 Joseph Nasrallah, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du ve au xxe siècle: contribution à l'étude de la littérature arabe chrétienne*, vol. 3, t. 2. *Domination mamelūke*, Louvain: Peeters, and Paris: Chez l'auteur, 1981, p. 85, n. 204.

2021119 [Feodorov] 003-CH2-Panchenko-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 35

> … Our monastery is a bishopric which has been vacant for 25 or 30 years and that is why there is no love and harmony in our monastery, because of the anarchy and divided authority … And on account of it we are addressing to Your Holiness the request to consecrate our abbot, the Priest Sophronios, bishop, as the previous patriarch … Kyr Gregorios consecrated our bishop Kyr Marcus, who is now patriarch of Jerusalem …[14]

In fact, it is easy to date this document. It is mentioned in it that the Patriarch of Alexandria Gregorius (1480–1486) appointed Bishop Mark, who later became patriarch of Jerusalem.[15] According to a Flemish chronicle of the late 15th century, Mark had been patriarch of Jerusalem since 1482.[16] He was still alive in 1505, because in one of the Arabic manuscripts held in the library of the Holy Sepulcher there are notes by this Mark with this date in Arabic and Greek.[17] In their message, the Sinaite monks openly state that their bishop's see had been vacant after Mark. It is confirmed in particular by one of the decrees of the Mamluk Sultan Qaitbay of August 1486, addressed to the head of the Sinai monastic community, named simply Mūsā al-Rāhib (Moses the Monk).[18] When extracting 25 or 30 years from 1482, one gets the approximate date of the Sinaite monks' message: the period between 1507 and 1512. According to the letter, Patriarch Mark was still alive at that moment. This does not contradict his above-mentioned notes of 1505.

3 When Did Arabs Disappear from the Sinai Monastic Community?

This Mark also seems to be the last Arab bishop of the Sinai see. His successor, the Abbot Mūsā, was also an Arab, as Mamluk administrative documents of 1496 mention his nephew, who lived in Damascus.[19] The Monastery of St Catherine had been multiethnic in the Middle Ages. Its brethren included monks of Greek, Arab, Syriac, Slavonic, and Georgian origin. In the Ottoman

14 Marinescu, "Un român 'stareț,'" p. 437, n. 72. I am grateful to Vera Tschentsova for her translation of this passage.

15 It means that the above-mentioned note in Sin. Ar. 87 (see n. 13) was added to the manuscript a few years after 1478.

16 Constantin A. Panchenko, "Mark III, patriarkh Ierusalimskiĭ" [Mark III, Patriarch of Jerusalem] in *Pravoslavnaia ėntsiklopediia*, vol. 43, 2016, pp. 674–675.

17 *Κατάλογος ἀραβικῶν χειρογράφων τῆς Ἱεροσολυμιτικῆς Βιβλιοθήκης*, ὑπὸ Κλεόπα Μ. Κοικυλίδου, Jerusalem: Ἐκ τοῦ Τυπογραφείου τοῦ Ἱεροῦ Κοινοῦ τοῦ Π. Τάφου, 1901, No. 20.

18 Ernst, "Die mamlukischen Sultansurkunden," No. XLVI.

19 Ibid., No. LV.

2021119 [Feodorov] 003-CH2-Panchenko-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 36

period, however, the monastic community became almost exclusively Greek. It is difficult to say when and why Arabic- and Syriac-speaking monks disappeared from the monastery. Indeed, the decline and depopulation of Transjordanian Christian towns like Karak and Šawbak in the 16th century are evident. These towns had once been important sources of demographic and material support for the Arab community of the Sinaite brethren. On the other hand, the bulk of Šawbaki Christians migrated in the early 16th century to the coastal city of Gaza, which became the largest Christian center of Palestine,[20] and for a certain period replaced Šawbak as a source of support for the Sinai monastery.

In the Sinai library there are at least nine Arabic manuscripts with notes by a certain priest "Yuwākīm al-Ġazzī, son of the late Yaʿqūb, son of the late Isḥāq al-Ḫayyāṭ al-Šawbakī."[21] His notes are dated 1535 and 1537. It seems that Yuwākīm was one of the leaders of the Melkite community of Gaza. According to the notes, he and his relatives regularly visited the Sinai monastery and undoubtedly granted it substantial alms. One of the Sinai manuscripts, Sin. Ar. 174, was donated to the monastery by Yuwākīm personally in 1537. This donation was confirmed by another note in a bad handwriting made by Mark, "the servant (*ḫādim*) of Ṭūr Sīnāʾ." This Mark was the only person who left in the Sinai manuscripts more notes than Yuwākīm al-Ġazzī (I know of no less than 12).[22] His notes resemble each other: they are *waqfiyya*s stating that a certain book is the property of the monastery and everyone who takes it out will be damned. Mark's notes are not dated, but Yuwākīm al-Ġazzī's donation of 1537 proves that Mark lived about this time. It is possible that he was abbot of the monastery. Many bishops of Sinai as well as abbots of other monasteries called themselves "servants of the monastery."[23] And it is highly likely that Mark's notes registered new donations of books to the convent. This means that the Arabic section of the Sinai library still increased in the 1530s and the Arab presence in the monastery was still visible.

It seems that the number of Arab monks decreased drastically soon after the time of Mark. There is an act of the Council of 1557 about the status of the Sinai monastery, composed in Cairo by the three Middle Eastern Orthodox

20 Muhammad A. Bakhit, "The Christian Population of the Province of Damascus in the Sixteenth Century," in Benjamin Braude and Bernard Lewis (eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, New York and London: Holmes and Meier Publishers, 1982, vol. II, pp. 19–66, at pp. 44, 51–56.

21 ʿAṭiyya, "Al-Fahāris al-taḥlīliyya," No. 9, 13, 67, 121, 129, 162, 170, 174, 282.

22 Ibid., No. 18, 125, 131, 135, 150, 173, 174, 236, 238, 264, 280.

23 See, e.g.: Carsten-Michael Walbiner, "Ein christlich-arabischer Bericht über eine Pilgerfahrt von Damaskus zum Berge Sinai in den Jahren 1635/36 (Ms. Balamand 181)," *Parole de l'Orient*, 24 (1999), pp. 319–337, at p. 322.

2021119 [Feodorov] 003-CH2-Panchenko-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 37

patriarchs and signed by 32 Sinaite monks (possibly inhabitants of the Cairo *metochion* of the monastery).[24] Only two of these 32 monks were called "the Syrian," indicating their local origin. One of them, "Ephraim the Syrian," put his signature just after the names of the hieromonks and hierodeacons and before the rest of the brethren, which demonstrates his high status in the monastic community. Only one more monk mentioned his origin: "Makariĭ the Russian." It means that the other monks composed a monoethnic (that is, Greek) group and did not need any ethnic definitions.

Some information about Sinaite monks of Arab origin who lived there in the 16th century can be derived from marginal notes of Sinaite manuscripts. Some of them provide information about the demise of monks: Abba Ephraim, presumably the same who put his signature on the Council act of 1557, died on November 28, 1576, and Abba Mark Ǧarāw passed away on January 21, 1577.[25] These notes were obviously written by another Arabic-speaking monk of Sinai.

4 The Revival of Mār Sābā

After the collapse of Byzantium, Serbia, and Trebizond, the political structure of the Greek Orthodox civilization changed radically. In the late 15th and early 16th centuries new centers of power appeared that claimed the Byzantine heritage. The Princes of Moldavia and Wallachia asserted they were successors of the emperors of Constantinople and protectors of the Orthodox Church. From the 1480s on, the rulers of the Danubian principalities sent alms to Mount Athos, Sinai, and the Holy Land. In 1497, the Wallachian prince Radu IV the Great (1495–1508) established an annual payment in support of the Sinai monastery. This policy was followed by his successors Vlad VII (his decree about the privileges granted to the monastery was issued in 1530), Vlad VIII Vintilă (decree of 1532–1533), and Radu VII (decree of 1540). The ambitious Wallachian prince Neagoe Basarab (1512–1521) invested in the restoration of many monasteries in the Balkans, the Holy Land and, as his biographer noted, "other monasteries of the East."[26]

24 Ἀθανάσιος Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας*, Saint Petersburg: Ἐκ τοῦ τυπογραφείου Β. Κιρσβάουμ, τ. 4, 1894. I am grateful to Sofia Melikyan for the possibility of using her translation of this document.

25 ʿAṭiyya, "Al-Fahāris al-taḥlīliyya," No. 89.

26 Nicolae Iorga, *Byzantium after Byzantium*, Jassy, Oxford, and Portland: The Center for Romanian Studies, 2004, p. 134; [Porfiriĭ Uspenskiĭ], *Vtoroe puteshestvie arkhimandrita Porfiriia Uspenskogo v Sinaĭskiĭ monastyr' v 1850 godu* [The Second Journey of Archiman-

2021119 [Feodorov] 003-CH2-Panchenko-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 38

The Ottoman conquest of Syria and Egypt in 1516–1517 strengthened the ties between the Middle Eastern Melkites and their co-believers in Eastern Europe. It promoted an influx of monks and alms from the Balkans which caused the revival of the Judean Desert monasteries.

Soon after the Ottoman conquest, the Mār Sābā convent was resettled by a group of Slavic and Greek monks. There is a widespread opinion in academic literature that the monastery was revived in 1504 by Serbian monks from the Archangel Monastery of Jerusalem. The Archangel Monastery was founded in the early 14th century by Serbian kings. Support for this convent was part of their political strategy aimed at replacing Byzantium as the protector of Orthodox civilization. The political decline of Serbia in the 15th century naturally caused a crisis for the Slavonic monastic colonies of the Levant. Not long before 1479, the Archangel Monastery was deserted because of a plague epidemic. Scholars suppose that soon afterwards the monastery was resettled, and its monks managed even to occupy Mār Sābā.[27]

We should, however, acknowledge that the date 1504 is not demonstrated. It was borrowed from *A History of the Patriarchs of Jerusalem* written by Patriarch Dositheos Notaras (1669–1707) two hundred years later, and without reliable sources. Dositheos's information about the events that had taken place more than a hundred years before his reign should be accepted only when authentic sources confirm it. Scholars, however, do not have any contemporary information that the Archangel Monastery and the Lavra of Mār Sābā were inhabited in the early 16th century.

There are only two or three reliable sources from the middle 16th century dealing with the Monastery of St Saba. One of them is a message from the authorities of Mār Sābā to the Venetian government about the restitution of a monastery's *metochion* in Cyprus. The message is not dated; however, it was archived with documents dated 1544–1557. The message says that the monastery had been devastated after the Muslim conquest of Jerusalem, but it was reconstructed 36 years before, due to the help of Christian donors and the protection of the Ottoman sultan.[28] This means that the monastery was rebuilt soon after the Ottoman conquest of Palestine, around 1520.

---

drite Porphyry Uspensky to the Sinai Monastery in 1850], Saint Petersburg: Tipografiĭa Morskogo Kadetskogo Korpusa, 1856, pp. 273–277.

27 Archimandrite Leonid, "Serbskaĭa inocheskaĭa obshchina v Palestine" [The Serbian Monastic community in Palestine], *Chteniĭa v Imperatorskom Obshchestve Istorii i Drevnosteĭ Rossiĭskikh*, 3 (1867), pp. 42–65, at pp. 45–50, 52.

28 Benjamin Arbel, "Venetian Cyprus and the Muslim Levant. 1473–1570," in Nicholas Coureas and Jonathan Riley-Smith (eds.), *Cyprus and the Crusades*, Nicosia: Cyprus Research Centre, 1995, pp. 159–185, at pp. 169, 182.

2021119 [Feodorov] 003-CH2-Panchenko-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 39

Another source is of Russian origin. In 1547, an envoy from Mār Sābā, the hieromonk Sophronios, informed the Russian metropolitan Makarios during a meeting with him: "This Lavra had been empty for one hundred years, until the year 7048 (1539–1540), and after that year it was resettled by the Abbot Joachim and his brethren. He came from Mount Sinai, he is of Wallachian origin, and his community consists of fifty Greek brothers from various towns."[29] The word "Greeks" seems to be understood in a broad sense, as "people from the Balkans." It is known that in the 16th century the monastery was multiethnic. Slavic monks predominated there. They were not only Serbs, but also Bulgarians/Macedonians, and also Romanians, who at that time belonged to the Slavonic culture. Besides them, there were Greeks and Orthodox Arabs, including such prominent figures of Melkite culture as Yuwākīm, the future metropolitan of Bethlehem,[30] and ʿAbd al-Karīm Karma, the future patriarch of Antioch known as Euthymios II (1634–1635).

Joachim Vlachos, the abbot of Mār Sābā, is mentioned in another source. In a manuscript collection of Greek liturgical texts of the 14th–16th centuries, now kept in the library of the Holy Sepulchre, there is this Greek note:

> This book once belonged to the Monastery of Mār Sābā. The book was discovered when the Lavra was reopened with the help of the Wallachian princes, and the former abbot of Mount Sinai Kyr Joachim Vlachos came and took the monastery and ordered that anyone who had books from this monastery should return them. This book was discovered by Kyr Maxim the steward, who paid for it five *magidia* [presumably a monetary unit—*C.P.*] to Kyr Ibrahim … from the village of Bayt Ǧālā in 7042.[31]

The note was written by one of the monks of the Lavra, possibly a librarian of Greek origin. The date 7042 (1533–1534) contradicts the evidence of monk

29 Archimandrite Leonid, "Skazanie o ierusalimskoĭ lavre sv. Savvy Osvīàshchennogo 1547 goda" ["A Record About the Lavra of St Saba in Jerusalem in 1547], *Soobshcheniĭa Imperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo Obshchestva*, 1886, pp. 105–106, at p. 105.

30 Constantin A. Panchenko, "A 'Melkite Protorenaissance': A Forgotten Cultural Revival of the Melkites in the Late 16th Century," *Parole de l'Orient*, 39 (2014), pp. 133–151, at pp. 136–137.

31 Marinescu, "Un român 'stareț,'" p. 429; Eudoxiu de Hurmuzaki (ed.), *Documente privitoare la Istoria Românilor. Vol. XIV. Documente grecești privitoare la istoria românilor publicate după originale, copiile Academiei Române și tipărituri de N. Iorga. Partea I. 1320–1716*, Bucharest: Socec & Co., C. Sfetea, Pavel Suru, Leipzig: Otto Harrassowitz, and Vienna: Gerold & Co., 1915, p. 718. I am thankful to Sofia Melikyan, Yulia Petrova, and Vera Tchentsova for their help in interpreting this document.

2021119 [Feodorov] 003-CH2-Panchenko-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 40

Sophronios about the resurrection of the monastery in 1540. Adrian Marinescu suggests that the date be corrected to 7052 (1543–1544).[32]

There are a few other sources on Mār Sābā, but of lesser validity. Records about a history of the monastery left by the Russian diplomat Arseniy Sukhanov, who visited the Lavra in the mid-17th century, were based on local oral tradition and therefore they are doubtful.[33] The Ottoman tax registers of the mid-16th century containing data about the number of monks in Palestinian monasteries were composed by corrupt scribes and are also not trustworthy.[34]

5 Joachim the Wallachian

The Wallachian monk Joachim thus seems to be the key figure in the revival of Palestinian monasticism in the 16th century. Scholars know two documents which mention him—the data of monk Sophronios and the note in the liturgical book once kept at Mār Sābā. I was lucky to discover one more source. In the catalogue of Slavonic manuscripts of the library of the Holy Sepulchre there is a description of an *Oktoih*, the book of the eight liturgical tones, which once belonged to the Archangel Monastery of Jerusalem. In the 16th century this monastery and Mār Sābā constituted a united congregation with a common abbot. The *Oktoich* has a Slavonic note:

> I, the sinful Joachim, bought this book and donated it to the holy Monastery of the Holy Archangel Mikhail in the holy city of Jerusalem. And if anybody ventures to take this book out of this place, he will be damned by the 318 holy fathers [of the Council of Nicea] and by me, the sinful Joachim, abbot of the holy Archangel [Monastery], the former abbot of Mount Sinai.[35]

32 Marinescu, "Un român 'stareț,'" p. 429.

33 *Proskinitariĭ Arseniĭa Sukhanova*, p. 200.

34 Amnon Cohen and Bernard Lewis, *Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century*, Princeton: Princeton University Press, 1978, p. 87. It is worth mentioning that the records of 1525–1526 and 1538–1539 did not mention either Mār Sābā or the Archangel Monastery. In the register of 1553/4 the two convents appear under the names *Dayr Sīq* (20 monks) and the *Dayr of the Serbs* (15 monks) respectively. Absence of any village or monastery in the Ottoman registers does not, however, mean that these places did not exist at that time.

35 Nikolaĭ F. Krasnosel'ſsev, "Slavïanskie rukopisi patriarsheĭ biblioteki v Ierusalime" [Slavic Manuscripts of the Library of the Patriarchate of Jerusalem], *Pravoslavnyĭ Sobesednik*,

2021119 [Feodorov] 003-CH2-Panchenko-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 41

Romanian historians suppose that Joachim Vlachos was the abbot of Sinai for thirty years, 1510–1540.[36] This opinion, based on the above-mentioned message of the Sinaite monks to the patriarch of Alexandria Yuwākīm and the idea of the 30-year vacancy of the Sinai bishopric (1510–1540), is erroneous. The petition with the request to consecrate the Abbot Sophronios can be dated to 1507–1512. In the late 1530s, the abbot of Sinai was presumably Mark, who left several Arabic *waqfiyya* notes in Sinaite manuscripts. The Abbot Sophronios of the early 16th century could not be the same Sophronios who became bishop of Sinai in 1540.

It seems that the confusing problem of the date of the transfer of Joachim Vlachos from Sinai to Mār Sābā and the revival of this monastery can be solved based on another source, a *firman* of the Ottoman Sultan Suleiman allowing the reconstruction of the church in Dayr Sīq, as Muslims often called Mār Sābā. The document is dated to late *Rabīʿ al-awwal* 940 AH,[37] i.e., mid-October 1533. Presumably, the decree was issued when the resettlement of the Lavra had already begun or was just about to begin. It made no sense to apply for such a permission in advance, because the bureaucratic process was costly.

Thus, the date of the Greek note in the liturgical book from the monastery—1533–1534—seems to be correct. At the same time, the information given by the monk Sophronios about the revival of Mār Sābā in 1539–1540 should be treated as erroneous (perhaps because of a miswriting of the scribe who recorded it). However, the date 1533 is the *terminus ante quem*. It is possible that monks appeared at Mār Sābā earlier. Romanian historians assert that in 1527 the Moldavian prince Petru Rareș sent alms to Mār Sābā,[38] which indicates not only the presence of monks at the Lavra in 1527 but also a longer presence, as their envoys had time to reach the Moldavian capital Suceava.

Supplement, 12 (1888), pp. 1–32, at p. 11; Vidosava Nedomachki, "O srpskom rukopisima u bibliotefši Grechke Pravoslavne Patriíàrshie v Erusalimu" [Serbian Manuscripts in the Library of the Greek Orthodox Patriarchate in Jerusalem], in *Arkheografski Prilozi*, vol. 2, Belgrade: Narodna Biblioteka Srbije, 1980, p. 84.

36 Marinescu, "Un român 'stareț,'" p. 437.

37 Denys Pringle, *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem. A Corpus*, vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 261.

38 Virgil Cândea, *Mărturii românești peste hotare. Creații românești și izvoare despre români în colecții din străinătate. Serie nouă*, vol. III. *India—Olanda*, coord. ed. Ioana Feodorov, Bucharest: Editura Biblioteca Bucureștilor, 2011, p. 46, No. 284.

2021119 [Feodorov] 003-CH2-Panchenko-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 42

6 Conclusions

Therefore, the revival of Mār Sābā took place around the late 1520s–early 1530s. Accordingly, Joachim Vlachos could have been abbot of Sinai only before this time. It seems reasonable to date his rule at the Sinai monastery to the 1520s. Most likely, he came to the monastery much earlier, because he had to have high prestige and close ties with the brethren to be elected abbot. It is possible that Joachim's arrival in the Middle East was related to one of the Sinaite missions that regularly visited the courts of the Wallachian rulers Radu the Great and Neagoe Basarab in the early 16th century. Perhaps Joachim was already a well-respected spiritual leader while living in Wallachia, and this fact allowed him to maintain contact with the Wallachian and Moldavian princes and receive alms, not only for the Sinai monastery but also for the great project of reviving the main Palestinian convent.

The most striking element is the scale of the Sinaite monks' migration to Mār Sābā. Fifty monks were an enormous number for the Middle Eastern monasticism of the Early Modern period. To compare, one can say that the total number of Sinaite monks in 1512 was forty persons.[39] In the late 16th century, the total number of Palestinian monks (without Sinai and the distant *metochia*) was less than two hundred.[40] It looks as though the Sinai monastery was deserted after the departure of Joachim Vlachos and his companions.

Details of this migration (in particular, whether it was voluntary or not) are still unclear. Presumably, the transfer of Joachim from Sinai to Mār Sābā was somehow connected with the change of status of the Sinai monastery. There was a long controversy between the patriarchs of Jerusalem and Alexandria about the authority over Sinai. The collapse of the Mamluk political system centered in Cairo weakened the position of the Patriarch of Alexandria Yuwākīm. In 1530, he was forced to cede the disputed border bishoprics of Sinai, Gaza, Kerak, and Šawbak to the Patriarchate of Jerusalem.[41] The restitution of Sinai to the jurisdiction of the Patriarchate of Jerusalem allowed the demographic potential of the large St Catherine's Monastery to be used for the resettlement of the deserted Palestinian convents.

---

39 Marinescu, "Un român 'stareț,'" p. 436.

40 Khrisanf M. Loparev (ed.), *Khozhdenie Trifona Korobeĭnikova, 1593–1594* [The Pilgrimage of Trifon Korobeynikov, 1593–1594], Saint Petersburg: Imperatorskoe Pravoslavnoe Palestinskoe Obshchestvo, 1889, pp. 96–102.

41 Vasiliĭ V. Latyshev (trans.) and Afanasiĭ I. Papadopulo-Keramevs (ed.), "Materialy dlia istorii arkhiepiskopii Sinaĭskoĭ gory" [Sources on the History of the Sinai Archbishopric], *Pravoslavnyĭ Palestinskiĭ sbornik*, 58, Part 2, vol. 2, Saint Petersburg: Imperatorskoe Pravoslavnoe Palestinskoe Obshchestvo, 1909, pp. 314–316.

2021119 [Feodorov] 003-CH2-Panchenko-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 43

The revival of Mār Sābā was not only meticulously planned, but it also had to have serious financial support. It seems that the patriarch of Jerusalem of that time, Dorotheus II ʿAtallah (after 1505–1534), was not much involved in this project. The Sabaite brethren were nearly independent from the patriarch. The monks of Mār Sābā and the Archangel Monastery founded a monastic republic (almost forgotten by later historians) equivalent to the similar autonomous monastic communities of Sinai, Mount Athos, Meteora, etc. Presumably, the idea of the revival of Mār Sābā appeared in dynamic monastic circles of South Slavonic origin. These people managed to attract investments from the Danubian aristocracy, including the Moldavian prince Petru Rareș and his Wallachian contemporaries Vlad VII, Vlad VIII Vintilă, and Radu VII. Romanian voivods, like the Serbian kings two centuries before, asserted their role of successors of Byzantium and leaders of the Orthodox civilization. The rulers of Moldavia and Wallachia belonged to the same Slavonic culture as the majority of the Sabaite community, so it was natural for them to support the Slavic monastic brethren in Palestine, more so since the monastery was ruled by an abbot of Wallachian origin. The Serbian political project in the Holy Land was replaced by the Wallachian one. Somewhat later, Russian tsars began to demonstrate the same political ambitions and to send financial aid to the desert monasteries of the Middle East. Accumulating all these alms, the community of Mār Sābā managed to survive in the barren desert among the aggressive nomads for another century.[42]

Bibliography

Arbel, Benjamin, "Venetian Cyprus and the Muslim Levant. 1473–1570," in Nicholas Coureas and Jonathan Riley-Smith (eds.), *Cyprus and the Crusades*, Nicosia: Cyprus Research Centre, 1995, pp. 159–185.

ʿAṭiyya, ʿAzīz, *Al-Fahāris al-taḥlīliyya li-maḫṭūṭāt Ṭūr Sīnā al-ʿarabiyya* (*An Analytical Catalogue of the Arabic Manuscripts of the Sinai Monastery*), Al-Iskandariyya: Maṭbaʿat al-Maʿārif, 1970.

Bakhit, Muhammad A., "The Christian Population of the Province of Damascus in the Sixteenth Century," in Benjamin Braude and Bernard Lewis (eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, New-York and London: Holmes and Meier Publishers, 1982, vol. II, pp. 19–66.

42 I owe to Dr Hilary Kilpatrick a debt of gratitude for her kindness to read my paper before publication and for her valuable linguistic advice.

Cândea, Virgil, *Mărturii românești peste hotare. Creații românești și izvoare despre români în colecții din străinătate. Serie nouă*, vol. III. *India—Olanda*, coord. ed. Ioana Feodorov, Bucharest: Editura Biblioteca Bucureștilor, 2011.

Cohen, Amnon, and Lewis, Bernard, *Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century*, Princeton: Princeton University Press, 1978.

"Dushespasitel'nyĭ rasskaz o Sv. Grobe" [A Didactic Story about the Holy Sepulcher], in *Vosem' grecheskikh opisaniĭ Sv. mest XIV, XV i XVI vv.* [Eight Greek Descriptions of the Holy Sites of the 14th, 15th, and 16th Centuries], Saint Petersburg: Imperatorskoe Pravoslavnoe Palestinskoe Obshchestvo, 1903, pp. 162–176.

Eckenstein, Lina, *A History of Sinai*, London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1921.

Ernst, Hans (ed.), *Die mamlukischen Sultansurkunden des Sinai-Klosters*, Wiesbaden: Otto Harassowitz, 1960.

Frenkel, Yehoshuʿa, "Mar Saba During the Mamluk and Ottoman Periods," in *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, Louvain: Peeters, 2001, pp. 111–116.

Gardthausen, Victor, *Catalogus codicorum Graecorum Sinaiticorum*, Oxford: Clarendon Press, 1886.

Hurmuzaki, Eudoxiu de (ed.), *Documente privitoare la Istoria Românilor. Vol. XIV. Documente grecești privitoare la istoria românilor publicate după originale, copiile Academiei Române și tipărituri de N. Iorga. Partea I. 1320–1716*, Bucharest: Socec & Co., C. Sfetea, Pavel Suru, Leipzig: Otto Harrassowitz, and Vienna: Gerold & Co., 1915.

Iorga, Nicolae, *Byzantium after Byzantium*, Jassy, Oxford, and Portland: The Center for Romanian Studies, 2004.

Κατάλογος ἀραβικῶν χειρογράφων τῆς Ἱεροσολυμιτικῆς Βιβλιοθήκης, ὑπὸ Κλεόπα Μ. Κοικυλίδου, Jerusalem: Ἐκ τοῦ Τυπογραφείου τοῦ Ἱεροῦ Κοινοῦ τοῦ Π. Τάφου, 1901.

Krasnosel't͡sev, Nikolaĭ F., "Slavi͡anskie rukopisi patriarsheĭ biblioteki v Ierusalime" [Slavic Manuscripts of the Library of the Patriarchate of Jerusalem], *Pravoslavnyĭ Sobesednik*, Supplement, 12 (1888), pp. 1–32.

Kratkiĭ obzor sobraniĭa rukopiseĭ, prinadlezhavshego preosv. ep. Porfiriĭu, a nyne khraniĭashchegosia v Imperatorskoĭ Publichnoĭ Biblioteke [A Brief Survey of the Collection of Manuscripts Previously Belonging to Bishop Porphyry and Now Kept in the Imperial Public Library], Saint Petersburg: V.S. Balashov, 1885.

Latyshev, Vasiliĭ V. (trans.), and Afanasiĭ I. Papadopulo-Keramevs (ed.), *Materialy dlia istorii arkhiepiskopii Sinaĭskoĭ gory* [Sources on the History of the Sinai Archbishopric], in *Pravoslavnyĭ Palestinskiĭ Sbornik*, 58, Part 2, vol. 2, Saint Petersburg: Imperatorskoe Pravoslavnoe Palestinskoe Obshchestvo, 1909.

Leonid, Archimandrite, "Serbskaia inocheskaia obshchina v Palestine" [The Serbian Monastic Community in Palestine], *Chteniia v Imperatorskom Obshchestve Istorii i Drevnosteĭ Rossiĭskikh*, 3 (1867), pp. 42–65.

2021119 [Feodorov] 003-CH2-Panchenko-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 45

Leonid, Archimandrite (ed.), *Puteshestvie sv. Savvy, arkhiepiskopa Serbskogo* [The Journey of St Saba, Archbishop of Serbia], Saint Petersburg: Pravoslavnoe Palestinskoe Obshchestvo, 1884.

Leonid, Archimandrite, "Skazanie o ierusalimskoĭ lavre sv. Savvy Osvi͡ashchennogo 1547 goda" [A Record About the Lavra of St Saba in Jerusalem in 1547], *Soobshcheni͡a Imperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo Obshchestva*, 1886, pp. 105–106.

Loparev, Khrisanf M. (ed.), *Khozhdenie inoka Zosimy, 1419–1422* [The Pilgrimage of the Monk Zosima, 1419–1422], Saint Petersburg: Imperatorskoe Pravoslavnoe Palestinskoe Obshchestvo, 1889.

Loparev, Khrisanf M. (ed.), *Khozhdenie Trifona Korobeĭnikova, 1593–1594* [The Pilgrimage of Trifon Korobeynikov, 1593–1594], Saint Petersburg: Imperatorskoe Pravoslavnoe Palestinskoe Obshchestvo, 1889.

Marinescu, Adrian, "Un român 'stareț' la Mănăstirea Sfânta Ecaterina de la Muntele Sinai: Ioachim Valahul (1510–1540)," in *Studia Historica et Theologica. Omagiu profesorului Emilian Popescu*, Jassy: Trinitas, 2003, pp. 425–442.

Nedomachki, Vidosava, "O srpskom rukopisima u bibliote͡si Grechke Pravoslavne Patri͡arshie v Erusalimu" [Serbian Manuscripts in the Library of the Greek Orthodox Patriarchate in Jerusalem], in *Arkheografski Prilozi*, vol. 2, Belgrade: Narodna Biblioteka Srbije, 1980.

"Opisanie mest, vne Krita nakhodi͡ashchikhsi͡a" [A Description of the Holy Sites outside of Crete], in *Vosem' grecheskikh opisaniĭ Sv. mest XIV, XV i XVI vv.* [Eight Greek Descriptions of the Holy Sites of the 14th, 15th, and 16th Centuries], Saint Petersburg: Imperatorskoe Pravoslavnoe Palestinskoe Obshchestvo, 1903, pp. 157–161.

Panchenko, Constantin A., "A 'Melkite Protorenaissance': A Forgotten Cultural Revival of the Melkites in the Late 16th Century," *Parole de l'Orient*, 39 (2014), pp. 133–151.

Panchenko, Constantin A., "Mark III, patriarkh Ierusalimskiĭ," in *Pravoslavna͡ia ėnt͡siklopedi͡ia*, vol. 43, 2016, pp. 674–675.

Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Ἀθανάσιος, *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας*, Saint Petersburg: Ἐκ τοῦ τυπογραφείου Β. Κιρσβάουμ, τ. 4, 1894.

Posetitel' i opisatel' Svi͡atykh mest v trëkh chast͡i͡akh sveta sosto͡ashchikh ili puteshestvie Martyna Baumgartena, nemet͡skoĭ imperii dvori͡anina i kavalera, v Egipet, Aravi͡i͡u, Palestinu i Siri͡i͡u [A Description of the Holy Sites of the Three Parts of the Universe or the Journey of Martin Baumgarten, a German Nobleman, to Egypt, Arabia, Palestine, and Syria], Saint Petersburg: Tip. Korpusa Chuzhestran. Edinover͡sov, 1794.

Pringle, Denys, *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem. A Corpus*, vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Proskinitariĭ Arseni͡ia Sukhanova. 1649–1653 gg. [Proskinitarion of Arseniy Sukhanov], Saint Petersburg: V. Kirshbaum, 1889.

2021119 [Feodorov] 003-CH2-Panchenko-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 46

Speranskiĭ, Mikhail N., *Slavi͡anskai͡a pis'mennost' XI–XIV vv. na Sinae i v Palestine* [Slavic Literature of the 11th–14th Centuries in Sinai and Palestine], 2nd ed., Moscow: URSS, 2013.

Stewart, Aubrey (ed.), *The Book of the Wanderings of Brother Felix Fabri*, vol. II (1), London: Palestine Pilgrim's Text Society, 1892.

Tri grecheskie bezymi͡annye proskinitarii͡a XVI v. [Three Anonymous Greek Proskinitaria of the 16th Century], Saint Petersburg: Imperatorskoe Pravoslavnoe Palestinskoe Obshchestvo, 1896.

[Uspenskiĭ, Porfiriĭ], *Vtoroe puteshestvie arkhimandrita Porfiri͡a Uspenskogo v Sinaĭskiĭ monastyr' v 1850 godu* [The Second Journey of Archimandrite Porphyry Uspensky to the Sinai Monastery in 1850], Saint Petersburg: Tipografii͡a Morskogo Kadetskogo Korpusa, 1856.

Walbiner, Carsten-Michael, "Ein christlich-arabischer Bericht über eine Pilgerfahrt von Damaskus zum Berge Sinai in den Jahren 1635/36 (Ms. Balamand 181)," *Parole de l'Orient*, 24 (1999), pp. 319–337.

3

« Tout Moscou, Ville-Reine, trembla de te rencontrer »

Le patriarche Macaire d'Antioche et la tutelle des patriarches orientaux sur l'Église russe

Vera Tchentsova

Les années 1650 furent marquées en Russie moscovite par une réforme liturgique qui aligna les rites ecclésiastiques russes sur ceux en vigueur dans l'Église orientale[1]. Les divergences nées de la longue période de séparation entre la métropole de Moscou et Constantinople, initiée au XVe siècle, furent alors définitivement surmontées[2]. Ces réformes ouvraient également aux autorités russes l'opportunité d'acquérir dans le concert des Églises orthodoxes une influence nouvelle, conforme à la puissance de l'État moscovite. L'instigateur des réformes, le patriarche Nikon, proclamait ses ambitions tant par l'usage du titre de « grand souverain », accordé par le tsar, que par la mention dans sa titulature d'une autorité étendue à « la Grande », « la Petite » et « la Blanche » Russie[3]. L'ajout de ces deux derniers éléments permettait au patriarche mos-

1 Pour une bibliographie actualisée et les études essentielles sur les réformes du patriarche Nikon, voir Nikolaĭ F. Kapterev, *Patriarkh Nikon i tsar' Alekseĭ Mikhaĭlovich* [Le patriarche Nikon et le tsar Alexis Mikhaĭlovich], Sergiev Posad : Tipografiia Sviato-Troitskoĭ Sergievoĭ Lavry, t. 1, 1909, p. 106–269 ; Paul Meyendorff, *Russia, Ritual, and Reform : The Liturgical Reforms of Nikon in the 17th Century*, Crestwood, NY : St Vladimir's Seminary Press, 1991, p. 37–63 ; George B. Michels, *At War with the Church. Religious Dissent in Seventeenth-Century Russia*, Stanford, CA : Stanford University Press, 2000 ; Robert O. Crummey, « Ecclesiastical Elites and Popular Belief and Practice in Seventeenth-Century Russia », dans James D. Tracy et Marguerite Ragnow (éds.), *Religion and the Early Modern State : Views from China, Russia, and the West*, Cambridge et New York : Cambridge University Press, 2004, p. 52–79 ; Ovidiu Olar, « Orthodoxy and Politics : The Patriarch Nikon of Moscow, the Prince Mihnea III Radu of Walachia and the Great Church of Constantinople », dans Ines G. Županov et Pierre Antoine Fabre (éds.), *The Rites Controversies in the Early Modern World* (Studies in Christian Mission, t. 53), Leyde et Boston : Brill, 2018, p. 233–263.

2 Nikolaĭ F. Kapterev, *Kharakter otnosheniĭ Rossii k pravoslavnomu Vostoku v XVI i XVII stoletiiakh* [Caractère des relations de la Russie avec l'Orient orthodoxe aux XVIe et XVIIe siècles], Sergiev Posad : Tipografiia Sviato-Troitskoĭ Sergievoĭ Lavry, 2e éd., 1914, p. 426–454.

3 Olga B. Strakhova, « Ofitsial'naia titulatura russkikh patriarkhov v izdaniiakh Moskovskogo Pechatnogo dvora (1589–1700 gg.) » [La titulature officielle des patriarches russes dans les éditions de l'imprimerie de Moscou], *Palaeoslavica*, 15.2 (2007), p. 117–206, ici, p. 161–176 ;

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2021 | DOI:10.1163/9789004465831_004

2021119 [Feodorov] 004-CH3-Tchentsova-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 48

covite d'affirmer sa prétention à l'autorité spirituelle sur un ensemble de territoires « russes » ou « ruthènes » relevant traditionnellement du patriarche de Constantinople[4]. Afin de symboliser l'exaltation de son siège à une parité de dignité avec les anciens patriarcats orientaux, Nikon alla jusqu'à faire élever cinq trônes dans le monastère de la Nouvelle-Jérusalem, qu'il avait fait édifier près de Moscou[5].

Le pouvoir du patriarche russe ne se limitait d'ailleurs pas au domaine spirituel et ecclésiastique : les épidémies et les campagnes qui maintenaient le tsar loin de sa capitale avaient fait du « grand souverain, le très saint Nikon, patriarche de Moscou et de toute la Russie, » l'administrateur de la capitale durant de longues périodes[6]. Cependant, la coexistence de deux « grands souverains » ne pouvait manquer de faire monter les tensions entre les deux pouvoirs, ecclésiastique et laïque, et les occasions de conflit se multipliaient[7]. Début 1658, Grégoire (Ivan) Neronov, ex-protopope moscovite forcé de prendre l'habit monastique pour son opposition à la réforme des rites, accusa même Nikon devant le tsar de « piétiner l'honneur » d'un souverain dont les terres avaient oublié l'autorité[8]. La crise éclata lorsqu'interdiction fut faite au représentant de Nikon de participer à la réception solennelle du roi géorgien Teïmouraz Ier. L'émissaire du patriarche subit même l'indignité d'être battu de

Olga B. Strakhova, « The Title 'Great Sovereign' and the Case of Patriarch Nikon », *Russian History*, 35 (2008), p. 429–446. Le titre reconnu aux patriarches russes par le concile de 1593 fut : « Patriarche de Moscovie, de toute la Russie et des pays du nord », tandis que le titre utilisé par Nikon était « Patriarche des Grande, Petite et Blanche Russies, de tous les pays du nord et des côtes de la mer et de beaucoup d'autres États » ; voir Strakhova, « Ofiĉial'naîa titulatura », p. 130–131, 173. Sur le ressentiment provoqué par le changement de titre, voir William Palmer, *The Patriarch and the Tsar*, vol. 3, Londres : Trübner and Co., 1873, p. 163–164, 258.

4 Palmer, *The Patriarch and the Tsar*, vol. 3, p. 158–159.

5 Nikon fut ainsi ultérieurement accusé d'avoir créé une « autre » Jérusalem : Nikolaĭ A. Gibbenet, *Istoricheskoe issledovanie dela patriarkha Nikona* [Recherche historique relative à l'affaire du patriarche Nikon], t. 2, Saint-Pétersbourg : Tipografiîa Ministerstva inostrannykh del, 1884, p. 22, 25 ; Ἀθανάσιος Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας*, Saint-Pétersbourg : Ἐκ τοῦ τυπογραφείου Β. Κιρσβάουμ, τ. 1, 1891, p. 269.

6 Le tsar est absent de Moscou pendant l'épidémie de 1654–1655, ainsi que durant les campagnes militaires contre la Pologne – Lituanie en 1654–1655 et contre la Suède en 1656–1657. Voir la chronologie : Svetlana K. Sevast'îànova, *Materialy k « Letopisi zhizni i literaturnoĭ deîatel'nosti patriarkha Nikona »* [Matériaux pour la « Chronique de la vie et l'œuvre littéraire du patriarche Nikon »], Saint-Pétersbourg : Dmitriĭ Bulanin, 2003, p. 84–88, 93, 95–96, 102, 110, 112, 115, 129, 141–144.

7 Description de l'essor de l'influence et du pouvoir de Nikon qui provoquait le mécontentement de ses opposants à la cour : Palmer, *The Patriarch and the Tsar*, vol. 3, p. 38–39.

8 Kapterev, *Patriarkh Nikon i tsar' Alekseĭ Mikhaĭlovich*, p. 303 ; Sevast'îànova, *Materialy*, p. 167.

2021119 [Feodorov] 004-CH3-Tchentsova-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 49

verges à l'entrée du palais. Ulcéré, Nikon renonça au titre de patriarche et quitta Moscou pour son monastère de la Nouvelle-Jérusalem le 10 juillet 1658[9].

Ainsi commença une période particulièrement troublée pour l'Église russe, dont la chaire patriarcale demeurait vacante du vivant même de Nikon. L'époque est tout aussi remarquable pour la remise en cause qu'elle connut de la place du siège moscovite au sein du collège des patriarcats orientaux. Durant les années 1660, autorités russes et dignitaires orthodoxes tentèrent enfin de formuler des réponses nouvelles à la question complexe des rapports entre le pouvoir du tsar et l'Église. Le débat concernait évidemment en premier lieu le siège moscovite, mais ne s'y cantonna pas, intéressant l'Église orthodoxe dans son intégralité et posant la question de ses relations avec l'État russe.

Malgré l'indépendance de l'Église moscovite, devenue patriarcat en 1589 et dont le clergé avait reçu d'un concile ayant réuni tous les patriarches orientaux en 1593 le droit d'élire librement son patriarche[10], la cour russe n'osa pas jouer de cette autonomie pour sortir du mauvais pas où l'avait précipité le départ de Nikon. On jugea plus prudent de faire appel à l'autorité des autres patriarches pour fonder toute résolution du conflit sur le droit canon et l'élection d'un nouveau patriarche[11]. Le pouvoir laïque proclama donc s'en remettre humblement à l'autorité de l'Église orientale, telle qu'incarnée dans le collège des quatre anciens patriarcats. La gêne du gouvernement s'exprime au mieux dans le fait que même après l'envoi en 1663 par les quatre patriarches d'un *tomos* formulant en 25 chapitres leurs réponses aux questions qui leur avaient été soumises sur les rapports entre les pouvoirs impérial et patriarcal[12], le tsar Alexis Mikhaĭlovich demeura réticent à condamner Nikon sans en passer par un concile réunissant les patriarches en personne.

L'analyse des documents préparatoires à cet événement, des lettres et des discours adressés aux patriarches orientaux par les autorités moscovites, per-

9 Palmer, *The Patriarch and the Tsar*, vol. 3, p. 40–43 ; Sevast'ïanova, *Materialy*, p. 176–177.

10 Boris L. Fonkich, *Grecheskie rukopisi i dokumenty v Rossii v XIV–nachale XVIII v.* [Les manuscrits et les documents grecs en Russie du XIVe au début du XVIIIe siècle], Moscou : Indrik, 2003, p. 377–399.

11 Gibbenet, *Istoricheskoe issledovanie*, t. 2, p. 561–580.

12 Alekseĭ F. Malinovskiĭ et Nikolaĭ P. Rumïant͡sev (éds.), *Sobranie gosudarstvennykh gramot i dogovorov, khranïashchikhsïa v Gosudarstvennoĭ kollegii inostrannykh del* [Recueil des actes et traités d'État conservés auprès du Collège d'État des affaires étrangères], t. 4, Moscou : V tipografii Semena Selivanovskogo, 1826, p. 84–117 ; ἀρχιμ. Καλλίνικος Δελικάνης, *Τὰ ἐν τοῖς κώδιξι τοῦ Πατριαρχικοῦ ἀρχειοφυλακίου σωζόμενα ἐπίσημα ἐκκλησιαστικὰ ἔγγραφα*, τ. 3, Constantinople : Ἐκ τοῦ Πατριαρχικοῦ τυπογραφείου, 1905, p. 93–118 ; Boris L. Fonkich, *Graeco-Russian Contacts from the Middle of the XVIth Century up to the Beginning of the XVIIIth Century. The Greek Documents in Moscow Archives. Catalogue of Exhibition*, Moscou : Arkhiv russkoj istorii, 1991, nº 65.

2021119 [Feodorov] 004-CH3-Tchentsova-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 50

met de retracer l'évolution de la cour du tsar sur le rôle des quatre patriarcats vis-à-vis de l'État et de l'Église russes depuis la fin de l'année 1662. De façon significative, le tsar et son entourage mettaient en exergue la fidélité des orthodoxes moscovites envers le patriarche de Constantinople, auquel étaient adressées « en premier » dans les diptyques les prières des chrétiens russes[13]. Dionysios III de Constantinople fut ainsi invité à Moscou en tant que « prôtotrône »[14], « supérieur des saints trônes de la sainte Église orientale », « gouverneur des pasteurs de la chaire [de l'apôtre André], premier appelé par le Christ et premier gouverneur de tous les prélats »[15]. On voit donc que c'est essentiellement du patriarche de Constantinople que les autorités russes attendaient la résolution de l'épineuse « affaire Nikon ». De fait, les anciens canons stipulaient son autorité ultime dans les causes impliquant des hiérarques relevant d'autres ressorts patriarcaux[16]. Le souci de se concilier cette autorité supérieure se reflète jusque dans les caractéristiques matérielles de la lettre l'invitant à se rendre à Moscou : en 1663, seul le patriarche de Constantinople reçut une missive entièrement décorée à l'or fin[17].

Ces proclamations de soumission à l'autorité du patriarche œcuménique visaient à contrer les accusations parallèles du patriarche russe, qui n'avait de cesse de dénoncer le mépris démontré par le pouvoir laïque pour les anciens canons et la rupture entre l'Église russe et l'Église orientale, dont il était le fidèle champion par ses réformes[18]. Dans sa correspondance avec les autorités russes, Nikon insistait tout particulièrement sur le fait qu'il avait été consacré par le très saint patriarche de Constantinople et qu'aucun concile réuni à Moscou ne serait en droit de le juger en l'absence de celui-ci[19]. Cette présentation des

13 Gibbenet, *Istoricheskoe issledovanie*, t. 2, p. 562–563 (26 XII 1662) : « … яко безпрестани обносяще его во устех наших молим Бога в первых о вас во всяком прошении от нас, и в прочее желаем сие творити… ».

14 Ibid., p. 1025.

15 Ibid., p. 881.

16 Ibid., p. 193, 563–564 ; voir Malinovskiĭ et Rumĭanĉev (éds.), *Sobranie gosudarstvennykh gramot i dogovorov*, t. 4, p. 96–97. Cf. : Palmer, *The Patriarch and the Tsar*, vol. 3, p. 70. Sur le rôle de l'Église de Constantinople selon les canonistes byzantins, voir Raúl Estangüi Gómez, « Le service de palefrenier (*officium stratoris*) à Byzance à l'époque des Paléologues. Nouvelles réflexions sur les relations entre l'empereur et le patriarche aux XIIIe–XVe siècles », *Revista de la Sociedad Española de Bizantinistica*, 6 (2018), p. 147–173, ici, p. 152–154.

17 Gibbenet, *Istoricheskoe issledovanie*, t. 2, p. 579.

18 Ibid., p. 1057–1058, 1065, 1079, 1081, 1084.

19 Ibid., p. 325, 1008, 1046, 1062. Cette attitude envers le trône œcuménique est curieuse, car l'Église orientale ne percevait pas à cette époque l'Église russe comme relevant du

2021119 [Feodorov] 004-CH3-Tchentsova-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 51

faits est néanmoins tendancieuse : le patriarche de Moscou reçut bien de Iôannice II de Constantinople un *sakkos* et une mitre, caution coutumière d'une

---

patriarcat de Constantinople. La chose ressort clairement de la description qu'offre Païsios Ligaridès du concile de Moscou. Ainsi, il justifie la participation du patriarche Théophane III de Jérusalem à l'intronisation du patriarche russe Philarète simplement par l'autorité de l'Église de Jérusalem, tout en stipulant que le choix du candidat s'était fait sans « aucune licence patriarcale » ; voir Palmer, *The Patriarch and the Tsar*, vol. 3, p. 31. Pourtant, ce même Ligaridès informe ses lecteurs que Nikon, avant le commencement du concile, ne commémorait que le patriarche Parthène IV de Constantinople (ibid., p. 168). Doit-on y voir une affirmation par le patriarche russe de sa dépendance vis-à-vis de la chaire de Constantinople ? Certains textes y font allusion, cette dépendance ne prenant fin qu'avec les décisions de l'Église orientale dans les années 1660. Ainsi, par exemple, Yuḥannā ʿUǧaymī décrivant dans son histoire du patriarcat d'Antioche l'intervention du patriarche Macaire dans les affaires ecclésiastiques russes au cours des années 1660, souligne que c'est alors que les « Moscovites » reçurent la permission de nommer leur patriarche sans confirmation du patriarche de Constantinople. Voir Carsten-Michael Walbiner, « Biographies of Prominent Clerics as a Possible Approach to the History of the Christian Arabs in the First Centuries of Ottoman Rule : the Case of Macarius ibn al-Zaʿīm », *Chronos*, 3 (2000), p. 35–60, ici, p. 53–57. De même, le patriarche Dosithée II de Jérusalem considérait que seul le *tomos* de 1663 avait octroyé au patriarcat de Moscou le droit d'élire et d'introniser le patriarche russe sans permission du patriarche œcuménique ; voir Δοσίθεος, πατριάρχης, *Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων, διῃρημένη… ἐν δώδεκα βιβλίοις… συγγραφεῖσα μὲν παρὰ τοῦ ἐν μακαρίᾳ τῇ λήξει γενομένου ἁγιωτάτου καὶ ἀοιδίμου Πατριάρχου τῶν Ἱεροσολύμων κυρίου κυρίου Δοσιθέου, κοσμηθεῖσα δέ, καὶ ἐν τάξει ἀρίστῃ τεθεῖσα παρὰ τοῦ μακαριωτάτου Πατριάρχου τῶν Ἱεροσολύμων κυρίου κυρίου Χρυσάνθου*, Bucarest, 1715, p. 1177 ; ἀρχιμ. Καλλίνικος Δελικάνης, *Τὰ ἐν τοῖς κώδιξι…*, τ. 3, p. 192–194. Le patriarche Joasaphe fut élu après la condamnation de Nikon le 31 janvier 1667 et reçut un acte d'intronisation signé des deux patriarches orientaux et du clergé : Gosudarstvennyĭ istoricheskiĭ muzeĭ (Musée historique d'État, dorénavant GIM), Synod. gram. 1233 ; *Delo o patriarkhe Nikone. Izdanie Arkheograficheskoĭ kommissii po dokumentam Moskovskoĭ Sinodal'noĭ* (*byvsheĭ Patriarsheĭ*) *Biblioteki* [L'affaire du patriarche Nikon. Édition de la Commission archéographique des documents de la Bibliothèque Synodale (anciennement Patriarcale) de Moscou], Saint-Pétersbourg : Pechatnia S.P. Ĭakovleva, 1897, p. 322–330, 451–453 ; Makariĭ (Bulgakov), métropolite de Moscou et Kolomna, *Istoriia Russkoĭ tserkvi* [Histoire de l'Église russe], t. 7, Moscou : Krutitskoe patriarshee podvor'e, 1996, p. 377–378 ; Nadezhda P. Maslennikova, « Ornamental'noe oformlenie nastol'noĭ gramoty moskovskogo patriarkha Ioasafa II » [La décoration de l'acte d'intronisation du patriarche Joasaphe II de Moscou], *Kapterevskie chteniia*, 9 (2011), p. 182–194. Par une lettre de mai 1668, le patriarche œcuménique Méthode se contenta de confirmer la réception de la confession de foi de Joasaphe, déclarant se réjouir de sa conformité aux « droits et saints dogmes de l'Église orientale » (GIM, Synod. gram. 2293 / Vladimir 523, f. 1r). Sur les rapports de l'Église russe avec Constantinople au moment de la création du patriarcat de Moscou, voir Dan Ioan Mureșan, « Rome hérétique ? Sur les décisions des conciles de Moscou et de Constantinople (1589, 1590 et 1593) », *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 126.2 (2014), p. 282–283.

2021119 [Feodorov] 004-CH3-Tchentsova-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 52

consécration reconnue par le patriarche œcuménique[20], mais Nikon avait été élu et consacré par le synode du clergé russe[21].

Bien que le patriarche de Constantinople ait occupé une place spéciale dans l'esprit et les stratégies des deux camps, le gouvernement russe se montrait ainsi soucieux de faire venir dans la capitale russe à l'occasion du concile l'ensemble des patriarches orientaux. Le souverain moscovite les priait de venir en personne afin de mettre fin aux désordres, « conformément aux canons des saints pères, qui disent que les hauts hiérarques doivent visiter les villes et corriger les mauvaises gestions, ainsi que résoudre les questions perplexes »[22], car c'est seulement de cette façon qu'il serait possible d'entretenir « l'unité de la foi en Christ », qui est celle de l'Église universelle, et de ne s'éloigner ni du Christ, ni de la confession de foi des patriarches orientaux[23].

Un trait particulièrement intéressant des documents relatifs aux préparatifs du concile réside dans la désignation systématique de tous les patriarches orientaux, et non seulement de celui de Constantinople, comme « œcuméniques », ce qui révèle un aspect quelque peu inattendu des positions ecclésiologiques prônées à Moscou[24]. Dès 1662–1663, le hiérodiacre Mélèce le Grec, parti pour le compte du gouvernement russe inviter tous les patriarches au concile, se voyait recommander d'insister particulièrement sur la présence à Moscou des patriarches d'Antioche et Jérusalem[25]. En 1664, une tentative pour réunir les quatre patriarches révèle à nouveau l'importance aux yeux de Moscou de la présence au concile du patriarche d'Antioche. L'envoyé du gouvernement russe, le Grec Stéphane Yuriev, reçut ainsi pour instructions (18 septembre 1664) de se mettre en contact avec le « majordome » du patriarche d'Antioche, un certain *ḥāǧǧī*[26] Grégoire Khalepli (d'Alep), et d'obtenir du sultan la permis-

20 Ces vêtements liturgiques furent réalisés en 1653 sous la supervision personnelle de Ioannice au prix de grosses dépenses qu'assuma un marchand grec. Voir Rossiĭskiĭ gosudarstvennyĭ arkhiv drevnikh aktov (Archives des actes anciens de la Russie, dorénavant RGADA), Fonds 52, inv. 2, nº 497 ; inv. 1, 1654, nº 6, ff. 14r–15r ; nº 7, ff. 1, 19, 21, 52, 54 ; Sergeĭ A. Belokurov, *Arseniĭ Sukhanov*, t. 1, Moscou : Univ. Tip., 1891, 2e éd., p. LXXXVII–XCI ; Fonkich, *Graeco-Russian Contacts*, nº 50.

21 Boris A. Uspenskiĭ, *T͡Sar' i patriarkh. Kharizma vlasti v Rossii* [Tsar et patriarche : le charisme du pouvoir en Russie], Moscou : Shkola « I͡Azyki russkoĭ kul'tury », 1998, p. 91–94 ; Sevast'i͡anova, *Materialy*, p. 45–46.

22 Gibbenet, *Istoricheskoe issledovanie*, t. 2, p. 561, 568–569.

23 Ibid., p. 578.

24 La désignation des patriarches orientaux comme « patriarches œcuméniques » se retrouve dans le texte grec des décisions du concile moscovite : Δελικάνης, *Τὰ ἐν τοῖς κώδιξι…*, τ. 3, p. 130.

25 Gibbenet, *Istoricheskoe issledovanie*, t. 2, p. 12.

26 L'habitude de désigner celui qui a effectué un pèlerinage aux Lieux Saints par le terme

2021119 [Feodorov] 004-CH3-Tchentsova-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 53

sion pour les chefs de l'Église de quitter son territoire pour venir à Moscou[27]. Le recours à l'autorité du patriarche d'Antioche apparaissait donc essentiel pour résoudre les problèmes ecclésiologiques posés par Nikon et ses réformes. L'autorité de ce siège en la matière découlait du prestige de l'ancienne tradition des canonistes de « l'école d'Antioche » et de théologiens tels que saint Mélèce d'Antioche, saint Théodoret de Cyr et saint Jean Chrysostome lui-même[28]. Le patriarche d'Antioche, qui s'était exprimé sur les rites de l'Église russe et avait participé aux conciles moscovites des années 1655–1656, était considéré comme le successeur de ces grands docteurs. Il fut donc le destinataire d'une missive personnelle le remerciant au nom du tsar d'avoir jadis visité les fidèles russes depuis « les hauteurs de l'Orient ». Une nouvelle visite du patriarche était à présent nécessaire pour juger d'affaires ecclésiastiques pressantes, afin que soit établie la paix indispensable à la préservation de la foi et au maintien des croyants russes en union avec l'Orient orthodoxe[29]. La lettre louait en lui l'héritier de la grande tradition théologique orientale, soulignant que l'Église d'Antioche avait toujours, depuis les saints apôtres, démontré le plus grand zèle contre les ennemis de la foi[30].

Le gouvernement russe ne parvint finalement à faire venir au « Grand concile de Moscou » de 1666 que deux patriarches, Macaire d'Antioche et Païsios d'Alexandrie, qui siégèrent aux côtés du représentant unique de leur homologues de Constantinople et de Jérusalem, l'exarque Païsios Ligaridès, métropolite de Gaza[31]. Néanmoins, ce concile fut tenu pour œcuménique ou

---

arabe *ḥāǧǧī* fut emprunté par l'Église orthodoxe à la culture musulmane, dans laquelle ce titre honorifique est donné aux croyants ayant accompli le pèlerinage à La Mecque.

27 Gibbenet, *Istoricheskoe issledovanie*, t. 2, p. 725, 729–730.

28 Cf. Dar'ia S. Morozova, « Dvoperstia i diofizytstvo. Spadshchyna Antiokhiïs'koï shkoly u rozkoli XVII st. » [Deux doigts et deux natures. L'héritage de l'école d'Antioche dans le schisme du XVIIe siècle], *Gilea*, 145 (2019), p. 103–107, et les réflexions de Païsios Ligaridès sur l'importance du patriarcat d'Antioche et le rôle de son chef dans l'Église orientale : Palmer, *The Patriarch and the Tsar*, vol. 3, p. 149–150.

29 Gibbenet, *Istoricheskoe issledovanie*, t. 2, p. 571–572, cf. p. 1016 ; Palmer, *The Patriarch and the Tsar*, vol. 3, p. 120.

30 Gibbenet, *Istoricheskoe issledovanie*, t. 2, p. 573.

31 Ibid., p. 808–811, 824–828 ; Nikolaï Novikov (éd.), *Drevnia Rossiïskaia Vivliofika* [L'ancienne Bibliothèque Russe], t. 3, Moscou : V Tipografii Kompanii Tipograficheskoï, 1788, 2e éd., p. 403. Le rôle de représentant patriarchal octroyé à Païsios Ligaridès par Dionysios III de Constantinople (29.VI.1662–21.X.1665) est confirmé par une lettre originale rédigée au nom du patriarche et adressée au tsar (RGADA, Fonds 27, inv. 1, n° 140 b, f. 18^r [olim 373^r], datée du mai 1665). Ligaridès y est formellement nommé représentant du patriarche œcuménique (ὡς ἡμέτερον πρόσωπον), au titre de sa grande expérience dans ce genre d'« affaire ecclésiastique », pour rétablir la paix sur la base du *tomos* envoyé en 1663 par tous les patriarches orientaux. La lettre fut rédigée par le grand chartophylax

2021119 [Feodorov] 004-CH3-Tchentsova-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 54

quasi-œcuménique, la réunion solennelle des clergés « grec » (c'est-à-dire oriental orthodoxe) et russe devant compenser l'absence des deux patriarches et justifier que l'assemblée puisse prendre des décisions à même de sortir l'Église russe de la crise où l'avait plongée le retrait de Nikon, près de neuf ans plus tôt.

Il convient de souligner une différence substantielle entre les deux séjours du patriarche Macaire d'Antioche à Moscou. Le premier voyage, en 1654–1656, avait été entrepris à l'initiative du patriarche lui-même, alors en quête de subsides, tandis qu'en cette seconde instance (1666–1668), ce dernier répondait à la volonté insistante du gouvernement moscovite. En l'absence d'une source comparable au journal du fils du patriarche, l'archidiacre Paul d'Alep, qui décrit en détail le premier voyage du patriarche, le matériel des archives russes permet de reconstituer assez précisément le déroulement du second séjour de Macaire, de Païsios d'Alexandrie et de leurs compagnons en Russie moscovite[32]. Parmi ces documents d'une importance particulière se révèlent plu-

de la Grande Église Jean Caryophylès et provenait donc de la chancellerie patriarcale de Constantinople (ἐγράφη ἐν τῷ πατριαρχικῷ κελλίῳ). Elle vient confirmer le témoignage de la lettre communiquant sa nomination à Ligaridès et dont on a conservé la traduction russe, voir Gibbenet, *Istoricheskoe issledovanie*, t. 2, p. 828–829 ; Kapterev, *Kharakter otnosheniĭ*, p. 195–199 ; Svetlana K. Sevast'i͡anova, « Perepiska patriarkha Nikona s ikoniĭskim mitropolitom Afanasiem » [Correspondance du patriarche Nikon avec le métropolite Athanase d'Ikonion], *Drevni͡a͡ia Rus'. Voprosy medievistiki*, 3 (17), 2004, p. 87–97, ici, p. 90–92. Toutefois, lors de ses conversations avec l'envoyé du tsar russe, Dionysios III nia avoir nommé le métropolite de Gaza son représentant à Moscou, dénonçant les pressions en ce sens du « chartophylax ». Il précisa même ne pas être persuadé de la pleine orthodoxie de Ligaridès (RGADA, f. 27, inv. 1, nº 140 b, ff. 15r–v ; cf. Gibbenet, *Istoricheskoe issledovanie*, t. 2, p. 893). Début 1665, Dosithée, archidiacre du patriarche Nectaire de Jérusalem (et futur successeur de celui-ci), écrivait que « tous ceux qui disent d'être exarques des patriarches mentent » (RGADA, Fonds 27, inv. 1, nº 140, pt. 7, f. 29r). Le doute qui planait sur la légitimité de Ligaridès à s'exprimer au nom du patriarche œcuménique s'accrut du fait qu'au moment du concile moscovite la chaire de Constantinople n'était plus occupée par Dionysios III mais par Parthène IV (21 oct. 1665–9 sept. 1667). Nul hasard donc à ce que Ligaridès ait tenté en décembre 1666 de persuader les autorités russes que Dionysios III était encore patriarche œcuménique, Parthène ayant dû se retirer en Valachie (RGADA, Fonds 52, inv. 1, 1667, nº 2, ff. 8r–10r ; cf. aussi Palmer, *The Patriarch and the Tsar*, vol. 3, p. 235, annot. 9). Voir sur le concile : Makariĭ (Bulgakov), *Istori͡ia Russkoĭ t͡serkvi*, t. 7, p. 317–392 ; Olga B. Chumicheva, « Bol'shoĭ Moskovskiĭ sobor 1666–1667 » [Le Grand Concile de Moscou de 1666–1667], *Pravoslavnai͡a ėnt͡siklopedii͡a*, vol. 5, 2002, p. 679–684 ; Elena V. Beli͡akova, « K izucheni͡u istorii Soborov 1666 i 1666–1667 gg. » [À propos de l'histoire des conciles de 1666 et 1666–1667], *Istoricheskiĭ kur'er*, 2(4).5 (2019), URL : http://istkurier.ru/data/2019/ISTKURIER-2019-2-05.pdf (accès : 25.07.2020).

32 Carsten-Michael Walbiner, « The Second Journey of Macarius Ibn az-Zaʿīm to Russia (1666–1668) », dans Souad Slim et Georges Nahas (éds.), *Rūsiyā wa-urṯūḏuks al-Šarq / La*

2021119 [Feodorov] 004-CH3-Tchentsova-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 55

sieurs dossiers administratifs relatifs à l'invitation des pontifes orientaux et aux dépenses prévues pour leur réception, l'organisation de leur vie quotidienne, leur participation au concile moscovite, ainsi que pour leur départ et diverses cérémonies importantes auxquelles les deux patriarches assistèrent. Plus intéressant encore, cette documentation offre l'opportunité de se faire une idée assez nette de l'attitude du gouvernement moscovite envers les patriarches orientaux, de sa vision de leur rôle dans l'Église universelle et de leur pouvoir au sein du diocèse du patriarcat de Moscou[33].

Avant de progresser de concert vers les terres russes, les deux patriarches firent leur jonction en avril 1666 à Shemakha, Païsios d'Alexandrie arrivant d'Egypte, via l'Asie mineure, et Macaire d'Antioche de Géorgie, où il séjournait en quête de subsides[34]. Sans surprise, les voyageurs, qui avaient traversé la mer Caspienne, puis remonté la Volga, furent somptueusement reçus. Dès les premiers jours du printemps 1666, les différents services impliqués dans leur accueil entraient en effervescence pour assurer que les deux pontifes ne manqueraient de rien lors de leur voyage[35]. Il fallait prévoir les dépenses pour la nourriture et la boisson, en envoyant spécialement de bons « vins italiens » pour la consommation des deux invités de marque[36]. Les adminis-

---

Russie et les orthodoxes en Orient, Balamand : Université de Balamand, 1998, p. 99–114, ici, p. 99 ; Walbiner, « Biographies of Prominent Clerics », p. 41–43 ; Konstantin A. Panchenko, *Blizhnevostochnoe pravoslavie pod osmanskim vladychestvom. Pervye tri stoletiia. 1516–1831* [L'Orthodoxie au Proche-Orient sous le pouvoir ottoman. Les premiers trois siècles. 1516–1831], Moscou : Indrik, 2012, p. 379–383 (Version angl. : Constantin Panchenko, *Arab Orthodox Christians under the Ottomans : 1516–1831*, trad. Brittany Pheiffer Noble et Samuel Noble, Jordanville, NY : Holy Trinity Seminary Press, Holy Trinity Monastery, 2016, p. 323–328).

33 Avant l'arrivée des patriarches, en février 1666, les hiérarques russes durent même proclamer la pleine orthodoxie des chefs de l'Église orientale et la conformité des « livres grecs » à la confession de foi orthodoxe : *Delo o patriarkhe Nikone*, p. 250–263 ; Makariĭ (Bulgakov), *Istoriia Russkoĭ tserkvi*, t. 7, p. 318, 321.

34 Palmer, *The Patriarch and the Tsar*, vol. 3, p. 110–111. Voir aussi Walbiner, « The Second Journey », p. 100–101 ; Carsten-Michael Walbiner, « Die Beziehungen zwischen dem griechisch-orthodoxen Patriarchat von Antiochia und der Kirche von Georgien vom 14. bis zum 18. Jahrhundert », *Le Muséon*, 114 (2001), p. 437–455, ici, p. 444–449.

35 RGADA, Fonds 52, inv. 1, 1667, nº 9, ff. 1–16. Pour la description du voyage, voir Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Ἀνάλεκτα*, τ. 1, p. 270–272 ; Gibbenet, *Istoricheskoe issledovanie*, t. 2, p. 274–290 ; *Delo o patriarkhe Nikone*, p. 247–250 ; Alekseĭ A. Dmitrievskiĭ, « Priezd v Astrakhan' vostochnykh patriarkhov Paisiia Aleksandriĭskogo i Makariia Antiokhiĭskogo i sviazannoe s nimi uchrezhdenie zdes' mitropolii » [L'arrivée à Astrakhan des patriarches orientaux Païsios d'Alexandrie et Macaire d'Antioche et l'établissement en ce lieu d'une chaire métropolitaine en cette occasion], *Trudy Kievskoĭ Dukhovnoĭ Akademii*, 3 (1904), p. 317–358, ici, p. 320–322, 332–334 ; Walbiner, « The Second Journey », p. 101–102.

36 RGADA, Fonds 52, inv. 1, 1667, nº 9, ff. 2v–3v, 31v.

2021119 [Feodorov] 004-CH3-Tchentsova-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 56

trateurs locaux s'inquiétaient auprès du Bureau des ambassadeurs moscovite de l'absence d'interprètes, de bons poissons ou de bons crus, réclamant d'urgence des fonds à cette fin. Les services centraux s'ingéniaient à rassembler et convoyer en province tout le nécessaire afin qu'il soit possible d'inonder de cadeaux de bienvenue les deux patriarches, à leur arrivée : fourrures, tissus, importantes sommes d'argent[37]. Pas moins de quatre cents chariots furent ainsi mobilisés pour conduire les « patriarches palestiniens » de Simbirsk, où ils avaient fait leur entrée en bateau vers la mi-septembre 1666, à Moscou[38]. Les chefs militaires, tels que le colonel Artamon Matveïev, futur dirigeant du Bureau des ambassadeurs, se portèrent personnellement à la rencontre des patriarches pour leur rendre les honneurs dus à leur rang[39]. Au sein de cette abondance documentaire, les textes des discours prononcés lors de diverses cérémonies et les lettres envoyées aux patriarches de la part du tsar méritent une attention toute particulière, puisqu'ils éclairent le regard que les autorités moscovites portaient sur le statut des patriarches et le rôle que l'on attendait d'eux.

Chaque réception s'ouvrait sur des paroles de bienvenue prononcées par le chef militaire local ou un dignitaire de cour envoyé saluer les patriarches. Ces petits discours ne brillaient pas par leur variété : « l'orateur » récitait la titulature complète du tsar russe, puis s'enquérait au nom du souverain auprès de chaque patriarche de savoir si le voyage s'était bien passé. L'hôte annonçait enfin le nom du responsable du bon déroulement et du ravitaillement de l'étape suivante. Après ces discours, des représentants de la cour russe venaient demander sa bénédiction à chacun des deux patriarches. Le même échange de politesses se répétait à chaque étape importante sur la route vers la capitale russe, célébrant la « venue tant souhaitée par l'Église orthodoxe russe » des patriarches dans le « pays de sa majesté sérénissime gardée par Dieu »[40]. Il est clair que le Bureau des ambassadeurs n'offrait aux représentants de Moscou guère de latitude dans le choix des paroles prononcées devant les patriarches. Même les cochers censés conduire les carrosses dans lesquels les patriarches faisaient leur entrée en ville voyaient leur parole contrôlée : « à propos du discours que le cocher doit faire devant les patriarches, il recevra une instruction du Bureau des ambassadeurs »[41].

37 Gibbenet, *Istoricheskoe issledovanie*, t. 2, p. 939–941.

38 RGADA, Fonds 52, inv. 1, 1667, nº 9, ff. 14v–17v, 19v–20v ; *Delo o patriarkhe Nikone*, p. 265–267 ; Dmitrievskiĭ, « Priezd v Astrakhan' », p. 332.

39 RGADA, Fonds 52, inv. 1, 1667, nº 9, ff. 36r–38r ; Dmitrievskiĭ, « Priezd v Astrakhan' », p. 332–333.

40 Gibbenet, *Istoricheskoe issledovanie*, t. 2, p. 286.

41 RGADA, Fonds 52, inv. 1, 1667, nº 9, f. 46v.

2021119 [Feodorov] 004-CH3-Tchentsova-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 57

Les patriarches étaient évidemment aussi les destinataires d'autres discours, plus raffinés que ces paroles génériques de bienvenue. La même rhétorique se retrouve dans plusieurs missives que leur adressa le tsar pour se féliciter de leur arrivée et dont l'envoi scanda la progression des hiérarques vers la capitale[42]. Deux lettres du tsar datées du 14 septembre et du 13 octobre 1666 sont ainsi conservées dans la documentation russe relative à l'accueil des pontifes et l'on peut en confronter la teneur à leurs versions grecques qu'intégra Païsios Ligaridès à son *Histoire de la condamnation du patriarche Nikon*, rédigée après le concile[43]. Une rhétorique fleurie chante les deux patriarches attendus en Russie comme les deux piliers de l'Église, émules du Christ et des Apôtres, apportant tels des anges les fleurs de la sagesse céleste aux croyants[44]. Plus important pour nous, les textes soulignent le but du difficile et périlleux voyage entrepris par les patriarches : assurer que triomphent la paix, tant souhaitée par les orthodoxes, et la recherche de la « vérité ». Le patriarche d'Antioche est d'ailleurs expressément décrit comme porteur d'un « rameau d'olivier »[45]; et ces lettres d'énoncer la source première de cette paix: l'unité de l'Église orthodoxe[46]. Les autorités moscovites considéraient que la sortie de la crise passait avant tout par la promotion de l'unité de l'Église russe avec l'Église orientale. Le souverain moscovite exprimait donc sa reconnaissance pour les tribulations assumées par les patriarches, affirmant sa vénération pour leur sainteté et leur « sacerdoce angélique »[47]. Les lettres reçues des patriarches sont ainsi comparées à des « fruits du paradis » qui tombent dans les mains de leurs destinataires, leur assurant la jouissance de « fleurs de parole de sagesse » et la « correction du berger du Christ » : « Des graines de piété semées pour nous par la conversation pleine d'agréments de vos personnes dans le champ immuable du Christ, nous souhaitons faire cuire les pains pour rassasier les fidèles »[48].

Les documents n'indiquent pas qui rédigeait ces textes rhétoriques envoyés au nom du tsar ou, ultérieurement, prononcés par le souverain lui-même ou quelque hiérarque de l'Église russe en charge de recevoir les patriarches. Néanmoins, dès le XIXe siècle, le savant russe I. Tatarski découvrit certains de ces textes au sein des manuscrits ayant appartenu au hiéromoine Siméon

42 Gibbenet, *Istoricheskoe issledovanie*, t. 2, p. 280–281.

43 Ibid., p. 942–948, 962–963 ; Palmer, *The Patriarch and the Tsar*, vol. 3, p. 113–117. Le texte originel d'une autre lettre du tsar n'est connu que par sa version russe, datée du 1er octobre 1666, cf. Gibbenet, *Istoricheskoe issledovanie*, t. 2, p. 955–956.

44 Gibbenet, *Istoricheskoe issledovanie*, t. 2, p. 944, 946.

45 Ibid., p. 946.

46 Ibid., p. 943.

47 Ibid., p. 281.

48 Ibid., p. 285.

2021119 [Feodorov] 004-CH3-Tchentsova-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 58

(Petrovski-Sitnianovich) de Polotsk[49]. Une étude du style très littéraire et élaboré des textes permet d'identifier l'auteur à ce même hiéromoine[50]. Siméon venait alors de s'installer à Moscou, probablement en 1664, et avait entamé depuis 1665 sa carrière de poète de cour. Dès 1666, il devint par ailleurs l'interprète de Païsios Ligaridès, grâce à sa maîtrise de la langue latine[51]. Siméon se fit surtout connaître en Russie pour ses nombreuses publications polémiques, poétiques et spirituelles, au premier rang desquelles *Le bâton de commandement* (1667), dont il posa les bases durant l'hiver et le printemps 1666, alors que se tenait le Grand Concile moscovite en présence des patriarches. L'intérêt de l'œuvre, imprimée avec la bénédiction des patriarches orientaux, réside dans les informations qu'elle nous transmet sur les délibérations qui portèrent à la condamnation des vieux-croyants et à l'établissement de la réforme des rites de l'Église russe. Le thème du bâton de commandement, inspiré de la figure de Moïse, est au cœur de tous les discours prononcés pour accueillir les patriarches orientaux : symbole de direction spirituelle, il est l'instrument de consolation par lequel advient l'ordre[52]. Siméon s'adressa par ailleurs officiellement aux patriarches orientaux, en son propre nom, en tant que responsable de la mise par écrit des délibérations du concile moscovite[53]. Parmi les textes plus tardifs de Siméon, d'une importance particulière sont les sermons réunis dans les deux recueils du *Déjeuner spirituel* et du *Souper spirituel*,

49 Ierofeĭ Tatarskiĭ, *Simeon Polotskiĭ* (*ego zhizn' i deiatelnost'*) [Syméon de Polotsk : sa vie et son œuvre], Moscou : M.G. Volchaninov, 1886, p. 83–84, 115. Pour sa biographie, voir M.A. Robinson et L.I. Sazonova, « Zametki k biografii i tvorchestvu Simeona Polotskogo » [Notices pour la biographie et l'œuvre de Syméon de Polotsk], dans *Russkaia literatura*, t. 4, Leningrad : Nauka, 1988, p. 134–141 ; Aleksandr M. Panchenko, Dmitriĭ M. Bulanin et Anastasiia A. Romanova, « Simeon Polotskiĭ » [Syméon de Polotsk], dans : Dmitriĭ S. Likhachev et Dmitriĭ M. Bulanin (éds.), *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevneĭ Rusi*, t. 3 : *XVII v.*, 3e Partie, Saint-Pétersbourg : Institut russkoĭ literatury, 1998, p. 362–379 ; Paul Bushkovitch, *Religion and Society in Russia. The Sixteenth and Seventeenth Centuries*, New York et Oxford : Oxford University Press, 1992, p. 163–175.

50 Sur les particularités du style de Syméon de Polotsk, voir Lidiia I. Sazonova, « Obshcheevropeĭskie cherty vostochnoslavianskogo barokko : iz nabliudeniĭ nad poetikoĭ » [Les caractéristiques européennes du baroque slave oriental : quelques observations relatives à la poétique], dans Irina L. Popova (éd.), *Literaturovedenie kak literatura. Sbornik v chest' Sergeia G. Bocharova*, Moscou : Arkhiv russkoj istorii, 2004, p. 31–49.

51 Tatarskiĭ, *Simeon Polotskiĭ*, p. 65–67, 74–78 ; Makariĭ (Bulgakov), *Istoriia Russkoĭ tserkvi*, t. 7, p. 316–317.

52 Sergeĭ A. Belokurov, « K materialam dlia istorii Moskovskikh soborov 1666–1667 gg. » [Matériaux pour l'histoire des conciles de Moscou de 1666–1667], *Khristianskoe chtenie*, 1 (1886), p. 292–296, ici, p. 294 ; Palmer, *The Patriarch and the Tsar*, vol. 3, p. 122, 127.

53 Tatarskiĭ, *Simeon Polotskiĭ*, p. 85–88, 115.

2021119 [Feodorov] 004-CH3-Tchentsova-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 59

ainsi que les ouvrages poétiques intitulés *Rythmologion* et *Jardin multicolore*[54]. Les lettres adressées par le tsar aux patriarches Macaire d'Antioche et Païsios d'Alexandrie, ainsi que les textes des discours prononcés en leur honneur, seraient donc parmi les toutes premières compositions moscovites du célèbre poète de cour qui introduisit à la capitale russe l'esthétique baroque[55].

Afin d'assurer le plus de solennité possible à la réception officielle des patriarches au Kremlin, les fonctionnaires du Bureau des ambassadeurs se penchèrent, en quête de modèles, sur les archives documentant les précédentes visites de patriarches orientaux à Moscou, et notamment de Théophane III de Jérusalem, de son successeur, Païsios, et de Macaire lui-même[56]. Cependant, lorsque les deux patriarches furent reçus pour la première fois par le tsar, le 4 novembre 1666, il apparaît clairement que l'on observa un protocole nettement plus élaboré et flatteur que lors de ces précédentes occasions[57]. Non seulement le tsar lui-même devait se découvrir et se lever de son trône pour avancer d'un pas vers les visiteurs, mais il était également censé adresser personnellement un discours à ses hôtes[58]. Cette adresse était le point culminant d'une série de

54 Ibid., p. 79–81, 115. Sur l'œuvre littéraire de Syméon de Polotsk, voir Lidiia I. Sazonova, *Literaturnaia kul'tura Rossii. Rannee Novoe vremia* [La culture littéraire en Russie. Début de l'époque moderne], Moscou : Iazyki slavianskikh kul'tur, 2006.

55 Tatarskiĭ, *Simeon Polotskiĭ*, p. 83–84 ; Dmitrievskiĭ, « Priezd v Astrakhan' », p. 325. Les textes des lettres du tsar (14 IX et 13 X 1666) et des discours du clergé russe (du 18 IX et 22 X) aux patriarches orientaux, selon Tatarski, se trouvent dans le manuscrit de Siméon conservé au Musée Historique d'État à Moscou : GIM, Synod. 130, ff. 19r–29r (ainsi que dans le GIM, Synod. 40, ff. 3r–5r). Les discours adressés aux patriarches par les métropolites russes se trouvent, quant à eux, dans le GIM, Synod. 229, ff. 451r–454r. Voir Sazonova, *Literaturnaia kul'tura Rossii*, p. 161–163.

56 RGADA, Fonds 52, inv. 1, 1667, n° 9, ff. 56v–94v.

57 Ibid., ff. 95r–113r.

58 Ibid., ff. 104r–105v : « А как ближней боярин речь учал кончать, и великий государь изволил с своего царского места уступить и шол к патриархом на встречю, и как будет блиско патриархов, и в то время ближней боярин князь Юрьи Алексеевич говорил другую явочную речь, а молыл : святейшие вселенские патриархи, великий государь царь и великий князь Алексей Михайлович, всеа Великия и Малыя и Белыя Росии самодержец, воздаючи честь, встречает вас, святейших вселенских патриархов, сам. И патриархи великому государю поклонились до земли, и великий государь патриархом говорил речь, а изговоря речь, патриархом поклонился. И великого государя патриархи благословлили, а благословясь, изволил великий государь с патриархи целоватись во уста. А принимал великий государь благословение от патриархов, сняв с себя свой царской венец, а держали в то время царской венец на золотой большой мисе спальники. А после того спросил великий государь патриархов о спасении, и патриархи великому государю били челом на его государском жалованье и великого государя поздравляли и говорили речь. А как речь проговорили, и великий государь пошол на место и сел в своем царском месте по-прежнему,

2021119 [Feodorov] 004-CH3-Tchentsova-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 60

sept discours formels de bienvenue prononcés par des représentants du clergé russe et des dignitaires haut-placés. Parmi les personnes présentes à cette première réception se trouvait un « sujet de sa majesté royale », le prince géorgien Nicolas, petit-fils du roi Teïmouraz de Kakhétie et de Karthli et futur souverain de ces deux pays[59]. La présence du prince vassal rehaussait la dignité du tsar, maître de son royaume et souverain de princes étrangers.

Les orateurs chargés des premières adresses aux patriarches se devaient de vanter avant tout le courage de ces derniers face aux exigences d'un si long voyage et aux difficultés endurées en chemin pour « le bien de l'Église »[60]. Didascales de l'Église porteurs de la sagesse de l'Orient[61], les patriarches sont présentés comme deux luminaires dont la lumière, auparavant voilée par les démons néfastes, resplendit à présent pour ouvrir la porte du paradis derrière laquelle se tient la vérité[62]. Païsios et Macaire sont comparés aux deux apôtres Pierre et Paul, voyageant de l'Orient vers les villes russes « tels des aigles » pour le salut du monde, le renforcement de l'union spirituelle et la dispersion des ennemis[63]. Les lettres des hiérarques russes Pitirime de Novgorod, Paul de Krutitsy et Hilarion de Riazan, et de l'archimandrite Joachim du monastère Tchudov, s'accordaient à affirmer que l'arrivée des « pères orientaux de l'Église » allait parachever l'œuvre de correction des erreurs de « certains faux sages » (les partisans des vieux rites russes) entamée par le tsar[64]. Le discours prononcé le 2 novembre, lors de l'entrée des patriarches au Kremlin, par le métropolite Laurent de Kazan comparait leur arrivée à la levée du soleil[65] et ce qu'éprouvait le peuple en les voyant, aux sentiments d'enfants retrouvant un père trop longtemps absent[66]. La récurrence des mêmes thèmes et images trahit également l'intervention de Siméon de Polotsk qui les introduisait dans les lettres et discours du tsar et des autres intervenants comme dans ses propres oraisons : délaissant leurs propres ouailles, les patriarches sont venus sauver les autres

---

а святейшим патриархом велел сесть подле своего государева места по левой стороне под передним окном ».

59 Ibid., ff. 101r–103r, 130v–131r.

60 Gibbenet, *Istoricheskoe issledovanie*, t. 2, p. 935.

61 Belokurov, « K materialam », p. 293, 295. La référence est ici à *Zach.*, 6, 12, qui évoque « l'homme dont le nom est Orient », celui sur lequel reposera le Temple de Dieu : « Се мужъ, востокъ имя ему, и подъ нимъ возсіяетъ, и созиждетъ храмъ Господень ».

62 Gibbenet, *Istoricheskoe issledovanie*, t. 2, p. 917–918 ; Palmer, *The Patriarch and the Tsar*, vol. 3, p. 122 ; Belokurov, « K materialam », p. 295.

63 Gibbenet, *Istoricheskoe issledovanie*, t. 2, p. 918.

64 Ibid., p. 920.

65 Cf. *Delo o patriarkhe Nikone*, p. 270–271, 274–275.

66 Ibid., p. 271–273 ; Palmer, *The Patriarch and the Tsar*, vol. 3, p. 121–122.

2021119 [Feodorov] 004-CH3-Tchentsova-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 61

brebis malades ; ils sont venus émonder le vignoble du Christ des branches stériles et planter un arbre fécond dans la terre déserte de l'éparchie russe[67]. Après la déposition de Nikon, l'auteur va jusqu'à comparer les trois patriarches Macaire d'Antioche, Païsios d'Alexandrie et Joasaphe (II) de Moscou avec la Sainte Trinité[68].

Les discours adressés aux pontifes par les personnalités ecclésiastiques russes, sans doute également composés par Siméon de Polotsk, sont retranscris dans le récit qu'offre Païsios Ligaridès. Son œuvre nous transmet ainsi le discours du métropolite Hilarion de Riazan prononcé le 21 novembre 1666. Cet hiérarque y chante la « brise de paix » qui a commencé à souffler sur l'Église, apaisant les tourments des fidèles avec la venue des pontifes d'Orient[69]. Les discours intégrés au texte de Ligaridès ne sont sans doute pas pour autant des produits de l'imagination de Païsios mais plus probablement des reconstructions appuyées tant sur ses souvenirs propres que sur les brouillons qu'a pu lui remettre Siméon de Polotsk. En effet, Païsios fut chargé de lire les adresses aux patriarches lors des sessions du concile. Ces textes reprennent les thématiques illustrées par les discours et les lettres dont les originaux russes sont connus : les patriarches y apparaissent comme de « nouveaux apôtres »[70], tandis que le tsar convoque le concile en digne héritier des *basileis* byzantins[71]. Revêtu du « porphyre de l'orthodoxie », le tsar russe accueillait les patriarches orientaux, « arches vivantes » de la doctrine évangélique, tout comme David dansait devant l'Arche d'alliance pour vénérer l'Eternel[72]. C'est comme « autocrate de toute la Grande, Petite et Blanche Russie, nouveau Constantin, zélateur et combattant pour notre pieuse et orthodoxe foi chrétienne, vengeur et justicier des ennemis et antagonistes de la sainte Église du Christ »[73] qu'il est salué lors de son apparition à la cérémonie d'ouverture du concile de Moscou, « Ville Reine », et Païsios Ligaridès légitime ainsi son rôle et son droit à convoquer les chefs de l'Église à l'assemblée dans la droite ligne des empe-

67 Tatarskiĭ, *Simeon Polotskiĭ*, p. 88. Cf. W. Palmer, *The Patriarch and the Tsar*, vol. 3, p. 120–121.

68 Tatarskiĭ, *Simeon Polotskiĭ*, p. 88–89.

69 Palmer, *The Patriarch and the Tsar*, vol. 3, p. 119–120.

70 Ibid., p. 125–130.

71 Ibid., p. 135–137, 167.

72 Ibid., p. 122.

73 Δελικάνης, *Τὰ ἐν τοῖς κώδιξι…*, τ. 3, p. 127. Dans l'acte de fondation de la métropole de Belgorod, émis au nom des trois patriarches, Macaire d'Antioche, Païsios d'Alexandrie et Joasaphe de Moscou, le tsar est appelé « véritable champion de la foi orthodoxe » et comparé aux empereurs byzantins, « nouveau Constantin par sa piété, second Théodose par la rectitude de sa foi », et aux rois bibliques (« juste et doux David ») : Novikov (éd.), *Drevnia͡ia͡ Rossiĭskaia͡ Vivliofika*, t. 3, 1788, 2e éd., p. 421.

2021119 [Feodorov] 004-CH3-Tchentsova-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 62

reurs[74]. Dans un *enkômion* adressé, probablement, par Païsios d'Alexandrie au tsar, Alexis Mikhaĭlovich est comparé au « très chrétien empereur Constantin », siégeant comme ce dernier au milieu des patriarches[75]. L'épouse du tsar, la très-chrétienne *basilissa* Maria Ilinichna, est de même comparée aux pieuses impératrices Hélène et Pulchérie[76].

L'importance de cette filiation impériale transparaît également de l'effort consenti par le tsar pour prononcer quelques mots en grec à l'occasion des sessions[77] : il est patent que l'État russe tente de se couler dans le moule de l'empire « universel », c'est-à-dire œcuménique. Ce souci d'universalisme se reflète également dans la mise en œuvre par les patriarches orientaux d'une liturgie trilingue, les hiérarques officiant parallèlement en grec, en arabe et en slavon[78]. Les concélébrations par les deux patriarches « œcuméniques » d'Alexandrie et d'Antioche et le patriarche de Moscou nouvellement élu, ainsi que leur participation commune à diverses cérémonies, manifestaient l'unité de l'Église orientale en présence de « l'empereur », tsar russe assumant la place et le rôle des *basileis*[79]. Ce point est explicitement formulé durant le concile : « le *basileus* Alexis, universel et légitime héritier des empereurs romains », est

74 Palmer, *The Patriarch and the Tsar*, vol. 3, p. 140–144, 240, 300 ; Παναγιώτης Τζουμέρκας, *Ὁ κώδιξ ὑπ'ἀριθμ. 393 τῆς Ἀλεξανδρινῆς Πατριαρχικῆς Βιβλιοθήκης ὁ λεγόμενος τοῦ πατριάρχου Ἀλεξανδρείας Παϊσίου*, (Πηγὲς καὶ τεκμήρια πατριαρχικῆς ἱστορίας, τ. 4), Alexandrie : Ἔκδοση Πατριαρχικῆς Βιβλιοθήκης τοῦ Πατριαρχείου Ἀλεξανδρείας, 2010, p. 77, 156.

75 Τζουμέρκας, *Ὁ κώδιξ ὑπ'ἀριθμ. 393*, p. 143. Cf. un discours au nom des deux patriarches, prononcé à l'occasion de leur audience devant le tsar lors de leur entrée à Moscou : Palmer, *The Patriarch and the Tsar*, vol. 3, p. 124, 201, ainsi que p. 136–140.

76 Palmer, *The Patriarch and the Tsar*, vol. 3, p. 203.

77 Ibid., p. 203–204.

78 *Dopolneniĭa k aktam istoricheskim, sobrannyĭa i izdannyĭa Arkheograficheskoĭu kommissieĭu* [Additions aux actes historiques réunis et édités par la Commission archéographique], t. 5, Saint-Pétersbourg : Arkheograficheskaia kommissiia, 1853, p. 100 : « Литургию служили сами, на литургии два евангелия положены были на налоях на амбоне, одно письмо греческое, а другое по-словенски писано, а греческое писмо московское же евангелие. По-греческому чол диякон греческой александрейского патриарха, а по-словенскому соборный дьякон Федор… На литургии евангелие чли три дьяконы : Паисеев чол по-гречески, Макариев по-арапски, соборной дьякон Федор по-руски, на налоях, на амвоне налои стояли все три вместе. После обедни поучение их чол резанской архиепископ Иларион, благословяся у них ». Cf. ibid., p. 102, 108, 116–119, 122–123, 127 ; Palmer, *The Patriarch and the Tsar*, vol. 3, p. 302. Cette nouvelle habitude, introduite dans les coutumes de la cour et même dans la liturgie, a provoqué une sévère condamnation dans le camp des vieux-croyants : Boris A. Uspenskiĭ, « Raskol i kul'turnyĭ konflikt XVII veka » [Le schisme et le conflit culturel du XVIIe siècle], dans Boris A. Uspenskiĭ, *Izbrannye trudy*, t. 1 : *Semiotika istorii. Semiotika kul'tury*, Moscou : Shkola « Ĭazyki russkoĭ kul'tury », 1996, 2e éd., p. 477–519, ici, p. 492.

79 *Dopolneniĭa k aktam istoricheskim*, t. 5, p. 114–123, 126, etc.

2021119 [Feodorov] 004-CH3-Tchentsova-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 63

salué comme le soutien et le protecteur de l'Église du Christ[80]. Un aspect essentiel des cérémonies se dévoile ici : en marge de la normalisation de la situation de l'Église russe, c'est le tsar qui s'affirme comme le chef symbolique de l'œcoumène chrétienne, la clef de voûte de l'Orthodoxie mondiale. Que les recueils de canons présentés solennellement au concile de Moscou aient été en grec plaçait aussi le tsar dans la continuité des empereurs byzantins, protecteurs de l'Église œcuménique[81]. Cette proclamation d'autorité prend soin toutefois de se parer de l'humilité traditionnelle nécessaire à sa légitimité[82] : le souverain est ainsi présenté aux patriarches comme le « fils de l'Église orientale, notre Mère »[83].

Le départ du patriarche Macaire pour la Syrie à l'été 1668 donna l'occasion de réaffirmer les mêmes concepts. Le discours qu'adressa le tsar au patriarche le 5 juin 1668[84] frappe notamment par sa reprise des paroles adressées par le Christ aux apôtres : « Vous êtes le sel de la terre et la lumière du monde » (*Matthieu*, 5, 13–16)[85]. Le patriarche, affirme le souverain, a éclairé de la lumière de « saintes corrections » tous ceux qui se tiennent dans « ce temple de la présente vie » et les hiérarques venus en Russie en sont devenus les murailles, assurant la protection de l'Église[86]. Une partie du second voyage nous est connue par une source de premier ordre, un rapport officiel sur les déplacements de la suite patriarcale jusqu'aux frontières russes durant l'été 1668. Le prince Petr Prozorovski, qui portait le titre de *stolnik*[87], fut en effet chargé d'accompagner le patriarche et adressa au Bureau des ambassadeurs moscovite un récit détaillé de sa mission pour la période courant du 30 avril au 6 septembre 1668[88]. On peut ainsi suivre les déplacements du patriarche et s'intéresser aux réceptions solennelles qui entraînaient l'offre de cadeaux de la part de délégations monastiques et laïques, voire du gouvernement russe[89]. Prozorovski intégra

80 Palmer, *The Patriarch and the Tsar*, vol. 3, p. 128–129 ; Belokurov, « K materialam », p. 292–293.

81 Gibbenet, *Istoricheskoe issledovanie*, t. 2, p. 1074, 1076, 1079, 1096 ; *Delo o patriarkhe Nikone*, p. 445 ; Palmer, *The Patriarch and the Tsar*, vol. 3, p. 175, 186.

82 Estangüi Gómez, « Le service de palefrenier », p. 152–154, 163–164.

83 Gibbenet, *Istoricheskoe issledovanie*, t. 2, p. 983.

84 RGADA, Fonds 27, inv. 1, 1668–1669, n° 555, ff. 2r–7r, 8r–11r. Deuxième rédaction : ff. 72r–75r.

85 Ibid., f. 3r.

86 Ibid., ff. 3r–4r.

87 *Stolnik*, titre honorifique désignant un responsable du service de la table royale.

88 RGADA, Fonds 27, inv. 1, 1668–1669, n° 555, ff. 12r–71r. Cf. aussi la description du départ de Moscou du patriarche Macaire : *Dopolneniia k aktam istoricheskim*, t. 5, p. 128–131 ; *Delo o patriarkhe Nikone*, p. 332.

89 Un inventaire sommaire de ces présents, qui ne comprend donc pas les cadeaux reçus durant le séjour du patriarche à Moscou, dénombre 200 pièces d'or et 250 roubles, 32 rou-

2021119 [Feodorov] 004-CH3-Tchentsova-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 64

dans son rapport les textes de discours dont les plus élaborés étaient visiblement envoyés de Moscou à destination des autorités laïques et ecclésiastiques locales afin de leur éviter tout impair. Ces adresses furent prononcées par les prélats chargés de la réception du patriarche à chaque étape de son parcours : l'évêque Misaël de Kolomna[90], l'archevêque Hilarion de Riazan[91] et le métropolite Joseph d'Astrakhan[92].

Le 14 juin, à Ostrov dans les environs de Moscou, l'évêque Misaël de Kolomna, entouré du clergé et du peuple, reçut le patriarche arrivé par le fleuve, en louant en lui « le grand et saint hiérarque qui apporte le bien salvifique pour trouver la vraie raison » et remerciant que ses prières aient bien protégé Moscou, « capitale souveraine »[93]. Ultérieurement, en passant d'un arrêt à l'autre, le patriarche arriva à Pereslavl-Riazanski (Riazan), où Hilarion de Riazan le remercia pour « l'apport de la sagesse et des corrections nécessaires à l'Église russe » et pour les bienfaits octroyés à la religion par ses travaux[94]. Une cérémonie particulièrement importante fut orchestrée en l'honneur du pontife à Kazan, où il fit son entrée le 12 juillet. Le métropolite Laurent de Kazan l'y reçut en compagnie des « stratèges et de tout le peuple » de Kazan et de Sviiajsk, l'accueillant « comme Christ lui-même »[95]. Cinq jeunes sous-diacres prononcèrent des discours dont le thème dominant fut la reconnaissance due au patriarche pour avoir su gouverner « le navire sacré » de l'Église à travers la tempête des disputes, non seulement par l'intercession de ses prières et bénédictions, mais également par ses jugements fondés sur son charisme de successeur du saint évangéliste Luc, natif d'Antioche[96]. L'intervention du patriarche fit obstacle aux séditieux (c'est-à-dire, les opposants à la réforme de l'Église), destinés, après leur mort, à être rangés au nombre des Judas et des hérésiarques tels que Macédonios, Nestorios et autres[97].

Dans ce discours de Kazan, l'élément le plus intéressant est la justification de la nécessité de réunir le concile par le souci de soustraire la « sainte fian-

leaux de différents tissus, des fourrures pour plus de 500 roubles, un trône patriarcal et 24 icônes aux sujets très variés, dotées de leur revêtement précieux : RGADA, Fonds 27, inv. 1, 1668–1669, nº 555, ff. 17r–18r, 19v, 21r, 24r–24v, 29r, 30v–31r, 32v–34v, 47r–53r, 58v–59r ; RGADA, Fonds 52, inv. 1, 1668, nº 19, ff. 42r–48r ; *Dopolneniía k aktam istoricheskim*, t. 5, p. 130.

90 RGADA, Fonds 27, inv. 1, 1668–1669, nº 555, ff. 21v–23v.

91 Ibid., ff. 26v–28v.

92 Ibid., ff. 54v–57v.

93 Ibid., f. 22r.

94 Ibid., ff. 27v–28r.

95 Ibid., f. 43r.

96 Ibid., ff. 36v–46v.

97 Ibid., f. 39v.

2021119 [Feodorov] 004-CH3-Tchentsova-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 65

cée du Christ », l'Église, aux séditieux, pour la maintenir sous « le pouvoir des trônes de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem »[98]. Selon les paroles du Christ, « celui qui n'entre pas par la porte dans la bergerie, mais qui y monte par ailleurs, est un voleur et un brigand » (*Jean*, 10, 1) et, selon le discours, on peut assimiler à ces derniers ces criminels qui prétendent « que la sainte Église orientale, dans les louanges sacrées et les règlements, prêche le mensonge ». Face à ce péril, les interventions du patriarche et de ses confrères théologiens ont assuré la victoire contre l'orgueil des ennemis[99] qui offensaient l'Église par la défense des anciens rites erronés de l'Église moscovite[100]. Certains passages de ce discours furent repris quelques jours plus tard, le 9 août, lors de la réception du patriarche à Astrakhan, démontrant que le métropolite du lieu, Joseph, avait reçu des autorités un texte composé sur le modèle établi sans doute par Siméon de Polotsk[101]. Aux développements sur l'importance pour l'Église russe de se conformer aux usages de l'Église orientale apostolique, le discours ajoutait des passages soulignant le rôle du tsar qui, mû par sa sagesse royale, sut surmonter les conflits au sein de l'Église[102]. Sous son impulsion, l'Église russe demeurerait dans l'obéissance de l'Église orientale grâce à l'intervention du patriarche d'Antioche, successeur de saint Luc. Et de vanter le fait que lorsque Macaire arriva à Moscou toute la ville bénie par sa visite « trembla » en le recevant[103].

Ces mêmes discours proclament la condamnation de ceux qui essayaient de semer la zizanie dans l'Église, c'est-à-dire les vieux-croyants, citant même nommément certains d'entre eux, et notamment le protopope Avvakoum[104]. Tant dans le discours de Kazan que dans celui d'Astrakhan, les orateurs

98 Ibid., ff. 37v–38r : « … яко да не будет святая она невеста Христова церковь самочинием странная содевающи, но всегда будет под игом трону константи(но)польского и александрийского, антиохийского же и ерусалимскаго ».

99 Ibid., ff. 40r–40v.

100 Ibid., f. 45v.

101 Ibid., ff. 54v–57v. Sur le passage de Macaire d'Antioche à Astrakhan, voir Dmitrievskiĭ, « Priezd v Astrakhan' », p. 353–354.

102 RGADA, Fonds 27, inv. 1, 1668–1669, nº 555, ff. 54v–55v.

103 Ibid., f. 39v : « Господьствующий же град [Москва] весь поколебася на стретение твое, за еже страха и радости исполнено пришествие твое, ибо седиши на седалищи блаженнаго Луки » ; f. 56v : « Господствующий же град Москва на стретение твое весь поколебася за еже страха и радости пришествие твое, ибо седиши на седалищи блаженного Луки, имея власть покоривым, ибо и иже во дворе Христове пребывающим мир и благословение ношашеся, непокоривым же и хулником и иже самомнением на истинное церковное благочиние лающим в геенье со Июдою соприем, с Македонием, Несторием и прочими злодеи, осуждения хотяше назнаменатися ».

104 Ibid., ff. 39v, 56v.

2021119 [Feodorov] 004-CH3-Tchentsova-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 66

louaient le patriarche d'Antioche pour ses efforts déployés en faveur de la résolution des troubles causés par l'hostilité des ennemis de l'Église. Chacun des discours complétait cette dénonciation, en émettant le souhait « que la sainte, catholique, grande et orthodoxe Église russe soit en tout point semblable à la sainte Église apostolique orientale » et que « l'Église russe, grâce aux efforts des patriarches, ne mène pas d'existence arbitraire en faisant des choses non-autorisées, mais qu'elle demeure en tout obéissante à l'Église orientale »[105]. Ceux qui ne se soumettaient pas à l'Église orientale, sa confession de foi et ses décisions, étaient condamnés et expulsés de la communauté des fidèles[106].

Un aspect essentiel de l'activité des patriarches orientaux durant leur séjour en terre moscovite réside dans la capacité qui leur fut reconnue de prendre des décisions et d'édicter des règles en matière de discipline, de rite, de confirmation des privilèges du clergé, voire même de décoration ou restauration des églises, en dehors de leur diocèse, se substituant pour ce faire aux prélats locaux. En accord avec la tradition byzantine exigeant que la chose intervienne « en présence du *basileus* et du synode », on leur reconnut même le droit de consentir à la promotion au rang de métropoles de l'archevêché d'Astrakhan (mars 1667)[107] et de la chaire de Belgorod[108]. Dès leur arrivée, les patriarches célèbrent la liturgie en toute liberté, rendent des jugements sur des questions ecclésiastiques impliquant les ouailles de l'Église moscovite, procèdent à l'installation sur le trône du patriarche de toute la Russie Joasaphe (II, 1667–1672) et ordonnent que « désormais celui-ci aura plein droits »[109]. Sur le chemin du retour, Macaire d'Antioche reçut par ailleurs les suppliques du clergé local,

105 Ibid., ff. 55r–55v : « … яко да будет святая и соборная великая и православная российская церковь во всем подобящеся святей восточной и апостольстей церкви, да же заградятся уста несообразующихся и непщующих лжу некую быти сообразование, оно абие от всех градов власти своея повелевает всем нам, архиереом, двигнутися от престолов своих и собраным быти в державнийший град Москву, оже бы сообразно украсити и подоболепну церковь ону святей восточней и апостольстей церкви, яко да не будет она, невеста Христова, церковь, самочинием странная содевающе, но всегда будет послушающи от восточные церкви ». Voir Belĭakova, « K izucheniĭu istorii Soborov », p. 10–11.

106 Makariĭ (Bulgakov), *Istoriia Russkoĭ tserkvi*, t. 7, p. 381.

107 Palmer, *The Patriarch and the Tsar*, vol. 3, p. 296–297 ; Dmitrievskiĭ, « Priezd v Astrakhan' », p. 336–339.

108 Novikov (éd.), *Drevnĭaia Rossiĭskaia Vivliofika*, t. 3, 1788, 2e éd., p. 420–427, no 55–56.

109 RGADA, Fonds 52, inv. 1, 1667, no 9, f. 34r ; Fonds 124, inv. 1, 1669, no 10, f. 29r ; Viktor M. Zhivov, *Iz tserkovnoĭ istorii vremen Petra Velikogo : Issledovaniia i materialy* [Essais d'histoire ecclésiastique sur l'époque de Pierre le Grand : recherches et matériaux], Moscou : Novoe literaturnoe obozrenie, 2004, p. 156–157.

2021119 [Feodorov] 004-CH3-Tchentsova-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 67

prenant sur lui de régler des questions très diverses[110]. Ainsi, il demanda aux autorités de procéder à la restauration d'une église à Kolomna[111], octroya à l'archimandrite du monastère Makariev Zheltovodskiĭ sur la Volga la permission d'officier debout sur un tapis, flanqué de *ripidia*[112], et obtint que l'on fasse sortir « une effigie en forme de crucifix » d'une église de Nijni Novgorod, censée être en contradiction avec les canons de l'art orthodoxe[113].

En outre, le tsar se prévalut de l'appui spirituel du patriarche Macaire dans des questions dépassant largement la lutte commune contre les ennemis de la foi et touchant au domaine strictement temporel. Alors que le patriarche était déjà en route vers la Syrie, un envoyé de la cour lui remit des lettres du tsar annonçant que l'ambassadeur moscovite auprès du sultan avait obtenu pour le patriarche la permission de retourner sans empêchement sur sa chaire. Mais la missive informait également Macaire d'Antioche des victoires des armes russes contre les « traîtres », les attribuant aux prières du patriarche[114]. Ces « traîtres » s'identifient avec le hetman de la Horde Zaporogue de la Rive droite du Dniepr, Petro Doroshenko, « un nombre de Cosaques insensés » et leurs alliés, les Tatars de Crimée, « chiens effrénés » qui ont osé attaquer « notre Ukraine »[115]. Le brouillon de la lettre encore conservé est couvert de corrections d'une main peu expérimentée. Cette écriture s'identifie avec celle observable dans un projet d'inscription sur cloche pour le monastère Saint-Savva Storojevski à Zvenigorod, dont on a pu montrer qu'il s'agit d'un autographe du tsar Alexis Mikhaĭlovich[116]. Ainsi, les lettres rédigées début août pour être apportées au patriarche Macaire non seulement furent écrites au nom du tsar, mais leurs brouillons furent corrigés de sa propre main. En cette occasion, on peut

110 RGADA, Fonds 27, inv. 1, 1668–1669, nº 555, ff. 82r–83r.

111 Ibid., Fonds 52, inv. 1, 1668, nº 19, f. 53r.

112 Ibid., Fonds 27, inv. 1, 1668–1669, nº 555, ff. 35r, 82r.

113 Ibid., f. 82r ; 1668, nº 562, ff. 2r–3r. Cf. Dmitriĭ G. Davidenko, « Nekotorye predmety russkogo bogosluzhebnogo obikhoda v vospriĭatii predstaviteleĭ Antiokhiĭskogo patriarkhata (seredina XVII v.) » [Quelques objets liturgiques russes vus par les représentants du patriarcat d'Antioche (milieu du XVIIe siècle)], dans Irina M. Smilĭanskaĭa, Natal'ĭa G. Romanova et Aleksandr O. Filonik (éds.), *Vsmatrivaĭas' drug v druga… Rossiĭa i arabskiĭ mir : vzaimnoe vospriĭatie*, Moscou : Institut vostokovedeniĭa RAN, 2013, p. 39–51, ici, p. 50–51.

114 RGADA, Fonds 52, inv. 1, 1668, nº 19, ff. 62r–88r.

115 Il s'agit des batailles livrées près de Kotelva, cf. ibid., f. 70r.

116 Ibid., Fonds 27, inv. 1, nº 76, f. 2r ; Vera A. Kondrashina, « Nachalo obnovleniĭa Savvino-Storozhevskogo monastyriĭa pri ſsare Aleksee Mikhaĭloviche v seredine XVII veka » [Le début de la restauration du monastère Saint-Savva-Storojevski sous le tsar Alexis Mikhaĭlovich], dans Vera A. Kondrashina et Lĭudmila A. Timoshina (éds.), *Zvenigorod za shest' stoletiĭ. Sbornik stateĭ k 600-letiĭu Savvino-Storozhevskogo monastyriĭa*, Moscou : Administraſsiĭa Moskovskoĭ oblasti. Komitet po kul'ture i turizmu, 1998, p. 99–118, ici, p. 116–117.

2021119 [Feodorov] 004-CH3-Tchentsova-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 68

donc être certain que le souverain « correspondit » bien personnellement avec le pontife, « éditant » ses propres lettres et ajoutant, comme le précise le secrétaire du Bureau des ambassadeurs, quelques mots de sa main à l'original finalement envoyé[117] (Voir les Fig. 3.1–3.2). On comprend aisément dans ce contexte que le pardon octroyé en 1669 aux Cosaques de l'hetman Ivan Briukhovetsky pour leur alliance avec la Porte ottomane spécifie que la magnanimité du tsar découlait de l'intervention de « ceux qui prient Dieu pour lui, les très saints patriarches œcuméniques »[118].

Le Grand Concile de Moscou de 1666–1667 prit d'importantes décisions : le patriarche Nikon fut condamné pour diverses fautes et violations de l'ordre ecclésiastique, mais ses réformes des rites de l'Église russe furent néanmoins approuvées et sa condamnation des traditions rituelles spécifiquement moscovites confirmée[119]. La documentation disponible illustre ainsi la réalité pratique de la « soumission » proclamée des orthodoxes russes à l'Église orientale incarnée dans les quatre anciens patriarcats. Au-delà, elle démontre la mise en œuvre d'une tentative pour refonder la relation entre pouvoirs temporel et spirituel, aussi bien au sein de l'État moscovite qu'à l'échelle du monde orthodoxe. Le modèle de cette relation nouvelle fut à l'évidence recherché dans la tradition byzantine et dans l'autorité « œcuménique » d'un *basileus autokratôr* habilité à exercer de larges prérogatives dans la gestion des affaires ecclésiastiques[120].

Les quatre patriarches « œcuméniques » se posaient ainsi en une « tétrade » sacrée renvoyant aux quatre fleuves du Paradis, aux quatre bêtes du rêve de Nabuchodonosor et au Tétramorphe des visions d'Ezéchiel, symbolisant les anciens empires, les quatre parties du monde et les quatre Évangiles[121]. Dans ce nouvel ordre, l'Église russe, simple membre d'un collège patriarcal, n'était

117 RGADA, Fonds 52, inv. 1, 1668, nº 19, ff. 73r, 84r ; les corrections autographes du tsar : ibid., ff. 74r–78v (lettre datant d'août 1668).

118 Malinovskiĭ et Rumiantsev (éds.), *Sobranie gosudarstvennykh gramot i dogovorov*, t. 4, p. 229 (il ne s'agit pourtant que des patriarches d'Alexandrie et de Moscou).

119 Ibid., t. 4, p. 182–186 ; Δελικάνης, *Τὰ ἐν τοῖς κώδιξι…*, τ. 3, p. 121–182 ; Τζουμέρκας, *Ὁ κώδιξ ὑπ'ἀριθμ. 393*, p. 77–115. Voir aussi Crummey, « Ecclesiastical Elites and Popular Belief and Practice », p. 66–67, 71.

120 Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre : Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris : Gallimard, 1996, p. 290–322. La différence entre le Grand Concile de 1666–1667 et les assemblées ordinaires de l'Église russe a déjà été soulignée par le métropolite Macaire : Makariĭ (Bulgakov), *Istoriia Russkoĭ tserkvi*, t. 7, p. 337. Cependant, le concile moscovite ne put être proclamé œcuménique, car il n'avait pas traité de questions dogmatiques. Il n'eut donc que le statut de concile local : ibid., p. 341 ; cf. Palmer, *The Patriarch and the Tsar*, vol. 3, p. 141.

121 Palmer, *The Patriarch and the Tsar*, vol. 3, p. 128–130.

2021119 [Feodorov] 004-CH3-Tchentsova-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 69

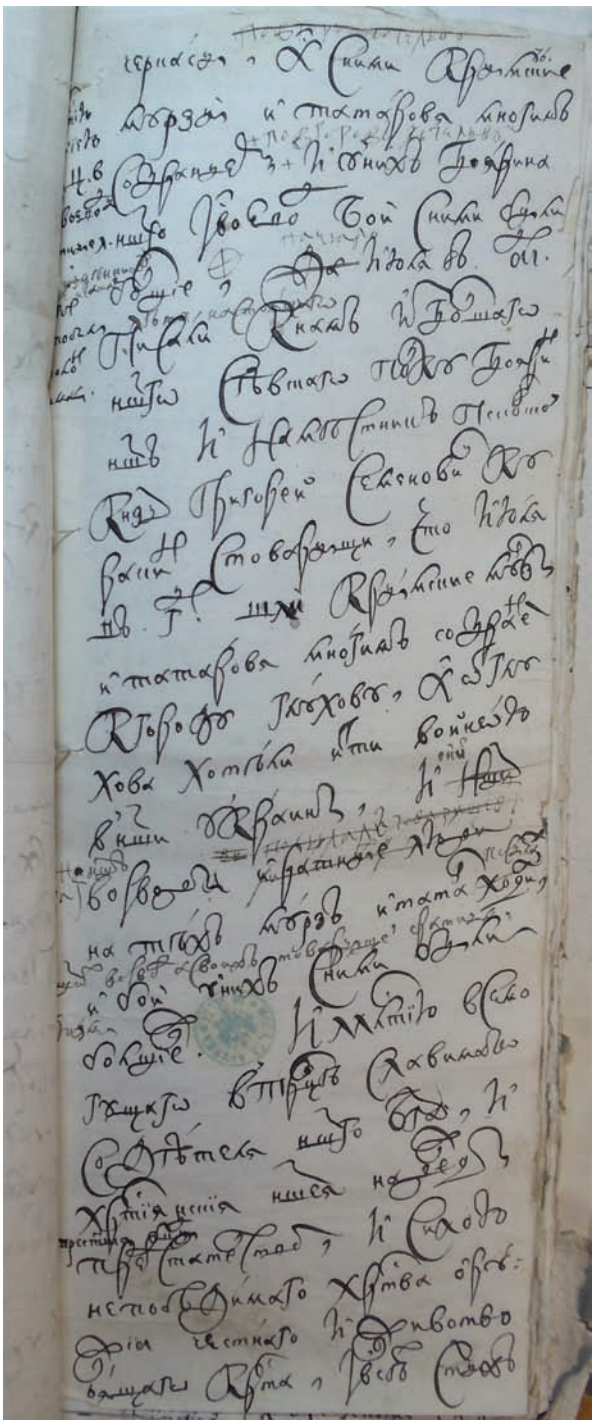


FIGURE 3.1
RGADA, Fonds 52, inv. 1, 1668, nº 19, f. 76r. Brouillon de lettre d'Alexis Mikhaïlovich au patriarche Macaire d'Antioche avec corrections autographes du tsar

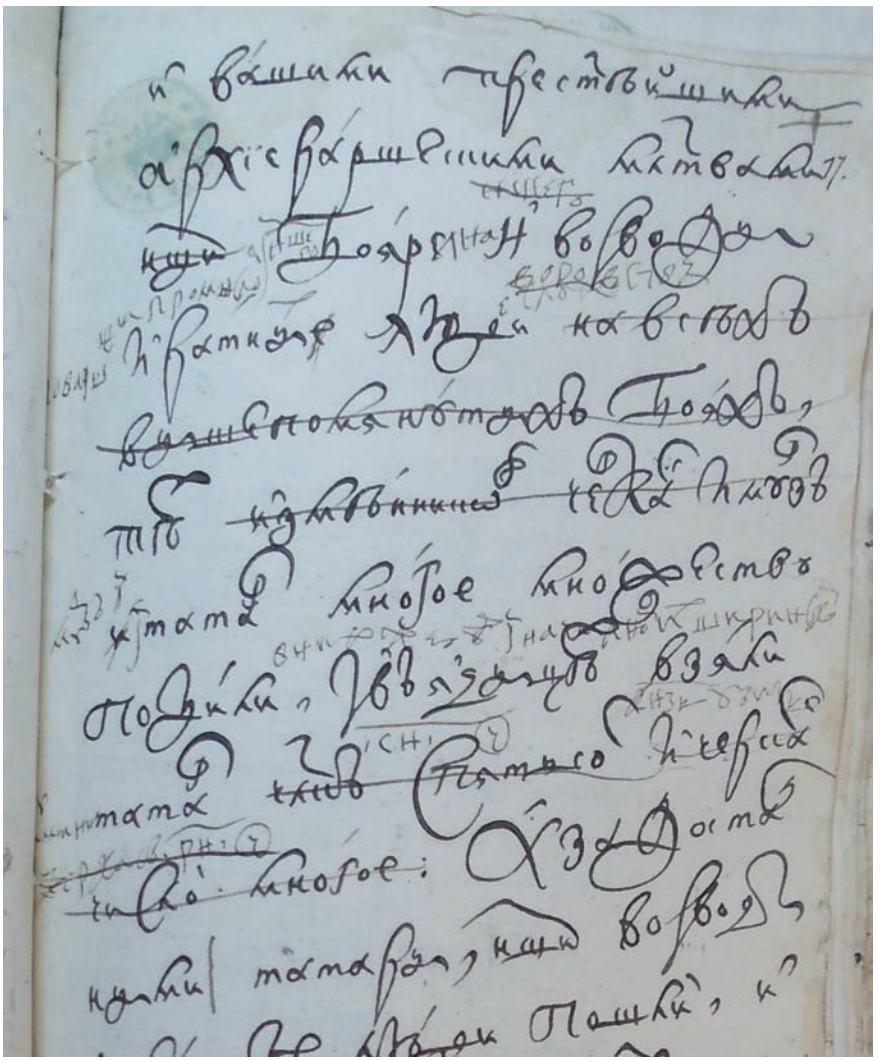


FIGURE 3.2 RGADA, Fonds 52, inv. 1, 1668, nº 19, f. 77r (fragment). Brouillon de lettre d'Alexis Mikhaïlovich au patriarche Macaire d'Antioche avec corrections autographes du tsar

pas pour autant privilégiée. Non seulement elle ne trouvait pas sa place dans cette tétrade sacrée, mais elle s'effaçait devant le tsar censé assumer le rôle de l'empereur, tuteur de la *katholikè ekklèsia*, héritier des pieux *basileis* byzantins de la race des Paléologues[122]. On comprend dans ce cadre que le patriarche

122 Τζουμέρκας, *Ὁ κώδιξ ὑπ'ἀριθμ. 393*, p. 46–47, 143, 155; W. Palmer, *The Patriarch and the Tsar*,

2021119 [Feodorov] 004-CH3-Tchentsova-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 71

russe Joasaphe ait manifesté son obéissance au souverain en recevant le bâton pastoral de ses mains, avec le consentement des deux patriarches orientaux[123]. Ce nouvel équilibre, qui souhaitait substituer à l'idéal, typique de l'ère Nikon, d'une *symphonia* entre le tsar et le patriarche, une collégialité patriarcale sous l'autorité éminente de l'héritier des *basileis*, fut éphémère. Dès l'avènement du tsar Fédor Alexéevitch, le renforcement du patriarcat de Moscou face aux autres Églises fut à nouveau à l'ordre du jour et ce même Syméon de Polotsk, thuriféraire des patriarches « œcuméniques », proposa même de procéder à la promotion de quatre éparchies moscovites au rang patriarcal[124]. Les conséquences d'un tel projet pour l'équilibre d'un collège au sein duquel cinq patriarches russes auraient côtoyé leurs quatre homologues orientaux sont bien évidentes. Mais ce grandiose horizon allait se heurter quelques décennies plus tard à l'autoritarisme de Pierre le Grand, qui substitua au patriarcat un système synodal, en vigueur jusqu'à la Révolution russe[125].

Bibliographie

Belı͡akova, Elena V., « K izucheniı͡u istorii Soborov 1666 i 1666–1667 gg. » [À propos de l'histoire des conciles de 1666 et 1666–1667], *Istoricheskiĭ kur'er*, 2 (4) (2019), no. 5, URL : http://istkurier.ru/data/2019/ISTKURIER-2019-2-05.pdf (accès : 25.07.2020).

Belokurov, Sergeĭ A., « K materialam dlı͡a istorii Moskovskikh soborov 1666–1667 gg. » [Matériaux pour l'histoire des conciles de Moscou de 1666–1667], *Khristianskoe chtenie*, 1 (1886), p. 292–296.

Belokurov, Sergeĭ A., *Arseniĭ Sukhanov*, t. 1, Moscou : Univ. Tip., 1891, 2e éd.

Bushkovitch, Paul, *Religion and Society in Russia. The Sixteenth and Seventeenth Centuries*, New York et Oxford : Oxford University Press, 1992.

Chumicheva, Olga B., « Bol'shoĭ Moskovskiĭ sobor 1666–1667 » [Le Grand Concile de Moscou de 1666–1667], *Pravoslavnaı͡a ėnt͡siklopedii͡a*, vol. 5, 2002, p. 679–684.

vol. 3, p. 201. Cette revendication généalogique mise en exergue dans les discours adressés au souverain russe ne reposait a priori sur rien de concret mais permettait d'enter les tsars Romanov à la dynastie rurikide, que le mariage de Zoé-Sophie Paléologue, grand-mère d'Ivan le Terrible, rattachait à l'illustre maison impériale.

123 Palmer, *The Patriarch and the Tsar*, vol. 3, p. 282 ; Makariĭ (Bulgakov), *Istorii͡a Russkoĭ t͡serkvi*, t. 7, p. 377. Ce geste réitère un cérémonial byzantin : Dagron, *Empereur et prêtre*, p. 318 ; Estangüi Gómez, « Le service de palefrenier », p. 166–169. À propos du rôle du patriarche Macaire d'Antioche dans l'élection de Joasaphe, voir Zhivov, *Iz t͡serkovnoĭ istorii vremen Petra Velikogo*, p. 28–29, 156.

124 Tatarskiĭ, *Simeon Polot͡skiĭ*, p. 300.

125 Je tiens à remercier Vivien Prigent pour le travail de relecture de ce texte.

Crummey, Robert O., « Ecclesiastical Elites and Popular Belief and Practice in Seventeenth-Century Russia », dans James D. Tracy et Marguerite Ragnow (éds.), *Religion and the Early Modern State : Views from China, Russia, and the West*, Cambridge et New York : Cambridge University Press, 2004, p. 52–79.

Dagron, Gilbert, *Empereur et prêtre : Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris : Gallimard, 1996.

Davidenko, Dmitriĭ G., « Nekotorye predmety russkogo bogosluzhebnogo obikhoda v vospriĭatii predstaviteleĭ Antiokhiĭskogo patriarkhata (seredina XVII v.) » [Quelques objets liturgiques russes vus par les représentants du patriarcat d'Antioche (milieu du XVIIe siècle)], dans Irina M. Smilĭanskaĭa, Natal'ĭa G. Romanova et Aleksandr O. Filonik (éds.), *Vsmatrivaĭas' drug v druga… Rossiĭa i arabskiĭ mir : vzaimnoe vospriĭatie*, Moscou : Institut vostokovedeniĭa RAN, 2013, p. 39–51.

Δελικάνης, ἀρχιμ. Καλλίνικος, *Τὰ ἐν τοῖς κώδιξι τοῦ Πατριαρχικοῦ ἀρχειοφυλακίου σωζόμενα ἐπίσημα ἐκκλησιαστικὰ ἔγγραφα*, τ. 3, Constantinople : Ἐκ τοῦ Πατριαρχικοῦ τυπογραφείου, 1905.

Delo o patriarkhe Nikone. Izdanie Arkheograficheskoĭ kommissii po dokumentam Moskovskoĭ Sinodal'noĭ (*byvsheĭ Patriarsheĭ*) *Biblioteki* [L'affaire du patriarche Nikon. Édition par la Commission archéographique des documents de la Bibliothèque Synodale (anciennement Patriarcale) de Moscou], Saint-Pétersbourg : Pechatniĭa S.P. ĬÀkovleva, 1897.

Dmitrievskiĭ, Alekseĭ A., « Priezd v Astrakhan' vostochnykh patriarkhov Paisiĭa Aleksandriĭskogo i Makariĭa Antiokhiĭskogo i sviĭazannoe s nimi uchrezhdenie zdes' mitropolii » [L'arrivée à Astrakhan des patriarches orientaux Païsios d'Alexandrie et Macaire d'Antioche et l'établissement en ce lieu d'une chaire métropolitaine en cette occasion], *Trudy Kievskoĭ Dukhovnoĭ Akademii*, 3 (1904), p. 317–358.

Dopolneniĭa k aktam istoricheskim, sobrannyĭa i izdannyĭa Arkheograficheskoĭu kommissieĭu [Additions aux actes historiques réunis et édités par la Commission archéographique], t. 5, Saint-Pétersbourg : Arkheograficheskaĭa kommissiĭa, 1853.

Δοσίθεος, πατριάρχης, *Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων, διῃρημένη… ἐν δώδεκα βιβλίοις… συγγραφεῖσα μὲν παρὰ τοῦ ἐν μακαρίᾳ τῇ λήξει γενομένου ἁγιωτάτου καὶ ἀοιδίμου Πατριάρχου τῶν Ἱεροσολύμων κυρίου κυρίου Δοσιθέου, κοσμηθεῖσα δέ, καὶ ἐν τάξει ἀρίστῃ τεθεῖσα παρὰ τοῦ μακαριωτάτου Πατριάρχου τῶν Ἱεροσολύμων κυρίου κυρίου Χρυσάνθου*, Bucarest, 1715.

Fonkich, Boris L., *Graeco-Russian Contacts from the Middle of the XVIth Century up to the Beginning of the XVIIIth Century. The Greek Documents in Moscow Archives. Catalogue of Exhibition*, Moscou : Arkhiv russkoj istorii, 1991.

Fonkich, Boris L., *Grecheskie rukopisi i dokumenty v Rossii v XIV–nachale XVIII v.* [Les manuscrits et les documents grecs en Russie du XIVe au début du XVIIIe siècle], Moscou : Indrik, 2003.

Gibbenet, Nikolaĭ A., *Istoricheskoe issledovanie dela patriarkha Nikona* [Recherche his-

2021119 [Feodorov] 004-CH3-Tchentsova-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 73

torique relative à l'affaire du patriarche Nikon], t. 2, Saint-Pétersbourg : Tipografiia Ministerstva inostrannykh del, 1884.

Kapterev, Nikolaĭ. F., *Kharakter otnosheniĭ Rossii k pravoslavnomu Vostoku v XVI i XVII stoletiiakh* [Caractère des relations de la Russie avec l'Orient orthodoxe aux XVIe et XVIIe siècles], Sergiev Posad : Tipografiia Sviato-Troitskoĭ Sergievoĭ Lavry, 1914, éd. 2, p. 426–454.

Kapterev, Nikolaĭ F., *Patriarkh Nikon i tsar' Alekseĭ Mikhaĭlovich* [Le patriarche Nikon et le tsar Alexis Mikhailovich], t. 1, Sergiev Posad : Tipografiia Sviato-Troitskoĭ Sergievoĭ Lavry, 1909.

Kondrashina, Vera A., « Nachalo obnovleniia Savvino-Storozhevskogo monastyria pri tsare Aleksee Mikhaĭloviche v seredine XVII veka » [Le début de la restauration du monastère Saint-Savva-Storojevski sous le tsar Alexis Mikhaĭlovich], dans Vera A. Kondrashina et Liudmila A. Timoshina (éds.), *Zvenigorod za shest' stoletiĭ. Sbornik stateĭ k 600-letiiu Savvino-Storozhevskogo monastyria*, Moscou : Administratsiia Moskovskoĭ oblasti. Komitet po kul'ture i turizmu, 1998, p. 99–118.

Makariĭ (Bulgakov), métropolite de Moscou et Kolomna, *Istoriia Russkoĭ tserkvi* [Histoire de l'Église russe], t. 7, Moscou : Krutitskoe patriarshee podvor'e, 1996.

Malinovskiĭ, Alekseĭ F., et Nikolaĭ P. Rumiantsev (éds.), *Sobranie gosudarstvennykh gramot i dogovorov, khraniashchikhsia v Gosudarstvennoĭ kollegii inostrannykh del* [Recueil des actes et traités d'État conservés auprès du Collège d'État des affaires étrangères], t. 4, Moscou : V tipografii Semena Selivanovskogo, 1826.

Maslennikova, Nadezhda P., « Ornamental'noe oformlenie nastol'noĭ gramoty moskovskogo patriarkha Ioasafa II » [La décoration de l'acte d'intronisation du patriarche Joasaphe II de Moscou], *Kapterevskie chteniia* 9 (2011), p. 182–194.

Meyendorff, Paul, *Russia, Ritual, and Reform : The Liturgical Reforms of Nikon in the 17th Century*, Crestwood, NY : Saint Vladimir's Seminary Press, 1991.

Michels, Georg B., *At War with the Church. Religious Dissent in Seventeenth-Century Russia*, Stanford : Stanford University Press, 2000.

Morozova, Dar'ia S., « Dvoperstia i diofizytstvo. Spadshchyna Antiokhiĭs'koĭi shkoly u rozkoli XVII st. » [Deux doigts et deux natures. L'héritage de l'école d'Antioche dans le schisme du XVIIe siècle], *Gilea*, 145 (2019), p. 103–107.

Mureșan, Dan Ioan, « Rome hérétique ? Sur les décisions des conciles de Moscou et de Constantinople (1589, 1590 et 1593) », *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 126.2 (2014), p. 282–283.

Novikov, Nikolaĭ (éd.), *Drevniaia Rossiĭskaia Vivliofika* [L'ancienne Bibliothèque Russe], t. 3, Moscou : V tipografii Kompanii Tipograficheskoĭ, 1788, 2e éd.

Olar, Ovidiu, « Orthodoxy and Politics : The Patriarch Nikon of Moscow, the Prince Mihnea III Radu of Walachia and the Great Church of Constantinople », dans Ines G. Županov et Pierre Antoine Fabre (éds.), *The Rites Controversies in the Early Modern World* (Studies in Christian Mission, t. 53), Leyde et Boston : Brill, 2018, p. 233–263.

Palmer, William, *The Patriarch and the Tsar*, vol. 3, Londres : Trübner and Co., 1873.

Panchenko, Aleksandr M., Dmitriĭ M. Bulanin et Anastasiĭa A. Romanova, « Simeon Polotskiĭ » [Syméon de Polotsk], dans Dmitriĭ S. Likhachev et Dmitriĭ M. Bulanin (éds.), *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevneĭ Rusi*, t. 3 : XVII v., 3e Partie, Saint-Pétersbourg : Institut russkoĭ literatury, 1998, p. 362–379.

Panchenko, Konstantin A., *Blizhnevostochnoe pravoslavie pod osmanskim vladychestvom. Pervye tri stoletiĭa. 1516–1831* [L'Orthodoxie au Proche-Orient sous le pouvoir ottoman. Les premiers trois siècles. 1516–1831], Moscou : Indrik, 2012 (Version anglaise : Constantin Panchenko, *Arab Orthodox Christians under the Ottomans: 1516–1831*, trad. Brittany Pheiffer Noble et Samuel Noble, Jordanville, NY : Holy Trinity Seminary Press, Holy Trinity Monastery, 2016).

Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Ἀθανάσιος, *Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας*, τ. 1. Saint-Pétersbourg : Ἐκ τοῦ τυπογραφείου Β. Κιρσβάουμ, 1891.

Sazonova, Lidiĭa I., « Obshcheevropeĭskie cherty vostochnoslavĭanskogo barokko : iz nablĭudeniĭ nad poetikoĭ » [Les caractéristiques européennes du baroque slave oriental : quelques observations relatives à la poétique], dans Irina L. Popova (éd.), *Literaturovedenie kak literatura. Sbornik v chest' Sergeĭa G. Bocharova*, Moscou : ÎAzyki slavĭanskoĭ kul'tury, 2004, p. 31–49.

Sazonova, Lidiĭa I., *Literaturnaĭa kul'tura Rossii. Rannee Novoe vremĭa* [La culture littéraire en Russie. Début de l'époque moderne], Moscou : ÎAzyki slavĭanskikh kul'tur, 2006.

Sevast'ĭanova, Svetlana K., *Materialy k « Letopisi zhizni i literaturnoĭ deĭatel'nosti patriarkha Nikona »* [Matériaux pour la « Chronique de la vie et l'œuvre littéraire du patriarche Nikon »], Saint-Pétersbourg : Dmitriĭ Bulanin, 2003.

Sevast'ĭanova, Svetlana K., « Perepiska patriarkha Nikona s ikoniĭskim mitropolitom Afanasiem » [Correspondance du patriarche Nikon avec le métropolite Athanase d'Ikonion], *Drevnĭaĭa Rus'. Voprosy medievistiki*, 3 (17), 2004, p. 87–97.

Strakhova, Olga B., « Ofitsial'naĭa titulatura russkikh patriarkhov v izdaniĭakh Moskovskogo Pechatnogo dvora (1589–1700 gg.) » [La titulature officielle des patriarches russes dans les éditions de l'imprimerie de Moscou], *Palaeoslavica*, vol. 15.2 (2007), p. 117–206.

Strakhova, Olga B., « The Title 'Great Sovereign' and the Case of Patriarch Nikon », *Russian History*, 35 (2008), p. 429–446.

Tatarskiĭ, Ierofeĭ, *Simeon Polotskiĭ* (*ego zhizn' i deĭatelnost'*) [Syméon de Polotsk : sa vie et son œuvre], Moscou : Tipografiĭa M.G. Volchaninova, 1886.

Τζουμέρκας, Παναγιώτης, *Ὁ κώδιξ ὑπ'ἀριθμ. 393 τῆς Ἀλεξανδρινῆς Πατριαρχικῆς Βιβλιοθήκης ὁ λεγόμενος τοῦ πατριάρχου Ἀλεξανδρείας Παϊσίου* (Πηγὲς καὶ τεκμήρια πατριαρχικῆς ἱστορίας, τ. 4), Alexandrie : Ἔκδοση Πατριαρχικῆς Βιβλιοθήκης τοῦ Πατριαρχείου Ἀλεξανδρείας, 2010.

Uspenskiĭ, Boris A., « Raskol i kul'turnyĭ konflikt XVII veka » [Le schisme et le conflit

2021119 [Feodorov] 004-CH3-Tchentsova-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 75

culturel du XVIIe siècle], dans Boris A. Uspenskiĭ, *Izbrannye trudy*, t. 1 : *Semiotika istorii. Semiotika kul'tury*, Moscou : Shkola « I͡Azyki russkoĭ kul'tury », 1996, 2e éd., p. 477–519.

Uspenskiĭ, Boris A., *T͡Sar' i patriarkh. Kharizma vlasti v Rossii* [Tsar et patriarche : le charisme du pouvoir en Russie], Moscou : Shkola « I͡Azyki russkoĭ kul'tury », 1998.

Walbiner, Carsten-Michael, « The Second Journey of Macarius Ibn az-Zaʿīm to Russia (1666–1668) », dans Souad Slim et Georges Nahas (éds.), *Rūsiyā wa-urṯūḏuks al-Šarq / La Russie et les orthodoxes en Orient*, Balamand : Université de Balamand, 1998, p. 99–114.

Walbiner, Carsten-Michael, « Biographies of Prominent Clerics as a Possible Approach to the History of the Christian Arabs in the First Centuries of Ottoman Rule : the Case of Macarius ibn al-Zaʿīm », *Chronos*, 3 (2000), p. 35–60.

Walbiner, Carsten-Michael, « Die Beziehungen zwischen dem griechisch-orthodoxen Patriarchat von Antiochia und der Kirche von Georgien vom 14. bis zum 18. Jahrhundert », *Le Muséon*, 114 (2001), p. 437–455.

Zhivov, Viktor M., *Iz t͡Serkovnoĭ istorii vremen Petra Velikogo : Issledovaniĭa i materialy* (Essais d'histoire ecclésiastique sur l'époque de Pierre le Grand : recherches et matériaux), Moscou : Novoe literaturnoe obozrenie, 2004.

PART 2

Interchange and Circulation

∵

4

Byzance et les Grecs dans le récit de voyage de Paul d'Alep

Mihai Țipău

Au XVIIe siècle, les voyageurs occidentaux au Levant se multiplient par rapport avec la période antérieure. Appartenant à diverses catégories sociales, un nombre important de ces voyageurs s'intéresse de plus en plus à l'histoire des lieux qu'ils visitent[1]. Certains d'entre eux sont de véritables hommes de science, passionnés de l'Antiquité classique mais aussi de Byzance, dont ils recherchent les traces avec assiduité, prenant comme guide des livres classiques, comme ceux de Pierre Gilles sur les antiquités de Constantinople et du Bosphore[2]. D'autres s'intéressent même à l'histoire contemporaine. Le résultat est une riche production de récits de voyage, imprimés ou restés manuscrits, une source importante pour les historiens d'aujourd'hui.

Par contraste avec ces récits, celui de Paul d'Alep est une exception. L'auteur est un Arabe, un Oriental, et, en plus, un chrétien orthodoxe. Ces qualités lui permettent d'explorer des lieux et de connaître des réalités autrement presque inaccessibles aux voyageurs occidentaux, catholiques ou protestants. Cette particularité, doublée de sa curiosité pour les choses les plus diverses et de son esprit d'observation, fait du récit du voyageur antiochien une riche source d'information[3].

1 La bibliographie sur les récits de voyage au Levant est très riche et même une brève présentation dépasserait le cadre de cet article. Sur les voyageurs intéressés par l'histoire byzantine on peut toujours consulter le livre, devenu classique, publié il y a plus d'un siècle par Jean Ebersolt, *Constantinople Byzantine et les voyageurs du Levant*, Paris : Ernest Leroux, 1918 (pour le XVIIe siècle, voir p. 117–170), livre qui omet cependant le récit de Paul d'Alep. Pour la période précédente, il faut également mentionner le recueil de Stéphane Yerasimos, *Les voyageurs dans l'Empire Ottoman* (*XIVe–XVIe siècles*). *Bibliographie, itinéraires et inventaire des lieux habités*, Ankara : Imprimerie de la Société Turque d'Histoire, 1991. Pour la première moitié du XVIIe siècle, voir aussi Elisabetta Borromeo, *Voyageurs occidentaux dans l'Empire ottoman* (*1600–1644*), t. 1–2, Paris : Maisonneuve et Larose, 2007.

2 Petrus Gyllius, *De Bosporo Thracico Libri III*, Leyden : Apud Gulielmum Rouillium, 1561 ; Petrus Gyllius, *De topographia Constantinopoleos, et de illius antiquitatibus libri quattor*, Leyden : Apud Gulielmum Rouillium, 1562.

3 Sur la description de Constantinople par Paul d'Alep, voir Mihai Țipău, « La description de Constantinople dans le *Récit du voyage* du Patriarche Macaire III Ibn Al-Zaʿim », dans Ioana

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2021 | DOI:10.1163/9789004465831_005

Il est probable que Paul d'Alep n'ait pas lu, comme les voyageurs occidentaux, les livres de Gilles, mais il n'en était pas moins préparé pour son voyage à Constantinople. De son récit, il est évident qu'il avait lu au moins un, sinon plusieurs *Chronographes* byzantins ou post-byzantins. Il y a des preuves directes qu'il pouvait connaître la chronique attribuée à Dorothée de Monembasia, *Βιβλίον ἱστορικὸν* (le *Livre historique*), mais aussi celle similaire rédigée par le prêtre chypriote Matthieu Kigalas[4].

Il s'agit de deux livres fondamentaux pour comprendre la conscience historique post-byzantine. Après une circulation manuscrite de plus d'un demi-siècle, le *Livre historique* a été imprimé à Venise en 1631. L'ouvrage a été attribué à Dorothée, métropolite de Monembasia, personnage dont l'identité est encore discutée. La chronique est une adaptation réalisée avant le XVe siècle, en langue vulgaire, de la grande tradition de la littérature historique byzantine, avec plusieurs additions ultérieures[5]. Le livre a été publié ensuite en plusieurs éditions et il est devenu l'ouvrage historique grec le plus populaire de l'époque post-byzantine, pendant presque deux siècles[6].

Paul avait lu (en forme manuscrite ou imprimée) ce *Livre historique*. En plus, il est probablement l'auteur d'une traduction arabe de cet ouvrage, conservée en forme manuscrite[7].

Feodorov (éd.), *Relations entre les peuples de l'Europe Orientale et les chrétiens arabes au XVIIe siècle. Macaire III Ibn al-Zaʿīm et Paul d'Alep. Actes du Ier Colloque international, le 16 septembre 2011, Bucarest*, Bucarest : Editura Academiei Române, 2012, p. 123–133. Voir aussi les considérations sur la visite de Paul à Constantinople dans Hasan Çolak, « Worlds Apart and Interwoven : Orthodox, Syrian and Ottoman Cultures in Paul of Aleppo's Memoirs », *Studies in Travel Writing*, 16.4 (2012), p. 375–385.

4 Sur Matthieu Kigalas (Κιγάλας, Τζιγάλας), voir Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης, *Κυπριακή Λογιοσύνη 1571–1878. Προσωπογραφική θεώρηση*, Nicosie : Κέντρο Επιστημονικών Ερευνών, 2002, p. 166–169, avec la bibliographie antérieure.

5 La production historique grecque post-byzantine et ses relations avec l'historiographie byzantine en langue vulgaire ont préoccupé la recherche historique depuis le XVIe siècle, quand Martin Kraus (Crusius) cherchait des manuscrits de cette catégorie de sources. Des recherches rigoureuses et systématiques au XIXe siècle n'ont pas produit d'éditions de la plupart de ces écrits. La cause en était probablement le grand nombre de manuscrits et de variantes de chronographes post-byzantins. Récemment, des progrès ont été réalisés dans le domaine de l'identification de l'auteur de la version originale de la « chronique de 1570 » en la personne de Manuel Malaxos, considéré auparavant seulement comme un copiste. Voir Dean Sakel, « The Chronicle of 1570. The Original Version », *Byzantinische Zeitschrift*, 106 (2013), p. 143–152.

6 Δωρόθεος Μονεμβασίας, *Βιβλίον ἱστορικὸν περιέχον ἐν συνόψει διαφόρους καὶ ἐξόχους ἱστορίας*, Venise : Giovanni Antonio Giuliani, 1631. Voir Émile Legrand, *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle*, Paris : Alphonse Picard et fils, t. I, 1894, p. 290–299.

7 La traduction a été également attribuée à Macaire III d'Antioche et se conserve dans le

2021119 [Feodorov] 005-CH4-Tipau-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 81

La *Nouvelle synopse des diverses histoires* (*Νέα Σύνοψις διαφόρων ἱστοριῶν*)[8] de Matthieu Kigalas, publiée en 1637 et 1650, a été aussi connue par Paul, parce qu'une traduction du livre avait été accomplie, probablement à la demande de son père, Macaire III d'Antioche, par Yūsuf al-Muṣawwir[9], collaborateur de l'archidiacre antiochien. Il semble que Paul lui-même ait contribué à cette traduction[10].

Certains passages de la description de Constantinople renvoient à la chronique de Dorothée. Il est possible que les voyageurs antiochiens aient emporté avec eux à Constantinople un exemplaire du livre.

On peut se demander quelle est la relation entre les passages lus par l'auteur sur l'histoire de Byzance et les monuments qu'il pouvait voir sur place. On sait que parfois les voyageurs de l'époque avaient tendance à noter non seulement ce qu'ils voyaient, mais aussi ce qu'ils savaient, par la voie de lectures, sur un certain endroit.

---

manuscrit Arabe 7204 de la Bibliothèque nationale de France à Paris. Voir https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc95106c.

8 Ματθαῖος Κιγάλας, *Νέα σύνοψις διαφόρων ἱστοριῶν*, Venise : Giovanni Antonio Giuliani, 1637. Voir Legrand, *Bibliographie hellénique*, t. I, p. 355–356. Sur cet ouvrage, voir aussi Mihai Țipău, *Identitate post-bizantină în sud-estul Europei. Mărturia scrierilor istorice grecești*, Bucarest : Editura Muzeului Literaturii Române, 2013, p. 162–167.

9 Une copie de cette traduction, réalisée par Al-Muṣawwir, avec des portraits des souverains byzantins et ottomans, est le manuscrit C 358 de l'Institut des Manuscrits Orientaux de Saint-Pétersbourg. Sur ce manuscrit, voir A[leksandra] I[vanovna] Mikhaĭlova, « Lifševaîà arabskaîà rukopis' perevoda grecheskogo khronografa XVII v. » [Un manuscrit arabe enluminé de la traduction du chronographe grec du 17ème siècle], *Palestinskiĭ sbornik*, 15 (78), 1966, p. 201–207 ; Anas Bakievich Khalidov (éd.), *Arabskie rukopisi Instituta vostokovedeniîà. Kratkiĭ katalog*, t. 1, Moscou : Nauka, 1986, p. 430, n° 9405 ; Serge A. Frantsouzoff, « Le patrimoine manuscrit de Paul d'Alep conservé à St. Pétersbourg », dans Ioana Feodorov (éd.), *Relations entre les peuples de l'Europe Orientale et les chrétiens arabes au XVIIe siècle. Macaire III Ibn al-Zaʿīm et Paul d'Alep. Actes du 1er Colloque international, le 16 septembre 2011, Bucarest*, Bucarest : Editura Academiei Române, 2012, p. 31–49, ici, p. 32–33 ; Charbel Nassif, « Ottoman and Arab Influences on Melkite Art in the 17th, 18th and 19th Centuries », dans *CMR 12*, p. 15–28, ici, p. 19–20.

10 Ioana Feodorov, « Notes sur les livres et l'imprimerie chez Paul d'Alep, *Voyage du Patriarche Macaire III d'Antioche aux Pays Roumains, au 'Pays des Cosaques' et en Russie* », dans Martin Hauser, Ioana Feodorov, Nicholas V. Sekunda et Adrian George Dumitriu (éds.), *Actes du Symposium International* Le Livre. La Roumanie. L'Europe, *Bibliothèque Métropolitaine de Bucarest, 4ème édition, 20–23 Septembre 2011*, t. III, IIIe Section. *Latinité Orientale*, Bucarest : Editura Biblioteca Bucureștilor, 2012, p. 200–209, ici, p. 203–204. Sur les préoccupations historiographiques de Macaire, voir Carsten-Michael Walbiner, « Macarius Ibn al-Zaʿīm and the Beginnings of an Orthodox Church Historiography in Bilād al-Shām », dans *Le rôle des historiens orthodoxes dans l'historiographie. Actes du colloque 11–14 Mars 2007*, Balamand : Université de Balamand, [2010], p. 11–28.

2021119 [Feodorov] 005-CH4-Tipau-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 82

Dans le cas de Paul d'Alep, la réponse est simple : d'abord, l'auteur recherche les monuments byzantins rencontrés dans ses lectures. Il découvre certains d'entre eux, qu'il identifie plus ou moins correctement. Cette identification n'était pas simple deux cents ans après la chute de Byzance, dans une cité qui avait depuis longtemps son aspect ottoman. Identifier avec certitude les anciens monuments byzantins dans une métropole habitée de manière permanente pendant des siècles n'était pas facile alors, comme ce ne fut pas facile pour les voyageurs et les chercheurs modernes.

Au XVIIe siècle, les Grecs de Constantinople étaient pour la plupart des descendants des exilés installés par le sultan conquérant afin de repeupler la ville. Par conséquent, ils n'avaient qu'un nombre limité d'informations sur la topographie de la ville byzantine.

Il est évident que les informations sur Constantinople byzantine dans le récit de Paul d'Alep sont premièrement celles basées sur les observations directes de l'auteur. Ce fait est prouvé par ses remarques sur toutes les régions pour lesquelles il n'eut pas de sources écrites, comme les Pays Roumains. Les informations de nature livresque sont toujours doublées de recherches sur le terrain. Quand l'auteur se sert d'informateurs locaux, son récit dépend de la valeur de l'information reçue.

Parmi les monuments sur lesquels Paul avait certainement lu des informations dans ses sources figure la muraille maritime bâtie par l'empereur Théophile, avec ses inscriptions, et aussi l'épisode concernant le miroir de Léon le Sage. Dans le cas de la tour qui aurait abrité ce miroir, il est évident que Paul commence sa recherche à partir du texte de la chronique post-byzantine et fait l'identification sur le terrain, probablement à l'aide d'un guide local. À remarquer quand même que sa source ne parle pas du fait que le miroir se trouvait dans une tour. S'agit-il d'une autre source écrite employée par l'auteur, ou simplement d'une information orale ?

L'histoire du miroir, fabriqué avec de « l'art astronomique » (« ἀστρονομικὴν τέχνην ») par Léon le Sage (identifiable probablement avec le célèbre Léon le Mathématicien) est relatée dans la chronique de Dorothée de Monembasia. Dans ce miroir les Byzantins pouvaient voir une attaque ennemie imminente. Enragé parce qu'à cause des avertissements fournis par le miroir il devait cesser ses loisirs et préparer une expédition militaire, l'empereur Michel III donna l'ordre de le briser.

> L'empire avait un miroir grand et merveilleux, que Léon le Sage avait fait avec de l'art astronomique et on pouvait y voir le monde entier, les empereurs, les seigneurs, les généraux, les armées, les chevaux, les chars, les fortifications, les villages et tout ce qu'on voulait et qu'on désirait voir dans

2021119 [Feodorov] 005-CH4-Tipau-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 83

> le reste du monde. On y allait et on voyait dans le miroir comme si on se trouvait dans ce monde qu'on voyait. Et les empereurs et les autres seigneurs y regardaient pour chaque conseil ou décision, pour chaque chose, et pour la guerre : combien d'armées ils devaient rassembler, comment les armer et où ils devaient se rendre, on y voyait tout en détail. Ce secrétaire alla au miroir et vit les armées des Turcs qui se rassemblaient pour assiéger Constantinople, et il alla le dire à l'empereur. L'empereur était à table quand il entendit cela et il fut désolé [que soit gâchée] la joie qu'il avait. Et pour que les danses, les jeux et la table ne cessent pas, il envoya un de ses serviteurs, qui brisa complètement et écrasa ce précieux et valeureux miroir. Il réprimanda le secrétaire à grosses insultes et il le chassa du palais[11].

On ne peut faire que des spéculations sur la nature d'un tel miroir. S'agissait-il d'un système de communications à distance avec le côté asiatique du Bosphore ? De toute façon, le passage était de nature à attirer l'attention de Paul et de le déterminer à chercher les traces du miroir dans la réalité constantinopolitaine de son temps.

Paul d'Alep mentionne le miroir de la manière suivante :

> Près de Kumkapı, parmi les tours qui sont face à la mer, ils nous ont montré la tour de l'empereur Léon le Sage, dans laquelle se trouvait jadis le miroir merveilleux, qui fut brisé par Michel, fils de Théophile[12].

---

11 « Ἡ βασιλεία εἶχεν ἕνα καθρέφτην μέγαν καὶ θαυμαστὸν, τὸν ὁποῖον τὸν ἔκαμε μὲ ἀστρονομικὴν τέχνην ὁ Λέων ὁ Σοφὸς, καὶ ἔκεῖ μέσα ἔβλεπες ὅλον τὸν κόσμον, τοὺς βασιλεῖς, τοὺς ἀφέντας, τοὺς στρατηγοὺς, τὰ φουσάτα, τὰ ἄλογα, τὰ ἅρματα, τὰ κάστρη, τὰς χώρας, καὶ ὅ,τι ἤθελες καὶ ἐπεθύμεις νὰ ἰδῇς εἰς ἄλλον κόσμον, ὑπήγενες καὶ τὸ ἔβλεπες εἰς τὸν καθρέφτην, καθὼς νὰ ἤσουν καὶ εἰς τὸν κόσμον ἐκεῖνον νὰ τὸ ἔβλεπες· καὶ εἴτε συμβουλίαν καὶ ἀπόφασιν ἔκαμναν οἱ βασιλεῖς καὶ οἱ ἄλλοι αὐθένται διὰ πᾶσαν ὑπόθεσιν, καὶ περὶ πολέμων πόσα φουσάτα ἐσύναζαν, καὶ πῶς τὰ ἁρμάτωναν, καὶ ποῦ θέλουν νὰ ὑπαγένουν, ἐκεῖ τὰ ἔβλεπες ὅλα καταλεπτῶς. Οὗτος ὁ γραμματικὸς ὑπῆγεν εἰς τὸν καθρέφτην, καὶ εἶδε τὰ φουσάτα τῶν Τουρκῶν, ὁποῦ ἐμαζώνοντο νὰ ἔλθουν νὰ πολεμήσουν τὴν Κωνσταντινούπολην, καὶ ὑπῆγε καὶ εἶπέ το τοῦ βασιλέως. Καθῶς τὸ ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς ἐκεῖ εἰς τὴν τράπεζαν, ἐφάνη του πολλὰ κακὸν διὰ τὴν χαράν, ὁποῦ εἶχε και εχαίρετο, καὶ διὰ νὰ μὴ παύσουν οἱ χοροὶ καὶ τὰ παιγνίδια καὶ ἡ τράπεζα, ἀπέστειλλεν ἕνα ἀπὸ τοὺς ὑπηρέτας του καὶ ἐτζακισέν τον τελείως, καὶ συνέτριψε τὸν καθρέφτην ἐκεῖνον τὸν πολυτίμητον καὶ ἀξιέπαινον, καὶ τὸν γραμματικὸν ὕβρισεν ὕβριτας μεγάλας, καὶ ἐδίωξέ τον ἀπὸ τὸ παλάτι. » Voir Δωρόθεος Μονεμβασίας, *Βιβλίον ἱστορικὸν*, Venise, Παρὰ Νικολάῳ Γλυκεῖ τῷ ἐξ Ἰωαννίνων, 1818, p. 344.

12 Ioana Feodorov, *Paul din Alep, Jurnal de călătorie. Siria, Constantinopol, Moldova, Valahia și Țara Cazacilor* (avec la collaboration de Yulia Petrova et de Mihai Țipău), Brăila : Editura Istros a Muzeului Brăilei « Carol I », 2020, p. 270–271.

2021119 [Feodorov] 005-CH4-Tipau-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 84

La situation est différente en ce qui concerne la muraille maritime, bâtie ou refaite par l'empereur Théophile. Les inscriptions monumentales sur les tours de cette muraille étaient encore bien visibles, en plusieurs endroits, au XIXe siècle. Des recherches récentes ont prouvé qu'une partie des inscriptions de Théophile se trouvent encore en place sur les murailles[13]. Par conséquent, Paul d'Alep avait aussi la possibilité de les voir pendant son voyage et de vérifier de cette manière sa source livresque. Les deux variantes de l'inscription, citées en grec dans le texte arabe de l'archidiacre Paul, donnent l'impression d'être copiées sur place et de ne pas être seulement une adaptation du texte attribué à Dorothée de Monembasia[14]. D'ailleurs, la passion de Paul pour les inscriptions est bien visible dans son récit.

Dans d'autres cas, les monuments byzantins recherchés par Paul n'étaient pas si faciles à localiser. Il cherche le sanctuaire dit « de Chalkoprateia » et la célèbre église des Saints-Apôtres. Les deux monuments n'existaient plus au XVIIe siècle. Ses informateurs lui indiquent quand-même une localisation de l'église de Chalkoprateia[15]. Sur les Saints-Apôtres, la seconde église de Constantinople byzantine, les informations reçues par Paul sont inexactes. Un couturier local l'informe que l'édifice existait encore dans l'enceinte du vieux Sérail et qu'il conservait encore des peintures murales. Il s'agit sans doute d'une confusion avec quelque autre monument d'époque byzantine. Et cela, même si l'auteur note qu'il lui semblait voir les coupoles de l'église lorsqu'il naviguait sur la Mer de Marmara[16].

---

13 Ἀ. Γ. Πασπάτης, *Βυζαντιναὶ μελέται τοπογραφικαὶ καὶ ἱστορικαὶ μετὰ πλείστων εἰκόνων*, Constantinople : Ἐκ τοῦ Τυπογραφείου Ἀντωνίου Κορομηλᾶ, 1877, p. 38 ; August Böckh, Johannes Franz, Ernst Curtius et Adolf Kirchhoff (éds.), *Corpus Inscriptionum Graecorum*, t. 4, Berlin : Ex Officina Academica, 1877, p. 314, nº 8677 ; Κωνσταντίνα Μέντζου-Μεϊμάρη, « Χρονολογημέναι βυζαντιναὶ ἐπιγραφαί τοῦ *Corpus Inscriptionum Graecarum* IV, 2 », *Δελτίο τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας*, 9 (1977–1979), περίοδος Δ′, p. 77–132, ici, p. 92, nº 72 ; Neslihan Asutay-Effenberger, *Die Landmauer von Konstantinopel-Istanbul. Historisch-topographische und baugeschichtliche Untersuchungen*, Berlin et New York : De Gruyter, 2007, p. 172 et 201 ; Efthymios Rizos, « The Epigraphy of the Sea Walls (Including the Marmara Sea and the Golden Horn) », dans Ida Toth et Andreas Rhoby (éds.), *Materials for the Study of Late Antique and Medieval Greek and Latin Inscriptions in Istanbul*, Oxford et Vienne : [*s. e.*], 2020, p. 153–163, ici, p. 155.

14 Basile Radu, « Voyage du Patriarche Macaire d'Antioche », dans R. Graffin et F. Nau, *Patrologia Orientalis*, t. XXII, Paris : Firmin Didot et Cie, 1930, p. 94. Voir aussi Țipău, « La description de Constantinople », p. 127.

15 Sur l'église de Chalkoprateia, dont les ruines sont identifiées sur le terrain, voir Raymond Janin, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, I. *Le siège de Constantinople et le Patriarcat Œcuménique*, t. 3, *Les églises et les monastères*, Paris : Institut français d'études byzantines, 1953, p. 247–251.

16 Feodorov, *Paul din Alep, Jurnal de călătorie. Siria, Constantinopol, Moldova, Valahia și Țara Cazacilor*, p. 278–279. Voir aussi Țipău, « La description de Constantinople », p. 125–126.

2021119 [Feodorov] 005-CH4-Tipau-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 85

Le récit de Paul est une source importante pour les monuments de Constantinople byzantin conservés encore au XVIIe siècle. De plus, le texte est un témoignage très précieux pour les églises orthodoxes (mais aussi catholiques et arméniennes) de Constantinople en 1652. Il s'agit d'une des rares sources sur ces édifices pendant la période post-byzantine[17].

En ce qui concerne les vestiges antiques et byzantins, Paul manifeste une attention presqu'archéologique. Il remarque les différences et fait la distinction entre les monuments d'époque byzantine et ceux plus récents. Chaque fois, il décrit les premiers comme « vieux » ou « anciens », parfois même « romains ». D'autres fois il remarque les inscriptions (même s'il ne les cite pas textuellement), sur lesquelles il cherche des informations, comme au couvent de Saint-Chariton de Sillé, près d'Ikonium.

On a remarqué depuis longtemps que « Byzance » est une notion moderne, « inventée » par les historiens. Pour les habitants de l'Empire ayant la capitale sur le Bosphore, leur identité n'était nullement en doute. Ils étaient des *Rhomaioi*, c'est-à-dire des Romains. Après la conquête de Constantinople par les Ottomans, rien ne change à cet égard. Les Grecs post-byzantins sont pour eux-mêmes toujours des Romains, héritiers de l'Empire romain chrétien d'Orient.

Au moins est-ce la théorie. Mais cette théorie peut-elle être confirmée par le témoignage d'une source historique arabe de la moitié du XVIIe siècle, comme le récit de voyage de Paul d'Alep ? L'archidiacre de l'Église antiochienne est en même temps un observateur extérieur du monde grec post-byzantin et une personne qui s'identifie, du point de vue culturel et religieux, avec ce monde. En effet, les chrétiens orthodoxes de langue arabe revendiquaient eux aussi, et à juste titre, l'héritage byzantin : ils étaient pour leurs adversaires des « Melkites », c'est-à-dire « des hommes de l'empereur » (de Byzance).

17 Sur les églises de Constantinople pendant la période post-byzantine, voir Μανουὴλ Ἰ. Γεδεών, *Ἐκκλησίαι βυζαντιναὶ ἐξακριβομέναι* (*κυρίως ἡ Θεοτόκος τῶν Κύρου*). *Συμπλήρωμα τοῦ Βυζαντινοῦ Ἑορτολογίου*, Constantinople : Ἐκ τοῦ Πατριαρχικοῦ Τυπογραφείου, 1900, p. 20–27 ; Μανουὴλ Ἰ. Γεδεών, *Ἐκκλησίαι τῶν Ὀρθοδόξων ἐν Κωνσταντινουπόλει. Ἱστορικαὶ εἰδήσεις περὶ τὲ τῶν ἱερῶν ναῶν καὶ περὶ τῶν παρ' αὐτοῖς σχολείων. Πατριαρχικῶν πινάκων προσάρτημα*, Constantinople : Ἐκ τοῦ Τυπογραφείου Ν.Γ. Κεφαλίδου, 1888, *passim* ; Μανουὴλ Ἰ. Γεδεών, « Περιληπτικὴ σημείωσις περὶ τῶν ἐν Κωνσταντινουπόλει κατὰ τὸν ΙΖ' αἰώνα βυζαντινῶν ναῶν », *Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος. Σύγγραμμα περιοδικόν*, 23 (1891–1892), p. 39–41 ; Ἀ. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, « Ναοὶ τῆς Κωνσταντινουπόλεως κατὰ τὸ 1583 καὶ 1604 », *Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος. Σύγγραμμα περιοδικόν*, 28 (1904), p. 118–138 ; Μερόπη Αναστασιάδου, « Ορθόδοξες εκκλησίες της Κωνσταντινούπολης μετά την Άλωση », 2008, dans *Εγκυκλοπαίδεια Μείζονος Ελληνισμού, Κωνσταντινούπολη*, http://www.ehw.gr/l.aspx?id=11729.

2021119 [Feodorov] 005-CH4-Tipau-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 86

Faisant partie du clergé orthodoxe d'Antioche, Paul peut visiter librement des églises et peut connaître de près leurs trésors. C'est un avantage que n'eut presque aucun des autres voyageurs connus de l'époque. En même temps, Paul est un observateur attentif des choses qu'il rencontre et il est capable de faire des descriptions détaillées. Sa curiosité pour les réalités étrangères et son habilité à synthétiser les informations font de son récit une source de première valeur.

Mais c'est exactement sur les choses qu'il ne connut auparavant que par voie livresque que Paul offre les informations les plus véridiques et les plus utiles pour le chercheur contemporain. Il s'agit des monuments qu'il ne tente pas ou qu'il ne peut pas identifier. Dans ces cas, sa description est basée seulement sur les observations directes, sur place. C'est le cas, par exemple, d'« Aslan Khane », ou la « Maison des lions », ancienne église dont l'identité est encore disputée par les byzantinistes, où Paul voit des peintures murales[18].

Paul trouve les traces de Byzance non seulement à Constantinople mais aussi en d'autres endroits qu'il visite. En Valachie, à Curtea de Argeș, il trouve une célèbre icône, dont sa description confirme l'origine byzantine[19]. En Moldavie, il voit le vêtement liturgique de Saint-Jean Chrysostome. À Kiev aussi, il décrit avec admiration la décoration murale d'époque byzantine de l'église de Sainte-Sophie, en mentionnant les inscriptions grecques.

Les livres, et surtout les livres grecs, ont une grande importance pour le groupe des voyageurs antiochiens[20]. Ils portent avec eux des livres, mais ils s'intéressent aussi aux livres et aux bibliothèques qu'ils voient sur place. Parfois, ils trouvent des livres rares, dont ils font des copies eux-mêmes ou à l'aide de copistes. Le cas le plus intéressant est celui du manuscrit byzantin de la *Chaîne* de commentaires aux *Psaumes* composés par Nicétas d'Héraclée[21], un

18 Feodorov, *Paul din Alep, Jurnal de călătorie. Siria, Constantinopol, Moldova, Valahia și Țara Cazacilor*, p. 275–276. Sur l'identification de cette église avec celle de Chalké, voir Neslihan Asutay-Effenberger et Arne Effenberger, « Zur Kirche auf einem Kupferstich von Ğugas Inciciyan und zum Standort der Chalke-Kirche », *Byzantinische Zeitschrift*, 97 (2004), p. 51–93 ; Țipău, « La description de Constantinople », p. 129.

19 Paul d'Alep mentionne aussi l'icône dans une note marginale du manuscrit de la traduction arabe de *Νέα Σύνοψις διαφόρων ἱστοριῶν* de Matthieu Kigalas (Ms. C 358 de l'Institut de Manuscrits Orientaux de Saint-Pétersbourg). Voir Frantsouzoff, « Le patrimoine manuscrit de Paul d'Alep », p. 33.

20 Sur l'importance des intellectuels grecs dans les projets culturels de Macaire III d'Antioche, voir Vera Tchentsova, « Les artisans grecs des projets culturels du patriarche Macaire III d'Antioche », *RESEE*, 52.1–4 (2014), p. 315–346.

21 Sur Nicétas d'Héraclée, mentionné dans le texte de Paul comme métropolite de Serres (le métropolite de Serres était, en fait, son oncle, mais dans certains manuscrits son nom est accompagné par le syntagme « ὁ τοῦ Σερρῶν »), voir Hans-Georg Beck, *Kirche und Theo-*

2021119 [Feodorov] 005-CH4-Tipau-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 87

livre rarissime, qu'ils trouvent dans la bibliothèque de Constantin Cantacuzène[22]. Ils commandent une copie de ce manuscrit avec l'intention de le traduire en arabe et le faire ensuite imprimer en Occident. Un autre manuscrit est celui d'un *Oracle*, copié d'après un exemplaire appartenant au célèbre érudit grec de l'époque Païsios Ligaridès[23]. En Valachie, ils trouvent aussi une brève histoire de ce pays, toujours en grec, traduite ensuite en arabe par Macaire d'Antioche[24].

On a déjà remarqué dans d'autres occasions que Paul d'Alep est très intéressé par l'iconographie de la peinture byzantine et qu'il en est un véritable connaisseur[25]. Il fait la différence entre les icônes, en identifiant celles d'époque byzantine (ou « vieilles », dans le texte), et il se livre même à des considérations sur l'école crétoise de peinture. On a attribué cet intérêt à l'amitié de Paul avec le peintre, copiste et miniaturiste Yūsuf al-Muṣawwir, ori-

---

logische Literatur im byzantinischen Reich, Munich : C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1959, p. 651–652. La *Chaîne* de commentaires aux *Psaumes* par Nicétas d'Héraclée est toujours inédite, sauf le prologue, publié dans *PG*, t. LXIX, 1864, col. 699–714. Le titre complet de l'ouvrage est *Συναγωγὴ ἐξηγήσεων ἀπὸ διαφόρων Ἁγίων Πατέρων καὶ διδασκάλων εἰς τὴν βίβλον τῶν Ψαλμῶν, συλλεγεῖσα παρὰ τοῦ ἱερωτάτου μητροπολίτου Ἡρακλείας κυρίου Νικήτα τοῦ τῶν Σερρῶν*. Sur cet ouvrage, voir aussi Mauritius Geerard, *Clavis Patrum Graecorum*, t. 4, Turnhout : Brepols, 1980, p. 198–199.

22 Ioana Feodorov, *Paul din Alep, Jurnal de călătorie în Moldova și Valahia*, introduction, édition arabe, traduction roumaine et notes, Bucarest : Editura Academiei Române et Brăila : Muzeul Brăilei/Editura Istros, 2014, p. 345–346 (traduction roumaine) et p. 550–551 (texte arabe) ; Ioana Feodorov, « Paul of Aleppo », dans Samuel Noble et Alexander Treiger (éds.), *The Orthodox Church in the Arab World (700–1700). An Anthology of Sources*, DeKalb, IL : Northern Illinois University Press, 2014, p. 252–275, ici, p. 273–274. Une autre copie du même texte, probablement d'après le même original d'époque byzantine appartenant à la famille des Cantacuzènes, a été réalisée en 1682 à Bucarest par le prêtre Nicolas de Synope. Le commanditaire était Constantin Cantacuzène le *stolnic*, fils du *postelnic* homonyme rencontré par les Syriens. Le manuscrit de 1682 est l'actuel Ms. Harley 5791 de la British Library.

23 Feodorov, « Paul of Aleppo », p. 274. Un exemplaire de cet *Oracle* est le Ms. grec 386 de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine. Voir Tudor Teoteoi, « La tradition byzantine de l'Oracle inédit de Païsios Ligaridis », *RESEE*, 39.1–4 (2001), p. 19–26 ; Ovidiu Olar, « Prophesy and History. Notes on Manuscripts in Circulation in the Romanian Principalities (Matthew of Myra and Paisios Ligaridis) », dans Ileana Stănculescu (éd.), *Byzantine Manuscripts in Bucharest's Collections*, Bucarest : Institutul Cultural Român, 2009, p. 85–95 ; Ovidiu Olar, « Païsios Ligaridēs », dans *CMR 10*, p. 282–291 (avec la bibliographie antérieure).

24 Ioana Feodoroff (Feodorov), « La Chronique de Valachie (1292–1664). *Tawārīḫ wa aḫbār muḫtaṣira ʿan afandiyyat al-Aflāḫ*. Texte arabe du patriarche Macaire Zaʿīm. Introduction, édition arabe et traduction française », *MUSJ*, 52(1991–1992) (1995), p. 3–71.

25 Țipău, « La description de Constantinople », p. 125–126 et 129.

2021119 [Feodorov] 005-CH4-Tipau-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 88

ginaire aussi d'Alep. Mais ses considérations sur la peinture sont de nature à faire penser au lecteur que l'auteur lui-même avait des préoccupations artistiques.

Son intérêt pour l'iconographie dépasse certainement la simple curiosité du voyageur. À Constantinople il voit des compositions rares, comme celle représentant « Πᾶσα πνοή », la représentation du juste Melchisédech ou la vision de saint Pierre d'Alexandrie[26]. Et tout cela, presqu'un siècle avant le premier livre grec, de Denys de Fourna, sur l'iconographie byzantine[27].

Partout, à Constantinople comme à Kiev ou en Valachie, Paul remarque les icônes et les décorations murales, mosaïques ou fresques, en notant les compositions et leurs inscriptions, qu'il cite dans son texte dans l'original grec ou en traduction arabe. Le grec est donc, une fois de plus, le moyen de l'archidiacre syrien d'enrichir ses connaissances.

Les connaissances du grec s'avèrent très utiles pendant le voyage, surtout à Constantinople et dans les Pays Roumains, et jusqu'à un certain point en Ukraine et en Russie. Pour la Valachie et la Moldavie, les informations de Paul sont obtenues la plupart du temps à travers l'usage de la langue grecque. L'usage parfait de la langue grecque dans les services de l'Église par les prélats antiochiens inspira l'admiration des étrangers pendant leur voyage. En Valachie, ces connaissances du grec les sauvent d'une situation embarrassante générée par certains préjugés locaux rattachés à la couleur foncée de leur peau[28].

La langue grecque permet aussi au patriarche Macaire et à son entourage de s'entretenir directement avec les plus hautes personnalités ecclésiastiques de l'époque, comme des patriarches et anciens patriarches de Constantinople, ainsi qu'avec d'autres hiérarques orthodoxes[29]. En même temps, le récit de Paul

26 Ibid., p. 126.

27 Denys de Fourna (seconde moitié du XVIIe siècle–première moitié du XVIIIe siècle) est l'auteur du premier manuel grec connu sur la peinture de tradition byzantine, *Interprétation de l'art de la peinture* (*Ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς τέχνης*). Il prend comme modèle les peintures d'un maître byzantin du XIVe siècle, Manuel Panselinos. Voir *Manuel d'iconographie chrétienne grecque et latine*, avec une introduction et des notes par M. Didron, traduit du manuscrit byzantin *Le Guide de la Peinture* par le Dr. Paul Durand, Paris : Imprimerie Royale, 1845 ; Ἀ. Παπαδόπουλος-Κεραμέυς (éd.), *Διονυσίου τοῦ ἐκ Φουρνά, Ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς τέχνης*, Saint-Pétersbourg : Imprimerie B. Kirchbaum, 1909.

28 Feodorov, *Paul din Alep, Jurnal de călătorie. Siria, Constantinopol, Moldova, Valahia și Țara Cazacilor*, p. 434.

29 Sur les hiérarques grecs rencontrés par les Antiochiens pendant leur voyage, voir Mihai Țipău, « Hiérarques grecs mentionnés dans le *Journal* du voyage du Patriarche Macaire III Ibn al-Zaʿīm aux Pays Roumains », *RESEE*, 52.1–4 (2014), p. 347–355.

2021119 [Feodorov] 005-CH4-Tipau-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 89

d'Alep est une source concernant l'emploi et la connaissance du grec aux Pays Roumains et dans les milieux du patriarcat antiochien[30].

Sur le plan politique, parmi les personnalités rencontrées dans leur voyage il y a des boyars et des princes d'origine grecque ou grécisés. Paul mentionne chaque fois l'origine grecque de ceux qu'il rencontre, on pourrait dire même avec une certaine admiration.

Des personnalités les plus influentes d'origine grecque rencontrées par la délégation antiochienne dans les Pays Roumains se détache Constantin Cantacuzène le grand *postelnic*. Originaire de Constantinople, sa famille prétendait descendre de la maison impériale des Cantacuzènes de Byzance et elle allait jouer un rôle très important dans l'histoire politique de la Valachie pendant la période qui suivit.

Un autre personnage important dans le récit de Paul est le prince de Moldavie Basile Lupu. Descendant d'une famille albanaise grécisée, Basile avait aussi des ambitions politiques caractérisées par les contemporains comme « impériales ». Macaire III savait peut-être que le prince avait fait des dons importants aux Églises orthodoxes d'Orient. Le prince de Moldavie reçut très cordialement la délégation du Patriarcat antiochien et, selon Paul, il exprima son intention d'offrir aux Syriens son appui financier. Mais les circonstances politiques en Moldavie ne permirent pas la réalisation des promesses du prince. Basile dut quitter son trône et trouva refuge à l'étranger.

Les partisans de Basile, dont beaucoup étaient des Grecs privilégiés par l'ancien pouvoir, furent persécutés par le nouveau prince, Gheorghe Ștefan, soutenu par les armées du sultan. Cette fois, ce fut le tour du patriarche Macaire III d'aider les Grecs : selon Paul, l'intervention de son père a fait éviter la mort à ceux qui s'étaient refugiés auprès de lui[31].

D'autres fois, les Grecs sont, pour les prélats syriens, une source d'informations très utiles sur les réalités des régions lointaines. Au « Pays des Cosaques » ils rencontrent un certain « père Ilias », un Grec venu de Suède[32]. Il porte des

30 Sur l'usage du grec dans le *Récit de voyage* de Paul d'Alep, voir Mihai Țipău, « Le vocabulaire grec du Récit de Voyage de Paul d'Alep », dans Yulia Petrova et Ioana Feodorov (éds.), *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*), Kiev : « A. Krymsky » Institute of Oriental Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine, 2016, p. 77–83.

31 Feodorov, *Paul din Alep, Jurnal de călătorie. Siria, Constantinopol, Moldova, Valahia și Țara Cazacilor*, p. 407.

32 Sur l'identité du « père Ilias », voir Börje Knös, « Un délégué grec au service de la diplomatie suédoise au XVIIe siècle », *L'Hellénisme contemporain*, Série 2, 10 (1956), p. 418–454 ; Vera G. Tchentsova, « Danil Kaluger / Daniil Grek / Daniil Oliveberg : neizvestnye stra-

2021119 [Feodorov] 005-CH4-Tipau-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 90

nouvelles sur la reine Christine, mais aussi sur les disputes théologiques en France, spécialement au sujet du primat du pape[33].

Pour Paul d'Alep, l'hellénisme joua un rôle important tant de point de vue culturel que religieux. La grécité post-byzantine est considérée, dans son *Journal*, comme une continuation de celle byzantine, continuité reflétée par l'usage du même terme, *Rūm*, équivalent du grec *Ῥωμαῖος*. Les orthodoxes, et spécialement ceux de l'ancien monde byzantin, y compris les chrétiens arabes, sont vus comme appartenant au même espace culturel.

Bibliographie

Αναστασιάδου, Μερόπη, « Ορθόδοξες εκκλησίες της Κωνσταντινούπολης μετά την Άλωση », dans *Εγκυκλοπαίδεια Μείζονος Ελληνισμού, Κωνσταντινούπολη*, 2008, http://www.ehw.gr/l.aspx?id=11729.

Asutay-Effenberger, Neslihan, *Die Landmauer von Konstantinopel-Istanbul. Historisch-topographische und baugeschichtliche Untersuchungen*, Berlin et New York : De Gruyter, 2007.

Asutay-Effenberger, Neslihan, et Arne Effenberger, « Zur Kirche auf einem Kupferstich von Ğugas Inciciyan und zum Standort der Chalke-Kirche », *Byzantinische Zeitschrift*, 97 (2004), p. 51–93.

Beck, Hans-Georg, *Kirche und Theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich : C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1959.

Böckh, August, Johannes Franz, Ernst Curtius et Adolf Kirchhoff (éds.), *Corpus Inscriptionum Graecarum*, t. 4, Berlin : Ex Officina Academica, 1877.

Borromeo, Elisabetta, *Voyageurs occidentaux dans l'Empire ottoman* (*1600–1644*), t. 1–2, Paris : Maisonneuve et Larose, 2007.

Çolak, Hasan, « Worlds Apart and Interwoven : Orthodox, Syrian and Ottoman Cultures in Paul of Aleppo's Memoirs », *Studies in Travel Writing*, 16.4 (2012), p. 375–385.

Δωρόθεος Μονεμβασίας, *Βιβλίον ἱστορικόν*, Venise : Giovanni Antonio Giuliani, 1631.

Δωρόθεος Μονεμβασίας, *Βιβλίον ἱστορικόν*, Venise : Nikolaos Glykis, 1818.

Ebersolt, Jean, *Constantinople Byzantine et les voyageurs du Levant*, Paris : Ernest Leroux, 1918.

---

nitsy biografii politicheskogo agenta ėpokhi Bogdana Khmel'nitskogo » [Daniel Kalouger / Daniel le Grec / Daniel Oliveberg : pages inconnues de la biographie d'un agent politique de l'époque de Bohdan Khmenlnitsky], dans *Srednevekovaia lichnost' v pis'mennykh i arkheologicheskikh istochnikakh*, Moscou : Institut arkheologii RAN / Institut Rossiĭskoĭ istorii RAN, 2016, p. 215–219.

33 Feodorov, *Paul din Alep, Jurnal de călătorie. Siria, Constantinopol, Moldova, Valahia și Țara Cazacilor*, p. 537–538.

2021119 [Feodorov] 005-CH4-Tipau-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 91

Feodoroff (Feodorov), Ioana, « La Chronique de Valachie (1292–1664). *Tawārīḫ wa aḫbār muḫtaṣira ʿan afandiyyat al-Aflāḫ*. Texte arabe du patriarche Macaire Zaʿīm. Introduction, édition arabe et traduction française », *MUSJ*, 52(1991–1992) (1995), p. 3–71.

Feodorov, Ioana, "Un lettré melkite voyageur aux Pays Roumains : Paul d'Alep," *Kalimat al-Balamand. Annales de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université de Balamand*, 4 (1996), p. 55–62.

Feodorov, Ioana « Notes sur les livres et l'imprimerie chez Paul d'Alep, *Voyage du Patriarche Macaire III d'Antioche aux Pays Roumains, au 'Pays des Cosaques' et en Russie* », dans Martin Hauser, Ioana Feodorov, Nicholas V. Sekunda et Adrian George Dumitriu (éds.), *Actes du Symposium International* Le Livre. La Roumanie. L'Europe, *Bibliothèque Métropolitaine de Bucarest, 4ème édition, 20–23 Septembre 2011*, t. III, IIIe Section. *Latinité Orientale*, Bucarest : Editura Biblioteca Bucureștilor, 2012, p. 200–209.

Feodorov, Ioana, *Paul din Alep, Jurnal de călătorie în Moldova și Valahia*, introduction, édition arabe, traduction roumaine et notes, Bucarest : Editura Academiei Române et Brăila : Muzeul Brăilei/Editura Istros, 2014.

Feodorov, Ioana, « Paul of Aleppo », dans Samuel Noble et Alexander Treiger (éds.), *The Orthodox Church in the Arab World (700–1700). An Anthology of Sources*, DeKalb, IL : Northern Illinois University Press, 2014, p. 252–275.

Feodorov, Ioana, *Paul din Alep, Jurnal de călătorie. Siria, Constantinopol, Moldova, Valahia și Țara Cazacilor* (avec la collaboration de Yulia Petrova et de Mihai Țipău), Brăila : Editura Istros a Muzeului Brăilei « Carol I », 2020.

Frantsouzoff, Serge A., « Le patrimoine manuscrit de Paul d'Alep conservé à St. Pétersbourg », dans Ioana Feodorov (éd.), *Relations entre les peuples de l'Europe Orientale et les chrétiens arabes au XVIIe siècle. Macaire III Ibn al-Zaʿīm et Paul d'Alep. Actes du 1er Colloque international, le 16 septembre 2011, Bucarest*, Bucarest : Editura Academiei Române, 2012, p. 31–49.

Γεδεών, Μανουὴλ Ἰ., *Ἐκκλησίαι τῶν Ὀρθοδόξων ἐν Κωνσταντινουπόλει. Ἱστορικαὶ εἰδήσεις περὶ τὲ τῶν ἱερῶν ναῶν καὶ περὶ τῶν παρ' αὐτοῖς σχολείων. Πατριαρχικῶν πινάκων προσάρτημα*, Constantinople : Ἐκ τοῦ Τυπογραφείου Ν.Γ. Κεφαλίδου, 1888.

Γεδεών, Μανουὴλ Ἰ., « Περιληπτικὴ σημείωσις περὶ τῶν ἐν Κωνσταντινουπόλει κατὰ τὸν ΙΖ' αἰώνα βυζαντινῶν ναῶν », *Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος. Σύγγραμμα περιοδικόν*, 23 (1891–1892), p. 39–41.

Γεδεών, Μανουὴλ Ἰ., *Ἐκκλησίαι βυζαντιναὶ ἐξακριβομέναι (κυρίως ἡ Θεοτόκος τῶν Κύρου). Συμπλήρωμα τοῦ Βυζαντινοῦ Ἑορτολογίου*, Constantinople : Ἐκ τοῦ Πατριαρχικοῦ Τυπογραφείου, 1900.

Geerard, Mauritius, *Clavis Patrum Graecorum*, t. 4, Turnhout : Brepols, 1980.

Gyllius, Petrus, *De Bosporo Thracico Libri III*, Lyon : Apud Guillaume Rouillé, 1561.

Gyllius, Petrus, *De topographia Constantinopoleos, et de illius antiquitatibus libri quattor*, Lyon : Apud, Guillaume Rouillé, 1562.

Janin, Raymond, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, I. *Le siège de Constantinople et le Patriarcat Œcuménique*, t. 3, *Les églises et les monastères*, Paris : Institut français d'études byzantines, 1953.

Khalidov, Anas Bakievich (éd.), *Arabskie rukopisi Instituta vostokovedeniĩa. Kratkiĭ katalog*, t. 1, Moscou : Nauka, 1986.

Κιγάλας, Ματθαῖος, *Νέα σύνοψις διαφόρων ἱστοριῶν*, Venise : Giovanni Antonio Giuliani, 1637.

Κιτρομηλίδης, Πασχάλης Μ., *Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Οι πολιτικές και κοινωνικές ιδέες*, Athènes : Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1999.

Κιτρομηλίδης, Πασχάλης Μ., *Κυπριακή Λογιοσύνη 1571–1878. Προσωπογραφική θεώρηση*, Nicosie : Κέντρο Επιστημονικών Ερευνών, 2002.

Knös, Börje, « Un délégué grec au service de la diplomatie suédoise au XVIIe siècle », *L'Hellénisme contemporain*, Série 2, 10 (1956), p. 418–454.

Λάμπρος, Σπυρίδων, « Δωροθέου Βιβλίον Ιστορικόν », *Νέος Ελληνομνήμων*, 16 (1922), p. 137–190.

Lebedeva, I[rina] N[ikolaevna], « Pozdnie grecheskie khroniki i ikh russkie i vostochnye perevody », *Palestinskiĭ Sbornik*, 18.81 (1968), p. 3–140.

Legrand, Émile, *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle*, t. 1, Paris : Alphonse Picard et fils, 1894.

Manuel d'iconographie chrétienne grecque et latine, avec une introduction et des notes par M. Didron, traduit du manuscrit byzantin *Le Guide de la Peinture* par le Dr. Paul Durand, Paris : Imprimerie Royale, 1845.

Mikhaĭlova, A[leksandra] I[vanovna], « Lifševaĩà arabskaĩà rukopis' perevoda greche-skogo khronografa XVII v. » [Un manuscrit arabe enluminé de la traduction du chronographe grec du 17ème siècle], *Palestinskiĭ sbornik*, 15.78, 1966, p. 201–207.

Μέντζου-Μεϊμάρη, Κωνσταντίνα, « Χρονολογημέναι βυζαντιναὶ ἐπιγραφαί τοῦ *Corpus Inscriptionum Graecarum* IV, 2 », *Δελτίο τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας*, 9 (1977–1979), περίοδος Δ′, p. 77–132.

Nassif, Charbel, « Ottoman and Arab Influences on Melkite Art in the 17th, 18th and 19th Centuries », dans *CMR 12*, p. 15–28.

Olar, Ovidiu, « Prophecy and History. Notes on Manuscripts in Circulation in the Romanian Principalities (Matthew of Myra and Paisios Ligaridis) », dans Ileana Stănculescu (éd.), *Byzantine Manuscripts in Bucharest's Collections*, Bucarest : Institutul Cultural Român, 2009, p. 85–95.

Olar, Ovidiu, « Païsios Ligaridēs », dans *CMR 10*, p. 282–291.

Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Ἀ., « Ναοὶ τῆς Κωνσταντινουπόλεως κατὰ τὸ 1583 καὶ 1604 », *Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος. Σύγγραμμα περιοδικόν*, 28 (1904), p. 118–138.

Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Ἀ. (éd.), *Διονυσίου τοῦ ἐκ Φουρνά, Ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς τέχνης*, Saint-Pétersbourg : Imprimerie B. Kirchbaum, 1909.

2021119 [Feodorov] 005-CH4-Tipau-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 93

Πασπάτης, Ἀ. Γ., *Βυζαντιναὶ μελέται τοπογραφικαὶ καὶ ἱστορικαὶ μετὰ πλείστων εἰκόνων*, Constantinople : Ἐκ τοῦ Τυπογραφείου Ἀντωνίου Κορομηλᾶ, 1877.

Păun, Radu G., « Pseudo-Dōrotheos of Monemvasia », dans *CMR 10*, p. 174–184.

Radu, Basile, « Voyage du Patriarche Macaire d'Antioche », dans R. Graffin et F. Nau, *Patrologia Orientalis*, t. XXII, Paris : Firmin Didot et Cie, 1930.

Rizos, Efthymios, « The Epigraphy of The Sea Walls (Including the Marmara Sea and the Golden Horn) », dans Ida Toth et Andreas Rhoby (éds.), *Materials for the Study of Late Antique and Medieval Greek and Latin Inscriptions in Istanbul*, Oxford et Vienne, 2020, p. 153–163.

Russo, Demostene, *Studii istorice greco-române*, t. I–II, Bucarest : Fundația pentru Literatură și Artă « Regele Carol II », 1939.

Sakel, Dean, « The Chronicle of 1570. The Original Version », *Byzantinische Zeitschrift*, 106 (2013), p. 143–152.

Σκλαβενίτης, Τριαντάφυλλος Ε., « Βιβλιολογικά Α'. 1. Για τις εκδόσεις του Χρονογράφου. α' Ψευδοδωρόθεος. β' Κιγάλας », *Μνήμων*, 8 (1981–1982), p. 337–347.

Tchentsova, Vera, « Les artisans grecs des projets culturels du patriarche Macaire III d'Antioche », *RESEE*, 52.1–4 (2014), p. 315–346.

Tchentsova, Vera G., « Danil Kaluger / Daniil Grek / Daniil Oliveberg : neizvestnye stranifsy biografii politicheskogo agenta ėpokhi Bogdana Khmel'nifskogo » [Daniel Kalouger / Daniel le Grec / Daniel Oliveberg : pages inconnues de la biographie d'un agent politique de l'époque de Bohdan Khmenlnitsky], dans *Srednevekovaia lichnost' v pis'mennykh i arkheologicheskikh istochnikakh*, Moscou : Institut arkheologii RAN / Institut Rossiĭskoĭ istorii RAN, 2016, p. 215–219.

Teoteoi, Tudor, « La tradition byzantine de l'Oracle inédit de Païsios Ligaridis », *RESEE*, 39.1–4 (2001), p. 19–26.

Țipău, Mihai, « La description de Constantinople dans le *Récit du voyage* du Patriarche Macaire III Ibn Al-Zaʿīm », dans Ioana Feodorov (éd.), *Relations entre les peuples de l'Europe Orientale et les chrétiens arabes au XVIIe siècle. Macaire III Ibn al-Zaʿīm et Paul d'Alep. Actes du Ier Colloque international, le 16 septembre 2011, Bucarest*, Bucarest : Editura Academiei Române, 2012, p. 123–133.

Țipău, Gheorghe Mihai, *Identitate post-bizantină în sud-estul Europei. Mărturia scrierilor istorice grecești*, Bucarest : Editura Muzeului Literaturii Române, 2013.

Țipău, Mihai, « Hiérarques grecs mentionnés dans le Journal du voyage du Patriarche Macaire III Ibn al-Zaʿīm aux Pays Roumains », *RESEE*, 52.1–4 (2014), p. 347–355.

Țipău, Mihai, « Le vocabulaire grec du Récit de Voyage de Paul d'Alep », dans Yulia Petrova et Ioana Feodorov (éds.), *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*), Kiev : « A. Krymsky » Institute of Oriental Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine, 2016, p. 77–83.

2021119 [Feodorov] 005-CH4-Tipau-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 94

Walbiner, Carsten-Michael, « Macarius Ibn al-Zaʿīm and the Beginnings of an Orthodox Church Historiography in Bilād al-Shām », dans *Le rôle des historiens orthodoxes dans l'historiographie. Actes du colloque 11–14 Mars 2007*, Balamand : University of Balamand, [2010], p. 11–28.

Yerasimos, Stéphane, *Les voyageurs dans l'Empire Ottoman* (*XIVe–XVIe siècles*). *Bibliographie, itinéraires et inventaire des lieux habités*, Ankara : Imprimerie de la Société Turque d'Histoire, 1991.

5

Traces of Russian (Church) History in the Writings of Makarios ibn al-Zaʿīm

Carsten Walbiner

1 Introduction

Russia was certainly the foreign country which Makarios (Makāriyūs) ibn al-Zaʿīm (d. 1672), one of the most eminent personalities of the Arabic-speaking Orthodox (patriarch of Antioch from 1647 until his death) and their most prolific writer in early modern times,[1] knew best. He travelled there twice and, during his visits, developed close contacts with the country's aristocratic and clerical elite. The first visit happened in 1654–1656 and lasted for slightly less than two years. Makarios, who had come to Moscow in order to obtain financial support, also got involved in Russian church politics. His journey from Aleppo to Russia via Asia Minor and the Balkans and then back to Syria is described in great detail in a travelogue written by his son and companion Paul of Aleppo (Būluṣ al-Ḥalabī, †1669).[2] In 1665—while in Georgia—Makarios received and finally accepted an invitation by tsar Alexei Mikhailovich (1645–1676) to return to Russia for an important matter.[3] In June 1666 he set foot on Russian soil,

1 On the life and work of Makarios, see Georg Graf, *GCAL*, vol. 3, pp. 94–110; Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.1, pp. 87–127; Carsten-Michael Walbiner, "Die Mitteilungen des griechisch-orthodoxen Patriarchen Makarius Ibn az-Zaʿīm von Antiochia (1647–1672) über Georgien nach dem arabischen Autograph von St. Petersburg," PhD dissertation, University of Leipzig, 1995 (microfiche edition), pp. 8–38; Hilary Kilpatrick, "Makāriyūs Ibn al-Zaʿīm (ca. 1600–1672) and Būlus Ibn al-Zaʿīm (Paul of Aleppo) (1627–1669)," in Joseph E. Lowry and Devin J. Stewart (eds.), *Essays in Arabic Literary Biography 1350–1850*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2009, pp. 262–273.

2 On the *Riḥla* (*Journey*), as the work is usually called, see Ioana Feodorov, "Paul of Aleppo," in *CMR 10*, pp. 355–370, and Ioana Feodorov, "Paul of Aleppo," in Samuel Noble and Alexander Treiger (eds.), *The Orthodox Church in the Arab World (700–1700). An Anthology of Sources*, DeKalb, IL: Northern Illinois University Press, 2014, pp. 252–275; on its value as a literary monument, see Hilary Kilpatrick, "Journeying Towards Modernity. The 'Safrat al-Baṭrak Makâriyûs' of Bûlus Ibn Al-Zaʿîm Al-Halabî," in *Die Welt des Islams*, 37 (1997), pp. 156–177.

3 Carsten-Michael Walbiner, "The Second Journey of Macarius ibn az-Zaʿīm to Russia (1666–1668)," in Souad Slim and Georges Nahas (eds.), *Rūsiyā wa-urṯūḏuks al-Šarq / La Russie et les orthodoxes en Orient*, Balamand: Université de Balamand, 1998, pp. 99–114, at pp. 100–101.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2021 | DOI:10.1163/9789004465831_006

2021119 [Feodorov] 006-CH5-Walbiner-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 96

remaining there for more than two years, until early September 1668.[4] The tsar had called Makarios and other prelates of the Eastern Churches to come to Moscow in order to obtain their help in solving a heavy dispute that the ruler had with the head of the Russian Church, Patriarch Nikon (1652–1666). This was then accomplished through the deposition of Nikon by the Great Synod of Moscow (1666–1667) presided over by Patriarch Paisius of Alexandria (1657–1678) and Makarios (see below 2.3).

Makarios' long sojourns abroad, which kept him away from his homeland for years—he had also been for longer periods in the Balkans and Georgia, as mentioned above—became very stimulating and fruitful for his literary production.[5] As a writer, Makarios was mainly a collector and translator who keenly compiled all the information that he regarded as useful for his intended readership, i.e., the members of his religious community.[6] Many of the works that he exploited for his writings—manuscripts, and printed books as well—were made available to him during his stays in the Balkans, Russia, and Georgia, as this will also become obvious from the texts discussed below. Within the confines of his education and literary aims, Makarios showed interest in a great variety of matters. This also included the history and present state of the countries that he visited, as they belonged to the Orthodox world, of which Makarios regarded himself and his Church to be a part. He deals with such topics in several treatises, and his *History of Walachia*[7] and *Accounts of the Lands of the Georgians*[8] are sources of great value for certain periods of Romanian and Georgian history.

Given the fact that Makarios could gain a thorough knowledge of Russian history and deep insights into Russian affairs during his two sojourns in the tsardom, and the background of a great political importance that Russia had for the Eastern Churches in the realm of the Ottoman sultan,[9] it is legitimate

4 Walbiner, "The Second Journey," pp. 101, 108.

5 According to his own words, Makarios composed (translated) five books during his first journey and another ten during his second journey (Walbiner, "Die Mitteilungen," pp. 29–31).

6 For the aims Makarios pursued with his writings, see ibid., pp. 30–31; Carsten-Michael Walbiner, "Macarius Ibn al-Zaʿīm and the Beginnings of an Orthodox Church Historiography in Bilād al-Shām," in *Le rôle des historiens orthodoxes dans l'historiographie. Actes du colloque 11–14 mars 2007*, Balamand: University of Balamand, [2010], pp. 11–28, at pp. 20–23.

7 Cf. Ioana Feodoroff (Feodorov), "La Chronique de Valachie (1292–1664). *Tawārīḫ wa aḫbār muḫtaṣira ʿan afandiyyat al-Aflāḫ*. Texte arabe du patriarche Macaire Zaʿīm. Introduction, édition arabe et traduction française," *MUSJ*, 52(1991–1992) (1995), pp. 3–71.

8 Cf. Walbiner, "Die Mitteilungen." On references to Georgia and its history in the works of Makarios, see also Carsten-Michael Walbiner, "Accounts on Georgia in the Works of Makāriyūs ibn al-Zaʿīm," *Parole de l'Orient*, 21 (1996), pp. 245–255.

9 For an overview of the development of these relations from the early 16th century up to

2021119 [Feodorov] 006-CH5-Walbiner-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 97

to ask how Russia and Russian history, especially Church history, are reflected in the writings of Makarios ibn al-Zaʿīm.

2 Analysis of the Texts

The following overview is arranged chronologically, thus making it possible to also see the increase in the knowledge Makarios gained on Russian history and religious affairs over the course of time, and to put the information that he found worth recording in relation with his own situation. Although the overview tries to be complete, it cannot be excluded that there are other texts which have not been discovered yet or have slipped the attention of the present writer.[10] The Arabic texts, all unedited until now, are to be found henceforth in the Appendices. In the following reflections, reference is made to these edited texts and not to the manuscripts from which they stem. The analysis of the texts will not deal with the factuality or historicity of the narrative but will try to reflect the views Makarios developed about Russia and its history.

2.1 *The Christianisation of the Russians*

Translations from Greek play an important role in Makarios's literary activities. It was mainly in Greek works that he found the information which he exploited for his writings, be it by translating them completely into Arabic or by integrating parts of them into his own compositions.

Chronologically, the first text in Makarios's oeuvre that addresses Russian affairs comes from a work which he translated from Greek, *Chrēsmologion Kōnstantinopoleōs*, the *Book of Prophecies Past, Present, and Future about Con-*

Makarios's times, see Constantin A. Panchenko, *Arab Orthodox Christians under the Ottomans: 1516–1831*, Jordanville, NY: Holy Trinity Seminary Press, 2016, pp. 295–328.

10 In the journal *Al-Maḥabba*, a biography of patriarch Nikon (*Sīrat al-baṭriyark al-rūsī al-sayyid Nīkūn*) is mentioned among the works of Makarios, without giving any details ("Nubḏa min tārīḫ al-kursī al-baṭriyarkī al-anṭākī," *Al-Maḥabba*, 1 (1899), pp. 147–149, 164–166, 181–184, 196–199, 212–214, 227–229, 247–249, 262–265, 280–283, 295–297, at p. 295). Al-Maʿlūf also refers, without further specification, to a biography of Nikon written by Makarios (ʿĪsā Iskandar al-Maʿlūf, "Al-Baṭriyark Makāriyūs ibn al-Zaʿīm baṭriyark Anṭākiya wa-sāʾir al-Mašriq," *Al-Niʿma*, 4 (1912), pp. 35–51, 119–134, at p. 126, n. 2). No trace of this biography has come to light so far, and it is doubtful that Makarios ever wrote such a work. Paul's *Riḥla* contains some information on Nikon's life and personality (cf. *The Travels of Macarius, Patriarch of Antioch, Written by His Attendant Archdeacon, Paul of Aleppo, in Arabic*, translated by F.C. Belfour, London: Richard Bentley, 1836, vol. 1, pp. 409–410; vol. 2, pp. 74–79).

2021119 [Feodorov] 006-CH5-Walbiner-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 98

stantinople, by Paisius Ligarides (d. 1678),[11] a Greek prelate who would play later on, after he moved to Russia in 1662, an important role in Russian church history, namely at the Great Moscow Synod of 1666–1667 and in the fight against "heresy." The work—finished in 1656—contains, in the words of Paul of Aleppo:

> Prophecies from the prophets, predictions of the wise men, and denunciations of the saints, in the matters foretold by them concerning the events in the East brought about by the Children of Hagar [i.e., the Muslims], and concerning Constantinople and their capture of the city; things of great curiosity, as regarding the past; and likewise, their prophecies of the prepared and predestined dispositions of the future.[12]

The *Chrēsmologion* was dedicated to the Russian tsar, who was given a very prominent place in the prophecies of Paisius. Makarios came across a copy in Romania when on his way back from Russia in 1657[13] and translated it into Arabic under the title *Kitāb al-rumūz* (*Book of the Signs*).[14]

The 27th chapter of the Arabic version, entitled "Regarding King Basilius, Leontius, and his Son, and the Christianization of the Russians (tanaṣṣur al-Rūs)," contains a short description of the conversion of the Russians to the Christian faith.[15]

Two peculiarities can be observed in the account:

1. The conversion of the Russians is described as a long process of success and failure. After the mission of the Apostle Andrew, who had baptized the Russians, "they returned to worshipping idols" (A, § 8). Also, after part of the Russians had become Christians under Queen Olga, their majority "returned to worshipping the idols and fighting the Greeks" (A, § 12).
2. In nearly all spheres, a central role is assigned to Byzantium, which goes beyond the historically proven facts, and contradicts the Russian tradition, explicitly mentioned as the source of Paisios's narrative, albeit with an interesting restriction: "This is mentioned in the books of the Russians but not in the books of the Greeks (*Rūm*)" (A, § 18). Thus, the three Varangian progenitors of the later rulers of the Kyivan Rus' are turned

11 On him and his *Chrēsmologion*, see Ovidiu Olar, "Païsios Ligaridēs," in *CMR 10*, pp. 282–290.

12 *The Travels of Macarius*, vol. 2, p. 344; for the Arabic original, see Ioana Feodorov, *Paul din Alep, Jurnal de călătorie în Moldova și Valahia*, introduction, Arabic edition, Romanian translation, and notes, Bucharest: Editura Academiei Române, and Brăila: Muzeul Brăilei/Editura Istros, 2014, p. 551.

13 Ibid.

14 Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.1, pp. 90–92.

15 See Appendix A (= "A").

2021119 [Feodorov] 006-CH5-Walbiner-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 99

into Greeks / Byzantines (*Rūm*) (A, § 1), and Queen Regent Olga did not direct to the German king, but to the Byzantine emperor the request for a bishop and support in the Christianization of her people (A, § 9). In the story of the final conversion of the Russians under Vladimir, there appears a certain Byzantine metropolitan named Alexius, unknown in the common sources, who through a miracle prepares the ground for the Russians' turning to Christ (A, § 13–14). Only after this miracle does Vladimir ask the Byzantine emperor for the hand of his sister (A, § 15).

Regarding the role of Byzantium, the texts reveal two contradicting trends. On the one hand, there is a reflection of the pursuit by the Russian Church of its emancipation from Greek dependence—also in the historical narrative—by emphasizing an independent native Russian tradition that traces the beginnings of Christianity back to Apostolic traditions. The Andrew legend, which is also reflected in the conversion story told by Paisios and in Makarios's translation,[16] had only turned into a "historical fact" in Russian chronicles of the 15th and 16th centuries,[17] although its the first traces can already be found in medieval texts. It "had been disseminated in these times to prove the autonomy of the Russian Church and to historically justify its independence from the Greek Church."[18]

On the other hand, there is a tendency to uphold Greek influence in all events. Whether this is due to the pro-Greek leanings of patriarch Nikon, who was the dominant figure in the Russian Church when Paisios accomplished his work in the second half of the 1650s, or the narrator of the story in Greek also had a hand in that has to remain open, as we do not know the source from which Paisios drew his information.

16 Obviously, Makarios did not find this claim very convincing, as he makes no reference to it in his treatment of Russian affairs discussed below. Paul reports in the *Riḥla* that the cities of Novgorod and Pskov were Christianized by St Andrew (*The Travels of Macarius*, vol. 2, pp. 185–187), but clearly indicates that this information stems from Russian sources: "as it is written in their books" (ibid., p. 186), "as they record in their chronicles" (ibid., p. 187). At other instances, when speaking about the Christianization of the Russians he makes no allusion to the Apostle's mission (*The Travels of Macarius*, vol. 1, pp. 169, 213, 221–222; vol. 2, p. 163).

17 Cf. Wolfram von Scheliha, *Russland und die orthodoxe Universalkirche in der Patriarchatsperiode 1589–1721*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2004, p. 36.

18 Scheliha, *Russland und die orthodoxe Universalkirche*, p. 247.

2021119 [Feodorov] 006-CH5-Walbiner-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 100

2.2 *On the Sign of the Cross as Practiced by Part of the Russians and the Heresy of Kapiton*

The 33rd chapter of the *Book of the Bee* (*Kitāb al-Naḥla*),[19] one of the samplers so typical for the literary activities of Makarios, contains a "Short explanation regarding the sign of the cross."[20] In it, Makarios also describes how crossing oneself with the thumb and the last two fingers of the right hand[21] (instead of the thumb and the first two fingers, as in the Greek Orthodox tradition) (B, § 3) was introduced to Russia and widely practiced there. According to Makarios, this malpractice was invented by a Serbian priest on Mount Athos—later identified as a certain Euthymios (B, § 7)—whose mind had been darkened by the devil and who had not understood well the instructions of the Antiochian patriarch Meletios on how a Christian should make the sign of the cross (B, § 1, 3). As the language of the Serbians, Russians, and Muscovites was the same, he could send letters about his heresy (*bidʿa*) to the priests in Russia (B, § 5). The *protopapas* of the Muscovites (*awwal qusūs al-Maṣkūf*) arranged for these ideas to be introduced into printed books, which were widely distributed (B, § 6). And even though a synod assembled on Mount Athos burned "these Serbian books," containing the evil heresy that had been propagated by the *protopapas* of the Muscovites and widely anathematized, it spread in Muscovy (B, § 12). The bishops and priests made great efforts to eliminate this deviation but could not achieve this completely "until now" (ibid.). Makarios himself joined these efforts, with some but not full success (B, § 13). And although the tsar had the hands and tongues of some of these wrongdoers cut off, so that they could not preach or write about this blasphemy (*taǧdīf*), there are people still sticking to this practice (B, § 14). After a brief explanation of what the Antiochian Patriarch Ignatios the God-Bearer had ruled about the sign of the cross (B, § 15), which became the practice of "all the believers who exist in the inhabited world (*al-maskūna*) and are still doing this until now" (B, § 16), Makarios relates that fifty years earlier a layman by the name of Kapiton (Qābīṭūn) had appeared in Russia (B, § 17). Seduced by the devil, he founded a heretical community (B, §§ 18–20) that he instructed in his blasphemy (B, §§ 21–23, 26). He and his

19 On the *Book of the Bee*, see Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.1, pp. 90–91; Graf, *GCAL*, vol. 3, pp. 97–99. Two colophons in the defective autograph show that the first part of the work was written when Makarios was on his way from Georgia to Russia in 1666 (cf. Walbiner, "The Second Journey," pp. 101–102). It is not clear when he finished this work; most likely it was during his stay in Russia.

20 See Appendix B (= "B").

21 Already during his first visit to Russia at the invitation of Patriarch Nikon Makarios had to witness that the Muscovites' "method of making the sign of the cross [...] in the manner in which the Heads of the Clergy give their blessing" (*The Travels of Macarius*, vol. 2, pp. 50–51) was not in accordance with the Orthodox tradition and practice.

2021119 [Feodorov] 006-CH5-Walbiner-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 101

followers—many of whom were "from the vile creatures who like idleness and especially the farmers who do not want to till the land and strain themselves in it" (B, § 23)—lived in huts and caves in the woods; their fame spread, and they were called the hermits (*al-nassāk*) (B, §§ 23–24). Envoys went to the surrounding villages and cities and collected foodstuff and other things they needed, "and their case became very well known" (B, § 26).

> Some bishops and priests of these regions went to them and advised them many times to leave this error and return to their homes. As they did not accept their [admonishing] speech, their king [i.e., the tsar] was informed and he sent his soldiers to them. They scattered them, and those of them who refused [to obey] and remained in that wood and the caves were burnt by fire and this error died down.
>
> B, §§ 27–28

It is not the place here to discuss the factuality and historicity of the narrative. In our context, it is important to see how Makarios described and assessed these events. The Russians are depicted as very receptive to different forms of heretical thinking and practice, and as an easy target for devilish seducers—Euthymios the Serbian and Kapiton are both presented as having been led astray by the devil. The ones seduced appear as credulous, naive victims, little consolidated in the true belief, who follow heresies due to their ignorance. One peculiarity is their stubbornness. Even when getting good advice, they often keep to their heretical practices, and must pay for that with their lives. Even the clergy is, partly, not immune to heretical seduction, as shown by the example of the *protopapas* who disseminated the errors of Euthymios in print. All in all, one gets the impression of the Russians being an uncivilized people, only superficially attached to the true religion.

The patriarchs of Antioch—namely Meletios and Ignatios—are portrayed, on the other hand, as sources of proper belief and correct behavior. Makarios himself appears as a man trying to wipe out heresy, albeit not with complete success.

2.3 *The Problems on Religious Matters Makarios Observed in the Russian Lands*

A few pages later, in the same *Book of the Bee*, Makarios returns, in an untitled chapter, which contains several brief notes on different subjects pertaining to Russian affairs,[22] stating:

22 See Appendix C (= "C").

2021119 [Feodorov] 006-CH5-Walbiner-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 102

> When I was in the countries of the Russians, we saw amongst them much agitation concerning Church issues about which they disagreed. The first was the sign of the cross, and the second that the Hallelujah is only said twice. And we made a holy synod, at which were [present] Paisios, the patriarch of Alexandria, [I,] its humble compiler, the Antiochian patriarch Makarios, all the bishops of these Russian lands, the Little and the Great [Russia], all the abbots of the monasteries, and, of the Greek bishops, seven […]. And we searched in the holy books about these things […].
>
> C, §§1–3

The issues about which the Russians "disagreed" refer to the controversy between the Patriarch Nikon and his party and their opponents, who came to be known in history as the "Old Believers." In the middle of the conflict stood ritual practices, some of which Makarios mentions: whether the sign of the cross should be made with two (Old Believers) or three fingers (Reformists); whether the Hallelujah should be sung twice (Old Believers) or three times (Reformists) during the liturgical doxology.[23] Nikon had started in the 1650s his reforms, "the primary goal" of which "was to bring Russian practice in line with contemporary Greek usage."[24] A Church council assembled in Moscow in 1666 confirmed Nikon's reforms. The subject was then treated again at a subsequent council in Moscow, the one to which Makarios is referring. It started on November 7, 1666, a few days after Makarios and his colleague Paisios of Alexandria had arrived—following an invitation by the Russian tsar—in the Russian capital, and it lasted until 1667.[25] The two Eastern patriarchs took over the presidency of the council, which reaffirmed Nikon's reforms. But this was not why the Russian tsar had invited the patriarchs and other high ranking Greek Orthodox clergymen to Moscow. For some time, a deep rift had existed between the emperor and Patri-

23 For the contentious issues between the Reformers and the Old Believers, see Georgij Avvakumov, "Die Fragen des Ritus als Streit- und Kontroversgegenstand. Zur Typologie der Kulturkonflikte zwischen dem lateinischen Westen und dem byzantinisch-slavischen Osten im Mittelalter und in der Neuzeit," in Rainer Bendel (ed.), *Kirchen- und Kulturgeschichtsschreibung in Nordost- und Ostmitteleuropa. Initiativen, Methoden, Theorien*, Berlin: LIT, 2006, pp. 191–233, at p. 198. See also the references to these issues in the "Index" to Paul Meyendorff, *Russia, Ritual, and Reform. The Liturgical Reforms of Nikon in the 17th Century*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1991, p. 229 (Alleluias), p. 233 (prosthesis), and p. 234 (the sign of the cross). Al-Maʿlūf refers briefly to the mention Makarios made of these "malpractices" in his *Kitāb al-Naḥla*: "Al-Baṭriyark Makāriyūs ibn al-Zaʿīm," p. 129, n. 1.

24 Meyendorff, *Russia, Ritual, and Reform*, p. 55.

25 On this council, see ibid., pp. 69–71.

2021119 [Feodorov] 006-CH5-Walbiner-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 103

arch Nikon over the division of power between the religious and the worldly authorities.[26] The issue was solved by the council in favor of the tsar's view, and Nikon was deposed and banned.[27] All this is not mentioned by Makarios at all, and one can only speculate about the reasons for this silence.[28]

In his note on the disputes in Russia, Makarios provides a brief explanation of the sign of the cross based on the stipulations of the Antiochian patriarch Ignatios the God-Bearer, including a brief mention of the alterations introduced by Peter the Fuller, which were finally corrected by Saint Macedonios through a miracle (C, §§ 3–6). There follows then a theological reflection on a specific part of the Liturgy of Preparation, the act of preparing bread and wine for the Eucharist in the Orthodox churches, namely the cutting out off a particle for the Mother of God from one of the *prosphora*, the altar bread used in the Orthodox liturgy (C, §§ 7–15). This was also one of the controversial subjects between the Reformists and the Old Believers, although Makarios states that he saw this practiced "correctly" in the Little and the Great Russia (C, § 8).

Finally, Makarios mentions that he "saw[29] people in Muscovy" who said the Hallelujah only twice (C, § 16). "And we presented to them many testimonies [regarding the fact] that it is said three times [...] as it is done all over the world by all those steadfast in their belief" (C, § 17).

2.4 *The Establishment of the Russian Patriarchate and the Current* Notitia Episcopatum *of the Russian Church*

While in Russia for the second time, Makarios composed a work on the seven ecumenical councils.[30] In an introductory part he provides short overviews of

26 Cf. ibid., pp. 88–90; Klaus Appel, "Die Auseinandersetzung um die kirchliche Gerichtsbarkeit im Moskauer Russland 1649–1701," PhD dissertation, Free University Berlin, 1966, pp. 45–54.

27 Al-Maʿlūf believes that Makarios had a strong influence on the implementation of the council's decisions, as this was stated "in his *Book of the Bee* and in some Russian books" (Al-Maʿlūf, "Al-Baṭriyark Makāriyūs ibn al-Zaʿīm," p. 128).

28 See Palmer's opinion in that regard, in his study's concluding part.

29 To what degree Makarios became a personal witness of the malpractices that he mentions is not clear. As Meyendorff has shown, Makarios and the Greek bishops who knew no Russian "had to rely on other, Russian-speaking Greeks to advise them. Thus, Paisios Ligarides was their adviser in the matter of Nikon; and the Archimandrite Dionysios, from the Iviron Monastery on Mt Athos, was the expert on the Old-Believers and on liturgical matters. It was through the eyes of these Greek consultors that the patriarchs saw the Russian Church, and on the basis of whose judgments they made decisions" (Meyendorff, *Russia, Ritual, and Reform*, p. 70).

30 *Kitāb aḫbār al-sabʿa maǧāmiʿ al-maskūniyya* [*The Book of the Accounts of the Seven Ecumenical Councils*]. On this work, see Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.1, pp. 92–93.

2021119 [Feodorov] 006-CH5-Walbiner-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 104

the existing Orthodox churches and their hierarchies. This does also include the Russian Church.[31] In the introductory part of the section devoted to Russia, Makarios discusses the creation of the Russian patriarchate:

> As for the country of the Muscovites, which was previously [only] a bishopric, eighty years ago the four patriarchs of ecumenical Christianity honored it and blessed its Bishop Job, who was [in office] at that time, and made him a patriarch, according to what we have seen written down with them, in Greek. And we read it. Because a synod took place in Constantinople about that matter, and at it were present Jeremias, the patriarch of Constantinople, and Joachim called 'Ḍaw,' the patriarch of Antioch. This Joachim was not [personally] present at this synod in Constantinople, but he sent his (hand)writing (*ḫaṭṭ*) and made Meletios, the patriarch of Alexandria, his representative. And Sophronios, the patriarch of Jerusalem, [was present] also. Since then, and until now, Muscovy is a patriarchate. They call him the last patriarch, the fifth among the patriarchs. In the whole of his diocese there were in our times only 13 bishops. Each of them governed very vast lands. As for the patriarch, there are under his hand countless churches. His whole diocese is [inhabited only by] Christians, and there is no other [religious] community in it. It has an expanse of many months [of travel]. And, together with our brother Paisios, the patriarch of Alexandria, we advised them to elect a bishop for each diocese, and they promised us that they would do so.
>
> D, §§1–6

At first sight, this statement looks very objective and sober, but on closer inspection it reveals a lot about the attitude Makarios had towards the Russian Church.

1. The country of the Muscovites was previously only a bishopric. There is no mention of the fact that the Russian Church had been autocephalous *de facto* since 1448, and that its head bore the title of metropolitan. And no reference is made to the mission of the Apostle Andrew. Thus, the Russian Church is depicted as of very humble origins.
2. The four established patriarchs of Orthodoxy "honored" Russia and "blessed" its bishop with patriarchal dignity, i.e., the elevation is seen as an act of grace by the Eastern patriarchs who actively got involved in Russian affairs.

31 See Appendix D (= "D").

2021119 [Feodorov] 006-CH5-Walbiner-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 105

3. This is all documented in Greek writings kept in Russia, and one can read between the lines slight doubts about the credibility of these sources.
4. The decision on the elevation of the Russian Church was made at a synod of the four oriental patriarchs in Constantinople. The patriarch of Antioch did not participate but was represented by his counterpart from Jerusalem.
5. They named the Russian patriarch the fifth and last one. The clear qualification as "the last" (*al-aḫīr*) underlines the position of the Russian patriarch in comparison with the other four Orthodox patriarchs.
6. There were only 13 bishops in vast, endless lands, which speaks of an underdeveloped ecclesiastical structure.
7. Makarios and his colleague Paisios of Alexandria advised the Russians to install in all dioceses a bishop, "and they promised us that they will do so" (D, § 6). This promise is later repeated in the *Notitia Episcopatuum* (D, § 10) that follows the introductory historical outline (D, §§ 7–10),[32] and it is said that two bishops had received this consecration from Makarios himself, who appears not only in the role of admonisher but also as a man of action (D, §§ 9, 11). Again, there is the active involvement of Eastern patriarchs in Russian church affairs, clearly from a superior position. They appear as teachers who expect and receive obedience in response to their admonitions and are acknowledged in their superiority.

3 Conclusion

It is interesting to see that the second visit to Russia—which was politically certainly the more important one—found only a very meagre reflection in the work of Makarios, which might only be partly explained by the fact that Paul had written the extensive *Riḥla* on the first sojourn. William Palmer already hinted to the fact that Makarios might not have been too keen to reveal what he did in Russia during his second visit.[33]

32 Makarios lists 14 dioceses and adds that he recently "made" the metropolitan of Belgorod and Oboyansk (D, § 11), referring to the establishment of this diocese (nowadays Kursk) in 1667. When stating that he was present at the consecration of the metropolitan of Kolomna (D, § 9), Makarios speaks about an event that happened during his first visit to Russia (cf. *The Travels of Macarius*, vol. 2, p. 130). During his first stay in Russia, he had also been present at the consecration of a new metropolitan for Astrakhan (ibid., pp. 293–294), a fact that had obviously slipped his mind when he wrote the little tract on the Russian patriarchate.

33 William Palmer, *The Patriarch and the Tsar*, Vol. 2. *Testimonies Concerning the Patriarch*

2021119 [Feodorov] 006-CH5-Walbiner-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 106

However, here we are not concerned with what Makarios did not write but with what he wrote. What Makarios writes about Russia does not have the same value and importance as his reports on the Romanian Principalities and Georgia. He provides only a little information that would enrich our knowledge about Russian history and life. But it is possible to outline how Makarios saw Russia and the Russians. The Russians appear as little-consolidated believers, always prone to heresy. They lack a tradition comparable to that of the Orthodox churches of the East. Despite the vastness and political power of the Russian Empire, the administrative structure of its Church is presented as underdeveloped and calling for criticism. There is not the slightest indicator that Makarios would have shared the position of some hierarchs from the Balkans and the East who expressed "in panegyric terms the esteem for the tsardom of Moscow as protector of all Orthodox"[34] or "the notion," shared by all Russians in this period, "that Moscow was now the capital of the Orthodox world,"[35] which corresponded with the tsar's belief "that he himself was heir to the Byzantine emperors."[36] Russia was for Makarios a mighty political power and a provider of mainly material support, but not an entity that could equal religiously, historically, and culturally the Eastern Patriarchates, with their Apostolic origins and rich traditions.[37]

Appendices

The editions below follow the original writing exactly as it is found in the manuscripts. In cases where the understanding of certain words might be especially difficult, the "correct" reading is given in a footnote. The structuring of the texts in numbered paragraphs has been added by the present author.

Nikon, the Tsar and the Boyars, from the Travels of the Patriarch Macarius of Antioch, *Written in Arabic by his Son Paul of Aleppo*, London: Trübner and Co., 1873, pp. LIV–LV.

34 Konrad Onasch, *Grundzüge der russischen Kirchengeschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, p. 65; cf. also Meyendorff, *Russia, Ritual, and Reform*, pp. 90, 96.

35 Ibid., p. 90.

36 Ibid., p. 96.

37 I owe a debt of gratitude to Sarjoun Karam (Bonn) who was of enormous help in the preparation of the edited texts to be found in the Appendices. Furthermore, I would like to thank Joseph Moukarzel (Kaslik), Ioana Feodorov (Bucharest), and Constantin Panchenko (Moscow) for their support in providing me with a couple of primary and secondary sources and other useful information exploited in writing this paper.

2021119 [Feodorov] 006-CH5-Walbiner-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 107

Appendix A

Ms. Ġusṭā (Ghosta), Monastery of the Holy Saviour (Kreim), 14: Paisios Ligarides, *Kitāb al-rumūz* (*Book of the Signs*), trans. Makāriyūs ibn al-Zaʿīm. Extract from Chapter 27: On King Basilius and Leontius and his Son and the Christianisation of the Russians (*Min aǧl al-malik Fāsīliyūs wa-Lāwundiyūs wa-waladi-hi wa-tanaṣṣur al-Rūs*), pp. 622–625.

[622] **الراس السابع والعشرون من اجل الملك فاسيليوس ولاونديوس وولده وتنصر الروس**

⟨1⟩ واعلم بانه لما كانت حروباً كثيره في بلاد الروس قديماً فنهض زعيمهم وارسل ثلاثة اخوه من الروم ليتمكلوا عليهم فحظروا[38] ⟨2⟩ فالاول كان اسمه رويكوس فهذا اخد رياسه نوفراغاديو ووضع كرسيه في الادوغان والثاني سيناوس فجلس في البحيرة البيضا وما يليها والثالث طروفيمس فجلس في رقوتاك ⟨3⟩ وكان دخول هولاء الروم الي بلاد الروس في سنة ستة الاف وستمايه وسبعه وثلثين للعالم ⟨4⟩ فالاثنين منهم لم يخلفوا اولاد واما روريكس فصنع بنين وبنات وبعد موته صار ابنه ايغور وارثاً لملكه ⟨5⟩ ولاجل انه كان قاصراً اقاموا له الحاشيه وكيل اسمه اولاك فهذا حارب الاعدا في بلاد كثيره وفتح مدناً جزيله وكلها اوهبها لهذا ايغور ملكه ⟨6⟩ ولما صار هذا شاب دهب وحارب مدناً [623] كثيرة ووصل لايراكليه تراكيس ولنيقوميديه ⟨7⟩ وبعد مماته صار ابنه رقاطوسلاوس وكان قاصر وكانت والدته تدبره بالعفاف والعلوم وغير دلك ⟨8⟩ وكانوا وقتيدٍ يعبدون الاصنام لان بعد دهوب اندراوس الرسول الي عندهم وتعميده لهم عاودوا الي عبادة الاصنام ⟨9⟩ وان هده الملكه ارسلت الي يوحنا ملك القسطنطينيه فارسل اليها اسقف وانه عمدها ولغيرها ⟨10⟩ وهده فحرصت كثيراً ان تعمد ولدها وتقتاده الي العبادة الحسنه فلم يجنح لقولها لانه كان يسجد للاصنام وكان مشغوفاً بالشره والزنا ⟨11⟩ وبعد مده مات وخلف ثلثة اولاد دكور وهده اسماوهم فالاول اياروبولكون والثاني اولاغاب والثالث فلاديميروس ⟨12⟩ وكانوا الروس قد رجع اكثرهم الي عبادة الاصنام ومحاربة الروم ⟨13⟩ ففي ايام هدا فلاديميروس الملك دهب الي عنده مطران يدعا الكسيوس فوعظهم ليومنوا بالمسيح واورد لهم عجيبة الثلثة فتيه ودخولهم في النار بغير [624] اعتراف ⟨14⟩ وقالوا له ان دخلت انت في النار وما احترقت فاننا نومن بالاهك وانه امرهم فاوقدوا ناراً عظيمة وانه صلا ودخل في وسط تلك النار وهو ماسك الانجيل الطاهر ولم يحترق وانهم تركوا ضلالتهم وامنوا بالمسيح ⟨15⟩ وكان وقتيدٍ فاسيل المكدوني ملكاً علي الروم وان هدا فلاديميروس ارسل الي هذا فاسيل ملك الروم وعمل معه محبه واخبره بانه مزمع ان يعتمد وطلب منه بان يزوجه باخته حنه ⟨16⟩ وهكدا صار وارسل اليه الملك اخته حنه فاعتمد الملك فلاديميروس وبعد اعتماده اتزوجها وانجح في العبادة الحسنه وظهر قسطنطين جديد واخدوا الامانه من الروم كما ان في الملكه تاودوره

38 Read: فحضروا.

2021119 [Feodorov] 006-CH5-Walbiner-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 108

امنوا البلغار بالمسيح ⟨17⟩ وهدا الملك فلاديميروس امر لكل بلاده ان يعتمدوا فاعتمدوا وعمر مدينه باسمه وتنيح في الخامس عشر من تموز واما اولادهم داوود وياريص فتدكارهم في الرابع والعشرون من تموز [625] ⟨18⟩ هدا فوجود في كتب الروس وليس في كتب الروم. فهده اخبار الروس.

Appendix B

Ms. Ġusṭā (Ghosta), Monastery of the Holy Saviour (Kreim), 14: Makāriyūs ibn al-Zaʿīm, *Kitāb al-Naḥla* (*Book of the Bee*). Extract from Chapter 33: Short Explanation on the Sign of the Cross (*Šarḥ waǧīz min aǧl rasm al-ṣalīb*), pp. 394–399.

[394] ⟨1⟩ وفي زماننا هدا ظهر انسان كاهن في الجبل المقدس لسانه سربي وكانت لحيته تصل الي لحديه[39] ⟨2⟩ وكانوا الابا يتورعوه ويعترفوا عنده وكتيرين من المومنين ايضاً ⟨3⟩ فهدا الكاهن اظلم الشيطان فكره ولم يفهم قول ملاتيوس بطرك انطاكيه جيداً بان المومنين يرسمون الصليب في الاصابع الثلثه الاولات من اليد اليمين فلكن بان للمومن يضع ابهامه فوق اصبعته الاخيرات من يده اليمين ويرسم بهم الصليب ⟨4⟩ لانه كان كلمن اعترف عنده احداً من الكهنه والرهبان والعلمانيين فكان يوصيه ان يرسم الصليب هكدا ⟨5⟩ وارسل الي قسوس الروس والمصكوف رسالات عده تشتمل علي هدا المعني لان لغة السرب والروس والمصكوف واحده ⟨6⟩ وان اول قسوس المصكوف كان وقتيدٍ يروس علي الدي يصير فيه طبع الكتب المصكوفيه وانه طبع هدا الامر في كتب جزيله وارسلها الي ساير نواحي [395] بلاد المصكوف والروس ⟨7⟩ وان الآبا القاطنين في الجبل المقدس علموا بهده البدعه وانهم اجتمعوا باسرهم مع من كان عندهم من روسا الكهنه في مكانٍ واحد مشهور عندهم واحظروا الكاهن افتيميوس المدكور وسالوه عن هده البدعه التي احدثها واتجادلوا معه في هدا المعني ⟨8⟩ واحظروا كتباً كثيره توبخ بدعته هده بانها باطله ⟨9⟩ واخيراً احظروا البستانجيه الحافضين الجبل المقدس واخبروهم بانهم في صغرهم كما كانوا نصاري وكانوا والديهم يعلموهم ان يرسموا الصليب علي وجوههم بالثلثه اصابع اللدين (*sic!*) هم في اول اليد اليمين ⟨10⟩ فمن هده الجهه احرقوا الابا كل تلك الكتب السربيه التي طبعها بروطوباباس المصكوف وارسلها الي هدا الكاهن المشتمله علي هده البدعه الرديه ⟨11⟩ واحرموا علي من بقا من الان وصاعد يرسم الصليب فى ثلثة اصابعه الدين هم الابهام والاصبعتين الاخيرات من اليد اليمين ⟨12⟩ واما بلاد المصكوف فانتشرت فيها هده البدعه وكثرت جداً وتعبوا روسا كهنة تلك البلاد [396] وكهنتها علي ازالتها بكل وجه لبعضهم بالحرم واخرون بالحبوس او بالمنافي ولم يقدروا الي الان ان يزيلوها بالجمله ⟨13⟩ والفقير تبعت كثيراً في ازالة هده البدعه وغيره التابعون ظلالته[40] ⟨14⟩

39 Read: لحذيه.
40 Read: ضلالته.

2021119 [Feodorov] 006-CH5-Walbiner-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 109

وكثيرين اعرضوا عنها ثابتين والبعض الي الان مقيمين علي بدعتهم هده حتي ان ملكهم قطع ايادي بعضهم والسنتهم معا لاجل كرزهم في هده البدعه وثباتهم فيها لكي لا ينطقون بهدا التجديف بالسنتهم ولا يكتبوا رسالات في هده البدعه بايادهم ⟨15⟩ واعلم بان الفقير ناظمه وجدت في كتاب قديم يدكر فيه بان القديس اغناتيوس المتوشح بالله بطريرك انطاكيه قلد رعيته بانهم في حين صلواتهم وسجودهم يضبطوا اصابعهم الثلثه الاولات من اليد اليمين ويرسموا بهم رسم الصليب فاولاً علي وجوههم اي جبهاتهم ثم يحدروهم علي بطونهم ثم يرفعوهم ويضعوهم علي كتفهم اليمين و ينتقلوا منه الي الشمال ثم يخدروا ويسجدوا فيهم الي الارض ⟨16⟩ ومن هدا القديس اتبتت هده العادة الصالحه عند [397] ساير المومنين الموجودين في كافة المسكونه وبقيوا يفعلوها الي الان. ⟨17⟩ واعلم ايضًا بانه من مدة خمسين سنه من تاريخه اعلاه وادناه ظهر رجل علماني في بلاد المصكوف اسمه فابيطون وكان قوي الجسد ⟨18⟩ فهدا اطغاه ابليس فدهب من داته الي غاب بقربه هناك وسكن فيه ولبس علي جسده الحديد وعمل داته ناسك ⟨19⟩ فظهر خبره في تلك البلاد فدهبوا الي عنده اقوام منهم فوجدوه علي هده الحاله فاعتقدوا عليه وعاودوا واخبروا غيرهم بدلك ⟨20⟩ فدهبوا اقوام كثيرين اليه فقوماً منهم قطنوا عنده واقوام فكانوا يزوروه فقط ⟨21⟩ وانه بدا يعلمهم التجديف ويقول لهم بان المسيحي لا يجوز له ان يعتمد ولا يعترف ولا يصوم ولا يصلى في الكايس ولا يقبلوا الانجيل ولا الصليب ولا الايقونات المقدسه ولا يجوز لاحداً ان يشرب من ميات الانهار لان الشيطان دفق بهم سمه ولكن يشربون من البحيرات والعيون ويومنوا بالتالوت القدوس فقط ⟨22⟩ وان الكهنه لا يحل الروح القدس علي قداسهم وبخاصه المتزوجين [398] منهم لاجل رقودهم مع نسايهم ولا يكونوا الكهنه الا بنات لبتوليتهن وغير دلك من التجديف الكثير⟨23⟩ وسكن هدا الظاعي هو وجماعته هناك ولكل من كان من الاشقيا المحبين للبطاله وبخاصه الفلاحين الدين ليس يريدوا ان يفلحوا الارض ويتعبوا فيها ويخدموا اربابهم ومتل هولاء الارديا قطنوا عنده ⟨24⟩ وبعضهم فكانت نسايهم واولادهم معهم وسكنوا كلهم معا في دلك الغاب وعمروا لهم فيه بيوت وقطنوا فيها وحفروا ايضاً هناك مغاير وسكنوها واشتهر خبرهم ودعيوا النساك ⟨25⟩ وكانوا يرسلو قوماً منهم الي القري والمدن التي حولهم ويجمعوا منهم مواكيل كثيره اصنافها ومشارب وكسوه وساير ما يحتاجون اليه واشتهر امرهم جداً كثيراً ⟨26⟩ وكانوا البنات هناك يعملون امور الكهنه وكانوا يجيبون فتات البقسماط ويضعوه في كاس خشب ويضعون عليه خمراً ويناولوه للناس وكانوا كل اوليك بحسبما يقول لهم دلك الظال قابيطون يعملون ⟨27⟩ وان بعض روسا الكهنه تلك البلاد وكهنتها دهبوا اليهم ونصحوهم دفعاتٍ كثيره ليرجعوا عن [399] هده الظلاله ويعاودوا الي مواطنهم ⟨28⟩ فلما لم يقبلوا منهم قولهم ولا اطاعواهم اعلموا ملكهم بدلك فارسل اليهم جناده وبددهم والدين خالفوا منهم ولبثوا في دلك الغاب والمغاير فاحرقوهم بالنار وانطفت هده الظلاله.

2021119 [Feodorov] 006-CH5-Walbiner-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 110

Appendix C

Ms. Ġusṭā (Ghosta), Monastery of the Holy Saviour (Kreim), 14: Makāriyūs ibn al-Zaʿīm, *Kitāb al-Naḥla* (*Book of the Bee*). Last part of the untitled[41] Chapter 35, pp. 416–420.

[416] [...] ⟨1⟩ اعلم بانني لما كنت في بلاد الروس فنظرنا بينهم سجس كتير من اجل امور الكنيسه وكانوا مختلفين فيها فاولها رسم الصليب وتانيها بان الليلويا تقال دفعتين لا غير ⟨2⟩ فعملنا مجمع قداس كان فيه بطرك الاسكندريه باييسيوس والفقير ناظمه [417] البطريرك ماكاريوس الانطاكي وساير روسا كهنة تلك البلاد الروس الكبري والصغري وكافة روسا الدياره وكان من روسا كهنة الروم سبعه وهم مطران نيقيه غريغوريوس وقزما اماسيا واتناسيوس ايقونيه وفيلوتاوس درابزون وباييسيوس غزه ودانيال فرنا وحنانيا طور سينا ⟨3⟩ وبحتنا في الكتب المقدسه عن هده الامور فنظرنا بان القديس اغناتيوس المتوشح بالله بطرك انطاكيه اوصا لرعيتهِ بان المسيحي او المسيحيه يضبط اصابعه التلته الاولات من يده اليمين ويكتم الاصبعتين الاخرات ويرفع التلتة اصابع الاولات المدكورات ويضبطهم ويضعهم علي جبهته اولاً تم يحدرهم ويضعهم علي بطنه تم يرفعهم ويضعهم علي كتفه اليمين ومنه الي كتفه الشمال تم يحدرهم الي الارض ويسجد تم يعمل هكدا تانياً وتالتاً ومهما اراد من السجود في المطانيات الصغار والكبارفيعمل بحسبما شرحنا اعلاه لان هكدا اوصا القديس اغناتيوس لرعيته ان يفعلوا ومنه انبت هدا العمل الصالح في كل المسكونه ⟨4⟩ واخيراً لما ظهر [418] بطرس القصار واوصا المومنين من اليد اليمين ينبدلوا فيها من جهة الشمال ويعاودوا لليمين وتبعوه في ضلالته هده انسطاسيوس ملك الروم ⟨5⟩ وكتير من القديسين خالفوا قوله ووبخوه علي هدا الفعل الردى ⟨6⟩ واما القديس مكدونيوس العجايبي الدي اصطبر من هدا الملك علي عقوباتٍ كتيره لاجل هدا الامر فهدا البار بعد ما تنيح وجنزوه وارادوا يدفنوه فنهض قايماً بقدرة الله ورسم الصليب كما اوضحناه اعلاه وامر احد الحاضرين ان يدهب ويخبر انسطاسيوس الملك بدلك ⟨7⟩ واما وضع جزو السيده في دبيحة القداس فنظرنا هكدا يفغلون اللمرحومين السالفين بطاركتنا وساير روسا الكهنه وساير كهنة بلادنا وكانوا قبل دلك هكدا يفعلون ابانا واجدادنا السالفين وهكدا اتقلدوا من الآبا الالهيون والرسل القديسين ⟨8⟩ وهكدا الفقير لما دهب الي اورشليم وكنت كل يوم اقدس في دير فهكدا نظرنا كل كهنة تلك الدياره والكايس يفعلون كدلك لما دهبت الي بلاد البغضان وبلاد الروس [419] الصغرى وبلاد الروس الكبرى وقدسنا معهم ومع كتيرين من رهبان الجبل المقدس ⟨9⟩ فكلهم نظرناهم يفعلون كمثل ابانا واجدادنا ويضعون جزو السيده من جانب شمالي الديحه والتسع طغمات

41 According to the Table of contents: متى انعتقت الطبيعة البشرية من اللعنة الجدية, but this refers only to the beginning of the chapter, which contains several other brief notes on different subjects.

2021119 [Feodorov] 006-CH5-Walbiner-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 111

يضعوها تلتة صفوف من الجانب اليمين كما هو موضوع في كتب خدمة القداس الالهي في ساير اللغات وفي كافة البلاد المدكوره ⟨10⟩ والقديس يوحنا الدمشقي يخبر في المقالة التاسعه والثمانون من كتابه الماية مقاله المشهور بان السيد المسيح لما صلب كان وجهه الطاهر نحو المغرب وكانت السيده واقفه عن يمينه بحيت يضعون الكهنه جزو السيده كما يقول داوود النبي قامت الملكه عن يمينك مشتمله بتوبٍ مدهب موشا ⟨11⟩ واخبر ايضاً هدا يوحنا الدمشقي بان السيد المسيح لما صعد الي السما كان وجهه نحو المغرب ⟨12⟩ واعلم بان امنا حوي خلقها الله عضو من اعضا ابينا ادم الدي من الجنب الشمال الدي هو اضعف من الجنب اليمين لان الامراه اضعف من الرجل واما ادم فهو صاحب الجنب اليمين اقوي من الجنب الشمال ليروس [420] علي حوي ويدبرها ⟨13⟩ والمسيح لما كان علي الصليب فطعن الجندي جنبه الايسر الدي اخدت منه امنا حوي لاجل انه قريب من القلب الانسان وكان قصد دلك الدي ضربه بالحربه في الجانب الشمالي ليميته سريعاً ⟨14⟩ فانتم يا اولادي فهكدا اضعوا جزو السيده في شمالي الجوهري في حال الديحة لان هدا هو الصواب وهكدا نظرنا ايضاً دلك مسطوراً في كتب كتيره قديمه من مدة تلتمايه سنه واقل واكتر ⟨15⟩ فهكدا وانتم افعلوا ولا تصدقوا غير هدا القول حتي ولو كان ملاك من السما ولا قول علما اخر الازمان ⟨16⟩ والتالته من اجل الليلوييا فنظرنا اناس في المصكوف يقولوها دفعتين لا غير ⟨17⟩ فاوضحنا لهم شهادات كتيرة انها تقال تلتة دفعات في تلتة في تلتلة وفي كل واحده المجد لك يا الاهنا المجد لك كما يفعلون كدلك ساير المستقيم ايمانهم في ساير الدنيا ❖

Appendix D

Ms. Leipzig, University Library, Or. 1068: Makāriyūs ibn al-Zaʿīm, *Kitāb aḫbār al-sabʿa maǧāmiʿ al-maskūniyya al-muštamil ʿalā al-iʿtiqādāt al-mustaqīma al-bahiyya* (*The Book of the Accounts of the Seven Ecumenical Councils, which Encloses the Right Magnificent Dogmas*). Extract from Part One, ff. 29ᵛ–30ᵛ.

[29ᵛ] ⟨1⟩ واما بلاد المصكوف التى كانت سابقاً اسقفيه ومن مدة ثمانين سنه فاكرموها الاربعة بطاركه المسكونيه وباركوا اسقفها ايوب الذى كان وقتيدٍ وعملوه بطركاً على ما نظرنا مكتوب عندهم فى الرومى وقريناه ⟨2⟩ لانه صار فى القسطنطينيه [30ʳ] مجمعاً لاجل هذا الامر وكان حاظر فيه ارميا بطرك القسطنطينيه وملاتيوس بطرك الاسكندريه ويواكيم الملقب بضو بطرك انطاكيه ولم يكون هذا يواكيم حاظراً فى هذا المجمع فى القسطنطينيه فلكن ارسل خطه وعمل ملاتيوس بطرك الاسكندريه وكيله ثم صفرونيوس بطرك اورشليم ⟨3⟩ ومن ذلك الحين الى الان صارت المصكوف بطركيه ويدعوه البطريرك الاخير الخامس فى البطاركه ⟨4⟩ وفى ابرشيته كلها فكان فى زماننا ثلثه عشر ريس كهنه فقط وكان كل ريس كهنه منهم يروس على بلادٍ كثيره جداً ⟨5⟩ واما البطرك فتحت يده كايس لا تحصا وابرشيته كلها مسيحيين وليس فيها غير طايفه وهى

مسيره شهوراً كثيره ⟨6⟩ فنحن مع اخى باييسيوس بطرك الاسكندريه اشرنا عليهم لكى يعملوا فى كل ابرشيه اسقف فاوعدنا بانهم يفعلون ذلك. ⟨7⟩ واما الثلثه عشر روسا كهنه المذكورين اعلاه فالاول فهو مطران نوفواغرادیو والثانى فهو مطران قزانيو والثالث مطران اصطراخانيو والرابع مطران روسطوفيو والخامس مطران كروتيسكيس ⟨8⟩ وهولاى الخمسه مطارنه كبار ويلبسوا فى روسهم لواطى بيض. واما الباقيين فانهم يلبسوا مثلنا لواطى سود ⟨9⟩ واما السادس فهو ريس اساقفة فولوغدا والسابع ريس اساقفة سمولانسكا والثامن ريس اساقفة رازانيو والتاسع ريس اساقفة تفاريو والعاشر ريس اساقفة صوسدالى والحادى عشر ريس اساقفة [30v] سيمبيريو والثانى عشر اسقف فااسكى والثالث عشر اسقف فاطكا والرابع عشر اسقف كالومنا شرطنوه جديد فى حظورنا ⟨10⟩ وقلنا لهم بان يعملو اساقفه لساير البلاد البعيده فاطاعونا واوعدنا بان يفعلوا ذلك. ⟨11⟩ ومطران فاليغراتسكه واياباياتسكه عملناه نحن جديد ❖

⟨12⟩ وبطرك المصكوف فمديحه فى القداس هكذا: فلان الكلى القداسه بطريرك بلاد الروس الكبيره وبلاد الروس الصغيره وبلاد الروس البيضا وما يليهم من البلاد الشماليه والغربيه بولا طاتى.

Bibliography

Appel, Klaus, "Die Auseinandersetzung um die kirchliche Gerichtsbarkeit im Moskauer Russland 1649–1701," PhD dissertation, Free University Berlin, 1966.

Avvakumov, Georgij, "Die Fragen des Ritus als Streit- und Kontroversgegenstand. Zur Typologie der Kulturkonflikte zwischen dem lateinischen Westen und dem byzantinisch-slavischen Osten im Mittelalter und in der Neuzeit," in Rainer Bendel (ed.), *Kirchen- und Kulturgeschichtsschreibung in Nordost- und Ostmitteleuropa. Initiativen, Methoden, Theorien*, Berlin: LIT, 2006, pp. 191–233.

Feodoroff (Feodorov), Ioana, "La Chronique de Valachie (1292–1664). *Tawārīḫ wa aḫbār muḫtaṣira ʿan afandiyyat al-Aflāḫ*. Texte arabe du patriarche Macaire Zaʿīm. Introduction, édition arabe et traduction française," *MUSJ*, 52(1991–1992) (1995), pp. 3–71.

Feodorov, Ioana, *Paul din Alep, Jurnal de călătorie în Moldova și Valahia*, introduction, Arabic edition, Romanian translation, and notes, Bucharest: Editura Academiei Române, and Brăila: Muzeul Brăilei/Editura Istros, 2014.

Feodorov, Ioana, "Paul of Aleppo," in Samuel Noble and Alexander Treiger (eds.), *The Orthodox Church in the Arab World (700–1700). An Anthology of Sources*, DeKalb: Northern Illinois University Press, 2014, pp. 252–275.

Feodorov, Ioana, "Paul of Aleppo," in *CMR 10*, pp. 355–370.

Graf, Georg, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, vol. 3, 1949.

2021119 [Feodorov] 006-CH5-Walbiner-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 113

Kilpatrick, Hilary, "Journeying Towards Modernity. The 'Safrat al-Baṭrak Makâriyûs' of Bûlus Ibn Al-Zaʿîm Al-Halabî," in *Die Welt des Islams*, 37 (1997), pp. 156–177.

Kilpatrick, Hilary, "Makāriyūs Ibn al-Zaʿīm (ca. 1600–1672) and Būlus Ibn al-Zaʿīm (Paul of Aleppo) (1627–1669)," in Joseph E. Lowry and Devin J. Stewart (eds.), *Essays in Arabic Literary Biography 1350–1850*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2009, pp. 262–273.

Al-Maʿlūf, ʿĪsā Iskandar, "Al-Baṭriyark Makāriyūs ibn al-Zaʿīm baṭriyark Anṭākiya wa-sāʾir al-Mashriq," *Al-Niʿma*, 4 (1912), pp. 35–51, 119–134.

Meyendorff, Paul, *Russia, Ritual, and Reform. The Liturgical Reforms of Nikon in the 17th Century*, Crestwood, NY: Saint Vladimir's Seminary Press, 1991.

Nasrallah, Joseph (in collaboration with Rachid Haddad), *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du ve au xxe siècle: contribution à l'étude de la littérature arabe chrétienne*, vol. 4, t. 1. *Époque ottomane: 1516–1900*, Louvain, Peeters, and Paris, Chez l'auteur, 1979.

"Nubḏa min tārīḫ al-kursī al-baṭriyarkī al-anṭākī," *Al-Maḥabba*, 1 (1899), pp. 147–149, 164–166, 181–184, 196–199, 212–214, 227–229, 247–249, 262–265, 280–283, 295–297.

Olar, Ovidiu, "Païsios Ligaridēs," in *CMR 10*, pp. 282–290.

Onasch, Konrad, *Grundzüge der russischen Kirchengeschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.

Palmer, William, *The Patriarch and the Tsar*, Vol. 2. *Testimonies Concerning the Patriarch Nikon, the Tsar and the Boyars, from the* Travels of the Patriarch Macarius of Antioch, *Written in Arabic by his Son Paul of Aleppo*, London: Trübner and Co., 1873.

Panchenko, Constantin A., *Arab Orthodox Christians under the Ottomans: 1516–1831*, Jordanville, New York: Holy Trinity Seminary Press, 2016.

Scheliha, Wolfram von, *Russland und die orthodoxe Universalkirche in der Patriarchatsperiode 1589–1721*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2004.

The Travels of Macarius, Patriarch of Antioch, written by his Attendant Archdeacon, Paul of Aleppo, in Arabic, translated by F.C. Belfour, 2 vols., London: Richard Bentley, 1836.

Walbiner, Carsten-Michael, "Die Mitteilungen des griechisch-orthodoxen Patriarchen Makarius Ibn az-Zaʿīm von Antiochia (1647–1672) über Georgien nach dem arabischen Autograph von St. Petersburg," PhD dissertation, University of Leipzig, 1995 (microfiche edition).

Walbiner, Carsten-Michael, "Accounts on Georgia in the Works of Makāriyūs ibn al-Zaʿīm," *Parole de l'Orient*, 21 (1996), pp. 245–255.

Walbiner, Carsten-Michael, "The Second Journey of Macarius Ibn az-Zaʿīm to Russia (1666–1668)," in Souad Slim et Georges Nahas (eds.), *Rūsiyā wa-urṯūḏuks al-Šarq / La Russie et les orthodoxes en Orient*, Balamand: Université de Balamand, 1998, pp. 99–114.

2021119 [Feodorov] 006-CH5-Walbiner-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 114

Walbiner, Carsten-Michael, "Macarius Ibn al-Zaʿīm and the Beginnings of an Orthodox Church Historiography in Bilād al-Shām," in *Le Rôle des historiens orthodoxes dans l'historiographie. Actes du colloque 11–14 mars 2007*, Balamand: University of Balamand, [2010], pp. 11–28.

6

Hagiographical Renaissance as a Part of the Melkite Renaissance

Makarios ibn al-Zaʿīm's Contribution

Sofia Melikyan

Makarios ibn al-Zaʿīm, patriarch of Antioch (1647–1672), is undoubtedly a key figure of the so-called Melkite Renaissance[1]—a cultural and intellectual movement in the Greek Orthodox Church of Antioch that developed, *inter alia*, due to contacts with Southeast Europe in the 17th century. Makarios's contribution touches upon almost all literary genres of ecclesiastical literature, including hagiography. To better understand his impact, however, one should consider it against the background of the previous history of Arabic Melkite hagiography, especially in the context of "Renaissance," that is, the re-emergence of something that had existed before. Thus, the present article aims to reexamine Makarios's literary activity in the field of hagiography with respect to the previous tradition.

1 Makarios's Place in the History of Arabic Melkite Hagiography

It is well-known that Arabic Melkite literature originated in the monasteries of Palestine and Mount Sinai in the 8th century.[2] Hagiographical texts, both translated and original, were among the earliest pieces written by Melkites in Arabic. The first dated translation goes back to the year 772, and the first original pieces presumably to the 9th century. According to the current state of research, the subsequent development of Melkite hagiography in Arabic can be divided into three periods. The first, from the 9th to the 11th century, was the for-

1 The term "Renaissance" (*Al-Nahḍa*) has been widely used to describe this period in Melkite culture and particularly arts since the second half of the 20th century (see, e.g.: HMLÉM, vol. 4.1, p. 52; Virgil Cândea (ed.), *Icônes grecques—melkites—russes. Collection privée du Liban*, Geneva: Skira, 1993, p. 32). See a comprehensive survey of this cultural movement in Konstantin A. Panchenko, "Mel'kitskiĭ Renessans" [The Melkite Renaissance], in *Pravoslavnaia ėntsiklopediia*, vol. 44, 2016, pp. 656–659.

2 See especially Sidney H. Griffith, *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine*, Aldershot: Routledge, 1992.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2021 | DOI:10.1163/9789004465831_007

2021119 [Feodorov] 007-CH6-Melikyan-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 116

mative period, when Melkite authors adopted and developed a hagiographical canon borrowed from the Byzantine tradition. This process has already become the object of a detailed examination.[3] From this stage survive at least six hagiographical pieces presumably composed in Arabic,[4] five of which are related to the Patriarchate of Antioch. Of paramount importance among them is the *Life of Christopher, Patriarch of Antioch*, a true masterpiece, and the most artistically elaborate text in terms of both genre and style.

The turning point from the first to the second period is the end of the 11th century. On the one hand, from that time onwards we do not find such pieces as mentioned above, and that presumably has its historical causes in the beginning of the Crusades and the ending of relative stability for the Melkites in the Eastern Mediterranean. On the other hand, at some point in the second half of that century, most likely before the Byzantines lost Antioch in 1084, the Greek *Synaxarion of Constantinople* was translated into Arabic for use in the Melkite churches (the oldest manuscript, Sinai Ar. 417, dates to the year 1095). As in the case of the first period, the second one, which could be called the "Era of Synaxaria," has also received a complex analysis.[5] After it was translated into Arabic, the *Synaxarion* began its own life in the Melkite tradition, as it was not only transcribed century after century but also enriched with local commemorations.

At the end of the second period, in the year 1612, Meletios Karma, the metropolitan of Aleppo (and future patriarch of Antioch, as Euthymios II), prepared a new *Synaxarion* translated from the Greek printed version (presumably, in Venice, 1607), within his project of revision of the liturgical books.[6] This initiative is supposed to mark the end of the "Era of Synaxaria" and at the same time the beginning of the so-called Melkite Renaissance, a strong cultural movement aimed at the integration of the Arabic-speaking Melkite community into the post-Byzantine Commonwealth. This third period has not been thoroughly studied yet; in order to start bridging this gap, one should have

3 Sof'ìa A. Moiseeva, *Arabskaìa mel'kitskaìa agiografiìa IX–XI vekov* [Arabic Melkite Hagiography from the 9th to the 11th Century], Moscow: Izdatel'stvo PSTGU, 2015. See also Sofia Moiseeva, "The Early Melkite Arabic Hagiography (IXth–XIth Centuries): Evolution of the Literary Style," *Parole de l'Orient*, 39 (2014), pp. 33–56.

4 These are the *Martyrdom of ʿAbd al-Masīḥ, superior of Mount Sinai*; the *Martyrdom of Antony-Rawḥ*; the *Life of John of Edessa*; the *Life of John of Damascus*; the *Life and Miracles of Timothy of Kāḥuštā*; and the *Life of Christopher, Patriarch of Antioch* (originally written in Greek and then translated into Arabic by the author himself).

5 Joseph-Marie Sauget, *Premières recherches sur l'origine et les caractéristiques des Synaxaires melkites* (*XIe–XVIIe siècles*), Brussels: Société des Bollandistes, 1969.

6 Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.1, pp. 80–81.

2021119 [Feodorov] 007-CH6-Melikyan-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 117

a closer look at the hagiographic activity of Meletios's most famous disciple, and successor on the throne of Antioch, Makarios III ibn al-Zaʿīm.[7] Until now, the most thorough overview of Makarios's hagiographical activity was given by Joseph Nasrallah in his monumental *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Ve au XXe siècle: contribution à l'étude de la littérature arabe chrétienne*.[8] According to him, it had three dimensions: 1) conservation, i.e., transcription of the old texts; 2) translation; 3) compilation. While the first aspect is usually mentioned in the context of Makarios's general activities, the last two have been more carefully studied in recent years, in particular by Michel Abras, Ioana Feodorov, and Carsten Walbiner.[9]

2 Makarios and the Byzantine Tradition

It is well-known that in his historiographical writings Makarios would comment on his work process, and he did the same in his hagiographical pieces. One such self-reflection is found in the preface to his collection of saints' lives entitled *The Book of the Stories, Lives, and Narratives of Some Apostles, Martyrs, Women Saints, and Righteous Men* (*Kitāb qiṣaṣ wa-siyar wa-aḫbār baʿḍ al-rusul wa-l-šuhadāʾ wa-l-qiddīsāt wa-l-abrār*) or *The Estival Book* (*Al-Kitāb al-ṣayfī*), which is a translation of the *Βίβλος Καλοκαιρινή* by Makarios's contemporary Agapios Landos, a great popularizer of Greek hagiography.[10] The preface[11] contains an account of how Makarios collected the data about saints[12] and "how he came across the works of Agapios, and what made him translate part of them into Arabic."[13] Between these two passages one can find a broad overview of how saints' lives in Greek were initially collected by Simeon Metaphrastes, then assembled in the *Synaxarion*, and eventually translated

7 For the complete survey of his life and works, see Konstantin A. Panchenko, "Makariĭ III, patriarkh Antiokhiĭskiĭ," in *Pravoslavnaia ėntsiklopediia*, vol. 42, 2016, pp. 534–543.

8 Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.1, pp. 99–114. See also *GCAL*, vol. 3, pp. 99–110.

9 See their publications mentioned below.

10 See Carsten Walbiner, "*Popular* Greek Literature on the Move: The Translation of Several Works of Agapios Landos of Crete into Arabic in the 17th Century," *RESEE*, 51.1–4 (2013), pp. 147–157, at pp. 152–154.

11 Edited in Lāwundiyūs Kilzī, "'Ināyat al-baṭriyark Makāriyūs al-ṭāliṭ Zaʿīm bi-ǧamʿ aḫbār al-qiddīsīn: Muqaddimat maḥṭūṭ maḥfūẓ fī maktabat Dayr al-Šīr," *Al-Masarra*, 25 (1939), pp. 619–623, 686–691.

12 This opening section of the preface was translated into French: Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.1, pp. 104–105.

13 This closing section was translated into English: Walbiner, "*Popular* Greek Literature," pp. 152–153.

2021119 [Feodorov] 007-CH6-Melikyan-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 118

into the vernacular. The middle part of the preface has not drawn the scholars' attention yet. Nevertheless, it contains a remarkably interesting narrative about the compilation of the first Greek Synaxarion, i.e., the *Synaxarion of Constantinople*.

The historical circumstances of the emergence of this liturgical book have long been a subject of discussion in Byzantine studies.[14] The key source for the issue is the preface (again!) of the compiler,[15] which in the Greek manuscript tradition lacks the heading, mentioning the names of the author and the recipient emperor. Significantly, the heading came to us through the Arabic translation of the *Synaxarion* (starting with the oldest manuscript, Sinai Ar. 417, f. 1r). It names the author as "the deacon and librarian هورستس,"[16] and the addressee as Constantine (VII) Porphyrogenites. But whereas the second statement only confirms the identification already presumed by scholars,[17] the first one is puzzling. *Huwaristus* is clearly an alteration of some Greek name, but which one? Ignaty Kratchkovsky, who was the first to edit, translate, and analyze the Arabic text of the preface, assumed that it could be a scribal distortion of *Metaphrastes*, thus identifying the compiler as Simeon Metaphrastes.[18] Georg Graf agreed with this interpretation but argued that it was a false attribution made already in the Greek *Vorlage*.[19] Finally, Joseph-Marie Sauget thought it was odd that a nickname could have been used (or pretended to be used) in an official document, and suggested that *Huwaristus* was

14 For a recent *status questionis* see Andrea Luzzi, "Synaxaria and the Synaxarion of Constantinople," in Stephanos Efthymiadis (ed.), *Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, vol. 2. *Genres and Contexts*, Farnham and Burlington: Ashgate, 2014, pp. 197–208, at pp. 201–202.

15 Edition: Hyppolite Delehaye, *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae: Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, Brussels: Société des Bollandistes, 1902, cols. XIII–XIV; two concurrent French translations: Bernard Flusin, "L'empereur hagiographe: Remarques sur le rôle des premiers empereurs macédoniens dans le culte des saints," in Petre Guran and Bernard Flusin (eds.), *L'empereur hagiographe: Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine*, Bucharest: New Europe College, 2001, pp. 29–54, at pp. 44–45, and Paolo Odorico, "Idéologie politique, production littéraire et patronage au Xe siècle: l'empereur Constantin VII et le synaxariste Évariste," *Medioevo Greco*, 1 (2001), pp. 199–219, at pp. 209–211.

16 As Ignaty Kratchkovsky indicated, the ending of the name is not clear in Sinai Ar. 417 (1095 AD) but it is easy to read in Sinai Ar. 420 (1288 AD).

17 Delehaye, *Synaxarium*, cols. LV–LVI.

18 Ignatiĭ Î͡U. Krachkovskiĭ, "Odna iz mel'kitskikh versiĭ arabskogo sinaksarîa͡" [One of the Melkite Versions of the Arabic Synaxarion], *Khristianskiĭ Vostok*, 2 (1914), pp. 389–398.

19 *GCAL*, vol. 1, pp. 491–494.

2021119 [Feodorov] 007-CH6-Melikyan-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 119

an Arabic transcription for the Greek name Evaristos.[20] So far, this conclusion is accepted by most scholars.[21]

Now, in Makarios ibn al-Zaʿīm's preface we read as follows:

> After that [i.e., the activity of Simeon Metaphrastes], the emperor Constantine Porphyrogenites … was fond of reading all the saints' stories and knew their content [well]. So, the patriarch [of Constantinople] and the scholars close to him said: "O, emperor, it is not necessary for ruling the Empire and administrating the affairs of your state and your flock, but if you want to read and comprehend the stories of the saints commemorated each day of the year, then there is a righteous deacon called Maurice (*Mafrīkiyūs*) who knows all the saints' stories very well. So, if you want, we shall order him to shorten these narratives and to write down what is essential in them and appropriate exclusively to this or that story, omitting the lengthy details …" These words pleased the emperor. They informed the deacon Maurice about it and he worked with great zeal … And when he finished, he called the book the *Synaxarion* and handed it to the emperor.[22]

It is easy to see that Makarios refers to the same person who wrote the preface to the *Synaxarion of Constantinople*, but the patriarch offers another name for the deacon-compiler, which seems to be a unique witness. In fact, this name is much more common in the Byzantine tradition than that of Evaristos.[23] Hence, there are two possibilities: either Makarios relied on an unknown source (or sources) where the original rare name of Evaristos was misinterpreted as a more widespread one, Maurice, or he gave the original name, which was misrepresented in the known Arabic manuscripts that enclose the preface to the *Synaxarion*.[24] The latter hypothesis, though it needs sound proof to be accepted, makes nonetheless the issue of who the compiler of the *Synaxarion of Constantinople* was more ambiguous than previously thought. Interestingly,

20 Sauget, *Premières recherches*, pp. 31–35.

21 Flusin, "L'empereur hagiographe," p. 43; Odorico, "Idéologie politique," p. 207; Luzzi, "Synaxaria," p. 201; "Euarestos," in *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit Online*, Berlin and Boston: De Gruyter, 2013 (online at: https://www.degruyter.com/document/database/PMBZ/entry/PMBZ23906/html. Accessed 2021-02-10).

22 Kilzī, "'Ināyat al-baṭriyark Makāriyūs," pp. 621–622.

23 Thus, no other person bearing this name is indicated in the above-mentioned *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit*.

24 An intermediate form of the name may appear in Ms. Vat. Ar. 472, f. 1r (1560 AD), where the initial *mīm* was added (Sauget, *Premières recherches*, p. 97; cf. *GCAL*, vol. 1, p. 492).

2021119 [Feodorov] 007-CH6-Melikyan-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 120

the version prepared by Makarios also emphasizes the initiative to compose the *Synaxarion* as coming from the patriarch, as well as its apolitical nature, while modern scholars perceive it as one of Emperor Constantine's instruments for conveying his political ideology.[25]

3 "Hagiographical Patriotism"

The saints selected by Makarios for constructing the "hagiographical world" of the Church of Antioch comprise those venerated in the Greek tradition, as we see, for instance, in his translating the works of Agapios Landos,[26] as well as in Southeast Europe, as Makarios's version of the *Life of Paraskevi the New* demonstrates.[27] His main focus, however, was without a doubt on local saints, given that in his understanding this notion referred to their provenance in any country that ever depended on the patriarchal throne of Antioch[28] and also that he often classified as saints ecclesiastical figures who were not liturgically commemorated, but made a notable contribution to the Melkite literary tradition, such as Nikon of the Black Mountain, ʿAbdallāh ibn al-Faḍl and Paul, bishop of Sidon.[29]

This focus on the saints of "our land" (as Makarios calls them) or "hagiographical patriotism" (as we could call it) is not, however, something invented by Makarios, but it is to be considered an ancient tradition revived by the Melkite Renaissance. We find traces of it already in the 11th century, in the preface to one of the Lives belonging to the first period, namely the *Life of Timothy of Kāḫuštā* (a village not far from Antioch). The long version of this Life in Ms. Ṣaydnāyā 94, prepared for the Menologion, was apparently composed in Antioch after the saint's remains were translated there in the middle of the 11th century. The author, or better to say the reviser, starts with the following explanation:

25 Odorico, "Idéologie politique," pp. 211–214.

26 Walbiner, "*Popular* Greek Literature."

27 See Ioana Feodorov, "The Unpublished Arabic Version of the Life of Saint Paraskevi the New by Makarios az-Zaʿīm al-Ḥalabī," introduction, Arabic edition, English translation, and notes, in *Proceedings of the 20th Congress of The Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, Part One, ed. Kinga Dévényi, *The Arabist. Budapest Studies in Arabic*, 24–25 (2002), pp. 69–80. ■ order changed, ok?

28 Michel Abras, "Vies des saints d'Antioche de Makāriyūs ibn al-Zaʿīm, patriarche d'Antioche (1647–1672)," *Parole de l'Orient*, 21 (1996), pp. 285–306, at p. 288.

29 Carsten-Michael Walbiner, "Preserving the Past and Enlightening the Present: Macarius b. al-Zaʿīm and Medieval Melkite Literature," *Parole de l'Orient*, 34 (2009), pp. 433–441, at pp. 440–441.

2021119 [Feodorov] 007-CH6-Melikyan-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 121

> As for remembrance of the righteous father Timothy … this one, in that he was a Syrian, the Greeks did not commemorate him at Constantinople. It is their normal practice to disregard saints like him, even more so in that he lived in the days of the Hagarites and Ishmaelites, that is, the Muslims.[30]

Indeed, the particular emphasis on Timothy's miracles, in this text (not only in terms of content but also composition), clearly aims to put this provincial saint on the same level as those venerated in Constantinople (because at that time Antioch was a Byzantine city).[31]

Makarios's "hagiographical patriotism" is certainly most manifest in his *Synaxarion* of the saints originating in the Patriarchate of Antioch. The text is preserved in at least three manuscripts from the 17th century: Vat. Ar. 622, ff. 1–61; London, Brit. Mus., Add. 9965, ff. 6v–38v (a part of his *Maǧmūʿ mubārak*, autograph copy of Makarios);[32] Joun, Couvent Saint-Sauveur 1052, pp. 1–137.[33] As Makarios asserts in the preface to his work, he saw that many of his countrymen were ignorant of the saints born in their Patriarchate:

> It pushed me to gather from the holy divine books the names of all these saints and their lives, from which country they originated, and on which dates they are commemorated … as we have found in Greek books. And I left out many others for whom we no longer know the names of their province, because many provinces in our diocese [of Antioch] changed their names.[34]

As one can see, the place of origin or life of the saint is initially stated as a guiding concept of this *Synaxarion*. As the ecclesiastical year begins on September 1, it was easy for Makarios to start with the commemoration of his compatriot Saint Simeon the Stylite (the Elder), who lived all his ascetic life not far from Aleppo (nowadays, Qalʿat Simʿān), and is even called by Makarios *al-Ḥalabī*

30 John C. Lamoreaux and Cyril Cairala (eds., trans.), *The Life of Timothy of Kākhushtā* (Patrologia Orientalis 48/4), Turnhout: Brepols, 2000, p. 96 (text), p. 97 (trans.).

31 See Moiseeva, *Arabskaia mel'kitskaia agiografiia*, pp. 60–62.

32 Mīḫāʾīl Abraṣ and Makāriyūs Ǧabbūr (eds.), *Al-Sinaksār al-anṭākī li-l-baṭriyark Makāriyūs al-ṯāliṯ ibn al-Zaʿīm (1647–1672)*, Jounieh: Al-Maktaba al-būlusiyya, 2010. See also Abras, "Vies des saints."

33 Indicated in Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.1, p. 100. Since 1985, when the monastery was plundered, the traces of the manuscript are lost. I thank the librarian of the monastery, Fr. Makarios Haidamous, for this information.

34 Abraṣ and Ǧabbūr, *Al-Sinaksār*, p. 16.

2021119 [Feodorov] 007-CH6-Melikyan-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 122

(the Aleppan).[35] Taking this commemoration as a starting point, let us see in what ways Aleppo (ancient Beroea), Makarios's native city and his metropolitan see prior to his appointment as patriarch, is mentioned in his *Synaxarion*.

3.1 *As the Birthplace of a Saint*

The first instance is that of Saints Marana and Kyra (Cyra) (commemoration: February 28).[36] These two saints are well known from Theodoret of Cyrrhus's *Religious History* (Chapter 29) as being born in Beroea and pursuing asceticism in its surrounding region. This indication is quite clear and presents no issues.

More puzzling is the commemoration of another Saint Simeon, presumably also a stylite (July 26):

> On this day is the commemoration of our father Saint Simeon the Stylite, a priest, who became the head of a monastery; he was from the settlement to the east of Aleppo called Dayr Marrān (?). He practiced asceticism on Ǧabal al-Wusṭānī, which is to the west of Aleppo and to the east of Darkūš. He practiced different kinds of self-restraint and sat on the pillar every day of his life. He was a friend of the pious Palladius, who was a hermit on Ǧabal al-Ummahāt, I mean Ǧabal Bārīšā. It was he who prayed with Saint Palladius.[37]

In the Melkite (as well as some Byzantine and Georgian) calendars of the previous period, July 26/27 is indeed the commemoration date for Saint Simeon the Stylite, though it is not always clear whether the Elder or the Younger is meant.[38] But Makarios stresses in a special note added to this commemoration that this Simeon is different from both of them as well as from Saint Simeon Salos (the Holy Fool). The reference to Palladius as a friend of Saint Simeon reveals that Makarios had in mind Saint Simeon from Theodoret of Cyrrhus's *Religious History* (Chapter 6), but this one was neither a stylite nor a priest. As for Palladius himself, he is commemorated by Makarios on January 28,[39] the date typical for the majority of Byzantine Synaxaria, while in the Melkite Synaxaria his commemoration date is usually November 27. Furthermore, according to Joseph-Marie Sauget, Palladius is the only saint proper to the earlier Melkite calendars, whose commemoration date was kept in the

35 Abraṣ and Ǧabbūr, *Al-Sinaksār*, p. 18.
36 Ibid., p. 105.
37 Ibid., p. 190.
38 Sauget, *Premières recherches*, pp. 422–424.
39 Abraṣ and Ǧabbūr, *Al-Sinaksār*, p. 83.

2021119 [Feodorov] 007-CH6-Melikyan-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 123

recension of Meletios Karma.[40] This means that Meletios's *Synaxarion*, as one would suggest, had not served as the model for Makarios, even regarding the choice of dates.

Although all the above-mentioned saints were granted chapters in the *Religious History*, it seems that Makarios did not depend on this source directly. Not only does he confuse the information about Saint Simeon (July 26), but he also does not include the commemoration of Saint Eusebius (January 23), who was the head of the monastery halfway between Antioch and Beroea and was praised by Theodoret (Chapter 4). At the same time, Makarios refers to another Eusebius (February 15) mentioned in the *Religious History* (Chapter 18), whose place of origin is unknown.[41] The reason for this could be that in the notice for January 23 in several Greek Synaxaria the location of the saint's monastery is not mentioned,[42] whereas in the notice for February 15 the name of the village near which the saint's cell was situated is named.[43] As Makarios stresses that he relied on Greek sources (see his preface above), it is reasonable to assume that he took into account Greek *Synaxaria* but not Theodoret of Cyrrhus's *Religious History* itself, which, however, is one of the main hagiographical sources for early Byzantine Syria.[44]

The next remarkable example is the commemoration of the famous Syrian martyrs Gurias, Samonas, and Abibus (November 15). Makarios states:

> They were from villages [in the neighborhood] of Aleppo: Gurias—from the village of Qaṭmā, which is located to the west of ʿAzāz; Samonas—from ʿIndān; Abibus—from the village of Tell ʿAdā, located on Mount Simeon (Ǧabal Simʿān).[45]

If we compare all these actual place names in the Aleppo district to those indicated in the original Syriac *Martyrdom of Gurias and Samonas* and the *Martyrdom of Abibus*, respectively,[46] we notice an obvious resemblance: Qatmā

40 Sauget, *Premières recherches*, pp. 318–322.

41 Abraṣ and Ǧabbūr, *Al-Sinaksār*, pp. 95–96.

42 Delehaye, *Synaxarium*, cols. 418–420.

43 Ibid., cols. 467–468. Makarios renders this unknown toponym from Greek (Ἀσιχᾶ) into Arabic as *Šīḫān* and locates it in the district of Ǧubayl (Byblos), but this identification is doubtful.

44 It is worth noting here that the *Religious History* seems to have been translated into Arabic not as a whole book but only in some excerpts (see *GCAL*, vol. 1, pp. 366–367).

45 Abraṣ and Ǧabbūr, *Al-Sinaksār*, p. 58.

46 Francis Crawford Burkitt (ed.), *Euphemia and the Goth, with the Acts of Martyrdom of the Confessors of Edessa*, London and Oxford: Williams and Norgate, 1913, pp. ܢ, ܚܗ; cf. pp. 91, 112, 164.

corresponds to ܬܠܬܐ ܕܥܐܢ, ʿIndān to ܥܕܢ, and Tell ʿAdā to ܬܠܬܥܕܐ. However, although the identification of these Syriac place names has puzzled scholars, it seems clear, from the context, that all three villages were situated in the Edessa district, i.e., the Roman province of Osroene. Therefore, whether this identification was done by Makarios himself or he refers to some local tradition, it looks like the origin of these three famous martyrs was relocated to the Aleppo region in line with a narrowly defined "hagiographical patriotism."

3.2 *As a Saint's Episcopal See*

When Makarios indicates the commemoration of two patriarchs of Antioch from the 4th century, Meletios (February 12)[47] and Eustathius (February 21),[48] he stresses that their former episcopal see was that of Aleppo. But whereas Eustathius was without a doubt a former bishop of Beroea, the case of Meletios is not as clear. It is known for a fact that he was initially appointed bishop of Sebaste (nowadays Sivas in Turkey), to replace Eustathius the Arian. According to Socrates Scholasticus's *Ecclesiastical History* (Book 2, Chapter 44), soon afterwards, when Eustathius returned to his see, Meletios moved to Beroea but, as most scholars believe, only to dwell there, and not as bishop of that city.[49] Yet, even if he is supposed to have occupied the see of Beroea for a while, his episcopacy in Sebaste was much more remarkable. Despite that, Makarios calls him "bishop of Aleppo," without even mentioning his previous (or, most probably, unique) episcopal see. This shift of emphasis, due again to Makarios's "hagiographical patriotism," might also be a reflection of the fact that he constantly had in mind the image of his own teacher Meletios Karma (discussed below), Saint Meletios's namesake, who indeed was elected to the see of Antioch after that of Aleppo.

Finally, Makarios makes a very peculiar indication with respect to the Apostle Crescens (July 30), saying that "he was the first bishop of the city of Qennešrīn, which is to the south of Aleppo."[50] In the New Testament (2 *Timothy*, 4, 10) it is mentioned that Crescens went to Galatia or, according to some manuscripts, to Gallia; both alternatives were further elaborated in the early Christian tradi-

47 Abraṣ and Ǧabbūr, *Al-Sinaksār*, p. 90.

48 Ibid., p. 100.

49 See, e.g.: Émil Amman, "Mélèce d'Antioche," in *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 10, P. 1, Paris: Letouzey et Ané, 1928, pp. 520–531, at p. 522; Robert Devreesse, *Le Patriarchat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe*, Paris: Librairie Lecoffre, 1945, p. 15.

50 Abraṣ and Ǧabbūr, *Al-Sinaksār*, p. 163.

2021119 [Feodorov] 007-CH6-Melikyan-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 125

tion.[51] In the *List of the Apostles* attributed to Epiphanios of Salamis, Crescens is called the bishop of Chalcedon (*sic!*)[52] or Chalcis in Galatia.[53] It seems likely that Makarios took this place name Chalcis (a toponym unknown in Galatia) and identified it with the homonymous episcopal see of Chalcis / Qennešrīn in his region, though its bishops are not attested in sources earlier than the 3rd century.[54] As in the case of Gurias, Samonas, and Abibus, this adaptation of the initial place name to the toponomy of the Aleppo district perfectly fits with Makarios's "hagiographical patriotism," even if it presumably originated in an unknown local tradition.

4 Makarios—An Original Hagiographer?

As one can see, Makarios's *Synaxarion* is in certain ways the quintessence of the three aspects of his hagiographical activity discussed by Joseph Nasrallah. There remains, however, the question of whether Makarios made any *original* contribution to Arabic Melkite hagiography. The text that could provide an answer is Makarios's biography of his teacher Meletios Karma (1572–1635), metropolitan of Aleppo and eventually patriarch of Antioch, named Euthymios II. This biography reached us in two versions: separately,[55] and as a part of the *History of the Patriarchs of Antioch* by the most famous Melkite historian of the Ottoman era, Mīḫā'īl Brayk.[56] It has already been pointed out, by Carsten Walbiner, that this biography "betrays hagiographic characteristics."[57] In fact, it is

51 See Aleksandr E. Petrov, "Kriskent" [Crescens], in *Pravoslavnaia ėntsiklopediia*, vol. 38, 2015, pp. 740–742, at p. 740.

52 Theodor Schermann (ed.), *Prophetarum vitae fabulosae: Indices apostolorum discipulorumque Domini Dorotheo, Epiphanio, Hyppolyto, aliisque vindicata*, Leipzig: B.G. Teubner, 1907, p. 120.

53 Pierre Geoltrain and Jean-Daniel Kaestli (eds.), *Écrits apocryphes chrétiens*, vol. 2, Paris: Gallimard, 2005, p. 477.

54 Giorgio Fedalto, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis*, vol. 2, Padua: Edizioni Messagero, 1988, p. 700.

55 Lāwundiyūs Kilzī, "Ḥayāt al-baṭriyark Aftīmiyūs Karma al-Anṭākī al-Ḥamawī bi-qalam tilmīḏi-hi al-baṭriyark Makāriyūs al-Ḥalabī," *Al-Masarra*, 4 (1913), pp. 41–47, 81–89, 135–144.

56 Nā'ila Taqī al-Dīn Qā'idbey (ed.), *Mīḫā'īl Brayk, Al-Ḥaqā'iq al-wāfiyya fī tārīḫ baṭārikat al-kanīsa al-anṭākiyya*, Beirut: Dār al-Nahār, 2006, pp. 149–153.

57 Carsten-Michael Walbiner, "Macarius Ibn al-Zaʿīm and the Beginnings of an Orthodox Church Historiography in Bilād al-Shām," in *Le Rôle des historiens orthodoxes dans l'historiographie. Actes du colloque 11–14 mars 2007*, Balamand: University of Balamand, [2010], pp. 11–28, at p. 18.

2021119 [Feodorov] 007-CH6-Melikyan-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 126

modeled on a classical Byzantine *Vita* with an abundant use of hagiographical *topoi*.[58] Just to give some examples, one could mention such *topoi* as:

– *oblivionis remedium*: "I [Makarios] do not want to be ungrateful for his [Meletios's] benevolences, therefore, I must talk about the virtues that I saw in him and the valuable sermons that I heard from him, lest I be punished like the one who hid the *qantar* (cf. *Mt*., 25, 25)."[59]
– *puer matures* and *puer sapiens*: "He was chosen by God in his mother's womb, as from his early childhood he loved virtue and the reading of holy books, and he avoided children's games and jokes, being diligent day and night in studying and learning."[60]
– *ex pluribus pauca*: "We have written few things from among the many (*min al-kaṯīr qalīl*^{an})."[61]

Carsten Walbiner noticed as well that such a composition "was not a new feature in Melkite literature; Makarios knew the biography of Patriarch Christophorus (d. 967) … very well."[62] Indeed, one of the three known manuscripts containing the *Life of Christopher* was copied by Makarios's son, the archdeacon Paul of Aleppo.[63] Though formally these two cases are different (Meletios has never been venerated as a saint, whereas Christopher was considered a martyr right after his murder, and his *Life* was later included into the Melkite Antiochian Menologion, on May 23), in essence they are very similar. Both texts demonstrate the interaction between hagiography and historiography, which is often the case when the biography is devoted to the head of an ecclesiastical community (the Copto-Arabic *History of the Patriarchs of Alexandria* is a prime example). There are many parallels between the *Life* of Meletios and that of Christopher, due to the similarity of their biographies: both were famous hierarchs, zealous ascetics, caring for the education of their flock, especially children, and among them the orphans. The biography of Meletios echoes that of Christopher when the main hero provides targeted assistance to the needi-

58 The names of the *topoi* that follow are given according to the comprehensive inventory, based on Byzantine hagiography, in Thomas Pratsch, *Der hagiographische Topos: Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit*, Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2005.
59 Qā'idbey, *Mīḫā'īl Brayk*, p. 149; Kilzī, "Ḥayāt al-baṭriyark Aftīmiyūs Karma," p. 144.
60 Qā'idbey, *Mīḫā'īl Brayk*, p. 150; Kilzī, "Ḥayāt al-baṭriyark Aftīmiyūs Karma," p. 42.
61 Qā'idbey, *Mīḫā'īl Brayk*, p. 153; Kilzī, "Ḥayāt al-baṭriyark Aftīmiyūs Karma," p. 88.
62 Walbiner, "Macarius Ibn al-Zaʿīm and the Beginnings of an Orthodox Church Historiography," p. 18.
63 Edited, with a French translation, in Habib Zayat, "Vie du patriarche melkite d'Antioche Christophore (967) par le protospathaire Ibrahîm b. Yuhanna: Document inédit du xe siècle," *Proche-Orient Chrétien*, 2 (1952), pp. 11–38, 333–366.

2021119 [Feodorov] 007-CH6-Melikyan-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 127

est part of his flock[64] and especially when he asks Muslim authorities to forgive Christians' tax debts.[65] But apart from these predictable parallels, one can also note a more remarkable element.

Describing Christopher's concern for childhood education, namely that he organized a school for boys, with food provided daily, the hagiographer says:

> It must be recognized how many benefits he brought here, including three major ones: first, [giving] food that the consumer did not have to labor for; second, education for which no cost or payment is requested; third, noble service to the Church.[66]

Thus, he distinguishes three advantages in this enterprise: two of them are practical, while the third is spiritual—the benefit to the Holy Church. We find the same elements while reading about Meletios's concern for regulating ecclesiastical marriages:

> He has done it for two reasons: first, to put an end to fornication with the aid of the blessed marriage; second, to make the flock of Christ increase and expand.[67]

Thus, Makarios distinguishes two advantages: the first one is direct, the second one is consequential and aiming at the growth of the Church. Given that Makarios was deeply familiar with the *Life of Christopher*, it seems probable that in this and in other cases he kept it in mind while composing his own hagiographical work.

64 Compare: Zayat, "Vie du patriarche," p. 32, to Qā'idbey, *Mīḥā'īl Brayk*, p. 151, and Kilzī, "Ḥayāt al-baṭriyark Aftīmiyūs Karma," pp. 46–47.

65 Compare: Zayat, "Vie du patriarche," pp. 36–38, to Qā'idbey, *Mīḥā'īl Brayk*, p. 151, and Kilzī, "Ḥayāt al-baṭriyark Aftīmiyūs Karma," p. 45.

66 Joshua Mugler, "A Martyr with Too Many Causes: Christopher of Antioch (d. 967) and Local Collective Memory," PhD Dissertation, Georgetown University, 2019, p. 298 (translation based on Ms. Sinai Ar. 405, dated 1334 AD; for a Russian translation, based on Habib Zayat's edition of Paul of Aleppo's manuscript, see Moiseeva, *Arabskaia mel'kitskaia agiografiia*, p. 153).

67 Qā'idbey, *Mīḥā'īl Brayk*, p. 151; Kilzī, "Ḥayāt al-baṭriyark Aftīmiyūs Karma," p. 47.

2021119 [Feodorov] 007-CH6-Melikyan-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 128

5 Conclusion

To sum up, we see several links between Makarios ibn al-Zaʿīm's hagiographical activity and the previous tradition. First, a hagiographical *Renaissance* obviously meant for him literally *reviving* lost or forgotten texts and making them available to his community. In this vein, he sometimes preserved in his works precious information relevant to the Byzantine tradition, as can be seen from the case of the identification of Evaristos / Maurice as the compiler of the *Synaxarion of Constantinople*. Second, through translation, Makarios continued to widen the "hagiographical world" of the Melkites, and at this point his contacts with Southeastern Europe played an important role, providing him with new material. Third, his compilation continues the course of the former period, the "Era of Synaxaria," while it is focused mostly on saints related to the Church of Antioch, a kind of "hagiographical patriotism" already witnessed in the first period. Analysis of the references in his *Synaxarion* to Aleppo, Makarios's native city and metropolitan see, shows that sometimes this commitment made him draw on dubious, if not false, identifications, or shift emphasis. It also raises the issue of Makarios's sources, which might be first and foremost other Synaxaria, although he seems not to have followed the recension of his teacher, Metropolitan Meletios Karma. In particular, he hardly had direct knowledge of Theodoret of Cyrrhus's *Religious History*. Last but not least, Makarios tried his hand at composing his own hagiographical text, while honoring a person not venerated as a saint, Meletios Karma. In this composition he attempted to use canonical hagiographical models and presumably partly relied on the most elaborate work from the formative period of Arabic Melkite hagiography, the *Life of Christopher, Patriarch of Antioch*. Overall, Makarios ibn al-Zaʿīm's contribution to Arabic Melkite hagiography is comparable to his substantial work in historiography (which was better studied so far), especially since these two literary areas often overlap. In both cases we can witness very productive activity aiming to consolidate, enlighten, and strengthen the Melkite community through the recovery of its historical memory and the resurgence and enlargement of its spiritual guides.[68]

68 I am most grateful to Fr Makarios Haidamous, librarian of the Holy Savior Monastery (Dayr al-Muḫalliṣ) at Joun (Lebanon) as well as to Constantin Panchenko, Carsten Walbiner, Charbel Nassif, and Hanna Repp for their kind cooperation in providing me useful material for this article. I would also like to thank Artem Melikyan for his valuable advice on some questions of language and content.

2021119 [Feodorov] 007-CH6-Melikyan-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 129

Bibliography

Abras, Michel, "Vies des saints d'Antioche de Makāriyūs ibn al-Zaʿīm, patriarche d'Antioche (1647–1672)," *Parole de l'Orient*, 21 (1996), pp. 285–306.

Abraṣ, Mīḫāʾīl, and Makāriyūs Ǧabbūr (eds.), *Al-Sinaksār al-anṭākī li-l-baṭriyark Makāriyūs al-ṯāliṯ ibn al-Zaʿīm (1647–1672)*, Jounieh: Al-Maktaba al-būlusiyya, 2010.

Amman, Émil, "Mélèce d'Antioche," in *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 10, P. 1, Paris: Letouzey et Ané, 1928, pp. 520–531.

Burkitt, Francis Crawford (ed.), *Euphemia and the Goth, with the Acts of Martyrdom of the Confessors of Edessa*, London and Oxford: Williams and Norgate, 1913.

Cândea, Virgil (ed.), *Icônes grecques—melkites—russes. Collection privée du Liban*, Geneva: Skira, 1993.

Delehaye, Hyppolite, *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae: Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, Brussels: Société des Bollandistes, 1902.

Devreesse, Robert, *Le Patriarchat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe*, Paris: Librairie Lecoffre, 1945.

Fedalto, Giorgio, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis*, vol. 2, Padua: Edizioni Messagero, 1988.

Feodorov, Ioana, "The Unpublished Arabic Version of the Life of Saint Paraskevi the New by Makarios az-Zaʿīm al-Ḥalabī," introduction, Arabic edition, English translation, and notes, in *Proceedings of the 20th Congress of The Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, Part One, ed. Kinga Dévényi, *The Arabist. Budapest Studies in Arabic*, 24–25 (2002), pp. 69–80.

Flusin, Bernard, "L'empereur hagiographe: Remarques sur le rôle des premiers empereurs macédoniens dans le culte des saints," in Petre Guran and Bernard Flusin (eds.), *L'empereur hagiographe: Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine*, Bucharest: New Europe College, 2001, pp. 29–54.

Geoltrain, Pierre, and Jean-Daniel Kaestli (eds.), *Écrits apocryphes chrétiens*, Paris: Gallimard, vol. 2, 2005.

Graf, Georg, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Vatican: Biblioteca Apostolica Vaticana, vol. 1, 1944, and 3, 1949.

Griffith, Sidney H., *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine*, Aldershot: Routledge, 1992.

Kilzī, Lāwundiyūs, "Ḥayāt al-baṭriyark Aftīmiyūs Karma al-Anṭākī al-Ḥamawī bi-qalam tilmīḏi-hi al-baṭriyark Makāriyūs al-Ḥalabī," *Al-Masarra*, 4 (1913), pp. 41–47, 81–89, 135–144.

Kilzī, Lāwundiyūs, "ʿInāyat al-baṭriyark Makāriyūs al-ṯāliṯ Zaʿīm bi-ǧamʿ aḫbār al-qiddīsīn: Muqaddimat maḫṭūṭ maḥfūẓ fī maktabat Dayr al-Šīr," *Al-Masarra*, 25 (1939), pp. 619–623, 686–691.

Krachkovskiĭ, Ignatiĭ I͡U., "Odna iz mel'kitskikh versiĭ arabskogo sinaksarı͡a" [One of the

Melkite Versions of the Arabic Synaxarion], *Khristianskiĭ Vostok*, 2 (1914), pp. 389–398.

Lamoreaux, John C., and Cyril Cairala (eds., trans.), *The Life of Timothy of Kākhushtā* (Patrologia Orientalis 48/4), Turnhout: Brepols, 2000.

Luzzi, Andrea, "Synaxaria and the Synaxarion of Constantinople," in Stephanos Efthymiadis (ed.), *Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, vol. 2. *Genres and Contexts*, Farnham and Burlington: Ashgate, 2014, pp. 197–208.

Moiseeva, Sofia, "The Early Melkite Arabic Hagiography (IXth–XIth Centuries): Evolution of the Literary Style," *Parole de l'Orient*, 39 (2014), pp. 33–56.

Moiseeva, Sof'ìà A., *Arabskaìà mel'kitskaìà agiografiìà IX–XI vekov* [Arabic Melkite Hagiography from the 9th to the 11th Century], Moscow: Izdatel'stvo PSTGU, 2015.

Mugler, Joshua, "A Martyr with Too Many Causes: Christopher of Antioch (d. 967) and Local Collective Memory," PhD Dissertation, Georgetown University, 2019.

Odorico, Paolo, "Idéologie politique, production littéraire et patronage au Xe siècle: l'empereur Constantin VII et le synaxariste Évariste," *Medioevo Greco*, 1 (2001), pp. 199–219.

Panchenko, Konstantin A., "Makariĭ III, patriarkh Antiokhiĭskiĭ" [Macarius III, Patriarch of Antioch], in *Pravoslavnaìà ėntsiklopediìà*, vol. 42, 2016, pp. 534–543.

Panchenko, Konstantin A., "Mel'kitskiĭ Renessans" [Melkite Renaissance], in *Pravoslavnaìà ėntsiklopediìà*, vol. 44, 2016, pp. 656–659.

Petrov, Aleksandr E., "Kriskent" [Crescens], in *Pravoslavnaìà ėntsiklopediìà*, vol. 38, 2015, pp. 740–742.

Pratsch, Thomas, *Der hagiographische Topos: Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit*, Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2005.

Qā'idbey, Nā'ila Taqī al-Dīn (ed.), *Mīḫā'īl Brayk, Al-Ḥaqā'iq al-wāfiyya fī tārīḫ baṭārikat al-kanīsa al-anṭākiyya*, Beirut: Dār al-Nahār, 2006.

Sauget, Joseph-Marie, *Premières recherches sur l'origine et les caractéristiques des Synaxaires melkites* (*XIe–XVIIe siècles*), Brussels: Société des Bollandistes, 1969.

Schermann, Theodor (ed.), *Prophetarum vitae fabulosae: Indices apostolorum discipulorumque Domini Dorotheo, Epiphanio, Hyppolyto, aliisque vindicata*, Leipzig: B.G. Teubner, 1907.

Walbiner, Carsten-Michael, "Preserving the Past and Enlightening the Present: Macarius b. al-Zaʿīm and Medieval Melkite Literature," *Parole de l'Orient*, 34 (2009), pp. 433–441.

Walbiner, Carsten-Michael, "Macarius Ibn al-Zaʿīm and the Beginnings of an Orthodox Church Historiography in Bilād al-Shām," in *Le rôle des historiens orthodoxes dans l'historiographie. Actes du colloque 11–14 Mars 2007*, Balamand: University of Balamand, [2010], pp. 11–28.

Walbiner, Carsten, "*Popular* Greek Literature on the Move: The Translation of Several

2021119 [Feodorov] 007-CH6-Melikyan-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 131

Works of Agapios Landos of Crete into Arabic in the 17th Century," *RESEE*, 51.1–4 (2013), pp. 147–157.

Zayat, Habib, "Vie du patriarche melkite d'Antioche Christophore (967) par le protospathaire Ibrahîm b. Yuhanna: Document inédit du xe siècle," *Proche-Orient Chrétien*, 2 (1952), pp. 11–38, 333–366.

7

Le *Kitāb fī ṣināʿat al-faṣāḥa* du patriarche Athanase III Dabbās

Enjeux littéraires et linguistiques d'un texte de rhétorique gréco-arabe inédit

Stefano Di Pietrantonio

1 Introduction

Du patriarche d'Antioche Athanase III Dabbās, l'on connaît notamment l'implantation de la première presse en caractères arabes à Alep en 1705, qui a bénéficié du soutien financier du voïvode de Valachie Constantin Brâncoveanu, et l'impression d'ouvrages liturgiques à destination du clergé orthodoxe du patriarcat d'Antioche[1]. Sur le plan politico-religieux, il est resté célèbre pour son attitude indécise envers le catholicisme et pour son habileté à nouer des contacts diplomatiques auprès des grandes puissances de l'époque[2]. Son activité intellectuelle a jusqu'à présent été essentiellement étudiée sous l'angle de ses éditions, révisions et impressions d'ouvrages liturgiques et canoniques,

1 Voir Joseph Nasrallah, *L'Imprimerie au Liban*, Beyrouth et Harissa : Imprimerie Saint-Paul, 1949 ; Wahid Gdoura, *Le début de l'imprimerie arabe à Istanbul et en Syrie : évolution de l'environnement culturel* (*1706–1787*), Tunis : Institut Supérieur de Documentation, 1985 ; Carsten Walbiner, « The Christians of Bilād al-Shām (Syria) : Pioneers of Book-Printing in the Arab World », dans *The Beginning of Printing in the Near and Middle East : Jews, Christians and Muslims*, éd. Lehrstuhl für Türkische Sprache, Geschichte und Kultur, Universität Bamberg et Staatsbibliothek Bamberg, Wiesbaden : Harrassowitz Verlag, 2001, p. 11–12, 22–29 ; Anṭuwān Qayṣar Dabbās et Naḫla Raššū, *Tārīḫ al-ṭibāʿa al-ʿarabiyya fī al-Mašriq. Al-Baṭriyark Aṯanāsīyūs al-ṯāliṯ Dabbās* (*1685–1724*), Beyrouth : Dār al-Nahār, 2008 ; Ioana Feodorov, « Beginnings of Arabic Printing in Ottoman Syria (1706–1711). The Romanians' Part in Athanasius Dabbās's Achievements », *ARAM*, 25.1–2 (2013), 2016, p. 233–262.

2 Voir notamment Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.1, et Bernard Heyberger, *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique* (*Syrie, Liban, Palestine, XVIe–XVIIIe siècle*), 2e éd., Rome : École française de Rome, 2014, qui résume le mieux la question du catholicisme de Dabbās et de certains de ses contemporains (p. 391). Sur l'interrelation entre les projets éditoriaux de Dabbās et l'évolution de ses relations diplomatiques, voir aussi Bernard Heyberger, « Réseaux de collaboration et enjeux de pouvoir autour de la production de livres imprimés en arabe chez les chrétiens (XVIIe–début XVIIIe siècle) », dans Aurélien Girard, Bernard Heyberger et Vassa Kontouma (éds.), *Livres et confessions chrétiennes orientales. Une histoire connectée entre l'Empire ottoman, le monde slave et l'Occident* (*XVIe–XVIIIe siècles*), Turnhout : Brepols (à paraître).

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2021 | DOI:10.1163/9789004465831_008

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 133

alors qu'en réalité, Athanase Dabbās doit être compté parmi les personnages-clefs qui ont joué un rôle fondateur dans les premiers développements de la *Nahḍa* à Alep au 18e siècle. Cela a été mis en exergue par Ioana Feodorov[3], en particulier dans sa publication de la traduction arabe par Dabbās, emblématique à plus d'un titre, du *Dīvan* de Dimitrie Cantemir.

Cette contribution examine une autre traduction arabe par Dabbās d'un texte non moins remarquable, intitulé *Kitāb fī ṣināʿat al-faṣāḥa* (ci-après simplement *Faṣāḥa*), dont l'original grec est demeuré longtemps inconnu, jusqu'à ce qu'une découverte inespérée nous ait permis de l'identifier. Nous préparons l'édition critique du texte arabe avec traduction française dans le cadre d'une thèse de doctorat et présentons ici les premiers résultats de nos recherches en cours. Dans la première partie, nous mettons en évidence les aspects qui nous paraissent essentiels de la vie et de l'œuvre d'Athanase Dabbās. Dans la suivante, nous étudions le texte d'un point de vue linguistique et littéraire, en nous appuyant sur les données fournies par les manuscrits[4]. Enfin, dans la troisième partie, nous analysons la façon dont certaines citations poétiques remontant au texte grec ont été traduites en arabe dans la *Faṣāḥa*, grâce à une comparaison entre le texte arabe et l'original grec que nous avons découvert. Dans la conclusion, nous exposons les considérations qu'il est possible de faire sur le texte du point de vue de sa composition et de son degré d'achèvement. En annexe, nous publions pour la première fois l'inventaire mis à jour des manuscrits de l'œuvre, que nous avons nous-même considérablement enrichi.

3 Voir Ioana Feodorov, « The Arabic Version of Dimitrie Cantemir's *Dīvan* : A Supplement to the Editor's Note », *RESEE*, 46.1–4 (2008), p. 195–212 ; Ioana Feodorov, « Les options doctrinaires du Patriarche Athanase III Dabbās et ses activités aux Pays Roumains », dans *Actele Simpozionului Internațional Cartea. Romania. Europa, Ediția a II-a, 20–24 septembrie 2009*, Bucarest : Editura Biblioteca Bucureștilor, 2010, p. 87–96 ; Ioana Feodorov, « Le préambule d'Athanase Dabbas à la version arabe du *Dīvan* de Dimitrie Cantemir », dans *Actele Simpozionului Internațional* Cartea. România. Europa, *Ediția a III-a, 20–24 septembrie 2010*, vol. IV, Bucarest : Editura Biblioteca Bucureștilor, 2011, p. 101–108 ; Ioana Feodorov, *Dimitrie Cantemir, Salvation of the Sage and Ruin of the Sinful World* (TSEC, vol. VI), introduction, édition arabe, traduction anglaise et notes (avec la contribution de Yulia Petrova), Leyde et Boston : Brill, 2016.

4 À ce jour, nous avons pu identifier au moins cinquante manuscrits renfermant une copie de la *Faṣāḥa* d'Athanase Dabbās, auxquelles s'ajoutent quelques copies dont la description fournie par les catalogues ne permet pas de les identifier avec certitude. Ce nombre ne cesse d'augmenter. De tous ces codex, nous avons pu en consulter une vingtaine, soit physiquement, soit via une reproduction digitale.

2 Repères biographiques et nouvelles pistes de recherche

La vie d'Athanase Dabbās étant relativement bien documentée[5], nous mentionnons brièvement dans cette partie les éléments nécessaires pour situer et comprendre la production de la *Faṣāḥa*. Nous examinons ensuite les relations que le patriarche a entretenues avec certains personnages clefs de son entourage, lesquelles mériteraient d'être approfondies, et analysons l'originalité de sa production littéraire.

2.1 *Biographie succincte*

Né en 1647 dans une famille melkite dans le quartier de Bāb Tūmā à Damas sous le nom de Būlus (ibn al-ḫūrī Faḍl Allāh b. Dabbās), le futur patriarche a d'abord appris le grec et le latin[6] chez les jésuites avant de devenir moine dans le prestigieux couvent de Saint-Sabas en Palestine. Il y perfectionna son grec, prit le nom de Procope, puis fut nommé supérieur du couvent. Il aurait également profité de son séjour en Terre Sainte pour apprendre l'italien chez les franciscains. Un conflit opposa d'abord Dabbās à Cyrille IV Zaʿīm lorsqu'il tenta d'obtenir l'évêché d'Alep, puis à nouveau lorsqu'il brigua la dignité patriarcale et fut sacré patriarche en 1685 (il prit alors le nom d'Athanase III). Pour renforcer sa position, Dabbās se déclara catholique et obtint, à travers ses amis les franciscains, la reconnaissance de la Congrégation De Propaganda Fide en 1687. S'ensuivit en 1694 un arrangement bien connu, prévoyant qu'en échange de sa renonciation au siège patriarcal Dabbās obtienne l'archevêché d'Alep ainsi que le titre honoraire de patriarche d'Antioche, avec droit de succession immédiate en cas de décès de Cyrille.

De retour d'un voyage en Valachie que l'on situe vers 1700, Athanase réalisa l'accomplissement majeur qui le voua à la postérité, à savoir l'implantation de la première presse en caractères arabes à Alep en 1705, rendue possible grâce à l'appui du prince Constantin Brâncoveanu. Il édita plusieurs ouvrages liturgiques en langue arabe à destination des melkites entre 1706 et 1711[7], avec l'assistance du diacre ʿAbdallah Zāḫir (*v. infra*), également issu de la communauté *rūm* et qui fit lui-même plus tard fonctionner la première presse en

5 Voir les références citées aux notes 1–3.

6 Nous remercions ici Carsten Walbiner d'avoir attiré notre attention sur le fait que la connaissance du latin chez Athanase Dabbās fait encore aujourd'hui l'objet de débats. La connaissance des langues chez Dabbās est abordée chez Dabbās et Raššū, *Tārīḫ al-ṭibāʿa* à plusieurs endroits, mais nous regrettons que les informations données n'y soient pas suffisamment documentées, cf. *infra*, sur la traduction du *Divan*.

7 Voir Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.1, p. 144–146 ; Feodorov, « Les options doctrinaires », p. 90–91.

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 135

caractères arabes au Liban. À la mort de Cyrille Zaʿīm en 1720, Athanase devint seul patriarche d'Antioche et décida d'assumer cette fonction depuis l'évêché d'Alep. Il mourut quatre ans plus tard, en 1724.

Après sa réélection en 1720, Athanase Dabbās s'affirma plus fermement orthodoxe et fut notamment le cosignataire, en 1722, d'une encyclique dans laquelle toutes les objections exprimées à l'encontre des latins furent exposées aux chrétiens du patriarcat d'Antioche. À sa mort en 1724, c'est l'unité du patriarcat antiochien qui s'acheva, dans un contexte de crise sans précédent. Désormais, ce patriarcat demeura divisé des siècles durant en une branche orthodoxe et une branche catholique qui donna plus tardivement son sens à l'adjectif « melkite ».

Des traces de la vie et de l'œuvre du patriarche Athanase Dabbās se trouvent également dans les sources en langue grecque. La monumentale *Νεοελληνική Φιλολογία* du savant Constantin Sathas, un répertoire des auteurs grecs post-byzantins (1453–1821), inclut en effet une notice sur Athanase Dabbās. Ce dernier y est appelé Athanase d'Antioche[8]. Selon Sathas, Dabbās serait né à Antioche, aurait été élu patriarche en 1700 et se serait rendu à « Laodicée » (Lattaquié) après avoir laissé le trône à Cyrille. Ces dates sont incorrectes, de même que l'affirmation de l'auteur situant la mort de Cyrille en 1724, date à laquelle Dabbās aurait repris la tête du patriarcat jusqu'à sa propre mort, donnée en 1728. Sathas indique de surcroît que Dabbās était versé dans les lettres et connaissait le grec et l'arabe et lui attribue l'installation d'une presse à Alep où furent imprimés des livres à destination des ouailles orthodoxes « dérangées par la propagande »[9]. Son *Histoire des Patriarches d'Antioche* est mentionnée par Sathas, de même que la traduction arabe du Psautier et la rédaction d'une *Réponse en vingt chapitres aux calvinistes* – laquelle aurait été traduite en français et éditée à Damas en 1673 – et d'une *Vie de saint Christodule de Patmos*, en 1727[10] ; pour cette dernière œuvre, les dates contredisent à nouveau les données issues de l'historiographie arabe chrétienne.

8 Κωνσταντῖνος Σάθας, *Νεοελληνικὴ φιλολογία. Βιογραφίαι τῶν ἐν τοῖς γράμμασι διαλαμψάντων Ἑλλήνων ἀπὸ τῆς καταλύσεως τῆς Βυζαντινῆς Αὐτοκρατορίας μέχρι τῆς ἑλληνικῆς ἐθνεγερσίας*, Athènes : Ἐκ τῆς Τυπογραφίας τῶν τέκνων Ἀνδρέου Κορομηλᾶ, 1868, p. 457–458.

9 « Συνεστήσατο ἐν Χαλεπίῳ Ἀραβικὴν τυπογραφίαν, ἐξ ἧς ἐξεδίδοντο διάφορα συντείνοντα εἰς στερέωσιν τοῦ ὑπὸ τῆς προπαγάνδας ἐνοχλουμένου ὀρθοδόξου ποιμνίου », ibid. Il est vraisemblablement question ici du catholicisme.

10 Dabbās – Raššū, dans *Tārīḫ al-ṭibāʿa*, empruntent à Sathas leurs informations concernant l'*Histoire des Patriarches d'Antioche* et cette *Vie de saint Christodule* et ignorent en revanche l'affirmation sur l'édition à Damas de la *Réponse aux calvinistes*, qu'ils se contentent de répertorier. Ces deux dernières œuvres sont à comprendre comme ayant été rédigées en grec.

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 136

2.2 *Un réseau international et multiconfessionnel de collaborateurs autour d'Athanase Dabbās ?*

2.2.1 ʿAbdallāh Zāḫir (1680–1748)

Plusieurs personnages issus de confessions chrétiennes[11] diverses semblent avoir gravité autour d'Athanase Dabbās et collaboré avec lui à des degrés divers. Citons d'abord le melkite ʿAbdallāh Zāḫir. Nasrallah et Haddad indiquent que Zāḫir était au service de Dabbās, « lui transcrivant des manuscrits, lui composant certains ouvrages, formant les candidats au sacerdoce et surtout complétant et surveillant son imprimerie »[12]. Outre les controverses qui auraient fait sa renommée, Zāḫir se serait illustré dans divers domaines dont la traduction, la composition de sermons et de prières et la philosophie[13], sans parler de ses dons artistiques[14]. Il est important de noter, concernant les polémiques très vives de l'époque qui opposèrent orthodoxes et catholiques, que selon Nasrallah – Haddad, Dabbās et Zāḫir seraient restés en bons termes jusqu'en 1720[15].

2.2.2 Germanos Farḥāt (1670–1732)

On sait par ailleurs que le maronite Germanos Farḥāt, l'un des personnages les plus importants de la renaissance littéraire alépine du 18e siècle, a « révisé » plusieurs des productions en langue arabe du patriarche Athanase III[16]. Parmi les versions arabes attribuées à Dabbās, l'une d'entre elles en particulier, la traduction du *Divan* de Dimitrie Cantemir (voir ci-dessous), indique explicitement la participation active de Germanos Farḥāt dans la production du résultat final

11 Une correspondance singulière est également à signaler : Athanase Dabbās aurait eu un échange à caractère théologique avec le cheikh musulman ʿAbd al-Ġanī al-Nābulusī, alors figure éminente et autorité spirituelle de premier plan à Damas. Voir Aladdin Bakri, « Deux fatwās du šayḫ ʿAbd Al-Ġanī Al-Nābulusī (1143/1731) : présentation et édition critique », *Bulletin d'études orientales*, 39/40 (1987), p. 7–37.

12 Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.2, p. 113. Voir Nasrallah, *L'Imprimerie au Liban*, p. 21 : Nasrallah s'appuie sur deux lettres de Zāḫir, l'une à Fromage et l'autre à Dabbās.

13 Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.2, p. 252 ; Maroun Aouad et Hamidé Fadlallah, « Philosophes chrétiens de langue arabe aux XVIIe–XVIIIe siècles en Syrie et au Liban », *Parole de l'Orient*, 34 (2009), p. 446, 462.

14 Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.2, p. 114.

15 Ibid. Voir aussi la notice de Ronney el Gemayel, « ʿAbd Allāh Zākhir », dans *CMR 12*, p. 101–107. Wahid Gdoura indique, quant à lui, que Dabbās et Zāḫir auraient été en conflit ouvert à partir de 1711, date de la fin des activités de l'imprimerie d'Alep (Gdoura, *Le Début de l'imprimerie arabe*, p. 152).

16 Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.1, p. 139 ; Paul Féghali donne une liste détaillée d'ouvrages corrigés par Farḥāt dans Paul Féghali, « Germanos Farḥāt, archevêque d'Alep et arabisant », *Parole de l'Orient*, 2 (1966), p. 115–129 (p. 127–128 en particulier).

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 137

dans le colophon de plusieurs copies. Or comme l'établit l'éditrice Ioana Feodorov, il serait hâtif de conclure avec certitude, en s'appuyant sur les colophons de ces manuscrits, que l'un d'eux ait pu être copié par Farḥāt[17]. Rappelons également que Farḥāt s'est illustré dans les domaines de la poésie, de la grammaire et de la lexicographie et qu'il a en outre composé un ouvrage de rhétorique[18].

2.2.3 Niʿma ibn Tūmā (c. 1700–1770)

De son côté, le diacre Niʿma ibn Tūmā, un autre melkite, fut le secrétaire ecclésiastique de Dabbās[19]. Nasrallah et Haddad lui réservent une brève notice qui renvoie à la littérature antérieure[20]. En particulier, la notice biographique par Mgr Ǧirǧis Manaš, reprise par le P. Louis Cheikho, nous apprend que Niʿma aurait étudié les lettres arabes auprès du cheikh Sulaymān al-Naḥwī, qui lui enseigna entre autres la rhétorique, l'éloquence et la poésie. Des copies manuscrites de son *Dīwān* sont conservées[21]. Il a également traduit plusieurs ouvrages, dont un traité liturgique à la demande d'Athanase Dabbās[22]. Par ailleurs, Aouad – Fadlallah mentionnent un manuscrit ayant appartenu à Nīqūlā al-Ṣāʾiġ dans lequel une inscription mentionne un certain « P. Jean Bajaʿa, l'économe célèbre dont la science illumina l'église d'Alep et qui compta parmi ses disciples Naâmé ben el Khouri Touma »[23]. Ce personnage est identifié comme Yūḥannā Mīḫāʾīl Baǧaʿ, ayant été notamment le maître de philosophie et de théologie de ʿAbdallah Zāḫir, Mkirdīǧ al-Kasīḥ et Nīqūlā al-Ṣāʾiġ[24].

2.2.4 Rowland Sherman († 1748)

Nasrallah – Haddad, dans un passage concernant la réfutation composée par ʿAbdallah Zāḫir en réaction à la traduction arabe de Dabbās d'une partie de la trilogie composée par Gabriel Sévère de Philadelphie (l'*Ekthèsis*), précisent

17 Voir Feodorov, « The Arabic Version of Dimitrie Cantemir's Divan : A Supplement to the Editor's Note », p. 198, et la discussion de ces colophons dans Feodorov, *Dimitrie Cantemir, Salvation of the Sage*, p. 68–71.

18 I. Kratchkowsky [et A.G. Karam], « Farḥāt, Djarmānūs », in *The Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Brill : Leyde et Londres, vol. 2, 1965, p. 795–796. Sur son œuvre polémique, voir aussi Elena Šahin, « Jirmānūs Farḥāt », dans *CMR 12*, p. 135–142.

19 Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.1, p. 136, 279.

20 Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.2, p. 270.

21 Notamment à la Bibliothèque Orientale de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth.

22 Voir la notice biographique de Ǧirǧis Manaš dans P. Ǧirǧis Manaš, « Niʿma ibn al-ḫūrī Tūmā al-Ḥalabī al-šāʿir al-nāṯir », *Al-Machriq*, 5 (1902), p. 396–405.

23 Aouad – Fadlallah, « Philosophes chrétiens de langue arabe », p. 456.

24 Ibid., p. 451.

que « cette partie avait été traduite en arabe par un protestant résidant à Alep, Chairman, en collaboration avec le Patriarche Dabbâs et Eliās Ibn Faḫr »[25]. Le « Chairman » en question est en fait Rowland Sherman († 1748), marchand anglais et membre de la *Society for the Promotion of Christian Knowledge* (*SPCK*) ayant vécu pendant soixante ans à Alep où il finança plusieurs initiatives de la communauté *rūm* dans le domaine de l'impression de livres religieux, participant ainsi notamment à la réfutation des œuvres catholiques. Bien qu'ayant fait carrière en tant que marchand, Sherman a cultivé un intérêt certain pour la langue arabe, qu'il apprit au point de la maîtriser parfaitement, d'après le témoignage de plusieurs de ses contemporains. Il était également versé dans d'autres langues, en plus d'être musicien amateur. Sa participation active au projet collaboratif initié par la *SPCK* en vue de produire une version arabe de la Bible est un fait qui témoigne de sa bonne connaissance de l'arabe et de ses capacités de traducteur[26].

2.2.5 Elias Faḫr († 1758)

Quant à Elias Faḫr, c'est un autre melkite[27] de Tripoli et qui exerça la fonction de drogman auprès du Consul d'Angleterre à Acre, puis à Alep[28]. D'après Nasrallah – Haddad, il entra – mais on déplore ici l'absence de datation précise – au service du patriarche Athanase Dabbās et sera plus tard nommé logothète du patriarcat d'Antioche par le patriarche Sylvestre. Il traduisit également des ouvrages polémiques rédigés par des auteurs grecs contemporains,

25 Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.2, p. 115.

26 Cornel Zwierlein, « Interaction and Boundary Work : Western Merchant Colonies in the Levant and the Eastern Churches, 1650–1800 », *Journal of Modern European History*, 18.2 (2020), p. 156–176 ; Simon Mills, *A Commerce of Knowledge. Trade, Religion, and Scholarship Between England and the Ottoman Empire, c. 1600–1760*, Oxford : Oxford University Press, 2020. Nous avions, dans un premier temps, pu identifier ce personnage, dont l'orthographe du patronyme est fautive chez Nasrallah—Haddad, grâce à une thèse de doctorat non publiée portant sur Elias Faḫr réalisée par le P. Ronney el Gemayel SJ. Nous le remercions ici pour nous avoir permis de consulter des passages de sa thèse inédite. D'autres variantes du nom de Sherman sont signalées dans l'ouvrage à paraître de Mills.

27 À nouveau, la réalité des faits est à nuancer et ce personnage, comme d'autres issus de la « nation » des *Rūm*s de son époque, échappe à une catégorisation statique entre « grec catholique » et « grec orthodoxe ». Pour un aperçu sur la famille Faḫr, voir Bernard Heyberger, « Sécurité et insécurité : Les chrétiens de Syrie dans l'espace méditerranéen (XVIIe–XVIIIe siècles) », dans Méropi Anastassiadou-Dumont et Bernard Heyberger (éds.), *Figures anonymes, figures d'élite : pour une anatomie de l'Homo ottomanicus*, Istanbul : ISIS, 1999, p. 147–163. Nous remercions le professeur Bernard Heyberger d'avoir attiré notre attention sur cette question complexe.

28 Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.2, p. 202 et sqq.

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 139

ainsi que des textes canoniques et un ouvrage historique[29]. En se fondant sur des manuscrits transcrits par Faḫr, Nasrallah et Haddad posent l'hypothèse qu'il ait pu être copiste pour le patriarche Athanase Dabbās[30].

2.2.6 Salomon Negri (c. 1665–1727)

Enfin, Salomon Negri est également à compter parmi les collaborateurs du patriarche Dabbās. Nasrallah indique, en s'appuyant sur une information reportée dans le Ms. Cambridge 1041 (Add. 257), que Salomon Negri aurait aidé Athanase Dabbās dans la révision du Psautier imprimé à Alep[31]. Il lui consacre plus loin une brève notice parmi les traducteurs où il en fait un « disciple du patriarche Athanase Dabbās, dont le nom nous est transmis sous la forme de Sulaīmān Niger ou Sulaīmān aṣ-Ṣādī, prêtre originaire également de Damas »[32]. Celui-ci aurait, écrit Nasrallah, révisé sur le grec le texte arabe du Nouveau Testament avant de l'éditer à Londres en 1727. John-Paul A. Ghobrial apporte des indications particulièrement éclairantes sur la vie de ce personnage et sur ses voyages en Europe[33]. Salomon Negri enseigna la langue arabe en Europe entre la fin du 17e et le début du 18e siècle. Comme Dabbās, il aurait effectué ses études chez les jésuites ; un témoignage de sa propre personne précise qu'il aurait étudié le grec, le latin[34] et l'italien[35]. Mais Athanase Dabbās est dit avoir notamment collaboré avec Salomon Negri et avec la *SPCK* afin de publier le Nouveau Testament en arabe dont il aurait fourni lui-même la copie manuscrite[36]. Ainsi, Salomon Negri, Rowland Sherman et Athanase Dabbās auraient été tous les trois connectés à Alep à travers le projet éditorial sur le texte biblique mené par la *SPCK*[37]. En outre, le nom de Salomon Negri apparaît dans plusieurs catalogues où il figure comme copiste de plusieurs manus-

29 ~~Ibid.~~
30 Ibid., p. 215.
31 Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.1, p. 146.
32 Ibid., p. 217.
33 John-Paul Ghobrial, « The Life and Hard Times of Solomon Negri : An Arabic Teacher in Early Modern Europe », dans Jan Loop, Alastair Hamilton et Charles Burnett (éds.), *The Teaching and Learning of Arabic in Early Modern Europe*, Leyde et Boston : Brill, 2017, p. 310–331.
34 Cela pourrait être un argument tendant à confirmer que Būlus (Athanase) Dabbās a également eu l'occasion d'apprendre cette langue chez les jésuites de Damas, voir *supra*.
35 Ghobrial, « The Life and Hard Times of Solomon Negri », p. 314. À la page suivante, on apprend du même témoignage que Salomon Negri aurait à son tour enseigné l'arabe aux missionnaires jésuites.
36 Ibid.
37 Mills, A *Commerce of Knowledge*.

crits[38], dont le Ms. Sloan. 3028, contenant la version arabe (par Makarios ibn al-Zaʿīm ou son disciple Yūsuf al-Muṣawwir) d'un ouvrage d'ascèse d'Agapios Landos. Selon Graf, ce manuscrit aurait été copié par « Sulaimān Aswad/Niger de Damas »[39]. D'autres volumes de cette collection contiennent la traduction latine de vies et œuvres de médecins arabes (ms. Sloan 3647, autographe) ou encore celle de fables orientales (ms. Sloan 2716, autographe), attribuées l'une et l'autre à Salomon Negri[40]. Enfin, le Ms. Harley 5616 contient une inscription indiquant que Salomon Negri aurait utilisé ce volume pour réaliser la traduction française d'un texte grec copié sur un manuscrit de la Bibliothèque du Roi à Paris (aujourd'hui : Bibliothèque nationale de France)[41].

2.2.7 Buṭrus al-Tūlāwī (1657–1746)

À ces personnages s'ajoute le maronite Buṭrus al-Tūlāwī qui étudia au Collège maronite de Rome et qui fut actif plus tard à Alep ; il traduisit en arabe plusieurs ouvrages à partir du latin et du syriaque. Toutefois, l'état de nos connaissances sur ses interactions avec le patriarche grec orthodoxe est encore fragmentaire et ne nous permet pas de les exploiter ici[42]. Nous nous limitons à signaler néanmoins un fait important : il fut le professeur d'arabe de Rowland Sherman[43].

∴

Force est de constater que ces personnages ont entretenu avec Athanase Dabbās des relations qui nécessitent d'être approfondies, quand bien même cer-

38 Ghobrial, « The Life and Hard Times of Solomon Negri », p. 312, 318, 322.

39 Graf, *GCAL*, vol. 3, p. 108.

40 Edward J.L. Scott, *Index to the Sloane Manuscripts in the British Museum*, Londres : Printed by order of the Trustees, 1904, p. 517.

41 British Museum, Department of Manuscripts, *A Catalogue of the Harleian Manuscripts in the British Museum*, [Londres : G. Eyre and A. Strahan], vol. III, 1808, p. 281.

42 Nous remercions ici Carsten Walbiner d'avoir porté à notre connaissance des collaborations inconnues entre Tūlāwī et Dabbās. Sur la vie d'Al-Tūlāwī, voir P. Nabil Hage, « Boutros al-Tulawi et l'école maronite d'Alep à la fin du 17e et au début du 18e siècle », *Parole de l'Orient*, 16 (1990–1991), p. 271–277 ; sur ses œuvres philosophiques, voir Aouad – Fadlallah, « Philosophes chrétiens de langue arabe » ; Teymour Morel et Maroun Aouad, « Les manuscrits de l'œuvre philosophique de Buṭrus al-Tūlāwī (1657–1746) : Éléments anciens et nouveaux », *Syro-Arabica*, 3 (2016), p. 163–207, et Teymour Morel, *Butrus al-Tûlâwî (1657–1746) : présentation de son œuvre philosophique : édition critique et traduction commentée des deux premiers examens* (*bahths*) *du Livre de la Logique* (*Al-Mantiq*), thèse de doctorat, Université de Genève, 2018.

43 Simon Mills, « Learning Arabic in the Overseas Factories : The Case of the English », dans

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 141

tains points communs peuvent déjà être dégagés : 1° tous ont été actifs à Alep à un moment de leur vie ; 2° plusieurs se sont illustrés par des productions poétiques ; 3° certains se sont occupés de grammaire et/ou de rhétorique ; 4° la majorité d'entre eux ont été traducteurs ; 5° la plupart ont copié des manuscrits.

Ces relations mériteraient d'être étudiées de manière plus approfondie afin de mettre en exergue notamment le degré de participation d'Athanase Dabbās au phénomène d'« école » de son époque[44]. Un autre critère, permettant de distinguer certains personnages du reste du groupe, porte sur leurs déplacements en Europe.

2.3 *Les voyages d'Athanase Dabbās et la circulation des livres : deux pistes à explorer*

Les déplacements d'Athanase Dabbās dans les pays étrangers demeurent insuffisamment documentés, notamment leur nature, leur fréquence et leur durée exacte. L'on sait toutefois que Dabbās s'est rendu physiquement dans les Pays Roumains et à Constantinople, mais qu'à la différence de plusieurs de ses contemporains cités ci-dessus, il ne s'est pas rendu à Rome ou en Europe Occidentale[45]. En quête de soutiens politiques et financiers du côté orthodoxe, il s'est naturellement tourné vers les Pays Roumains, mais aussi vers la Russie[46]. Ses responsabilités à la tête du clergé melkite d'Alep et, à deux reprises, du patriarcat d'Antioche, sont évidemment à prendre en compte dans cette question.

On sait par ailleurs que Germanos Farḥāt aurait effectué un séjour à Rome en 1711, suivi d'un passage en Sicile, en Espagne et à Malte, avant de regagner Alep[47]. L'étude de la correspondance de l'époque conservée aux archives de la Propagande révèle la demande expresse d'Athanase Dabbās adressée à Farḥāt,

---

Jan Loop, Alastair Hamilton et Charles Burnett (éds.), *The Teaching and Learning of Arabic in Early Modern Europe*, Leyde et Boston : Brill, 2017, p. 272–293.

44 Voir Aouad – Fadlallah, « Philosophes chrétiens de langue arabe », p. 463 et sqq.

45 Son séjour d'un an à Chypre, où il fut nommé évêque en 1704, reste soumis à caution : voir à ce sujet la notice de G. Levenq dans le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* (*DHGE*), vol. 4, 1930, Paris : Letouzey et Ané, cols. 1369–1372, et Carsten-Michael Walbiner, « The Relations between the Greek Orthodox of Syria and Cyprus in the 17th and Early 18th Centuries », *Chronos*, 16 (2007), p. 113–128 (p. 119–120 en particulier).

46 Voir notamment Vera Tchensova, « Les documents grecs du XVIIe siècle : pièces authentiques et pièces fausses. 4. Le patriarche d'Antioche Athanase IV Dabbâs et Moscou : en quête de subventions pour l'imprimerie arabe d'Alep », *Orientalia Christiana Periodica*, 79 (2013), p. 173–195.

47 Voir Paul Féghali, « Germanos Farḥāt, archevêque d'Alep et arabisant », *Parole de l'Orient*, 2 (1966), p. 115–129, ici, p. 117.

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 142

en vue de son voyage, de lui rapporter des livres[48]. Cela montre l'importance que revêtait alors la question de l'accès aux sources écrites, qui ne doit pas être dissociée de l'important mouvement de traduction d'ouvrages rédigés en langues étrangères qui a lieu à l'époque d'Athanase Dabbās et que nous avons brièvement illustré au point précédent. À ce titre, on est également en droit de se poser la question de savoir si les auteurs concernés, à savoir Athanase Dabbās et les membres potentiels d'un « réseau » dont nous avons esquissé les contours ci-dessus, travaillaient à partir de sources manuscrites ou imprimées. Dans le contexte des différents projets d'impression en cours à l'époque, il apparaît que le recours à l'imprimé offrait un certain nombre d'avantages, parmi lesquels l'accès à une version du texte faisant « autorité ». Cela expliquerait la requête de Dabbās auprès de Farḥāt, étant donné le retard qu'avaient alors les régions soumises à l'Empire ottoman par rapport à l'Europe en matière de diffusion de l'écrit imprimé, que le patriarche lui-même s'est évertué de pallier via ses activités. Comme il sera évoqué ci-dessous dans le cas de la *Faṣāḥa*, toute la lumière n'a pas encore été faite ni sur la manière dont un auteur comme Dabbās a pu accéder à ses sources ni sur le format de celles-ci. Par ailleurs, cette question reste difficile à circonscrire. Un point de départ peut tout de même être la reconstitution des collections des bibliothèques de Syrie au 18e siècle[49], à commencer par celle de l'évêché d'Alep, mais aussi de celles que le patriarche a pu visiter dans les principautés roumaines ou à Constantinople. À cela s'ajoute inévitablement la question des livres qui lui auraient été rapportés par Farḥāt[50], voire, compte tenu des nombreux liens avec les pays étrangers déjà évoqués, par un autre collaborateur ou membre non identifié de son réseau.

48 Vera Tchensova retranscrit le texte entier de cette demande : « Tout ce qu'on peut obtenir des œuvres de St Jean Chrysostome, de St Jean Damascène, de St Athanase le Grand, de St Épiphane pour la réfutation des hérésies, tout ce qu'on trouve des Histoires de Philon l'Hébreu [Philon d'Alexandrie] et de George Cédrène, le livre de Théodoret, l'évêque de Cyr, à propos des moyens de résoudre difficultés et doutes de l'Ancien et du Nouveau Testament, les œuvres de Suidas, ainsi que tout ce qu'il y a de pareil à ces livres d'histoire et autres [livres] » (Tchentsova, « Les documents grecs du XVIIe siècle », p. 182).

49 Pour un aperçu de la problématique, voir Bernard Heyberger, « Livres et pratique de la lecture chez les chrétiens (Syrie, Liban), XVIIe–XVIIIe siècles », *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 87–88 (1999), p. 209–223.

50 Selon Féghali, Farḥāt aurait rapporté « 1.200 manuscrits, qui forment encore aujourd'hui le fonds le plus précieux de la bibliothèque maronite d'Alep » (Féghali, « Germanos Farḥāt, archevêque d'Alep et arabisant », p. 117).

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 143

2.4 *L'activité littéraire d'Athanase Dabbās : entre productions originales, éditions et* taʿrīb

En dépit d'une vie mouvementée, Athanase Dabbās a eu une activité littéraire remarquable, grâce notamment à sa bonne connaissance du grec et de l'arabe, qui lui a permis de réaliser un grand nombre de traductions. Certaines sources mentionnent que le patriarche d'Antioche connaissait également le syriaque, le turc ottoman et le roumain[51]. Ces affirmations nécessitent toutefois d'être documentées. De son activité littéraire et éditoriale abondante, nous convoquons ici une sélection volontaire portant sur les textes accusant une relation directe ou indirecte avec la composition de la *Faṣāḥa*.

La première œuvre qu'on lui connaisse est son *Histoire des Patriarches d'Antioche*, qui nous est parvenue en grec dans un manuscrit unique conservé à Vienne et dont la rédaction daterait de 1702[52]. Selon Graf et d'autres, le texte aurait d'abord été rédigé en arabe puis traduit en grec par Athanase lui-même[53]. Outre ses éditions de textes liturgiques, Athanase Dabbās a entre autres rédigé en arabe un livre sur la confession, un recueil de sermons, un catéchisme et diverses lois sur les sacrements, qui sont bien représentés dans les copies manuscrites. Il n'est pas exclu que certains de ces textes se révèlent à l'avenir, à l'aune de nouvelles investigations textuelles, être également des traductions (d'auteurs grecs ?). Deux éléments nous semblent permettre d'envisager cette hypothèse. Premièrement, les versions arabes réalisées par les soins de Dabbās ont généralement bénéficié d'une révision linguistique (en principe, de la part de Germanos Farḥāt, *v. supra*), ce qui pourrait occulter la présence d'hellénismes résiduels ou de constructions faibles du point de vue de l'arabe dans les versions de ces textes présumés « authentiques » qui nous sont parvenues. Cela devrait ainsi suffire à affaiblir l'argument du style et de la langue, qui voudrait *a priori* qu'une traduction conserve nécessairement des « traces » de l'original. Deuxièmement, les traducteurs de l'époque ne précisent pas toujours que ce qu'ils produisent est le fruit d'une traduction[54]. Dabbās en particulier ne nomme pas systématiquement sa source lorsqu'il traduit une

51 Dabbās – Raššū, *Tārīḫ al-ṭibāʿa*, p. 38. À notre connaissance, cet ouvrage est le seul qui attribue la connaissance de ces langues au patriarche.

52 Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.1, p. 133.

53 Joseph Nasrallah, de son côté, considère que l'œuvre n'est pas une traduction en tant que telle mais « l'élaboration d'un texte grec à partir de documents arabes préexistants ». Pour lui, l'auteur « traduisait directement en grec des textes arabes qu'il avait sous la main » (ibid., p. 134). En ce sens, Athanase Dabbās aurait été un compilateur.

54 Nous devons cette remarque importante à Carsten Walbiner, que nous tenons à remercier ici.

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 144

œuvre, comme c'est le cas du *Divan* de Dimitrie Cantemir, longtemps attribué à saint Basile et dont il est question ci-dessous.

Par ailleurs, un problème d'authenticité semble se dessiner autour des œuvres attribuées à Athanase Dabbās. Nous avons vu plus haut qu'hormis les révisions linguistiques (du *Divan* arabe par Germanos Farḥāt) et les traductions « à plusieurs mains » (de l'*Ἔκθεσις* par Dabbās, Sherman et Faḫr ?), plusieurs personnages auraient composé (ʿAbdallah Zāḫir), traduit (Elias Faḫr, Niʿma ibn Tūmā), copié (ʿAbdallah Zāḫir), ou encore édité (Salomon Negri) des ouvrages pour le compte d'Athanase Dabbās. Dès lors, il devient possible d'envisager que la paternité exacte de plusieurs ouvrages soit discutable et reste à établir sur la base d'arguments solides. Peut-être même qu'il ne nous sera jamais possible, que ce soit à partir des copies manuscrites existantes ou des éditions imprimées, de départager avec exactitude la part de la production littéraire qui revient à Athanase Dabbās et celle qui est le fruit d'un ou plusieurs autre(s) collaborateur(s).

Enfin, notons également ici un élément qui nous semble important dans l'activité de traduction à laquelle s'est livrée le patriarche d'Antioche. De l'examen de ses traductions il ressort qu'à l'exception de Jean Chrysostome, des *Actes* des conciles et des révisions de textes liturgiques de ses prédécesseurs, Athanase Dabbās montrait une certaine tendance à traduire des textes grecs issus d'auteurs de son époque, c'est-à-dire ayant vécu entre le 17e siècle et le début du 18e siècle. Nous pouvons ainsi citer Elias Méniatès (1669–1714), Nicolas Voulgaris (1634– ?), Gabriel de Philadelphie (1541–1616) ou Dimitrie Cantemir (1673–1723, voir ci-dessous)[55], auxquels nous pouvons ajouter aujourd'hui Frangiskos Skoufos (1644–1697) (voir ci-dessous). Son *Histoire des Patriarches d'Antioche* en grec reprendrait elle aussi des passages entiers de son prédécesseur Macaire III ibn al-Zaʿīm (m. 1672)[56].

2.5 *Traductions d'ouvrages « littéraires » en langue grecque : le* Divan *de Dimitrie Cantemir*

En ce qui concerne les traductions arabes effectuées par Athanase Dabbās, nous excluons de la présente étude les ouvrages canoniques, les homélies et les controverses, afin de nous concentrer sur deux textes emblématiques de ses capacités de traduction, lesquels sont de surcroît représentatifs d'un projet intellectuel plus vaste, qui dépasse le cadre de ses activités éditoriales et dont les contours restent à définir.

55 Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.1, p. 133–146.
56 Ibid.

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 145

Athanase Dabbās traduisit, à partir du grec, le *Divan* du prince et grand érudit moldave Dimitrie Cantemir. L'original a été composé en roumain en 1698 et porte le titre *Le Divan, ou la querelle entre le sage et le monde, ou la dispute de l'âme avec le corps*[57]. Il s'agit d'un texte philosophico-éthique dont la dernière des trois parties remonte à un original latin composé par Andreas Wissowatius. La traduction arabe du *Divan* de Cantemir par Dabbās porte le titre *Ṣalāḥ al-ḥakīm wa-fasād al-ʿālam al-ḏamīm* (ci-après simplement *Ṣalāḥ*). Celle-ci a été éditée pour la première fois avec une traduction anglaise par Ioana Feodorov[58] en 2006, puis rééditée dans une version revue et augmentée en 2016, divers aspects du texte ayant été en outre traités par l'éditrice dans plusieurs articles parus entre les deux éditions[59]. La genèse de ce texte, initialement rédigé en roumain, puis imprimé dans une édition bilingue grec-roumain qui servit de base à la traduction de Dabbās, a été longuement détaillée, ainsi que les divergences entre les versions grecque et arabe et d'autres questions de langue et de style. Nous ne retiendrons ici que les éléments qui peuvent se révéler utiles à notre analyse de la *Faṣāḥa*.

On sait qu'Athanase Dabbās a achevé la version arabe du *Divan* en 1705 et surtout qu'il s'est fait aider par Germanos Farḥāt pour assurer la révision du texte[60]. Selon Bernard Heyberger, « la traduction du Divan montre l'effort pour trouver la terminologie adéquate en arabe et rendre les notions abstraites grecques, théologiques et philosophiques, du texte de Cantemir, soit en puisant dans le lexique religieux musulman, soit en utilisant les ressources d'une bonne connaissance des mécanismes de la langue arabe »[61]. Deux éléments précis mériteraient ici d'être mis en exergue puisqu'ils se retrouvent dans la *Faṣāḥa* : la présence de gloses à l'intérieur du texte[62] et le traitement des citations poé-

57 Titre original roumain : *Divanul, sau gâlceava înțeleptului cu lumea, sau giudețul sufletului cu trupul.*

58 Nous tenons à remercier ici Ioana Feodorov pour les précieuses observations qu'elle nous a livrées à plusieurs reprises à l'occasion de nos divers échanges sur Athanase Dabbās, dont nos recherches en cours sur la *Faṣāḥa* ont grandement bénéficié.

59 Voir Feodorov, « The Arabic Version of Dimitrie Cantemir's *Divan* : A Supplement to the Editor's Note » ; Feodorov, « Les options doctrinaires » ; Feodorov, « Le préambule d'Athanase Dabbās ».

60 Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.1, p. 139–140. Dans les catalogues décrivant les copies manuscrites du *Ṣalāḥ*, le texte original a été faussement attribué à Basile le Grand, en raison du fait qu'Athanase Dabbās n'y mentionne nulle part le nom de Cantemir (ibid.).

61 Bernard Heyberger, « Histoire des chrétiens d'Orient (XVIe–XXe s.) », *Annuaire de l'École pratique des hautes études* (*EPHE*), *Section des sciences religieuses*, 117 (2010), p. 235–256, p. 245 en particulier.

62 C'est-à-dire des gloses « organiques », par opposition aux gloses marginales ou interlinéaires qui ne sont pas copiées dans le corps du texte.

tiques. Comme l'a montré Ioana Feodorov, Dabbās a adapté sa traduction du *Divan* en fonction du public arabophone visé et ce à plusieurs égards, notamment du point de vue des références culturelles[63] contenues dans le texte ou encore de la littérature disponible à l'époque. Certains concepts qui pouvaient paraître étrangers au lecteur melkite de l'époque de Dabbās ont ainsi été expliqués. Il s'agit notamment d'éléments relevant de la mythologie grecque dont l'explication débute par le mot *ḥāšiya*, « glose », et se referme par le mot *al-naṣṣ*, « le texte »[64]. D'autres gloses portent sur des points de philologie, que Ioana Feodorov propose à juste titre d'attribuer à Germanos Farḥāt, responsable de la révision du texte et ayant indéniablement les qualités requises pour ce genre d'interventions[65]. Concernant les vers arabes, Ioana Feodorov note que le *Ṣalāḥ* présente à plusieurs endroits des vers additionnels par rapport au *Divan* de Cantemir et attribue ces ajouts à Farḥāt, dont le *Dīwān* est par ailleurs accessible pour pouvoir effectuer la comparaison.

Nous analyserons plus loin en quoi le traitement de ces passages poétiques diffère entre le *Ṣalāh* et l'autre traduction arabe littéraire qui nous concerne. Le second texte en question est celui de la *Faṣāḥa*, que nous allons à présent étudier en détail.

3 Caractéristiques du *Kitāb fī ṣināʿat al-faṣāḥa* : entre hellénisme et arabité[66]

Précisons d'emblée que ce titre est un choix conventionnel que nous adoptons pour les raisons qui seront expliquées plus loin. Le *Kitāb fī ṣināʿat al-faṣāḥa* ou *Livre de l'art rhétorique* se présente à première vue comme un manuel d'éloquence classique ou d'« éloquence sacrée », pour reprendre l'expression

63 Voir, par exemple, concernant le traitement des passages bibliques contenus dans l'original grec-roumain, la volonté d'Athanase Dabbās d'étendre volontairement la citation originale et le choix particulier d'inclure un psaume comportant une référence à un cèdre du Liban (Feodorov, « The Arabic Version of Dimitrie Cantemir's *Divan* : A Supplement to the Editor's Note », p. 207). Pour le public cible de la version arabe du *Divan*, voir aussi Ioana Feodorov, « The Arabic Version of Demetrius Cantemir's Divan and the Wide Range of Its Readership », *ARAM*, 31.1–2, 2019, p. 119–128.

64 Feodorov, *Dimitrie Cantemir, Salvation of the Sage*, p. 77.

65 Ibid., p. 78–79.

66 La présentation qui suit s'inscrit dans le cadre d'une thèse de doctorat en cours à l'Université catholique de Louvain visant à produire une édition avec traduction française d'une sélection de chapitres de la *Faṣāḥa*, qui sera assortie d'une étude à caractère philologique. Il s'agit par conséquent de résultats provisoires.

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 147

de Joseph Nasrallah[67]. Il se divise en cinq livres et contient de nombreuses figures de style et certains éléments de logique comme le syllogisme. Le texte est de surcroît rempli de références à la littérature patristique mais aussi à la mythologie grecque, sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir. Il comprend une introduction, un *Éloge à la Sainte Vierge* et une *Note au lecteur*. Une table des matières se trouve généralement avant le texte et certaines copies[68] présentent également des index[69] placés après le texte. Nous abordons ici certains aspects saillants du texte et les problématiques qui en découlent.

3.1 *Identification de l'auteur/du traducteur arabe et datation du texte*

Constatons d'abord que les copies manuscrites de la *Faṣāḥa* que nous avons consultées à ce jour ne contiennent pas de véritable intitulé[70], un procédé commun à l'époque car le titre arabe était alors le fait des catalogues, qui reproduisent le titre copié sur le dos du volume ou dans les premiers folios par une main récente. De ce fait, il varie d'une notice descriptive à l'autre. On retrouve ainsi notamment les intitulés suivants : *Kitāb ṣināʿat al-faṣāḥa*[71] [BO 1440[72]], *ʿIlm al-ḥiṭāba* [BO 1441], *Ṣunʿat al-faṣāḥa* [Héchaïmé[73]], *Kitāb al-faṣāḥa* [OLM 577], *Kitāb fī al-faṣāḥa wa-l-bayān* [OLM 577], *Al-faṣāḥa* [OLM 793], *Fī ʿilm al-faṣāḥa* [OLM 800], *Mawāʿiẓ mustaḫlaṣa ʿan kināya wa-ġāya* [OLM 1532], *Kitāb fī al-faṣāḥa* [Massad 13 ; Université d'Alep 45], ou encore la variante *Kitāb fī ṣināʿat al-faṣāḥa*, qui est celle que nous avons retenue d'après Sbath et Nasrallah. La seule copie connue des catalogues faisant exception et

67 Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.1, p. 140.

68 L'examen de la tradition manuscrite a fait l'objet d'une communication orale dans le cadre d'un atelier organisé par Maroun Aouad à l'Université Saint-Esprit de Kaslik en février 2017 et ne sera pas abordé ici dans le détail.

69 Voir l'interprétation de l'absence d'index dans les copies arabes du *Ṣalāh* par Ioana Feodorov dans « The Arabic Version of Dimitrie Cantemir's *Divan* : A Supplement to the Editor's Note », p. 198.

70 Nous entendons par-là une appellation remontant avec certitude au moment de la copie et faisant par conséquent partie du texte transmis, figurant généralement dans les premiers mots de celui-ci sous forme de prologue, ou à n'importe quel autre endroit *dans* le texte. Au lieu de cela, on trouve fréquemment des intitulés postérieurs, généralement situés sur une des gardes supérieures du volume, dans une encre (parfois même au crayon) et une écriture différentes de celle du texte. Ces « pseudo-titres » ont alors pu être repris lors d'une phase ultérieure où le manuscrit a été relié pour finalement apparaître sur le dos du volume, soit inscrits sur une simple étiquette ou, dans le cas de reliures plus sophistiquées, directement incisés dans le cuir à travers un estampage dit doré.

71 Inscription au crayon sur la première garde supérieure.

72 La référence complète des manuscrits de l'œuvre est donnée dans l'Annexe.

73 Kamīl Ḥušaymah, *Al-Muʾallifūn al-ʿarab min qabl al-Islām ilā āḫir al-qarn al-ʿišrīn. Muʿǧam al-aʿlām wa-l-āṯār wa-l-marāǧiʿ*, t. 1. (*Ābā – Ayyūb*), Beyrouth : Dar el-Machreq, 2010, p. 245.

comportant un intitulé copié dans une suscription remontant à l'époque du manuscrit est le Ms. Harissa 170, dont il sera question plus loin.

Il en va de même du nom de l'auteur *de la version arabe*, qui est pratiquement absent de toute la tradition manuscrite. Ici encore, seules deux copies connues à ce jour mentionnent le nom de l'auteur dans une inscription hors-texte, à savoir le manuscrit précité (Ms. Harissa 170) et le Ms. Sbath 642, qui sera également évoqué ci-dessous. À ces deux témoins connus des catalogues s'ajoute une troisième copie inconnue auparavant, que nous avons identifiée au cours de nos recherches.

3.1.1 Ms. Sbath 642

Ce témoin, actuellement conservé à la Bibliothèque Vaticane et daté de 1724, est la copie datée de la *Faṣāḥa* la plus ancienne connue à ce jour[74]. En l'occurrence, nous sommes en présence d'une attribution indirecte, puisqu'il s'agit d'une inscription portée, certes à l'encre et à une époque vraisemblablement ancienne, mais sur une page de garde et qui plus est volontairement raturée. Nous avons consulté physiquement cette copie et il s'avère qu'il est possible de déchiffrer la première ligne raturée de l'inscription (en gras dans la transcription ci-dessous). Le tout est donc à lire comme ceci[75] :

> **قد استخرجه حديثا السيّد البطريرك كير اثناسيوس الانطاكي** من لغة اليونانيه الي اللغة العربيه
> بمدينة حلب المحروسة وذلك سنة ١٧١٨ الف وسبعمايه وثمانية عشر مسيحية

> Récemment transposé[76] de la langue grecque en langue arabe par le maître, le patriarche Kīr Athanase d'Antioche, dans la ville d'Alep la bien gardée, et ce en l'année chrétienne 1718 (mil sept cent dix-huit).

Suivent deux marques de possession que nous n'analysons pas ici. Nous constatons donc que cette inscription portée par la copie la plus ancienne, extérieure au texte mais devant être de la même époque que la copie (*qad istaḫraǧa-hā ḥaḍīṯan*) évoque le traducteur sans donner d'intitulé à l'ouvrage.

---

74 Paul Sbath, *Bibliothèque de manuscrits Paul Sbath, prêtre syrien d'Alep : Catalogue*, Le Caire : H. Friedrich & Co., t. II, 1928, p. 27–28.

75 Nous transcrivons, ici et dans le reste de cet article, le texte arabe tel qu'il apparaît dans les manuscrits, sans normaliser l'orthographe ni modifier aucun signe graphique.

76 Sur les problèmes que pose la restitution du sens du verbe *istaḫraǧa*, voir Feodorov, *Dimitrie Cantemir, Salvation of the Sage*, p. 68–69.

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 149

3.1.2 Ms. Harissa 170

La seconde copie déjà répertoriée qui contienne une mention du nom du traducteur est non datée[77] et conservée à la Bibliothèque des Missionnaires de Saint Paul à Harissa. L'inscription, copiée à l'encre rouge au premier folio, entre la *basmala* initiale et la table des matières, fournit également un titre assez vague. Le folio est déchiré à cet endroit, mais il est également possible de restituer les quelques lettres manquantes (ici, entre crochets):

نبتدي بعونه تعالى وحسن تاييده بكتابة خمسة كتب فى صناعة الفصا[حة]***اخرجها من اللغة اليونانية المولف فيها الى اللغة العربية السيد البطريرك كير [اثناسـ]يوس الانطاكي

Nous commençons avec Son aide et le bienfait de Son soutien la copie de cinq livres sur l'art de la rhétorique traduits de la langue grecque, dans laquelle ils furent composés, en langue arabe par le maître, le patriarche Kīr Athanase d'Antioche.

3.1.3 Ms. d'Antoine César Debbas

Nous avons également découvert une nouvelle copie qui possède un intitulé hors texte similaire dans une suscription d'époque et qui pourrait être aussi ancienne voire plus ancienne que le Ms. Sbath 642. Ce témoin n'est mentionné dans aucun catalogue mais son existence est attestée dans une monographie publiée par Antoine César Debbas – un membre de la famille des descendants actuels du patriarche Athanase Dabbās – et Naḫla Raššū[78]. L'auteur y indique même détenir l'original de la *Faṣāḥa*, mais il semble que l'expression employée, *nusḫa aṣliyya*[79], puisse être rendue plutôt par « exemplaire (manuscrit) authentique » que comme la « copie originale » qu'on eût tant espérée. En effet, nous avons eu la possibilité de consulter physiquement cette copie[80] et notre examen nous pousse à écarter cette éventualité. Bien que le style d'écriture et la qualité du papier suggèrent que cette copie serait du 18e siècle, la présence de corrections de copiste et notamment de sauts du même au même dans le texte suffit à écarter à la fois qu'il s'agisse d'un autographe et même d'un

77 Joseph Nasrallah date la copie de la fin du 18e siècle, sans fournir davantage d'explications (Joseph Nasrallah, *Catalogue des manuscrits du Liban*, vol. 1, Harissa: Imprimerie Saint-Paul, 1958, p. 156).

78 Dabbās – Raššū, *Tārīḫ al-ṭibāʿa*, p. 98–99.

comma retained, ok?

79 Ibid.

80 Nous tenons à remercier ici M. César Debbas pour sa disponibilité et pour la gentillesse avec laquelle il nous a permis d'autopsier certaines parties de ce manuscrit appartenant à la collection de son père.

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 150

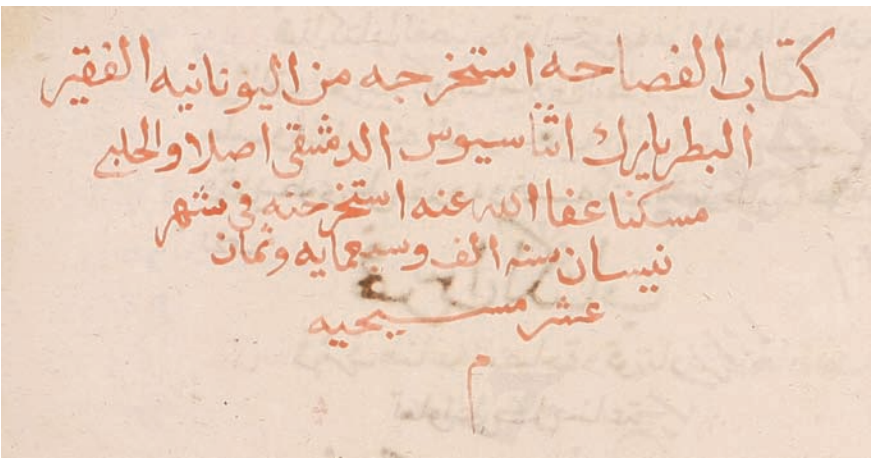

كتاب الفصاحه استخرجه من اليونانيه الفقير
البطريارك اثناسيوس الدمشقي اصلا والحلبي
مسكنا عفا الله عنه استخرجته في شهر
نيسان سنه الف وسبعمايه وثمان
عشر مسيحيه

FIGURE 7.1 Ms. Beyrouth, Debbas, c. 1760 (?), intitulé, p. v

éventuel brouillon d'auteur. Une marque de collation se trouve même copiée au dernier folio sous la fin du texte :

قد بلغ مقابلة وتصحيح في اليوم التاسع من ادار سنه ١٧٦٤ مسيحيه

> La collation et la correction ont eu lieu le neuvième jour de mars de l'année chrétienne 1764.

Néanmoins, cette copie, probablement ancienne[81], est, avec le Ms. Sbath 642 et le Ms. Harissa 170, une des rares à comporter une inscription remontant à la transcription du manuscrit établissant un lien écrit entre l'œuvre et son auteur/traducteur, et en l'occurrence, une des deux seules copies où cette mention est encore tout à fait lisible. Voici l'inscription en question (voir Fig. 7.1) :

كتاب الفصاحه استخرجه من اليونانيه الفقير البطريرك اثناسيوس الدمشقى اصلا والحلبى
مسكنا عفا الله عنه استخرجته فى شهر نيسان سنه الف وسبعمايه وثمان عشر مسيحيه تم

> Livre de la Rhétorique transposé du grec par l'humble patriarche Athanase originaire de Damas et résidant à Alep, que Dieu lui accorde Son

81 Un terminus *ante quem* de 1763 est fourni dans une marque de possession située au dernier folio. Le papier est filigrané mais nous n'avons pas eu à ce jour la possibilité d'effectuer des relevés précis.

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 151

pardon ; je l'ai transposé au mois d'avril de l'année chrétienne mil sept cent dix-huit ; (fin).

Constatons qu'une formule eulogique accompagne la mention du nom du traducteur, à savoir *ʿafā Allāh ʿan-hu*. L'interprétation exacte de cette expression est cruciale, car elle pourrait conduire à une datation de la copie à une époque où Athanase Dabbās était encore en vie, soit entre 1718 et 1724. En effet, le verbe *ʿafā* suivi d'un complément désignant une personne peut avoir au moins deux sens en arabe, à savoir « accorder le pardon »[82] et « accorder la santé / la sécurité ». Doit-on comprendre ici l'expression par « que Dieu lui accorde le pardon », qui supposerait que le décès du patriarche était déjà survenu, ou bien par « que Dieu le garde », qui induirait que l'auteur était encore en vie[83] ? L'une et l'autre interprétations sont plausibles et l'emploi de *ʿafā ʿan-hu* dans le premier sens, au lieu de, par exemple, *raḥima-hu*, « que (Dieu) soit miséricordieux envers lui », qui eût été relativement neutre, pourrait être une allusion implicite aux dernières années particulièrement difficiles d'Athanase Dabbās, voire une indication que son texte, dont les copies manuscrites se sont répandues à travers toutes les confessions chrétiennes[84], fut ici en l'occurrence copié par un catholique respectueux du patriarche défunt ? Quoi qu'il en soit, la seconde option ferait de ce témoin le plus ancien et la première, le second le plus ancien après le Ms. Sbath 642 (1724).

Que dire en outre du verbe *istaḫraǧa* qui apparaît dans cette inscription, soit à la troisième personne du singulier, à la première ligne, puis à la première personne du singulier à la ligne suivante ? Si l'on interprète ce verbe au sens de « traduire » dans la première occurrence (renvoie à Dabbās), puis au sens de « copier » dans la seconde (renvoie au copiste), comment expliquer dès lors que la date de rédaction avancée soit 1718 ? S'il devait s'agir d'une reprise littérale d'un intitulé de l'auteur figurant dans son autographe ou de la reprise d'une formule du copiste d'un modèle ancien[85], le passage de la troisième à

82 Attesté dans ce sens, avec ou sans la préposition *ʿan*, chez Kazimirski ; avec *ʿan* chez Lane et Wehr ; le *Lisān al-ʿarab* semble réserver l'emploi de la préposition *ʿan* au sens de *pardon* et celui du complément d'objet direct au sens de *santé*.

83 Nous remercions ici Hilary Kilpatrick pour avoir attiré notre attention sur ce point.

84 On trouve aujourd'hui des copies de la *Faṣāḥa* chez les grecs-orthodoxes, les grecs-catholiques, les maronites, les syriaques-catholiques et les arméniens-catholiques, ainsi que chez les missionnaires (jésuites à Beyrouth et franciscains à Jérusalem).

85 Comme cela semble être le cas du *Ṣalāh*, dont des colophons exécutés sur différentes copies renvoient chacun à Germanos Farḥāt, tandis qu'il ne semble qu'aucune des copies en question, manifestement de mains différentes, n'ait été copiée par Farḥāt (cf. Feodorov, *Dimitrie Cantemir, Salvation of the Sage*, p. 68–71). Nous avons tenté d'obtenir des éléments

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 152

la première personne n'en demeurerait pas moins problématique. C'est probablement la lecture de cette inscription au demeurant obscure qui a conduit Antoine César Debbas à penser qu'il avait entre les mains l'autographe de Dabbās, mais comme nous l'avons dit plus haut, une analyse textuelle interne plus poussée nous oblige à écarter cette idée.

Ceci nous permet d'affirmer que les catalogues publiés à la suite de celui de Sbath qui identifient le texte comme étant de Dabbās ne font en réalité que s'appuyer sur la notice du Ms. Sbath 642[86] et que le titre *Faṣāḥa* provient soit d'éléments récents, soit de la suscription du Ms. Harissa 170. Soulignons enfin, étant donné la quasi-absence de titre et de nom d'auteur parmi les nombreuses copies manuscrites de la *Faṣāḥa*, qu'*a contrario*, le *Ṣalāḥ* débute par un prologue au style élégant, manifestement rédigé par Germanos Farḥāt, où ce dernier évoque le patriarche à la troisième personne ainsi que le titre complet de l'ouvrage[87]. À titre d'exemple, citons en outre plusieurs autres œuvres attribuées à Athanase Dabbās qui comportent également un prologue similaire assez long, introduit par les mots *wa-baʿd fa-yaqūl*, et à la fin duquel son nom est explicitement mentionné – et parfois l'intitulé du texte. Certaines d'entre elles sont notoirement révisées par Germanos Farḥāt. Nous les donnons ici avec

nouveaux sur cette question en examinant physiquement la copie du *Ṣalāḥ* conservée au patriarcat syriaque-catholique de Charfet. Il s'avère que la fin du texte contenue dans cette copie diffère de celle des deux manuscrits utilisés dans l'édition de Ioana Feodorov, en ce qu'elle est abrégée : elle ne contient ni le « colophon » mentionnant Farḥāt, ni même les deux autres éléments qui le précèdent dans les deux autres copies (les *Dix recommandations des stoïciens grecs d'Athènes* et le *Conseil d'un vieux sage*, cf. ibid, p. 448–453) ; cette copie s'arrête sur les mots *wa-ilā dahr al-dāhirīn*, qui sont traités comme la fin du texte proprement dit, suivis de la formule *kamula al-kitāb bi-ʿawn Allāh taʿālā* et d'une marque de possession non datée.

86 Le premier auteur à avoir attribué la *Faṣāḥa* à Athanase Dabbās semble avoir été le jésuite Louis Cheikho, dans son *Catalogue des manuscrits arabes chrétiens* publié en 1924, soit cinq ans avant celui de Sbath (Luwīs Šayḫū, SJ, *Kitāb al-maḫṭūṭāt al-ʿarabiyya li-katabat al-naṣrāniyyat : našara-hā awwalan fī maǧallat Al-Mašriq, ṯumma aḍāfa ilayhā maʿlūmāt ǧadīdat wa-ʿallaqa ʿalay-hā fahrasayn wāsiʿayn*, Beyrouth : Imprimerie catholique, 1924, p. 25). Il ne mentionne pas le Ms. Sbath 642 et ne fournit aucun élément pour appuyer son attribution mais cite en revanche trois copies du texte, dont deux de la Bibliothèque Orientale (l'une datée de 1813) et une appartenant à la Bibliothèque des Trois Docteurs à Beyrouth, datée de 1833, que nous n'avons pas pu retrouver à ce jour. Après examen, il s'avère qu'aucune des (trois) copies se trouvant à la Bibliothèque Orientale ne contient d'inscription *ancienne* mentionnant le nom d'Athanase Dabbās. Aussi, l'attribution de Cheikho reste problématique. La copie qu'il mentionne à la Bibliothèque des Trois Docteurs aurait-elle pour antigraphe une de ces copies anciennes portant une mention du nom du traducteur ?

87 Voir Feodorov, *Dimitrie Cantemir, Salvation of the Sage*, p. 68.

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 153

un manuscrit de référence où cette information peut être vérifiée, ainsi que la date de rédaction ou d'impression donnée par Nasrallah : *Risāla waǧīza tūḍiḥu kayfiyyat al-tawba wa-l-iʿtirāf* (imprimé à Alep en 1711 ; Ms. Homs[88] 16, 19e s.), *Minhāǧ al-kahanūt li-ḫuddām al-lāhūt* (1716[89] ? ; Ms. Homs 28, 18e s.) ; *Al-durr al-muntaḫab* (imprimé à Alep en 1707 ; Ms. OBC[90] 746, 18e–19e s.), *Triodion* (1715 ; Ms. OBC 189).

3.2 *L'origine grecque du texte*

Il n'est pas toujours aisé, on l'a vu, de distinguer, parmi les productions en langue arabe d'Athanase Dabbās, celles qui sont originales, celles qui, traduites du grec, auraient été compilées d'après diverses sources, et enfin celles qu'il aurait traduites fidèlement, comme dans le cas du *Ṣalāḥ*. Même si les inscriptions analysées dans la section précédente semblent convaincantes, il n'en demeure pas moins que l'identification de l'original grec permet de lever définitivement le doute sur l'origine et la conception de la version arabe.

C'est ainsi qu'en l'absence du texte source nous avions initialement opéré une analyse de plusieurs éléments intrinsèques du texte qui en attestent la grécité, à savoir : le contenu de la *Note au lecteur*, certains termes grecs translittérés en caractères arabes et la présence d'éléments issus de la mythologie grecque et de la littérature patristique.

Toutefois, au moment de boucler cet article, nous avons fait une découverte inespérée qui nous a obligé à remanier la présentation qui suit. En fait, un long travail d'investigation sur un éventail d'auteurs grecs susceptibles d'avoir été lus et traduits par Athanase Dabbās nous a permis de retrouver l'original grec de la *Faṣāḥa* : il s'agit de *Τέχνη ῥητορικῆς* de Frangiskos Skoufos, qui a été édité à Venise en 1681 (Fig. 7.2 et 7.3). Une brève contribution est entretemps parue dans le numéro 67 des *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* de Beyrouth pour informer la communauté scientifique de cette découverte[91]. Ainsi, nous renvoyons désormais au texte grec pour illustrer mais aussi pour confirmer notre raisonnement.

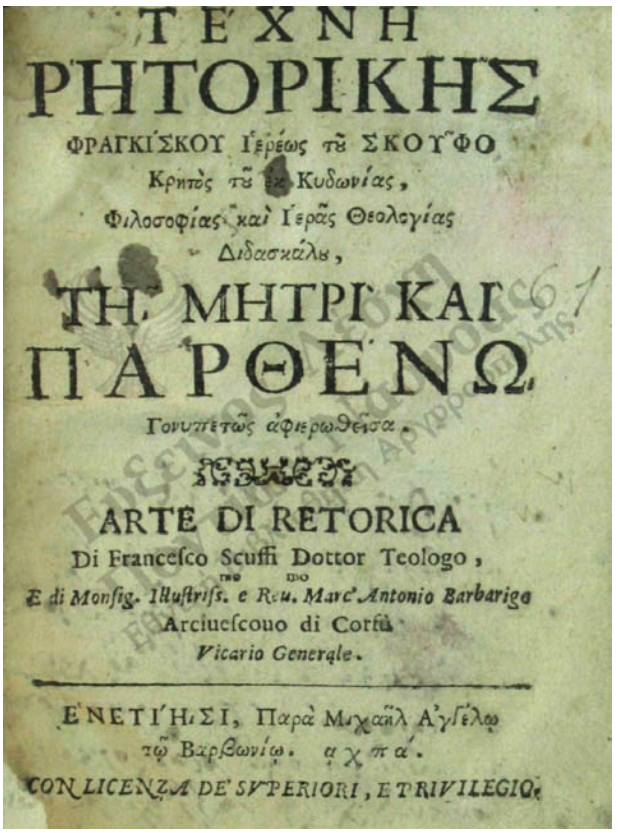
88 Homs, Diocèse de Homs.

89 Nasrallah ne donne pas de date ; nous reprenons ici celle fournie par Dabbās – Raššū, *Tārīḫ al-ṭibāʿa*, p. 95, bien que l'information y apparaisse sans aucune explication. Peut-être s'agit-il simplement de la date du manuscrit le plus ancien (Ms. Sbath 219). comma retained, ok?

90 Khenchara, Ordre Basilien Choueirite.

91 Voir Stefano Di Pietrantonio, « L'original grec du *Kitāb fī ṣināʿat al-faṣāḥa* du patriarche Athanase III Dabbās enfin dévoilé », *MUSJ*, 67 (2017–2018), p. 527–532. Nous tenons à remercier ici Nikolaos Chrissidis et Ovidiu Olar pour avoir rendu cette découverte possible en nous suggérant, par l'intermédiaire de Ioana Feodorov, le nom de Frangiskos Skoufos.

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 154


ΤΕΧΝΗ
ΡΗΤΟΡΙΚΗΣ
ΦΡΑΓΚΙΣΚΟΥ Ἱερέως τοῦ ΣΚΟΥΦΟ
Κρητὸς τοῦ ἐκ Κυδωνίας,
Φιλοσοφίας καὶ Ἱερᾶς Θεολογίας
Διδασκάλου,
ΤΗΣ ΜΗΤΡΙ ΚΑΙ
ΠΑΡΘΕΝΩ
Γονυπετῶς ἀφιερωθεῖσα.

ARTE DI RETORICA
Di Francesco Scuffi Dottor Teologo,
E di Monsig. Illustriss. e Reu. Marc'Antonio Barbarigo
Arciuescouo di Corfù
Vicario Generale.

ΕΝΕΤΙΗΣΙ, Παρὰ Μιχαὴλ Ἀγγέλῳ
τῷ Βαρβωνίῳ. αχπα.
CON LICENZA DE' SVPERIORI, E PRIVILEGIO.

FIGURE 7.2
Τέχνη ῥητορικῆς, page de titre

3.2.1 Indications contenues dans la *Note au lecteur*

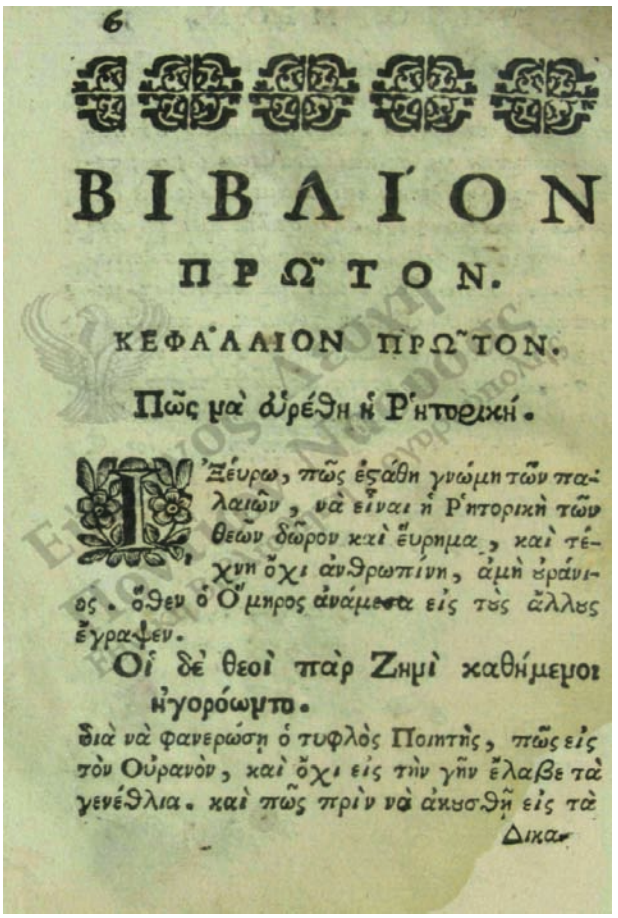
Une *Note au lecteur* incluse dans la *Faṣāḥa* occupe la fin du volume et se trouve après le texte principal et après l'*Éloge à la Sainte Vierge*. Le début de cet appendice laisse penser, en raison d'une continuité manifeste de style et de contenu (références à la mythologie grecque dès les premiers mots, cf. l'extrait ci-après), qu'il est authentique, à l'instar du reste du texte. Un examen minutieux nous permet toutefois de poser l'hypothèse qu'Athanase Dabbās serait lui-même l'auteur de cet appendice. Analysons un extrait du début et de la fin de la *Note au lecteur* avant de les confronter au texte grec original :

خطاب للقارى[92]

ان تاليس الفيلسوف احد السبعة الفلاسفة الذى عجبت منه الدهور كان يشكر الالهة العظام

92 Transcription d'après le Ms. BO 1440.

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 155



6

ΒΙΒΛΙΟΝ

ΠΡΩΤΟΝ.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΠΡΩΤΟΝ.

Πῶς μὰ ἀΰρέθη ἡ Ρ'ητορικὴ.

Ἐξέυρω, πῶς ἐξάθη γνώμη τῶν παλαιῶν, νὰ εἶναι ἡ Ρ'ητορικὴ τῶν θεῶν δῶρον καὶ ἔυρημα, καὶ τέχνη ὄχι ἀνθρωπίνη, ἀμὴ ὐράνιος. ὅθεν ὁ Ὅμηρος ἀνάμεσα εἰς τὸς ἄλλυς ἔγραψεν.

Οἱ δὲ θεοὶ παὶρ Ζηνὶ καθήμενοι ἠγορόωντο.

διὰ νὰ φανερώσῃ ὁ τυφλὸς Ποιητὴς, πῶς εἰς τὸν Οὐρανὸν, καὶ ὄχι εἰς τὴν γῆν ἔλαβε τὰ γενέθλια. καὶ πῶς πρὶν νὰ ἀκυσθῇ εἰς τὰ

Δικα

FIGURE 7.3
Τέχνη ῥητορικῆς, Livre I, chapitre I, p. 6

مرات كثيرة على ثلث منح اولها لانهم خلقوه بنفس بشرية ناطقة وليس حجرا عديم الحس لا فايدة له ولا جرما على الارض وثقلا على الحقول كما يزعم اوميروس ثانيها لانهم صنعوه رجلا لا امراة لعلمه كما قال المثل ان النار والبحر والمراة ثلثة شرور ثالثها لانه كان يونانى الجنس كما كان الراى عاما عندهم والقول ذايعا انه من لم يكن يونانيا فهو اعجمى

[...]

ولكن لاجل حسن نظام الكلام ولو ان لسانى قاصر عن الالفاظ فحرصت مجتهدا ان يكون اللفظ معتادا ممرنا حسنا ومرات كثيرة ارتأيت الصمت عن معانى سامية اجود من التكلم بالفاظ يونانية متنافرة عقدة ركيكة

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 156

> *Note au lecteur*
> Thalès le philosophe, l'un des sept philosophes, (celui) que les siècles ont admiré, remerciait les grands Dieux de nombreuses fois pour trois dons : le premier, parce qu'ils l'ont créé doté d'une âme humaine rationnelle et non pas une pierre dépourvue de sens, qui n'a pas d'utilité ni de corps sur la terre, ni de poids dans les prairies, ainsi que le prétend Homère ; deuxièmement, parce qu'ils l'ont créé homme et non femme, en vue de sa science, comme dit le proverbe « le feu, la mer et la femme sont trois maux » ; troisièmement, parce qu'il était de race grecque, conformément à l'opinion générale chez eux et au propos répandu [parmi eux] selon lequel celui qui n'était pas grec était un barbare. [...]
>
> Mais pour la beauté de l'organisation du discours – bien que ma langue soit déficiente par rapport aux mots – j'ai cherché que les mots soient fluides, bien rôdés et beaux. Et plusieurs fois j'ai considéré le silence sur des sens élevés meilleur que de parler avec des termes grecs incompatibles entre eux, complexes et faibles.

Ce passage laisse penser que Dabbās avoue au lecteur qu'il a pris quelques licences par rapport à l'original grec en raison de la « déficience » de sa langue. Il eût ainsi été permis de voir dans ces propos une indication explicite du fait que le patriarche maîtrisait alors mieux le grec que l'arabe. Or la confrontation avec le texte de *Τέχνη ῥητορικῆς* permet de constater que l'exorde et la fin de la *Note au lecteur* font en réalité partie du texte original composé par Frangiskos Skoufos :

> Θαλῆς ὁ φιλόσοφος, καὶ ἕνας ἀπὸ τοὺς ἑπτὰ σοφοὺς, ὁποῦ ἐθαύμασαν οἱ αἰῶνες, διὰ τρεῖς εὐεργεσίαις εὐχαρίστα συχναῖς φοραῖς τοὺς μεγάλους θεούς. Ἡ πρώτη, διατὶ τὸν ἔπλασαν λογικόψυχον ἄνθρωπον, καὶ ὄχι καμίαν πέτραν ἀναιόθητον, ἀνωφελὲς βάρος τῆς γῆς, καὶ Ἄχθος ἀνούρης, ὡς λέγει ὁ Ὅμηρος. Ἡ δευτέρη, διατὶ τὸν ἔκαμαν ἄνδρα, καὶ ὄχι γυναῖκα, ἐξεύροντας,
>
> Ὡς οὐκ αἰνότερον καὶ κύντερον ἄλλο γυναικός. (Ὀδ. λ.)
>
> καὶ τὴν κοινὴν παροιμίαν, Πῦρ, Θάλασσα, Γυνὴ κακὰ Τρία. Καὶ ἡ τρίτη, διατὶ ἦτον Ἕλληνας, ἤγουν Ῥωμαῖος εἰς τὸ γένος, ὄντας τότε κοινὴ γνώμη, καὶ πολυθρύλλητος ὁ λόγος, Ὁ μὴ Ἕλλην βάρβαρος[93].

93 *Τέχνη ῥητορικῆς*, p. x–xi (Ces pages n'étant pas numérotées dans l'imprimé, nous suppléons en chiffres romains, la numérotation originale commençant plus loin à la page numérotée 1 suivant directement l'*imprimatur*). Cet extrait en particulier a déjà été transcrit, en vis-à-vis du texte arabe, dans notre contribution aux *MUSJ*, où il faisait partie d'une sélection plus vaste visant à établir l'identité entre les deux textes, arabe et grec (voir Di Pietrantonio, « L'original grec du *Kitāb fī ṣināʿat al-faṣāḥa* », p. 531).

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 157

> [...] Ὅσον πάλιν διὰ τὴν φράσιν, ἀγκαλὰ καὶ ἡ κοινή μας γλῶσσα νὰ εἶναι πτωχὴ ἀπὸ λέξαις, ὅμως ἐπάσχησα, νὰ εἶναι εὔμορφη καὶ ῥεῤῥητορουμένη, καὶ πολλαῖς φοραῖς κάλλιον ἠθέλησα νὰ σιωπήσω καὶ ὑψηλὰ νοήματα, παρὰ νὰ τὰ διηγηθώ ἢ μὲ φωνὴν βάρβαρον, ἢ μὲ ὁλότελα Ἑλληνικήν[94].

Notons ici que la traduction arabe est assez fidèle au grec, sans pour autant être littérale. Il est d'ailleurs également permis de retrouver l'origine de la citation homérique (*Odyssée*, Chant XI[95]), présente chez Skoufos mais volontairement omise par Dabbās, qui aurait jugé cette information inutile, voire incompréhensible pour ses lecteurs.

3.2.2 Termes grecs translittérés en caractères arabes ou copiés en grec dans le texte

D'autres éléments d'ordre linguistique indiquent également l'origine grecque du texte et surtout exposent certaines faiblesses dans la traduction arabe. En effet, nous repérons dans la table des matières quelques têtes de chapitre que manifestement l'auteur a simplement translittérées en caractères arabes sans en proposer une véritable traduction. Nous donnons ces exemples accompagnés d'une translittération standard, d'une traduction française littérale ainsi que de l'équivalent grec des têtes de chapitre tel qu'elles figurent dans *Τέχνη ῥητορικῆς*.

– Livre IV, Chapitre 10
  في الاوميوبطوطون اعنى ايتلاف القافية
  fī al-ūmyūbṭūṭūn aʿnī iʾtilāf al-qāfiyat
  Des homéoptotes, j'entends par-là l'harmonie des rimes
  Ποῖον τὸ Ὁμοιόπτωτον
– Livre IV, Chapitre 11
  في الاوميوتالفتون اى تناسب الالفاظ فى الخاتمة
  fī al-ūmyūtāliftūn ay tanāsub al-alfāẓ fī al-ḫātimah
  Des homéotéleutes, c'est-à-dire de la proximité des mots en fin de phrase
  Ποῖον τὸ Ὁμοιοτέλευτον
– Livre IV, Chapitre 20
  فى الباراليبسيس اى الصمت
  fī al-bārālībsīs ayy al-ṣamt
  De la paralipse, c'est-à-dire le fait de se taire
  Περὶ παραλείψεως

94 *Τέχνη ῥητορικῆς*, p. XV–XVI.
95 Il s'agit en l'occurrence du vers 427.

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 158

L'équivalence phonétique entre le terme grec visé et la graphie arabe qui en résulte montre bien qu'il s'agit ici d'une simple translittération, le traducteur n'ayant manifestement pas trouvé de terme(s) arabe(s) équivalent(s). Ces têtes de chapitre apparaissent avec la même graphie à l'endroit du texte et sont toutes transcrites de la même manière dans toutes les copies que nous avons pu consulter.

Au Chapitre 7 du Livre I, qui porte sur la « définition », la trace du grec dans la version arabe est encore plus évidente, puisque deux mots ont été transcrits directement en caractères grecs dans le texte, sans même avoir été translittérés[96]. Nous avons ainsi dans le texte :

> وقد يمكن ايضا ان ننظم الحدود بطريقة اخرى ونسهب فى القول بزيادة اكثر وهذه الطريقة تسمى باليونانية υπογραφι اعنى فايق الاسهاب

> Nous pourrions également organiser les définitions d'une autre manière et allonger l'énoncé par davantage d'addition, cette méthode s'appelle en grec υπογραφι [ὑπογραφή][97], je veux dire d'une amplification supérieure.

et plus loin :

> ولكن لم اجد فيما بين حدود الفصاحة جميعها اوفر حسنا من النوع المسمى μεταφορα اعنى التاويل او المجاز او التشبيه وذلك متى فسرت الموضوع بتشابيه عقلية

> Cependant, je n'ai pas trouvé parmi l'ensemble des définitions de la rhétorique quelque chose de plus beau que l'espèce appelée μεταφορα [μετα-

96 Sur ce phénomène, les copies examinées comportent davantage de divergences : certains manuscrits comportent une réserve à cet endroit, vraisemblablement révélatrice de l'incapacité du copiste à reproduire le terme grec ; d'autres copies donnent ces deux mots translittérés dans un arabe parfois illisible (ميطافورا, ايبون أفى ; مطافورا, ايبونه اء فى, etc.).

97 Le concept rhétorique visé ici est lié au procédé de l'amplification (*amplificatio* / αὔξησις) auquel il se rattache et doit désigner une forme de description étendue. Les figures rhétoriques contenues dans la *Faṣāḥa* feront l'objet d'un commentaire spécifique dans la thèse de doctorat que nous préparons actuellement. Sur le concept d'amplification, voir notamment Michel Patillon, *Corpus rhetoricum* (CUF), Paris : Les Belles Lettres, 2008, p. 81–82. Nous écartons par ailleurs la possibilité que la forme correcte soit à lire ὑπογραφί[ο]ν, du genre neutre, car un tel substantif n'est pas attesté dans un sens rhétorique. Nous remercions ici la professeure Anne-Marie Doyen de l'Université catholique de Louvain pour nous avoir prêté son concours sur cette question lexicale.

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 159

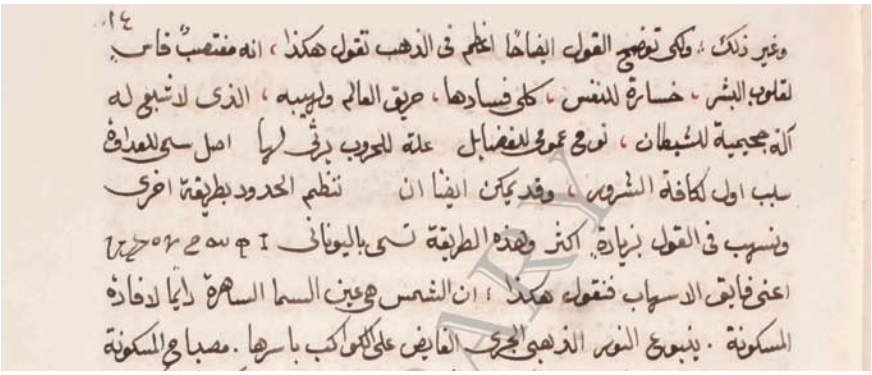


FIGURE 7.4 Ms. OLM 577 (19e s.?), Université Saint-Esprit de Kaslik, extrait du Chapitre 7 du Livre I, f. 13r

> φορά][98], je veux dire l'interprétation allégorique ou bien l'expression indirecte ou bien la comparaison.

Les passages dont sont issus ces extraits dans l'original grec sont les suivants :

> Ἐμποροῦμεν ἀκομὶ καὶ μὲ ἄλλον τρόπον νὰ συνθέσωμεν τοὺς Ὅρους, καὶ νὰ αὐξήσωμεν καὶ πλέα τὸν λόγον. Καὶ εἶναι, ὅταν μὲ περισσότερα λόγια περιγράφομεν, καὶ ἐξηγοῦμεν τὸ πρᾶγμα. Καὶ ὁ τοιοῦτος τρόπος Ὑπογραφὴ ἀπὸ τοὺς ῥήτορας ὀνομάζεται.
>
> [...]
>
> Ἀνάμεσα ὅμως εἰς ὅλους τοὺς Ὅρους, ἐκεῖνοι φαίνεται νὰ ἔχουσι περισσότερην εὐμορφίαν, ὁποῦ Ἀλληγορικοὶ λέγονται, καὶ εἶναι, ὅταν μὲ μεταφορικαῖς φωναῖς περιγράφεται, καὶ ἐξηγᾶται τὸ πρᾶγμα[99].

Une double observation, d'un point de vue paléographique et linguistique, s'impose ici. Premièrement, lorsqu'ils sont employés, les caractères grecs sont généralement assez maladroits. La taille et la position des lettres est assez irrégulière et ne ressemble ni aux caractères employés habituellement dans la minuscule grecque médiévale, ni à l'écriture cursive moderne (voir Fig. 7.4 et 7.5)[100]. De plus, les accents et les esprits ne sont pas reproduits. Serait-ce le signe de la faible connaissance du grec de la part des copistes qui ont transmis

98 Ici, il s'agit bien sûr de la métaphore.

99 *Τέχνη ῥητορικῆς*, p. 29–31.

100 Ms. OLM 577, conservé à l'Université Saint-Esprit de Kaslik.

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 160

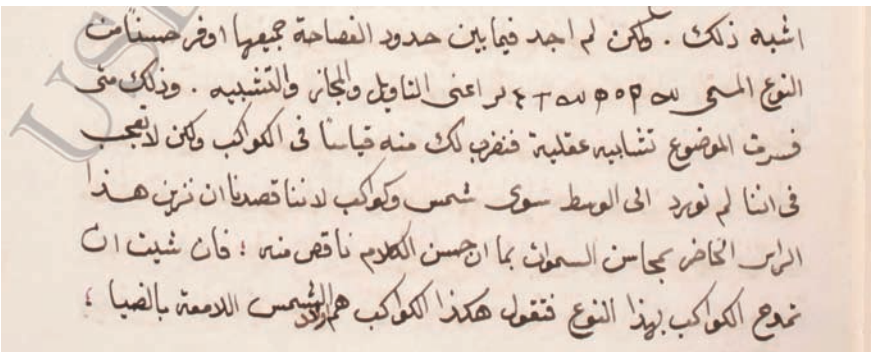


FIGURE 7.5 Ms. OLM 577 (19e s.?), Université Saint-Esprit de Kaslik, extrait du Chapitre 7 du Livre I, f. 13r

ce texte ? Nous le pensons, d'autant plus que ce texte a circulé en dehors des milieux melkites et a donc pu être copié par des membres de communautés n'ayant pas de familiarité avec la langue grecque.

Deuxièmement, les graphies unanimes du mot υπογραφι nous renseignent sur l'état du grec parlé à l'époque, ou plus exactement sur la prononciation, qui pouvait être celle d'un melkite de Syrie ayant appris le grec au 18e siècle en Syrie ou en Palestine. En effet, la finale ι en lieu et place de la désinence η attendue dans un mot féminin de la première déclinaison ne peut s'expliquer que par l'itacisme[101] caractéristique du grec médiéval, remontant en réalité déjà à l'Antiquité. Tout au plus peut-on en déduire que la prononciation dite « érasmienne » n'était pas en usage. La même chose est valable pour la graphie الاوميوتالفتون, où le ف indique que le passage de la diphtongue ευ du son [ew] au son [ef/ev] était déjà réalisé[102].

3.2.3 Une filiation littéraire grecque double : rencontre de la mythologie antique et de la littérature patristique

Une des caractéristiques majeures et les plus originales de la *Faṣāḥa* est sans doute le mélange des genres donné à voir à travers les nombreux exemples qui

101 L'itacisme ou iotacisme désigne le passage progressif, amorcé à l'époque hellénistique, des sons [e], [ei] et [ε:] au son [i] dans la langue grecque. Ainsi, un mot comme ὑπογραφή, qui devait en principe être prononcé [hupografê] à l'époque classique, se prononce [ipografi] selon la prononciation moderne. Sur l'évolution phonétique du grec, voir notamment Robert Browning, *Medieval and Modern Greek*, 2e éd., Cambridge et Londres : Cambridge University Press, 1983.

102 Sur ce phénomène et sur le précédent, voir aussi Henri Tonnet, *Histoire du grec moderne. La formation d'une langue*, 2e éd., Paris : L'Asiathèque, 2003.

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 161

émaillent l'exposé. Étant donné que la *Faṣāḥa* a été traduite du grec, il n'est pas étonnant d'y retrouver des exemples tirés de la mythologie antique car, de tout temps, les mythes ainsi que la littérature (prose et poésie) les véhiculant ont fourni à la rhétorique grecque un matériau riche où puiser ses commentaires[103]. Cela est un argument supplémentaire en faveur de la traduction manifeste d'un original composé en grec. En revanche, la façon dont ces exemples mythologiques ou profanes sont intégrés dans la *Faṣāḥa* nous renseigne à la fois sur les connaissances que pouvait en avoir une certaine partie du clergé melkite et, dans une moindre mesure, sur le niveau de grec pratiqué par des auteurs tels qu'Athanase Dabbās. La présence de ces éléments profanes, relativement surprenante dans un texte arabe du 18e siècle et *a fortiori* rédigé par un patriarche, peut également constituer un indice sur les goûts et attentes du lectorat syrien de l'époque et, plus largement, sur la réception de la tradition grecque antique dans le monde ottoman. Voici en guise d'exemple un passage tiré de la *Note au lecteur* où l'auteur (Skoufos) se défend de faire l'éloge exclusif des grands personnages de la Grèce antique, fictifs ou réels, mais ce faisant il réalise tout le contraire. Il en vient ensuite à ce qui doit selon lui constituer la vraie matière des exemples de la rhétorique, à savoir les récits des pères de l'Église.

فان توخى احد ان يفهم الامثال التى اضعها فى كل نوع من الفصاحة فلا ينتظر منى ان امدح واتعجب من صراع ايراقلاوس ومن مكايد ومكر اوديساوس ومن ظفر الاسكندر المكدونى وغلباته. وان اصف هنا شجاعة اطلندوس الذى كان مسنّا جدا فى عمره ويحمل العالم ولا تسترخى قدماه من الثقل وان انعت تشكلات بروثاوس الذى كان دايما هو هو ويتنوع بتخيلات شتى واتكلم عن زيحات افروديتى وحسن غانيميديس ولعب الساتيرن والحان السيرينيس وكيف ولد زفس من راسه وجرح الحديد الذى كان يحصل منه الموت للغير اوهبه بابنة واحدة [...]

ولكن انا بما انى كاهن فليس يليق بى ان انطق الاّ بالامور الالهية وبما ان غاية قصدى لنفع كل من البشر فلا يسوغ بى ان أرد الى الوسط سوى فضايل القديسين وكفاح الشهدا وسير فطاحل الكنيسة القدما ذات الصلاح والفضيلة وبهذه الطريقة اعلم الصناعة واحث كافة القلوب وانبه النفوس الى التشبيه بسيرتهم لانه لمن اقبح الجهل ان يرد احد خرافات

103 Un recours à la *Rhétorique* d'Aristote ou aux textes de rhétorique postérieurs comme ceux du corpus édité par Michel Patillon (v. *supra*) permet de constater que le monde des dieux et de la mythologie antique est un élément récurrent servant de prétexte aux exemples requis par cette discipline.

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 162

اوميروس وتخيلاته ويصمت عن الحق والصدق ولا يشرف افعال هولا الابرار بالمدايح وان يمارس الاختراعات الوهمية التى يلهب سعيرها الى الجحيم السفلى ويغادر شرف هولا الذى يلمع فى السما كالكواكب

Et si quelqu'un cherche à comprendre les exemples que je donne pour chaque espèce d'éloquence, qu'il n'attende pas de moi que je loue et que j'admire le combat d'Héraclès, les stratagèmes et les ruses d'Ulysse, le triomphe d'Alexandre le Macédonien, ainsi que ses victoires, que je décrive ici le courage d'Atlas, qui était d'un âge avancé et qui portait le monde et dont les jambes n'ont pas flanché en raison du poids, ni que je décrive les métamorphoses de Protée, qui était toujours lui-même et qui se diversifiait au moyen de diverses fantaisies, ni que je parle d'Aphrodite, de la beauté de Ganymède, des jeux des satires et des chants des sirènes, ni de comment Zeus a engendré de sa tête, alors que la blessure du fer qui porte la mort aux autres lui a octroyé une fille unique, [...]. Mais quant à moi, étant donné que je suis prêtre, il ne me sied que de parler des choses divines et étant donné que la fin de mes intentions est en vue de l'intérêt de chaque être humain, il convient que je ne mentionne devant le public que les excellences des saints et les combats des martyrs et les biographies des anciens héros de l'Église qui possèdent vertu et excellence. Et c'est de cette façon que j'enseigne l'art et que j'incite l'ensemble des cœurs et j'exhorte les âmes à ressembler à leur vie ; parce que c'est la pire des ignorances que de mentionner une des légendes d'Homère et les produits de ses fantaisies et de taire le réel et le vrai et de ne pas honorer les actes de ces justes par des éloges et de pratiquer des inventions virtuelles et dont le feu brûle en direction de l'enfer inférieur et de s'éloigner de l'honneur de ces gens-là, qui brille dans les cieux comme les astres.

Cet extrait, où le mélange du profane et du religieux ressort aisément, semble définir le programme de ce manuel de rhétorique longtemps demeuré inconnu, et il est à ce titre curieux qu'il soit placé à la fin du texte dans la version arabe. La *Note au lecteur* présente suffisamment de cohérence avec le reste de la *Faṣāḥa* pour ne pas envisager que sa rédaction puisse être le fait du traducteur arabe. Le texte grec confirme en effet cette hypothèse :

Ἰξεύρω, πῶς ἤθελε τάχα τινὰς εἰς τὰ Παραδείγματα, ὁποῦ φέρνω εἰς κάθε ῥητορικὸν Σχῆμα, νὰ ἤθελα ἐπαινέσῃ, ἢ καὶ θαυμάσῃ τοὺς ἀγῶνας τοῦ Ἡρακλέος, τοῦ Ὀδυσσέως τοὺς δόλους, καὶ τοῦ μεγάλου Ἀλεξάνδρου ταῖς νίκαις καὶ τρό-

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 163

παια. Καὶ ἐδῶ νὰ τοῦ διηγηθῶ τὴν ἀνδρείαν τοῦ Ἄτλαντος, ὁποῦ ὑπέργηρος εἰς τὴν ἡλικίαν ἐσίκωνε ὅλον τὸν Κόσμον, καὶ δὲν τοῦ ἔτρεμαν ἀπὸ τὸ βάρος οἱ πόδες. Ἐκεῖ ταῖς μεταμόρφωσαις τοῦ Πρωτέως, ὁποῦ ἦτον πάντα ὁ ἴδιος, καὶ πάντα ἀπὸ τὸν ἑαυτόν του διάφορος. Ἀλλοῦ τοῦς γάμους τῆς Ἀφροδίτης, τὰ κάλλη τοῦ Γανυμήδους, τὰ παίγνια τῶν Σατύρων, καὶ τῶν Σειρήνων ταῖς μελῳδίαις. Πῶς νὰ ἐγέννησεν ὁ Ζεὺς ἀπὸ τὴν κεφαλὴν, καὶ ἡ πληγὴ τοῦ σιδήρου, ὁποῦ εἰς ἄλλον ἤθελε φέρῃ θάνατον, νὰ τοῦ ἐχάρισε μίαν θυγατέρα, καὶ τούτην ἁρματωμένην. […]

Ἐγὼ ὅμως ὡσὰν Ἱερεὺς, δὲν ἦτον τὸ πρέπον νὰ ὁμιλήσω παρὰ ἱερὰ πράγματα, καὶ ὡσαν ὁποῦ ἔχω σκοπὸν νὰ ὠφελήσω καθ'ἕνα κατὰ τὸν διπλοῦν ἄνθρωπον, δὲν ἔπρεπε νὰ φέρω εἰς τὸ μέσον παρὰ ταῖς ἀρεταῖς τῶν Ἁγίων, τὰ παλαίσματα τῶν Μαρτύρων, καὶ τὴν ἐνάρετον ζωὴν τῶν παλαιῶν Ἡρώων τῆς Ἐκκλησίας, διατὶ ἔτζι καὶ ἑρμηνεύω τὴν τέχνην, καὶ εἰς τὸν ἴδιον καιρὸν ξυπνῶ εἰς τὴν μίμησιν ταῖς καρδίαις. Ἀπέκι εἰπέμου, δὲν ἤθελε ἦσται λῆρος, καὶ ἀφροσύνη, νὰ διηγηθῇ τινὰς τοὺς μύθους, καὶ τὰ φαντάσματα τοῦ Ὁμήρου, καὶ νὰ σιωπήσῃ τὴν ἀλήθειαν, καὶ τὰ ὄχι φαντασμένα κατορθώματα τῶν Ὁσίων; νὰ ὑψώσῃ μὲ ἐπαίνους ἐκείνους, ὁποῦ καίει εἰς τὰ κάτω βάραθρα ἡ ἄσβεστος φλόγα, καὶ νὰ ἀφήκῃ ταῖς δόξαις ἐκεινῶν, ὁποῦ ἀστράπτουσι εἰς τοὺς Οὐρανοὺς ὡς ἀστέρες[104].

Cette comparaison permet également de rétablir l'agencement du texte original puisque dans ce dernier aussi bien la *Note au lecteur* que l'*Éloge à la Sainte Vierge* figurent au début de l'ouvrage et non à la fin, comme c'est le cas de la version arabe.

S'agissant des « anciens héros de l'Église » dont il est question dans l'extrait précédent, le texte de la *Faṣāḥa* respecte ses engagements en bien des endroits. En voici un exemple tiré du Chapitre 9 du Livre I, où il est question du concept « d'interprétation »[105].

وبهذا التاويل يستطيع الانسان ان يمدح اول الشهدا اسطفانوس الذى يترجم اكليلٌ مظهرا كيف انه استبان اكليلا ليسوع المسيح الملك والمخلص وتاجا للشهدا مشعشعا لامعا حاويا هذا المقدار من الدرر بمقدار عدد الحجارة التى رجم بها من يد اليهود القساة. وان شيت ان تمدح باسيليوس الكبير فقل هكذا […] وعن غريغوريوس الثاولوغوس كيف انه كان مثل

104 *Τέχνη ῥητορικῆς*, p. XI–XIV.

105 Ce terme est ici à comprendre au sens d'une interprétation *littérale* qui se déduit de la forme du mot lui-même, comme en témoigne l'équivalent grec ἐτυμολογία.

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 164

الاسد الضرغام لم يزل مستيقظا مفتوح الالحاظ على الدوام خلوا من رقاد ساهرا لاجل حماية الايمان الحقيقى وحفظه [...] ولنوتيك قياساً فى اتناسيوس الكبير الذى يترجم الغير المائت

> Et par cette interprétation, l'être humain peut faire l'éloge du premier des martyrs, Stéphane qui se traduit par « couronne », en montrant comment il est apparu comme une couronne pour Jésus Christ, le roi et sauveur, et comme un diadème pour les martyrs, brillant, éclatant, contenant autant de perles que le nombre de pierres dont il fut lapidé de la dure main des Juifs. Et si tu veux faire l'éloge de Basile le Grand, dis ainsi [...]. Sur Grégoire le Théologien, tu diras : « Comme il était pareil au lion, au fauve, toujours éveillé, les yeux grands ouverts en permanence, veillant sans céder au sommeil pour protéger et conserver la vraie foi ». [...] Et pour te donner un syllogisme sur Athanase le Grand, qui se traduit par l'immortel : [...]

En grec :

> Ἀπὸ τὴν Ἐτυμολογίαν, ἐμπόργιε τινὰς νὰ ἐπαινέσῃ τὸν Πρωτομάρτυρα Στέφανον, δείχνοντας, πῶς ἐστάθη Στέφανος ἢ τοῦ Βασιλέως καὶ Σωτῆρος Χριστοῦ, ἢ τῶν ἄλλων Μαρτύρων, λαμπροφωτισμένος μὲ τόσους μαργαρῖτας, μὲ ὅσαις πέτραις ἐλιθοβολίσθη ἀπὸ τὴν σκληροκαρδίαν τῶν Ἰουδαίων. Τὸν μέγαν Βασίλειον, λέγοντας, πῶς [ἐφάνη Βάσις καὶ στύλος ἄσειστος τῆς Ἐκκλησίας, ἢ καὶ τῶν ἰδίων του παθῶν Βασιλεύς.] Τὸν θεολόγον Γρηγόριον, πῶς ὡς λέων εἶχε πάντα ἀνεῳγμένα τὰ ὄμματα, καὶ ἄϋπνος Ἀγρύπνα διὰ βοήθειαν καὶ διαφέντουσιν τῆς ἀληθινῆς Πίστεως. [...] Νὰ τὸ παράδειγμα εἰς τὸν μέγαν Ἀθανάσιον, τοῦ ὁποίου τὸ ὄνομα σημαίνει, ὡς βλέπεις, Ἀθανασιάν...[106]

C'est la combinaison de ces deux éléments, le profane et le sacré, issus de la tradition grecque, qui confère au texte de la *Faṣāḥa* son originalité et son style particulier.

3.3 *Gloses organiques, ou la « pensée arabe » au service d'une « culture grecque »*

Si nous paraphrasons volontairement ici le titre du célèbre ouvrage de Dimitri Gutas[107], c'est pour mettre en évidence un autre élément textuel intéressant

106 *Τέχνη ῥητορικῆς*, p. 49–50.

107 Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture : The Graeco-Arabic Translation Movement in*

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 165

commun à la *Faṣāḥa* et au *Ṣalāḥ*, à savoir la présence de gloses organiques, à certains endroits du texte, ayant pour objet des éléments relevant de la culture grecque antique. Elles sont aussi introduites de la même manière, à savoir précédées du mot *ḥāšiya* (généralement rubriqué à l'encre rouge) et suivies du mot *al-naṣṣ* signalant la reprise du texte. Cette équivalence formelle constitue un élément de continuité entre la *Faṣāḥa* et le *Ṣalāḥ* et, à ce titre, un argument significatif en faveur d'une attribution de la version arabe à Dabbās, ce qui apporte du crédit aux inscriptions hors-texte analysées plus haut. Nous en présentons ici quelques-unes. Notons qu'il sera inutile de renvoyer ci-dessous au texte grec, puisqu'à l'instar du *Ṣalāḥ*, ces gloses se trouvent dans la seule version arabe. L'examen des passages concernés chez Frangiskos Skoufos confirme l'absence de ces gloses dans le texte grec.

La première glose organique se trouve au Chapitre 13 du Livre I et concerne le nectar.

حاشية
النكتر شراب مفتخر جدا ولذيذ كان يصنعه ملوك اليونانيين وحكماوهم لا يوجد له اسم عند العرب ولا ذكر اصلا

Glose
Le nectar est une boisson très réputée et suave. Il était fabriqué par les rois et les sages des Grecs. Il n'a pas de nom chez les Arabes, ni aucune mention.

Au Chapitre 32 du Livre IV nous trouvons une glose sur le géant Atlas:

ان اطلندس فى خرافات اليونان كان يحمل الدنيا على عاتقه

Atlas, dans les légendes de la Grèce, portait le monde sur son cou.

Ces inscriptions nous renseignent indirectement sur le niveau de connaissances supposé des lecteurs auquel le hiérarque destinait son ouvrage. Rappelons que les livres imprimés étaient rares en Syrie et que, par ailleurs, de telles gloses n'auraient peut-être pas été jugées nécessaires dans un manuel de rhétorique de la même époque circulant en Europe où les textes grecs étaient accessibles.

Baghdad and Early ʿAbbāsid Society (*2nd–4th/8th–10th Centuries*), Londres et New York: Routledge, 1998.

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 166

Par ailleurs, nous lisons au Livre IV, Chapitre 16, ce qui suit :

مادوسه اسم كلبه ومثله خاربديس

Méduse est le nom d'une chienne et de même Charybde.

Cette glose est particulière, car elle révèle une méconnaissance de la mythologie grecque, ou du moins une grave confusion de la part du traducteur arabe[108]. En effet, Méduse n'est pas une chienne mais une des trois sœurs Gorgones bien connues, tandis que Charybde est un monstre marin que la tradition situe en Sicile. Le patriarche Dabbās avait-il seulement la connaissance de tels éléments ? La rédaction de ces gloses pourrait-elle ainsi être imputée à un collaborateur du patriarche, en l'occurrence Farḥāt ? Sinon, à qui sont-elles dues ?

À la différence du *Ṣalāḥ*, où la collaboration de Farḥāt est attestée dans des colophons, nous ne possédons aucune affirmation semblable pour la *Faṣāḥa*. De plus, ce sont, comme l'a relevé à juste titre Ioana Feodorov, davantage des gloses à caractères linguistique, qui sont susceptibles d'avoir été introduites par le poète maronite. En outre, l'état du texte que nous livrent les copies manuscrites de la *Faṣāḥa* semble indiquer que la version arabe, ou du moins son hypothétique révision par un maître de la langue arabe, n'a jamais été achevée.

4 *Kitāb fī ṣināʿat al-faṣāḥa* vs. *Τέχνη ῥητορικῆς* : entre poésie grecque et « pseudo-poésie » arabe[109]

Dans cette partie, nous étudions un dernier aspect textuel de la *Faṣāḥa*, qui demeure à ce stade probablement le plus complexe ; il est par ailleurs inévitablement lié aux autres problématiques définies précédemment, à savoir la présence – *ou plutôt l'absence* – de vers arabes censés reproduire des vers grecs.

108 À moins qu'elle ne soit le fait d'un lecteur, repris ensuite par le reste de la tradition manuscrite. L'édition étant encore en cours, cette hypothèse ne peut pas être écartée à ce stade.

109 Cette section doit énormément à l'aide et à l'analyse précieuses que Mme Hilary Kilpatrick a eu la grande gentillesse de nous fournir et sans qui nous n'aurions pu décrire ici ces citations de manière satisfaisante, bien qu'il ne s'agisse que d'une première esquisse. Nous lui adressons nos plus chaleureux remerciements.

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 167

4.1 *Remarques préliminaires*

Un constat remontant à l'examen des premières copies manuscrites disponibles de la *Faṣāḥa* est la présence, à plusieurs endroits du texte, du mot *šiʿr*, « poésie », copié à l'encre rouge et quasi systématiquement suivi d'un espace vide. De prime abord, nous avons pensé que ces réserves textuelles avaient été laissées par des scribes inexpérimentés incapables de recopier les vers grecs qu'ils avaient sous les yeux. Mais la présence, dans la grande majorité des copies, des quelques mots copiés en grec évoqués plus haut – même dans des caractères maladroits – invalide cette hypothèse. Si les espaces vides correspondent vraiment aux vers manquants, ceux-ci devraient en principe occuper une ou deux lignes, que les copistes auraient au moins tenté de retranscrire.

Une première remarque importante sur cette question nous est venue de Hilary Kilpatrick, à savoir que ces vers grecs n'auraient probablement pas pu être rendus en vers arabes par le patriarche Dabbās lui-même, qui ne s'est jamais illustré en poésie. Une hypothèse naturelle fut alors d'envisager l'implication de Germanos Farḥāt pour restituer ces passages poétiques, par ailleurs déjà avérée dans une autre traduction arabe de Dabbās qui fut réalisée quinze ans auparavant. Cette hypothèse s'est trouvée fortement appuyée par les travaux de Ioana Feodorov qui établissent la participation explicite de Farḥāt dans la production de certains des vers arabes contenus dans le *Ṣalāḥ*[110]. Son analyse de la poésie est toutefois assez restreinte, étant donné que la contribution de Germanos Farḥāt à la version arabe fut solidement établie.

La consultation d'autres copies manuscrites nous a permis de constater des divergences dans la présence de ces citations et nous avons entrepris d'en dresser la liste. Cette opération a révélé des surprises intéressantes. Sur l'ensemble du texte de la *Faṣāḥa* (environ 150 folios dans le manuscrit témoin de notre édition), nous avons relevé une quarantaine[111] de passages qui sont censés contenir des citations poétiques. Tout d'abord, parmi ces passages, sélectionnés sur l'ensemble du texte de la *Faṣāḥa* après un examen approfondi des copies dispo-

110 Voir Feodorov, « The Arabic Version of Dimitrie Cantemir's *Divan* : A Supplement to the Editor's Note », et Feodorov, *Dimitrie Cantemir, Salvation of the Sage*.

111 La comparaison avec le texte grec permet de confirmer ce nombre. On compte en effet, dans l'ensemble de *Τέχνη ῥητορικῆς*, au moins 39 citations relevant explicitement de la poésie grecque antique, parmi laquelle on retrouve l'*Iliade* et l'*Odyssée* d'Homère mais également des références à l'*Hymne homérique à Aphrodite*, aux tragédies d'Euripide, à Théocrite ou à des thrènes de circonstance. À ces 39 passages s'ajoutent une poignée d'extraits qui ne nomment pas leur auteur et qui nécessiteraient davantage de recherches pour aboutir à une identification – à moins qu'ils ne relèvent de l'invention ou de la paraphrase libre.

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 168

nibles, un seul contient des vers arabes transmis par la quasi-totalité des copies. Il s'agit des vers qui constituent les derniers mots du texte (c'est-à-dire de la *Note au lecteur*).

Les autres extraits ont une situation différente. Généralement précédés du mot *šiʿr*, « poésie », à l'encre rouge, tous ne sont pas rubriqués (dans les copies qui utilisent ce système), aussi avons-nous dû recourir à un examen attentif de l'ensemble du texte, parfois en nous aidant des copies rubriquées, pour relever leur existence à travers l'ensemble des copies examinées. Dans certains cas, l'auteur grec dont provient la citation poétique est cité, indépendamment de la présence ou non des « vers » arabes correspondants. Avant d'analyser ces citations poétiques, nous pouvons déjà les classer en plusieurs catégories[112]. 1) Certains passages peuvent être définis comme une production censée reproduire ou correspondre à des vers grecs et peuvent par conséquent être soumis à une analyse stylistique (qui sera ici brève) ainsi qu'à une enquête pour déterminer leur origine. 2) D'autres passages sont incertains : une rubrique, généralement *šiʿr* ou *hunā abyāt*, « ici se trouvent des vers », parfois *šiʿr maḍmūnu-hu*, « poésie dont le contenu est », indique que de la poésie doit se trouver à cet endroit mais le texte arabe qui suit est manifestement en prose ou n'a aucun rapport avec ce qui précède et qu'il est censé illustrer. Il est par conséquent difficile de déterminer s'il s'agit d'une paraphrase de la poésie grecque d'origine ou si la citation poétique n'a tout simplement pas été traduite. 3) La dernière catégorie correspond aux passages où la poésie a clairement été omise dans le texte arabe (avec ou sans réserve textuelle) ; ils constituent la grande majorité des cas. C'est précisément sur la question de l'examen de cette production poétique que la découverte inespérée de l'original grec nous a inévitablement obligé à modifier la présentation initiale, certaines conjectures étant devenues caduques. Un premier constat est que, comme l'on pouvait s'y attendre, le nombre réel de passages poétiques contenus dans l'original grec est plus élevé que celui qu'il est permis de recenser d'après un premier examen macroscopique des copies qui nous sont parvenues de la version arabe – notamment en raison de l'absence de rubriques.

Il convient ici de soulever une autre remarque préliminaire d'ordre méthodologique, vu que ce travail d'analyse a été opéré à partir des manuscrits eux-mêmes, le texte de la *Faṣāḥa* étant à ce stade en cours d'édition – et de nouveaux manuscrits étant susceptibles d'être accessibles. Si le nombre des

112 L'établissement de ces catégories remontant à une phase de l'analyse antérieure à la découverte de l'original grec, nous les avons laissées ici dans le seul but de préserver la clarté du raisonnement initial.

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 169

passages poétiques est quasiment identique dans toutes les copies examinées, la répartition de la poésie à l'intérieur des trois catégories varie, signe de la tradition manuscrite riche et vivante du texte. En d'autres termes, une minorité seulement de manuscrits contiennent une prétendue « poésie » arabe à l'endroit des vers grecs originaux, et ceux qui en possèdent la reproduisent à une dizaine d'endroits du texte à peine, sur une quarantaine de passages repérés. Nous présentons ici **douze** extraits appartenant à la première catégorie, groupés d'après leur ordre d'apparition dans le texte de la *Faṣāḥa*. Nous analysons d'abord à part les extraits 1º et 4º, que nous étions parvenus à identifier en grec sans la découverte de l'original, puis ensemble les extraits 2º, 3º, 5º, 7º, 8º et 9º, ensuite à part le 6º, et enfin les extraits 10º à 12º.

4.2 *Extraits analysés* (*texte arabe et traduction française*)

1. I, 23 | Hésiode, *Les travaux et les jours*

ان الاشاعة الردية تطير الى الجو بخفة ويصدر منها كل بلية وشدة

La réputation vile s'envole dans les airs avec légèreté, et il en dérive toute sorte d'épreuves et de calamités.

2. I, 23 | Homère, *L'Odyssée*

ان مساكن الفقرا اوكار الشكوك ومن الحب او البغض يعمون عن الحق لاجل فائدة محبيهم او خسران مبغضيهم

Les demeures des pauvres sont des nids de doutes ; par amour ou par haine ils sont aveugles à la vérité pour [servir] l'intérêt de ceux qui les aiment ou pour [causer] la perte de ceux qui les haïssent.

3. I, 23| Pisandre (fragments)

لا تبعد الكذب والحيلة لا تخشها في استخلاص النفس التي شرفناها

N'éloigne pas le mensonge et ne crains pas la ruse dans la rédemption de l'âme que nous avons honorée.

4. II, prologue | Grégoire de Nazianze, *Carmina moralia*

ان حفظ الترتيب والنظام فهو كل الزينة وحسنه غير مستحيل

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 170

Le maintien de l'agencement et de l'ordre fait tout l'ornement, et il n'est pas impossible à réussir.

5. II, 9 | Homère, *L'Odyssée*

ليس في الدنيا سرور لانها محل الكدر فاهرب منها مجتازا

Il n'y a pas de bonheur dans ce bas monde, parce qu'il est le lieu de l'amertume, alors fuis-le et passe ton chemin.

6. III, 12 | *Ḥāšiyat al-kātib* [= Germanos Farḥāt ?]

ولقد ذكرتك والعوازل جمة حولى باسياف الملامة تلعب
فاجبت للقلب المصرّ على الهوى يا قلب لا تجزع فدعهم يضربوا

Et je t'ai évoqué quand les pourfendeurs étaient nombreux
autour de moi à jouer avec les sabres du blâme
et j'ai répondu au cœur qui persiste dans son amour
« Ô cœur, ne t'inquiète pas et laisse-les frapper. »

7. IV, 9 | Homère, *L'Iliade*

مثلما يجب ان تتفق اليدين مع اللسان وان اليدين تتكلم اكثر من الشفاه

De même qu'il faut que les mains s'accordent avec la langue, bien que les mains parlent davantage que les lèvres.

8. IV, 32 | Homère, *L'Odyssée*

ماذا اقول اولا وماذا اتكلم اخيرا وماذا انطق فيما يتلوه

Que vais-je dire en premier, que vais-je dire en dernier, et que vais-je prononcer par la suite ?

9. IV, 34 | Homère, *L'Iliade*

لكن انتم باجمعكم تصيرون ماء وترابا

Mais vous tous, vous vous transformerez en eau et en terre.

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 171

10. Note au lecteur | Al-Tihāmī

قال التهامى فى المعنى

انى لارحم حاسدىّ لحوما ضمّت صدورهم من الاوغار

نظروا صنيع الله بي فعيونهم فى جنّة وقلوبهم فى نار

J'ai de la miséricorde pour ceux qui m'envient, la chair a entouré leurs poitrines pleines de haine / ils ont contemplé la création de Dieu en moi, ils lorgnent le paradis alors que leurs cœurs sont en feu.

11. Note au lecteur | [Inconnu]

ان الحسد شر محض ومع ذلك فانه يتضمن شيا صالحا

وهو انه يذيب عيون الحسودين وقلوبهم

La jalousie est un mal pur, malgré cela elle renferme quelque chose de bon / à savoir qu'elle fait se liquéfier les yeux des jaloux ainsi que leurs cœurs.

12. Note au lecteur | Abū Tammām

قال الشاعر

واذا اراد الله نشر فضيلة طويت اتاح لها لسان حسود

Et si Dieu désire répandre une vertu qui se plie, Il la confine en lui assignant une langue envieuse.

4.3 *Interprétation des extraits*

4.3.1 Nº 1: *Faṣāḥa* I, 23

ان الاشاعة الردية تطير الى الجو بخفة ويصدر منها كل بلية وشدة

Le premier extrait a été découvert pour la première fois dans une copie en *garšūnī* conservée au couvent de l'Ordre des missionnaires maronites libanais de Jounieh[113]. Il s'agit d'une citation du poète grec épique Hésiode. À l'époque

113 D'autres copies se sont avérées par la suite contenir du texte au même endroit. Nous

où l'original grec était encore inconnu, nous avions retranscrit le passage en caractères arabes à partir des lettres syriaques (cf. Fig. 7.6)[114], puis traduit littéralement son contenu avant d'effectuer une recherche sur le corpus d'Hésiode, qui s'est avérée fructueuse.

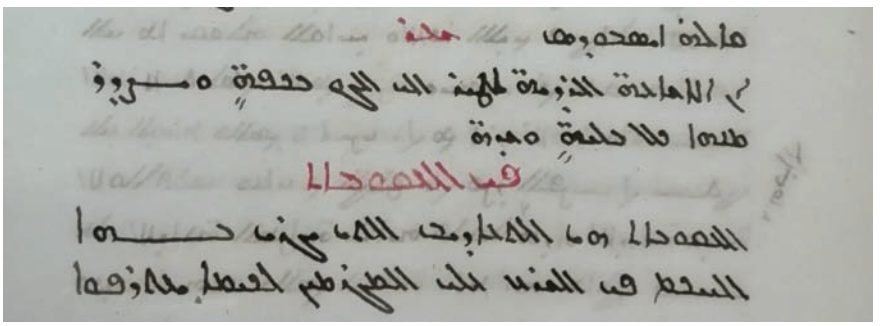


FIGURE 7.6 Ms. LMMO 168 (18/19e s.?), Ordre des missionnaires libanais maronites, Jounieh, extrait du Chapitre 23 du Livre I

Il est en effet question de l'*išāʿa* ou « réputation », qui peut être traduite en grec par φήμη (lat. *fama*). Une recherche à partir de ce terme grec sur le texte d'Hésiode (*Les travaux et les jours*) nous a permis d'identifier le passage en question, que nous citons ici :

> φήμη γάρ τε κακὴ πέλεται, κούφη μὲν ἀεῖραι
> ῥεῖα μάλ', ἀργαλέη δὲ φέρειν, χαλεπὴ δ' ἀποθέσθαι[115]

> La réputation est mauvaise ; elle est légère et se soulève facilement, mais pénible à porter et difficile à déposer[116].

La comparaison avec *Τέχνη ῥητορικῆς* a entretemps permis de confirmer l'identité entre la poésie grecque d'origine et sa traduction arabe. Si le sens global des mots arabes transmet une idée semblable à celle exprimée par Hésiode,

---

remercions ici le P. Khalil Alwan de nous avoir permis d'autopsier les copies de la *Faṣāḥa* conservées dans ce fonds.

114 Ms. LMMO 168. Noter l'orthographe particulière du nom d'Hésiode : ܐܝܣܒܘܕܣ (*')īsbūds*.

115 Hésiode, *Opera et dies*, 761–762, d'après Glenn W. Most (éd. et trad.), *Hesiod, Theogony, Works and Days, Testimonia* (Loeb Classical Library. Greek authors, 57), Cambridge, MA et Londres : Harvard University Press, 2006, p. 148. La traduction est la nôtre.

116 Nous n'introduisons ici pas la césure habituelle (/) censée rendre compte du passage au vers suivant car le sens grammatical de la phrase s'étale sur les deux vers, de sorte que leur traduction française ne peut y correspondre de manière symétrique.

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 173

on voit bien qu'il ne s'agit pas d'une traduction littérale mais plutôt d'une paraphrase. Cela pose d'emblée le problème de l'origine exacte de la traduction arabe, sur lequel nous reviendrons dans les conclusions. Nous reprenons ici, selon leur ordre d'apparition en arabe, les mots qui présentent une équivalence littérale et plaçons entre crochets ceux dont l'équivalence est jugée faible : الاشاعة / φήμη ; الردية / κακὴ ; تطير / ἀεῖραι ; بخفة / κούφη ; [بلية وشدة / χαλεπὴ]. Mais l'élément le plus intéressant et le plus surprenant, eu égard à la mention *šiʿr* qui le précède, est qu'en réalité le texte arabe en question ne correspond, d'un point de vue formel, à aucun mètre arabe (*baḥr*) canonique[117]. S'agissant ici d'un premier essai d'interprétation de ces extraits poétiques, nous n'entrons pas davantage dans le détail de l'analyse métrique et stylistique, dont nous livrons simplement les conclusions[118].

4.3.2 N° 4: *Faṣāḥa* II, prologue

ان حفظ الترتيب والنظام فهو كل[119] الزينة وحسنه غير مستحيل

Dans un premier temps, une recherche par rétroversion nous avait mené sur la piste – relativement satisfaisante – de l'extrait suivant des *Carmina moralia* :

> Κάλλος δὲ παντός ἐστιν εὐαρμοστία, Αἶσχος δὲ, κάλλους ὕβρις, ὡς ἐμὸς λόγος.
>
> La beauté de toute chose tient à son agencement harmonieux, et la laideur, à une altération de la beauté, d'après moi[120].

Selon notre hypothèse, les termes suivants trouvaient un équivalent : الترتيب والنظام / εὐαρμοστία ; كل / παντός ; الزينة / Κάλλος ; [وحسنه / κάλλους ὕβρις]. Cepen-

117 Nous présentons néanmoins cet extrait (et les suivants) comme deux véritables hémistiches séparés car c'est sous cette forme que ces citations apparaissent dans plusieurs copies.

118 Pour une première analyse, nous renvoyons à Anna Pagnini, *Maṯal e verso a confronto : una questione di poetica araba classica alla luce di un'analisi paremiologica*, Florence : Università di Firenze, Dipartimento di linguistica, 1998, que Hilary Kilpatrick a eu la gentillesse de nous indiquer.

119 Certaines copies lisent كلّى (*kullī*), ce qui témoigne peut-être d'un remaniement ultérieur du texte visant à adapter la citation en vue d'en améliorer l'arabe.

120 Grégoire de Nazianze, *Carmina moralia* {2022.060}, col. 949, l. 8, Thesaurus Linguae Graecae © Digital Library, Éd. Maria C. Pantelia, University of California, Irvine ; accessible à http://stephanus.tlg.uci.edu (dernière consultation le 17 septembre 2020) ; nous traduisons librement.

dant, tout en admettant le processus d'une traduction non littérale, on constate que le second membre de la phrase s'écarte davantage du texte grec que le premier. En réalité, une comparaison avec le texte grec de Frangiskos Skoufos infirme cette hypothèse et la citation originale provient en faite des *Discours* du Théologien :

> Τάξεως ⟨μὲν⟩ ἐπικρατούσης, [λέγει ὁ Ἅγιος,] κόσμος, τὸ πᾶν, καὶ τὸ κάλλος ἀκίνητον.
>
> Puisque l'ordre domine, [dit le saint,] il y a le monde, le tout, et sa beauté est stable[121].

Soulignons que même une fois la citation originale clairement identifiée, l'équivalence sémantique entre le grec et l'arabe demeure partielle.

Le passage à l'arabe de ces citations et en particulier leur reprise dans la *Faṣāḥa* constitue une difficulté majeure car il est ici question de savoir si cette production paraphrastique remonte à une version existante dans la tradition arabe (par qui et à quelle époque ?) qui aurait été reprise par Athanase Dabbās ou si elle a pu être réalisée « sur commande » par un collaborateur du patriarche (lequel ?), voire, plus probablement, puisée parmi les productions contemporaines de ce dernier, ce qui conduit à un inévitable débat quant à savoir laquelle de ces deux dernières dynamiques aurait précédé l'autre. Ce travail de longue haleine nécessite d'être mené en parallèle des deux traditions littéraires, grecque et arabe, et dépasse largement les limites de cette présentation. Aussi espérons-nous avoir l'occasion d'en présenter les possibles résultats dans une contribution ultérieure.

4.2.3 Nos 2, 3, 5, 7, 8, 9

Parmi ce groupe de « citations poétiques », la majorité remonterait aux grands poètes épiques de la Grèce antique (Homère, Pisandre ; Hésiode en 1o en complète la liste) et une à saint Grégoire de Nazianze (le Théologien). Du côté des sources grecques, il n'a pas été possible d'identifier les vers grecs originaux avant de recourir à l'original désormais connu. En effet, le corpus homérique,

121 Grégoire de Nazianze, *Orationes*, 32, 8 (= *PG* 36, 184A), d'après Claudio Moreschini (éd.) et Paul Gallay (trad.), *Grégoire de Nazianze*, *Discours 32–37* (Sources Chrétiennes 318), Paris : Éditions du Cerf, 1985, p. 102–103. Nous plaçons entre crochets droits une incise remontant à Frangiskos Skoufos, de même que nous rétablissons entre crochets obliques la partie du texte original omise par lui.

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 175

notamment, censé fournir la majorité des exemples présentés ici, est bien plus vaste que celui d'Hésiode et du Théologien, et donc plus difficile à interroger. Quant à celui de Pisandre, il est fragmentaire. D'autre part, la forte probabilité d'avoir à nouveau une paraphrase dans la version arabe affaiblit considérablement les chances d'aboutissement d'une telle démarche. De plus, la fragilité d'une recherche par rétroversion vient d'être démontrée avec l'exemple de la citation de Grégoire de Nazianze. C'est donc grâce à l'identification récente de l'original traduit par Athanase Dabbās que nous pouvons livrer ici les citations telles qu'elles figurent en grec, que nous faisons suivre d'un commentaire global.

2. *Faṣāḥa* I, 23

ان مساكن الفقرا اوكار الشكوك ومن الحب او البغض يعمون عن الحق لاجل فائدة محبيهم او خسران مبغضيه

⟨γίνεται, ὃς⟩ πενίῃ εἴκων ἀπατήλια βάζει

que ces conteurs que fait mentir la pauvreté[122]

3. *Faṣāḥa* I, 23

لا تبعد الكذب والحية لا تخشها في استخلاص النفس التي شرفناها

Οὐ νέμεσις καὶ ψεύδος ὑπὲρ ψυχῆς ἀγορεύειν

ni la vengeance ni le mensonge ne parlent en faveur de l'âme[123]

5. *Faṣāḥa* II, 9

ليس في الدنيا سرور لانها محل الكدر فاهرب منها مجتازا

⟨Τέκνον ἐμόν,⟩ ποῖόν ⟨σε⟩ ἔπος φύγεν ἕρκος ὀδόντων;

122 Homère, *Odyssea*, XIV, 157, d'après Victor Bérard (éd. et trad.), *L'Odyssée. «Poésie homérique»*. Tome II. *Chants VIII–XV*, Paris : Les Belles Lettres, 1924, p. 178. Nous rétablissons à nouveau entre crochets obliques l'entièreté du vers.

123 Pisandre, fr. 8, d'après Albertus Bernabé (éd.), *Poetarum epicorum Graecorum : Testimonia et fragmenta*, Leipzig : B.G. Teubner, 1987, p. 169 (apud Stobée, 3.12.6). Nous traduisons librement.

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 176

Quel mot s'est échappé de l'enclos de tes dents[124] ? put question mark before note number?

7. *Faṣāḥa* IV, 9

مثلما يجب ان تتفق اليدين مع اللسان وان اليدين تتكلم اكثر من الشفاه

⟨μύθων τε⟩ ῥητῆρ' ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων

à être en même temps un bon diseur d'avis, un bon faiseur d'exploits[125]

8. *Faṣāḥa* IV, 32

ماذا اقول اولا وماذا اتكلم اخيرا وماذا انطق فيما يتلوه

Τί πρῶτον, ⟨τί δ'⟩ ἔπειτα, τί δ' ὑστ⟨ά τοι⟩ καταλέξω;

Par où débuter ? par où continuer ? et comment jusqu'au bout te conter…?[126]

9° *Faṣāḥa* IV, 34

لكن انتم باجمعكم تصيرون ماء وترابا

Ἀλλ' ὑμεῖς μὲν πάντες ὕδωρ καὶ γαῖα γένοισθε

Mais redevenez donc tous, ici, terre et eau[127]

L'ensemble de ces extraits appelle un commentaire global. Premièrement, du côté grec, on constate que Skoufos n'hésite pas à abréger[128] ici et là les vers qu'il cite, probablement par souci de ne laisser dans son texte que les élé-

124 Homère, *Odyssea*, V, 22, d'après Bérard (éd.), *L'Odyssée. « Poésie homérique »*, p. 143.

125 Homère, *Iliade*, IX, 443, d'après Paul Mazon (éd. et trad.) avec la collaboration de Pierre Chantraine et Paul Collart, *Homère, Iliade*, Tome II. *Chants VII–XII*, Paris : Les Belles Lettres, 1947, p. 68.

126 Homère, *Odyssea*, IX, 14, d'après Bérard (éd.), *L'Odyssée. « Poésie homérique »*, p. 26.

127 Homère, *Iliade*, VII, 99, d'après Mazon, Chantraine et Collart (éd.), *Homère, Iliade*, p. 6.

128 Par ailleurs, une comparaison du texte visé avec une édition moderne laisse supposer que le texte de l'Iliade et de l'Odyssée tel qu'il était lu par Frangiskos Skoufos au 17e siècle pouvait être sensiblement différent de la version que nous livrent les éditions critiques récentes.

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 177

ments nécessaires à illustrer son propos. Devant cette situation, le traducteur arabe semble néanmoins avoir cherché à produire des énoncés complets, ce qui engendre parfois un écart de longueur considérable entre les vers grecs et leur équivalent arabe (2º). Deuxièmement, si du point de vue du message certaines transpositions sont relativement réussies (2º, 7º, 8º, 9º), d'autres auraient de quoi laisser le lecteur tout à fait perplexe (3º, 5º) – la chose demeurant, quoi qu'il en soit, invérifiable pour le lecteur auquel Athanase Dabbās destinait le texte de la *Faṣāḥa*. Enfin, du point de vue formel, aucun de ces extraits n'est identifiable, dans sa version arabe, à un mètre poétique classique. Il s'agirait donc à nouveau d'une paraphrase non versifiée[129].

Au passage, qu'il soit permis de relever un trait de moyen-arabe en 7º, où la forme attendue au lieu de اليدين selon les règles grammaticales de l'arabe classique est اليدان.

4.2.3 Nº 6: *Faṣāḥa* III, 12

Cet extrait est peut-être le plus intéressant et le plus intriguant (voir Fig. 7.7). Transmise uniquement – à ce stade de nos connaissances – par certaines copies conservées à l'Université Saint-Esprit de Kaslik, la poésie est précédée de la mention *ḥāšiyat al-kātib* ainsi que d'un renvoi à *al-rāhib al-lubnānī*. Cela appelle plusieurs remarques. Tout d'abord, l'analyse formelle révèle qu'à la différence des précédents passages, nous avons là bel et bien des vers arabes, puisqu'ils répondent à des critères métriques et qu'ils comportent également une rime (en *-ū*) visible à la fin de chaque vers[130]. La chose n'est pas étonnante si l'on ajoute foi à l'expression *al-rāhib al-lubnānī* qui désigne sans aucun doute le maronite Germanos Farḥāt lui-même. L'on aurait ainsi un exemple de vers « véritables » de Farḥāt dans la *Faṣāḥa* et par conséquent une preuve tangible, voire irréfutable, de sa contribution à l'œuvre de Dabbās, exactement comme dans le *Ṣalāḥ*. Toutefois, la réalité s'avère plus complexe.

D'abord, comment peut-on interpréter l'indication *ḥāšiyat al-kātib* ? Le mot *kātib* renvoie-t-il à l'auteur de l'œuvre copiée ou au copiste du manuscrit ? Pour tenter d'y répondre, il faut recontextualiser ces vers qui se distinguent nettement des exemples précédents. Relevons d'emblée que, d'une part, l'ensemble

129 En outre, une autre hypothèse est à signaler du côté arabe, à savoir qu'il puisse s'agir, en fonction des possibilités de lecture, avec ou sans *iʿrāb*, de reprises issues de la poésie populaire, genre littéraire obéissant à des règles différentes. Là aussi, comme évoqué plus haut, explorer cette perspective requiert un examen long et minutieux qui dépasse les objectifs poursuivis ici.

130 Relevons au passage un nouvel échantillon de moyen-arabe dans cette copie : والعوازل pour والعواذل.

du passage qualifié de *ḥāšiyat al-kātib* est placé entre parenthèses (rubriquées) et que, d'autre part, ces « vers véritables » ne font pas suite à la mention habituelle *šiʿr* qui précède systématiquement les passages analysés ci-dessus. Ces vers sont placés après deux passages « vides » renvoyant respectivement à cinq, puis à quatre vers restés sans équivalents arabes, ainsi qu'il apparaît dans l'illustration.

Il s'agit d'un passage expliquant le procédé de l'abrègement (*iktifāʾ*) des mots et des sons dans la phrase, à l'intérieur du chapitre portant sur la figure de l'hyperbate (qu'Athanase Dabbās traduit en arabe par le terme *tašwīš*). L'examen de l'original grec montre que ce passage était accompagné, comme attendu, de plusieurs exemples, mais surtout qu'il incluait notamment plusieurs vers, en l'occurrence à nouveau tirés de l'Iliade et de l'Odyssée[131]. Si les exemples non poétiques contenus dans ce passage ont bien été traduits par Dabbās, il semblerait en revanche qu'en lieu et place de l'équivalent des vers grecs non traduits l'auteur de la *Faṣāḥa* ait décidé « d'illustrer » (*yatabayyan*) « l'espèce de l'abrègement » (*nawʿ al-iktifāʾ*) « à partir des propos du moine libanais » (*min qawl al-rāhib al-lubnānī*). Il résulte de ce choix que le contenu de la versification arabe n'a aucun rapport sémantique avec l'original grec, ne fût-ce que sur le mode de la paraphrase, à l'instar des exemples qui précèdent. Voilà pourquoi le passage en question a dû poser des problèmes évidents de transposition au traducteur.

Il faut également bien lire la fin de cette *ḥāšiya* qui continue après les vers. Celle-ci explique en effet que les vers copiés à cet endroit seraient une version abrégée (*ḥaḏafa kamāl al-ǧumla*) du passage original « à partir des mots *daʿ-hum yaḍribū* » (*min qawli-him daʿ-hum yaḍribū*), qui étaient initialement suivis des mots *fī ḥadīd*^{in} *bāridī*. Toujours est-il que les vers en question ne se trouvent pas dans le *Dīwān* de Germanos Farḥāt. Cela ne signifie pas pour autant qu'il faille rejeter définitivement leur authenticité, mais cela soulève d'autres questions. Il n'est pas impossible que ces vers soient de Farḥāt sans avoir été inclus dans les éditions qui ont vu le jour de son *Dīwān*, comme c'est parfois le cas d'autres poètes dont certains vers ont pu « échapper » aux recueils publiés. Une autre hypothèse serait que le copiste se trompe tout simplement d'attribution[132].

Ensuite, l'analyse des manuscrits nous révèle en outre d'autres indications. D'une part, de ces quatre copies contenant la *ḥāšiyat al-kātib*, deux sont datées

131 Nous n'avons pas jugé utile de les transcrire ici étant donné que dans ce cas-ci, il y a une absence volontaire d'équivalence sémantique entre le grec et l'arabe.

132 Ces deux hypothèses nous ont été proposées par Hilary Kilpatrick, que nous remercions à nouveau.

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 179

FIGURE 7.7 Ms. OLM 577 (19e s.?), Université Saint-Esprit de Kaslik, *ḥāšiyat al-kātib*, à la fin du Chapitre 12 du Livre III, f. 71v

du 19e siècle (1857 et 1859), et les deux autres sont probablement de la même époque malgré l'absence de date de copie. D'autre part, parmi les deux qui sont datées, le copiste du manuscrit rédigé en 1859 se nomme dans un colophon final en se qualifiant lui-même de *rāhib lubnānī* (*ḥaṣrūnī*). Cet élément nous permet-il de mieux comprendre le sens d'*al-kātib* et d'envisager que ces vers, par ailleurs absents du *Dīwān* de Farḥāt, soient en réalité dus à ce moine de Ḥaṣrūn ? Il serait encore trop hâtif de l'affirmer, sachant que l'homonymie entre le colophon et le passage où les vers sont cités pourrait résulter d'une coïncidence. Nous en voulons pour preuve leur apparition identique dans les trois autres copies (OLM 570, OLM 793 et OLM 1532), n'étant pas dues à ce *rāhib lubnānī ḥaṣrūnī*. La difficulté qui persiste est que si ces vers devaient s'avérer en définitive de Farḥāt, comment peut-on expliquer que ce passage soit le seul (sur douze extraits ici mais en réalité une quarantaine majoritairement laissés vides dans toute la *Faṣāḥa*) auquel le poète maronite ait prêté son concours ? De surcroît, sur une trentaine de manuscrits consultés[133], seulement quatre copies tardives citent ces vers, absents entre autres du Ms. Sbath 642 d'Alep, qui est le témoin le plus ancien. Nous reviendrons sur ces difficultés dans la conclusion.

En définitive, l'identité du *kātib* demeure obscure et les données disponibles à ce stade ne permettent pas d'affirmer que ces vers résultent d'une collaboration irréfutable de Germanos Farḥāt remontant à l'époque de la rédaction de la

133 Cf. la liste complète donnée en Annexe.

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 180

Faṣāḥa (1718). L'hypothèse actuellement la plus probable, qui devra être confirmée par une édition critique basée sur un *stemma codicum*, est que les quatre copies en question sont le fruit d'un remaniement postérieur à l'autographe.

4.2.3 Nos 10, 11, 12

Les extraits 10º et 12º sont des ajouts en marge copiés par une autre main dans une copie de la Bibliothèque Orientale, du 19e siècle (BO 1440, 1813), qui semblent avoir été intégrés ultérieurement au texte dans d'autres copies que l'on retrouve à Kaslik, à savoir les quatre citées ci-dessus (voir *infra*, nº 11). Cela tend à conforter notre hypothèse d'un remaniement postérieur du texte dans ces quatre copies. Les vers contenus dans ces ajouts sont dus à deux poètes abbassides et ne remontent de toute évidence pas à l'original grec. Néanmoins, leur présence pourra se révéler utile dans une phase ultérieure de nos recherches en ce qu'elle peut notamment fournir des informations sur le public qui a utilisé le manuel de rhétorique traduit par Athanase Dabbās, sur l'usage qui en était fait ou sur les milieux où il a circulé. Ceux du nº 10 sont du poète Al-Tihāmī[134] et ceux du nº 12 du célèbre Abū Tammām. Comme il ressort des extraits, le nom du premier est cité avant les vers, alors que celui du second ne l'est pas (*al-šāʿir*), mais une recherche textuelle nous a permis de le retrouver et de l'identifier aisément.

Enfin, le dernier passage présenté ici, 11º, est, comme nous l'avons mentionné au début de cette section, le seul que l'on retrouve dans pratiquement toutes les copies consultées à ce jour[135]. Il s'agit à nouveau d'une paraphrase ni versifiée ni rimée. À la différence des autres extraits étudiés dans cette section, qui renvoyaient soit à des auteurs grecs nommés, soit à des poètes arabes de la tradition (dont l'un nommé et l'autre peut-être trop célèbre pour l'être), ce dernier exemple ne nomme pas son auteur. En outre, dans toutes les copies qui contiennent ce passage, ces mots sont directement suivis de la mention *intahā* que l'on retrouve fréquemment dans les manuscrits de cette époque après la fin du texte copié. Si cette particularité de la version arabe laisse déjà supposer que ces vers font partie intégrante du texte, à nouveau, le recours au texte grec permet de le confirmer. Ainsi, les vers cités par Frangiskos Skoufos et qui clôturent la *Note au lecteur* dans la version originale sont les suivants :

134 À la différence du second, qui n'est plus à présenter, l'identité de ce poète n'est pas très claire. Son nom complet est Abū al-Ḥasan ʿAlī bin Muḥammad al-Tihāmī dans la brève notice qui lui est consacrée par Carl Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition. Volume 1*, trans. Joep Lameer (Handbook of Oriental Studies. Section One, The Near and Middle East, 117/1), Leyde et Boston : Brill, 2016, p. 76.

135 Ces vers sont actuellement omis par deux manuscrits seulement.

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 181

4.3.4 *Faṣāḥa, Note au lecteur*

> Ὁ φθόνος ἐστὶ κάκιστος, ἔχει δέ τι καλὸν ἐν αὑτῷ.
> Τήκει τῶν φθονερῶν ὄμματα, καὶ κραδίην.

> L'envie est détestable ; mais elle trouve en elle-même quelque vertu : elle ronge les yeux et le cœur des envieux[136].

Si cet extrait ne nomme pas son auteur dans *Τέχνη ῥητορικῆς*, c'est parce qu'il s'agit en réalité d'une sentence anonyme antique. Aussi, cet extrait serait également l'unique de la série présentée ici à n'être pas versifié déjà dans la langue originale. La paraphrase de Dabbās n'en demeure pas moins tout à fait réussie si l'on observe l'équivalence sémantique parfaite entre les deux versions.

Il est dès lors intéressant de voir que dans les quatre copies susmentionnées conservées à l'Université Saint-Esprit de Kaslik, qui sont également les seules à contenir la *ḥāšiyat al-kātib*, les extraits 10° et 12° sont respectivement placés avant et après le n° 11. S'agissant pour 10° et 12° de poésie arabe en bonne et due forme, il est probable qu'ils aient été placés à cet endroit à un moment postérieur de la tradition textuelle – par des étudiants zélés amateurs de poésie arabe ? – dans le but de fournir au texte des exemples jugés plus aboutis que le 11, qui n'est pas de la poésie – ignorant de ce fait que le passage d'origine était en prose. Nous en voulons pour preuve le point commun qui relie ces trois passages, à savoir la notion d'envie exprimée selon divers vocables : *ḥasad*, *al-ḥasūdīn* (11°), *ḥāsidiyya* (10°), *ḥasūd* (12°).

Afin de clore la présentation du traitement des citations poétiques dans la *Faṣāḥa*, nous terminons par une remarque transversale que nous devons une fois encore aux précieuses observations de Hilary Kilpatrick. S'agissant de chercher à identifier un vers arabe dans un texte quel qu'il soit, il faut garder à l'esprit que de tout temps les auteurs avaient la possibilité de recourir librement à un « stock » de vers transmis par la tradition, que l'on peut qualifier de *floating verses*, et auxquels tout poète pouvait puiser à sa guise.

136 *Anthologie grecque*, 11.193, d'après Robert Aubreton (éd. et trad.), *Anthologie grecque. Première partie. Anthologie Palatine*, t. X, Livre XI, Paris : Les Belles Lettres, 1972, p. 141.

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 182

5 Conclusion

Outre le *Ṣalāḥ al-ḥakīm wa-fasād al-ʿālam al-ḏamīm*, traduction d'un ouvrage philosophico-éthique en langue grecque, Athanase Dabbās est l'auteur de *Kitāb fī ṣināʿat al-faṣāḥa*. Celui-ci est demeuré jusqu'à présent peu ou mal connu, bien qu'il soit une traduction en arabe d'un manuel de rhétorique de grande importance. Nous lui consacrons ainsi une recherche doctorale qui nous permettra d'en établir une édition et d'en proposer une traduction en français. Ce travail, entamé depuis plusieurs années, nous a d'ores et déjà conduit vers l'auteur du texte grec de la *Faṣāḥa*, Frangiskos Skoufos.

Ce dernier est jusqu'alors resté ignoré en raison du rapport obscur que Dabbās maintient avec ses sources, lequel s'ajoute à la confusion qui entoure ses collaborations parfois tacites avec des tiers dans la production du résultat final. Voilà pourquoi une fine connaissance de son contexte culturel, ainsi que de son entourage ou encore de ses échanges politico-diplomatiques nous autorisent à envisager une redéfinition de l'activité intellectuelle d'Athanase Dabbās.

La production savante de Dabbās peut être qualifiée d'innovante pour son époque ; elle se rattache en effet à un riche environnement intellectuel au sein duquel la traduction d'ouvrages grecs joue un rôle de premier plan. Elle est également innovante, car le choix d'un texte d'éthique (*Ṣalāḥ*) et d'un autre de rhétorique (*Faṣāḥa*) donne un ancrage philosophique à son œuvre et dépasse l'activité littéraire pratiquée jusqu'alors par ses prédécesseurs et par lui-même, qui consistait majoritairement en la révision et l'édition d'ouvrages liturgiques. La volonté de connecter son travail à un espace intellectuel extérieur lui permet de proposer au lectorat arabophone de la Syrie ottomane la traduction du *Divan* de Dimitrie Cantemir, œuvre résolument humaniste d'un prince et érudit moldave résidant alors à Constantinople, et de *Τέχνη ῥητορικῆς*, publiée à Venise par Frangiskos Skoufos, éminent professeur de rhétorique. Athanase Dabbās se montre ainsi réceptif aux échos d'un monde en mutation aux frontières de l'Empire. Le patriarche Dabbās nous paraît somme toute incarner la posture typique du « passeur de culture » caractéristique de toute renaissance culturelle.

Dans la *Faṣāḥa* la culture grecque est omniprésente, qu'elle soit d'origine profane ou chrétienne. Face à certaines réalités pouvant sembler évidentes pour un lecteur bercé par la littérature antique, mais totalement obscures pour un public arabophone, le patriarche se montra fidèle au texte grec en accompagnant sa traduction de références et de gloses autorisant le lecteur à s'imprégner de cette culture nouvelle. Si le texte est *per se* un manuel d'éloquence, il n'en est pas moins un traité d'éloquence « sacrée », comme l'explique clairement la *Note au lecteur*, rédigée par Frangiskos Skoufos et reprise

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 183

à la lettre par le traducteur arabe. Alliant efficacité dogmatique et préservation de l'objet pieux, la *Faṣāḥa* se veut en définitive une œuvre au caractère mixte et novateur, expression arabe d'une pensée grecque renouvelée et adaptée à des besoins propres aux circonstances locales.

Par ailleurs, la présence récurrente d'exemples tirés de la poésie grecque fournit sans nul doute la matière la plus intéressante à une étude de l'ouvrage sous un angle littéraire. Leur traduction a-t-elle seulement jamais été achevée par Athanase Dabbās ? Ce dernier a-t-il fait appel à un collaborateur reconnu pour ses talents littéraires, auquel cas lequel ? L'état actuel de la tradition manuscrite ne permet malheureusement pas d'y répondre. L'analyse de cette « pseudo-poésie », à l'aune d'une comparaison avec le texte grec et d'un examen attentif des copies manuscrites disponibles, permet toutefois de montrer que, d'une part, la transposition fidèle du message l'a emporté sur la forme littéraire d'origine dans la version arabe, et que d'autre part ces passages témoignent d'une certaine vivacité du texte, qui a probablement connu une large circulation, puisqu'au moins une copie est écrite en *garšūnī* et plusieurs contiennent des vers additionnels vraisemblablement attribués à Germanos Farḥāt[137].

137 Cet article est la version approfondie et mise à jour d'une communication orale tenue dans le cadre du *workshop* "Christian Arab Cultural Semantics on the Eve of the Nahḍa" organisé à l'Université de St Andrews du 15 au 18 octobre 2017, dans le cadre du projet ERC "Language – Philology – Culture. Arab Cultural Semantics in Transition." Nous remercions Kirill Dmitriev et Andreas Ellwardt pour nous avoir permis d'y exposer nos recherches. Nos remerciements vont également aux projets PhASIF (« Le patrimoine manuscrit philosophique arabe et syriaque en Île-de-France et ailleurs : trésors à découvrir et circuits de diffusion », labellisé Domaine d'Intérêt Majeur par la Région Île-de-France) et ERC PhiC « Philosophy in context : Arabic and Syriac manuscripts of philosophy in the Mediterranean », en la personne de leur directeur, le prof. Maroun Aouad, qui nous a permis d'accéder à de nombreux codex qui nous seraient autrement restés inaccessibles. Notre gratitude va également au personnel de la Bibliothèque Orientale de Beyrouth et à ses directrices successives, Mmes May Semaan-Seigneurie et Micheline Sainte-Marie-Bittar, ainsi qu'à la Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit de Kaslik et à son directeur, le P. Joseph Moukarzel, qui ont beaucoup facilité nos recherches. Nos remerciements vont également à Mmes Lena et Mona Dabaghy du Centre de Documentation et de Recherches Arabes Chrétiennes de Beyrouth pour leur aide constante, ainsi qu'à leurs directeurs successifs, les PP Samir Khalil Samir et Ronney el Gemayel.

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 184

Annexe: Inventaire mis à jour des manuscrits du *Kitāb fī ṣināʿat al-faṣāḥa*

C Manuscrits effectivement consultés pour les besoins de cet article.

* Manuscrits identifiés par nous, c'est-à-dire inconnus des catalogues ou non identifiés dans ceux-ci et que nous identifions comme la *Faṣāḥa* d'Athanase III Dabbās, soit après les avoir consultés physiquement ou via une reproduction digitale, soit parce que les informations du catalogue permettent de le faire avec assurance. Dans deux cas précisés en note, cette identification relève d'un autre membre du projet ERC-PhiC-PhASIF.

[ ] ancienne cote *ou* cote alternative ; ancien fonds *ou* dénomination alternative.

	Nº	Ville	Fonds	Cote	Remarques
*C	1	Achkout	Bibliothèque du Patriarche Massad	13[138]	
*C	2	Alep	Archevêché grec-orthodoxe	177[139]	
	3	Alep	Archevêché maronite	?[140]	
	4	Alep	Bibliothèque des manuscrits maronites	516	
	5	Alep	Bibliothèque des manuscrits maronites	868[141]	
C	6	Alep	Fondation Georges et Mathilde Salem	Ar. 176[142]	[Sbath 975]
*	7	Alep	Université d'Alep, Institut d'Histoire des Sciences Arabes	45[143]	
C	8	Baghdad	Archidiocèse syriaque-catholique	ASCBN 15	
C	9	Baghdad	Archidiocèse syriaque-catholique	ASCBN 114[144]	Fragment

138 Nous avons pu identifier ce manuscrit lors d'une visite à Achkout, après avoir pris connaissance d'un intitulé sur une *handlist* disponible à l'Université Saint-Esprit de Kaslik.

139 *Al-Maḫṭūṭāt al-ʿarabiyya fī Maktabat muṭrāniyyat Ḥalab li-l-Rūm al-urṯūḏuks*, éd. Ǧāmiʿat al-Balamand. Qism al-tawṯīq wa-l-dirāsāt al-anṭākiyya, Beyrouth : Markaz al-dirāsāt al-urṯūḏuksī al-anṭākī, 1989, p. 59.

140 Joseph Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.1, p. 141. Nous ignorons si ce manuscrit existe encore aujourd'hui.

141 Nos 4–5 : Francisco del Río Sánchez, *Arabic Manuscripts in the Maronite Library of Aleppo* (*Syria*) (Barcino monographica orientalia, 9), Barcelone : Universitat de Barcelona Edicions, 2017, p. 152, 204.

142 R.P. Paul Sbath, *Al-Fihris : Catalogue des manuscrits arabes. Deuxième Partie. Ouvrages des auteurs des trois derniers siècles*, Le Caire : Imprimerie Al-Chark, 1938, p. 37 ; Francisco del Río Sanchez, *Catalogue des manuscrits de la Fondation Georges et Mathilde Salem* (*Alep, Syrie*) (Sprachen und Kulturen des christlichen Orients, 16), Wiesbaden : Reichert, 2008, p. 97–98.

143 Muḥammad Kamāl, *Fihris al-maḫṭūṭāt al-mūdaʿa fī Ḫizānat Maʿhad al-turāṯ al-ʿilmī al-ʿarabī*, Alep : Ǧāmiʿat Ḥalab, Maʿhad al-turāṯ al-ʿilmī al-ʿarabī, 1400 AH/1980 AD, p. 188.

144 Nos 8–9 : nous avons découvert ces deux copies sur le site HMML, dont nous reprodui-

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 185

(*suite*)

	Nº	Ville	Fonds	Cote	Remarques
C	10	Beyrouth	Bibliothèque d'Antoine César Debbas	sans cote[145]	
	11	Beyrouth	Bibliothèque des Trois Docteurs	?[146]	Perdu ?
*	12	Beyrouth	Bibliothèque Nationale du Liban	BNL 396[147]	[1/7/42], perdu
C	13	Beyrouth	Bibliothèque Orientale	1440	Texte de base de l'édition critique
C	14	Beyrouth	Bibliothèque Orientale	1441	Abrégé
*C	15	Beyrouth	Bibliothèque Orientale	1442[148]	Acéphale
*C	16	Damas	Patriarcat grec-orthodoxe	452	
*C	17	Damas	Patriarcat grec-orthodoxe	486[149]	Fragment
*C	18	Daraoun	Monastère syriaque-catholique de Charfet	Armalet ar. 13/1	
*C	19	Daraoun	Monastère syriaque-catholique de Charfet	Armalet ar. 13/2	
*C	20	Daraoun	Monastère syriaque-catholique de Charfet	Armalet ar. 13/3[150]	
	21	Harharayya	Couvent de Mar Abda	62[151]	Perdu ?
C	22	Harissa	Bibliothèque des Missionnaires de Saint Paul	170[152]	
*	23	Jérusalem	Couvent du Saint-Sauveur des Frères Mineurs	10[153]	
	24	Joun	Couvent de l'Ordre basilien salvatorien	OBS 229[154]	

sons les cotes : voir https://www.vhmml.org/ [dernier accès le 8 février 2021]. Le second (ASCBN 114) est un fragment qui n'est actuellement plus consultable en ligne.

145 Anṭuwān Qayṣar Dabbās et Naḫla Raššū, *Tārīḫ al-ṭibāʿa al-ʿarabiyya fī al-Mašriq. Al-Baṭriyark Aṯanāsīyūs al-ṯāliṯ Dabbās* (*1685–1724*), Beyrouth : Dār al-Nahār, 2008, p. 99 ; nous avons pu accéder d'abord physiquement à cette copie, puis nous l'avons fait numériser à la Bibliothèque Orientale en 2019.

146 Ignace-Abdo Khalifé, « Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque Orientale de l'Université Saint-Joseph. Seconde série, IV », *MUSJ*, 39.1 (1963), p. 1–144, ici, p. 87.

147 *Maṣlaḥat Dār al-kutub al-waṭaniyya. Fihris al-maḫṭūṭāt. Al-ǧuz' al-ṯānī*, éd. Al-Ǧumhūriyya al-lubnāniyya, Wizārat al-tarbiya al-waṭaniyya, Beyrouth : Al-Mu'assasa al-Waṭaniyya li-l-Ṭibāʿa wa-l-Našr, 1966, p. 138. Nous avons appris durant nos investigations au Liban que ce manuscrit est aujourd'hui perdu.

148 Nos 13–15 : Khalifé, « Catalogue raisonné », p. 86–88. La dernière copie, anonyme dans le catalogue, a été identifiée par les membres du projet ERC PhiC-PhASIF.

149 Nos 16–17 : Nous avons pu consulter et identifier ces copies grâce à une version digitale accessible au Centre Saint-Joseph de l'Université de Balamand ; nous ignorons si elles sont répertoriées dans un catalogue.

150 Nos 18–20 : Isaac Armalet, *Catalogue des manuscrits de Charfet*, Jounieh : Imprimerie des PP. missionnaires libanais, 1936, p. 449.

151 Nasrallah, *Catalogue*, vol. II, p. 149.

152 Nasrallah, *Catalogue*, vol. I, p. 156–157.

153 Vincent Mistrih, « Catalogue des manuscrits arabes du Couvent de St-Sauveur des Frères Mineurs à Jérusalem », *SOC Collectanea*, 33 (2000), p. 115–226, ici, p. 134–135. Nous remercions Carsten Walbiner pour nous avoir signalé cette référence.

154 Rachid Haddad, *Manuscrits du Couvent du Saint-Sauveur* (*Saïda*), t. I, Beyrouth : Dar Al-Kalima, 1972, p. 201 ; Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.1, p. 141.

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 186

(*suite*)

	Nº	Ville	Fonds	Cote	Remarques
*	25	Joun	Couvent de l'Ordre basilien salvatorien	OBS 2191	
*	26	Joun	Couvent de l'Ordre basilien salvatorien	OBS 2498[155]	
	27	Jounieh	Couvent des Missionnaires maronites libanais	LMMO 167	[Deyr el-Kreim] perdu
C	28	Jounieh	Couvent des Missionnaires maronites libanais	LMMO 168	[Deyr el-Kreim] *garšūnī*
C	29	Jounieh	Couvent des Missionnaires maronites libanais	LMMO 169	[Deyr el-Kreim]
C	30	Jounieh	Couvent des Missionnaires maronites libanais	LMMO 170[156]	[Deyr el-Kreim], abrégé
C	31	Kaslik	Université Saint-Esprit de Kaslik	OLM 570	
C	32	Kaslik	Université Saint-Esprit de Kaslik	OLM 577	[Deyr el-Banāt 165][157] ?
C	33	Kaslik	Université Saint-Esprit de Kaslik	OLM 793	
C	34	Kaslik	Université Saint-Esprit de Kaslik	OLM 800	
C	35	Kaslik	Université Saint-Esprit de Kaslik	OLM 1532[158]	
*C	36	Lattaquié	Archevêché grec-orthodoxe	32[159]	[111/14]
*	37	Le Caire	Patriarcat arménien-catholique	?[160]	
*C	38	Louaizé	Université Notre-Dame	NDU 279[161]	[LP 18]
C	39	Sarba	Couvent de l'Ordre basilien alépin	957	[Deyr el-Šīr]
*C	40	Sarba	Couvent de l'Ordre basilien alépin	958	[Deyr el-Šīr]
C	41	Sarba	Couvent de l'Ordre basilien alépin	959	[Deyr el-Šīr]
C	42	Sarba	Couvent de l'Ordre basilien alépin	960[162]	[Deyr el-Šīr]

155 Nos 25–26 : Nous avons découvert et identifié ces deux manuscrits lors d'une visite à Joun.

156 Nos 27–30 : Nasrallah, *Catalogue*, vol. II, p. 93–94. Nous avons constaté lors d'une visite au Couvent des Missionnaires maronites libanais à Jounieh que le manuscrit 167 était perdu.

157 Nous émettons cette hypothèse en vertu du fait que la copie de Deyr el-Banāt référencée par Nasrallah (*Catalogue*, vol. II, p. 248) porte, outre le numéro 165 dans le catalogue, également l'ancienne cote 29 et que ces deux numéros sont visibles au dos du ms. OLM 577.

158 Nos 31–35 : Voir la *checklist* de l'USEK à l'adresse suivante : https://www.usek.edu.lb/Content/Assets/20200205Checklist-030123.pdf [dernier accès le 8 février 2021].

159 Ǧāmiʿat al-Balamand, Qism al-tawṯīq wa-l-dirāsāt al-anṭākiyya, *Al-Maḫṭūṭāt al-ʿarabiyya fī abrašiyyāt Ḥumṣ wa-Ḥamāh wa-l-Lāḏiqiyya li-l-Rūm al-urṯūḏuks*, Beyrouth : Qism al-tawṯīq wa-l-dirāsāt al-anṭākiyya, 1994, p. 104.

160 L'existence de cette copie est rapportée par le P. Vincent Mistrih OFM, « Catalogue », p. 135.

161 Voir la *checklist* de la NDU accessible à l'adresse suivante : https://www.ndu.edu.lb/cdp/collections/ndl_mon_mc.html [dernier accès le 8 février 2021].

162 Nos 39–42 : Adrien Chaccour, *Catalogue des manuscrits arabes de Dayr al-Šīr* (*Liban*) *des moines basiliens alépins*, Liban, [non publié], 1976, nos 957–960. Nasrallah (*HMLÉM*, vol. 4.1, p. 141) identifie trois copies préservées dans ce fonds ; d'après ses informations, nous déduisons que c'est le ms. nº 958, daté de 1774, dont il ignore l'existence et que nous identifions.

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 187

(*suite*)

	Nº	Ville	Fonds	Cote	Remarques
*C	43	Vatican	Bibliothèque Apostolique Vaticane	Arabe 2032[163]	
C	44	Vatican	Bibliothèque Apostolique Vaticane	Sbath 34	
C	45	Vatican	Bibliothèque Apostolique Vaticane	Sbath 586	
C	46	Vatican	Bibliothèque Apostolique Vaticane	Sbath 642[164]	Ms. le plus ancien à ce jour (copié en 1724)

À ces manuscrits censés être conservés dans des bibliothèques s'ajoute une liste de copies mentionnées par Sbath et Nasrallah appartenant à des familles d'Alep, dont nous ignorons si elles existent encore de nos jours :

1. C. Anṭākī[165]
2. G. ʿAqqad
3. A. Bardaġǧī
4. M. Chahhoud (cité par Sbath uniquement)
5. N. Ḥomsī
6. C. Ḥuḍarī
7. S. Naḥḥās
8. Mme Sālem Sālem
9. N. Wakīl
10. P. Sbath
11. P. Sbath
12. Aggi[166]

Enfin, d'autres copies intitulées simplement *Faṣāḥa* dans les catalogues ont de bonnes chances de contenir notre texte mais nécessitent de pouvoir être consultées. Elles se trouvent *a priori* au Liban et en Syrie.

163 Ce ms. a été porté à notre connaissance par l'équipe du projet ERC PhiC-PhASIF et a été partiellement décrit sur la base de données Abjad par Barbara Canova. Nous n'en avons pas trouvé mention à ce jour dans les catalogues.

164 Nos 44–46: Sbath, *Bibliothèque des manuscrits*, t. I, p. 16, 24–25, 27–28; Sbath, *Fihris*, p. 37; Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.1, p. 141.

165 Elle pourrait être la même copie que celle de l'Institut d'Histoire des Sciences Arabes d'Alep (= nº 7 de la liste), qui porte en note la référence « انطاكي ٦٠ [Anṭākī 60] » dans le catalogue.

166 Note ajoutée en marge par le P. Samir Khalil Samir dans son exemplaire personnel du *Fihris* se trouvant au CEDRAC (Beyrouth).

Bibliographie

Anthologie grecque. Première partie. Anthologie Palatine, t. X, texte établi et traduit par Robert Aubreton, Paris : Les Belles Lettres, 1972.

Aouad, Maroun et Hamidé Fadlallah, « Philosophes chrétiens de langue arabe aux XVIIe–XVIIIe siècles en Syrie et au Liban », *Parole de l'Orient*, 34 (2009), p. 443–468.

Aouad, Maroun et Teymour Morel, « Les manuscrits de l'œuvre philosophique de Buṭrus al-Tūlāwī (1657–1746) : Éléments anciens et nouveaux », *Syro-Arabica*, 3 (2016), p. 163–207.

Armalet, Isaac, *Catalogue des manuscrits de Charfet*, Jounieh : Imprimerie des PP. missionnaires libanais, 1936.

Bacel, Paul, « Abdallah Zakher. Ses premiers travaux (1680–1722) », *Échos d'Orient*, 11.71, 1908, p. 218–226.

Bakri, Aladdin, « Deux fatwā-s du šayḫ ʿAbd Al-Ġanī Al-Nābulusī (1143/1731) : présentation et édition critique », *Bulletin d'études orientales*, 39/40 (1987), p. 7–37.

Balagna, Josée, *L'Imprimerie arabe en Occident : XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris : Maisonneuve et Larose, 1984.

British Museum, Department of Manuscripts, *A Catalogue of the Harleian Manuscripts in the British Museum*, [Londres : G. Eyre and A. Strahan], 1808–1812.

Brockelmann, Carl, *History of the Arabic Written Tradition. Volume 1*, trad. Joep Lameer, preface by Jan Just Witkam (Handbook of Oriental Studies. Section one, The Near and Middle East, 117/1), Leyde et Boston : Brill, 2016.

Browning, Robert, *Medieval and Modern Greek*, 2e éd., Cambridge et London : Cambridge University Press, 1983.

Chaccour, Adrien, *Catalogue des manuscrits arabes de Dayr al-Šīr* (*Liban*) *des moines basiliens alépins*, Liban, [non publié], 1976.

Dabbās, Anṭuwān Qayṣar, et Naḫla Raššū, *Tārīḫ al-ṭibāʿa al-ʿarabiyya fī al-Mašriq. Al-Baṭriyark Aṯanāsīyūs al-ṯāliṯ Dabbās* (*1685–1724*), Beyrouth : Dār al-Nahār, 2008.

Di Pietrantonio, Stefano, « L'original grec du *Kitāb fī ṣināʿat al-faṣāḥa* du patriarche Athanase III Dabbās enfin dévoilé », *MUSJ*, LXVII (2017–2018), p. 527–532.

El Gemayel, Ronney, « ʿAbd Allāh Zākhir », dans David Thomas and John Chesworth (éds.), *CMR 12*, p. 101–107.

Féghali, Paul, « Germanos Farḥāt, archevêque d'Alep et arabisant », *Parole de l'Orient*, 2.1 (1966), p. 115–129.

Feodorov, Ioana, « The Arabic Version of Dimitrie Cantemir's *Divan* : A Supplement to the Editor's Note », *RESEE*, 46.1–4 (2008), p. 195–212.

Feodorov, Ioana, « Les options doctrinaires du Patriarche Athanase III Dabbās et ses activités aux Pays Roumains », dans *Actele Simpozionului Internațional* Cartea. Romania. Europa, *Ediția a II-a, 20–24 septembrie 2009*, Bucarest : Editura Biblioteca Bucureștilor, 2010, p. 87–96.

Feodorov, Ioana, « Le préambule d'Athanase Dabbas à la version arabe du *Divan* de Dimitrie Cantemir », dans *Actele Simpozionului Internațional* Cartea. România. Europa, *Ediția a III-a, 20–24 septembrie 2010*, vol. IV, Bucarest : Editura Biblioteca Bucureștilor, 2011, p. 101–108.

Feodorov, Ioana, *Dimitrie Cantemir, Salvation of the Sage and Ruin of the Sinful World* (TSEC, vol. VI), introduction, édition arabe, traduction anglaise et notes (avec la contribution de Yulia Petrova), Leyde et Boston : Brill, 2016.

Feodorov, Ioana, « Beginnings of Arabic Printing in Ottoman Syria (1706–1711). The Romanians' Part in Athanasius Dabbās's Achievements », *ARAM*, 25.1–2 (2013), 2016, p. 233–262.

Gdoura, Wahid, *Le début de l'imprimerie arabe à Istanbul et en Syrie : évolution de l'environnement culturel* (*1706–1787*), Tunis : Institut Supérieur de Documentation, 1985.

Ghobrial, John-Paul, « The Life and Hard Times of Solomon Negri : An Arabic Teacher in Early Modern Europe », dans Jan Loop, Alastair Hamilton et Charles Burnett (éds.), *The Teaching and Learning of Arabic in Early Modern Europe*, Leyde et Boston : Brill, 2017, p. 310–331.

Graf, Georg, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* (*GCAL*), I (1944), II (1947), III (1949), IV (1951), V (1953), Vatican : Biblioteca Apostolica Vaticana.

[Grégoire de Nazianze], *Discours 32–37*, Introduction, texte critique et notes par Claudio Moreschini, traduction par Paul Gallay, Paris : Éditions du Cerf, 1985.

Gutas, Dimitri, *Greek Thought, Arabic Culture : The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ʿAbbāsid Society* (*2nd–4th/8th–10th Centuries*), Londres et New York : Routledge, 1998.

Haddad, Rachid, *Manuscrits du Couvent du Saint-Sauveur* (*Saïda*), t. I, Beyrouth : Dar Al-Kalima, 1972.

Hage, Nabil, « Boutros al-Tulawi et l'école maronite d'Alep à la fin du 17e et au début du 18e siècle », *Parole de l'Orient*, 16 (1990–1991), p. 271–277.

[Hesiod], *Theogony, Works and Days, Testimonia*, edited and translated by Glenn W. Most (Loeb Classical Library. Greek Authors, 57), Cambridge et Londres : Harvard University Press, 2006.

Heyberger, Bernard, « Sécurité et insécurité : les chrétiens de Syrie dans l'espace méditerranéen (XVIIe–XVIIIe siècles) », dans *Figures anonymes, figures d'élite : pour une anatomie de l'*Homo ottomanicus, Istanbul : ISIS, 1999, p. 147–163.

Heyberger, Bernard, « Livres et pratique de la lecture chez les chrétiens (Syrie, Liban) XVIIe–XVIIIe siècles », *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 87–88 (septembre 1999), p. 209–223.

Heyberger, Bernard, « Histoire des chrétiens d'Orient (XVIe–XXe s.) », *Annuaire de l'École pratique des hautes études* (*EPHE*), *Section des sciences religieuses*, 117 (2010), p. 235–256.

Heyberger, Bernard, *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique* (*Syrie, Liban, Palestine, XVIe–XVIIIe siècle*), 2e éd., Rome : École française de Rome, 2014.

Heyberger, Bernard, « Réseaux de collaboration et enjeux de pouvoir autour de la production de livres imprimés en arabe chez les chrétiens (XVIIe–début du XVIIIe siècle) », dans Aurélien Girard, Bernard Heyberger et Vassa Kontouma (éds.), *Livres et confessions chrétiennes orientales. Une histoire connectée entre l'Empire ottoman, le monde slave et l'Occident* (*XVIe–XVIIIe siècles*), Turnhout : Brepols, Bibliothèque de l'École des Hautes Études en Sciences Religieuses (à paraître).

[Homère], *L'Odyssée. « Poésie homérique »*, t. I. *Chants I–VII*, texte établi et traduit par Victor Bérard, Paris : Les Belles Lettres, 1924.

[Homère], *L'Odyssée. « Poésie homérique »*, t. II. *Chants VIII–XV*, texte établi et traduit par Victor Bérard, Paris : Les Belles Lettres, 1924.

[Homère], *Iliade*, t. II. *Chants VII–XII*, texte établi et traduit par Paul Mazon, avec la collaboration de Pierre Chantraine et Paul Collart, Paris : Les Belles Lettres, 1947.

Ḥušaymah, Kamīl, *Al-Muʾallifūn al-ʿarab min qabl al-Islām ilā āḫir al-qarn al-ʿišrīn. Muʿǧam al-aʿlām wa-l-āṯār wa-l-marāǧiʿ, Al-muǧallad al-awwal* (*Ābā – Ayyūb*), Beyrouth : Dar el-Machreq, 2010.

Kaḥālah, ʿUmar Riḍā, *Muʿǧam al-muʾallifīn. Tarāǧim muṣannifī al-kutub al-ʿarabiyya*, t. 4, Beyrouth : Muʾassasat al-Risāla, 1993.

Kamāl, Muḥammad, *Fihris al-maḫṭūṭāt al-mūdaʿa fī Ḫizānat Maʿhad al-turāṯ al-ʿilmī al-ʿarabī*, Alep : Ǧāmiʿat Ḥalab, Maʿhad al-Turāṯ al-ʿilmī al-ʿarabī, 1400 AH/1980 AD.

Khalifé, Ignace-Abdo, « Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque Orientale de l'Université Saint-Joseph. Seconde série, IV », *MUSJ*, 39.1 (1963), p. 1–144.

Kratchkowsky, I[gnace], [et A.G. Karam], « Farḥāt, Djarmānūs », in *The Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Brill : Leyde et Londres, vol. 2, 1965, p. 795–796.

Levenq, G., « Athanase III, I. Biographie », in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* (*DHGE*), vol. 4, 1930, Paris : Letouzey et Ané, cols. 1369–1372.

Al-Maḫṭūṭāt al-ʿarabiyya fī abrašiyyāt Ḥumṣ wa-Ḥamāh wa-l-Lāḏiqiyya li-l-Rūm al-urṯūḏuks, éd. Ǧāmiʿat al-Balamand, Qism al-tawṯīq wa-l-dirāsāt al-anṭākiyya, Beyrouth : Qism al-tawṯīq wa-l-dirāsāt al-anṭākiyya, 1994.

Al-Maḫṭūṭāt al-ʿarabiyya fī Maktabat muṭrāniyyat Ḥalab li-l-Rūm al-urṯūḏuks, éd. Ǧāmiʿat al-Balamand, Qism al-tawṯīq wa-l-dirāsāt al-anṭākiyya, Beyrouth : Markaz al-dirāsāt al-urṯūḏuksī al-anṭākī, 1989.

Manaš, P. Ǧirǧis, « Niʿma ibn al-ḫūrī Tūmā al-ḥalabī al-šāʿir al-nāṯir », *Al-Machriq*, 5 (1902), p. 396–405.

Maṣlaḥat Dār al-kutub al-waṭaniyya. Fihris al-maḫṭūṭāt. Al-ǧuzʾ al-ṯānī, éd. Al-Ǧumhūriyya al-lubnāniyya, Wizārat al-tarbiya al-waṭaniyya, Beyrouth : Al-Muʾassasa al-Waṭaniyya li-l-Ṭibāʿa wa-l-Našr, 1966.

Mills, Simon, « Learning Arabic in the Overseas Factories : The Case of the English »,

2021119 [Feodorov] 008-CH7-DiPietrantonio-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 191

dans Jan Loop, Alastair Hamilton et Charles Burnett (éds.), *The Teaching and Learning of Arabic in Early Modern Europe*, Leyde et Boston : Brill, 2017, p. 272–293.

Mills, Simon, *A Commerce of Knowledge. Trade, Religion, and Scholarship between England and the Ottoman Empire, c. 1600–1760*, Oxford : Oxford University Press, 2020.

Mistrih, Vincent, « Catalogue des manuscrits arabes du Couvent de St-Sauveur des Frères Mineurs à Jérusalem », *SOC Collectanea*, 33 (2000), p. 115–226.

Morel, Teymour, *Butrus al-Tûlâwî (1657–1746) : présentation de son œuvre philosophique, édition critique et traduction commentée des deux premiers examens (bahth-s) du Livre de la Logique (Al-Manṭiq)*, Genève : Université de Genève, Thèse de doctorat, 2018.

Nasrallah, Joseph, *L'Imprimerie au Liban*, Beyrouth et Harissa : Imprimerie Saint-Paul, 1949.

Nasrallah, Joseph, *Catalogue des manuscrits du Liban*, vol. 1, Harissa : Imprimerie Saint-Paul, 1958.

Nasrallah, Joseph, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Vème au XXème siècle*, Louvain : Peeters et Paris : Chez l'auteur, 4.1, 1979.

Nasrallah, Joseph, avec la collaboration du Pr. Rachid Haddad, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Vème au XXème siècle*, Louvain : Peeters et Paris : Chez l'auteur, 4.2, 1989.

Pagnini, Anna, *Maṯal e verso a confronto : una questione di poetica araba classica alla luce di un'analisi paremiologica*, Florence : Università di Firenze, Dipartimento di linguistica, 1998.

Patillon, Michel, *Corpus rhetoricum* (CUF), Paris : Les Belles Lettres, 2008.

Poetarum epicorum Graecorum : Testimonia et fragmenta, éd. Albertus Bernabé, Leipzig : B.G. Teubner, 1987.

Río Sánchez, Francisco del, *Catalogue des manuscrits de la fondation Georges et Mathilde Salem (Alep, Syrie)* (Sprachen und Kulturen des christlichen Orients, 16), Wiesbaden : Reichert, 2008.

Río Sánchez, Francisco del, *Arabic Manuscripts in the Maronite Library of Aleppo (Syria)* (Barcino monographica orientalia, 9), Barcelone : Universitat de Barcelona Edicions, 2017.

Σάθας, Κωνσταντῖνος, *Νεοελληνικὴ φιλολογία. Βιογραφίαι τῶν ἐν τοῖς γράμμασι διαλαμψάντων Ἑλλήνων ἀπὸ τῆς καταλύσεως τῆς Βυζαντινῆς Αὐτοκρατορίας μέχρι τῆς ἑλληνικῆς ἐθνεγερσίας*, Athènes : Ἐκ τῆς Τυπογραφίας τῶν τέκνων Ἀνδρέου Κορομηλᾶ, 1868.

Sbath, R.P. Paul, *Bibliothèque des manuscrits Paul Sbath, prêtre syrien d'Alep : Catalogue*, t. I–II, Le Caire : H. Friedrich & Co., 1928.

Sbath, R.P. Paul, *Al-Fihris : Catalogue des manuscrits arabes. Deuxième Partie. Ouvrages des auteurs des trois derniers siècles*, Le Caire : Imprimerie Al-Chark, 1938.

Scott, Edward J.L., M.A., D. Litt., *Index to the Sloane Manuscripts in the British Museum*, Londres : Printed by order of the Trustees, 1904.

Σκούφος, Φραγκίσκος, *Τέχνη Ῥητορικῆς Φραγκίσκου Ἱερέως τοῦ Σκοῦφο* [*sic*] *Κρητὸς τοῦ ἐκ Κυδωνίας, Φιλοσοφίας καὶ Ἱερᾶς Θεολογίας Διδασκάλου, τῇ Μητρί και Παρθένῳ Γονυπετῶς ἀφιερωθείσα. Arte di Retorica Di Francesco Scuffi Dottor Teologo, E di Monsig. Illustriss. e Reu. Marc'Antonio Barbarigo Arciuescouo di Corfu Vicario Generale*, Venise : Παρὰ Μιχαὴλ Ἀγγέλῳ τῷ Βαρβωνίῳ, ,αχπα' [1681].

Šahin, Elena, « Jirmānūs Farḥāt », in *CMR 12*, p. 135–142.

Šayḫū, Luwīs, SJ, *Kitāb al-maḫṭūṭāt al-ʿarabiyya li-katabat al-naṣrāniyya* : *našara-hā awwalan fī maǧallat al-Mašriq, ṯumma aḍāfa ilay-hā maʿlūmāt ǧadīdat wa-ʿallaqa ʿalay-hā fahrasayn wāsiʿayn*, Beyrouth : Imprimerie catholique, 1924.

Tchentsova, Vera, « Les documents grecs du XVIIe siècle : pièces authentiques et pièces fausses. 4. Le patriarche d'Antioche Athanase IV Dabbâs et Moscou : en quête de subventions pour l'imprimerie arabe d'Alep », *Orientalia Christiana Periodica*, 79.1 (2013), p. 173–195.

Tonnet, Henri, *Histoire du grec moderne. La formation d'une langue*, 2e éd., Paris : L'Asiathèque, 2003.

Walbiner, Carsten, « The Christians of Bilād al-Shām (Syria) : Pioneers of Book-Printing in the Arab World », dans *The Beginning of Printing in the Near and Middle East : Jews, Christians and Muslims*, éd. Lehrstuhl für Türkische Sprache, Geschichte und Kultur, Universität Bamberg et Staatsbibliothek Bamberg, Wiesbaden : Harrassowitz Verlag, 2001, p. 11–12, 22–29.

Zwierlein, Cornel, « Interaction and Boundary Work : Western Merchant Colonies in the Levant and the Eastern Churches, 1650–1800 », *Journal of Modern European History*, 18.2 (2020), p. 156–176.

8

Was Peter Movilă's *Confession of the Orthodox Faith* a Source for the Teachings on the Orthodox Faith Printed in the 1752 Beirut Psalter?

Ioana Feodorov

1 The Arabic Psalter Printed in Beirut in 1752

In my book published in 2016 I mentioned an Arabic Psalter printed in Beirut in 1752.[1] At the time I had not yet seen this book. In 2018, I located a copy of this Psalter in the Library of the University of Uppsala.[2] I described this early Christian Arabic printed work in an article published in Bucharest the same year,[3] connecting it to the activity of Yūsuf Mark, a disciple of Patriarch Sylvester of Antioch who resided from 1747 to 1750 at the *metochion* of the Antiochian Church in Bucharest, the St Spyridon Monastery. A revised version of the Psalter printed in Aleppo in 1706 by Athanasios Dabbās, at the time Metropolitan of Aleppo, the 1752 edition additionally encloses the question-and-answer text of a *Confession of the Orthodox Faith* or *Orthodox Catechism* (henceforth, *OC*), devoted to explaining the main points of the Greek Orthodox creed. The aim of my present contribution is not to compare the two editions, of 1706 and 1752, but to shed light on the probable sources of the *OC*, which is only contained in the latter version. For this purpose, I have surveyed several Arabic versions of this work, all preserved in manuscript form, to ascertain which is closer, in form and content, to the text printed in the 1752 Psalter of Jassy.[4]

Information on Yūsuf Mark is preserved in the letters exchanged by Mūsā Ṭrābulsī with his friends, disciples of Patriarch Sylvester of Antioch (1724–1766),

1 Ioana Feodorov, *Tipar pentru creștinii arabi. Antim Ivireanul, Atanasie Dabbās și Silvestru al Antiohiei*, Brăila: Editura Istros a Muzeului Brăilei "Carol I," 2016, p. 258.

2 Uppsala Universitetsbibliotek. I am grateful to Geoffrey Roper for indicating to me the Library catalogue entry concerning a book printed in Beirut in 1752, which I found to be this Psalter.

3 Ioana Feodorov, "New Data on the Early Arabic Printing in the Levant and Its Connections to the Romanian Presses," *RESEE*, 56.1–4 (2018), pp. 197–233. Accessible online at https://ioanafeodorov.academia.edu/.

4 I am grateful to Fr Alexander Treiger for suggesting improvements to a preliminary version of this study.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2021 | DOI:10.1163/9789004465831_009

who travelled to Moldavia and Wallachia several times between 1735 and 1747. These letters are preserved in Ms. 9/22 in the library of the Syriac Orthodox Archdiocese of Ḥoms. As indicated there, Yūsuf returned to Syria in 1750. He soon moved to Beirut, where he opened a school of Arabic and theological studies and founded the first press in this city.[5] In a chronicle of the Greek Orthodox Church of Antioch written in Beirut, Yūsuf is called "the book-lovers' teacher," "the first among priests, the light of the theological sciences, and the glory of Arab writers."[6] In 1750, the learned Yūsuf Nīqūlā al-Ǧebaylī, known as Abū ʿAskar (d. 1787), who was a *šayḫ* and a trustee of the Greek Orthodox Church of Antioch,[7] brought a press to the premises of St George Monastery, residence of the Orthodox bishop of Beirut and the eparchial council.[8]

The Psalter printed in Beirut was mentioned for the first time by Fr Augustin Maqṣūd, who reported in 1840 in a letter addressed to the Greek Catholic Patriarch Maximos Maẓlūm[9] that he had seen in Beirut two books printed in 1751, a Psalter and a Book of Hours. Other sources mention a second edition of the

5 Mention should be made of the fact that the first press in Lebanon to print books in the *Arabic* language and in *Arabic* script (since in Quzhāyya, in 1610, an Arabic Psalter was printed in *Syriac* script) was the one founded at the Monastery of St John the Baptist in Šuwayr by ʿAbdallāh Zāḫir, Dabbās's apprentice, who later became a zealous collaborator of the Jesuit missionaries in Lebanon. The press belonged to the Greek Catholic community of this monastery. From 1734 on, Christian Arabic texts promoted by the Latin Church were printed there.

6 See Agafangel E. Krymskiĭ, "Iz Beĭrutskoĭ t͡serkovnoĭ letopisi XVI–XVIII vv." [From the Beirut Church Chronicle of the 16th–18th Centuries], in Agafangel E. Krymskiĭ (ed.), *Drevnosti vostochnye*, Moscow, 3.1 (1907), pp. 1–89, at p. 88; Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.2, pp. 216–217; Constantin Panchenko, *Arab Orthodox Christians under the Ottomans: 1516–1831*, Brittany Pheiffer Noble and Samuel Noble (trans.), Jordanville, NY: Holy Trinity Seminary Press, Holy Trinity Monastery, 2016, p. 472.

7 Joseph Nasrallah, *L'Imprimerie au Liban*, Beirut and Harissa: Imprimerie Saint-Paul, 1949, p. 46.

8 Louis Cheikho, "Tārīḫ fann al-ṭibāʿa fi al-Mašriq," *Al-Machriq*, 3 (1900), pp. 501–507, at pp. 501–502; Carsten Walbiner, "The Christians of Bilād al-Shām (Syria): Pioneers of Book-Printing in the Arab World," in Klaus Kreiser (ed.), *The Beginnings of Printing in the Near and Middle East: Jews, Christians, Muslims*, ed. Lehrstuhl für Türkische Sprache, Geschichte und Kultur, Universität Bamberg and Staatsbibliothek Bamberg, Wiesbaden: Harrassowitz, 2001, pp. 11–12, 22–29, at p. 12; Anṭuwān Qayṣar Dabbās and Naḫla Raššū, *Tārīḫ al-ṭibāʿa al-ʿarabiyya fī al-Mašriq. Al-Baṭriyark Aṯanāsīyūs al-ṯāliṯ Dabbās, 1685–1724*, Beirut: Dār al-Nahār, 2008, pp. 126–129. The entry "Maṭbaʿa" in *The Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, authored by G. Oman, Günay Alpay Kut, W. Floor, and G.W. Shaw, does not even mention this press; see the entry online at http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0705.

9 The letter was published by Fr Aṯanāsiyūs Ḥāǧǧ in *Al-Rahbāniyya al-Bāsīliyya al-Šuwayriyya fī tārīḫ al-Kanīsa wa-l-bilād*, vol. 1, Jounieh: Al-Maktaba al-būlusiyya, 1973, pp. 549–550.

2021119 [Feodorov] 009-CH8-Feodorov-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 195

Psalter in 1753[10] and a Book of the Divine Liturgies, with no information about the year.[11] Julius Theodore Zenker wrote about the Beirut Psalter, but he probably saw only the title page, since he gives 1751 as the year of completion. Schnurrer recorded a copy of this Psalter, which seemingly belonged to Émile Picot.[12] He describes it as an in-8º, XXX + 367 pp., which matches the book in Uppsala. Only the year of publication is wrong—1751, just like Zenker had mentioned. On the other hand, on pp. 515a)–517a) of his *Addenda* he gives an excerpt of the title page of a different Psalter, seemingly printed in Bucharest in 1747, about which no information exists. It is possible that in Bucharest only the title page of this Arabic Psalter was typeset, but the book itself was not printed. It subsequently came out in Beirut in its entirety, with the correct year mentioned on the final page. Porphyry Uspensky, who was shown a copy of this Psalter by a certain Father Elias Panagiotis during one of his journeys to Jerusalem, retains the correct date of completion, indicated at the end of the book: May 21, 1752. Father Elias briefly explained to him the contents of the book and translated part of the foreword for him.[13]

The Beirut Psalter is an in-8º book of 400 pages with an unnumbered engraving, showing David the King and Prophet, inserted before page 1. The Arabic title recorded in the catalogue reads as follows: *Brief Book on the Christian Teaching; The Book of the Divine Psalms Inspired by the Holy Spirit, speaking through David the Prophet and the King; followed by Ten Odes*. It was catalogued under the name of ʿAbdallāh ibn al-Faḍl al-Anṭākī ("the Antiochian"), the illustrious scholar and translator active in the 11th century (d. after 1052), who revised an earlier Arabic version of the Book of Psalms.[14] The book kept at Uppsala University Library is a re-edition of the Psalter printed by Athanasios

10 Nasrallah, *L'Imprimerie au Liban*, p. 46.

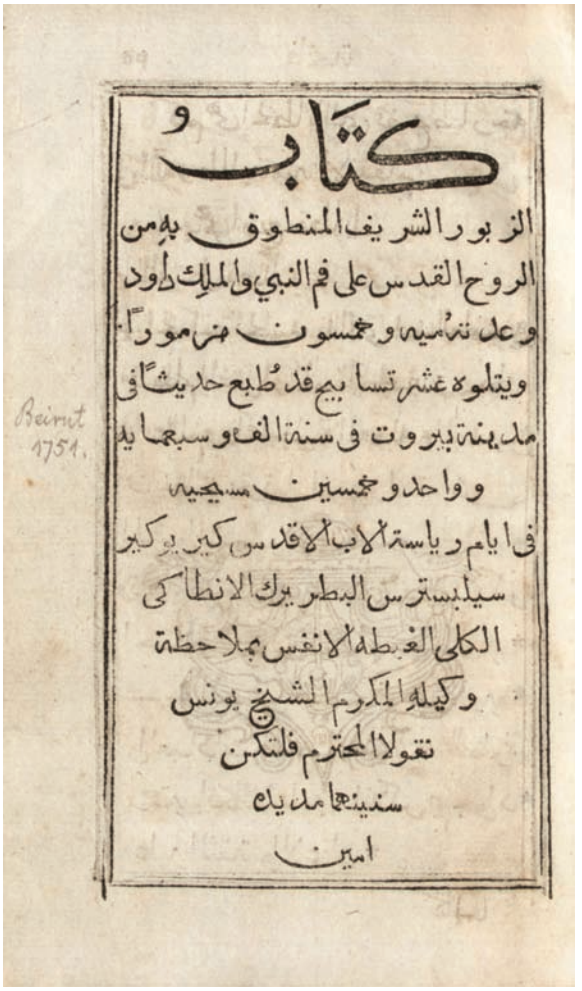
11 Dr Ulrich Jasper Seetzen, who travelled to Syria and Palestine in 1803–1808, was the first to mention this Book of the Divine Liturgies, and the information provided by him was repeated by Christianus Fridericus von Schnurrer in his *Bibliotheca Arabica* (Halle, 1811), pp. 383–384, then, citing Schnurrer, by Pierre Deschamps, *Dictionnaire de géographie ancienne et moderne à l'usage du libraire et de l'amateur de livres*, Paris, 1870, pp. 1182–1183, and by Nasrallah, in *L'Imprimerie au Liban*, p. 46. The information is always scarce, since only Seetzen saw the book.

12 Schnurrer, *Bibliotheca Arabica*, p. 383, nr. 354, pp. 515a–517a (*Addenda*), and p. 522. See Émile Picot, "Notice biographique et bibliographique sur l'imprimeur Anthime d'Ivir, Métropolitain de Valachie," in *Nouveaux mélanges orientaux*, Paris: E. Leroux, 1886, pp. 515–560, at p. 544.

13 Porfiriĭ Uspenskiĭ, *Kniga bytiia͡ moego*, Saint Petersburg, 1896, t. III, pp. 328–329.

14 See Alexander Treiger, "From Theodore Abu Qurra to Abed Azrié: the Arabic Bible in Context," in Miriam Hjälm (ed.), *Senses of Scripture, Treasures of Tradition: The Bible in Arabic among Jews, Christians and Muslims*, Leiden: Brill, 2018, pp. 11–57, at pp. 18–21 and 43.

2021119 [Feodorov] 009-CH8-Feodorov-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 196


كتاب
الزبور الشريف المنطوق به من
الروح القدس على فم النبي والملك داود
وعدته مية وخمسون مزمورا
ويتلوه عشر تسابيح قد طبع حديثا في
مدينة بيروت في سنة الف وسبعماية
وواحد وخمسين مسيحية
في ايام رياسة الاب الاقدس كير بركير
سيلبسترس البطريرك الانطاكي
الكلي الغبطة الانفس بملاحظة
وكيله المكرم الشيخ يونس
نقولا المحترم فلتكن
سنينها مديدة
امين

Beirut 1751.

FIGURE 8.1
Psalter, Beirut, 1754, title on p. 39

Dabbās in Aleppo in 1706, which had a wide circulation in the Levant. The unexpected fact that a book printed in the mid-18th century was recorded under the name of an 11th century translator, ʿAbdallāh ibn al-Faḍl, could be explained by its connection to the *editio princeps* of Aleppo, 1706 (discussed below).

The title on the first page of the Psalms text (on p. 39—see Fig. 8.1) is identical to the one of Dabbās's version of 1706: *Kitāb al-Zabūr al-Šarīf al-manṭūq bi-hi min al-Rūḥ al-Qudus ʿalā fam al-Nabiyy wa-l-Malik Dāwūd wa-ʿiddatu-hu miʾat wa-ḫamsūn mazmūr*^{an}, i.e., *The Holy Book of the Psalms Spoken by the Holy Spirit through the Mouth of David the Prophet and King, their Number Being One Hundred and Fifty*. Afterwards, the title mentions the ten odes that conclude the book and the year 1751 of the Christian era, "during the time of His Holiness

2021119 [Feodorov] 009-CH8-Feodorov-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 197

Father Kyr Kyr Sylvester, the blessed and treasured Patriarch of Antioch, under the care of his honorable and revered trustee (*epitropos*), *šayḫ* Yūnus Nīqūlā."[15]

The text comprises the 150 canonical Psalms plus Psalm 151, and it is divided into 20 *kathismata* followed by the ten odes (*tasābīḥ*) typically appended at the end. ʿAbdallāh ibn al-Faḍl followed the Septuagint version in his translation (*Kitāb Mazāmīr Dāwūd al-nabiyy*), while the *kathismata* were revised by Athanasios Dabbās for his Aleppo edition of 1706.[16] The book ends with a phrase in red ink: "Glory to the One God," and one in black ink: "Completed on the 21st of the month of May, the year 1752 of the Christian era" (Fig. 8.2). From page 364 to page 367 there is a "Final Word," enclosing explanations on the origin of the Psalms, their translation from Hebrew into Greek, then the translation from Greek of the other texts included, with citations from the Old Testament indicated in red ink (*Jacob*, 3; *Jeremiah*, 13; etc.) and placed vertically outside the text frame. Finally, some details are provided regarding the way the translation from Greek into Arabic was done. This text, absent from the 1706 edition, was probably written by Sophronios, Bishop of Acre, specially for the new Beirut edition.

2 The 1706 Aleppo *Editio Princeps* of the Arabic Psalter

The first Arabic Psalter printed in the Eastern Mediterranean lands—Aleppo, 1706—was the work of Athanasios Dabbās, the Metropolitan of this city, in between his two tenures as Patriarch of Antioch (1685–1694, 1720–1724). Having printed two books in Arabic and Greek in Wallachia, in 1701 (a Book of the Divine Liturgies, in Snagov) and 1702 (a Book of Hours, in Bucharest), with help from Prince Constantin Brâncoveanu and his brilliant printer, the great scholar and later Metropolitan of the Wallachian Church, Antim the Iberian,[17] Dabbās received from the latter printing tools for Arabic and founded a press in Aleppo in 1705. In 1706 the *Four Gospels* were printed,[18] his first book produced in the new press, with Brâncoveanu's coat of arms on the verso of the first page.

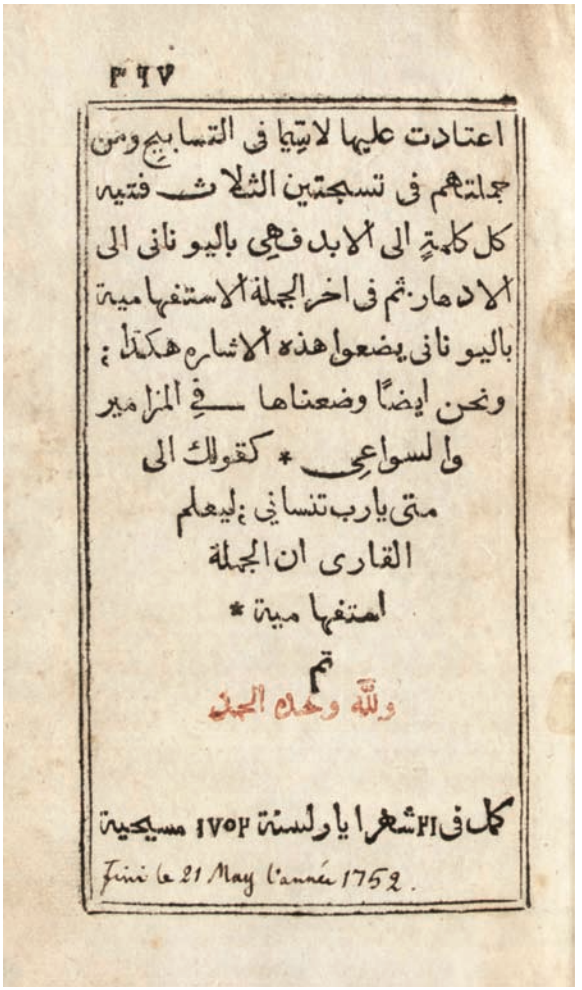
15 This is probably Yūsuf Nīqūlā, the above-mentioned trustee of the Greek Orthodox Patriarchate in Beirut, founder of the press at the St George Monastery.

16 Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.1, p. 146.

17 See Feodorov, *Tipar pentru creștinii arabi*, pp. 148–163; Ioana Feodorov, "Beginnings of Arabic Printing in Ottoman Syria (1706–1711). The Romanians' Part in Athanasius Dabbās's Achievements," *ARAM*, 25.1–2 (2013), 2016, pp. 233–262, especially at pp. 240–242, and illustrations 2, 4, and 6.

18 *Kitab al-Inǧīl al-Šarīf al-Ṭāhir wa-l-miṣbāḥ al-munīr al-ẓāhir*. A second edition was printed in 1709.

2021119 [Feodorov] 009-CH8-Feodorov-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 198


٤٠٩

اعتادت عليها لاسيما فى التسابيح ومن
جملتهم فى تسبحتين الثلاث فتيه
كل كلمة الى الابد فهي باليو نانى الى
الادهار. ثم فى اخر الجملة الاستغها ميه
باليو نانى يضعوا هذه الاشارة هكذا :
ونحن ايضًا وضعناها فى المزامير
والسواعي * كقولك الى
متى يارب تنساني : ليعلم
القارى ان الجملة
استغها ميه *
تم
ولله وحده الحمد

كمل فى ٢١ شهر ايار لسنة ١٧٥٢ مسيحية
Fini le 21 May l'année 1752.

FIGURE 8.2
Psalter, Beirut, 1754, colophon, p. 409

The next book to be printed in 1706 was the Psalter, *Kitāb al-Zabūr al-Šarīf*,[19] with a second edition in 1708. The 1706 edition features headpieces, vignettes, floral ornaments, and catchwords on the lower left of every page.[20] The version

19 *The Holy Book of the Psalms Composed through the Holy Spirit by the Mouth of David the Prophet and the King, and their Number is One Hundred and Fifty,* [...] *Newly Printed Now in the City of Aleppo the Well-Protected and Well-Guarded, in the Christian Year One Thousand Seven Hundred and Six*, Aleppo, 1706, in-4^{0}, [8] ff. + 276 pp., with two illustrations.

20 A copy is preserved at the Library of the Romanian Academy in Bucharest (CRV 154, shelfmark II 632884). A scan of this copy and its bibliographical description are accessible online at: aleph23.biblacad.ro:8991/F/51YLMERMR14P9JF86JJTL1FF1JVGN9JR9BCV25A7E

2021119 [Feodorov] 009-CH8-Feodorov-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 199

that was published was the text translated from Greek into Arabic and adapted by the deacon ʿAbdallāh ibn al-Faḍl, with *kathismata* revised by Athanasios Dabbās. This is precisely the Psalter that was printed uninterruptedly until late in the 19th century, its last edition being probably that of 1888, in the Franciscan press of Jerusalem.[21]

After he printed the Book of Psalms in 1706, Dabbās continued to work on a revision of the text together with one of his apprentices, the Orthodox priest Salomon Negri (Sulaymān al-Aswad). In the foreword of Ms. Cambridge 1041 (Add. 257), a Psalter in Greek and Arabic with text placed in two columns, there is a statement that this is a revised version of the Aleppo Psalter, done by Dabbās and Negri. In the Cambridge manuscript, the Psalms are followed by three Greek texts containing brief *Teachings on the Orthodox Faith*: only the first one is translated into Arabic.[22] This manuscript was the basis for a reprint in London, where Negri was working at the time. He had studied at the Jesuits' school in Aleppo and they had convinced him to go to Paris, hoping that he would embrace the Latin creed there.[23] After taking classes at the Sorbonne, he was invited by the Anglican Church Missionary Society of London to revise the Book of Psalms and the Gospels of Aleppo (1706) according to the canonical Greek texts, in view of a reprint.[24] This finally happened, but only after Dabbās's death. The Book of Psalms was reprinted in 1725 and the Gospels in 1727, both in London.

36Q61XL3B-70552?func=full-set-set&set_number=000945&set_entry=000001&format=999 (or system number 000041978). Another copy is kept at the Institute of Oriental Manuscripts in Saint Petersburg, and one at the National Library of Russia, in the same city. Several pages are missing in both books. Another copy was seen by Virgil Cândea in the library of the Patriarchate of the Greek Orthodox Church of Antioch in Damascus. Other copies are present in Middle Eastern collections, but not all catalogues are available to the public.

21 See Cyrille Charon, *Le Rite byzantin dans les patriarcats melkites, Alexandrie—Antioche—Jérusalem*, Rome: Typographie Polyglotte, 1908, p. 132; Graf, *GCAL*, vol. 1, pp. 116–119; Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 3.1, p. 217.

22 According to Louis Cheikho, Dabbās may have written a Catechism as well. He was contradicted by Joseph Nasrallah, in the absence of a copy of this work; see Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 3.1, p. 135.

23 Josée Balagna, *L'Imprimerie arabe en Occident*, Paris: Maisonneuve et Larose, 1984, pp. 103–104.

24 In London he also contributed to the Arabic text of a *Brief History of Christianity* written from a Protestant perspective, necessary to the Anglican missionaries who were sent to the Middle and the Far East. Negri worked on the preparation for printing of the Arabic Bible, in Meletios Karma's version. See Graf, *GCAL*, vol. 4, p. 279; Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.1, p. 85.

2021119 [Feodorov] 009-CH8-Feodorov-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 200

3 Sophronios of Kilis and the Beirut Psalter

Another major figure of the Antiochian Church who participated in the publication of the 1752 Jassy Psalter is Sophronios of Kilis (al-Killizlī, ca. 1700–1780), one of the few Arabic-speaking hierarchs who authored important polemical works and translations against the Latin creed.[25] In Mūsā Ṭrābulsī's collection of letters there are several which were sent by Sophronios in 1732–1777 to Patriarch Sylvester, Mūsā Ṭrābulsī (whom he calls "his spiritual son"), and other people. A deacon of Aleppo in 1730, Sophronios was ordained priest in March 1741, becoming secretary of Patriarch Sylvester and, in November 1741, Bishop of Acre (until early 1742).[26] He was sent to Aleppo in 1750 to counteract the Catholics' activities, but did not prevail and left in January 1752 to reside in Constantinople. He refused the Antiochian See after Sylvester died (March 13, 1766) but in 1771 accepted to be elected Patriarch of Jerusalem. He occupied that see until December 24, 1774, when he was elected Patriarch of Constantinople as Sophronios II (until October 8, 1780). In this position, he was called to solve the conflicts that emerged in the Church of Antioch, as reflected in the correspondence discussed here.[27]

Born to Orthodox parents in the Arab-Turk milieu north of Aleppo,[28] he learned Modern Greek, Arabic, and Turkish as a child but he had a great desire to learn Ancient Greek, so he left for Constantinople in February 1732. He wrote to Patriarch Sylvester on January 20,[29] 1732: "Pray to God for me so that He helps me acquire the knowledge of Greek." He seems to have acquired a good measure of Ancient Greek, as on January 5, 1735 he requested Nektarios, Metropolitan of Tripoli, to take care of the works that he had left in his care, his translations from Greek to Arabic, "lest they be lost, and I need to translate them a second time" (f. 7^{v}). In August 1747, Sophronios, Bishop of Acre at the time,

25 Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.2, p. 93.

26 For his life and works see, among other sources, ibid., pp. 95–99, and Rachid Haddad, "La Correspondance de Ṭrābulsī, secrétaire du patriarche d'Antioche Sylvestre de Chypre," in Pierre Canivet and Jean-Paul Rey-Coquais (eds.), *Mémorial Monseigneur Joseph Nasrallah*, Damascus: Institut Français du Proche-Orient, 2006, pp. 257–288, at pp. 260–269.

27 In a letter dated October 5, 1777, the answer to a letter addressed to his old friend Mūsā Ṭrābulsī, Sophronios promises to inform the Holy Synod about the Antiochian Christians' discontent with their Patriarch, Daniel of Chios, and to support their point of view. However, his endeavors did not have the expected outcome. Haddad, "La Correspondance de Ṭrābulsī," p. 269, explains it by the autonomy that the Eastern Patriarchates enjoyed, at the time, in relation to the Ecumenical Patriarchate in Constantinople.

28 Kilis (Ar. *Killiz*) is located on the border between Syria and Turkey, close to Gaziantep and Antakya.

29 Dates are given according to the Gregorian calendar.

2021119 [Feodorov] 009-CH8-Feodorov-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 201

wrote to Mūsā[30] that he wished he had the time and leisure to translate a book of Orthodox apologetics (*fī al-muḥāmāt ʿan al-īmān al-mustaqīm*),[31] which he would then give to his Holiness the Patriarch [Sylvester] for the new printing press that he had recently founded. He had heard about it from their common friend Hāǧǧ Mīḫāʾīl Tūmā, the patriarch's secretary.

In the second quarter of the 18th century, the Antiochian hierarchs' preoccupation with countering the Catholics' theses was manifested through the translation of several polemical works from Greek into Arabic and their aspiration to print these new versions. A letter dated April 1740 refers to Sophronios's efforts to translate soul-enriching books and to his joint work with Elias Faḫr of Tripoli. Elias Faḫr (Ilyās Ibn Faḫr al-Ṭrābulsī, † 1758) had worked with Athanasios Dabbās on *The Curing Antidote to the Poison of the* [*Archbishop of*] *Philadelphia* (*Al-tiryāq al-šāfī min samm Al-Fīlādelfī*), a commentary against the first section of the trilogy *Ekthesis* of Gabriel Severus, who had discussed the chief points of divergence between the Greek Orthodox Church and the Latin Church.[32] Elias then revised Sophronios's 1732–1733 Arabic translation of Patriarch Nektarios's work *De Artibus quibus missionari latini, praecipue in Terra Sancta degentes, ad subvertendam Graecorum fidem untur, et de quamplurimus Ecclesiae Romanae erroribus et coruptelis libri tres*, calling it *Qaḍāʾ al-ḥaqq wa-naql al-ṣidq* [The Rule of Justice and the Dissemination of Truth]. It was printed by Patriarch Sylvester in Jassy in 1746. In the foreword, Sylvester asserts (maybe for his own protection) that the Arabic version was done at the request of Ioan Mavrocordat, the Prince of Moldavia.[33] He also translated in 1739 another rejection of the pope's primacy: Nektarios of Jerusalem's *Περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ πάπα ἀντίῤῥησις* [Refutation of the Pope's Primacy],[34] which he called *Kitāb ǧalāʾ al-abṣār min ġišāʾ al-akdār* [The Book Meant to Clear One's Sight of the Sludge of Turmoil]. In 1743, as Bishop of Acre, Sophronios addressed two letters to Patriarch Sylvester in

30 Letter addressed by Bishop Sophronios to Mūsā on August 11, 1747 (ff. 44 r–v).

31 He mostly worked on this text before becoming a Bishop, as afterwards his busy life did not allow him much scholarly activity. See Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.2, p. 97.

32 Bernard Heyberger, *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique* (*Syrie, Liban, Palestine, XVIe–XVIIIe s.*), Rome: École française de Rome, 1994, p. 476; Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.2, pp. 115–116.

33 Yūsuf Mark writes to Mūsā that he had worked for a month and a half (probably during his stay at the St Spyridon Monastery in Bucharest) on an epistle in support of a work by Sophronios of Kilis that had been criticized by a Catholic of Aleppo. He also states that he was afraid of the enmity of the Latin faithful in Aleppo, which made him hide his authorship of certain works where he defended Orthodoxy (ff. 39v–40r, introduction missing; it was presumably written after 1750, when Yūsuf was no longer in Bucharest).

34 The Greek original version was printed for Patriarch Dositheos II of Jerusalem in July 1682 at the Cetățuia Monastery in Jassy (Moldavia).

which, after many words of praise and admiration, he asks him to form a common front with the patriarchs of Jerusalem, Alexandria, and Constantinople against "the enemies of God," "the despicable faction of the pope's servants," i.e., the Jesuits, who preached the union with Rome to the Greek Orthodox Syrians.

Sophronios surveyed the printing of the 1752 Beirut Psalter, as stated in its foreword (pp. 41–42):

> The humble Sophronios, Metropolitan of Acre (*muṭrān ʿAkkah*[35]), stated the following: 'When the honorable Yūsuf Mark of Tripoli asked my advice on the *Book of Psalms Inspired by the Holy Spirit* that was translated from Greek into Arabic a long time ago by the late deacon ʿAbdallāh ibn al-Faḍl, having studied the said book I noticed that it contained errors which occurred later, made by the copyists, for they did not know the meaning of certain words that resemble each other when they are hand-written and then copied, but vary in their meaning and their correct and precise understanding. Thus, [in the Arabic version] the desired meaning can turn out different from the original one in the Greek form, such as it was composed or written in the text. And even if certain predecessors of ours[36] corrected some of the errors by comparing the text with the Greek one, others remained uncorrected, as these people were not well-versed in Classical Arabic writing. Therefore, I started to correct the text carefully, to make it match the old original as much as I was able, assisted by the deacon Elias Faḫr, logothete [secretary] of the Apostolic See of Antioch. I preserved the phrases and words that people used years and decades ago, i.e., the way they were written in the old copies. […] This Arabic version is alike the Greek original, after the revision of the Arabic texts and phrases, word for word. I have discarded whatever had been added and I put back whatever was missing from it.

Indeed, except for the title page, the text of the 1752 Psalter differs in some significant points from the one printed by Dabbās in 1706. The foreword is distinct from the one in the Aleppo edition of 1706. Several new texts were inserted. Among the formal alterations, we find that the old title *The Ninth Ode, to the Virgin Mary Theotokos* (*li-l-Sayyida al-Thāwuṭūkus*) was changed in 1752 (p. 361) to: *The Ninth Ode, to the Lady, Mother of God* (*li-l-Sayyida Wālidat Allāh*). This alteration could have occurred because of the new editor's wish to "Arabicize" the text, leaving aside the Greek loan words used by Arab Christians in the past,

35 *Sic*. Corr. *ʿAkkā*, thus spelled in other places.
36 This is most likely a reference to Athanasios Dabbās.

2021119 [Feodorov] 009-CH8-Feodorov-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 203

incomprehensible to most readers in the middle of the 18th century. Obviously, while revising the Psalter for its reprint, Sophronios had in mind not only the clergy but also the common people.

4 The Opening Passages and the *Orthodox Catechism*

The book was meant to reach church educators and pupils, especially the priests who taught the young people of the Greek Orthodox communities, who obviously had no access to Greek and were speakers of Arabic at home and in church.[37] The beginning of the main text, on page 11, is a testimony to the teaching function of the Psalter in Arab Christian communities: this was a handbook and an exercise-book for learning the Arabic language and script (Fig. 8.3). The first three lines are filled with the Arabic alphabet in the standard order of letters, while lines 4 and 5 give the alphabet in an unusual arrangement: two by two letters in one direction, halfway through the alphabet, and then the other half of them similarly arranged. This may have been a method for pupils to practice the correct order of the Arabic alphabet. Lines 6 to 13 comprise the *Trisagion* or *Angelic Canticle*: "Holy God, Holy Mighty, Holy Immortal, have mercy on us.[38] Glory to the Father and the Son and the Holy Spirit, now and forever and to the ages of ages, amen! All-Holy Trinity, have mercy on us. Lord, be merciful on our sins. Master, forgive our transgressions. Holy One, visit us and heal our infirmities, for your name's sake." This is followed by the prayer "God have mercy on us," three times, then "Glory to God, and so on."[39] On the last line, the prayer "Our Father Who Art in Heaven" starts, completed on the next page (p. 12—see Fig. 8.4) before the text of the Orthodox Catechism. Below, on page 2, between two ornamental vignettes, we see the *basmala*: "In the name of the Father, the Son, and the Holy Spirit." Then comes the title in red ink: *Kitāb*

37 The striving for a wider readership of the Holy Scriptures was high at the time. *Question 1* of the closing section in *The Acts and Decrees of the Council of Jerusalem* is precisely: "Ought the Sacred Scriptures to be read in the vulgar (*koinōs*) tongue by all Christians?" And one answer is, among others: "For as it is forbidden to no Christian to hear what is in the Sacred Scriptures, so neither is it forbidden to him to read them. […] For it is the same to deprive a hungry soul and to forbid it to touch spiritual nourishment." See *The Acts and Decrees of the Synod of Jerusalem, Sometimes Called The Council of Bethlehem, Holden under Dositheus, Patriarch of Jerusalem, in 1672*, translated from the Greek and with notes by J.N.W.B. Robertson, London: Thomas Baker, 1899 (facsimile reprint by Kessinger Publishing, Whitefish, MT, 2010), pp. 208–209.

38 This is said three times.

39 In its entirety: "to the Father, and to the Son, and to the Holy Spirit."

2021119 [Feodorov] 009-CH8-Feodorov-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 204

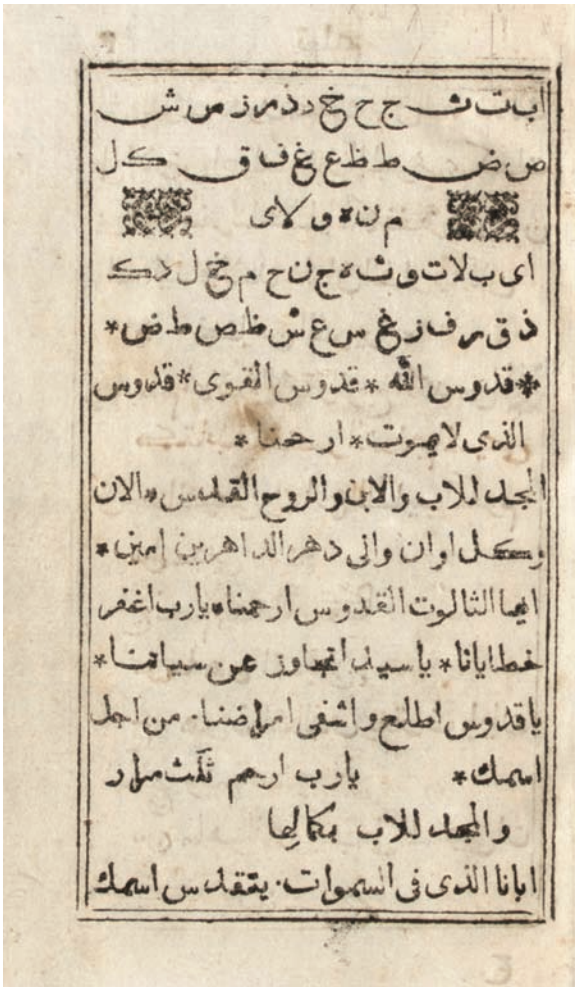


FIGURE 8.3
Psalter, Beirut, 1754, alphabet exercises on first text page, p. 11

muqtaṣar al-taʿlīm al-masīḥī [Brief Teaching on the Christian ~~faith~~], and then in black ink: *On the Christian's Path and the Sign of the Holy Cross*. From line 9 on there are questions and answers introduced by letters printed in red ink: *s* for *suʾāl*, "question," followed by *ǧ* for *ǧawāb*, "answer." There are 45 questions followed by answers, some brief, some 1–3 pages long. The final page of the text, 26, erroneously numbered 25, is concluded with a vignette.

comma retained, ok?

The contents closely follow the usual teachings of the Orthodox faith, i.e.: the Cross; the Creed; the Ten Commandments; the Seven Sacraments; prayers to the Holy Virgin; the Seven Church Commandments; teachings from the Gospels; the choice of poverty; the seven gifts of the Holy Spirit; the three ecclesiastical virtues—faith, hope, and love; the other virtues, such as chastity; the

2021119 [Feodorov] 009-CH8-Feodorov-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 205

تعليم ٢
تاتى ملكوتك تكون مشيتك كما فى السما كذلك
على الارض اعطنا خبزنا الجوهرى كفاف
يومنا واغفر لنا خطايانا كما نغفر نحن لمن
اسا الينا ولا تدخلنا فى التجارب لكن
نجنا من الشرير *
بسم الاب والابن والروح القدس
كتاب مقتصر التعليم المسيحى
فى حد المسيحى واشارة الصليب المكرم
س امسيحى انت؛
ج نعم بنعمة الله تعالى
س ما هى المسيحى؛
ج هو ذلك الذى يعترف بايمان
المسيح وشريعته
س ماهو الذى يجب على المسيحى ان
يعرفه للخلاص؛
ج

FIGURE 8.4
Psalter, Beirut, 1754, *The Orthodox Cathechism*, beginning, p. 12

seven good acts of the body and the seven ones of the spirit; the Nine Beatitudes; Primordial Sin; the Seven Mortal Sins; the Seven Virtues; the six sins against the Holy Spirit, etc. The first question is: "Are you a Christian?" and the answer is: "Yes, by the grace of the Holy God." Then the chain of questions and answers goes on, as typical in an Orthodox Christian *Catechism*: "What is the meaning of being a Christian?"—"A Christian is someone who confesses faith in Jesus Christ and His Law ([*bi-*]*šarīʿati-hi*)."

In the Romanian Principalities, Ukraine, and Russia, the *Orthodox Catechism* was used as a textbook in church schools.[40] Patriarch Sylvester, who oversaw

40 Between 1508 and 1830, 96 editions of the Psalter were printed in the Romanian Principal-

2021119 [Feodorov] 009-CH8-Feodorov-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 206

the printing of this book, followed the Eastern European model and placed this *Catechism* at the beginning of the Book of Psalms, thus confirming its educational function.

5 Probable Sources of the Beirut *Orthodox Catechism*

One of the issues that I investigated after identifying the Psalter was the source of the *Orthodox Catechism* it contains: was it a translation from Greek or an original composition by an Antiochian hierarch? If so, where did he take his inspiration from? This directed me towards the known Arabic versions of the *Confession of the Orthodox Faith* preserved in manuscript form. I started my search with the Arabic versions that were nearest to the time and place where the Beirut Psalter's editors had worked, following the trail back (chronologically) and away from Greater Syria (geographically).

5.1 *Sophronios of Kilis,* Kitāb al-taʿlīm al-masīḥī

In 1740, while still a deacon in Aleppo, Sophronios of Kilis translated a *Treatise on the Christian Teachings*, giving it the title: *Kitāb al-taʿlīm al-masīḥī*. This is a Catechism meant for schoolteachers, in the form of questions and answers concerning the main Orthodox teachings, objections to them, and appropriate replies. The original work apparently belonged to the *ḥūrī* Iakovos of Patmos, whose disciple Sophronios was. He called Iakovos, who seemingly visited him in Aleppo, "the philosopher, holy father, master, and proficient preacher."[41] Several copies were recorded by Joseph Nasrallah and Rachid Haddad in Lebanon and Syria. This work was refuted by ʿAbdallāh Zāḫir in his *Kitāb al-radd ʿalā taʿlīm ḏawī al-infiṣāl wa-l-ṣadd*, a text written in 1742–1743 at the request of the Catholics of Acre, after Sophronios was installed as Metropolitan of this eparchy.[42]

The library of the Greek Orthodox Patriarchate of Antioch in Damascus holds a miscellany, Ms. 221, where the first text is precisely the *Teaching of the Orthodox Christian Faith* (*Iʿtirāf al-raʾy al-mustaqīm*), translated from Greek into Arabic by Sophronios of Kilis.[43] This text is divided in three parts, which

ities, cf. Doru Bădără, "Principiul vedetei uniforme aplicat la cartea românească veche," *Istros*, 1.1 (1980), pp. 369–374, at p. 372.

41 Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.2, pp. 98, 121.

42 Ibid.

43 The manuscript is recorded and described in *Al-Maḫṭūṭāt al-ʿarabiyya fī maktabat Baṭri-*

2021119 [Feodorov] 009-CH8-Feodorov-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 207

comprise 128 questions and answers. The third section of the manuscript is the preface to the Book of Psalms composed by ʿAbdallāh ibn al-Faḍl. This is a copy of Sophronios's work *Kitāb al-taʿlīm al-masīḥī*, with a new title and an addendum. The inclusion of ʿAbdallah ibn al-Faḍl's foreword in this manuscript may indicate its planned use in a printed edition.

Here are a few passages that reveal the similarity between Sophonios's translation[44] and the text of the *Orthodox Catechism* printed in the Beirut Psalter.

5.1.1 Sophronios of Kilis, *Iʿtirāf al-raʾy al-mustaqīm*

باسم الاب ولابن والروح القدس الاه واحد

تعليم مختصر مسيحي. يظمن لاشيا الفرديه التي في الايمان الارتودكسي اللازم معرفتها جدا لكل مسيحي حصوصاً لمعلمين الأولاد ينبغي لهم ان يفرقوها جيداً ويعملوها أولاد المسيحين علي سبيل السوال والجواب بان المعلم يسال والتلميد يجاوبه. استخرجت من اللغة الروميه الي العربيه علي يد المطران الكلي الغبطه صفرونيوس مطران عكا في مدينة اورشليم المقدسه لاجل منفعة دوي الراي المستقيم.

In the Name of the Father, the Son and the Holy Spirit, One God.

A Brief Christian Catechism containing the individual aspects comprised in the Orthodox faith that every Christian should know, especially the teachers of young people, who must spread them widely and teach them to the Christians' sons. They come in the form of questions and answers: the teacher asks, and the pupil answers him. It was translated from Greek into Arabic by His Beatitude the Metropolitan Sophronios, Metropolitan (*sic*) of Acre, in the holy city of Jerusalem, for the benefit of those who hold the Orthodox faith.

الباب الأول

من[45] تعريف ما هو اسم المسيحي وعلامته الحقيقه. السوال من المعلم والجواب من التلميد

The first chapter.

On the explanation of the Christian's name and true sign. The question [comes] from the teacher, the answer from the pupil.

yarkiyyat Anṭākiya wa-Sāʾir al-Mašriq li-l-Rūm al-Urṯūḏuks, Beirut: Markaz al-dirāsāt al-urṯūḏuksiyy al-anṭākiyy, 1988, p. 38.

44 The edition follows the peculiarities of the manuscript, with no corrections or interventions.

45 Corr. في. Copyist mistake.

First, a question: Are you a Christian?

اول ذلك سوال.

Answer: Yes, by the grace of our Lord and God Jesus Christ.

مسيحي انت. جواب نعم بنعمة ربنا ولاهنا يسوع المسيح

Q: Tell me who is a true Christian.

س أخبرني ما هو المسيحي الحقيقي

A: The true Christian is a disciple of Christ who lives a pure life based on the commandments of Jesus Christ, he who believes and trusts in the Lord and obeys His call and holy commandments. [...]

ج المسيحي الحقيقي هو تلميذ المسيح الذي يعيش عيشة صالحه بموجب وصية يسوع المسيح ويومن ويعتمد بالمسيح ويحفظ ندايه ووصايه المقدسه

Q: What is the sign of a Christian?

س ما هي علامة المسيحي

A: It is the sign of the Holy Cross that we make with the three fingers of the right hand. We place them first on our forehead, then our navel, then the right shoulder, and then the left shoulder, while saying: "In the name of the Father, the Son and the Holy Spirit, amen."

ج هي علامة الصليب المقدس الذي نرسمه لما نحمل اصابيعنا الثلاثه من اليد اليمنا ونضعها اولاً علي جبهتنا ثم علي الصره[46] ثم علي التدي الأيمن ثم علي التدي الأيسر ونحن قايلين بسم الاب والابن والروح القدس امين

5.1.2 The Beirut Psalter

Here are the relevant questions and answers in the *Orthodox Catechism* enclosed in the Beirut Psalter (on p. 5):

Q: How are these two mysteries [Christ's Incarnation and death] comprised in the sign of the precious Cross?

س كيف يشتمل هذين السرين في إشارة الصليب الكريم

46 Corr. السرّة. Copyist mistake.

2021119 [Feodorov] 009-CH8-Feodorov-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 209

ج لان إشارة الصليب المقدس هي هكذا: لما يرتسم الانسان باشارة الصليب فيضمم الثلثة الأصابع الكبار من يده اليمين ويضعهم على جبهته قايلاً باسم الاب: ثم ينقلهم لتحت صدره قايلاً والابن ثم ينقلهم من عن كتفه الأيمن الى الأيسر قايلاً والروح القدس: ثم يختم القول قايلاً امين.

A: This happens because the sign of the Holy Cross is done like this: when someone signs himself with the sign of the cross he puts together the three big fingers of his right hand and places them on his forehead while saying: "In the name of the Father," then he moves them to his chest and says: "and of the Son," then he moves them to his right shoulder and his left shoulder and says: "and of the Holy Spirit." Then he concludes by saying: "Amen."

The questions and answers in Sophronios's version of the *Catechism* are remarkably close to the ones in the Uppsala Psalter, except for their larger number and some variations in form.

It is worth mentioning that the last book printed by Patriarch Sylvester in the Romanian Principalities (either in Jassy or in Bucharest), *ʾAʿmāl al-muǧtamaʿayn al-kanīsiyyayn al-munʿaqidayn fī-l-Qusṭanṭīniyya bi-šaʾn ẓuhūr al-kāṯūlika bayna ṣufūf al-masīḥiyyīn al-anṭākiyyīn*, includes, as the final text, a *Dustūr Kanīsat al-Masīḥ al-muqaddasa al-šarqiyya* [Code of the Holy Eastern Church of Christ], comprising 17 chapters of definitions of the most salient dogmas of Byzantine-rite Christianity. The main content of this book is made up of the *Acts* of two councils convened in Constantinople, one in 1723 by the ecumenical Patriarch Jeremiah III, the other in 1727 by Patriarch Paisios. They are accompanied by five brief treatises addressing the "innovations" (*mustaḥdaṯāt*) that the Latins brought to the Christian dogmas. No copy of this book is available, as far as I know. Al-Maʿlūf briefly described a copy (seemingly, *de visu*) in his article "Maṭbaʿa rūmāniyya al-urṯūḏuksiyya al-ʿarabiyya al-anṭākiyya."[47] An abridged version of the concluding text, the *Dustūr Kanīsat al-Masīḥ al-muqaddasa al-šarqiyya*, was provided by Asad Rustum.[48] The 17 chapters of this text are devoted to: the Lord's prayer (Ch. 1), the Seven Ecumenical Councils (Ch. 2), the authority of Church tradition (Ch. 3), the seven Mysteries (Ch. 4), the firm statement that the Holy Spirit proceeds from the Father and not from

47 ʿĪsā Iskandar al-Maʿlūf, "Maṭbaʿa rūmāniyya al-urṯūḏuksiyya al-ʿarabiyya al-anṭākiyya," *Al-Niʿma*, 3 (1911), pp. 44–56, at pp. 55–56.

48 Asad Rustum, *Kanīsat madīnat Allāh Anṭākiya al-ʿUẓmā*, vol. 3, Jounieh: Al-Maktaba al-būlusiyya, 1928, pp. 146–148.

2021119 [Feodorov] 009-CH8-Feodorov-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 210

the Son (Ch. 5), the Divine Liturgy (Ch. 6), the false claim of the Latins regarding the existence of Purgatory (Ch. 7), the Saints' state of sanctity (Ch. 8), the Light on Mount Tabor (Ch. 9), the head of the Apostolic Church being Jesus Christ, while the pope must follow and obey the rulings of the [Ecumenical] Councils, etc. The last chapter is condensed by Rustum in two phrases:

> This is the true creed of the Orthodox Christians and the lawful faith of all the Christians who are sons of our nation. Whoever returns and demands to be united with the Holy Church must accept and acknowledge this entire Code.

The last words in Rustum's abridged version are: *taḥrīr*^{an} *fī sanat* ١٧٢٧, "composed in the year 1727." Obviously, this text was part of the *Acts* of the 1727 council. When a copy of the *Aʿmāl al-muǧtamaʿayn al-kanīsiyyayn* is located, a comparison between the manuscript versions of Sophronios's work *Kitāb al-taʿlīm al-masīḥī* of 1740 and the *Dustūr Kanīsat al-Masīḥ al-muqaddasa al-šarqiyya* printed by Sylvester in this book might reveal some similarities. However, the 1727 text (printed in 1747) is more infused with polemic spirit, addressing all the controversial points that separated the Greek Orthodox Christians from the Latins. We need to recall that at the time only three years had passed since the founding of the Melkite Catholic Church of Antioch. Thus, the whole context of the two councils of Constantinople should be considered when interpreting this *Dustūr*, since they both discussed the situation of the Patriarchate of Antioch.

The following question now presents itself: what was the Greek source that Sophronios used in his translation into Arabic? One hypothesis is that he had access to a copy of Meletios Syrigos's Greek translation of the *Confession of the Orthodox Faith* composed by Peter Movilă (Mogila/Mohyla) in Latin in 1640, to which I now turn my attention.

5.2 *Peter Movilă, the Metropolitan of Kyiv and Galicia, and His* Confession of the Orthodox Faith

Two versions of a *Confession of the Orthodox Faith* that circulated in Ottoman Syria, one in Greek and the other, much later, in Arabic translation, are connected to the pastoral activities of Peter Movilă, the Metropolitan of Kyiv and Galicia (1633–1647). Movilă's great achievements and stature as head of the Orthodox Church in the lands of the Rus' (present-day Ukraine) and beyond can only be briefly mentioned here.[49]

49 Of the many sources available, the publications of the Ukrainian Research Institute

2021119 [Feodorov] 009-CH8-Feodorov-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 211

Born in Suceava (northern Moldavia) on December 21, 1596, into a Moldavian family of boyars and princes, the son of Simion Movilă[50] and his spouse Marghita (Margaret), Peter took refuge in Ukraine with his mother after his father was murdered in September 1607. From 1608 to 1620 they resided in the castle of Stanisław Żółkiewski, military commander of the Polish-Lithuanian Commonwealth (1547–1620).[51] His education started there, with teachers from among the Brotherhood of L'viv (Lemberg)—the Bratstvo monks—and continued at the Academy founded in Zamość by the Polish Crown Chancellor Jan Zamoyski (known in the European scholarly circles as *Hippaeum Zamoscianum* or the Zamoyski Academy). His knowledge thus covered several languages and literatures: Polish, Slavonic, Belorussian, Latin, and Greek. After several sojourns at the Pechersk Lavra in Kyiv, the chief religious and cultural center of Ukraine (and at the time a *stavropegion* of the Ecumenical Patriarchate in Constantinople), he joined the monastic orders there. He was soon

at Harvard University (Cambridge, MA) are among the most useful. See also *Arkhiv ĭugo-zapadnoĭ Rossii*, Moscow: Tipografiĭa G.T. Korchak-Noviſskago, Part I, t. VII, 1887 (Peter Movilă's *Memoirs*—fragments); E. Ternovskiĭ, "Pëtr Mogila, Biograficheskiĭ ocherk," *Kievskaĭa starina*, 2.4 (1882), pp. 1–24; S.I. Golubev, *Kievskiĭ mitropolit Pëtr Mogila i ego spodvizhniki*, Kyiv: Tipografiĭa G.T. Korchak-Noviſskago, I, 1883; Ghenadie Enăceanu, "Din istoria bisericească a românilor. Petru Movilă," *Biserica Ortodoxă Română*, 7.7 (1883), pp. 431–453; Ghenadie Enăceanu, *Petru Movilă* (*Biografia*), *Biserica Ortodoxă Română*, 7.12 (1883), pp. 734–772, and 8.1 (1884), pp. 4–39 (Cont.); P.P. Panaitescu, "L'influence de Pierre Mogila, archevêque de Kiev, dans les Principautés roumaines," *Mélanges de l'École roumaine en France*, 5.1 (1926), pp. 3–97; I. Negrescu, "Mitropolitul Petru Movilă, înfățișat de noua literatură teologică rusă," *Ortodoxia. Revista Patriarhiei Române*, 4.1 (1952), pp. 135–160; Igor Shevchenko, "The Many Worlds of Peter Mohyla," *Harvard Ukrainian Studies*, *Special Issue*: *The Kiev Mohyla Academy*, 8.1–2 (1984), pp. 9–44; Matei Cazacu, "Pierre Mohyla (Petru Movilă) et la Roumanie. Essai historique et bibliographique," in ibid., pp. 188–222 (reprinted in Emanuel Constantin Antoche and Lidia Cotovanu (eds.), *Des Balkans à la Russie médiévale et moderne: hommes, images et réalités*, Brăila: Editura Istros a Muzeului Brăilei, 2017, pp. 461–486); *Mitropolitul Petru Movilă la 340 de ani de la moartea sa, 1647–1987*, *Mitropolia Ardealului*, Part One, 32.6 (1987), pp. 49–77, and Part Two, 33.1 (1988), pp. 7–36; Virgil Cândea, "Quelques notes sur Pierre Movilă et la culture roumaine ancienne," *Nouvelles études d'histoire*, 9 (1995), pp. 31–40; P.P. Panaitescu, *Petru Movilă. Studii*, Ștefan S. Gorovei and Maria Magdalena Székely (eds.), Bucharest: Editura Enciclopedică, 1996; *Faith and Culture. Special Issue on Petro Mogyla*, ed. V. Rev. Dr Stephan Jarmus, 11 (1997–1998); *Sinodul de la Iași și Sf. Petru Movilă, 1642–2002*, Jassy: Trinitas, 2002; Vera Tchentsova, "Pour un corpus des inscriptions grecques de l'église Saint-Sauveur de Berestovo," *Museikon*, 1 (2017), pp. 77–94, especially at pp. 78–80.

50 Prince of Wallachia (Oct. 1600–July 1601, Aug. 1601–Aug. 1602) and Moldavia (July 1606–Sept. 1607).

51 He was also Castellan of L'viv, Voivode of Kyiv, and Great Chancellor of the Polish Crown, later appointed Great Hetman.

elected superior of the monastery, in appreciation of his extensive knowledge and firm commitment to Orthodoxy. Those were troubled times: the Polish Crown, ruled by Sigismund III, had annexed the Cossacks' lands, and the local hierarchs were struggling to preserve the heritage of their country, under pressure from the Latin Church. In the first half of the 17th century the unionist work of Catholic missionaries compelled the Ukrainian hierarchs to a stronger response, through energetic writing and printing activities. In 1633, Peter Movilă was elected Metropolitan of Kyiv, and he initiated at once a far-reaching plan of spiritual revival and national liberation, a fight to safeguard the Orthodox creed.

Peter Movilă presented to a council of Metropolitans in Kyiv, held on September 8–18, 1640,[52] a *Confession of the Orthodox Faith* in Latin: *Expositio fidei Ecclesiae Russiae Minoris*. Subsequently translated into many languages (Russian, Serbian, Ukrainian, Bulgarian, Romanian, English, Dutch, German, Hungarian) as a *Catechism* for pastoral use,[53] this work had a wide reach, granting Metropolitan Peter Movilă distinction and eminence across the Orthodox world. Between 1691 and 1932, e.g., it was printed in the Romanian lands in 17 editions: ten in Bucharest, two in Neamț, three in Sibiu, one in Buzău, and one in Jassy.[54]

52 Reporting on the council convened in May 1640 in Kyiv by Parthenios I, Émile Picot suggests that Peter Movilă wrote the *Orthodox Confession* during the council works; see Émile Picot, in Émile Legrand, *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-huitième siècle*, posthumous work completed and published by Mgr Louis Petit and Hubert Pernot, t. I, Paris: Librairie Garnier, 1918, p. 73. See also Antoine Malvy and Marcel Viller, SJ (eds., introd., and notes), "La Confession orthodoxe de Pierre Moghila, Métropolite de Kiev (1633–1646), approuvée par les patriarches grecs du XVIIe siècle. Texte latin inédit," *Orientalia Christiana*, 10.39 (1927), pp. I–CXXXI and 1–178, at p. XLVI, n. 2.

53 Peter Movilă's reasons for composing this text were connected by early commentators to a reaction against Cyril Lukaris's earlier printed *Confession of the Orthodox Faith* (dated March 1629, in Constantinople, and printed in Geneva in 1633), which allegedly enclosed Calvinist beliefs. See Malvy and Viller, "La Confession orthodoxe," p. XXIX.

54 The first Latin edition was *Confessio fidei orthodoxæ*, Amsterdam, 1643. The original Latin text was translated into Romanian (the first translation into a national language) by Radu and Ștefan Greceanu: *Pravoslavnica mărturisire*, printed in Buzău in 1691. A new critical edition was published by Nicolae M. Popescu and Gheorghe I. Moisescu (eds.) in Petru Movilă, *Mărturisirea ortodoxă: text grec inedit* (*Ms. Parisinus 1265*), *text român* (*ed. Buzău 1691*), foreword by Tit Simedrea, Bucharest: Editura Mitropoliei Bucovinei, 1942–1944; 2nd ed., Jassy: Institutul European, 2001. Other editions and Romanian translations: *Mărturisirea de credință a Bisericii Ortodoxe*, Romanian translation by Alexandru Elian, Bucharest: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1981 (reprinted in Chișinău: Editura Știința, 1996, and in *Sinodul de la Iași și Sf. Petru Movilă,*

2021119 [Feodorov] 009-CH8-Feodorov-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 213

Movilă's *Orthodox Confession* was discussed and agreed upon by a Pan-Orthodox council convened by Varlaam, the Metropolitan of Moldavia, in October 1642 at the Trei Ierarhi Monastery in Jassy. The examination was based on the Greek version prepared in 40 days, between September 15 and October 30, 1642, by the Greek theologian Meletios Syrigos (*didaskalos* of the Great Church[55]), who, together with Porphyrios, Metropolitan of Nicaea, represented there the Ecumenical Patriarch. Syrigos prepared a Modern Greek version[56] but he took the liberty to alter the content of certain chapters.[57] Peter Movilă, who disagreed with the alterations made by Syrigos, printed in Kyiv in 1645 an abridged translation of the Latin text into Ruthenian, *Sobranie korotkoĭ nauki o artikulakh very pravoslavno-kafolicheskoĭ khristianskoĭ*, known as the *Brief Catechism*. It was followed by a second edition in 1646 (Leopol, in Poland) and a Slavonic version in 1649.[58]

The Greek version of Syrigos was approved in 1643 by a council convened in Constantinople by Patriarch Parthenios I (1639–1644). A letter of endorsement issued on March 11, 1643,[59] was attached to it, bearing the signatures of the Ecumenical Patriarch Parthenios I, Patriarchs Ioanikios of Alexandria (1645–1657) and Paisios of Jerusalem (1645–1660), Parthenios of Chios (future Patriarch of Constantinople, 1656–1657), and several Eastern Metropolitans. Makarios III ibn al-Zaʿīm, the Patriarch of Antioch (1647–1672), who did not participate in the council of 1643, was asked to sign the same document attached to the

1642–2002, Jassy: Trinitas, 2002); Petru Movilă, *Împăcarea Bisericii ortodoxe*, Ștefan Lupan (trans.) and Vlad Chiriac (ed.), Jassy: Polirom, 2002. See also Dragoș Mârșanu, "Old News Concerning Peter Mogila's 'Orthodox Confession': The First Edition Revisited," *Archæus: Études d'Histoire des Religions*, 10.1–2 (2006), pp. 273–286.

55 Died April 17, 1664, in Galata.

56 An original copy made by Syrigos himself is Ms. 360 of the *metochion* of the Holy Sepulcher in Constantinople. Its title is *An Outline of the Faith of Russia Minor*, cf. Malvy and Viller, "La Confession orthodoxe," p. L.

57 E.g., on the issue of the existence of a Purgatory, Peter Movilă asserts that there is a third place for departed souls, apart from Heaven and Hell, while Syrigos denied it in stern terms in his Greek version: "This fire is not mentioned in the Scriptures anywhere, etc."; see Constantine Cavarnos, *The Future Life According to Orthodox Teaching*, Etna, CA: Centre for Traditionalist Orthodox Studies, 1985, p. 23.

58 For other editions, translations, and comments, see Johann Leonhard Frisch, *Liber Symbolicus Russorum oder der Grössere Catechismus der Russen*, Frankfurt and Leipzig: [s.e.], 1727; Octavian Bârlea, *De Confessione orthodoxa Petri Mohilae*, Frankfurt a. M.: J. Knecht, 1948; Rudolf Gundlach, "Kirche und Sakrament in der *Confessio Ortodoxa* des Petrus Mogilas," *Kirche im Osten*, 4 (1961), pp. 15–36; Ronald P. Popichak, *Peter Mohila, Metropolitan of Kiev (1633–1647). Translation and Evaluation of His "Orthodox Confession of Faith" (1640)*, Washington, DC: The Catholic University of America, 1975.

59 Gregorian Calendar.

Greek text[60] when he visited Constantinople from December 1652 to January 1653, possibly while attending the council of January 2/12, 1653, for which he was asked to return after leaving for Moldavia.[61] Nektarios of Jerusalem also endorsed the *Orthodox Confession* in a letter dated November 20, 1662, granting approval for its printing.[62] This only occurred in 1667, when the Greek version was first printed in Amsterdam. Movilă's work was printed again in Leipzig in 1695 by Laurent Normann, in a new Latin translation from Greek. In 1699, Antim the Iberian printed the Greek version in his press at the Monastery of Snagov (*Mărturisirea ortodoxă și Expunere introductivă despre cele trei virtuți*).[63]

The Bibliothèque nationale de France in Paris holds a Latin version close to the Greek translation of 1642, Ms. Parisinus 1265,[64] and a Greek version, one of the first copies of the version approved in Constantinople, which may be the text printed in Amsterdam in 1667. Ms. Parisinus 1265 was the one edited for *Orientalia Christiana* by Antoine Malvy and Marcel Viller, SJ, in their work "La Confession Orthodoxe de Pierre Moghila, Métropolite de Kiev (1633–1646), approuvée par les patriarches grecs du XVIIe siècle. Texte latin inédit."[65] On

60 Vera G. Tchentsova, "Le Patriarche d'Antioche Macaire III Ibn al-Zaʿīm et la chrétienté latine," in Marie-Hélène Blanchet and Frédéric Gabriel (eds.), *Réduire le schisme*, Paris: Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, 2013, pp. 313–335, at p. 316.

61 According to Vera Tchentsova, the Greek signature of Patriarch Makarios III Ibn al-Zaʿīm in the margin of f. 146^r, added to this manuscript, was written by the same anonymous secretary who wrote two other notes on different documents related to this patriarch, beginning in 1652. See Tchentsova, "Le Patriarche d'Antioche Macaire III," p. 315, n. 10, and 316, n. 14. For more sources, see Tchentsova, "Les documents grecs du XVIIe siècle: pièces authentiques et pieces fausses. 3. Mélétios Syrigos, véritable auteur de la lettre adressée au patriarche de Moscou Nikon par les *zôgraphoi* Jean et Georges," *Orientalia Christiana Periodica*, 73.2 (2007), pp. 315–317. See also Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.1, p. 195.

62 The title mentioned by Nektarios in this letter is *An Outline of the Faith of Russia Minor*.

63 See Archimandrite Policarp Chițulescu (coord.), Doru Bădără, Ion Marian Croitoru, Gabriela Dumitrescu and Ioana Feodorov (eds.), *Antim Ivireanul. Opera tipografică*, Bucharest: Institutul Cultural Român, 2016, pp. 69–72.

64 This manuscript was signed by four patriarchs and sent on December 21, 1671, by Panagiotis Nikousios, dragoman of the Ottoman Court, to the Marquis Olier de Nointel, the French Ambassador to the Sublime Porte, with the intention to have it printed in Paris. The manuscript later entered the Royal Library. The Ecumenical Patriarch Dionisios endorsed the *Orthodox Confession* in 1672, and his letter, translated into French, accompanied the manuscript when Nointel sent it to King Louis XIV in Paris, on September 21, 1673. See Pierre Nicole, Antoine Arnauld, Eusèbe Renaudot et al., *Perpétuité de la foi de l'Église catholique sur l'eucharistie*, Paris: J.-P. Migne, 1841, t. 2, col. 1205–1206.

65 See above, note 52.

2021119 [Feodorov] 009-CH8-Feodorov-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 215

pp. CVI–CXIV they drew a comparison of the original Latin text with the Greek translation of Meletios Syrigos, revealing the latter's interventions.[66]

In 1672, Patriarch Dositheos of Jerusalem, who was a diligent combatant for Orthodoxy and the Greek tradition across the entire post-Byzantine world,[67] convened a council in Jerusalem[68] to respond to the energetic Protestant missionary work in the Holy Land. More precisely, the council aimed to condemn Cyril Lukaris, whose works had been considered for a long time to be influenced by Calvin's dogmas.[69] Movilă's *Confession of the Orthodox Faith* was invoked as a useful weapon in this confessional fight against the Calvinists. In its deliberations, the council of 1672 used the Greek version of this text. Dositheos later wrote a foreword for the Greek edition of the *Orthodox Confession* printed by Antim the Iberian in 1699 in Snagov. The council issued six *Acts*, ending in an *Eastern Confession of the Christian Faith* written by Dositheos himself in Greek, in 18 chapters and four questions (I–IV) followed by answers. This text was composed for the benefit of those who would wish to understand the creed and the spiritual path of the Eastern Church, i.e. the Orthodox faith, as the author declares:[70] "Wherefore, since some Orthodox have asked us how we think concerning certain particular articles, and have required of us our opinion, therefore, we have added to the above what followeth, as ye see."[71] This was the third Greek *Confession of the Orthodox Faith* of the 17th century

66 The seven *Tables* at the end of this study are especially useful for a good understanding of Peter Movilă's text and its influence over the centuries.

67 He founded a Greek printing press in Jassy in 1680, with the financial support of the prince Gheorghe Duca. See Emil Turdeanu, "Le Livre grec en Russie: l'apport des presses de Moldavie et de Valachie (1682–1725)," *Revue des Études Slaves*, 26 (1950), pp. 69–87; A. Jivi, "Opere teologice bizantine editate în Țările Române de către patriarhul Dositei al Ierusalimului," *Studii teologice*, 27.3–4 (1975), pp. 219–225.

68 This council is sometimes called the "Council of Bethlehem" because it was convened on the occasion of the rededication of the Basilica of the Nativity in Bethlehem.

69 See Robertson, *The Acts and Decrees of the Synod of Jerusalem*; Aurélien Girard, "Comment reconnaître un chrétien oriental vraiment catholique? Élaboration et usages de la professions de foi pour les Orientaux à Rome (XVIe–XVIIIe siècle)," in Marie-Hélène Blanchet and Frédéric Gabriel (eds.), *L'Union à l'épreuve du formulaire. Professions de foi entre Églises d'Orient et d'Occident* (*XIIIe–XVIIIe siècle*), Leuven, Paris, and Bristol, CT: Peeters, 2016, pp. 235–257, at pp. 236–237.

70 Nasrallah suggests that this text could have been the result of a collaboration with Makarios III Ibn al-Zaʿīm while Dositheos was visiting Damascus in 1670. They composed together a letter addressed to the eparchies of Antioch, Jerusalem, All the East, and Arabia, explaining many points of the Orthodox Faith, but no other trace of such a text exists. See Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.1, pp. 196–197.

71 Robertson, *The Acts and Decrees of the Synod of Jerusalem*, p. 208.

2021119 [Feodorov] 009-CH8-Feodorov-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 216

after that of Metrophanes Kritopoulos, of 1625, printed in 1661 in Germany, and that of Peter Movilă.

5.3 *Christodulos, Bishop of Gaza and Ramla,* Kitāb iʿtirāf al-raʾy al-mustaqīm

It was only in 1675, after the Beirut Psalter was printed, that the first Arabic translation of Movilă's *Confession of the Orthodox Faith* was made by Christodulos, Bishop of Gaza and Ramla.[72] An Arabic-speaking hierarch of the Patriarchate of Jerusalem, born in the Patriarchate of Antioch, Christodulos was also a prolific scholar. He translated the book of Meletios Syrigos *Ὀρθόδοξος ἀντίῤῥησις κατὰ τῶν καλβινικῶν κεφαλαίων*,[73] printed in Bucharest in 1690 by Patriarch Dositheos of Jerusalem, and Nektarios of Jerusalem's *Περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ πάπα ἀντίῤῥησις*, which I mentioned above. Christodulos attended the council of 1672 and signed its acts as Bishop of Gaza and Ramla.

It may not be a mere coincidence that Christodulos translated Movilă's *Confession of the Orthodox Faith* soon after Sophronios, the former Bishop of Acre, became Ecumenical Patriarch as Sophronios II (1774–1780). As mentioned above, Sophronios was keen on having an *Orthodox Catechism* available for all Christians, especially in the troubled times following the split of the Antiochian Church (1724).

Manuscripts of Christodulos's work were first recorded by Paul Sbath (Ms. Sbath 243 of the Vatican Library[74] and supposedly several others in the inaccessible private collections of the Anṭākī, Ḥamawī, and Hilāl families) and Louis Cheikho (manuscripts in Aleppo and Damascus).[75] They were followed by Georg Graf in his *Geschichte des christlichen arabischen Literatur* (*GCAL*),[76] and Joseph Nasrallah, who additionally mentioned a copy in Lebanon, at Dayr al-Šuwayr (Ms. 28). This last copy is Ms. Damascus 188, of the 18th century,

72 He seemingly succeeded Paisios Ligarides on this see.

73 This is a second version, in Modern Greek, by the author himself, cf. Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.1, pp. 198–199.

74 The BAV manuscript was first catalogued by Paul Sbath in *Al-Fihris. Catalogue des manuscrits arabes* (Cairo: Imprimerie Al-Šarq, t. II–III, 1939, p. 35, no. 1385). It was exhibited in 1996 at the Biblioteca Apostolica Vaticana; see Ion Dumitriu-Snagov, *Monumenta Romaniae Vaticana. Manoscritti—Documenti—Carte / Manuscripts—Documents—Maps. Catalogo della mostra, Salone Sistino*, Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1996, pp. 131–133 (English version), with two reproductions.

75 Louis Cheikho, "Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque Orientale," *MUSJ*, 14 (1929), p. 94sqq.

76 *GCAL*, vol. 3, pp. 122–123.

2021119 [Feodorov] 009-CH8-Feodorov-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 217

99 ff.[77] In 1905 it was in the possession of Gregory, the Metropolitan of Tripoli, then it reached the collection of Patriarch Gregory IV of Antioch (according to a seal of 1906). The Ukrainian diplomat and Orientalist Yuriy Kochubey, who obtained a copy of this manuscript, described it in 2015 at a conference co-organized by Yulia Petrova and me.[78]

My observations below are based on Ms. Sbath 243 of the Biblioteca Apostolica Vaticana (BAV), part of a miscellany called *Masā'il*, dated 1691 (7199 from the Creation), where this text is located on ff. 7r–113r.[79]

Christodulos gave his translation of Movilă's work the title: *Kitāb i'tirāf al-ra'y al-mustaqīm* (*The Book of the Confession of the Orthodox Faith*). The text was revised by the priest Leontius (*qassīs Lāwandiyūs*), a nephew of the Archbishop of Ḥamā, who would also become Archbishop of that city in 1733.[80] On f. 3r, the author is called, with an adapted Greek-Arabic form, موجيلاوس, while the city of Kyiv is written كيوفيون. The BAV copy was written by monk (*al-rāhib*) Ilyās Ḫūrī, mentioned on f. 113r.

The text opens with a foreword composed by the translator, followed by an introductory text by Patriarch Nektarios of Jerusalem and the Holy Land, dated November 20, 1662, at the *metochion* of the Holy Sepulcher in Constantinople. Here Nektarios reports on the approval of the text in Jassy and Constantinople. An Arabic version of the Letter of Endorsement dated March 11, 1643, completes the work.

Enclosing 261 questions and answers altogether, just like the Greek text of Movilă's *Orthodox Confession*, the Arabic version of Christodoulos has three sections:

77 See *Al-Maḫṭūṭāt al-'arabiyya fī maktabat Baṭriyarkiyyat Anṭākiya wa-Sā'ir al-Mašriq li-l-Rūm al-Urṯūḏuks*, p. 32. Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.1, suggests a more recent shelf-mark: Ms. 1579.

78 Yuriy Kochubey, "Pour une histoire des contacts entre l'Orient Orthodoxe et l'Ukraine," in Yulia Petrova and Ioana Feodorov (eds.), *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*), Kyiv: "A. Krymsky" Institute of Oriental Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine, 2016, pp. 110–112.

79 The manuscript is described in the BAV catalogue as 160 × 220 mm, 17 lines/page. Some text is missing after f. 8, from Question 6 to the beginning of Question 10. The volume was numbered continuously at the library, two folios for each page, from pp. 1 to 124.

80 Paul Sbath, "Les manuscrits orientaux de la bibliothèque du R.P. Paul Sbath (Suite)," *Échos d'Orient*, 23.135 (1924), pp. 339–358, at pp. 343–344; Graf, *GCAL*, vol. 3, pp. 122–123.

2021119 [Feodorov] 009-CH8-Feodorov-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 218

1. *On Faith* (ff. 7v–65r), a commentary on the Orthodox faith and the *Symbol* of Nicaea, in 126 questions and answers.

كتاب اعتراف الراي المستقيم لامانة
كنيسة المسيح المقدسه الجامعه الرسوليه
الشرقيه اول ذلك سوال الانسان المسيحي
الارثودكسي الكاتوليقي ماذا يجب عليه
ان يحفظ لكي يرث حياةً ابديه الجواب
امانه مستقيمه واعمالاً صالحه، الذي
يتمسك هدين الاثنين، فهو مسيحياً صالحاً
جيدًا

The Book of the Confession of the Orthodox Faith, on the faith of Christ's Holy, Universal, Apostolic Eastern Church. First question: What must the Orthodox Catholic Christian person do to be sure he inherits eternal life? Answer: A correct faith and good deeds. He who keeps these two is a good, righteous Christian.

2. *On Hope* (ff. 65v–84v), a commentary on hope, on *Our Father* and the Evangelical Beatitudes, in 63 questions and answers.

الجزء الثاني لاعتراف الري المستقيم لكنيسة
المقدسه الشرقيه مرتباً علي الرجاء سوال الأول
ما هو الرجاء الجواب الرجا هو جسارة ما
حقيقية الي الله معطيه في قلب الانسان من
استنارة الآهي، لكيلا يايس قط من نعمة الله

Part Two of the Confession of the Orthodox Faith of the Holy Eastern Church, Addressing Hope. First question: What is hope? Answer: Hope is a kind of true boldness toward God, given to man's heart through God's enlightenment, lest he ever despair of God's grace.

3. *On Love* (ff. 85r–113r), a commentary on charity and the Ten Commandments, in 72 questions and answers.

الجزء الثالث لاعتراف الراي المستقيم لكنيسة
المقدسه الشرقيه سوال الأول أي شيء يحوي
هذا الجزء الثالث لاعتراف الراي المستقيم
الجواب الجزء الثالث لاعتراف الراي المستقيم
يحوي تعليم عن محبة الله والقريب، وهذه المحبّه
محتويه في العشر كلمات وهذه العشر كلمات

Part Three of the Confession of the Orthodox Faith of the Holy Eastern Church. First question: What is the content of the Third Part of the [Book of the] Confession of the Orthodox Faith? Answer: The Third Part of the Confession of the Orthodox Faith contains the teaching on Love for God and your neighbor.

2021119 [Feodorov] 009-CH8-Feodorov-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 219

This love is contained in the Ten Commandments, and these Ten Commandments our Lord Jesus Christ has affirmed and established in the New Law.	اثبتها وقررها ربّنا يسوع المسيح في الشريعة الجديده

When compared to the Arabic version of Peter Movilă's work that Christodulos prepared, the 1752 Psalter presents a close resemblance. It looks as if there was a general propensity of the Beirut editors to abbreviate both questions and answers, while keeping the sequence of reasoning and proof intact. Again, the later date of Christodulos's version—1675—encouraged me to continue my search for the source of the printed 1752 *OC*.

5.4 *St John of Damascus's* Exact Exposition of the Orthodox Faith (Dogmatika)

The most important Eastern source for Peter Movilă's *Orthodox Confession* was precisely St John of Damascus. Marcel and Viller identified 55 places where the Damascene is quoted or evoked in the Greek version of Peter Movilă's *Confession of the Orthodox Faith*.[81] Antonios, Abbot of the Monastery of St Simeon the Stylite of the Wondrous Mountain (near Antioch) in the first half of the 11th century, was one of the first translators of St John of Damascus's works into Arabic.[82] Among these works was the *Exact Exposition of the Orthodox Faith* (also known as the *Dogmatika*),[83] Part III of St John's *Fountain of Knowledge*.[84] The earliest copy of this work is preserved in Ms. Vat. Arab. 177, dated in the 13th century (ff. 4^{v}–38^{v}).[85] Arabic versions of this text were available in Greater Syria in various forms, as translations or adapted texts based on the *Exact Exposition of the Orthodox Faith*.

81 Malvy and Viller, "La Confession orthodoxe," pp. 171–175.

82 Joseph Nasrallah, *Saint Jean de Damas. Son époque—sa vie—son œuvre*, Harissa: Imprimerie Saint-Paul, 1950, pp. 182–183; Georg Graf, "Arabische Übersetzungen von Schriften des Johannes von Damaskus," ed. by Eva Ambros, *Oriens Christianus*, 97 (2013–2014), pp. 100–136, especially pp. 121–123; Ramy Wannous, "Literary Activity in Antioch during the Byzantine Reconquest Era, 969–1084," in Nadia Maria El Cheikh and Shaun O'Sullivan (eds.), *Byzantium in Early Islamic Syria*, Beirut: Dar El Kotob, 2011, pp. 161–170, at p. 166.

83 See Vassa Kontouma, "Jean Damascène: l'homme et son œuvre dogmatique," *Connaissance des Pères de l'Église*, 118 (2010), pp. 3–28, at pp. 8–10, 12–19.

84 Graf, *GCAL*, vol. 3, p. 105, n. 24; Habib Ibrahim, "Some Notes on Antonios and His Arabic Translations of John of Damascus," in Barbara Roggema and Alexander Treiger (eds.), *Patristic Literature in Arabic Translations*, Leiden and Boston: Brill, 2020, pp. 158–179.

85 Nasrallah, *Saint Jean de Damas*, p. 180. For other copies, see ibid., pp. 182–183.

2021119 [Feodorov] 009-CH8-Feodorov-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 220

A late translator of St John of Damascus's *Exact Exposition of the Orthodox Faith* was Patriarch Sylvester of Antioch. He stated in a foreword that he disliked the existing Arabic versions, filled with copyists' errors and inadequate for the readers of the mid-18th century. Joseph Nasrallah, who described this work, noted that, unlike the translation made by the monk Antonios, this version is divided in four Parts, which comprise 15, 30, 29, and 28 chapters, respectively. This version circulated in manuscripts: several copies are preserved in Middle Eastern libraries.[86] Obviously, Patriarch Sylvester was interested in formulating a clear *Catechism of the Orthodox Faith* in the Arabic idiom of his time, accessible to all the faithful and, if possible, in a printed form, granting it a larger readership. He only succeeded in 1752, by printing a question-and-answer version (much different in content from the Damascene's treatise) in the opening section of the Beirut Psalter.

6 Preliminary Conclusions

A cursory comparison between the text included in the Beirut Psalter, Sophronios's version, and Christodoulos's Arabic translation of Movilă's *Orthodox Confession* leads to the secure conclusion that they are related in content and methodology. They all include Orthodox teachings on the Cross, the Creed, the Ten Commandments, and the Seven Sacraments, along with prayers to the Holy Virgin, the Seven Church Commandments, the choice of poverty, the seven gifts of the Holy Spirit, the three ecclesiastical virtues of Faith, Hope and Love, the other virtues, such as chastity, the seven good acts of the body and the seven ones of the spirit, the Nine Beatitudes, the Seven Mortal Sins, the Seven Virtues, etc. The question-and-answer style is used in all three versions considered here, with a shorter and clearer text in the printed version.

The Beirut Psalter essentially includes a revised and abridged form of the text found in the *Kitāb al-taʿlīm al-masīḥī* by Sophronios of Kilis (Ms. 221 in the library of the Greek Orthodox Patriarchate of Antioch in Damascus). On the other hand, it much resembles Christodulos of Gaza's *Kitāb iʿtirāf al-raʾy al-mustaqīm*, as preserved in Ms. Sbath 243, addressing, in a continuous flow and a slightly different order, the topics that are discussed there in more detail. This would lead to the conclusion of a common Greek source for the Beirut Psalter of 1752 and Christodulos of Gaza's translation of Movilă's *Orthodox Confession*

86 Ibid., pp. 183–184. Nasrallah recorded five manuscripts preserved in Syria, Lebanon, and Egypt (18th–19th centuries). No date for the earliest version is indicated.

2021119 [Feodorov] 009-CH8-Feodorov-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 221

of 1675. Iakovos of Patmos may have given Sophronios of Kilis a copy of the Greek text of Movilă's *Confession of the Orthodox Faith*, which was not available in Arabic translation at the time of the printing of the Beirut Psalter.

We should not discard, for now, the hypothesis that Sophronios had access to a copy of the unpublished Greek and Arabic versions of the *Teachings on the Orthodox Faith* prepared by Athanasios Dabbās and Salomon Negri while they worked together on the re-edition of the Aleppo Psalter of 1706. The closing texts of Ms. Cambridge 1041 (Add. 257) could help clarify the source of Sophronios's work.[87] Among them there may well be a copy of the Greek version of Peter Movilă's *Catechism*, translated into Arabic by Dabbās and revised by Negri for the Psalter printed in London in 1725.

It is worth noting the "homecoming" of St John of Damascus's theological thinking to the Christian readership of the Eastern Mediterranean lands in an Arabic guise, through the above-mentioned versions prepared by the great scholars who aimed at creating a corpus of Christian Arabic literature.

These are just a few of the many paths that further research should follow until definite conclusions can be reached. Wherever the quest for the source of the *Orthodox Catechism* in the Beirut Psalter may lead, the chronological survey presented above, which encompasses most of the Byzantine-rite realm, reveals the harmony of the efforts to compose a standard *Confession of the Orthodox Faith*, on the one hand, and to follow a model as old as possible, based on the theological thinking of the Eastern Church Fathers, on the other. From Kyiv to Constantinople and from Jerusalem to Damascus, Church hierarchs tried to set the basic questions and answers concerning the Orthodox creed and the Christians' beliefs in a frame that provided, at the same time, a consistent expression of the doctrines of the faith and a clear understanding of all matters relevant for the life of the Arab Christians of the Byzantine-rite Church of Antioch.

Bibliography

The Acts and Decrees of the Synod of Jerusalem, Sometimes Called the Council of Bethlehem, Holden under Dositheus, Patriarch of Jerusalem, in 1672, translated from the Greek and with notes by J.N.W.B. Robertson, London: Thomas Baker, 1899 (facsimile reprint, Whitefish, MT: Kessinger Publishing, 2010).

Balagna, Josée, *L'Imprimerie arabe en Occident*, Paris: Maisonneuve et Larose, 1984.

87 I was not successful yet in my efforts to obtain a copy of the final sections of this manuscript, comprising three Greek texts of *Teachings on the Orthodox Faith* and the Arabic version of the first one.

2021119 [Feodorov] 009-CH8-Feodorov-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 222

Charon, P. Cyrille, *Le Rite byzantin dans les patriarcats melkites, Alexandrie—Antioche—Jérusalem*, Rome: Typographie Polyglotte, 1908.

Cheikho, Louis, "Tārīḫ fann al-ṭibāʿa fī al-Mašriq," *Al-Machriq*, 3 (1900), pp. 501–507.

Cheikho, Louis, "Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque Orientale," *MUSJ*, 1929, XIV, pp. 90–126.

Dabbās, Anṭuwān Qayṣar, and Naḫla Raššū, *Tārīḫ al-ṭibāʿa al-ʿarabiyya fī al-Mašriq. Al-Baṭriyark Aṯanāsīyūs al-ṯāliṯ Dabbās, 1685–1724*, Beirut: Dār al-Nahār, 2008.

Faith and Culture. Special Issue on Petro Mogyla, ed. V. Rev. Dr Stephan Jarmus, 11 (1997–1998).

Feodorov, Ioana, *Tipar pentru creștinii arabi. Antim Ivireanul, Atanasie Dabbās și Silvestru al Antiohiei*, Brăila: Editura Istros a Muzeului Brăilei "Carol I," 2016.

Feodorov, Ioana, "Beginnings of Arabic Printing in Ottoman Syria (1706–1711). The Romanians' Part in Athanasius Dabbās's Achievements," *ARAM*, 25.1–2 (2013), 2016, pp. 233–262.

Feodorov, Ioana, "New Data on the Early Arabic Printing in the Levant and Its Connections to the Romanian Presses," *RESEE*, 56.1–4 (2018), pp. 197–233.

Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Vatican: Biblioteca Apostolica Vaticana, vol. 1, 1944; vol. 3, 1949.

Graf, Georg, "Arabische Übersetzungen von Schriften des Johannes von Damaskus," ed. Eva Ambros, *Oriens Christianus*, 97, 2013–2014, pp. 100–136.

Haddad, Rachid, "La Correspondance de Ṭrābulsī, secrétaire du patriarche d'Antioche Sylvestre de Chypre," in Pierre Canivet and Jean-Paul Rey-Coquais (eds.), *Mémorial Monseigneur Joseph Nasrallah*, Damascus: Institut Français du Proche-Orient, 2006, pp. 257–288.

Heyberger, Bernard, *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique* (*Syrie, Liban, Palestine, XVIe–XVIIIe s.*), Rome: École française de Rome, 1994 (2e éd., Rome: École française de Rome, 2014).

Ibrahim, Habib, "Some Notes on Antonios and His Arabic Translations of John of Damascus," in Barbara Roggema and Alexander Treiger (eds.), *Patristic Literature in Arabic Translations*, Leiden and Boston: Brill, 2020, pp. 158–179.

Kitāb al-Zabūr al-Šarīf al-manṭūq bi-hi min al-Rūḥ al-Qudus ʿalā fam al-Nabiyy wa-l-Malik Dāwūd, Beirut: St George Monastery, 1752.

Kontouma, Vassa, "Jean Damascène: l'homme et son œuvre dogmatique," *Connaissance des Pères de l'Église*, 118 (2010), pp. 3–28.

Krymskiĭ, Agafangel E., "Iz Beĭrutskoĭ t͡serkovnoĭ letopisi XVI–XVIII vv." [From the Beirut Church Chronicle of the 16th–18th Centuries], in Agafangel E. Krymskiĭ (ed.), *Drevnosti vostochnye*, Moscow, 3.1 (1907), pp. 1–89.

Legrand, Émile, *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-huitième siècle*, posthumous work completed and published by Mgr Louis Petit and Hubert Pernot, t. I, Paris: Librairie Garnier, 1918.

2021119 [Feodorov] 009-CH8-Feodorov-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 223

Al-Maḥṭūṭāt al-ʿarabiyya fī maktabat Baṭriyarkiyyat Anṭākiya wa-Sāʾir al-Mašriq li-l-Rūm al-Urṯūḏuks, Beirut: Markaz al-dirāsāt al-urṯūḏuksiyy al-anṭākiyy, 1988.

Al-Maʿlūf, ʿĪsā Iskandar, "Maṭbaʿa rūmāniyya al-urṯūḏuksiyya al-ʿarabiyya al-anṭākiyya," *Al-Niʿma*, 3 (1911), pp. 44–56.

Malvy, Antoine, and Marcel Viller, SJ (ed., introd., and notes), "La Confession orthodoxe de Pierre Moghila, Métropolite de Kiev (1633–1646), approuvée par les patriarches grecs du XVIIe siècle. Texte latin inédit," *Orientalia Christiana*, 10.39 (1927), pp. V–CXXXI and 1–223.

Nasrallah, Joseph, *L'Imprimerie au Liban*, Beirut and Harissa: Imprimerie Saint-Paul, 1949.

Nasrallah, Joseph, *Saint Jean de Damas. Son époque—sa vie—son œuvre*, Harissa: Imprimerie Saint-Paul, 1950.

Panchenko, Constantin, *Arab Orthodox Christians Under the Ottomans: 1516–1831*, English trans. by Brittany Pheiffer Noble and Samuel Noble, Jordanville, New York: Holy Trinity Seminary Press, Holy Trinity Monastery, 2016.

Panaitescu, P.P., "L'influence de Pierre Mogila, archevêque de Kiev, dans les Principautés roumaines," *Mélanges de l'École roumaine en France*, 5.1 (1926), pp. 3–97.

Panaitescu, P.P., *Petru Movilă. Studii*, Ștefan S. Gorovei and Maria Magdalena Székely (eds.), Bucharest: Editura Enciclopedică, 1996.

Picot, Émile, "Notice biographique et bibliographique sur l'imprimeur Anthime d'Ivir, Métropolitain de Valachie," in *Nouveaux mélanges orientaux*, Paris: Ernest Leroux, 1886, pp. 515–560 (facsimile reprint in *Bibliothēkē istorikōn meletōn*, Athens, 1972).

Rustum, Asad, *Kanīsat madīnat Allāh Anṭākiya al-ʿUẓmā*, vol. 3, Jounieh: Al-Maktaba al-būlusiyya, 1928.

Sbath, Paul, "Les manuscrits orientaux de la bibliothèque du R.P. Paul Sbath (Suite)," *Échos d'Orient*, 23.135 (1924), pp. 339–358.

Schnurrer, Christianus Fridericus de, *Bibliotheca Arabica*, Halle: I.C. Hendel, 1811.

Shevchenko, Igor, "The Many Worlds of Peter Mohyla," *Harvard Ukrainian Studies, Special issue: The Kiev Mohyla Academy*, 8.1–2, 1984, pp. 9–44.

Treiger, Alexander, "From Theodore Abu Qurra to Abed Azrié: the Arabic Bible in Context," in Miriam Hjälm (ed.), *Senses of Scripture, Treasures of Tradition: The Bible in Arabic among Jews, Christians and Muslims*, Leiden: Brill, 2018, pp. 11–57.

Walbiner, Carsten, "The Christians of Bilād al-Shām (Syria): Pioneers of Book-Printing in the Arab World," in *The Beginning of Printing in the Near and Middle East: Jews, Christians and Muslims*, ed. Lehrstuhl für Türkische Sprache, Geschichte und Kultur, Universität Bamberg and Staatsbibliothek Bamberg, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2001, pp. 11–12, 22–29.

PART 3

Sources and Historiography

9

The Collection of Arabic Manuscripts at the "V.I. Vernadsky" National Library of Ukraine in Kyiv

Yulia Petrova

1 The Institute of Manuscripts

The National Library of Ukraine named after V.I. Vernadsky[1] is intricately connected to the history of the National Academy of Sciences of Ukraine. It was founded in Kyiv in 1918 as "the National Library of the Ukrainian State"[2] and was renamed many times,[3] receiving its present name in 1996.[4] Nowadays it is the largest book depository in Ukraine. Manuscripts and archival materials are concentrated in one of its structural divisions—the Institute of Manuscripts. It was created in 1992, based on the Department of Manuscripts, and its holdings include over 400,000 items (among them, around 8,000 manuscripts and 100,000 archival materials).

The holdings of the Institute of Manuscripts can be roughly divided into several major categories, according to the types of documents represented:

1. Manuscripts and documents in Greek, Latin, Arabic, Slavic, Hebrew, and other languages, from several religious institutions that were closed down in the first decades after the 1917 October Revolution.

1 Vladimir Vernadsky (1863–1945) was a Russian and Ukrainian scientist, one of the founders of geochemistry and biogeochemistry, the first president of the Ukrainian Academy of Sciences (1918–1921).

2 Like the National Library, the Ukrainian Academy of Sciences was founded in 1918 by a decree of the hetman Pavlo Skoropadsky, head of the Ukrainian state (the anti-socialist government) that included the territory of the Central, Eastern and Southern Ukraine, and existed in the period of April 29 to December 14, 1918.

3 Successive names: "National Library of Ukraine in Kyiv attached to the Ukrainian Academy of Sciences" (1919), "Public Library of Ukraine in Kyiv" (1920–1934), "State Library of the All-Ukrainian Academy of Sciences" (1934–1936), "Library of the Academy of Sciences of the UkrSSR" (1936–1948), "State Public Library of the UkrSSR" (1948–1965), "Central Scientific Library of the Academy of Sciences of the UkrSSR" (1965–1988), "V.I. Vernadsky Central Scientific Library of the Academy of Sciences of the UkrSSR" (1988–1996).

4 Lĭubov A. Dubrovina and Oleksiĭ S. Onishchenko, *Istoriĭa Nafsional'noĭ biblioteky Ukraĭny imeni V.I. Vernads'kogo. 1918–1941* [History of the "V.I. Vernadsky" National Library of Ukraine], Kyiv: NBUV, 1998, p. 8.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2021 | DOI:10.1163/9789004465831_010

2021119 [Feodorov] 010-CH9-Petrova-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 228

2. The handwritten heritage and private archival collections of prominent Ukrainian personalities.
3. Documents from different educational, cultural, and public institutions dating back to the 18th–20th centuries.
4. The archive of the Ukrainian Academy of Sciences.
5. A collection of Jewish manuscripts and prints.[5]

2 The Formation of the Arabic Collection

There are several dozen Arabic manuscripts and manuscript fragments preserved at the Institute of Manuscripts of the National Library of Ukraine. This collection was formed based on several private collections and individual items received by the Library at various times, as follows:

1. The oldest part comprises five manuscripts from the former collection of the Church Archaeological Museum of the Kyiv Theological Academy. Their arrival at the Museum was connected to the activities of Archimandrite Antonin Kapustin (1817–1894), the head of the Russian Church Mission in Jerusalem in 1865–1894, a prominent scholar in the field of Byzantine studies, famous for his archeological and historical works. Passionate about gathering and studying manuscripts,[6] he collected them all his life.[7] The first Arabic manuscript to enter the library of the Kyiv Theological Academy was the Islamic treatise *Šams al-maʿārif al-kubrā* (*The Sun of the Most Important Knowledge*).[8] There is evidence that it was acquired

5 Information is accessible on the official website of the Library: http://nbuv.gov.ua/node/12.

6 His work on the description of manuscripts began during his stay in Greece after he was appointed dean of the church of the Russian embassy in Athens in 1850. He prepared catalogues of several monastery libraries on Mount Athos and composed a catalogue of 624 manuscripts in the library of the Holy Sepulcher's *metochion* in Constantinople. In 1868 he worked on the catalogue of manuscripts and old printed books of Mār Sābā monastery. In 1870, together with his assistants, he prepared the description of 1,310 Greek, 38 Slavonic, and 500 Arabic manuscripts in the library of the Monastery of St Catherine on Mount Sinai. See Boris L. Fonkich, "Antonin," in *Pravoslavnaia ėntsiklopediia*, vol. 2, 2001, pp. 684–686.

order changed, ok?

7 During his stay in Palestine his private collection (ca. 100 items) included Greek, Slavonic, Arabic, and Hebrew manuscripts. After his death it was acquired by the Imperial Public Library (nowadays the National Library of Russia) in Saint Petersburg. According to its report for 1898, the number of Arabic manuscripts in this collection included 50 items (among them 40 Christian manuscripts). See *Otchët Imperatorskoĭ publichnoĭ biblioteki za 1898 god* (Report of the Imperial Public Library for 1898), Saint Petersburg: Sinodal'naia tipografiia, 1902, pp. 59–75.

8 This is a treatise on occult sciences, a collection of magical formulas, information on the hid-

2021119 [Feodorov] 010-CH9-Petrova-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 229

by Archimandrite Antonin during his teaching activities at the Kyiv Theological Academy, helped by a student named Neklepaev.[9] Unlike the rest of the manuscripts that he donated, the seal of the Academy was placed on some of its folios.

The other four manuscripts were donated by Archimandrite Antonin to the Kyiv Theological Academy later, on its 50th anniversary, celebrated in 1869. Initially, these manuscripts were intended for the Kyiv Theological Academy library, then they were transferred to the Church Archaeological Museum.[10] They were first mentioned in the well-known description of the manuscripts held here.[11] These are four Orthodox liturgical works, which are described henceforth, in the section devoted to the Arabic Christian manuscripts.

Between 1919–1923, the Kyiv Theological Academy was closed by order of the Soviet authorities. A part of the collection of its museum, manuscripts and old printed books, was transferred first to the Museum complex established on the territory of the Kyiv Pechersk Lavra, when the latter was closed as a monastery and converted into a museum. Finally, in 1934, most of these items were transferred to the Department of Manuscripts of the Public Library of Ukraine.[12]

2. Chronologically, the second part of the collection contains manuscripts that were received as part of the extensive book collection of the Polish nobleman, diplomat, historian, and philanthropist Jozef Alexander

---

den meanings of the numerals and letters, epithets of Allāh, etc., authored by a Sufi sheikh of Egypt, Aḥmad ibn Yūsuf al-Būnī (d. 1225). The Kyiv manuscript is dated 1247 AH (1832 AD) and it was copied by ʿAbd al-ʿAzīz ibn Muṣṭafā Mūsā al-Kattānī.

9 Aleksandr P. Lebedev, *Rukopisi T͡Serkovno-arkheologicheskogo muzeia͡ Imperatorskoĭ Kievskoĭ Dukhovnoĭ Akademii* [Manuscripts of the Church Archeological Museum of the Kyiv Imperial Theological Academy], vol. 1, Saratov: Ėlektro-tipografiia͡ "Volga," 1916, p. 409.

10 The Church Archaeological Museum at the Kyiv Theological Academy was founded in 1872. It held the first collection of this kind in the Russian Empire and one of the largest collections of church artefacts in Europe (in 1915, it included ca. 43,000 items). See Volodymyr V. Burega, *Kyïvs'ka dukhovna akademiia͡ i seminariia͡: 400 rokiv (1615–2015)* [The Kyiv Theological Academy and Seminary: 400 years (1615–2015)], Kyiv: Vydavnychyĭ viddil Ukraïins'koïi Pravoslavnoïi T͡Serkvy, 2015, pp. 51–52.

11 Nikolaĭ I. Petrov, *Opisanie rukopiseĭ T͡Serkovno-arkheologicheskogo muzeia͡ pri Kievskoĭ dukhovnoĭ Akademii* [Description of the Manuscripts of the Church Archeological Museum at the Kyiv Theological Academy], Kyiv: Tipografiia͡ S.T. Eremeeva, vol. I, 1875; vol. II, 1877; vol. III, 1879.

12 Information is accessible on the official website of the Kyiv Theological Academy, at http://kdais.kiev.ua/arheologichniy-myzei/#.

2021119 [Feodorov] 010-CH9-Petrova-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 230

Yablonovsky (1711–1777), gathered by him in the middle of the 18th century. After his death, his daughter Teofila Sapieha donated the manuscripts that she had inherited to the Kremenets Lyceum in Volyn.[13] In 1831 the Lyceum was closed,[14] and its book collections were transferred to the Imperial University of St Vladimir, which opened in 1834. In 1927, the holdings of this library passed to the collections of the Public Library of Ukraine.[15]

3. In 1934–1936, two dozen Arabic manuscripts from the personal collection of Agathangel Krymsky[16] were added to the Library collections. He had acquired them during a two-year stay in Lebanon (1896–1898)[17] and a scientific expedition to Trebizond (1917).[18] Krymsky's collection formed

---

13 Originally called the "Volhynian Gymnasium," it was opened in 1805 in the city of Kremenets (nowadays, in the Ternopil region of Ukraine), as a general school for children of the Polish nobility, at the initiative of the famous Polish scholar Tadeusz Chatsky. The Lyceum served as an educational center for the southeastern part of the former Polish-Lithuanian Commonwealth. order changed, ok?

14 After the Polish November uprising of 1831, the Lyceum was closed by the Russian authorities and was transferred to Kyiv. Along with the Wilno University (closed in 1832), it became the basis for the Imperial University of St Vladimir (nowadays the "Taras Shevchenko" National University of Kyiv). The library of the latter received from the Kremenets Lyceum 24,379 books, in 34,378 volumes. Among them were 19 Oriental manuscripts in different languages. See Sergeĭ I. Maslov, *Obzor rukopiseĭ biblioteki Imperatorskogo Universiteta Sv. Vladimira* [Survey of the Manuscripts of the Library of the St Vladimir Imperial University], Kyiv: Tipografiĭa Imperatorskogo Universiteta Sv. Vladimira, 1910, pp. 2–3; I.G. Savenko, "Biblioteka Universiteta Sv. Vladimira. Zapiska pomoshchnika bibliotekarĭa" [The Library of St Vladimir University. Notes of a Librarian's Assistant], in Vladimir S. Ikonnikov (ed.), *Istoriko-statisticheskie zapiski ob uchënykh i uchebno-vspomogatel'nykh uchrezhdeniĭakh Imperatorskogo Universiteta Sv. Vladimira* (*1834–1884*), Kyiv: Tipografiĭa Imperatorskogo Universiteta Sv. Vladimira, 1884, pp. 309–334, at p. 309.

15 In 1920 the Kyiv University was closed by the Soviet authorities and several educational institutions were founded on its basis. Between 1925 and 1927 the destiny of the University Library (more than 500,000 volumes) was decided. Although several institutions laid claim to its thematic holdings, it was finally decided to preserve the collection (the largest one in Ukraine at the time) as a whole and transfer it to the Public Library of Ukraine. See Dubrovina and Onishchenko, *Istoriĭa Natsional'noĭ biblioteky Ukraïny*, pp. 156–157. The Kyiv University was reopened in 1933.

16 Agathangel Krymsky (1871–1942) was a prominent Ukrainian scholar, philologist, historian, and writer, one of the founders of the Ukrainian Academy of Sciences, and the founder of Oriental studies in Ukraine.

17 After his graduation from the Lazarev Institute of Oriental Languages in Moscow (1892) and from Moscow University (1896), Krymsky obtained from the Lazarev Institute a scholarship to go to the Middle East. He stayed mostly in Beirut, where he improved his knowledge of spoken Arabic and gathered materials for his further research.

18 In the summer of 1917, Krymsky visited Trebizond, occupied at the time by the Russian

the basis of the Cabinet of Arabic and Iranian Philology at the Ukrainian Academy of Sciences.[19]

There is evidence that the second largest group of Middle Eastern manuscripts that were preserved at the Cabinet of Arabic and Iranian Philology was the collection of A. Goryachkin, a graduate of the Faculty of Oriental Languages of Saint Petersburg University, who donated them to the Academy.[20] Some sources contain indications that several manuscripts were acquired by Goryachkin in Turkestan in 1924.[21] At present, only some Turkish manuscripts from this former collection have been identified; as for the Arabic manuscripts, it is impossible to identify those related to it.

Several manuscripts that originate in Trebizond were transferred to the Cabinet of Arabic and Iranian Philology in 1920 by the Central Archival Administration of Ukraine. These are commentaries on the Qur'ān, treatises on *fiqh* and Arabic grammar.[22] A few manuscripts (grammatical treatises copied in different *medreses*) originate in Crimea, where the Muslim Turkic dynasty of the Giray reigned in the 15th–18th centuries. Some manuscripts were donated to the Cabinet of Arabic and Iranian

army. He was sent there by the Russian Academy of Sciences as part of the expedition led by Acad. Fyodor Uspensky, with the purpose of organizing, protecting, and studying the manuscripts stored in the monasteries and mosques of the city.

19 In 1918, at the invitation of Vladimir Vernadsky, Krymsky moved from Moscow to Kyiv, with his library that comprised 20,000 volumes. His aim was to establish a center for Oriental studies there. Through his efforts, the same year a Cabinet of Arabic and Iranian Philology was founded as part of the First (Historical and Philological) Branch of the newly created Ukrainian Academy of Sciences. It was planned to conduct there studies of the languages, literatures, and cultures of the Middle Eastern peoples. The Cabinet represented the only center of Oriental studies in Ukraine and was the place for the preparation of all publications in this domain in the 1920s–1930s. See Ėlla G. T͡Sygankova, *Skhodoznavchi ustanovy v Ukraïni* (*radi͡ans'kyĭ period*) [Institutions for Oriental Studies in Ukraine, the Soviet Period], Kyiv: Krytyka, 2007, pp. 25–28.

20 Ignatiĭ I͡U. Krachkovskiĭ, "Otchët o komandirovke v Kiev letom 1925 goda" [Report on the Academic Visit to Kyiv in the Summer of 1925], *Izvestiĭa Akademii nauk* SSSR, 6.19 (1925), pp. 996–1005, at p. 997.

21 Alekseĭ V. Savchenko, *Katalog arabskikh rukopiseĭ: istoricheskai͡a spravka. Opisanie rukopiseĭ. Ukazateli* [Catalogue of Arabic Manuscripts. Historical Sketch. Manuscripts Description. Indices], Kyiv: T͡Sentral'nai͡a nauchnai͡a biblioteka im. V.I. Vernadskogo AN USSR, 1988, p. IV.

22 Valeriĭ S. Rybalkin, "Sobranie arabskikh rukopiseĭ T͡Sentral'noĭ nauchnoĭ biblioteki AN USSR" [The Collection of Arabic Manuscripts of the Central Scientific Library of the Academy of Sciences of the UkrSSR], in *Pismennye pami͡atniki Vostoka. Istoriko-filologicheskie issledovani͡a. Ezhegodnik. 1976–1977*, Moscow: Nauka, 1984, pp. 161–182, at p. 164.

2021119 [Feodorov] 010-CH9-Petrova-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 232

Philology by individuals or were sent from Central Asia. Among them are fragments of the Qur'ān and treatises on *fiqh*, a grammatical treatise, and others.[23]

The Cabinet was closed in 1933[24] and its holdings were transferred to the Library of the Academy of Sciences. The manuscripts that had belonged in the Cabinet constituted the bulk of the Library's Arabic collection.

3 Collection Survey and Cataloguing

In 1925, the Arabic manuscripts were examined by Acad. Ignaty Kratchkovsky[25] during an academic visit to Kyiv. In his report he noted that the number of Middle Eastern manuscripts stored at the Cabinet of Arabic and Iranian Philology was about 50 (among them 16 Arabic, 11 Persian, and 10 Turkish).[26] At the National Library of Ukraine there were six Arabic manuscripts, transferred from the Church Archaeological Museum of the Kyiv Theological Academy.[27] The collection of Jozef Yablonovsky (Collectio Jabloneviana) contained only seven Muslim manuscripts.[28] Among them were two Arabic ones: *Al-šaqā'iq al-nuʿmāniyya fī ʿulamā' al-dawla al-ʿuṯmāniyya*, authored by the Ottoman chronicler Taşköprüzade (copied in 1027 AH / 1618 AD), and an incomplete manuscript of the Qur'ān.

The most valuable Arabic manuscripts found by Kratchkovsky in Kyiv belonged to the private collection of Agathangel Krymsky, who had already presented them to the reading public when he lived in Moscow. These were the following manuscripts:

1. A copy of the Cairo manuscript *Kitāb al-awrāq fī aḫbār āl ʿAbbās wa-ašʿārihim* by Abū Bakr al-Ṣūlī (d. 946). It was copied at the Khedival library in the late 19th century at Krymsky's order, and was used by him as the basis for his *Survey of the 8th–9th Century Arabic Narrative Literature of the Indo-Persian Type* and for editing part of the text;[29]

23 Ibid., p. 165.

24 The closing of the Cabinet took place in the context of a reform of the Ukrainian Academy of Sciences and the transfer of the capital from Kharkiv to Kyiv. See T͡Sygankova, *Skhodoznavchi ustanovy*, p. 45.

25 Ignaty Kratchkovsky (1883–1951) was a prominent Russian Arabist, a leading expert in Arabic manuscripts and one of the founders of the Soviet school of Arab studies.

26 Krachkovskiĭ, "Otchët," p. 997.

27 Ibid., p. 1001.

28 Ibid., p. 1004.

29 Agafangel E. Krymskiĭ, *Aban Lahykyĭ, manikheĭstvui͡ushchiĭ poet* (*ok. 750–815 g.*). *Ocherk iz*

2021119 [Feodorov] 010-CH9-Petrova-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 233

2. An abridged version of the valuable historical source *The Travels of Macarius, Patriarch of Antioch*, written by the Archdeacon Paul of Aleppo (ca. 1627–1669). Krymsky acquired this manuscript from the Monastery of Our Lady of Ṣaidnāya in Syria in 1896–1898. In 1912 he published a brief survey, which made the manuscript known to the scholarly public.[30] In 1921–1924 the manuscript was partially translated into Russian by Tawfiq Kezma (1882–1958),[31] Krymsky's closest collaborator. Nowadays it is preserved in the Private Archive of Professor Omeljan Pritsak at the Kyiv—Mohyla Academy;[32]
3. A manuscript version of an important source on the history of the Orthodox Church of Antioch, entitled *Muḫtaṣar tārīḫ al-asāqifa allaḏīna raqū martabat riʾāsat al-kahanūt al-ǧalīla fī madīnat Bayrūt* (*Concise History of the Bishops who Ascended the Venerable Episcopal See in the City of Beirut*). The manuscript was copied in the late 19th century and was acquired by Krymsky in Lebanon. An abridged Russian translation prepared by his students and edited by him, with his introduction, was published in 1907.[33]

---

istorii arabskoĭ povestvovatel'noĭ literatury indo-persidskogo kharaktera VIII–IX vv. [Aban al-Lahiqi, a Manichean Poet (ca. 750–815). Essay on the History of the 8th–9th Centuries Arabic Narrative Literature of the Indo-Persian Type], Moscow: Tipografiia "Krestnogo kalendaria," 1913.

30 Agafangel E. Krymskiĭ and Andreĭ A. Olesnitskiĭ, "O neizsledovannom, stareĭshem spiske puteshestviia Antiokhiĭskogo patriarkha Makariia 1654 goda" [On the Unstudied and Earliest Manuscript of the Travels of the Patriarch of Antioch Makarios in 1654], in *Trudy Vostochnoĭ Komissii Imperatorskogo Moskovskogo Arkheologicheskogo Obshchestva*, vol. 4, Moscow: Tipografiia Gatsuk, 1912, pp. 9–22.

31 Tawfiq Kezma (1882–1958), a Greek-Orthodox Arab who came to Kyiv from Damascus and graduated from the Theological Academy, was the first teacher of Arabic in Kyiv and the only full-time employee of the Cabinet of Arabic and Iranian Philology. He translated Arabic manuscript sources and modern Arabic literature, carried out scientific work under the guidance of Agathangel Krymsky, and worked on the development of teaching materials. For the edition of his translation, see Yulia I. Petrova (ed.), "'Puteshestvie patriarkha Makariia Antiokhiĭskogo.' Perevod Tawfika Kezmy" ["The Travels of Makarios, Patriarch of Antioch." Translation by Tawfiq Kezma], *Skhidnyĭ svit*, 1 (2014), pp. 161–188.

32 For the fate of this manuscript, see Yulia Petrova, "The Travels of Macarius: Return of the Forgotten Manuscript of A. Krymskyi," *RESEE*, 52.1–4 (2014), pp. 358–363. For its edition and Russian translation, see Yulia I. Petrova (ed. and trans.), *"Puteshestvie patriarkha Antiokhiĭskogo Makariia." Kievskiĭ spisok rukopisi Pavla Aleppskogo* ["The Travels of Makarios, Patriarch of Antioch": the Kyiv Manuscript of Paul of Aleppo's Journal], Kyiv: Institut vostokovedeniia im. A. Krymskogo NAN Ukraĭiny, 2015.

33 Agafangel E. Krymskiĭ (ed.), "Iz Beĭrutskoĭ tserkovnoĭ letopisi XVI–XVIII vv." [From the Beirut Church Chronicle of the 16th–18th Centuries], in *Drevnosti Vostochnye: Trudy Vos-*

2021119 [Feodorov] 010-CH9-Petrova-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 234

After the Cabinet of Arabic and Iranian Philology was closed and its collection was transferred to the Library of the Academy of Sciences, the holdings of the latter were no longer replenished with Oriental manuscripts. Moreover, the academic Oriental studies that had emerged in Ukraine in the 1920s suffered serious losses because of the political repression in the 1930s and the Second World War. Krymsky himself fell into disgrace and was arrested in 1941.[34] All institutions for Oriental studies in Ukraine were closed and work on Oriental manuscripts was stopped. During the Second World War the manuscript collection of the Library of the Ukrainian Academy of Sciences was evacuated to the city of Ufa, which caused a lot of confusion in the state of the manuscripts inventory.[35]

In the late 1940s–early 1950s some of the Arabic manuscripts in Krymsky's collection were catalogued by his long-term assistant Tawfiq Kezma. The records left by his hand and the inventory numbers placed by him (corresponding to the current ones) are still preserved on some library cards. At that time, he remained the only person in Kyiv with competences in this field. For a number of reasons, the work that he began remained incomplete.

By the early 1960s, the state of the Oriental manuscripts preserved at the Library of the Ukrainian Academy of Sciences required the specialists' urgent assistance. Some attempts to catalogue the Arabic manuscripts were made by the Archaeographic Committee of the Academy of Sciences of the USSR, but no results of this work were ever published. It was necessary to determine first the contents of the Arabic collection, quantitatively and qualitatively. This contribution was finally made in the 1970s by the Ukrainian Arabist Valery Rybalkin, who systematized the collection, determined the sources of its formation,[36] and published for the first time a complete list of the Ara-

tochnoĭ Komissii Imperatorskogo Moskovskogo Arkheologicheskogo Obshchestva, 3.1, Moscow: Tipografiia Gatsuk, 1907, pp. 24–89.

34 On July 19, 1941, Krymsky was transferred from his family estate in Zvenyhorodka (a town in the Cherkassy region) to Kyiv, under the pretense of the scholars' evacuation, but instead he found himself in the NKVD prison, where he was accused of being "an ideologist of the Ukrainian nationalists and a leader of the anti-Soviet nationalist underground movement." He died on January 25, 1942, in a prison cell in Kustanay (Kazakhstan). His fate after his transfer from Zvenyhorodka remained unknown until 1992, when a cellmate of his who had survived sent a letter to the Ukrainian Academy Presidium.

35 Rybalkin, "Sobranie," p. 165.

36 According to Valery Rybalkin, it was difficult to determine the origin of several manuscripts, taking into consideration the fact that this data was never recorded properly when the manuscripts arrived in Kyiv. Even Krymsky's draft catalogue of the Oriental manuscripts of the Cabinet of Arabic and Iranian Philology does not contain indications of this aspect. See Rybalkin, "Sobranie," p. 166.

2021119 [Feodorov] 010-CH9-Petrova-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 235

bic manuscripts preserved in Kyiv.[37] The collection totaled 64 units; about 50 of them were stored in cardboard folders without any order. According to the researcher, by the time he began to work on the manuscripts only the items from Archimandrite Antonin's collection[38] and several units from the collection of Agathangel Krymsky[39] had been included in the Library catalogue. Most of the manuscripts did not have inventory numbers, and they were assigned as Rybalkin described them.[40] Thus, he identified and catalogued 51 units belonging to the present-day Fond 74 ("The Collection of 13th–19th c. Oriental Manuscripts"); the other 13 units belong mostly to Fond 301 ("The Church Archaeological Museum of the Kyiv Theological Academy") and Fond 1.

Based on Rybalkin's achievements, a concise catalogue of Arabic manuscripts was composed and published by Aleksey Savchenko in 1988.[41] Nevertheless, there is still a need for further work on the collection, so that the divergent data found in the two lists can be revised, mistakes corrected, and an accurate and complete description of the manuscripts can be presented.

The number of manuscripts indicated by Rybalkin and Savchenko is different: the former listed 64 units, the latter 71. Rybalkin's list includes whole volumes, while Savchenko divided a few codices into two, three or even five units (Nos. 14, 17, 36, 49, 50, and 51 in Fond 74). One more unit was added by Savchenko (Fond 74, No. 52), while five units from Rybalkin's list are not found in his catalogue.

Savchenko's catalogue is divided into 15 thematic sections. In general, there are 27 manuscripts of an Islamic religious character (the Qur'ān, *tafsīr*, *ḥadīṯ*, treatises on *fiqh* and *kalām*), 20 manuscripts in the field of philology, six Christian manuscripts, a few works on history and various other subjects. The largest thematic group is formed by works on Arabic grammar (Rybalkin mentions 19 units; most of them originate in Crimea, where a local philological school functioned).[42]

37 Ibid., pp. 168–178.

38 It was part of the former collection of the Church Archaeological Museum of the Kyiv Theological Academy (nowadays Fond 301).

39 These are the manuscripts catalogued by Tawfiq Kezma that belong to the present-day Fond 1.

40 Rybalkin, "Sobranie," p. 165.

41 See Savchenko, *Katalog*.

42 Valeriĭ S. Rybalkin, "Rukopisi po arabskoĭ grammatike v kievskikh fondakh" [Manuscripts on Arabic Grammar in the Kyiv Collections], in Natasha I. Stoi͡anova and Leĭla Sh. Kaplanova (eds.), *Pami͡ati druga: sbornik nauchnykh stateĭ*, Makhachkala: Izdatel'stvo DGU, 2015, pp. 132–144, at p. 132.

2021119 [Feodorov] 010-CH9-Petrova-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 236

The chronological range of the Arabic manuscript collection covers the 13th to the late 19th centuries. The oldest manuscripts identified by Valery Rybalkin are the following:

1. *Kanz al-wuṣūl ilā maʿrifat al-uṣūl*, or *Uṣūl al-fiqh* (Fond 74, No. 18), a treatise by the 11th c. Ḥanafī scholar ʿAlī ibn Muḥammad al-Pazdawī (copied in 676 AH / 1278 AD).
2. *Kitāb al-mufaṣṣal* (Fond 74, No. 27), a famous work on Arabic grammar by al-Zamaḫšarī (copied in Khorasan in 732 AH / 1331 AD).
3. *Talḫīṣ al-miftāḥ* (Fond 1, No. 25707), a commentary by Ǧalāl al-Dīn al-Qazwīnī (14th c.) on the third part (*ʿIlm al-maʿānī wa l-bayān*) of the treatise on rhetoric *Kitāb miftāḥ al-ʿulūm* by Sirāǧ al-Dīn al-Sakkākī (copied in 748 AH / 1347 AD).
4. *Al-manẓūma al-nasafiyya fī al-ḥilāfiyyāt* (Fond 74, No. 19), a treatise on *fiqh* in verse by the Ḥanafī theologian and jurist ʿUmar ibn Muḥammad al-Nasafī (copied in 863 AH / 1459 AD).

One of the latest manuscripts in the collection—a historic-ethnographic treatise on the Samaritans (Fond 74, No. 47)—is probably the most interesting one and deserves a special study. It may be unique, since there is no data on other manuscripts of this text. According to the description left by Tawfiq Kezma in his handwriting, it was copied by his order in 1899 in Nablus from the original text preserved by the Chief Rabbi of the Samaritans. The work contains 128 folios and consists of 10 thematic sections that provide information on the history, beliefs, and life of this ethno-confessional group from the point of view of a Muslim author. Many pages contain records in the Samaritan language.

Another noteworthy manuscript is an Italian-Arabic dictionary of 216 folios (Fond 74, No. 40) that reached us in a very shabby state. It has no date and proprietary records. According to Ignaty Kratchkovsky and Valery Rybalkin, the manuscript should be dated to the early 19th century.[43] As may be noticed, the compiler of this dictionary, arranged according to the Latin alphabet, was a European Catholic, taking into consideration the numerous Christian terms in general, and the Catholic ones in particular. The last folio lists the Christian feasts and months of the Coptic calendar. The dictionary has a supplement in Latin containing an outline of Arabic grammar. This manuscript is also of linguistic interest, as a source for the Arabic language in that period, especially in its Christian variant, with spoken forms and the corresponding vocabulary.

43 Krachkovskiĭ, "Otchët," p. 1000; Rybalkin, "Sobranie," p. 175.

2021119 [Feodorov] 010-CH9-Petrova-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 237

4 Christian Arabic Manuscripts

There are seven Christian Arabic manuscripts preserved at the Institute of Manuscripts of the National Library of Kyiv. The core of this section consists of five Orthodox liturgical books. Four of them (the Apostle, two Horologions, and an Octoechos) belong to Fond 301 ("The Church Archaeological Museum of the Kyiv Theological Academy").

These manuscripts were donated by Archimandrite Antonin (Kapustin) to the Kyiv Theological Academy for its 50th anniversary, celebrated in 1869. This is proved by his endowment inscription in Russian on the initial pages of the manuscripts: "… to the Library of / Kyiv / Theological / Academy. / Jerusalem," followed by the dates: May 25, 1868, in the Apostle and Octoechos; May 25, 1865, in the Horologion No. 338p; May 23, 1868, in the Horologion No. 339p. This group of manuscripts combines several common features. They originate in various localities of Palestine. According to the ownership statements, the Apostle and both Horologions were donated as *waqf* to the "Church of Saint George near Jerusalem" (i.e., the well-known Church of Saint George in Lod). The Octoechos may have come from the same place (no owner's records are found in it, because of the loss of the initial and final folios). At the time when the manuscripts reached Archimandrite Antonin (between 1865–1868), this church did not function, because of the substantial damage caused by the earthquake of 1837; it was restored in the early 1870s.[44] During this period, the handwritten books may have been donated or sold to interested parties.

These four manuscripts exhibit common characteristics in text decorations and graphic features, probably related to a local tradition. Noteworthy is the binding of the same type, which is well-preserved (a cover made of cardboard in morocco leather with gold embossing, a golden embossed title on the spine in three languages—Arabic, Greek, and Slavonic). The diary of Archimandrite Antonin contains mentions that he had a bookbinder in Jerusalem who carried out his orders for many years.[45] Similar binding is also found in other manuscripts (Greek and Slavonic) that were acquired by Archimandrite Antonin in Jerusalem.

44 Olga V. Loseva, "Georgiĭa Pobedonosts͡a velikomuchenika ts͡erkov' v Lidde" [The Church of St George the Great Martyr and Victory-Bearer in Lydda], in *Pravoslavnaĭa ėnts͡iklopediĭa*, vol. 11, 2006, pp. 118–120, at p. 119.

45 Boris L. Fonkich, "O sud'be kievskikh glagolicheskikh listkov" [On the Fate of the Kyiv Glagolitic Sheets], *Sovetskoe slavĭanovedenie*, 2 (1972), pp. 82–83, at p. 83.

2021119 [Feodorov] 010-CH9-Petrova-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 238

4.1 *The Apostle or Epistle Book*

The Apostle or Epistle Book (Fond 301, No. 23p[46]) was copied in Jerusalem in 1773 by Miḫāʾīl, son of Yūsuf Faraḥ. The scribe mentioned that he was 10 years old[47] (*walad ṣaġīr ibn ʿašar sana*). The anonymous ownership statement on the donation of the book to the Church of St George is dated May 8, 1814. The manuscript has 221 in-4º folios. The beginning is lost; the title of the book (كتاب الرسائل / АПОСТОЛОС / АПОСТОЛЪ) is indicated on the spine. The book is a liturgical Epistle Lectionary that consists of three parts:

1. Daily Epistle readings from Easter to Pentecost (ff. 1ʳ–39ᵛ).
2. Daily Epistle readings from Pentecost to the Holy Saturday (ff. 40ʳ–183ʳ).
3. Menologion: indications for each month of the liturgical year starting from September 1st (ff. 183ᵛ–219ᵛ; Fig. 9.1).

4.2 *The Horologion*

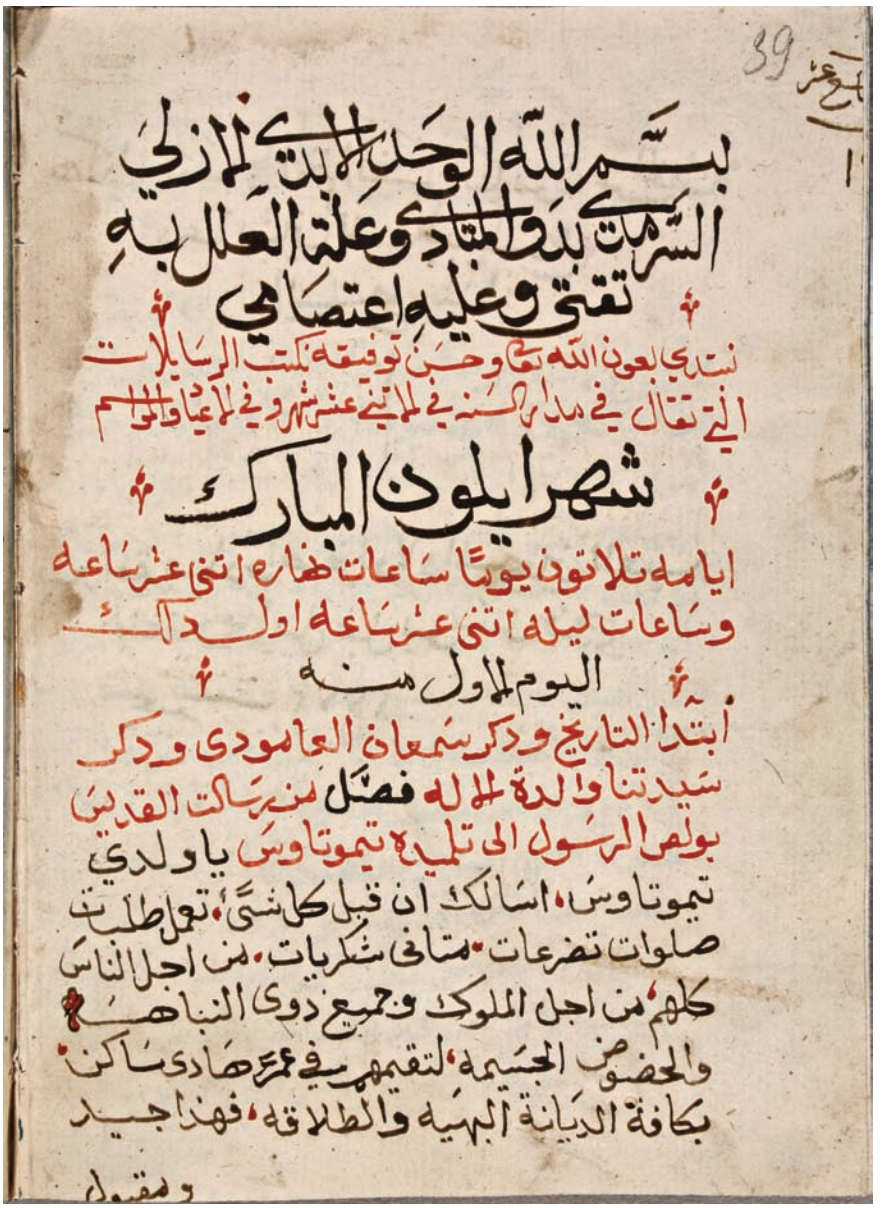
The Horologion (Fond 301, No. 338p; Fig. 9.2) was copied in the city of Lod by an Orthodox priest named Ḥannā Lazʿar (لزعر). The date of its copying is June 8, 1753. The manuscript has 187 in-4º folios. The title of the book is indicated on the spine as كتاب السواعي / ΩΡΟΛΟΓΙΟΝ / ЧАСОСЛОВЪ. The following note is placed at the beginning of the text: *Kitāb Ūrūlūǧiyūn al-ṣalawāt al-mafrūḍa fī al-sabʿat awqāt* (*The Horologion Book of the Seven Daily Prayers*). The text was translated from Greek into Arabic "with the efforts and hard work of Patriarch Euthymios al-Ḥamawī[48] when he was Metropolitan of Aleppo" (*uḫriǧat min al-rūmī ilā*

46 The Cyrillic letter *п* (lat. *p*) attached to the inventory numbers of the four liturgical manuscripts reflects the first letter in the surname of Petrov, the scholar who described the manuscript collection of the Church Archeological Museum at the Kyiv Theological Academy (see Petrov, *Opisanie rukopiseĭ*). When the items from the Church Archeological Museum that entered the Library were catalogued, their inventory numbers were composed of the sequence number in Petrov's edition and the Cyrillic letter *p* as an indication of the latter. This system has been preserved till now in the manuscripts that belong to Fond 301 ("Church Archaeological Museum of the Kyiv Theological Academy").

47 It is not excluded that there was a compound numeral between 11 and 19 and the unit was mistakenly omitted.

48 This information refers to the Patriarch of Antioch Euthymios II (1634–1635), an outstanding ecclesiastical and scholarly figure, the initiator of the unification of the liturgical books' translations. His *nisba* (*al-Ḥamawī*) is associated with his native city of Ḥamā. He is better known under the name of Meletios Karma, Metropolitan of Aleppo (1612–1634). The Arabic translations of liturgical texts edited by him replaced previous versions and were copied widely not only in the Church of Antioch, but in the Patriarchate of Jerusalem as well, as can be seen from the Kyiv manuscript of the Arabic Horologion.

2021119 [Feodorov] 010-CH9-Petrova-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 239



بسم الله الواحد الابدي الازلي
السرمدي بدو المبادي وعلة العلل به
تقتي وعليه اعتصامي
نبتدي بعون الله تعالى وحسن توفيقه نكتب الرسايلات
التي تقال في مدار السنة في الماتين عشر شهر وفي الاعياد والمواسم
شهر ايلول المبارك
ايامه ثلاثون يوما ساعات نهاره اثنى عشر ساعه
وساعات ليله اثنى عشر ساعه اول ذلك
اليوم الاول منه
ابتدا التاريخ وذكر سمعان العامودي وذكر
سيدتنا والدة الاله فصل من رسالت القديس
بولص الرسول الى تلميذه تيموتاوس يا ولدي
تيموتاوس، اسالك ان قبل كل شي، تعمل طلبات
صلوات تضرعات متاني شكريات، من اجل الناس
كلهم من اجل الملوك وجميع ذوي النباهه
والخضوع الجسيمه لتقيهم في عمر هادي ساكن
بكافة الديانة البهيه والطلاقه، فهذا جيد
ومقبول

FIGURE 9.1 Apostle, f. 183v

2021119 [Feodorov] 010-CH9-Petrova-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 240

al-ʿarabī bi-kadd wa-taʿab al-baṭriyark al-ḥamawī Iftīmiyūs lammā kāna muṭrān bi-madīnati Ḥalab). The undated endowment statement on the donation of the book to the "Church of Saint George of Byblos[49] near Jerusalem" (*kanīsat al-qiddīs Mār Ǧiryis* [*sic!*] *al-Ǧubaylī al-qarība min Ūrušalīm*) was handwritten by Anthony, son of Yanī[50] al-Ḫayyāṭ.

4.3 *The Second Horologion*

The second Horologion (Fond 301, No. 339p) reached us in a shabby state, with text faded and lost in some places. The manuscript has 384 in-4° folios, copied by a non-professional hand. Many original folios were replaced during restoration with white paper sheets, where the lost text was filled in, in a different handwriting (15 folios in total). There are also blank portions on smooth yellow paper, in places where the text was lost and there appeared lacunae (33 folios in total). The date of the manuscript and the scribe are unknown; the last pages are not preserved. It has the same title on the spine as the previous text. There is an endowment statement dated August 17, 1814, by the restorers called Ḥanāniyā and Sulaymān Farrāǧ, who wished "to serve the church of Saint George of Byblos" (*ikrām wa-ḫidma li-kanīsat al-qiddīs Ǧāwurǧiyūs al-Ǧubaylī*); it is written in the same handwriting as the text on the sheets replaced during restoration.

4.4 *The Octoechos*

The Octoechos (Fond 301, No. 353p) was copied in Nablus by an Orthodox priest called Mīḫāʾīl Mattā[51] and completed on the last day of September 1757. The manuscript has 160 in-8° folios. The beginning is lost; the title of the book (كتاب اقتيخوس / ОКТОНХОΣ[52] / ОКТОИХЪ) is indicated on the spine. The book contains the weekly texts chanted in each of the eight tones.

49 The *nisba* mentioned here relates to the most famous miracle of Saint George slaying a dragon. Some versions of his *Vita* locate it near the city of Ǧabal, which became associated in the local tradition with the city of Jbeyl, north of Beirut, where the ancient Byblos was located.

50 Gr. Γιάννης.

51 Apparently, this was a professional scribe of liturgical books: that is demonstrated both by his accurate calligraphic handwriting and the mention of a clergyman by the same name in the colophon of another manuscript Octoechos (copied on July 16, 1776) that belonged to Archim. Antonin. See *Otchët Imperatorskoĭ publichnoĭ biblioteki*, p. 67.

52 *Sic*. Corr. ОКТΩНХОΣ.

2021119 [Feodorov] 010-CH9-Petrova-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 241

FIGURE 9.2 Horologion, No. 338p, f. 1r

2021119 [Feodorov] 010-CH9-Petrova-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 242

4.5 *The General Menaion*

The General Menaion (Fond 74, No. 25; Fig. 9.3) stands somewhat apart among the liturgical books of this collection. We identified it by its content, since it encloses services and prayers to the saints, with precise titles. It is mistakenly referred to as the *Hieratikon* in Savchenko's catalogue (in Rybalkin's list it is mentioned as *Ḫidmat al-quddās wa-l-Rasāʾil wa-l-Inǧīl*). The manuscript mentions the book title as *Hymns and Canons to All the Other Prophets, Martyrs, Apostles, and All the Saints Who Have no Dedicated Liturgical Service* (*Awzān wa-qawānīn li-baqiyyat al-anbiyāʾ wa-l-šuhadāʾ wa-l-rusul allaḏīna lā yūǧadu lahum ḫidma*). The manuscript has 46 in-4º folios. Although all the folios are preserved, it has neither signature of the scribe nor ownership statements, so its origin remains unclear. The manuscript probably originates from the Church of Antioch, as it is marked with the signature of Agathangel Krymsky, who may have brought it from Lebanon. In its graphic and decorative features, the manuscript is noticeably different from the four liturgical books mentioned above.

4.6 Muḫtaṣar tārīḫ al-asāqifa allaḏīna raqū martabat riʾāsat al-kahanūt al-ǧalīla fī madīnat Bayrūt

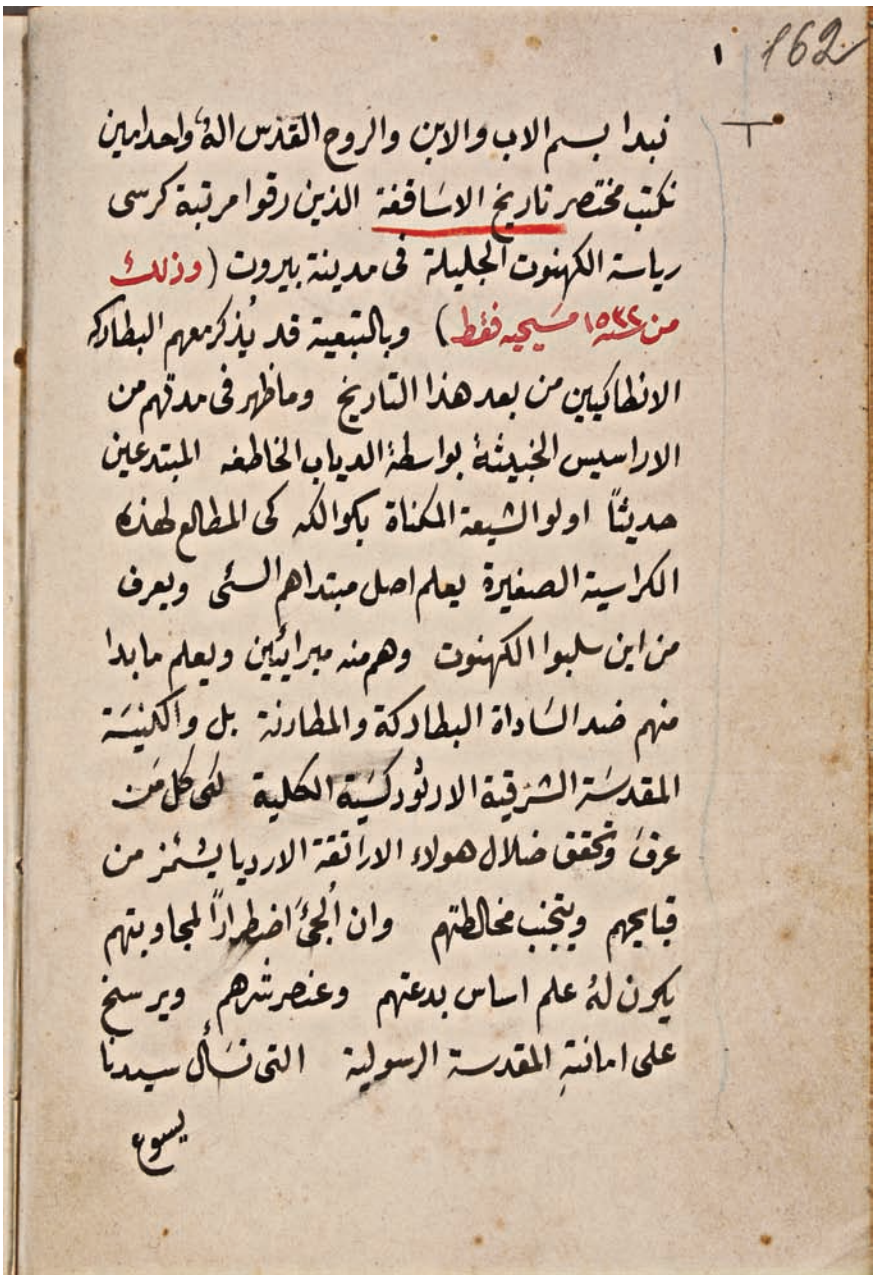
Along with the liturgical texts, the section of Arab Christian manuscripts contains two works of other genres that deserve special attention. First, a manuscript version of the well-known source on the history of the Orthodox Church of Antioch, named in the original *Muḫtaṣar tārīḫ al-asāqifa allaḏīna raqū martabat riʾāsat al-kahanūt al-ǧalīla fī madīnat Bayrūt* (*Concise History of the Bishops who Ascended the Venerable Episcopal See in the City of Beirut*) (Fond 1, No. 25709; Fig. 9.4). This text is also known in Russian historiography under the title *The Beirut Church Chronicle*. The Kyiv manuscript has 157 in-8º folios. Agathangel Krymsky acquired the manuscript in Lebanon and presented this source to the academic public.[53] The chronicle was compiled during the 18th–19th centuries, mostly in the Arab Greek Orthodox milieu of Beirut. The last compiler was ʿAbdallāh ibn Mīḫāʾīl Ṭrād, whose account describes events ending in 1824. According to Krymsky, the copyist of the Kyiv manuscript, Ḫalīl Niʿmatullāh Fayyāḍ, continued reporting events until 1885. The chronicle was mainly aimed at shedding light on the 18th century schism in the Patriarchate of Antioch and the spread of Uniatism on its territory in the 19th century.

53 Krymskiĭ, "Iz Beĭrutskoĭ t͡serkovnoĭ letopisi," p. 24.

2021119 [Feodorov] 010-CH9-Petrova-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 243

FIGURE 9.3 General Menaion, f. 3r

2021119 [Feodorov] 010-CH9-Petrova-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 244



١ 162

نبدا بسم الاب والابن والروح القدس الٰه واحد امين
نكتب مختصر تاريخ الاساقفة الذين رقوا مرتبة كرسي
رياسة الكهنوت الجليلة في مدينة بيروت (وذلك
من سنة ١٥٤٤ مسيحية فقط) وبالتبعية قد يذكر معهم البطاركة
الانطاكيين من بعد هذا التاريخ وما ظهر في مدتهم من
الاراسيس الخبيثة بواسطة الذياب الخاطفة المبتدعين
حديثاً اولو الشيعة المكناة بكوالكه كي المطالع لهذه
الكراسية الصغيرة يعلم اصل مبتداهم السئ ويعرف
من اين سلبوا الكهنوت وهم منه مبرائين ويعلم ما بدا
منهم ضد السادة البطاركة والمطارنة بل والكنيسة
المقدسة الشرقية الارثوذكسية الحلية لكي كل من
عرف وتحقق ضلال هولاء الارانقة الارديا يشمز من
قبايحهم ويتجنب مخالطتهم وان الجئ اضطراراً لمجاوبتهم
يكون له علم اساس بدعتهم وعنصرشرهم ويرسخ
على امانته المقدسة الرسولية التي نال سيدنا
يسوع

FIGURE 9.4 *Muḫtaṣar tārīḫ al-asāqifa* (*The Beirut Church Chronicle*), p. 1

2021119 [Feodorov] 010-CH9-Petrova-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 245

The critical edition prepared by the Lebanese researcher Nā'ila Qā'idbey based on three other versions[54] does not mention the Kyiv manuscript. Nevertheless, after comparing the latter with the critical edition based on the manuscript in the library of the Patriarchate of Antioch, we found a high degree of similarity between them. At the same time, the Kyiv manuscript, not considered in the critical edition, contains, as compared to the manuscript of the library of the Patriarchate of Antioch, several variant readings that convey more archaic language forms, on the one hand, and fill in some gaps, on the other hand.[55] This may be evidence of its direct connection with the original version that is lost. Since the relationship between the extant manuscript versions has not been clarified, the study of this issue may lead to future textological work. The contribution of Agathangel Krymsky to the study of the chronicle and his approach to the history and authorship of the text, different from that presented by Qā'idbey, is to be taken into consideration as well.

4.7 On the Mystery of Repentance and Confession

The other non-liturgical work is an epistle *On the Mystery of Repentance and Confession* (Fond 74, No. 26), copied in 1861 by Ilyās Yūsuf Ǧibāra. This scribe is known as the copyist of one of the late versions (1859) of *The Travels of Macarius*, copied from the Damascus manuscript (nowadays Ms. B 1230 of the Institute of Oriental Manuscripts in Saint Petersburg).[56]

The Kyiv manuscript has 35 in-8° folios. The beginning is lost. According to the colophon, the manuscript was copied from a printed book (*al-ṭabʿa al-aṣliyya*) edited in 1711. If we turn to the list of the first Arabic books printed by the Patriarch of Antioch Athanasios III Dabbās in Aleppo, we encounter a 1711 edition under the title *Risāla waǧīza tūḍiḥu kayfiyyat al-tawba wa-l-iʿtirāf wa-fī-mā yalzamu al-muʿtarif wa-l-muʿarrif* [*Concise Epistle on How to Repent and Confess and what is Required of the One Who Confesses and the Confessor*].[57]

54 ʿAbdallāh bin Ṭrād al-Bayrūtī, *Muḫtaṣar tārīḫ al-asāqifa allaḏīna raqū martabat riʾāsat al-kahanūt al-ǧalīla fī madīnat Bayrūt*, edition and introduction by Nā'ila Qā'idbey, Beirut: Dār al-Nahār, 2002.

55 For examples, see Yulia I. Petrova, "Kievskiĭ spisok 'Beĭrutskoĭ t͡serkovnoĭ letopisi': obzor rukopisi" [The Kyiv Manuscript of the *Beirut Church Chronicle*: General Survey], *Vestnik Pravoslavnogo Svi͡ato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta*, III.5 (61) 2019, pp. 123–131, at pp. 128–129.

56 Dmitriĭ A. Morozov, *Kratkiĭ katalog arabskikh rukopiseĭ i dokumentov Rossiĭskogo gosudarstvennogo arkhiva drevnikh aktov* [*A Concise Catalogue of Arabic Manuscripts and Documents of the Russian State Archive of Old Acts*], Moscow: Arkheograficheskiĭ T͡Sentr, 1996, at p. 42.

57 Ioana Feodorov, *Tipar pentru creștinii arabi: Antim Ivireanul, Atanasie Dabbās și Silvestru*

2021119 [Feodorov] 010-CH9-Petrova-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 246

It is known from Joseph Nasrallah's description that the concise title of this work, mentioned in the introduction, is *Silk al-durr al-naẓīm fī sirr al-tawba wa-l-iʿtirāf al-qawīm* (*The Thread of Strung Pearls or the True Mystery of Atonement and Confession*).[58] The description of the book provided by Nasrallah and the same title in the introduction proves that the Kyiv manuscript must be a copy of this text. Obviously, it was popular among the Orthodox Arabs, as it was included in the list of essential books to be printed, along with the liturgical books published in Aleppo between 1706 and 1711. Moreover, after the printed version became available, the book was copied by hand many times (in addition to the Kyiv manuscript, five more manuscripts, dated from 1711 to 1870,[59] are currently known).

In the foreword to the anonymous treatise (f. 1r) the author asserts that he compiled a concise guide for the Christians who had become indifferent to atonement, based on "the garden of the Church Fathers' books" (*riyāḍ kutub al-muʿallimīn*). It contains three parts: a) on atonement in general (*fī al-tawba ʿalā al-iṭlāq*); b) on perfect atonement, i.e., the mystery of confession (*fī al-tawba al-kāmila ay al-iʿtirāf al-sirrī*); c) on what is required of a priest appointed as confessor (*fī-mā yalzamu al-kāhin al-mawsūm bi-muʿallim iʿtirāf*). The sources used for this text and the authorship of the treatise are to be further studied and clarified.

5 Conclusions

The manuscript holdings of the Institute of Manuscripts of the "V.I. Vernadsky" National Library of Ukraine brought together several separate collections and individual items at different times. The Arabic collection was formed mostly in the 1920s–1930s in connection with the closing of institutions devoted to Oriental studies in Ukraine in the Soviet period. Most of these manuscripts were briefly described by researchers. Still, there is a need for reviewing and correcting the available data, including the number of the manuscripts preserved nowadays in the Library. Some of these items deserve closer study. Preparing a detailed scientific description of the entire collection of Arabic manuscripts of the National Library of Ukraine in Kyiv is also an urgent requirement.

---

al Antiohiei, Brăila: Editura Istros a Muzeului Brăilei "Carol I," 2016, p. 195; Ioana Feodorov, *Recent Findings Regarding the Early Arabic Printing in Eastern Ottoman Provinces*, RESEE, 58.1–4 (2020), pp. 91–106.

order changed, ok?

58 Nasrallah, *HMLÉM*, vol. 4.1, p. 135.

59 Ibid.

2021119 [Feodorov] 010-CH9-Petrova-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 247

The perspective for further research on the Arabic Christian manuscripts mentioned here is to study their structural, textual, and linguistic features, to clarify their relationship to Orthodox liturgical manuscripts stored in other collections (including those from the collection of Archimandrite Antonin preserved in Saint Petersburg), and to put into wider circulation the texts not commonly known to the scholarly public.

Bibliography

Bin Ṭrād al-Bayrūtī, ʿAbdallāh, *Muḫtaṣar tārīḫ al-asāqifa allaḏīna raqū martabat riʾāsat al-kahanūt al-ǧalīla fī madīnat Bayrūt*, edition and introduction by Nāʾila Qāʾidbey, Beirut: Dār al-Nahār, 2002.

Burega, Volodymyr V., *Kyïvs'ka dukhovna akademiïa i seminariïa: 400 rokiv* (*1615–2015*) [The Kyiv Theological Academy and Seminary: 400 years (1615–2015)], Kyiv: Vydavnychyĭ viddil Ukraĭins'koĭi Pravoslavnoĭi T͡Serkvy, 2015.

Dubrovina, Lïubov A., and Oleksiĭ S. Onishchenko, *Istoriïa Nat͡sional'noĭ biblioteky Ukraïny imeni V.I. Vernads'kogo. 1918–1941* [History of the V.I. Vernadsky National Library of Ukraine], Kyiv: NBUV, 1998.

Feodorov, Ioana, *Tipar pentru creștinii arabi. Antim Ivireanul, Atanasie Dabbās și Silvestru al Antiohiei*, Brăila: Editura Istros a Muzeului Brăilei "Carol I," 2016.

Fonkich, Boris L., "O sud'be kievskikh glagolicheskikh listkov" [On the Fate of the Kyiv Glagolitic Sheets], *Sovetskoe slavïanovedenie*, 2 (1972), pp. 82–83.

Fonkich, Boris L., "Antonin," in *Pravoslavnaïa ėnt͡siklopediïa*, vol. 2, 2001, pp. 684–686.

Krachkovskiĭ, Ignatiĭ I͡U., "Otchët o komandirovke v Kiev letom 1925 goda" [Report on the Academic Visit to Kyiv in the Summer of 1925], *Izvestiïa Akademii nauk SSSR*, 6.19 (1925), pp. 996–1005.

Krymskiĭ, Agafangel E. (ed.), "Iz Beĭrutskoĭ t͡serkovnoĭ letopisi XVI–XVIII vv." [From the Beirut Church Chronicle of the 16th–18th Centuries], in *Drevnosti Vostochnye: Trudy Vostochnoĭ Komissii Imperatorskogo Moskovskogo Arkheologicheskogo Obshchestva*, 3.1, Moscow, 1907, pp. 24–89.

Krymskiĭ, Agafangel E., and Andreĭ A. Olesnit͡skiĭ, "O neizsledovannom, stareĭshem spiske puteshestviïa Antiokhiĭskogo patriarkha Makariïa 1654 goda" [On the Unstudied and Earliest Manuscript of the Travels of the Patriarch of Antioch Makarios in 1654], in *Trudy Vostochnoĭ Komissii Imperatorskogo Moskovskogo Arkheologicheskogo Obshchestva*, vol. 4, Moscow: Tipografiïa Gat͡suk, 1912, pp. 9–22.

Krymskiĭ, Agafangel E., *Aban Lahykyĭ, manikheĭstvuïushchiĭ poet* (*ok. 750–815 g.*). *Ocherk iz istorii arabskoĭ povestvovatel'noĭ literatury indo-persidskogo kharaktera VIII–IX vv.* [*Aban al-Lahiqi, a Manichean Poet* (*c. 750–815*). *Essay on the History of the 8th–*

9th Centuries Arabic Narrative Literature of Indo-Persian Type], Moscow: Tipografiia "Krestnogo kalendaria," 1913.

Lebedev, Aleksandr P., *Rukopisi T͡Serkovno-arkheologicheskogo muzeia Imperatorskoĭ Kievskoĭ Dukhovnoĭ Akademii* [Manuscripts of the Church Archeological Museum of the Imperial Kyiv Theological Academy], vol. 1, Saratov: Ėlektro-tipografiia "Volga," 1916.

Loseva, Olga V., "Georgiia Pobedonos͡tsa velikomuchenika t͡serkov' v Lidde" [The Church of St George the Great Martyr and Victory-Bearer in Lidda], in *Pravoslavnaia ėnt͡siklopediia*, vol. 11, 2006, pp. 118–120.

Maslov, Sergeĭ I., *Obzor rukopiseĭ biblioteki Imperatorskogo Universiteta Sv. Vladimira* [Survey of the Manuscripts of the Library of the Imperial St Vladimir University], Kyiv: Tipografiia Imperatorskogo Universiteta Sv. Vladimira, 1910.

Morozov, Dmitriĭ A., *Kratkiĭ katalog arabskikh rukopiseĭ i dokumentov Rossiĭskogo gosudarstvennogo arkhiva drevnikh aktov* [*A Concise Catalogue of Arabic Manuscripts and Documents of the Russian State Archive of Old Acts*], Moscow: Arkheograficheskiĭ T͡Sentr, 1996.

Otchët Imperatorskoĭ publichnoĭ biblioteki za 1898 god [*Report of the Imperial Public Library for 1898*], Saint Petersburg: Sinodal'naia tipografiia, 1902.

Petrov, Nikolaĭ I., *Opisanie rukopiseĭ T͡Serkovno-arkheologicheskogo muzeia pri Kievskoĭ dukhovnoĭ Akademii* [*Description of the Manuscripts of the Church Archeological Museum at the Kyiv Theological Academy*], Kyiv: Tipografiia S.T. Eremeeva, vol. I, 1875; vol. II, 1877; vol. III, 1879.

Petrova, Yulia I. (ed.), "'Puteshestvie patriarkha Makariia Antiokhiĭskogo.' Perevod Tawfika Kezmy" ["The Travels of Makarios, Patriarch of Antioch." Translation by Tawfiq Kezma], *Skhidnyĭ svit*, 1 (2014), pp. 161–188. order changed, ok?

Petrova, Yulia, "The Travels of Macarius: Return of the Forgotten Manuscript of A. Krymskyi," *RESEE*, 52.1–4 (2014), pp. 357–376.

Petrova, Yulia I. (ed. and trans.), *"Puteshestvie patriarkha Antiokhiĭskogo Makariia." Kievskiĭ spisok rukopisi Pavla Aleppskogo* ["The Travels of Makarios, Patriarch of Antioch": the Kyiv Manuscript of Paul of Aleppo's Journal], Kyiv: Institut vostokovedeniia im. A. Krymskogo NAN Ukrainy, 2015.

Petrova, Yulia I., "Kievskiĭ spisok 'Beĭrutskoĭ t͡serkovnoĭ letopisi': obzor rukopisi" [The Kyiv Manuscript of the *Beirut Church Chronicle*: General Survey], *Vestnik Pravoslavnogo Svia̯to-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta*, III.5(61) (2019), pp. 123–131.

Rybalkin, Valeriĭ S., "Sobranie arabskikh rukopiseĭ T͡Sentral'noĭ nauchnoĭ biblioteki AN USSR" [The Collection of Arabic Manuscripts of the Central Scientific Library of the Academy of Sciences of the UkrSSR], in *Pismennye pamia̯tniki Vostoka. Istoriko-filologicheskie issledovaniia. Ezhegodnik. 1976–1977*, Moscow: Nauka, 1984, pp. 161–182.

Rybalkin, Valeriĭ S., "Rukopisi po arabskoĭ grammatike v kievskikh fondakh" [Manu-

2021119 [Feodorov] 010-CH9-Petrova-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 249

scripts on Arabic Grammar in the Kyiv Collections], in Natasha I. Stoĭanova and Leĭla Sh. Kaplanova (eds.), *Pamiati druga: sbornik nauchnykh stateĭ*, Makhachkala: Izdatel'stvo DGU, 2015, pp. 132–144.

Savchenko, Alekseĭ V., *Katalog arabskikh rukopiseĭ: istoricheskaia spravka. Opisanie rukopiseĭ. Ukazateli* [A Catalogue of Arabic Manuscripts. Historical Sketch. Manuscripts Description. Indices], Kyiv: T͡Sentral'naia nauchnaia biblioteka im. V.I. Vernadskogo AN USSR, 1988.

Savenko, I.G., "Biblioteka Universiteta Sv. Vladimira. Zapiska pomoshchnika bibliotekaria" [The Library of St Vladimir University. Notes of a Librarian's Assistant], in Vladimir S. Ikonnikov (ed.), *Istoriko-statisticheskie zapiski ob uchënykh i uchebno-vspomogatel'nykh uchrezhdeniiakh Imperatorskogo Universiteta Sv. Vladimira* (*1834–1884*), Kyiv: Tipografiia Imperatorskogo Universiteta Sv. Vladimira, 1884, pp. 309–334.

T͡Sygankova, Ėlla G., *Skhodoznavchi ustanovy v Ukraïni* (*radians'kyĭ period*) [Institutions for Oriental Studies in Ukraine, the Soviet Period], Kyiv: Krytyka, 2007.

Online Resources

http://nbuv.gov.ua/node/12

http://kdais.kiev.ua/arheologichniy-myzei/#

10

Les vieux livres imprimés en écriture arabe dans la collection des Rousseau, père et fils, conservée à Saint-Pétersbourg

Serge A. Frantsouzoff

À la fin de 2018, l'Institut des Manuscrits Orientaux de l'Académie des Sciences de Russie a fêté son bicentenaire. Ce bel établissement fut fondé au mois de novembre de 1818 au sein de l'Académie Impériale des Sciences à Saint-Pétersbourg sous le nom de « Musée Asiatique », à l'instigation du Comte Serge Ouvaroff. Bien que vers cette date le nombre des manuscrits en langues orientales différentes conservés à la Bibliothèque de l'Académie Impériale des Sciences comprît déjà plus de cent exemplaires (précisément 105)[1], le vrai noyau du fonds proche-oriental de cette première institution spécialisée en études orientales (non seulement en Russie, mais en Europe) fut constitué un peu plus tard, grâce à l'acquisition de la collection unique des vrais chefs-d'œuvre de l'art du livre en graphie arabe qui appartenait au diplomate et orfèvre d'origine française Jean-Baptiste Louis Jacques Rousseau (10.12.1780, Villeneuve-le-Roi – 22.02.1831, Marseille). Le gouvernement de Russie réalisa cette transaction en 1819 et 1825, puisque le propriétaire avait divisé cette collection en deux lots inégaux qui comptaient respectivement 500 et 200 manuscrits[2].

Ces deux chiffres paraissent trop ronds. Tandis que la liste des manuscrits inclus dans le second lot n'a jamais été publiée ni même rédigée, ceux du premier lot furent décrits en abrégé par leur propriétaire dans un catalogue imprimé[3]. Pourtant, dans l'avertissement qui précède ce catalogue son auteur note :

1 Oleg F. Akimushkin, « K istorii formirovaniia fonda musul'manskikh rukopiseĭ Instituta vostokovedeniia AN SSSR » [Sur l'histore de la formation du fonds des manuscrits musulmans de l'Institut d'Études Orientales de l'Académie des Sciences de l'URSS], *Pis'mennye pamiatniki Vostoka. Ezhegodnik 1978–1979*, Moscou : Nauka – Glavnaia redaktsiia vostochnoĭ literatury, 1987, p. 9–27, ici, p. 9, 12, n. 2.

2 Voir les détails dans Serge A. Frantsouzoff, « Arabografichnyĭ fond » [Le Fonds des matériaux en graphie arabe], dans *Aziatskiĭ Muzeĭ – Institut vostochnykh rukopiseĭ RAN : Putevoditel'*, Moscou : Nauka – Vostochnaia literatura, 2018, pp. 51–107, ici, p. 56–62.

3 [Jean-Baptiste Louis Jacques Rousseau], *Catalogue d'une collection de cinq cents manuscrits orientaux*, Paris : Imprimerie Le Normant, 1817.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2021 | DOI:10.1163/9789004465831_011

2021119 [Feodorov] 011-CH10-Frantsouzoff-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 251

> Au surplus, nous devons observer que, quoique le titre de celui que nous présentons aujourd'hui n'annonce que des manuscrits proprement dits, l'on y trouvera cependant mêlés quelques livres imprimés, tels que divers exemplaires de l'Évangile et des Psaumes, deux Dictionnaires persan-turc, le *Canon* d'Avicène, la *Géographie* d'Hadji-Kalifa, etc., qui tous, comme on sera à même d'en juger, ne sont pas sans intérêt[4].

Effectivement, ce lot comprenait 16 livres imprimés dont 11 sont identifiés pour la première fois par l'auteur de cet article dans la Bibliothèque de l'Institut des manuscrits orientaux à Saint-Pétersbourg. En conséquence, le nombre des manuscrits proprement dits s'est réduit de 500 à 484. Il semble que le propriétaire ait estimé d'une façon trop modeste la valeur historique et culturelle de ces premiers échantillons de l'art typographique en graphie arabe.

Mais avant d'aborder ce sujet il faudrait esquisser l'historique du collectionnement effectué par les représentants de deux générations successives de la famille Rousseau : Jean-François Xavier et son fils Jean-Baptiste Louis Jacques. Cette famille protestante installée à Genève est devenue universellement connue grâce au grand philosophe du Siècle des Lumières Jean-Jacques Rousseau (1712–1778). Juste avant sa naissance, son père Isaac (1672–1747), « instable et aventureux »[5], est arrivé aux rives du Bosphore suivant la voie frayée par des orfèvres genevois pour faire fortune. Là il a passé quelques années, de 1705 à 1711, en occupant le poste d'horloger auprès de la Cour Ottomanne. À Constantinople il devait rencontrer son cousin Jacques (Jacob) Rousseau (1679, Genève – 29.03.1753, Ispahan), qui était parti de Marseille pour la Perse en mars 1705 avec l'ambassade de Jean-Baptiste Fabre et avait continué son trajet, en quittant la capitale de l'Empire Ottoman le 25 septembre 1706 comme membre de la mission de Pierre-Victor Michel. Il a passé le reste de sa vie à Ispahan, où le chah d'Iran Sulṭān Ḥusayn lui a confié l'emploi de chef des horlogers de la cour ; il jouissa de la même faveur sous ses successeurs, y compris Nader Chah. En 1737 il épousa Reine de l'Étoile (de l'Estoile), fille d'un négociant joaillier dont la famille d'origine huguenote quitta Saint-Jean d'Angély, près de La Rochelle,

4 [Rousseau], *Catalogue*, p. 1.

5 Ces informations proviennent, en partie, de Christophe A.J.D. Van Staen, « Conjecture sur le séjour d'Isaac Rousseau en Orient (1705–1711). Avec quelques éclaircissements sur Jacques et Samuel Rousseau et une photographie inédite de la tombe de Jacques Rousseau à Ispahan », dans Paul Dumont et Rémy Hildebrand (éds.), *L'horloger du sérail: Aux sources du fantasme oriental chez Jean-Jacques Rousseau*, Istanbul : Institut français d'études anatoliennes, 2006, p. 85–102 (accessible en ligne : https://books.openedition.org/ifeagd/1508 ; dernier accès : 08.06.2006).

2021119 [Feodorov] 011-CH10-Frantsouzoff-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 252

pour s'installer à Ispahan, dans la seconde moitié du 17ème siècle. Elle a mis au monde son héritier Jean-François Xavier Rousseau[6].

C'est lui qui s'est mis à collectionner des livres orientaux. Homme des deux mondes, il fut élevé par des missionnaires jésuites au cœur de l'Iran, épousa en 1761 une Arménienne apostolique, qui mourut deux ans après[7], et en secondes noces (en 1772) Anne-Marie Sahid (Saʿīd), une fille d'origine syrienne catholique[8], dont le père Joseph (Yūsuf) était un savant, interprète des Hollandais. Il faut remarquer que son gendre, Jean-François Xavier Rousseau, possédait, pour le moins, sept langues orientales : « un peu… d'hébreu ; … assez d'indien et de géorgien pour s'y faire entendre ; l'arabe passablement ; le turc, le persan et l'arménien dans toute leur perfection »[9]. Les premiers succès dans ses opérations commerciales l'ont incité à s'établir en février 1756 à Bassora, qui est devenue le centre du commerce dans le Golfe après la chute des Safavides en 1722, sans rompre les contacts avec Ispahan, et il est entré au service de la Compagnie française des Indes. Encore très jeune, il acquit le premier manuscrit après la mort de son propriétaire Simon de Verville (1715–1757), savant et aventurier envoyé par l'Académie Royale des Sciences en Orient, où il adopta l'islam sous le « nom de *Muhammed-Rezaï* ». Il s'agit du « grand *Almageste*,

6 Peter Jackson et Laurence Lockhart (éds.), *The Cambridge History of Iran*, vol. 6. *The Timurid and Safavid Periods*, Cambridge : Cambridge University Press, 1986, p. 405 ; Thomas Wolseley Haig, « Graves of Europeans in the Armenian Cemetery at Isfahan », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1919, p. 321–352, ici, p. 340–342, 346 ; [Jean-Baptiste Louis Jacques Rousseau], *Éloge historique de feu Jean-François-Xavier Rousseau, ancien consul-général de France à Bagdad et Bassora ; Mort à Alep le 12 Mai 1808, Précédé de quelques détails curieux et intéressans* (*sic !*) *sur le voyage de son père à la cour de Perse, au commencement du dix-huitième siècle*, [Paris], [s.e.], 1810, p. 1–5.

7 Cf. [Rousseau], *Éloge historique*, p. 11. Il est à noter que Jean-François Xavier Rousseau conserva pendant toute sa vie un fort intérêt pour la langue et la culture arméniennes. Par exemple, dans ses archives privées sont attestées les traductions de plusieurs ouvrages, y compris les chefs-d'œuvre de Racine, en langue arménienne (ibid., p. 19–20).

8 Christian Windler, *Missionare in Persien. Kulturelle Diversität und Normenkonkurrenz im globalen Katholizismus* (*17.–18. Jahrhundert*), Cologne, Weimar et Vienne : Böhlau Verlag, 2018, p. 469, 478. Mes remerciements profonds sont adressés au Professeur Bernard Heyberger, qui a attiré mon attention sur cette monographie et ces références.

9 Cf. [Rousseau], *Éloge historique*, p. 1. Il est intéressant à signaler que sa femme Anne-Marie pourrait avoir rapport aux des Arméniens, bien sûr convertis au catholicisme. Quoique l'origine arabe chrétienne soit attribuée à la famille Sahid, sur le tombeau d'Helena Sahid au cimetière arménien de Nordjoula (à Djoulfa, quartier chrétien d'Ispahan) une inscription funéraire bilingue, en arménien et en latin, est érigée (Haig, « Graves of Europeans », p. 351–352). Selon toute vraisemblance, l'apparition d'une pareille épitaphe s'expliquerait par son mariage à un Arménien.

2021119 [Feodorov] 011-CH10-Frantsouzoff-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 253

en arabe, du célèbre Nassir-eddin-il-Toussi »[10], notamment du *Kitāb taḥrīr al-Maǧisṭī* composé par le philosophe, mathématicien et astronome perse Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (1201–1274), qui n'avait pas perdu sa valeur scientifique au milieu du 18ème siècle. Il voulait en faire don à Pierre Charles Le Monnier (1715–1799), professeur en astronomie au Collège Royal (maintenant, Collège de France) et son collègue à l'Académie, comme sa dédicace en témoigne[11].

Lors du séjour de Jean-François Xavier Rousseau avec sa seconde épouse en France en 1780–1782, il fut nommé consul à Bassora et depuis 1783 il exerça en même temps les fonctions de consul à Bagdad (aussi, à partir de la paix d'Amiens, signée en 1802, celles de consul général). Il était le doyen des consuls de France au Levant et passa les cinq dernières années de sa vie avec son fils aîné Jean-Baptiste Louis Jacques, connu sous le nom intime de Joseph[12], à Alep, où ce dernier occupa le poste de consul général en 1808[13]. À l'instar de son père, Joseph était passionné pour le collectionnement des manuscrits (souvent richement décorés ou même enluminés) et livres imprimés orientaux, mais il semble que dans leur grande majorité ils aient été acquis par Jean-François Xavier[14]. D'après le témoignage du célèbre voyageur et orientaliste Ulrich Jasper Seetzen (1767–1811)[15], qui séjournait à Alep en 1803–1805, Rousseau père amassa cette collection sur sa propre initiative, mais il avait l'intention de l'offrir à Napoléon Bonaparte[16]. Parmi les manuscrits qui appartenaient aux

10 [Rousseau], *Éloge historique*, p. 6.

11 Elle fut publiée dans la description de ce manuscrit ([Rousseau], *Catalogue*, p. 43, nº 403) et rééditée avec quelques petites corrections dans Serge A. Frantsouzoff, « Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī. Perelozhenie 'Al'magesta Klavdiĭa Ptolemeĭa' (*Kitāb taḥrīr al-Maǧisṭī*) », dans *Brush and Qalam. 200 years of the collection of the Institute of Oriental Manuscripts. Exhibition Catalogue*, Saint-Pétersbourg : The State Hermitage Publishers, 2018, p. 113. C'est grace à cette note en langue française que l'auteur de cet article a réussi à identifier pour la première fois ce manuscrit avec la copie conservée sous la cote C 614 dans le fonds de l'Institut des Manuscrits Orientaux.

12 Bien sûr, en honneur de son grand-père du côté maternel.

13 Sur les péripéties de la carrière commerciale et diplomatique de son père, voir [Rousseau], *Éloge historique*, p. 6–16 ; Henri Dehérain, « Jean-François Rousseau, agent de la Compagnie des Indes, consul et orientaliste (1738–1808) », *Journal des savants*, août-octobre 1927, pp. 355–370.

14 Selon toute vraisemblance, chaque exemplaire acquis par Rousseau fils porte sa signature, parfois avec une note sur les circonstances de son achat (voir Fig. 10.12 ci-dessous).

15 Cet originaire d'une riche famille paysanne allemande installée aux environs de la ville de Jever était sujet de l'empire de Russie.

16 Ulrich Jasper Seetzen, *Tagebücher*, 2. *Tagebuch des Aufenthalts in Aleppo 1803–1805*, éd. par Judith Zepter, en collaboration avec Carsten Walbiner et Michael Brauner, Hildesheim : Georg Olms, 2011, p. 253.

2021119 [Feodorov] 011-CH10-Frantsouzoff-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 254

Rousseau il faut signaler une traduction d'un texte soufi par Dschamy (Djāmī), deux odes de Ḥāfiẓ (Hafis), un ouvrage botanique en tableaux[17], le susmentionné traité astronomique de Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (El Tûrszy), etc.[18]. Donc tout au début du 19ème siècle la collection des Rousseau, père et fils, attirait l'attention des orientalistes et suscitait leur admiration.

Quant aux vieux livres imprimés en graphie arabe qu'elle comprenait et qui sont entrés dans la bibliothèque du Musée Asiatique, ils doivent être divisés en trois catégories :

1. ouvrages chrétiens, liturgiques et homilétiques, publiés à Alep dans la typographie du Patriarcat orthodoxe d'Antioche au début du 18ème siècle ;
2. éditions des imprimeries européennes des 16ème et 17ème siècles ;
3. produits artisanaux du premier imprimeur musulman, Ibrahim Müteferrika, parus à Constantinople au milieu du 18ème siècle.

En 1704, le métropolite d'Alep et ancien patriarche d'Antioche Athanase III Dabbās, à son départ de Bucarest pour son siège, a reçu les outils typographiques élaborés par Anthime d'Ivir (le Géorgien, c. 1650–1716), un homme d'Église et un imprimeur de grand talent installé en Valachie[19], qui avait publié les deux premiers livres en écriture arabe dans un pays du *Dār al-ʿahd* (payant des impôts à la Porte ottomane pour avoir un statut privilégié sous son pouvoir suprême), notamment au monastère de Snagov en 1701 et à Bucarest en 1702. De 1706 jusqu'à 1711, une douzaine d'ouvrages destinés aux Arabes grecs-orthodoxes ont paru à Alep[20]. Bien que leurs caractères paraissent maladroits

17 Il s'agit, sans doute, de la copie enluminée de la traduction persane de l'ouvrage *À propos de la matière médicale* de Dioscoride, conservée à l'Institut des Manuscrits Orientaux de Saint-Pétersbourg sous la côte D 143.

18 Seetzen, *Tagebücher*, p. 198, 253, 305–306. Je suis profondément reconnaissant à mon collègue Carsten Walbiner pour ces références aux carnets d'Ulrich Jasper Seetzen.

19 Sur cet érudit orthodoxe et ses activités, y compris celles de pionnier de l'imprimerie arabe en Orient, voir Archimandrite Policarp Chițulescu, *Tipărituri din Țara Românească în Biblioteca Sfântului Sinod*, Bucarest : Editura Basilica a Patriarhiei Române, 2009, pp. 83–96 ; Ioana Feodorov, « Beginnings of Arabic Printing in Ottoman Syria (1706–1711). The Romanians' Part in Athanasius Dabbās's Achievements », *ARAM*, 25.1–2 (2013), 2016, p. 233–262, ici, p. 239–245 ; Archimandrite Policarp Chițulescu (coord.), Doru Bădără, Ion Marian Croitoru, Gabriela Dumitrescu et Ioana Feodorov (éds.), Bucarest : Editura Institutului Cultural Român, 2016 ; Ioana Feodorov, *Tipar pentru creștinii arabi : Antim Ivireanul, Atanasie Dabbās și Silvestru al Antiohiei*, Brăila : Editura Istros a Muzeului Brăilei « Carol I », 2016, p. 128–179, 270–276.

20 Voir leur liste, avec de petites divergences, dans Ioana Feodorov, « The Romanian Contribution to Arabic Printing », dans Elena Siupiur et Zamfira Mihail (éds.), *Impact de l'imprimerie et rayonnement intellectuel des Pays Roumains*. Bucarest : Editura Biblioteca Bucureștilor, 2009, p. 41–61, ici, p. 45–46 ; Ioana Feodorov, « Beginnings of Arabic Printing »,

2021119 [Feodorov] 011-CH10-Frantsouzoff-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 255

par rapport aux beaux types réguliers gravés par Anthime d'Ivir[21], il n'est pas exclu que cette différence ne soit pas liée à la fonte des nouveaux types en Syrie, mais soit due à l'inexpérience d'un imprimeur alépin dans la composition et la mise en page.

Au total, les Rousseau avaient en leur possession quatre éditions sorties de la typographie d'Alep, dont une en deux exemplaires :

1. Le Psautier de 1706 (deux copies incomplètes) ;
2. L'Évangile de la même année ;
3. L'Évangéliaire de la même année ;
4. Les Homélies de St Jean Chrysostome de 1707.

Leur description est donnée ci-dessous.

1 Bt I 84

Numéro d'inventaire : –.

Référence dans le catalogue de Rousseau : [Rousseau], *Catalogue*, p. 40, nº 380 (ce numéro est inscrit en crayon dans le haut coin gauche de la page de titre).

Autres références : Feodorov, « The Romanian Contribution to Arabic Printing », p. 45 ; Feodorov, « Beginnings of Arabic Printing », p. 242, 256, Fig. 3 ; Feodorov, « Livres arabes chrétiens imprimés », p. 20–21 (nº 2), 48–49 ; Feodorov, *Tipar pentru creștinii arabi*, p. 180–182, nº 2.1 ; Frantsouzoff, « Arabografichnyĭ fond », p. 71, nº 4.

Titre (voir Fig. 10.1) : كتاب / الزبور الشريف المنطوق بهِ من الروح القدس / على فم النبي والملك داود وعدته ميه وخمسون / مزمورًا ويتلوه عشر تسابيح قد طبع حديثًا / بمحروسة حلب المحميه في سنه / الف وسبعماية وسته / مسيحيه / * // *Le Livre du Pieux Psautier composé par le Saint Esprit et communiqué par la voix du Prophète et Roi David, et leur nombre est de cent cinquante Psaumes, et dix Cantiques les suivent, imprimé maintenant nouvellement dans la ville d'Alep la bien gardée et préservée, en l'an chrétien mil sept cent six.*

Année de publication : 1706.

---

pp. 242–243 ; Ioana Feodorov, « Livres arabes chrétiens imprimés avec l'aide des Principautés Roumaines au début du XVIIIe siècle. Répertoire commenté », *Chronos*, 34 (2016), pp. 7–49, ici, pp. 18–28 ; Ioana Feodorov, *Tipar pentru creștinii arabi*, p. 180–195.

21 Voir Feodorov, « Beginnings of Arabic Printing », p. 245–246, avec une référence à mon opinion.

2021119 [Feodorov] 011-CH10-Frantsouzoff-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 256

Nombre de pages : [4], 280 p. (pagination arabe). Cet exemplaire et défectueux : p. [3–4] et 1–50 manquent.
Dimensions : 20 × 14 cm.
Empreintes : de la Bibliothèque de l'Académie Impériale des Sciences à Saint-Pétersbourg et du Musée Asiatique (voir Fig. 10.1).
Reliure : en cuir estampé brun, de qualité médiocre.

2 Bt I 84 (second exemplaire)

Numéro d'inventaire : –.
Référence dans le catalogue de Rousseau : [Rousseau], *Catalogue*, p. 40, nº 379 (ce numéro est inscrit au crayon dans le coin supérieur droit de la page de garde antérieure).
Autres références : les mêmes que dans la description précédente ; Frantsouzoff, « Arabografichnyĭ fond », p. 71, nº 5.
Titre (écrit à la main sur un feuillet collé au début du livre) : كتاب الزبور الالهي لداود النبي / وعدد مزموراتهِ ١٥٠ مزموراً / وعشرين كاتزما مع عشر تسابيح / لمنفعة المومنين سنه ١٧٥٥ // *Le Livre du Psautier divin de David, et le nombre de ses Psaumes est de 140 Psaumes et de vingt* kathismata *avec dix Cantiques au profit des croyants en l'an 1755*[22] (voir Fig. 10.2).
Année de publication : 1706.
Nombre de pages : [4], 280 p. (pagination arabe). Cet exemplaire et défectueux : la page de titre originale et p. [1–2] manquent (voir Fig. 10.3).
Dimensions : 19,5 × 14 cm.
Empreintes : de la Bibliothèque de l'Académie Impériale des Sciences à Saint-Pétersbourg (sur le feuillet collé et p. 280) et du Musée Asiatique (p. 280).
Reliure : la même que dans le cas précédent.
Note d'un propriétaire (dans le coin inférieur droit de la page de garde antérieure, de bas en haut) : *To M. Walter Horn by / Mr. San / In / Aleppo* // (voir Fig. 10.2).
Il faut souligner que ces deux exemplaires se complètent ; selon toute vraisemblance, ils furent acquis pour que la collection des Rousseau inclue le texte de cette édition sans lacunes.

22 Il s'agit de la date de l'insertion de ce feuillet dans le livre.

2021119 [Feodorov] 011-CH10-Frantsouzoff-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 257

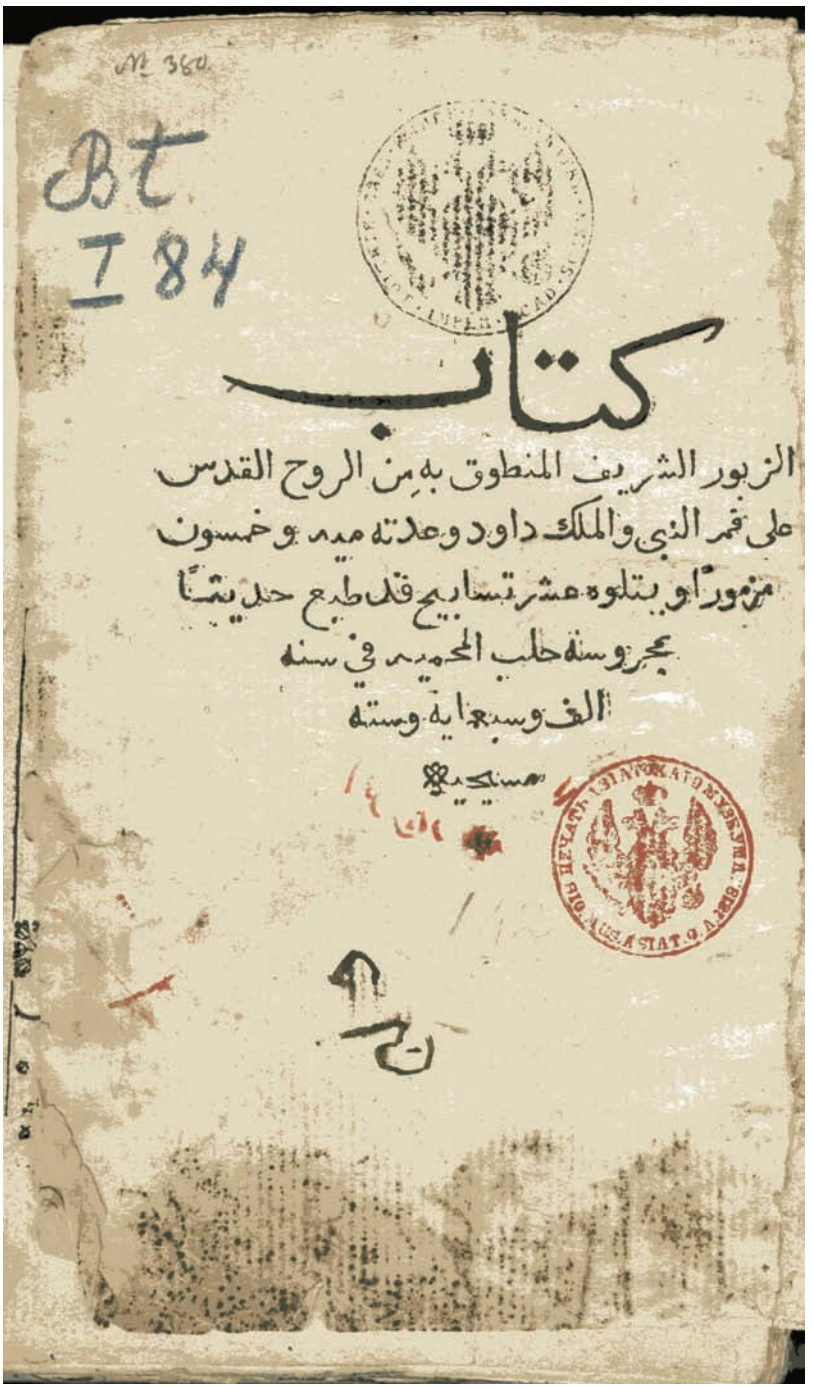


FIGURE 10.1 Psautier, Alep, 1706, page de titre

FIGURE 10.2 Psautier, Alep, 1706, second exemplaire, titre manuscrit et page de garde avec une note de propriétaire

3 Bt III 12

Numéro d'inventaire : –.

Référence dans le catalogue de Rousseau : [Rousseau], *Catalogue*, p. 40, nº 369 (ce numéro est inscrit au crayon dans le haut coin gauche de p. [1]).

Autres références : Feodorov, « The Romanian Contribution to Arabic Printing », p. 45 ; Feodorov, « Beginnings of Arabic Printing », p. 242 ; Feodorov, « Livres arabes chrétiens imprimés », p. 18–20, nº 1 ; Feodorov, *Tipar pentru creștinii arabi*, p. 182–185, nº 2.2 ; Frantsouzoff, « Arabografichnyĭ fond », p. 69, nº 1.

Titre : كتاب الانجيل الشريف الطاهر والمصباح المنير الزاهر طبع حديثاً بمدينة حلب المحمية سنة الف سبع مايه وسته مسيحيه *Le Livre du Pieux et Pur Évangile ou de la Lampe brillante d'éclats, imprimé pour la première fois dans la ville d'Alep la bien gardée, en l'an chrétien mil sept cent six*[23].

23 Voir aussi ses données bibliographiques sur la p. [241] :

2021119 [Feodorov] 011-CH10-Frantsouzoff-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 259

FIGURE 10.3 Psautier, Alep, 1706, second exemplaire, dernières pages de l'introduction

Année de publication : 1706.

Nombre de pages : [241] p. (pas de pagination). La page de titre manque.

Dimensions : 32 × 21,5 cm.

Empreintes : de la Bibliothèque de l'Académie Impériale des Sciences à Saint-Pétersbourg (sur p. [1] et sur le revers de la p. [241]) et du Musée Asiatique (p. [1]).

Reliure : en cuir estampé brun foncé, de qualité médiocre. Le dos de la reliure porte en haut un feuillet avec l'inscription : … / *Evangelia* / *arabice* / *Haleb a.* [*anno* – S.F.] / *1706.* //

Propriétaires :

– le dernier propriétaire (avant Rousseau) fut le diacre (*šammās*) Joseph fils de l'hypodiacre (*šidyāq*) Moïse le Fileur (*fattāl*) des Syriaques (orthodoxes) depuis 1785 ;

طبع حديثا بمحروسة حلب المحميه سنة ١٧٠٦ مسيحيه /

Imprimé maintenant nouvellement dans la ville d'Alep la bien gardée et préservée, en l'an chrétien 1706 (Fig. 10.4).

2021119 [Feodorov] 011-CH10-Frantsouzoff-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 260

– son prédécesseur fut Abī ʿAbbūd al-Suwālī, de la communauté des Syriaques orthodoxes de la ville d'Alep, depuis (?) l'an 1183 /1769–1770 (voir Fig. 10.5);
– deux propriétaires précédents furent Joseph fils d'Élie de la communauté des Syriaques catholiques, habitant de la ville d'Alep, et Joseph fils de Michel fils de Blaise (Bilāziyūz) (voir Fig. 10.6).

Il s'agit d'une édition à bon marché du texte des quatre Évangiles, muni d'une table des canons de concordances (à la fin) et de l'introduction par Athanase III Dabbās (au début). La même introduction ouvre l'édition luxueuse de l'Évangéliaire.

4 Bt III 1

Numéro d'inventaire: –.

Référence dans le catalogue de Rousseau: [Rousseau], *Catalogue*, p. 40, nº 372 (ce numéro est inscrit en crayon dans le haut coin gauche de la p. [1]).

Autres références: Carsten Walbiner, « The Christians of Bilād al-Shām (Syria): Pioneers of Book-Printing in the Arab World », dans *The Beginning of Printing in the Near and Middle East: Jews, Christians and Muslims*, éd. Lehrstuhl für Türkische Sprache, Geschichte und Kultur, Universität Bamberg et Staatsbibliothek Bamberg, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2001, p. 11–12, 22–29, ici, p. 24–25 (nº 3); Serge A. Frantsouzoff, « Le premier Lectionnaire arabe orthodoxe imprimé », dans Constantin Manolache (coord.), Gheorghe Cojocaru et Igor Cereteu (éds.), *Istorie și Cultură. In honorem academician Andrei Eșanu*, Chișinău: Biblioteca Științifică. Secția editorial-poligrafică, 2018, p. 459–468; Frantsouzoff, « Arabografichnyĭ fond », p. 63 (Fig. 2), 69–70, nº 2; Ioana Feodorov, « Recent Findings Regarding the Early Arabic Printing in the Eastern Ottoman Provinces », *RESEE*, 58.1–4, 2020, p. 91–105, ici, p. 94.

Un exemplaire de cette édition fut acquis par Ulrich Jasper Seetzen au début du 19ème siècle (selon toute vraisemblance, lors de son séjour à Alep en 1803–1805) pour la Bibliothèque ducale à Gotha. Il se trouve maintenant dans le fonds de la Filiale de Gotha de la Forschungsbibliothek d'Erfurt[24].

Titre: / كتاب / الانجيل الشريف الطاهر والمصباح المنير الزاهر / طبع حديثاً بمدينة حلب المحمية سنة الف سبع / مايه وسته / مسيحيه / * // *Le Livre du Pieux et Pur Évangile ou de la Lampe brillant d'éclats, imprimé pour la première fois dans la ville d'Alep la bien gardée, en l'an chrétien mil sept cent six* (voir Fig. 10.7).

24 Walbiner, « The Christians of *Bilād al-Shām* (Syria) », p. 11–12, 22–29, ici, p. 24.

2021119 [Feodorov] 011-CH10-Frantsouzoff-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 261

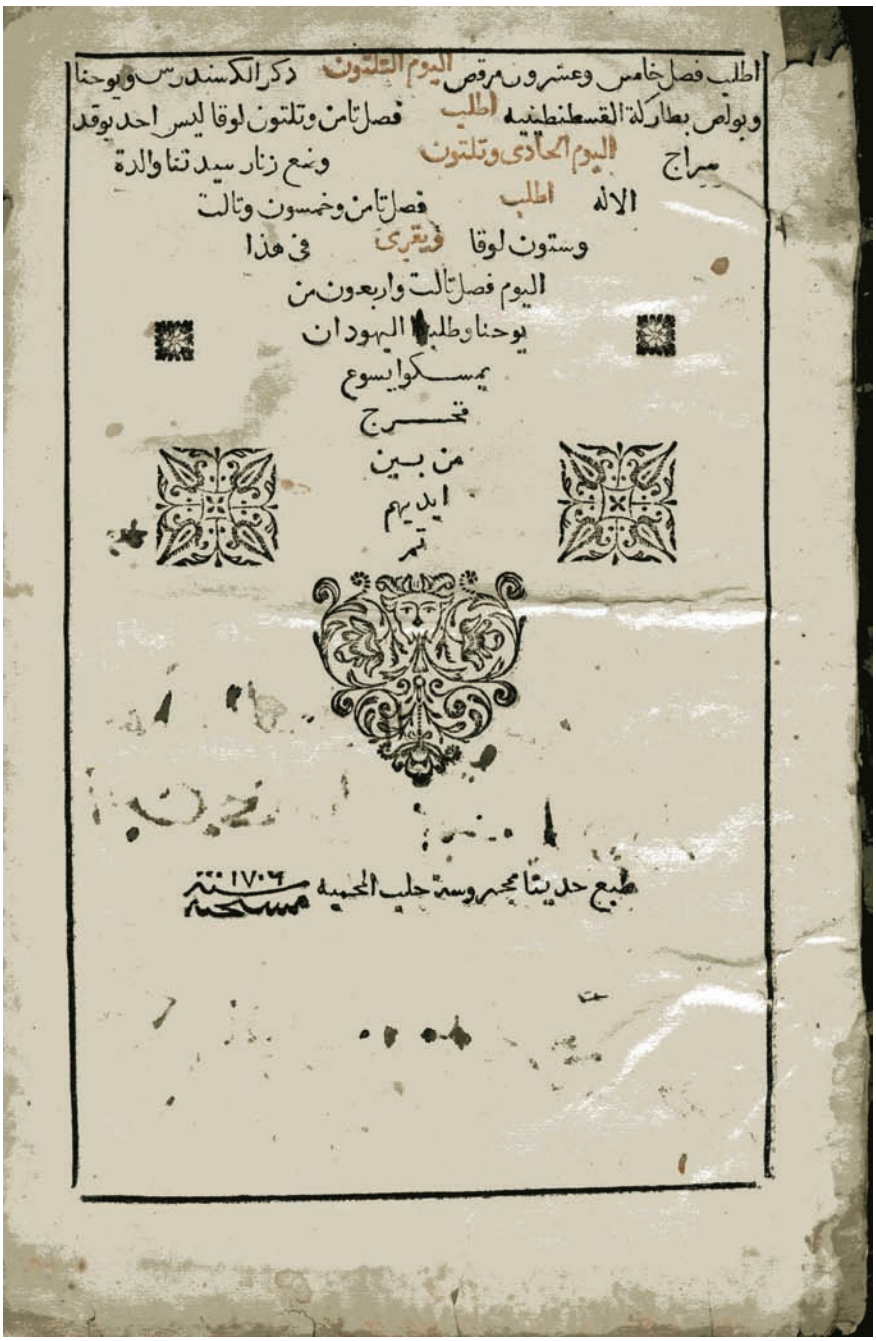

اطلب فصل خامس وعشرون مرقص اليوم الثلثون ذكر الكسندرس ويوحنا
وبولس بطاركة القسطنطينيه اطلب فصل ثامن وثلثون لوقا ليس احد يوقد
سراج اليوم الحادى وثلثون وضع زنار سيدتنا والدة
الاله اطلب فصل ثامن وخمسون وثالث
وستون لوقا ويقرى فى هذا
اليوم فصل ثالث واربعون من
يوحنا وطلب اليهودان
يمسكوا يسوع
فخرج
من بين
ايديهم
تم
طبع حديثا بمحروسة حلب المحميه سنة ١٧٠٦ مسيحية

FIGURE 10.4 Évangile, Alep, 1706, dernière page

2021119 [Feodorov] 011-CH10-Frantsouzoff-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 262

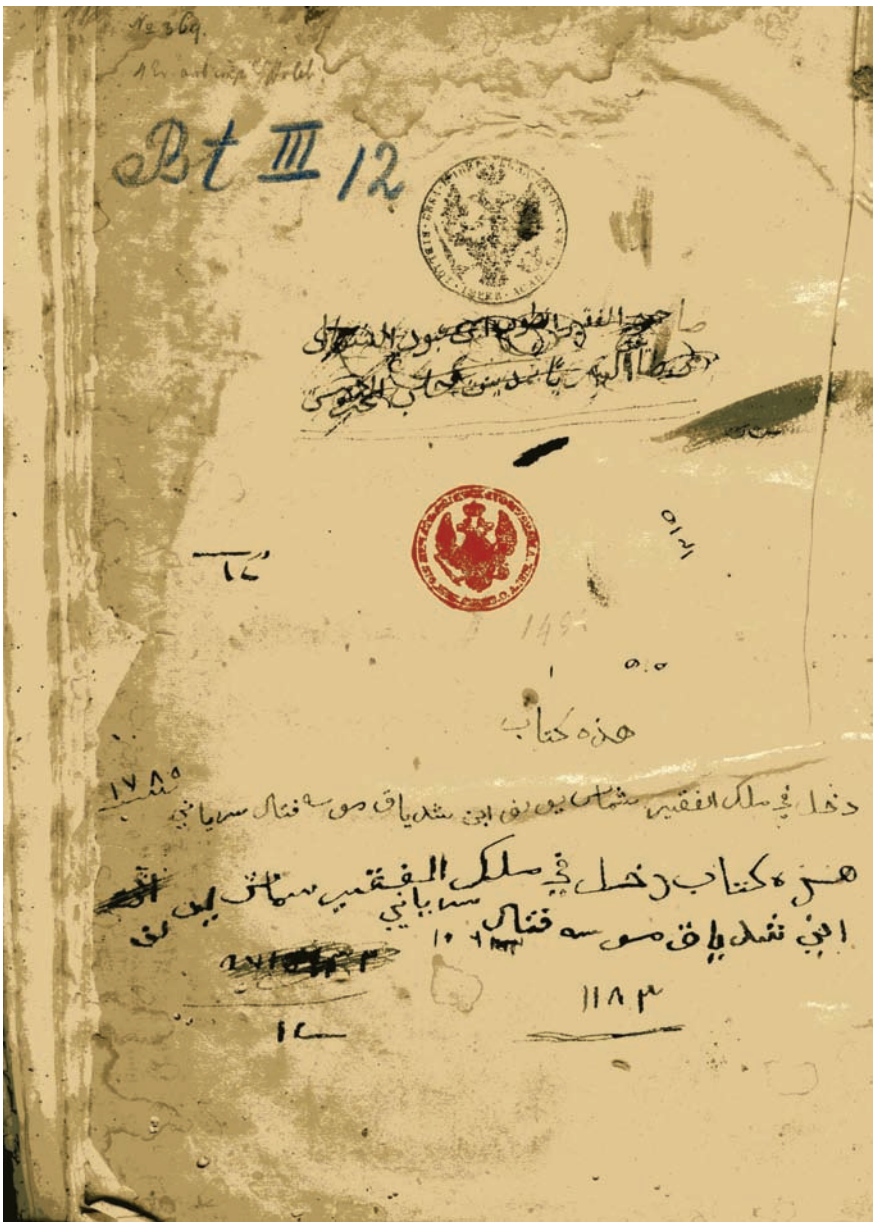


FIGURE 10.5 Évangile, Alep, 1706, page de garde antérieure

2021119 [Feodorov] 011-CH10-Frantsouzoff-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 263

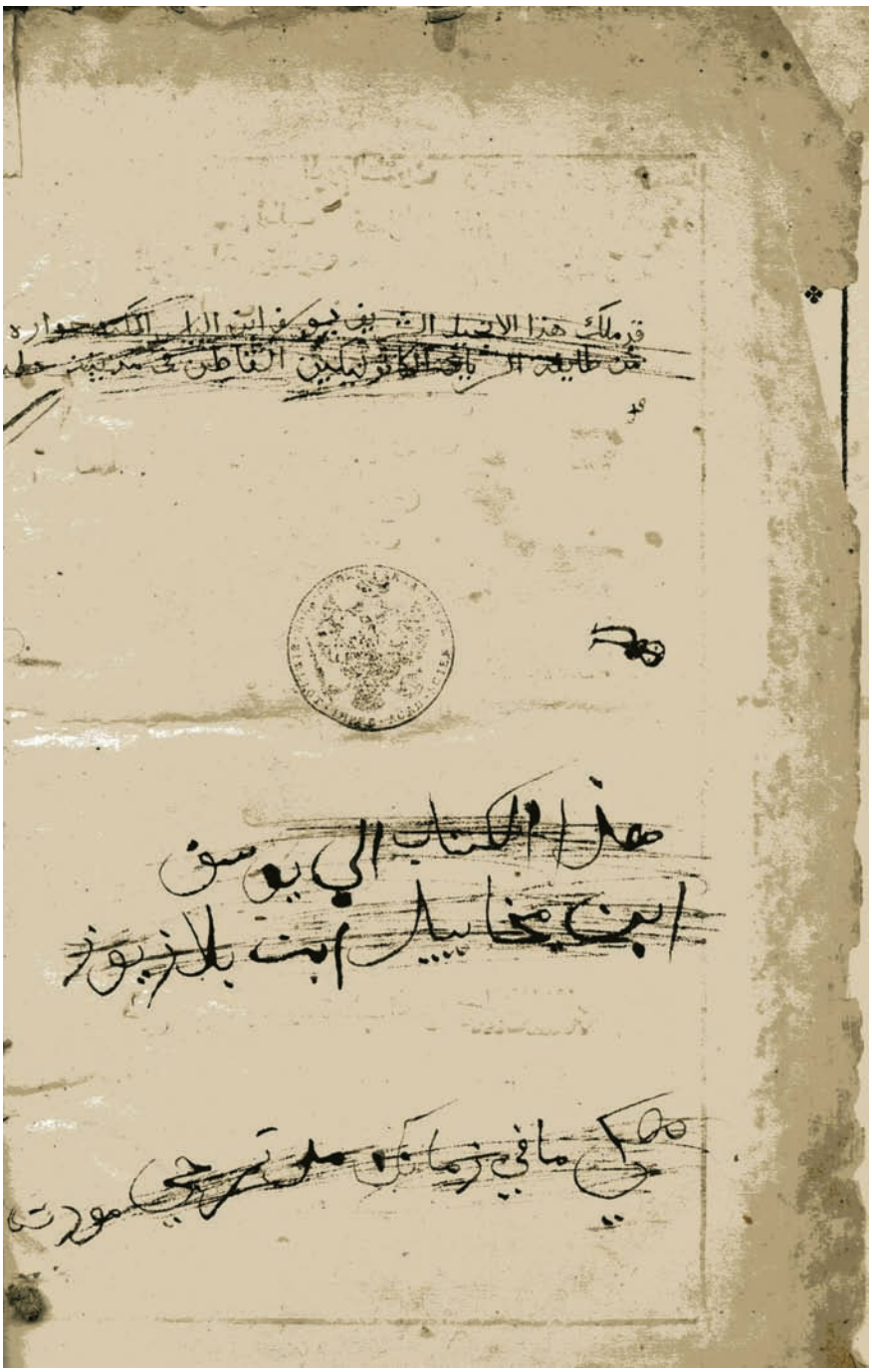
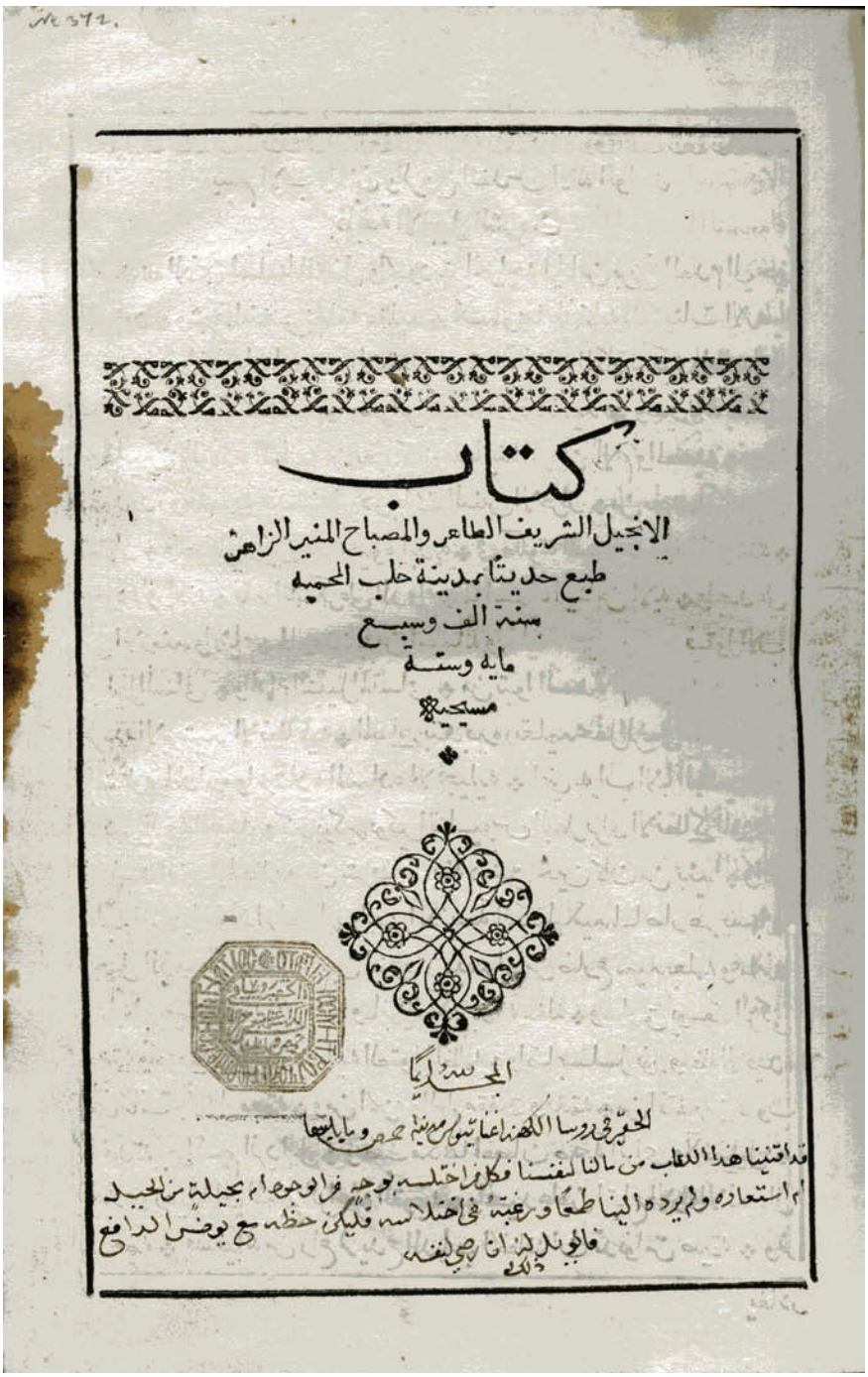


FIGURE 10.6 Évangile, Alep, 1706, revers de la p. 241

2021119 [Feodorov] 011-CH10-Frantsouzoff-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 264


كتاب
الانجيل الشريف الطاهر والمصباح المنير الزاهر
طبع حديثا بمدينة حلب المحميه
سنة الف وسبع
مايه وستة
مسيحية

المجلد الرابع

قد اقتنينا هذا الكتاب من مالنا لنفسنا فكل من اختلسه بوجه من الوجوه بحيلة من الحيل
او استعاره ولم يرده الينا طمعا ورغبة في اختلاسه فليكن حظه مع يوضاس الدافع
فالويل له ان صح لفظه

FIGURE 10.7 Évangéliaire, Alep, 1706, page de titre

Année de publication : 1706.
Nombre de pages : [586] p. (pas de pagination).
Dimensions : 29,5 × 19,5 cm.
Empreintes : de la Bibliothèque de l'Académie Impériale des Sciences à Saint-Pétersbourg et du Musée Asiatique (sur les p. [9] et [578]).
Reliure : de luxe, en cuir rouge, avec un ornement estampé doré (voir Fig. 10.8). Le dos de la reliure porte en haut un feuillet avec l'inscription : *Lectiones Evangelii / per annum / cum homiliis & Calendari / a. l. / Haleb 1706.* //.
Propriétaires[25] :
- Le Gardien de Jérusalem Paolo du monastère franciscain Terra Santa fondé sur le Mont Sion, qui en 1560–1936 s'installa sur le site du Saint-Sauveur dans la Vieille Ville ;
- le Métropolite melkite d'Émèse Ignace (sceau et note de propriétaire).

5 Bt III 2

Numéro d'inventaire : –.
Référence dans le catalogue de Rousseau : [Rousseau], *Catalogue*, p. 51–52, nº 483 (ce numéro est inscrit en crayon dans le haut coin gauche de la p. [1]).
Autres références : Feodorov, « The Romanian Contribution to Arabic Printing », p. 45 ; Feodorov, « Beginnings of Arabic Printing », p. 242 ; Feodorov, « Livres arabes chrétiens imprimés », p. 21, nº 3 ; Feodorov, *Tipar pentru creștinii arabi*, p. 185–186, nº 2.3 ; Frantsouzoff, « Arabografichnyĭ fond », p. 72, nº 8 ; Serge A. Frantsouzoff, « Obrazet͡s srednearabskogo i͡azyka ili proi͡avlenie funkt͡sional'noĭ negramotnosti » [Échantillon de la langue moyenne arabe ou manifestation de l'analphabétisme fonctionnel], dans *Balkan Area. Altaic Studies. General Linguistics. In memoriam Albina H. Girfanova* (*1957–2018*), Saint-Pétersbourg : Nestor-Historia, 2019, p. 708–716.
Titre : كتاب الدرّ المنتخب من مقالات القديس يوحنا فم الذهب *Le Livre des Perles choisies parmi les sermons de Saint-Jean Chrysostome*.
Il s'agit des « 34 *Homélies* de Saint-Jean Chrysostome sur la pénitence, les vertus chrétiennes, les hérésies et les faux prophètes, les signes de l'avènement

25 Voir en détail : Frantsouzoff, « Le premier Lectionnaire arabe orthodoxe imprimé », p. 462–463.

2021119 [Feodorov] 011-CH10-Frantsouzoff-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 266

de l'Apocalypse, etc.» dont «le texte fut revu en 1706 par le moine maronite Gabriel Farḥāt, proche collaborateur du patriarche Athanase»[26].

Année de publication : 1707.

Nombre de pages : [511] p. (pas de pagination). La page de titre manque (voir Fig. 10.9).

Dimensions : 29,7 × 19,5 cm.

Empreintes : de la Bibliothèque de l'Académie Impériale des sciences à Saint-Pétersbourg (sur p. [1] et sur le revers de la p. [511]) et du Musée Asiatique (p. [1]).

Reliure : en cuir estampé brun, de qualité médiocre. Le dos de la reliure porte en haut un feuillet avec l'inscription : *Chrüsostomi Homiliae in ling. Arab.vert. impressae Halebi a. 1707.* //

Propriétaire : Antoine (?), fils du maître Khalīl, pèlerin (?) et martyr (?), en 1198 / 1783–1784 (Frantsouzoff, «Obrazefs srednearabskogo îazyka», p. 713–714).

Note sur p. [1] (voir Fig. 10.10) :

لا تعلم الدار بمن قد زارها / فرحه واستبشرة ثم باسه موضع و=/ انشدة فى لسان الحال قايلتن / ياميه (؟) اهل وسهلا فى ا=/هل با... (؟) //

Il s'agit d'une altération considérable de la formule de bienvenue et d'hospitalité attestée maintes fois sur l'Internet[27] :

لو علمت الدار بمن زارها فرحت واستبشرت ثم باست موضع القدمين (القدم) وأنشدت بلسان الحال قائلةً أهلاً وسهلاً بأهل الجود والكرم

Si la maison connaissait celui qui l'a visitée, elle s'épanouirait et se réjouirait, ensuite elle embrasserait la trace de ses pieds (son pied) et elle déclamerait en parlant avec évidence : 'Bienvenue aux gens généreux et nobles.'

Deux volumes in-4° provenant de la collection des Rousseau sont sortis de l'imprimerie fondée à Rome en 1584 par le Cardinal Ferdinand de Médicis.

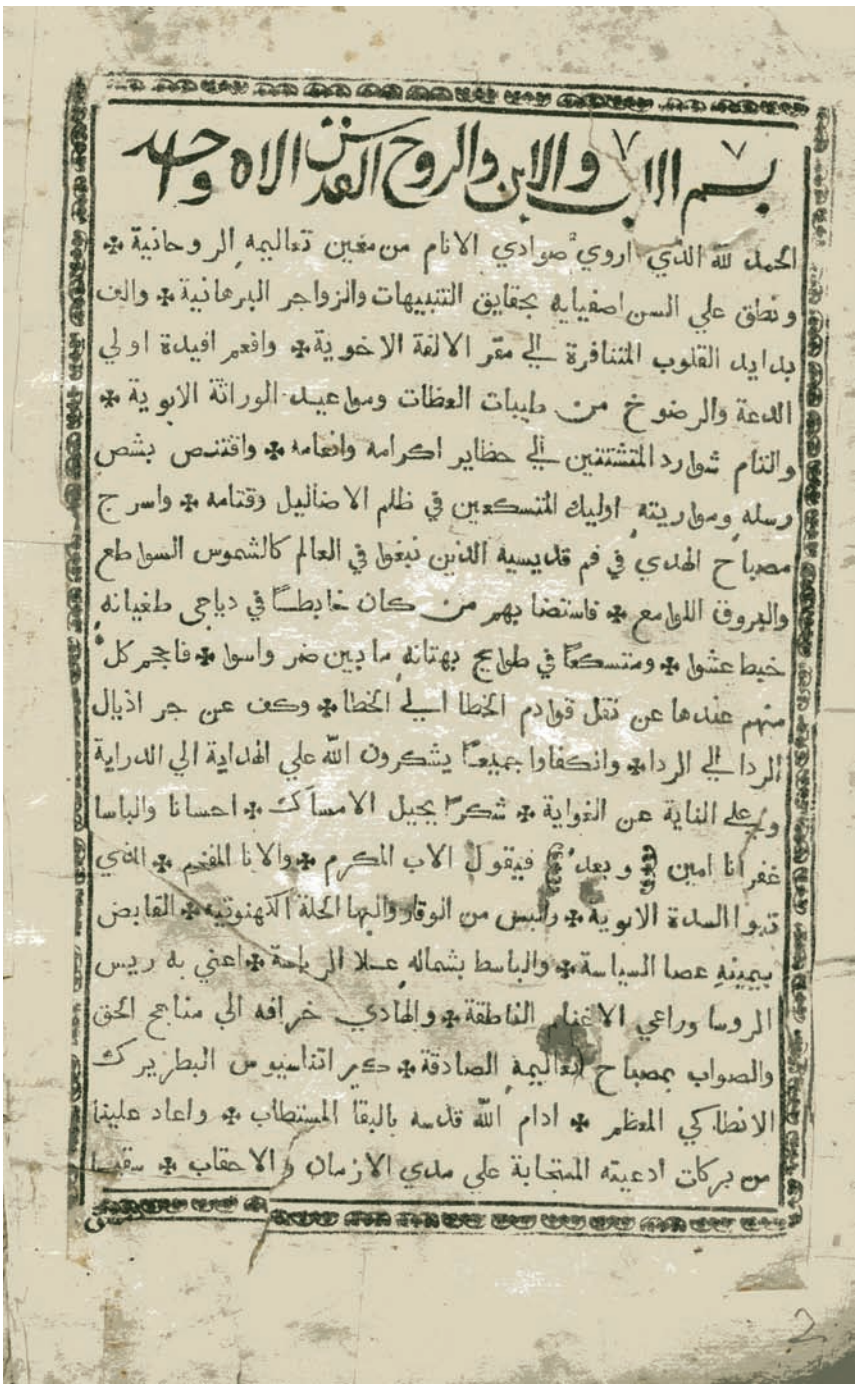
26 Feodorov, «Livres arabes chrétiens imprimés», p. 21.

27 Toutes les fautes dans cette formule furent commises par un propriétaire sous-lettré du livre. Voir Frantsouzoff, «Obrazefs srednearabskogo îazyka», p. 711–713.

2021119 [Feodorov] 011-CH10-Frantsouzoff-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 267

FIGURE 10.8 Évangélaire, Alep, 1706, reliure de la couverture

2021119 [Feodorov] 011-CH10-Frantsouzoff-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 268



بسم الاب والابن والروح القدس الاه واحد

الحمد لله الذي اروي صوادي الانام من معين تعاليمه الروحانية ✤
ونطق علي السن اصفيايه بحقايق التنبيهات والزواجر البرهانية ✤ والف
بدايد القلوب المتنافرة الي مقر الالفة الاخوية ✤ وافعم افيدة اولي
الدعة والرضوخ من طيبات العظات ومواعيد الوراثة الابوية ✤
والنام شوارد المتشتتين الي حظاير اكرامه واطعامه ✤ واقتنص بشص
رسله ومواريثه اوليك المتسكعين في ظلم الاضاليل وقتامه ✤ واسرج
مصباح الهدي في فم قديسيه الذين نبغوا في العالم كالشموس السواطع
والبروق اللوامع ✤ فاستضا بهم من كان خابطاً في دياجي طغيانه
خبط عشوا ✤ ومتسكعاً في طوايح بهتانه ما بين ضر واسوا ✤ فاحجم كل
منهم عندها عن نقل قوادم الخطا الي الخطا ✤ وكف عن جر اذيال
الردا الي الردا ✤ وانكفاوا جميعاً يشكرون الله علي الهداية الي الدراية
وعلى النابة عن الغواية ✤ شكراً يجيل الامساك ✤ احسانا والباسا
غفرانا امين ✤ وبعد ✤ فيقول الاب المكرم ✤ والانا المفخم ✤ الذي
تبوا السدة الابوية ✤ والبس من الوقار والبها الحلة الكهنوتية ✤ القابض
بيمينه عصا السياسة ✤ والباسط بشماله علا الرياسة ✤ اعني به رييس
الروسا وراعي الاغنام الناطقة ✤ والهادي خرافه الي مناهج الحق
والصواب بمصباح تعاليمه الصادقة ✤ دير اتناسيوس البطريرك
الانطاكي المعظم ✤ ادام الله قدسه بالبقا المستطاب ✤ واعاد علينا
من بركات ادعيته المتجابة علي مدي الازمان والاحقاب ✤ سقيا

FIGURE 10.9 Saint-Jean Chrysostome, *Homélies*, Alep, 1707, p. [2]

2021119 [Feodorov] 011-CH10-Frantsouzoff-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 269

FIGURE 10.10 Saint-Jean Chrysostome, *Homélies*, Alep, 1707, note sur p. [1]

2021119 [Feodorov] 011-CH10-Frantsouzoff-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 270

6 I 6/17

Numéro d'inventaire : **686**.

Référence dans le catalogue de Rousseau : [Rousseau], *Catalogue*, p. 40, nº 368 (ce numéro est inscrit en encre sur un morceau de papier collé sur le dos de reliure).

Autres références : Frantsouzoff, « Arabografichnyĭ fond », p. 70, nº 3 ; Mariette Atallah, « Early Arabic Printing in Europe : A Selection of Books (1514–1694) », *Middle East Librarians' Association*, 91 (2018), p. 43–67, ici, p. 49–50, Fig. B-2.

Titre (en arabe et en latin) : الانجيل المقدس لربنا يسوع المسيح / المكتوب من اربع الانجيليين المقدسين / اعني / متى ومرقس ولوقا ويوحنا / *Evangelium Sanctum / Domini nostri Iesu Christi / conscriptum a quartuor / Evangelistis Sanctis / id est / Matthaeo, Marco, Luca, et Iohanne.* // (voir Fig. 10.11).

Lieu et année de publication : Romae, In Typographia Medicea, 1591.

Nombre de pages : 463 p.

Dimensions : 32,5 × 21 cm.

Empreintes : de la Bibliothèque de l'Académie Impériale des Sciences à Saint-Pétersbourg (sur le revers de la première page de titre) et du Musée Asiatique (sur la seconde page de titre).

Reliure : européenne, en carton brun foncé, avec un ornement ondulé. Son dos en cuir porte l'inscription dorée : *Sanctum / Dei / Evangeliu / Ara – Lat.* //

Note de propriétaire : Acheté à Alep le 22 Août 1805 / Rousseau J B L J (signature) // (voir Fig. 10.12).

Il faut souligner que c'est le seul livre imprimé de la collection des Rousseau, identifié dans le fonds de l'Institut des Manuscrits Orientaux, qui porte la signature de Rousseau fils.

7 Fr IV 5 = V 8/45

Numéro d'inventaire : –.

Référence dans le catalogue de Rousseau : [Rousseau], *Catalogue*, p. 50, nº 468.

Autres références : Frantsouzoff, « Arabografichnyĭ fond », p. 71–72, nº 7 ; Atallah, « Early Arabic Printing in Europe », p. 53–54, Fig. B-5.

Titre : كتاب القانون في الطّب /لابو عِلي الشّيخ الرييّس / ابن سينا / مع بعض تاليفه وهو علم المنطق وعلم الطبيعي / وعلم الكلام // *Le Livre du Canon de la médecine d'Abū ʿAlī, Prince des Savants, Ibn Sīnā* (*Avicenne*) *avec certains de ses ouvrages sur la logique, la physique et la théologie* (voir Fig. 10.13).

Lieu et année de publication : Romae, In Typographia Medicea, 1591.

2021119 [Feodorov] 011-CH10-Frantsouzoff-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 271

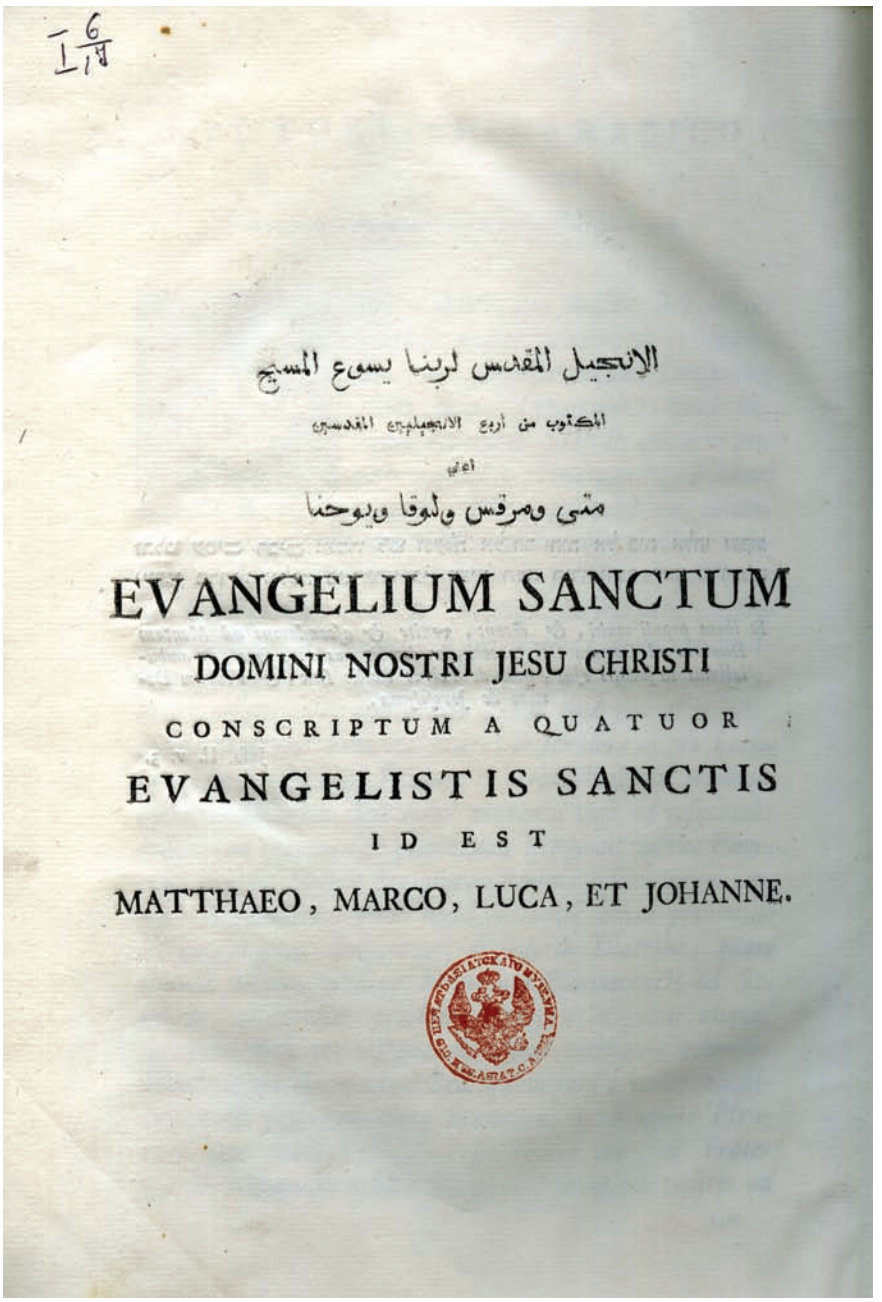
Nombre de pages : [11], 610, 268, [61] (index), [2] (page de titre du *Kitāb al-naǧāt. Muḫtaṣar al-šafā' li-bni-Sīnā*), 85 p. (la pagination est interrompue).
Dimensions : 33 × 22,5 cm.
Empreintes : de la Bibliothèque de l'Académie Impériale des Sciences à Saint-Pétersbourg et du Musée Asiatique (sur le revers de la page de titre).
Reliure : européenne, de luxe, en cuir brun foncé, estampé d'un aigle bicéphale des Habsbourg au milieu de chaque couverture (voir Fig. 10.14). Son dos décoré d'un ornement végétal doré porte l'inscription : *Avicenna. / Arabice.* //
En 1613, lors de son séjour à Rome, François Savary de Brèves (1560–1628), ambassadeur de France à Constantinople en 1591 et 1604 et orientaliste renommé, fonda une typographie pour imprimer des livres en graphie arabe ou bilingues (en arabe et en latin). L'un d'entre eux, in-8°, faisait partie de la collection des Rousseau.

8 IX 1/58

Numéro d'inventaire : **1917**.
Référence dans le catalogue de Rousseau : [Rousseau], *Catalogue*, p. 40, n° 381.
Autres références : Frantsouzoff, « Arabografichnyĭ fond », p. 71, n° 8 ; Atallah, « Early Arabic Printing in Europe », p. 53, 55, Fig. B-6.
Titre : *Liber Psalmorum / Davidis regis, / et prophetæ. / Ex Arabico Idiomate in Latinum translatus. / A Gabriele Sionita Edeniensi, & Victorio Scialac Accurensi Maroni-/tis, è Monte Libano, Philosophiæ, & Sacra Theologiæ professoribus.* / (voir Fig. 10.15)[28].
Lieu et année de publication : Romae, Ex Typographia Sauariana, 1614.
Nombre de pages : [6], 479 p.
Dimensions : 22 × 16 cm.
Empreintes : de la Bibliothèque de l'Académie Impériale des Sciences à Saint-Pétersbourg (sur la page de titre) et du Musée Asiatique (sur la p. 479).
Reliure : européenne, en fin cuir blanc jauni, avec un fragment de courroie. Son dos porte l'inscription : B / Psalt. ex A-/rabico ins / Latinum //.

28 Ici, les noms de deux collaborateurs de Fr. Savary de Brèves sont mentionnés : Gabriel Sionita et le prêtre maronite Victorio Scialac Accurensus (ʿAbdallāh Šalaq al-ʿĀqūrī), qui enseignait l'arabe au Collège maronite à Rome et fonda le Collège maronite à Ravenne (Atallah, « Early Arabic Printing in Europe », p. 53).

2021119 [Feodorov] 011-CH10-Frantsouzoff-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 272



الانجيل المقدس لربنا يسوع المسيح

المكتوب من اربع الانجيليين المقدسين

اعني

متى ومرقس ولوقا ويوحنا

EVANGELIUM SANCTUM

DOMINI NOSTRI JESU CHRISTI

CONSCRIPTUM A QUATUOR

EVANGELISTIS SANCTIS

ID EST

MATTHAEO, MARCO, LUCA, ET JOHANNE.

FIGURE 10.11 Évangile arabe, Rome, 1591, seconde page de titre

2021119 [Feodorov] 011-CH10-Frantsouzoff-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 273

FIGURE 10.12 Évangile arabe, Rome, 1591, note de propriétaire sur le revers de la p. 463

Note de propriétaire :

– *Pertinet ad Bibliothecam Conventus Palei prope Pratum* (au milieu de la p. 475 ; voir Fig. 10.16) ;
– *Pertinet ad Conventum Palei* (en marge inférieure de la p. 478).

Quant à Palei prope Pratum, c'est un couvent franciscain à Florence, près de l'église de la Dormition *di Sancta Maria degli Angeli di Firenze*.

La première imprimerie musulmane fut fondée à Constantinople en 1729 par un Hongrois d'origine transylvaine (de la ville de Cluj / Klausenburg), qui s'est converti à l'islam (à cause de ses convictions antitrinitaires, semble-t-il) et s'est appelé Ibrahim Müteferrika (entre 1670 et 1674–1158 AH/1745 AD)[29].

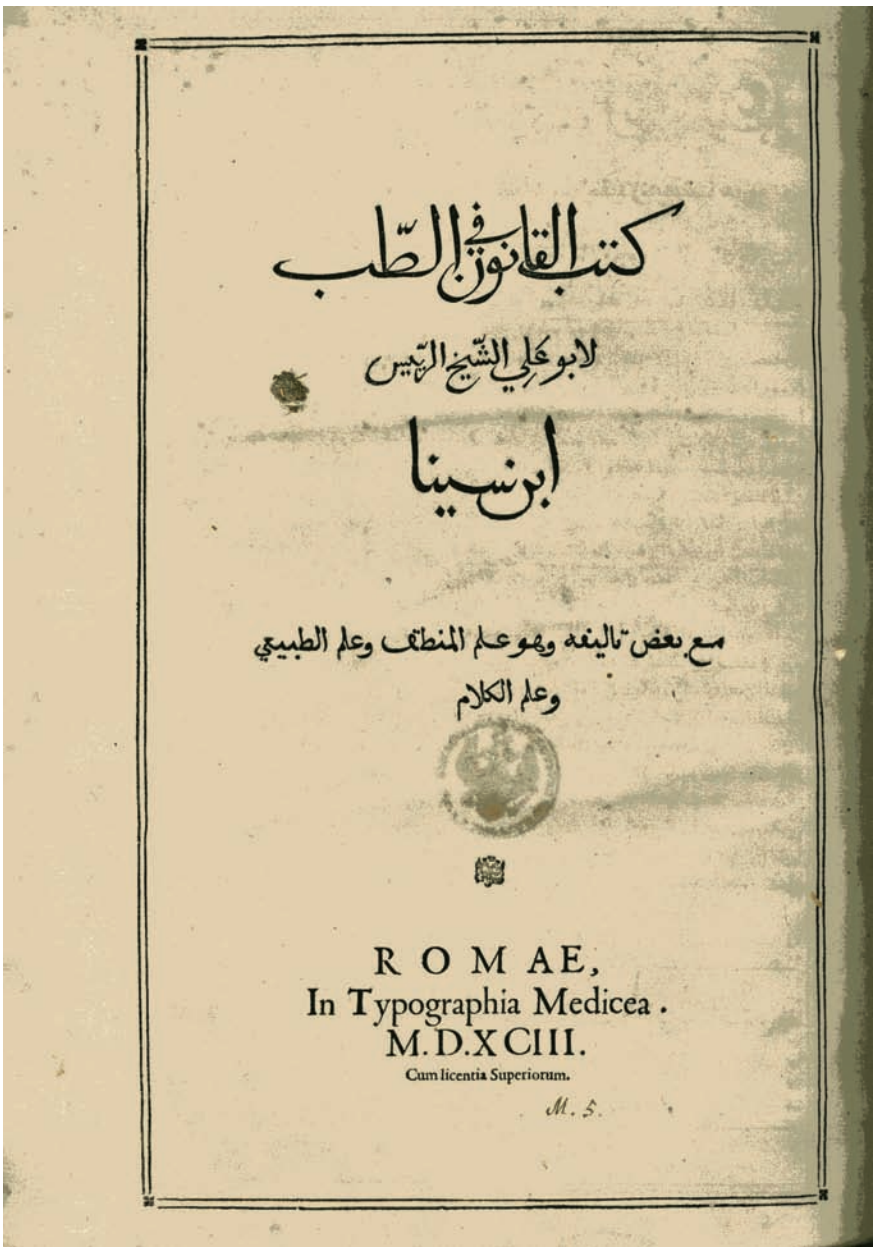
9 T M/60 = T M/52 = Cp III 56

Numéro d'inventaire : **2746**.

Référence dans le catalogue de Rousseau : [Rousseau], *Catalogue*, p. 43–44, nº 407.

29 Voir sur ce grand personnage de la culture ottomane : Niyazi Berkes, « Ibrāhīm Müteferriḳa », dans *The Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Leyde : Brill, vol. 3, 1993, p. 996–998 ; E. Afyoncu, « İbrâhim Müteferrika », dans *TDV İslâm Ansiklopedisi*, vol. 21, Istanbul : TDV Publications, 2000, p. 324–327.

2021119 [Feodorov] 011-CH10-Frantsouzoff-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 274



كتب القانون في الطب

لابو علي الشيخ الرئيس

ابن سينا

مع بعض تاليفه وهو علم المنطق وعلم الطبيعي
وعلم الكلام

ROMAE,
In Typographia Medicea.
M.D.XCIII.
Cum licentia Superiorum.

M. 5.

FIGURE 10.13 Avicenne, *Canon de la médicine*, Rome, 1593, page de titre

2021119 [Feodorov] 011-CH10-Frantsouzoff-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 275

FIGURE 10.14
Avicenne, *Canon de la médicine*, Rome, 1593, reliure de la couverture

Autres références : Günay Alpay Kut, « 2. In Turkey », dans G. Oman, Günay Alpay Kut, W. Floor et G.W. Shaw, « Maṭbaʿa », dans *The Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, éd. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel et W.P. Heinrichs, vol. 6, Leyde : Brill, 1991, p. 799–803, ici, p. 802 (nº 11) ; Frantsouzoff, « Arabografichnyĭ fond », p. 72–73, nº 10.

Titre : *Kitāb Ǧihān-nümā* [Ouvrage cosmographique universel] (voir Fig. 10.17).

Auteur : Kātib Čelebı (1017/1609–1067/1657), connu dans la tradition arabe comme Ḥāǧǧī Khalīfa[30].

Lieu et année de publication : Constantinople, le 10 muḥarram 1145 / 3 juillet 1732.

Nombre de pages : [28], 698 p. (voir Fig. 10.18). 12 schémas astronomiques et géodésiques et 19 cartes géographiques coloriées à la main, aussi bien que deux fleurons (voir Fig. 10.19).

Dimensions : 31 × 20 cm.

Empreintes : –.

30 Voir sur ce savant : Orhan Şaik Gökyay, « Kātib Čelebı », dans *The Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, vol. 4, Leyde : Brill, 1997, p. 760–762.

2021119 [Feodorov] 011-CH10-Frantsouzoff-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 276

LIBER PSALMORVM
DAVIDIS REGIS,
ET PROPHETAE.

Ex Arabico Idiomate in Latinum translatus.

A Gabriele Sionita Edeniensi, & Victorio Scialac Accurensi Maronitis, è Monte Libano, Philosophiæ, & Sacræ Theologiæ professoribus.

Recens in lucem editus munificentia Illustrissimi, & Excellentiss. D. D. Francisci Sauary de Breues, Regis Christianissimi à consilijs, eiusque apud Paulum V. Pont. Max. Oratoris, & Serenissimi Ducis Andegauensis, eiusdem Regis Christianissimi fratris vnici, Gubernatoris.

Opus tàm Sacrarum literarum, quàm Linguæ Arabicæ studiosis vtilissimum.

Cum Priuilegijs Summi Pontificis, Imperatoris, Regum, Rerumpublicarum, aliorumque Principum.

ROMAE, Ex Typographia Sauariana. MDCXIV.

Excudebat Stephanus Paulinus. *Superiorum permissu.*

FIGURE 10.15 Psautier arabe-latin, Rome, 1614, page de titre

2021119 [Feodorov] 011-CH10-Frantsouzoff-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 277

FIGURE 10.16 Psautier arabe-latin, Rome, 1614, pp. 474–475

Reliure : orientale, en cuir brun clair estampé, à rabat ; chaque couverture porte à son milieu un médaillon.

10 Cp IV 91 = XXVII 3/9

Numéro d'inventaire : –.

Référence dans le catalogue de Rousseau : [Rousseau], *Catalogue*, p. 31, nº 270–271.

Autres références : Alpay Kut, « 2. In Turkey », p. 802 (nº 17) ; Frantsouzoff, « Arabografichnyĭ fond », p. 72, nº 9.

Titre : فرهنك شعورى، نوال الفضلا ولسان العجم، لسان العجم *Ferheng-i Shuʿūrī* (dictionnaire persan-ottoman en deux volumes qui comprend 22 550 mots). add period?

Auteur : Ḥasan Shuʿūrī (mort en 1105 AH / 1693–1694 AD)[31].

31 Voir sur ce poète, médecin et lexicographe : A.H. Turabi, « Hekim Şuûrî Hasan Efendi ve *Ta'dîlü l-Emzice* Adlı Eserinde Müzikle Tedavi Bölümü », *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 40.1 (2011), p. 153–155.

2021119 [Feodorov] 011-CH10-Frantsouzoff-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 278

Lieu et année de publication : Constantinople, début de Shaʿbān 1155 / début d'octobre 1742.
Nombre de pages : vol. 1 : [4], 455 p. ; vol. 2 : [4], 451 p. (voir Fig. 10.20).
Dimensions : 31 × 19,5 cm.
Empreintes : –.
Reliure : orientale, en cuir brun foncé, à rabat, avec un ornement rhomboïdal estampé au milieu de chaque couverture.

Cependant, il reste encore à retrouver dans la bibliothèque de l'Institut des Manuscrits Orientaux cinq exemplaires des vieux livres imprimés en graphie arabe inclus dans le *Catalogue* de Rousseau :

1. Un Évangile et un Psautier publiés au Mont-Liban[32] ;
2. Un des deux volumes du *Taʾrīḫ Naʿīmā* (Chronique de l'Empire Ottoman au milieu du 17ème siècle, composée par son premier historiographe officiel, Muṣṭafā Naʿīmā), publié par Ibrahim Müteferrika en 1147 AH / 1734 AD à Constantinople[33] ;
3. Le dictionnaire ottoman-persan *Burhān Qāṭiʿ* publié à Constantinople[34] ;
4. Le manuel d'orthographie *Ġalaṭ al-ʿawāmm* par Wāṣif-efendi, publié à Constantinople[35].

Les problèmes de leur identification sont liés à la description très vague de l'Évangile et du Psautier imprimés au Liban (sans date, ni lieu précis) et à l'inachèvement de l'arrangement du fonds des livres ottomans à l'Institut des Manuscrits Orientaux.

Bien que les vieux livres imprimés en écriture arabe constituent une partie très modeste de la collection des Rousseau, père et fils, ils permettent d'obtenir une impression assez détaillée sur le développement de l'art typographique en caractères arabes en Orient aussi bien qu'en Europe.

32 [Rousseau], *Catalogue*, p. 40, nº 367 et nº 378.
33 Ibid., p. 5, nº 16.
34 Ibid., p. 30, nº 252.
35 Ibid., p. 31, nº 268.

2021119 [Feodorov] 011-CH10-Frantsouzoff-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 279

كتاب جهان نما الكاتب چلبى

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

فاتحه خريد عالم آرا وسرلوحه جريد جهان نما زيور افروز حمد وثنا ذات اقدس
واعلى ايله مزين ومجلى ورونق بخش صلات وسلام سلطان انبيا ايله موشح ومحلى
قلندقدن صكره ضمايرارباب عرفانه خفى ونهان دكلدركه فروع علم هيئتدن فن جغرافيا
يعنى خريطه لرده تصوير اولنان صورت بسيط غبرا برفن خوب وهنر مرغوبدركه اندن
ذوق اولان دقيقه شناس كاشانه امن واستيناسه مسند نشين چاربالش حضور ايكن
دوراد ورسياحتده كزن سياحان جهان كبى برآنده عالمى سير ودور ايدرواول سير وسلوك
معنوى برمرتبه علم اجمالى حصولنه سبب اولوركه مدت العمر سياحت ايدنلر اولقدر
استحضار واحاطه يه قادر اولمازلر وانى درپى كتابلره رجوع وممارسه ايله اقطار ارض كوشه
بكوشه لوح درونده باجمله منتقش اولوب برطرفى استحضار وقتنده مرآت ذهنه
توجه اولنسه فى الحال اول طرفك اجمال حالى صور حس وخيالده مشاهده ومحسوس
كبى اولور ومعلوم دركه فنوندن برفن ذاتنده علم اولدوغى جهتدن مذموم اولميوب المره
عدو لما جهله مقتضاسندن قطع نظر كاهى بحسب العوارض ذم اولنورسه ده دائما
وراء ظهر استغناده مهجور اولوب قالمازلكه احتياج زماننده الزم لوازم اولور بناء على
ذلك بو وادى ده دخى برازتكو پو اولنوب مسالك الممالك وجغرافيا كتابلرى كوريلوب شكل
بحر وبر دفعاتله مرسوم ومصور قلندقده عزيمت تدقيقه نوعا فتور كلش ايدى سابقا بعض
جزاير دريايه سفر تحريك اوتارقانون هنر ايتمكله ميل سابقه شوق جديد لاحق اولوب داعيه
ظهور ايتمشدى كه اول رسملر صفحه بيانه كشيده اوله لكن اوروپايماتكنده كتب اسلاميه نك
كلى قصورى ظاهر وزبان اقلام اسلاميان اكثر اقاليم وبلدان بياننده قاصر اولمغله لاتن
دلنده يازيلان جغرافيا لردن متأخر كتاب اطلس مختصرنى ترجمه وسائر كتب اسلاميه
فوائدنى

FIGURE 10.17 *Ğihān-nümā*, Constantinople, 1732, p. 1

2021119 [Feodorov] 011-CH10-Frantsouzoff-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 280

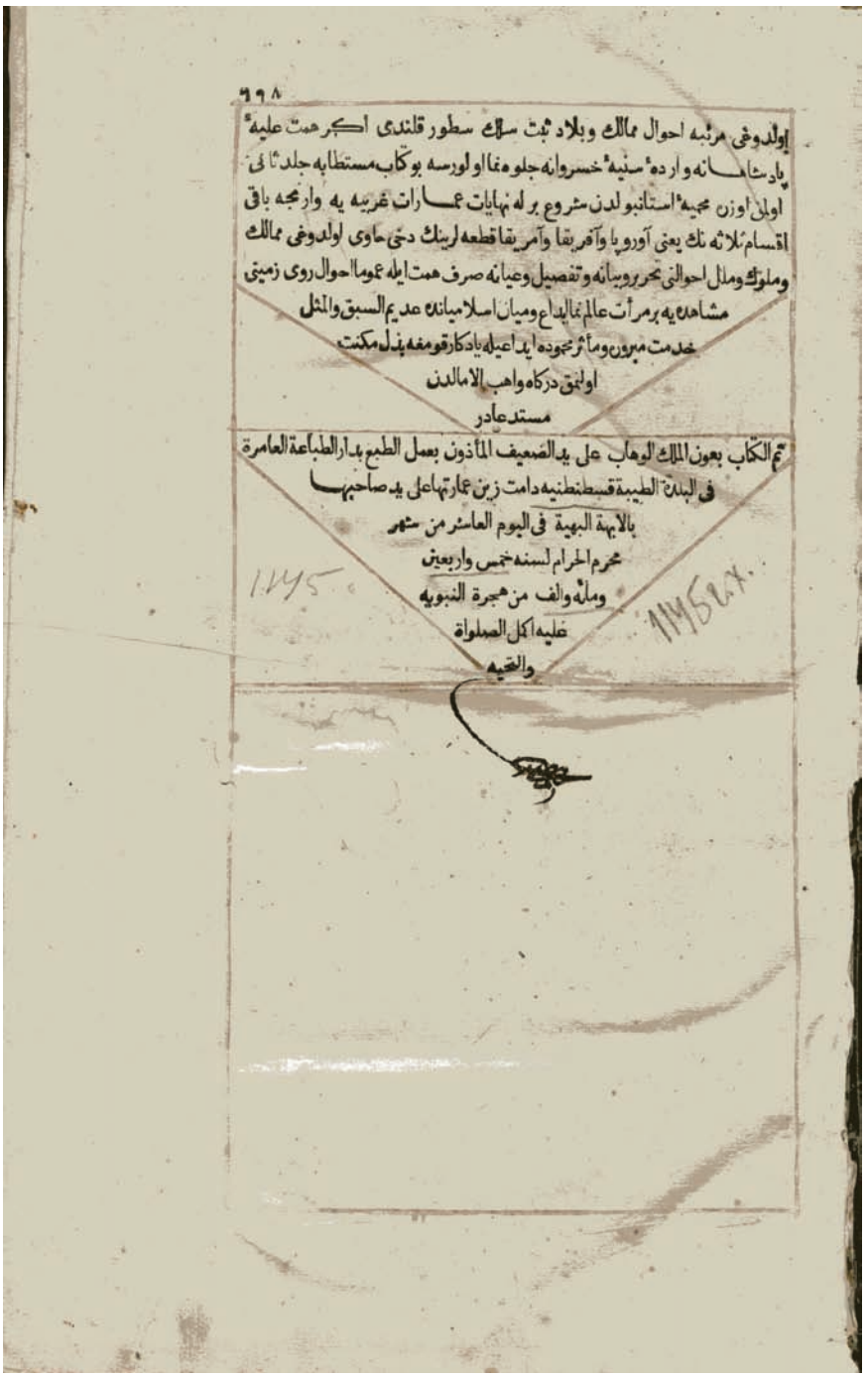

٦٩٨
اولدوغی مرتبه احوال ممالك وبلاد ثبت سلك سطور قلندی اکبر همت علیه
پادشاهانه وارده سنیه خسروانه جلوه نما اولورسه بو کتاب مستطابه جلد ثانی
اولمق اوزره محیه استانبولدن شروع برله نهایات عمارات غریبه یه وارنجه باقی
اقسام ثلاثه نك یعنی آوروپا وآفریقا وآمریقا قطعه لرینك دخی حاوی اولدوغی ممالك
وملوك وملل احوالنی تحریر وبیانه وتفصیل وعیانه صرف همت ایله عموما احوال روی زمینی
مشاهده یه برمرآت عالم نما ایداع ومیان اسلامیانده عدیم السبق والمثل
خدمت مبرور ومآثر محموده ایداعیله یادکار قومغه بذل مکنت
اولنمق درگاه واهب الامالدن
مستدعادر
تم الکتاب بعون الملك الوهاب علی ید الضعیف المأذون بعمل الطبع بدار الطباعة العامرة
فی البلدة الطیبة قسطنطنیه دامت زین عمارتها علی ید صاحبها
بالابهة البهیة فی الیوم العاشر من شهر
محرم الحرام لسنه خمس واربعین
ومئة والف من هجرة النبویه
علیه اکمل الصلواة
والتحیه
1145
1145 a.x.

FIGURE 10.18 *Ğihān-nümā*, Constantinople, 1732, p. 698

2021119 [Feodorov] 011-CH10-Frantsouzoff-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 281

FIGURE 10.19 *Ǧihān-nūmā*, Constantinople, 1732, carte du Caucase entre pp. 291 et 292

2021119 [Feodorov] 011-CH10-Frantsouzoff-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 282

الجلد الاول من لسان العجم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذی علم الانسان مالم یعلم * وکرمه بمافی خصوصیته وعلم بالقلم * وخلقه باحسن تقویم * وجعله مستعد اللتعلم والتعلیم * وصلی الله علی من اوتی جوامع الکلم * وفرائد الحکم * النبی المکرم * والرسول المعظم * محمد المصطفی صلی الله تعالی علیه وسلم * وعلی آله وعترته صلوة قائمة بقیام العالم * وعلی اصحابه المهدیین وخلفائه الراشدین خیر الامم * من قبائل العرب والعجم * اما بعد * بو فقیر کثیر التقصیر قلیل البضاعه عدیم الاستطاعه * لجامعه * کال عقل وفهمك پر قصوری * خطا وادیسنك صاحب شعوری * نثر * زمان کسب کمال وتحصیل معرفتکه * اوان استطاعت ووقت قدرتدر عهود ایام عمر سریع السیری ضایع شده هوا وهوس ونقود سرمایه اقتدار تیز کذری صرف کرده خواهش نفس آرزو ملتمس ایدوب * لجامعه * هوسم نی بهوس ماندونی عقل بعقل * غالبا خلقت من نیست چو آدم اول * نثر * مصداقنجه برحالت معقوله ایله اوقات کذار * وبرحرکت مقبوله دن بهره دار * اولمیوب ایام عبث مرور وبیهوده کذرانده نه خاکروب آستان اصحاب جاه وجلال اولمغله تنعمات مرادات دنیویه یه واصل * ونه خدمات کفش کردانی ارباب فضل وکمال ایتمکله سعادات ابدیه اخرویه حاصل اولوب یعنی * لجامعه * نه ذوق دنیه دن بهره نه نفع اخروی روزی تأسف خورده ونادم تهی کف قالدی دل حیران * نثر تاکه تاریخ هجرة علیة من له العز والشرف حدود سنه خمس وسبعین والفه ایردکده * لجامعه * سر بزانوی تحیردی خرد بی تدبیر * دیده بر بسته تحسردی کوکل پادرکل * نثر * بر روز فیروز بهجت بروزده خاطر فاتر حیرت اندوزه

FIGURE 10.20 *Ferheng-i Shuʿūrī*, Constantinople, 1742, vol. 1, p. 1

Bibliographie

Afyoncu, E., « İbrâhim Müteferrika », dans *TDV İslâm Ansiklopedisi*, vol. 21, Istanbul : TDV Publications, 2000, p. 324–327.

Akimushkin, Oleg F., « K istorii formirovaniĭa fonda musul'manskikh rukopiseĭ Instituta vostokovedeniĭa AN SSSR » [Sur l'histoire de la formation du fonds des manuscrits musulmans de l'Institut des Études Orientales de l'Académie des Sciences de l'URSS], *Pis'mennye pamiatniki Vostoka. Ezhegodnik 1978–1979*, Moscou : Nauka – Glavnaia redakt͡siia vostochnoĭ literatury, 1987, p. 9–27.

Alpay Kut, Günay, « 2. In Turkey », dans G. Oman, Günay Alpay Kut, W. Floor et G.W. Shaw, « Maṭbaʿa », dans *The Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, éd. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel et W.P. Heinrichs, vol. 6, Leyde : Brill, 1991, p. 799–803.

Atallah, Mariette, « Early Arabic Printing in Europe : A Selection of Books (1514–1694) », *Middle East Librarians' Association*, 91 (2018), p. 43–67.

Berkes, Niyazi, « Ibrāhīm Müteferriḳa », dans *The Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Leyde : Brill, vol. 3, 1993, p. 996–998.

Chițulescu, Policarp (Archimandrite), *Tipărituri din Țara Românească în Biblioteca Sfântului Sinod*, Bucarest : Editura Basilica a Patriarhiei Române, 2009.

Chițulescu, Policarp (Archimandrite) (coord.), Doru Bădără, Ion Marian Croitoru, Gabriela Dumitrescu et Ioana Feodorov (éds.), *Antim Ivireanul. Opera tipografică*, Bucarest : Editura Institutului Cultural Român, 2016.

Dehérain, Henri, « Jean-François Rousseau, agent de la Compagnie des Indes, consul et orientaliste (1738–1808) », *Journal des savants*, août–octobre 1927, p. 355–370.

Feodorov, Ioana, « The Romanian Contribution to Arabic Printing », dans Elena Siupiur et Zamfira Mihail (éds.), *Impact de l'imprimerie et rayonnement intellectuel des Pays Roumains*, Bucarest : Editura Biblioteca Bucureștilor, 2009, p. 41–61.

Feodorov, Ioana, « Beginnings of Arabic Printing in Ottoman Syria (1706–1711). The Romanians' Part in Athanasius Dabbās's Achievements », *ARAM*, 25.1–2 (2013), 2016, p. 233–262.

Feodorov, Ioana, *Tipar pentru creștinii arabi : Antim Ivireanul, Atanasie Dabbās și Silvestru al Antiohiei*, Brăila : Editura Istros a Muzeului Brăilei « Carol I », 2016.

Feodorov, Ioana, « Livres arabes chrétiens imprimés avec l'aide des Principautés Roumaines au début du XVIIIe siècle. Répertoire commenté », *Chronos*, 34 (2016), p. 7–49.

Feodorov, Ioana, « Recent Findings Regarding the Early Arabic Printing in the Eastern Ottoman Provinces », *RESEE*, 58.1–4, 2020, p. 91–105.

Frantsouzoff, Serge A., « Arabografichnyĭ fond » [Fonds des matériaux en graphie arabe], dans *Aziatskiĭ Muzeĭ – Institut vostochnykh rukopiseĭ RAN : Putevoditel'*, Moscou : Nauka – Vostochnaia literatura, 2018, p. 51–107.

Frantsouzoff, Serge A., « Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī. Perelozhenie 'Al'magesta Klavdiĭa͡ Ptolemeĭa͡' (*Kitāb taḥrīr al-Maǧisṭī*) », dans *Brush and Qalam. 200 years of the collection of the Institute of Oriental Manuscripts. Exhibition Catalogue*, Saint Petersburg : The State Hermitage Publishers, 2018, p. 113.

Frantsouzoff, Serge A., « Le premier Lectionnaire arabe orthodoxe imprimé », dans Constantin Manolache (coord.), Gheorghe Cojocaru et Igor Cereteu (éds.), *Istorie și Cultură. In honorem academician Andrei Eșanu*, Chișinău : Biblioteca Științifică. Secția editorial-poligrafică, 2018, p. 459–468.

Frantsouzoff, Serge A., « Obrazet͡s srednearabskogo ĭa͡zyka ili proĭa͡vlenie funkt͡sional'noĭ negramotnosti » [Échantillon de la langue moyenne arabe ou manifestation de l'analphabétisme fonctionnel], dans Nikolai L. Soukhatchev et al. (éds.), *Balkan Area. Altaic Studies. General Linguistics. In memoriam Albina H. Girfanova* (*1957–2018*), Saint-Pétersbourg : Nestor-Historia, 2019, p. 708–716.

Gökyay, Orhan Şaik, « Kātib Čelebı », dans *The Encyclopedia of Islam, Second Edition*, Leyde : Brill, vol. 4, 1997, p. 760–762.

Haig, Thomas Wolseley, « Graves of Europeans in the Armenian Cemetery at Isfahan », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1919, p. 321–352.

Jackson, Peter, et Laurence Lockhart (éds.), *The Cambridge History of Iran*, vol. 6. *The Timurid and Safavid Periods*, Cambridge : Cambridge University Press, 1986.

[Rousseau, Jean-Baptiste Louis Jacques], *Éloge historique de feu Jean-François-Xavier Rousseau, ancien consul-général de France à Bagdad et Bassora ; Mort à Alep le 12 Mai 1808, Précédé de quelques détails curieux et intéressans sur le voyage de son père à la cour de Perse, au commencement du dix-huitième siècle*, [Paris], [s.e.], 1810.

[Rousseau, Jean-Baptiste Louis Jacques], *Catalogue d'une collection de cinq cents manuscrits orientaux*, Paris : Imprimerie Le Normant, 1817.

Seetzen, Ulrich Jasper, *Tagebücher*, 2. *Tagebuch des Aufenthalts in Aleppo 1803–1805*, éd. par Judith Zepter, en collaboration avec Carsten Walbiner et Michael Brauner, Hildesheim : Georg Olms, 2011.

Turabi, A.H., « Hekim Şuûrî Hasan Efendi ve *Ta'dîlü'l-Emzice* Adlı Eserinde Müzikle Tedavi Bölümü », *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 40.1 (2011), p. 153–155.

Van Staen, Christophe A.J.D., « Conjecture sur le séjour d'Isaac Rousseau en Orient (1705–1711). Avec quelques éclaircissements sur Jacques et Samuel Rousseau et une photographie inédite de la tombe de Jacques Rousseau à Ispahan », dans Paul Dumont et Rémy Hildebrand (éds.), *L'horloger du sérail : Aux sources du fantasme oriental chez Jean-Jacques Rousseau*, Istanbul : Institut français d'études anatoliennes, 2006, p. 85–102 (accessible sur Internet : https://books.openedition.org/ifeagd/1508 ; dernier accès : 08.06.2006).

Walbiner, Carsten, « The Christians of Bilād al-Shām (Syria) : Pioneers of Book-Printing in the Arab World », dans *The Beginning of Printing in the Near and Middle East : Jews,*

2021119 [Feodorov] 011-CH10-Frantsouzoff-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 285

Christians and Muslims, éd. Lehrstuhl für Türkische Sprache, Geschichte und Kultur, Universität Bamberg et Staatsbibliothek Bamberg, Wiesbaden : Harrassowitz Verlag, 2001, p. 11–12, 22–29.

Windler, Christian, *Missionare in Persien. Kulturelle Diversität und Normenkonkurrenz im globalen Katholizismus* (*17.–18. Jahrhundert*), Cologne, Weimar et Vienne : Böhlau Verlag, 2018.

11

L'arabisante Alexandra Mikhaïlova et sa contribution aux études arabes chrétiennes en URSS

Elena A. Korovtchenko

Il est bien connu qu'au cours de l'époque soviétique les études humanistes liées sous une forme ou une autre à la tradition chrétienne étaient interdites ou, pour le moins, sérieusement empêchées, pour exclure toute concurrence avec l'idéologie officielle dont l'athéisme constituait une partie intégrante[1]. Même dans les six volumes des *Œuvres choisies* du grand arabisant russe, membre de l'Académie des sciences, Ignace Kratchkovski (1883–1951), publiées en 1955–1960, ses articles sur la problématique religieuse n'ont pas été inclus[2], bien qu'avant la révolution les études arabes chrétiennes aient occupé une place prépondérante dans ses recherches[3]. Pourtant, il n'a pas abandonné complètement cette branche de l'orientalisme, et dans les années 1920–1940 il y a contribué par ses descriptions de manuscrits, ses comptes rendus sur les ouvrages pertinents de ses collègues occidentaux, ses essais considérés comme « patriotiques », puisqu'ils concernaient l'histoire de la Russie, comme les voyages du patriarche d'Antioche Macaire III ibn al-Zaʿīm en Europe de l'Est[4]. Bien sûr il tâchait de susciter l'intérêt de ses disciples sur ces thèmes et, pour le moins dans un cas, ses efforts ont été couronnés d'un succès, quoique limité.

Il s'agit de la carrière scientifique d'une arabisante qui est née le 19 octobre 1923 dans le village de Péreguino du district de Poddorié, région de Léningrad[5], dans une famille paysanne, et fut baptisée sous le prénom d'Alexandra. Quant

1 Traduit en français par Serge A. Frantsouzoff.

2 Il n'y a que cinq ans, ses publications sur le christianisme oriental ont paru dans un volume à part : Ignatiĭ ÎÙ. Krachkovskiĭ, *Trudy po istorii i filologii khristianskogo Vostoka* [Travaux sur l'histoire et la philologie de l'Orient chrétien, éd. par Anna A. Dolinina, Moscou : Nauka – Vostochnaîa literatura, 2015.

3 Voir sur ce sujet : Anna A. Dolinina, *Nevol'nik dolga* [Esclave du devoir], Saint-Pétersbourg : Peterburgskoe vostokovedenie, 1994, p. 234–235 ; Krachkovskiĭ, *Trudy po istorii i filologii khristianskogo Vostoka*, p. 4, 21–25.

4 Ibid., p. 26.

5 Aujourd'hui ce village et ce district appartiennent à la région de Novgorod, formée en 1944.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2021 | DOI:10.1163/9789004465831_012

2021119 [Feodorov] 012-CH11-Korovtchenko-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 287

à son nom, il est lié à un malentendu assez bizarre. Le nom de famille de ses parents était Zuiev, mais le curé, par une sorte de négligence semble-t-il, a inscrit leur fille dans le registre paroissial comme Mikhaïlova. Donc elle a dû porter officiellement pendant toute sa vie le double nom de Mikhaïlova-Zuieva[6], mais elle signait toujours ses travaux de recherche « Mikhaïlova »[7].

En 1937 sa famille s'établit à Léningrad, où Alexandra Ivanovna Mikhaïlova-Zuieva acheva ses études secondaires en 1941 à l'École n° 53 de l'arrondissement de Vyborg. Pendant la Grande guerre patriotique elle est restée dans la ville assiégée et de 1942 à 1944 elle a travaillé au dépôt sanitaire militaire n° 710. En 1944 elle fut admise à la Faculté Orientale[8] de l'Université d'État de Léningrad, dans la Section d'études arabes, qu'elle acheva en 1949, après avoir obtenu la qualification d'arabisant-historien[9]. Ignace Kratchkovski était parmi ses professeurs et elle soutint son travail de diplôme, intitulé *La signification historico-culturelle des textes d'Al-Ma'mūn à La Mecque*[10], sous la direction scientifique de l'aîné des disciples de celui-ci, le Docteur ès lettres Victor Beliaev. Dans une note de service rédigée le 18 février 1950, le sous-chef du Secteur arabe de l'Institut d'Études Orientales Isaac Vinnikov proposait de charger A.I. Mikhaylova :

1. de la description des livres arabes du vieux fonds et des nouvelles acquisitions ;
2. du travail bibliographique ;
3. des fonctions de secrétaire du Secteur.

---

6 C'est sa fille Irina Petrossian, spécialiste des études ottomanes, qui a raconté cette anecdote sur l'origine du double nom de sa mère.

7 Depuis son mariage en 1945 et jusqu'à son divorce en 1954 (*Lichnoe delo Mikhaĭlovoĭ A.I.* [Dossier personnel d'A.I. Mikhaïlova], Les Archives des orientalistes auprès de l'Institut des Manuscrits Orientaux, Fonds 152, inventaire 3, dossier no. 797, ff. 7–8) elle était mentionnée parfois dans la documentation officielle comme Palkina-Mikhaïlova ou Palkina (*Lichnoe delo Mikhaĭlovoĭ A.I.*, ff. 24, 26). Voir de courtes données biographiques sur sa vie et ses activités dans Teodor A. Shumovskiĭ, « Arabistika (1917–1968) » [Études arabes (1917–1968)], dans *Aziatskiĭ Muzeĭ – Leningradskoe otdelenie Instituta vostokovedeniia AN SSSR*, Moscou : Nauka – Glavnaia redaktsiia vostochnoĭ literatury, 1972, p. 295–297, 302, 303 ; Sofiia D. Miliband, « Mikhaïlova A.I. », dans *Vostokovedy Rossii XX – nachala XXI veka. Biobibliograficheskiĭ slovar'* [Les Orientalistes de Russie du 20ème–début du 21ème siècle. Dictionnaire bio-bibliographique], vol. 1, Moscou : Vostochnaia literatura, 2008, p. 931 ; Serge A. Frantsouzoff, « Mikhaïlova Aleksandra Ivanovna », dans *Aziatskiĭ Muzeĭ – Institut vostochnykh rukopiseĭ RAN : Putevoditel'*, Moscou : Nauka – Vostochnaia literatura, 2018, p. 719–720.

8 Reconstituée la même année, après un intervalle d'un quart de siècle.

9 Voir son autobiographie datée du 2 octobre 1959 dans *Lichnoe delo Mikhaĭlovoĭ A.I.*, f. 7.

10 Voir son attestation présentée par la faculté Orientale de l'Université d'État de Léningrad à la fin de ses études (*Lichnoe delo Mikhaĭlovoĭ A.I.*, f. 10).

2021119 [Feodorov] 012-CH11-Korovtchenko-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 288

FIGURE 11.1
Photographie officielle d'Alexandra Mikhaïlova

Il soulignait qu'avant la guerre tout ce travail était exécuté par deux personnes[11]. Au bout du compte, le 20 juin 1950, Alexandra Mikhaïlova (Fig. 11.1) fut recrutée au poste de bibliographe-en-chef à la Bibliothèque de l'Institut (Fig. 11.2), mais le 15 août 1950 elle fut licenciée sous le prétexte de la réorganisation de l'Institut au cours du déménagement de sa grande partie à Moscou (Fig. 11.3)[12]. La vraie cause de ce licenciement était la campagne de persécutions contre Ignace Kratchkovski par les bureaucrates soviétiques. Ce fut grâce à l'intervention énergique de ce dernier que le 7 octobre 1950 A.I. Mikhaïlova fut rétablie dans un poste du même niveau (bibliothécaire-en-chef)[13].

Dès le commencement de son travail dans l'Institut des études orientales, Alexandra Mikhaïlova démontra un potentiel de chercheur considérable, en publiant deux articles[14]. Du point de vue administratif, sa carrière se dévelop-

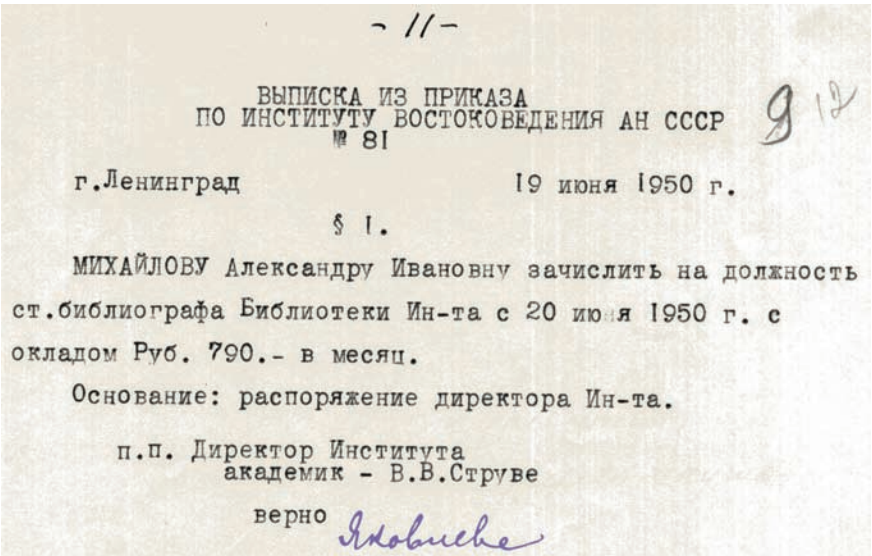
11 Ibid., f. 9.

12 Ibid., ff. 4, 12, 14.

13 Voir un extrait de l'ordre de service nº 77 du 24 octobre 1950 (*Lichnoe delo Mikhaĭlovoĭ A.I.*, f. 17) : Fig. 11.4. Sur cet épisode de la biographie de Kratchkovski, voir Dolinina, *Nevol'nik dolga*, p. 390, 394.

14 Aleksandra I. Mikhaĭlova, « Novye ėpigraficheskie dannye dlia istorii Srendeĭ Azii IX v. » [Nouvelles données épigraphiques sur l'histoire de l'Asie Centrale au 9ème siècle], *Ėpigrafika Vostoka*, 5 (1951), p. 10–20 ; Aleksandra I. Mikhaĭlova, « K oformleniiu gosudarstvennykh aktov vremen Abbasidov » [Sur le formulaire des actes d'État de l'époque des 'Abbâsides], *Ėpigrafika Vostoka*, 7 (1953), p. 3–6.

2021119 [Feodorov] 012-CH11-Korovtchenko-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 289



- 11 -

ВЫПИСКА ИЗ ПРИКАЗА
ПО ИНСТИТУТУ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ АН СССР
№ 81

г.Ленинград 19 июня 1950 г.

§ 1.

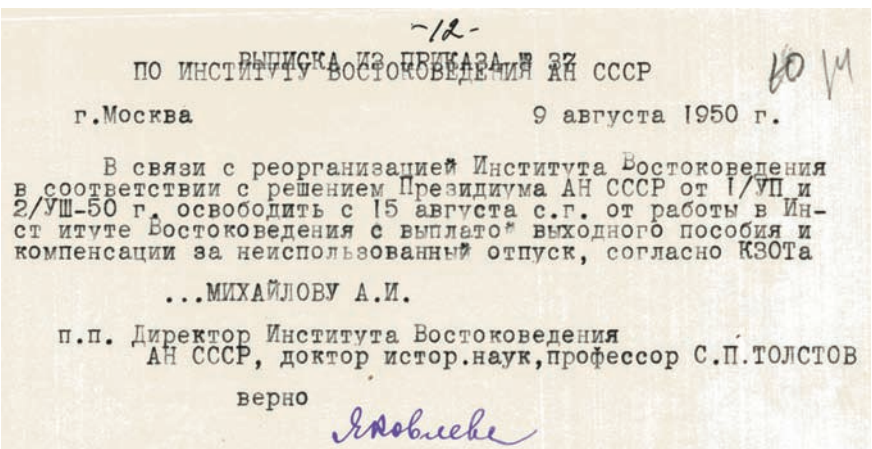
МИХАЙЛОВУ Александру Ивановну зачислить на должность ст.библиографа Библиотеки Ин-та с 20 июня 1950 г. с окладом Руб. 790.- в месяц.

Основание: распоряжение директора Ин-та.

п.п. Директор Института
академик - В.В.Струве

верно Яковлева

FIGURE 11.2 Extrait de l'ordre de service n° 81 du 19 juin 1950



- 12 -

ВЫПИСКА ИЗ ПРИКАЗА № 37
ПО ИНСТИТУТУ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ АН СССР

г.Москва 9 августа 1950 г.

В связи с реорганизацией Института Востоковедения в соответствии с решением Президиума АН СССР от 1/УП и 2/УШ-50 г. освободить с 15 августа с.г. от работы в Инст итуте Востоковедения с выплатой выходного пособия и компенсации за неиспользованный отпуск, согласно КЗОТа

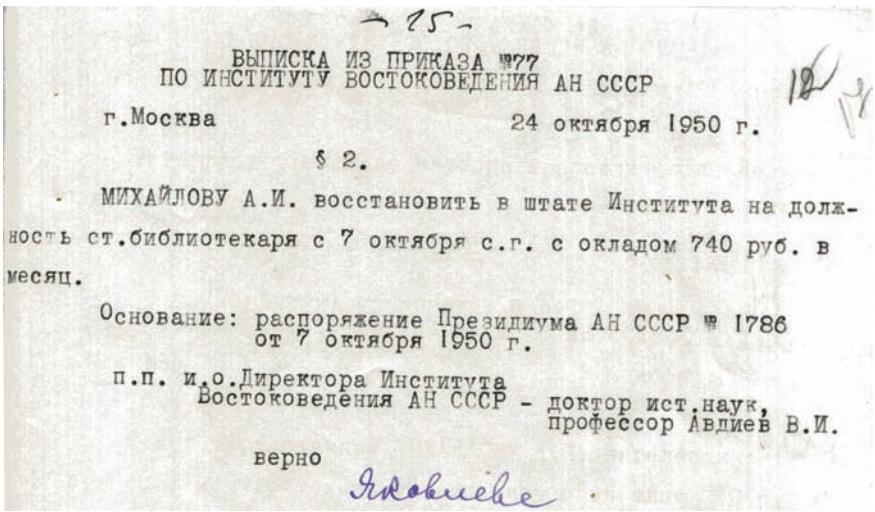
...МИХАЙЛОВУ А.И.

п.п. Директор Института Востоковедения
АН СССР, доктор истор.наук,профессор С.П.ТОЛСТОВ

верно Яковлева

FIGURE 11.3 Extrait de l'ordre de service n° 37 du 9 août 1950

2021119 [Feodorov] 012-CH11-Korovtchenko-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 290



-15-

ВЫПИСКА ИЗ ПРИКАЗА №77
ПО ИНСТИТУТУ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ АН СССР

г.Москва 24 октября 1950 г.

§ 2.

МИХАЙЛОВУ А.И. восстановить в штате Института на должность ст.библиотекаря с 7 октября с.г. с окладом 740 руб. в месяц.

Основание: распоряжение Президиума АН СССР № 1786 от 7 октября 1950 г.

п.п. и.о.Директора Института Востоковедения АН СССР - доктор ист.наук, профессор Авдиев В.И.

верно

Яковлева

FIGURE 11.4 Extrait de l'ordre de service nº 77 du 24 octobre 1950

pait assez heureusement : le 5 avril 1951 elle fut incorporée comme Assistante de recherche dans le groupe de Léningrad du Secteur des pays arabes, dont le chef était Victor Beliaev[15]. En 1956 cette division fut transformée en Cabinet arabe de la branche de Léningrad de l'Institut des Études Orientales et Alexandra Mikhaïlova en devint la secrétaire jusqu'au mois de juin 1962. Dans l'attestation scientifique d'A.I. Mikhaïlova que Victor Beliaev, chef du Cabinet arabe, a rédigée et signée le 31 janvier 1958[16], il soulignait sa participation à la préparation des *Œuvres choisies* d'Ignace Kratchkovski pour la publication[17], aussi bien qu'à la composition du second volume (consacré aux ouvrages géographiques) du catalogue raisonné des manuscrits arabes de l'Institut (publié en 1956–1957)[18] et son travail sur le troisième volume, consacré à l'histoire[19]. Au cours de la des-

15 *Lichnoe delo Mikhaĭlovoĭ A.I.*, f. 19.

16 Ibid., ff. 29–30.

17 Il s'agit plutôt du 4ème volume de cette série (Moscou, 1957), où sa monographie sur la littérature arabe géographique est parue.

18 Aleksandra I. Mikhaïlova, *Katalog arabskikh rukopiseĭ Instituta narodov Azii i Afriki Akademii nauk SSSR* [Catalogue des manuscrits arabes de l'Institut des Peuples de l'Asie et de l'Afrique de l'Académie des Sciences de l'URSS], t. 2. *Geograficheskie sochineniĭa* [Ouvrages géographiques], sous la rédaction de V.I. Beliaev, Moscou : Izdatel'stvo vostochnoĭ literatury, 1961.

19 Aleksandra I. Mikhaïlova, *Katalog arabskikh rukopiseĭ Instituta narodov Azii i Afriki Akademii nauk SSSR* [Catalogue des manuscrits arabes de l'Institut des peuples de l'Asie et de

2021119 [Feodorov] 012-CH11-Korovtchenko-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 291

cription des manuscrits à contenu historique, elle prêta attention à une copie richement enluminée du chronographe de l'auteur post-byzantin Matthieu Kigalas traduit du grec en arabe par Paul d'Alep, fils de Macaire III ibn al-Zaʿīm (C 358)[20]. C'était sa première contribution aux études arabes chrétiennes. Elle a le mérite de remarquer que l'attribution des notes en langue géorgienne sur les illustrations au roi de Karthli Vakhtang VI (début du 18ème siècle) a été effectuée par sa collègue Rusudana R. Orbeli (1910–1985), qui n'avait pas publié ce résultat[21].

Dans l'attestation d'A.I. Mikhaïlova signée le 19 décembre 1958 par Joseph A. Orbeli, chef de la branche de Léningrad de l'Institut des Études Orientales et membre de l'Académie des Sciences[22], il y a une phrase énigmatique : « À présent, A.I. Mikhaïlova s'occupe de la description des manuscrits arabes, en même temps elle prépare une édition critique de la traduction (*sic !*) du "Voyage de Macaire d'Antioche" » (Fig. 11.6). Dans ce passage on relève, pour le moins, une inexactitude : il s'agirait bien sûr d'une édition du *Voyage* en version originale arabe, pas de sa traduction. En outre, aucune autre trace de ce travail n'a été retrouvée, ni dans la documentation de l'Institut, ni parmi les papiers personnels d'Alexandra Mikhaïlova. Il paraît que cette affirmation reflète plutôt une intention, qui malheureusement n'a jamais été réalisée, ni même commencée.

Dans son rapport pour la période de 1960–1962, Alexandra Mikhaïlova mentionnait une information (un petit article, en fait) sur le fonds arabe de la bibliothèque de la branche de Léningrad de l'Institut[23] qu'elle a préparée, à côté du plan, pour le recueil sur *Les bibliothèques orientalistes de l'URSS*[24]. Elle y notait que déjà en 1819 dans la bibliothèque du Musée Asiatique « il y avait près de 400 volumes, y compris les premières éditions alépines des Psaumes, du Tétraévan-

---

l'Afrique de l'Académie des sciences de l'URSS], t. 3. *Istoriia* [Histoire], sous la rédaction de P.A. Griaznevitch, Moscou : Nauka – Glavnaia redaktsiia vostochnoĭ literatury, 1965.

20 A[leksandra] I[vanovna] Mikhaĭlova, « Litsevaia arabskaia rukopis' perevoda grecheskogo khronografa XVII v. » [Un manuscrit arabe enluminé de la traduction du chronographe grec du 17ème siècle], *Palestinskiĭ sbornik*, 15(78) (1966), p. 201–207. La version anglaise de cet article, revisée, a été publiée plusieurs années après sa démission : Alexandra I. Mikhaylova, « An Illustrated Arabic Manuscript of a Translation of a Seventeenth-Century Greek Chronograph », *Manuscripta Orientalia*, 4.1 (1998), p. 58–64.

21 A.I. Mikhaïlova, « Litsevaia arabskaia rukopis' », p. 206–207.

22 *Lichnoe delo Mikhaĭlovoĭ A.I.*, f. 31 (Fig. 11.5).

23 A.I. Mikhaïlova, « Arabskiĭ fond » [Fonds arabe], dans *Vostokovednye fondy krupneĭshikh bibliotek Sovetskogo Soiuza. Stat'i i soobshcheniia*, Moscou : Izdatel'stvo vostochnoĭ literatury, 1963, p. 10–12.

24 *Lichnoe delo Mikhaĭlovoĭ A.I.*, f. 36.

2021119 [Feodorov] 012-CH11-Korovtchenko-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 292

-29-

29 31

ХАРАКТЕРИСТИКА

на МИХАЙЛОВУ Александру Ивановну,
младшего научного сотрудника Института востоковедения АН СССР. -

МИХАЙЛОВА Александра Ивановна работает в Институте востоковедения с 1950 г. научно-техническим, а с 1958 года - младшим научным сотрудником. Арабистическую подготовку она получила на Восточном факультете Ленинградского Государственного Университета им. А.А.Жданова. За время пребывания в Институте выполняла обязанности секретаря Арабского кабинета, вела регистрацию и описание книг и научных материалов Арабского кабинета, регистрацию и описание арабских рукописей и документов в Рукописном Отделе ИВ АН, осуществляла подготовку к печати некоторых выпусков трудов Института, а также I-4 томов Избранных сочинений" акад.И.Ю.Крачковского.

А.И.МИХАЙЛОВОЙ напечатаны две статьи, в которых ею привлечены новые сведения из арабских источников, восполняющих историческую картину борьбы народов Средней Азии с арабами в IX в. В настоящее время А.И.МИХАЙЛОВА ведет описание арабских рукописей, одновременно ею проводится подготовка критического издания перевода "Путешествия Макария Антиохийского".

Как научные труды, так и вся работа А.И.МИХАЙЛОВОЙ в стенах Института позволяют считать ее вполне сложившимся научным работником с определившимся кругом научных интересов. Активно участвуя в общественной жизни Отделения, А.И.МИХАЙЛОВА пользуется уважением сотрудников Отделения.

Поездка ее в Объединенную Арабскую Республику представляется весьма желательной.

Заведующий Ленинградским Отделением
Института востоковедения АН СССР (акад.И.А.ОРБЕЛИ)

Секретарь Партбюро (К.К.КУРДОЕВ)

Председатель Месткома (проф.В.И.ПТЫЙН)

19 декабря 1958 г.

FIGURE 11.5 Attestation d'A.I. Mikhaïlova signée par Joseph A. Orbeli le 19 décembre 1958

2021119 [Feodorov] 012-CH11-Korovtchenko-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 293

В настоящее время А.И.МИХАЙЛОВА ведет описание арабских рукописей, одновременно ею проводится подготовка критического издания перевода "Путешествия Макария Антиохийского".

FIGURE 11.6 Attestation d'A.I. Mikhaïlova signée par Joseph A. Orbeli le 19 décembre 1958 (fragment)

gile, des Homélies de Jean Chrysostome en langue arabe du 17ème (*sic!*) siècle aussi bien que les vieux livres imprimés par la typographie des Médicis à Rome, notamment l'ouvrage géographique *Nuzhat al-muštāq* d'Al-Idrīsī (1592) et le *Kitāb al-qānūn fī al-ṭibb* d'Ibn Sīnā (1593)»[25]. Malgré une faute déplorable dans la datation (le 17ème siècle, au lieu du 18ème), c'était une première référence à la production de l'imprimerie arabe orthodoxe d'Alep qui faisait partie de la collection des Rousseau et était conservée à l'Institut d'études orientales[26].

C'était aux manuscrits arabes qu'Alexandra Mikhaïlova a consacré principalement ses activités de recherche dans les années '60. Elle a beaucoup contribué à la composition de leur bref catalogue, en faisant la description de 754 ouvrages[27]. Pourtant, ses intérêts ne se limitaient pas à la collection de l'Institut d'études orientales. En 1960–1962, elle prépara un article sur les manuscrits arabes de la soi-disant «nouvelle série» de la Bibliothèque Publique d'État[28] (aujourd'hui – la Bibliothèque Nationale de Russie) ainsi que leur liste annotée, qui comprenait 1 000 numéros[29] et constituait sans aucun doute un fondement solide de leur futur catalogue. Malheureusement, cette liste n'a été retrouvée ni à l'Institut, ni dans le Département des manuscrits de la Bibliothèque Nationale, sans parler des papiers personnels d'A.I. Mikhaïlova.

Les manuscrits arabes de la «nouvelle série» sont divisés en deux parties: musulmane et chrétienne[30]. À peu près la moitié de cet article d'Alexandra Mikhaïlova est consacrée à l'héritage des Arabes chrétiens. À cet égard il doit être estimé à juste titre comme une suite directe d'un court aperçu des manus-

25 A.I. Mikhaïlova, «Arabskiĭ fond», p. 10.

26 Voir leur description dans l'article de Serge A. Frantsouzoff publié dans ce volume. Il faut souligner que cette édition de *Nuzhat al-muštāq* (Rome, 1592) avait une autre provenance, qui demeure obscure.

27 Anas B. Khalidov (éd.), *Arabskie rukopisi Instituta vostokovedeniĭa. Kratkiĭ katalog* [Les manuscrits arabes de l'Institut d'Études Orientales. Catalogue abrégé], 1, Moscou: Nauka – Glavnaĭa redakt͡siĭa vostochnoĭ literatury, 1986, p. 10.

28 *Lichnoe delo Mikhaĭlovoĭ A.I.*, ff. 35, 36. Il n'a été publié que dix ans plus tard: Aleksandra I. Mikhaĭlova, «Obzor arabskikh rukopiseĭ "novoĭ serii" Gosudarstvennoĭ publichnoĭ biblioteki im. M.E. Saltykova-Shchedrina» [Un aperçu des manuscrits arabes de la «nouvelle série» de la Bibliothèque Publique d'État «Saltykov-Shchédrin»], *Vostochnyĭ sbornik*, t. 3, Moscou: Nauka – Glavnaĭa redakt͡siĭa vostochnoĭ literatury, 1972, p. 43–60.

29 *Lichnoe delo Mikhaĭlovoĭ A.I.*, f. 36.

30 A.I. Mikhaïlova, «Obzor arabskikh rukopiseĭ "novoĭ serii"», p. 43.

2021119 [Feodorov] 012-CH11-Korovtchenko-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 294

crits arabes chrétiens dans les bibliothèques de Saint-Pétersbourg composé en langue arabe par Ignace Kratchkovski[31]. A.I. Mikhaïlova a considéré en détail les trésors des collections de Constantin von Tischendorf, de l'évêque Porphyre Ouspenski et de l'archimandrite Antonin Kapoustine[32]. La conclusion qu'elle a tirée sur la sélection thématique effectuée par leurs propriétaires[33] n'a pas perdu de sa pertinence depuis un demi-siècle.

Le rapport d'Alexandra Mikhaïlova pour trois ans (d'octobre 1967 jusqu'à octobre 1970) comprend une référence au texte dactylographié intitulé *Les manuscrits arabes chrétiens des collections de Léningrad et leur étude*, assez court (5–6 pages standardisées), présenté comme une conférence à la séance de la Commission archéographique de la branche de Léningrad de l'Institut d'Histoire de l'Académie des Sciences de l'URSS et inclus dans ses procès-verbaux[34]. Il n'est pas publié et n'a pas encore été découvert dans les archives de l'Institut d'Histoire de Saint-Pétersbourg ou ailleurs.

Pourquoi Alexandra Mikhaïlova n'a-t-elle pas soutenu de thèse ? Pour deux raisons essentielles, semble-t-il. En Union Soviétique, comme en Russie, le catalogage et la description des manuscrits, qui constituaient l'essence des activités d'A.I. Mikhaïlova, n'étaient pas considérés comme de vrais travaux de recherche, dignes de grade. Outre cela, elle parlait couramment l'arabe et, au sommet de sa carrière, elle a passé cinq ans et demi à l'étranger : de juin 1964 à juin 1967 comme interprète auprès du groupe des médecins soviétiques au Yémen du Nord et de janvier 1972 à juillet 1974 comme chef des cours de langue russe du Centre culturel soviétique à Aden, capitale du Yémen du Sud.

Toutefois, l'âge de la retraite qui, à l'époque soviétique, était pour les femmes 55 ans, approcha. Le 29 juin 1979 Alexandra Ivanovna Mikhaïlova démissionna[35] et se consacra à sa famille.

31 Récemment il a été traduit en russe par Valery V. Polosin et publié dans Krachkovskiĭ, *Trudy po istorii i filologii khristianskogo Vostoka*, p. 667–678. Son original arabe (*Al-Machriq*, 23 (1925), p. 673–685) est mentionné dans cet article : A.I. Mikhaïlova, « Obzor arabskikh rukopiseĭ "novoĭ serii" », p. 46.

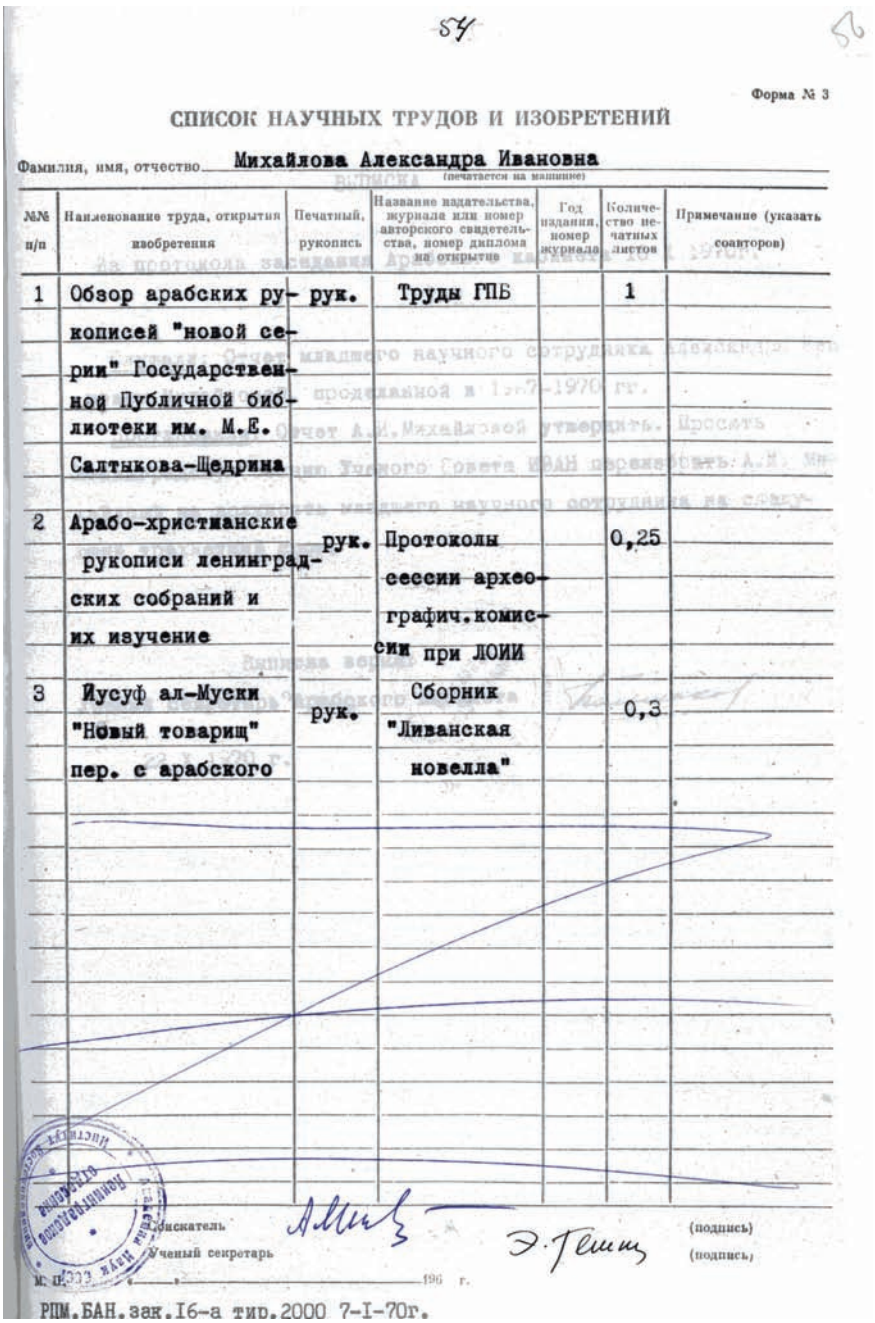
32 Mikhaïlova, « Obzor arabskikh rukopiseĭ "novoĭ serii" », p. 46, 47–49, 50, 51.

33 Ibid., p. 44.

34 *Lichnoe delo Mikhaĭlovoĭ A.I.*, ff. 54, 56 ; voir Fig. 11.7.

35 Ibid., f. 66 ; voir Fig. 11.8.

2021119 [Feodorov] 012-CH11-Korovtchenko-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 295



54

Форма № 3

СПИСОК НАУЧНЫХ ТРУДОВ И ИЗОБРЕТЕНИЙ

Фамилия, имя, отчество Михайлова Александра Ивановна (печатается на машинке)

№№ п/п	Наименование труда, открытия изобретения	Печатный, рукопись	Название издательства, журнала или номер авторского свидетельства, номер диплома на открытие	Год издания, номер журнала	Количество печатных листов	Примечание (указать соавторов)
1	Обзор арабских рукописей "новой серии" Государственной Публичной библиотеки им. М.Е. Салтыкова-Щедрина	рук.	Труды ГПБ		1	
2	Арабо-христианские рукописи ленинградских собраний и их изучение	рук.	Протоколы сессии археографич. комиссии при ЛОИИ		0,25	
3	Йусуф ал-Муски "Новый товарищ" пер. с арабского	рук.	Сборник "Ливанская новелла"		0,3	

Соискатель (подпись)

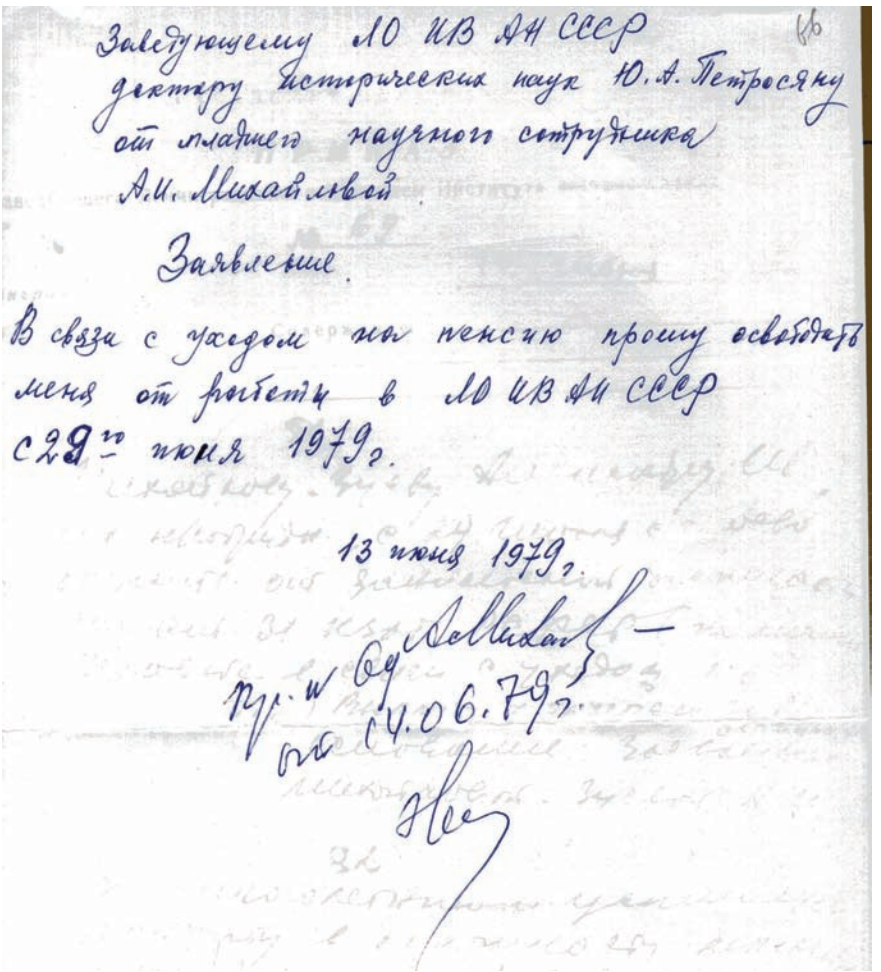
Ученый секретарь (подпись)

М. П. 196 г.

РПМ.БАН.зак.16-а тир.2000 7-I-70г.

FIGURE 11.7 Liste des publications d'A.I. Mikhaïlova pour la période octobre 1967–octobre 1970

2021119 [Feodorov] 012-CH11-Korovtchenko-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 296



Заведующему ЛО ИВ АН СССР
доктору исторических наук Ю.А. Петросяну
от младшего научного сотрудника
А.И. Михайловой

Заявление.

В связи с уходом на пенсию прошу освободить меня от работы в ЛО ИВ АН СССР с 29-го июня 1979 г.

13 июня 1979 г.

Пр. и Од
от 14.06.79 г.

FIGURE 11.8 Lettre de démission rédigée et signée par A.I. Mikhaïlova le 13 juin 1979

2021119 [Feodorov] 012-CH11-Korovtchenko-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 297

Bibliographie

Dolinina, Anna A., *Nevol'nik dolga* [Esclave du devoir], Saint-Pétersbourg : Peterburgskoe vostokovedenie, 1994.

Frantsouzoff, Serge A., « Mikhaïlova Aleksandra Ivanovna », dans *Aziatskiĭ Muzeĭ – Institut vostochnykh rukopiseĭ RAN : Putevoditel'*, Moscou : Nauka – Vostochnaia literatura, 2018, p. 719–720.

Khalidov, Anas B. (éd.), *Arabskie rukopisi Instituta vostokovedeniia. Kratkiĭ katalog* [Les Manuscrits arabes de l'Institut d'Études Orientales. Catalogue abrégé], 1, Moscou : Nauka – Glavnaia redaktsiia vostochnoĭ literatury, 1986.

Krachkovskiĭ, Ignatiĭ Iu., *Trudy po istorii i filologii khristianskogo Vostoka* [Travaux sur l'histoire et la philologie de l'Orient chrétien], éd. par Anna A. Dolinina, Moscou : Nauka – Vostochnaia literatura, 2015.

Lichnoe delo Mikhaĭlovoĭ A.I. [Dossier personnel d'A.I. Mikhaïlova], Archives des orientalistes auprès de l'Institut des Manuscrits Orientaux, Fonds 152, inventaire 3, dossier no. 797, 67 ff.

Mikhaĭlova, Aleksandra I., « Novye ėpigraficheskie dannye dlia istorii Srendeĭ Azii IX v. » [Nouvelles données épigraphiques sur l'histoire de l'Asie Centrale au 9ème siècle], *Ėpigrafika Vostoka*, 5 (1951), p. 10–20.

Mikhaĭlova, Aleksandra I., « K oformleniiu gosudarstvennykh aktov vremen Abbasidov » [Sur le formulaire des actes d'État de l'époque des Abbassides], *Ėpigrafika Vostoka*, 7 (1953), p. 3–6.

Mikhaĭlova, Aleksandra I., *Katalog arabskikh rukopiseĭ Instituta narodov Azii i Afriki Akademii nauk SSSR* [Catalogue des manuscrits arabes de l'Institut des Peuples de l'Asie et de l'Afrique de l'Académie des Sciences de l'URSS], Vol. 2. *Geograficheskie sochineniia* [Ouvrages géographiques], sous la rédaction de V.I. Beliaev, Moscou : Izdatel'stvo vostochnoĭ literatury, 1961.

Mikhaĭlova, Aleksandra I., « Arabskiĭ fond » [Fonds arabe], dans *Vostokovednye fondy krupneĭshikh bibliotek Sovetskogo Soiuza. Stat'i i soobshcheniia* [Les fonds orientalistes des plus grandes bibliothèques de l'Union Soviétique. Articles et communications], Moscou : Izdatel'stvo vostochnoĭ literatury, 1963, p. 10–12.

Mikhaĭlova, Aleksandra I., *Katalog arabskikh rukopiseĭ Instituta narodov Azii i Afriki Akademii nauk SSSR* [Catalogue des manuscrits arabes de l'Institut des Peuples de l'Asie et de l'Afrique de l'Académie des Sciences de l'URSS], vol. 3. *Istoriia* [Histoire], sous la rédaction de P.A. Griaznevitch, Moscou : Nauka – Glavnaia redaktsiia vostochnoĭ literatury, 1965.

Mikhaĭlova, A[leksandra] I[vanovna], « Litsevaia arabskaia rukopis' perevoda greческogo khronografa XVII v. » [Un manuscrit arabe enluminé de la traduction du chronographe grec du 17ème siècle], *Palestinskiĭ sbornik*, 15(78), 1966, p. 201–207.

Mikhaĭlova, Aleksandra I., « Obzor arabskikh rukopiseĭ "novoĭ serii" Gosudarstven-

2021119 [Feodorov] 012-CH11-Korovtchenko-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 298

noĭ publichnoĭ biblioteki im. M.E. Saltykova-Shchedrina » [Un aperçu des manuscrits arabes de la « nouvelle série » de la Bibliothèque Publique d'État Saltykov-Shchédrine], dans *Vostochnyĭ sbornik*, vol. 3, Moscou : Nauka – Glavnaia͡ redakt͡siia͡ vostochnoĭ literatury, 1972, p. 43–60.

Mikhaylova, Aleksandra I., « An Illustrated Arabic Manuscript of a Translation of a Seventeenth-Century Greek Chronograph », *Manuscripta Orientalia*, 4.1 (1998), p. 58–64.

Miliband, Sofiia͡ D., « Mikhaĭlova A.I. », dans *Vostokovedy Rossii XX – nachala XXI veka. Biobibliograficheskiĭ slovar'* [Les orientalistes de Russie du 20ème–début du 21ème siècle. Dictionnaire bio-bibliographique], vol. 1, Moscou : Vostochnaia͡ literatura, 2008.

Shumovskiĭ, Teodor A., « Arabistika (1917–1968) » [Études arabes (1917–1968)], dans *Aziatskiĭ Muzeĭ – Leningradskoe otdelenie Instituta vostokovedeniia͡ AN SSSR*, Moscou : Nauka – Glavnaia͡ redakt͡siia͡ vostochnoĭ literatury, 1972, p. 281–304.

12

Cinquante ans d'études sur l'art melkite (1969–2019)

Essai d'historiographie

Charbel Nassif

> L'histoire de l'art postbyzantin est sur le point de s'enrichir d'un nouveau chapitre qui n'a pas encore été étudié : celui des icônes melkites.
>
> SYLVIA AGÉMIAN[1]

1 Introduction

L'année 1969 fut un tournant dans l'histoire de l'art postbyzantin. Une exposition d'icônes de provenance libanaise et syrienne eut lieu au musée Nicolas Sursock à Beyrouth. Baptisées « melkites » par Virgil Cândea, après avoir consulté les spécialistes libanais[2], ces œuvres datées entre le XVIIe et le XIXe

1 Sylvia Agémian, « Introduction à l'étude des icônes melkites », dans Virgil Cândea (éd.), *Icônes Melkites. Exposition organisée par le Musée Nicolas Sursock*, Beyrouth : Musée Nicolas Sursock, 1969, p. 95–126, ici, p. 95. Voir aussi Camille Aboussouan, « Naissance et gloire d'un musée », dans *Musée Nicolas Sursock. Le Livre*, Beyrouth : Musée Sursock, 2000, p. 76–82.

2 Dérivé de *malko* en syriaque, qui signifie « roi », le mot « melkite » est le sobriquet que les adversaires du concile de Chalcédoine (451) ont appliqué aux partisans de ce concile, qui mit fin aux querelles christologiques et définit les deux natures, humaine et divine, dans la personne unique du Christ. Ce terme resta attaché aux Chalcédoniens des patriarcats d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem. Après le schisme de 1724 au sein du patriarcat melkite d'Antioche, en deux branches, catholique et orthodoxe, le terme « melkite » fut utilisé uniquement par la branche catholique. La production iconographique melkite est donc antérieure au schisme et les peintres travaillèrent pour les deux Églises après 1724, d'où la réticence de certains chercheurs envers cette dénomination. Ces derniers préfèrent utiliser les adjectifs « arabe », « antiochienne » ou « syrienne ». Nous emploierons dans notre article le terme « melkite », puisque cette dénomination est la plus utilisée actuellement dans le milieu scientifique.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2021 | DOI:10.1163/9789004465831_013

siècle sont témoins d'un renouveau de production artistique locale après quatre siècles de stagnation. Car outre l'héritage paléochrétien et protobyzantin et les peintures murales datées entre le XIe et le XIIIe siècle qui ornaient les églises de la Syrie et du Liban Nord, une école syro-libanaise d'icônes existait au XIIIe siècle dans le comté de Tripoli[3]. Cinquante ans après le grand évènement du Musée Sursock, nous trouvons judicieux de retracer l'historiographie de l'art melkite en parcourant les études antérieures à 1969, les expositions qui ont fait connaître cet art au public arabe et européen, ainsi que les publications et les études scientifiques importantes qui ont permis d'approfondir nos connaissances sur ce mouvement artistique.

Les expositions évoquées ci-dessous ne partent pas toutes de la même intention et ne couvrent pas la même aire géographique. La logique d'une exposition organisée par un État est différente de celle organisée par un organisme religieux ou un collectionneur. Certaines visent à présenter l'évolution de l'art melkite, d'autres veulent montrer l'apport d'un pays à l'art melkite ou de souligner que cet art est un composant de l'histoire artistique nationale. Certaines expositions viennent mettre en exergue l'intérêt d'une collection particulière ou confronter l'art melkite avec d'autre courants artistiques chrétiens et musulmans.

2 Expositions et événements

2.1 *Les prémices des recherches sur l'art melkite*

En 1933, le Père roumain Basile Radu présente une icône de saint Spyridon dont les scènes latérales ont été peintes par le patriarche d'Antioche Sylvestre de Chypre (Sīlfastrūs al-Qubruṣī) en 1747–1748[4]. Cette icône a été peinte à deux reprises : le patriarche d'Antioche se serait procuré le centre de l'icône, représentant saint Spyridon, en Valachie. Il aurait peint lui-même les scènes latérales qui entourent l'icône de saint Spyridon à l'occasion de l'affectation de

3 Guillaume de Jerphanion, « Le rôle de la Syrie et de l'Asie Mineure dans la formation de l'iconographie chrétienne », *MUSJ*, 8 (1922), p. 331–383 ; Ignace Peña, *The Christian Art of Byzantine Syria*, Londres : Garret, 1997 ; Nada Hélou, « À propos d'une École syro-libanaise d'icônes au XIIIe siècle », *Eastern Christian Art*, 3 (2006), p. 53–72 ; Mat Immerzeel, *Identity Puzzles. Medieval Christian Art in Syria and Lebanon* (Orientalia Lovaniensia Analecta 184), Louvain : Peeters, 2009 ; Nada Hélou, *Les mosaïques protobyzantines du Liban. Iconographie et symbolisme*, Kaslik : Presses de l'Université Saint-Esprit de Kaslik, 2019.

4 Vasile Radu, « Mănăstirea Sfântul Spiridon și patriarhul Silvestru al Antiohiei », *Revista istorică română*, 3 (1933), p. 11–31.

2021119 [Feodorov] 013-CH12-Nassif-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 301

l'église Saint-Spyridon de Bucarest, donnée comme *métochion* du Patriarcat antiochien en 1748. Actuellement perdue, cette icône se trouva pour plus de deux siècles dans cette église. Dans son article, Radu se concentre plus sur la longue dédicace arabe, qui fournit des informations sur la relation entre la Roumanie et le patriarcat melkite d'Antioche, sans pour autant rattacher l'icône à un courant artistique précis[5]. En 1956, Mgr Joseph Nasrallah[6] publia un article sur les miniatures dans les manuscrits melkites. Il décrit 17 manuscrits, dont la majorité est conservée dans des monastères grecs melkites catholiques[7]. Nasrallah rédige également une brève notice sur Yūsuf al-Muṣawwir en 1965[8]. Jules Leroy[9] a été l'un des premiers historiens de l'art qui se soit penché sur l'art melkite. Un premier article, publié en 1955, décrit un manuscrit de Barlaam et Joasaph orné de 33 miniatures et réalisé à Alep en 1646 par Mīḫāʾīl al-Ḥamāwī

5 Sylvia Agémian, *Introduction à l'étude des icônes melkites de Syrie et du Liban*, Mémoire de recherche approfondie, Paris, École du Louvre, 1968, p. 95, 189–192, Fig. 50. Voir les commentaires d'Ioana Feodorov dans l'Épilogue ci-après.

6 Joseph Nasrallah (1911–1993) est né à Al-Nabik en Syrie. Après des études au séminaire Sainte-Anne de Jérusalem, dirigé par les Pères Blancs, il est ordonné prêtre en 1934. De 1943 à 1949, il est chargé par l'Institut Français de Damas de dresser un catalogue des manuscrits des monastères et diocèses du Liban. Entre 1950 et 1990, il est exarque patriarcal et curé de la paroisse melkite Saint-Julien-le-Pauvre à Paris. Il obtient un doctorat ès-Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Dijon en 1983. Outre ses articles et ses ouvrages pluridisciplinaires, son œuvre majeure est l'*Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du ve au xxe siècle : contribution à l'étude de la littérature arabe chrétienne*, 5 vols., 1979–2017. Voir Pierre Canivet et Rachid Haddad, « Nécrologie : Joseph Nasrallah (10.10.1911–19.11.1993) », *Syria*, 72.1–2 (1995), p. 267–269 ; Pierre Canivet et Jean-Paul Rey-Coquais (éds.), *Mémorial Monseigneur Joseph Nasrallah*, Damas : Institut Français du Proche-Orient, 2006.

7 Joseph Nasrallah, « Hiératicons melchites illustrés », *Proche-Orient Chrétien*, 3 (1956), p. 193–215.

8 Joseph Nasrallah, *Notes et documents pour servir à l'histoire du patriarcat melchite d'Antioche*, 1, Jérusalem : [s.e.], 1965, p. 143–144.

9 L'Abbé Jules Leroy (1903–1979) est né dans les Yvelines. Après avoir mené des études à l'Institut Biblique de Rome, il se consacre à l'étude des miniatures des manuscrits syriaques à la Bibliothèque Nationale de France et suit les conférences d'André Grabar à l'École Pratique des Hautes Études (EPHE) de Paris. Grâce au soutien du Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), il étudie les manuscrits syriaques à peintures conservés en Europe. Son séjour à Beyrouth, à partir de 1954, lui permet de visiter les monastères et les églises du Proche-Orient renfermant des manuscrits syriaques. Il décrit ces pérégrinations dans un ouvrage intitulé *Moines et Monastères du Proche-Orient*, Paris : Horizons de France, 1958. Il est aussi l'auteur de *Les manuscrits syriaques à peintures conservés dans les Bibliothèques d'Europe et d'Orient. Contribution à l'étude de l'iconographie des Églises de langue syriaque*, Paris : Geuthner, 1964. Il explore également l'art copte. Voir René-Georges Coquin, « Nécrologie : Abbé Jules Leroy (1903–1979) », *Syria*, 57.2–4 (1980), p. 502–503.

2021119 [Feodorov] 013-CH12-Nassif-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 302

(Sarba, OBA 953)[10]. L'année suivante, dans un article sur les manuscrits illustrés de la Bibliothèque de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth[11], il présente le fameux Tétraévangile de Yūsuf al-Muṣawwir, réalisé en 1648 et orné de onze miniatures (Beyrouth, Bibliothèque Orientale, Ms. 441)[12]. Dans un troisième article, publié en 1962, Leroy décrit l'icône des saints stylites Syméon l'Ancien et Syméon le Jeune du monastère Notre-Dame-de-Balamand, peinte par Niʿma al-Muṣawwir[13]. Malgré l'intérêt de ces études, ces auteurs n'ont pas réussi à identifier l'émergence d'un renouveau artistique dans l'Église melkite au XVIIe siècle.

2.2 *L'exposition de 1969 au Musée Nicolas Sursock : une révélation*

En 1959, Camille Aboussouan, conservateur du Musée Nicolas Sursock à Beyrouth, propose à la première réunion du comité du musée d'étudier les icônes du quadrilatère syro-mésopotamien. Il connut ensuite le professeur roumain Virgil Cândea[14], qui fut chargé par l'administration du Musée d'entreprendre la direction scientifique de ce travail de recherche. Après un séjour au Liban, à Alep et à Jérusalem en 1967, Cândea confirme l'existence d'une production arabe des icônes de tradition byzantine. D'autre part, Sylvia Agémian, la pion-

10 Jules Leroy, « Un nouveau manuscrit arabe-chrétien illustré du roman de Barlaam et Joasaph », *Syria*, 32.1–2 (1955), p. 101–122.

11 Jules Leroy, « Manuscrits illustrés de la Bibliothèque de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth », *MUSJ*, 33 (1956), p. 205–222.

12 Louis Cheikho avait déjà présenté ce manuscrit dans « Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque Orientale », *MUSJ*, 10 (1925), p. 107–179, ici, p. 164.

13 Dans cet article, J. Leroy rattache Niʿma à la région de Tripoli, voire à Balamand. Il considère également qu'il est le concepteur de cette icône, qui n'a pas de similaire dans le monde grec ou slave. Les recherches de Sylvia Agémian ont contesté cette attribution. En effet, Niʿma a reproduit une icône antérieure, réalisée par son père Yūsuf al-Muṣawwir. Voir Jules Leroy, « L'icône des stylites de Deir Balamend (Liban) et ses sources d'inspiration », *MUSJ*, 38 (1962), p. 333–358.

14 Virgil-Gheorghe Cândea (1927–2007), historien roumain spécialiste du Moyen-Âge, de l'art de l'icône, du livre ancien et des grands intellectuels roumains (Dimitrie Cantemir, Constantin Cantacuzino, Nicolae Milescu, Alexandru Odobescu, Nicolae Iorga, etc.), de la spiritualité des Pays Roumains, de la continuité de la tradition byzantine chez les Roumains et de l'histoire de l'Église orthodoxe roumaine. Licencié en philosophie, droit et théologie (1949–1955), il œuvre toute sa vie pour faire connaître l'histoire culturelle des Roumains et leurs rapports avec les chrétiens arabes. Professeur enseignant à Bucarest, il enseigne aussi à Naples, Washington, Genève, Beyrouth, Strasbourg, Rome. Élu membre de l'Académie Roumaine en 1991, il en fut le vice-président de 1998 à 2002. Il reçoit, pour son activité de promotion de la culture libanaise, l'Ordre National du Cèdre, le 16 juin 1969. Auteur de plus de 300 études et articles, de plusieurs monographies, éditions et traductions (en français, anglais, grec et italien). Nécrologie : « In memoriam Virgil Cândea », *Analele Academiei Române*, Bucarest, 5ème série, 141.18 (2009), p. 211–221.

2021119 [Feodorov] 013-CH12-Nassif-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 303

nière des études sur l'art melkite[15], rédige un mémoire de recherche approfondie, soutenu à l'École du Louvre le 25 octobre 1968[16].

Entre le 16 mai et le 15 juin 1969, les icônes melkites ont été révélées au monde scientifique et au public libanais grâce à une exposition au Musée Nicolas Sursock, sous la direction scientifique du professeur Virgil Cândea et préparée par Sylvia Agémian, assistante artistique du Musée. Cândea et Agémian ont rédigé deux articles introductifs, ainsi que les notices de quatre-vingt-treize icônes[17]. André Grabar, Jules Leroy, Joseph Nasrallah et Manolis Chatzidakis ont également contribué au catalogue d'exposition. Devenu rare, cet ouvrage est d'une grande érudition et demeure une référence indispensable pour toute étude sur l'art melkite.

Cette exposition révèle la présence de l'école d'Alep, constituée d'une lignée de peintres melkites qui s'est poursuivie sans discontinuité jusqu'à la fin du XVIIIe siècle : Yūsuf al-Muṣawwir transmit son savoir-faire à son fils Niʿma[18], qui, à son tour, le légua à son fils Ḥanānyā, qui l'enseigna à son fils Ǧirǧis (Fig. 12.1)[19]. À ceux-ci s'ajoutent d'autres peintres indépendants de la même époque (Kīrillus al-Dimašqī, Ḥannā al-Qudsī, Mīḫāʾīl al-Dimašqī, le patriarche Sylvestre, etc.). L'exposition révèle également vingt icônes de Michel le Crétois, fils du peintre Polychronis de Candie, connu également sous le nom arabe de Mīḫāʾīl al-Kurdalī. De passage au Proche-Orient entre 1809 et 1821, on lui confie la décoration entière des églises et aussi la restauration de certaines icônes. L'exposition met au jour également des peintres de l'école de Jérusalem, dominante au XIXe siècle : Mīḫāʾīl Muhannā al-Qudsī, Yūḥannā Ṣalībā al-Qudsī et Niqūlā Ṯāwudrus al-Qudsī (Fig. 12.2).

15 Outre son diplôme du Musée du Louvre, Sylvia Agémian est également docteur en Histoire de l'art de l'Université Paris IV – Sorbonne. En 1986, elle soutient une thèse sur les manuscrits arméniens enluminés dans la collection du Catholicossat arménien de Cilicie (Antélias, Liban) sous la direction de Suzanne Dufrenne. Depuis 1968 jusqu'à 2016, elle est conservatrice adjoint au Musée Sursock, où elle fut commissaire de plusieurs expositions. Elle collabore avec Sirapie Der Nersessian à la rédaction de l'ouvrage *Miniature Painting in the Armenian Kingdom of Cilicia from the Twelfth to the Fourteenth Century*, 2 vols., Washington : Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1993. Elle s'occupe également de la publication des *Archives Sirapie Der Nersessian. Catalogue I*, Antélias : Catholicossat Arménien de Cilicie, 2003. Sylvia Agémian est également auteure de plusieurs livres et articles sur l'art melkite, arménien et moderne.

16 Voir *supra*, n. 5.

17 À cela s'ajoutent dix-neuf icônes grecques postbyzantines commentées par Manolis Chatzidakis.

18 Connu également sous le nom Niʿmat Allāh.

19 Le premier manuscrit enluminé de Yūsuf remonte à l'année 1639. Il meurt entre 1660 et 1666. Niʿma est actif entre 1686 et 1722, et Ḥanānyā, entre 1714 et 1769. La dernière œuvre de Ǧirǧis semble être de 1777.

2021119 [Feodorov] 013-CH12-Nassif-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 304

FIGURE 12.1 *Sainte Barbe*, 52,5 × 39,5 cm, 1757, Ǧirǧis al-Muṣawwir, Monastère Saint-Jean-Baptiste, Khenchara

2021119 [Feodorov] 013-CH12-Nassif-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 305

FIGURE 12.2 *Prophète Élie et scènes de sa vie*, 125×78 cm, 1865, École de Jérusalem, Monastère Saint-Jean-Baptiste, Khenchara

2021119 [Feodorov] 013-CH12-Nassif-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 306

2.3 Icônes de Syrie – *Damas, 1987*

Du 20 au 30 octobre 1987, le Ministère du Tourisme de Syrie a organisé l'exposition *Icônes de Syrie* à la Bibliothèque Nationale Al-Assad. Dans un rapport envoyé le 6 mai au ministre du Tourisme Nawras Al-Daqr, le commissaire de l'exposition Elias Zayyat[20] évoque le succès de l'exposition de Beyrouth de 1969 et l'érudition du catalogue publié, particulièrement les contributions de Sylvia Agémian et Joseph Nasrallah. Il ne s'oppose pas à la dénomination « melkite » de ce patrimoine, mais il propose d'utiliser le terme « icône syrienne », vu que la Syrie était le berceau de cet art et que les origines de l'icône remontent, au niveau de la forme, aux arts anciens de la Syrie[21]. Il ajoute aussi que ce sont les pères syriens de Jérusalem, Damas et Antioche qui ont élaboré la théologie de l'icône, d'où cette évidente appellation[22].

Cette exposition, qui était le fruit d'une année de préparation et de recherche, avait pour objectif de montrer que la Syrie est un lieu de rencontre et de dialogue fertile entre les différentes cultures et religions de la Syrie et que l'icône syrienne est la synthèse des influences culturelles et artistiques (byzantine, occidentale, arabe) qui l'ont affectée[23].

L'exposition a réuni 70 icônes (16 alépines, des XVIIe–XVIIIe siècles, 15 du XVIIIe siècle, 31 du XIXe siècle, issues de l'école de Jérusalem et d'autres peintres, ainsi que 8 autres icônes non classifiables). Entre les 20 et 22 octobre, un colloque international sur le patrimoine chrétien de la Syrie et la dimension historique et théologique de l'icône a rassemblé de grands spécialistes du monde entier[24].

---

20 Voir aussi Iliyās Zayyāt, « Anṭākiya al-īqūna », dans *Tārīḫ Kanīsat Anṭākiya li-l-rūm al-urṯūḏuks : ayyat ḫuṣūṣiyya ?*, Koura : Publications de l'Université de Balamand, 1999, p. 257–270.

21 Nous pouvons considérer que l'usage du terme icône syrienne va de pair avec le régime nationaliste en Syrie, alors que le terme icône melkite est en harmonie avec le système confessionnaliste du Liban.

22 Je remercie Rand Abou Ackl de m'avoir communiqué ce rapport, issu de la Direction des Antiquités et des Musées, Section Archives des Icônes (Damas).

23 Voir Stéphane Valter, *La construction nationale syrienne, légitimation de la nature communautaire du pouvoir par le discours historique*, Paris : CNRS Éditions, 2002 ; Anna Poujeau, *Des monastères en partage : sainteté et pouvoir chez les chrétiens de Syrie*, Nanterre : Société d'ethnologie, 2014.

24 Nous citons quelques-uns des intervenants : Sylvia Agémian, Virgil Cândea, Pierre Canivet, Olivier Clément, Fernanda de Maffei, Ignatios Dick, Néophytos Edelby, Georges Khodr, Joseph Nasrallah, Athanasios Papageorgiou, Jean-Paul Rey-Coquais, Tania Velmans et Elias Zayyat. Sur le déroulement de ce colloque, cf. Ignatios Dick, « Mahraǧān al-īqūna al-sūriyya », *Našrat abrašiyyat Ḥalab li-l-rūm al-kāṯūlīk*, 4–5 (1987), p. 22–31. Le même numéro renferme la contribution de Niyūfiṭūs Idilbī, « Āl al-Muṣawwir arbaʿat aǧyāl min fannānī al-madrasa al-ḥalabiyya li-rasm al-īqūnāt ḫilāla al-qarnayn al-sābiʿ ʿašar wa-l-ṯāmin ʿašar li-l-Mīlād », p. 1–21.

2021119 [Feodorov] 013-CH12-Nassif-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 307

Un livret[25] bilingue (arabe – français) de 28 pages accompagne cette exposition. Il est composé d'une introduction d'Elias Zayyat, de la liste des œuvres, ainsi que la liste des organisateurs, la préface du Ministère du Tourisme et des remerciements. Le livret ne reproduit pas les photos des icônes exposées. La couverture présente les portes basses d'une iconostase du monastère grec orthodoxe Saint-Georges à Ḥumayrāʾ, peinte par Niʿma al-Muṣawwir.

2.4 *Collection Abou Adal* (*Paris 1993 – Genève 1997*)

La collection d'icônes Abou Adal (Genève), constituée d'œuvres grecques, melkites, russes et roumaines, a été présentée au public pour la première fois au Musée Carnavalet à Paris du 25 mai au 14 juillet 1993[26]. Grâce à ses œuvres exceptionnelles, cette exposition réalisée sous le commissariat de Virgil Cândea et Sylvia Agémian peut être considérée comme une seconde révélation scientifique de l'art melkite.

Issu d'une famille qui disposait des icônes « dans le corridor de la chambre à coucher, sur une petite table couverte d'une nappe en dentelle, éclairée jour et nuit par une veilleuse à huile »[27], Georges Abou Adal s'aventure dans le monde des icônes et commence en 1952 par collectionner des œuvres du monde entier[28]. L'exposition rassemble 129 icônes, dont 42 melkites. Cette collection comporte sept icônes[29] réalisées vers l'année 1637, qui se distinguent par leurs traits prosopographiques et leur style d'exécution. Elles ont été réalisées par un seul peintre, dans un style particulier qui s'éloigne à la fois du style de Yūsuf al-Muṣawwir et des œuvres crétoises et qui n'a pas été repris par la suite par d'autres peintres melkites. L'exposition révèle aussi d'autres icônes des écoles d'Alep (Yūsuf, Niʿma, Ḥanānyā et Ǧirǧis) et de Jérusalem et d'autres peintres (Ḥannā al-Qudsī, Kīrillus al-Dimašqī, Parṯāniyūs, évêque de Tripoli, et Michel Polychronis le Crétois).

Cette collection fit aussi l'objet d'une seconde exposition, intitulée *Lumières de l'Orient chrétien : Icônes de la collection Abou Adal*[30]. Elle s'est tenue du 12 décembre au 4 mai 1997 au Musée d'Art et d'Histoire de Genève.

---

25 *Icônes de Syrie. Exposition et Symposium*, Damas : Ministère du Tourisme de Syrie, 1987.

26 Virgil Cândea (éd.), *Icônes grecques – melkites – russes. Collection privée du Liban*, Genève : Skira, 1993.

27 Freddy Abou Adal, « Avant-propos », dans Cândea (éd.), *Icônes grecques – melkites – russes*, p. 11.

28 La collection Abou Adal compte actuellement environ 600 icônes.

29 Ibid., Fig. 55–61. Voir aussi Philippe Piguet, « Les riches heures des icônes melkites : Entretien avec Virgil Cândea, » *L'Œil*, 451 (1993), p. 30–37.

30 Virgil Cândea (éd.), *Lumières de l'Orient chrétien : Icônes de la collection Abou Adal*, Beyrouth : Art et Patrimoine, 1997.

2021119 [Feodorov] 013-CH12-Nassif-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 308

2.5 Visages de l'icône / Icônes du Liban – *Paris, 1995–1996*

Sous l'initiative du métropolite orthodoxe du Mont Liban Georges Khodr et grâce au Père Antoine Lammens[31], une collection d'icônes en provenance du Liban arrive au Musée du Petit Palais, à Paris, en juillet 1987. Elles étaient en mauvais état de conservation[32], surtout que certaines portaient les traces de la guerre libanaise. Dès leur arrivée en France, un conseil scientifique interdisciplinaire (conservateurs, historiens d'art, restaurateurs et ingénieurs) s'est mis en place pour mener à bien ce projet. Pendant tout le temps où elles n'étaient pas en restauration dans le Service des Musées de France, dans la Petite Écurie du Roy à Versailles[33], les icônes se trouvèrent au Musée du Petit Palais.

Outre la fameuse icône bilatérale de Kaftoun (XIIIe siècle)[34], cette collection renferme des icônes postbyzantines grecques et melkites, ainsi qu'une icône russe. Avant leur retour au Liban, ce travail de restauration fut couronné par deux expositions, l'une au Pavillon des Arts, en 1995, et l'autre au Centre Culturel du Panthéon, en 1996.

L'exposition *Visages de l'icône* s'est déroulée au Pavillon des Arts à Paris du 10 novembre 1995 au 4 février 1996[35]. Cette exposition rassembla soixante-cinq icônes de tradition byzantine, russe, éthiopienne, copte et melkite. Parmi les cinq icônes melkites exposées, nous mentionnons une icône ancienne de la

31 Religieux belge († 2002), il instaure un atelier de peinture d'icônes au Carmel de la Théotokos et de l'Unité à Harissa dans les années 1980, avant d'entreprendre la mission de la restauration des icônes en 1987 à Paris. En 1997, il dirige un atelier de restauration d'icônes au sein de l'Académie Libanaise des Beaux-Arts de l'Université de Balamand. En 1998, il organise une exposition à Beyrouth sous le patronage de Sa Béatitude Ignace IV Hazim, patriarche grec orthodoxe d'Antioche et de Tout l'Orient. Cette exposition est composée de neuf icônes restaurées, sept en cours de restauration et trois autres en vue de restauration. Voir Antoine Lammens (éd.), *Icônes restaurées. Exposition des icônes restaurées par les étudiants de l'Atelier de restauration*, Beyrouth : Université de Balamand, Académie libanaise des Beaux-arts, 1998 ; Lina Fakhoury Soued, « Antoine Lammens, son héritage au service du patrimoine iconographique du Proche-Orient », dans May Davie (éd.), *Le patrimoine architectural de l'Église Orthodoxe d'Antioche. Perspectives comparatives avec les autres groupes religieux du Moyen Orient et des régions limitrophes*, Koura : Publications de l'Université de Balamand, 2015, p. 93–105.

32 La couche picturale de certaines d'entre elles était quasi pulvérulente, la majorité des supports profondément corrodés.

33 Les restaurations ont été réalisées par Nicolas Delsaux (15 icônes), Antoine Lammens (20 icônes) et Thérèse Prunet (2 icônes).

34 Nada Hélou, « L'icône bilatérale de la Vierge de Kaftoun au Liban : une œuvre d'art syro-byzantin à l'époque des croisés », *Chronos*, 7 (2003), p. 101–131.

35 Béatrice Riottot El-Habib et Michel Rutschkowsky, *Visages de l'icône*, Paris : Paris – Musées & Pavillon des Arts, 1995.

Déisis repeinte par Michel Polychronis en 1813. Dans le coin inférieur à droite figure un personnage enturbanné, agenouillé, auquel la Vierge a rendu la vue[36].

La seconde exposition, *Icônes du Liban*, fut organisée du 16 septembre au 20 octobre 1996 par la Mairie du Ve Arrondissement de Paris et le Centre culturel du Panthéon, avec le parrainage du Ministère de la Culture de France[37]. Trente-neuf icônes avaient été restaurées, mais le catalogue en présente seulement vingt-neuf. D'après le catalogue publié, nous pouvons repérer uniquement 14 icônes melkites, dont deux de l'école d'Alep et deux attribuées à Michel le Crétois.

Dans un article publié en 2011[38], on fait état des résultats des méthodes photographiques et analytiques réalisées au Laboratoire de Recherche des Musées de France (C2RMF) sur 18 icônes, avant leur restauration[39]. Cette analyse permet d'approfondir la connaissance des matériaux constitutifs de chaque icône. Le noyer semble être le bois préféré utilisé pour le support de l'icône melkite. La technique d'assemblage du bois est réalisée avec un soin particulier. La technique de dorure au bol (argile) est particulièrement utilisée. Divers poinçons, ciseaux ou motifs grainés sont souvent employés pour créer des ornements décoratifs élaborés. Dans toutes les icônes analysées, une quinzaine de pigments différents ont été trouvés. L'orpiment est systématiquement mélangé avec d'autres pigments pour obtenir la couleur verte.

2.6 *Collection Antoine Touma – Rotterdam, 1997*

Les icônes de la collection Antoine Touma (Damas) ont fait l'objet d'une exposition au Musée d'Ethnologie de Rotterdam (Pays-Bas) du 29 novembre 1997 au 19 avril 1998. Cette collection est constituée de trois icônes de l'entourage de l'école d'Alep, trois icônes de Michel Polychronis le Crétois, trente-huit icônes de l'école de Jérusalem et quatre autres icônes. L'œuvre qui retient notre attention est celle d'une *Pietà* du XVIIIe siècle représentant la Vierge Marie tenant sur ses genoux le corps du Christ descendu de la Croix, avant sa mise au tombeau. Cette pièce unique dans le milieu melkite a été reprise de l'art crétois, influencé lui-même par la *Pietà*, thème iconographique en vigueur en Occident

36 Ce personnage pourrait être Tūrān Šāh, dernier sultan ayyubide (1249–1250).

37 Voir Gilles Chazal, Jacques-Charles Gaffiot (éd.), *Icônes du Liban*, Paris : Paris – Musées, 1996.

38 Sophia Lahlil et Elisabeth Martin, « Characterisation of 18 Melkite Icons Dating from the 17th to the 19th c. AD », *Journal of Cultural Heritage*, 13.3 (2011), p. 332–338.

39 Imagerie IR et UV, rayons X, analyses xylologiques, tests de coloration, SEM-EDX, XRD, spectroscopie Raman.

2021119 [Feodorov] 013-CH12-Nassif-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 310

entre les année 1350 et 1500. Un beau catalogue bilingue (allemand – anglais) fut publié à l'occasion par Mat Immerzeel[40].

2.7 Liban, l'autre rive – *Paris, 1998*

Du 27 octobre 1998 au 2 mai 1999, l'Institut du Monde Arabe à Paris a accueilli une exposition qui retrace l'histoire du Liban depuis la préhistoire jusqu'au Liban des émirs (XIXe siècle). Plus de cinq cents objets venaient des musées de Beyrouth, dont le Musée National, rouvert en novembre 1997, du Musée du Louvre et des fouilles récentes du centre-ville de Beyrouth. Cette exposition rassembla outillages préhistoriques, idoles phéniciennes, stèles hellénistiques, mosaïques byzantines et aussi icônes melkites. Sylvia Agémian présenta une dizaine d'icônes des collections Abou Adal et Antaki, ainsi que des monastères de Balamand et Khenchara. Exposée pour la première fois, l'icône monumentale de la Dormition de Balamand, peinte par Niʿma al-Muṣawwir, est intéressante par sa dédicace. Celle-ci n'apparaît pas au bas de l'icône, suivant l'usage, mais sur la bordure du drap recouvrant le lit mortuaire de la Vierge. Selon Agémian, le peintre aurait été inspiré d'une icône crétoise portant sur le drap mortuaire une inscription pseudo-coufique en guise d'ornement. Le peintre en a repris l'idée, en remplaçant l'inscription par une longue dédicace en arabe[41].

2.8 Icônes de Syrie – *Damas / Alep, 1999*

À l'occasion du début du second millénaire, le Ministère du Tourisme de Syrie a organisé une seconde exposition des icônes melkites au Musée National de Damas et au Musée National d'Alep, entre le 23 novembre 1999 et le 4 mai 2000. L'exposition de Damas rassembla 121 icônes, alors que celle d'Alep rassembla 81 icônes[42].

2.9 Icônes de Saint-Georges – *Beyrouth, 2000*

Entre le 27 septembre et le 29 octobre 2000, le Musée Sursock à Beyrouth accueille une seconde exposition des icônes melkites, intitulée *Icônes de Saint-Georges*. Conçue par Sylvia Agémian, cette exposition rassemble vingt-cinq icônes qui ornaient l'église et l'iconostase de la cathédrale grecque orthodoxe Saint-Georges (Place de l'Étoile, Beyrouth), qui remonte à l'année 1783. Pen-

40 Mat Immerzeel, *Syrische Iconen : Collectie Antoine Touma. Syrian Icons : Collection Antoine Touma*, Gand : Snoeck-Ducaju & Zoon, 1998.

41 Valérie Matoïan (éd.), *Liban. L'autre rive. Exposition présentée à l'Institut du Monde Arabe du 27 octobre 1998 au 2 mai 1999*, Paris : Flammarion & Institut du Monde Arabe, 1998.

42 À l'exception des sites électroniques qui évoquent ces deux expositions, nous n'avons pas pu trouver des catalogues d'exposition ou d'autres références scientifiques.

2021119 [Feodorov] 013-CH12-Nassif-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 311

dant la guerre libanaise, l'iconostase a été démontée et les icônes ont été retirées, pour les soustraire aux avanies.

Le catalogue de l'exposition[43] décrit minutieusement l'iconostase de l'église, ainsi que les icônes et leur ancien emplacement. Cette collection révèle cinq icônes melkites de l'entourage de Yūsuf al-Muṣawwir (XVIIe siècle), qui ont été repeintes par Niqūlā al-Qudsī aux alentours de 1860. Deux icônes auraient été réalisées par le patriarche d'Antioche Sylvestre le Chypriote, entre 1724 et 1766. Michel Polychronis est le peintre d'une *Hodigitria*. D'autres icônes du même siècle sont l'œuvre d'artistes étrangers : Léontios le Chypriote, Zorsis de Chio et Jean Cornaros le Crétois.

2.10 Der Glanz des christlichen Orients – *Francfort, 2002*

L'exposition *Der Glanz des christlichen Orients* eut lieu à Francfort du 24 novembre 2002 au 2 mars 2003. Elle a été organisée en partenariat entre l'Ikonen Museum de Francfort, la Fondation Dr. Schmidt-Voight, le Musée de la Cathédrale de Francfort, la Maison d'Antioche au Liban et le monastère Saint-Jacques-le-Mutilé à Qara (Syrie), sous la supervision des Ministères de la Culture de Syrie et du Liban et de la Mairie de Francfort. Les commissaires de l'exposition sont Agnès-Mariam de la Croix et Alexandra Bersch. Ignace Dick, Elias Zayyat, Michael Schneider ont également contribué à la rédaction du catalogue d'exposition publié en allemand et en anglais[44].

L'objectif de cette exposition était de sensibiliser le public allemand à l'histoire culturelle et religieuse des chrétiens de la Syrie et du Liban. Fermement ancrée dans l'histoire culturelle de la tradition occidentale, celle-ci n'avait pas encore été bien mise en évidence en Allemagne. Cette exposition est considérée comme un premier pas vers un échange productif de recherche et d'expertise scientifique entre les institutions académiques et religieuses de l'Orient et de l'Occident.

L'Ikonen Museum accueillit 82 icônes réalisées par des peintres melkites de l'école d'Alep, de l'école de Jérusalem et des peintres indépendants (Michel Polychronis, Mīḫāʾīl al-Dimašqī et Niʿma Naṣer al-Ḥomsī), dont trois nouveaux (Simʿān le prêtre, Yūsuf al-Šammās et Yūḥannā ibn ʿAbd al-Masīḥ). Cette exposition rassemble des icônes déjà présentées aux expositions du Musée Sursock et de Paris, ainsi que des œuvres qui n'ont jamais été accessibles au public européen, issues du Proche-Orient et de l'Allemagne (deux icônes des Staatliche

43 Sylvia Agémian, *Icônes de Saint-Georges*, Beyrouth : Musée Sursock, 2000.

44 Agnès-Mariam de la Croix et Alexandra Bersch, *Der Glanz des christlichen Orients. The Splendor of the Christian Orient*, Francfort : Ikonen – Museum, 2002.

2021119 [Feodorov] 013-CH12-Nassif-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 312

Museen zu Berlin et une icône d'une collection privée)[45]. Le Musée de la cathédrale de Francfort accueillit également des ornements liturgiques, des objets de culte, ainsi que le Tétraévangile de Yūsuf al-Muṣawwir.

2.11 Icônes arabes. Art chrétien du Levant – *Paris, 2003*

L'exposition *Icônes arabes. Art chrétien du Levant*[46] fait suite à l'exposition de Francfort. Elle eut lieu à l'Institut du Monde Arabe à Paris du 6 mai au 17 août 2003, sous le commissariat de Brahim Alaoui. D'après la préface de Tammam Fakouch, directeur général des Antiquités et des Musées de Syrie, le but de cette exposition était de faire découvrir l'un des traits de la civilisation née sur le territoire syrien. Fakouch rappelle que l'iconographie chrétienne s'est développée en Syrie, en procédant à une interprétation de l'art païen existant dans la région, qui devint conforme aux besoins spirituels des chrétiens des trois premiers siècles[47].

Il s'agit de la même collection d'icônes de l'exposition de Francfort, augmentée d'une trentaine de manuscrits provenant de diverses traditions orientales (melkite, syriaque, copte et arménienne). Cette exposition accueillit également les miniatures du manuscrit de Barlaam et Joasaph du monastère de Balamand (XIIIe siècle)[48], restaurées dans les ateliers du Centre de Conservation du Livre d'Arles.

Le catalogue d'exposition renferme des articles d'Olivier Clément, Grégoire Aslanoff, François Zabbal et Mahmoud Zibawi. Ce dernier a également supervisé les commentaires des icônes rédigés par A.-M. de la Croix. Samir Khalil Samir, Bruno Marty, Stéphane Ipert et Françoise Briquel-Chatonnet ont présenté les manuscrits orientaux.

---

45 Nous citons à titre d'exemple deux icônes monumentales appartenant au monastère Saint-Sauveur à Joun : le Christ entouré des scènes de la Passion et de la Résurrection, et la Mère de Dieu entourée des scènes de l'Hymne Acathiste. Voir ibid., Fig. 41–42.

46 Agnès Mariam de la Croix et François Zabbal (éd.), *Icônes arabes. Art chrétien du Levant*, La Fresquière : Éditions Grégoriennes, 2003.

47 Cette exposition vient au moment du rapprochement entre la France et la Syrie. En 1999, Jacques Chirac reçoit à l'Élysée Bachar el-Assad. En 2000, il est le seul chef d'État de l'Occident à se rendre aux funérailles de Hafez el-Assad. Voir Judith Cahen, « La politique syrienne de la France, de Jacques Chirac à Nicolas Sarkozy », *Politique étrangère*, 1 (2009), p. 177–188.

48 Rima Smine, « The Miniatures of a Christian Arabic *Barlaam and Joasaph*, Balamand 147 », *Parole de l'Orient*, 18 (1993), p. 171–229.

2021119 [Feodorov] 013-CH12-Nassif-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 313

2.12 Von der Hand deines Dieners – *Francfort, 2004*

Entre le 4 octobre 2004 et le 16 janvier 2005, l'exposition *Von der Hand deines Dieners : Christliche Ikonen der Arabischen Welt* se tenait à l'Ikonen Museum de Francfort, à l'occasion de la Foire Internationale du Livre, dédiée à la civilisation arabe. Cette exposition rassemblait 22 icônes melkites et 11 icônes coptes. Pour la collection melkite, il s'agit de neuf icônes déjà exposées en 2002, ainsi que 13 icônes des monastères de Balamand et Khenchara et de l'Archevêché grec orthodoxe du Mont Liban. Alexandra Neubauer, commissaire de l'exposition, a édité un catalogue bilingue (allemand – anglais), où Michael Schneider présente une étude sur l'icône en tant que témoin d'une vie fondée sur la foi[49].

2.13 *Exposition de Damas, 2008*

En 2008, à l'occasion de proclamer Damas Capitale de la Culture Arabe, l'exposition « Entre les textes et l'image : exemples des manuscrits et des icônes de la Syrie »[50] s'est tenue au Musée National de Damas entre le 30 avril et le 17 mai. Cette exposition a été organisée en coopération entre le Secrétariat Général de la Commission de Célébration de Damas – Capitale de la Culture Arabe 2008, la Direction Générale des Antiquités et des Musées de Syrie et la Bibliothèque Nationale Al-Assad de Damas. Sous le commissariat d'Elias Zayyat, cette exposition a rassemblé 23 manuscrits islamiques et 2 manuscrits chrétiens, empruntés de la Bibliothèque Al-Assad, du Musée National de Damas, du monastère Sayyidat–Ṣaydnāya et du Patriarcat syriaque orthodoxe. Elle présente aussi 30 icônes empruntées des monastères et des églises de la Syrie.

L'objectif de cette exposition était de mettre en exergue la cohabitation et l'échange entre les civilisations islamique et chrétienne à travers l'histoire, particulièrement dans le domaine de l'image et du texte, et ce, à travers des manuscrits datant des périodes abbasside, mamelouke et ottomane et des icônes melkites[51].

---

49 Alexandra Neubauer, *Von der Hand deines Dieners : Christliche Ikonen der Arabischen Welt / From the Hand of Your Servant : Christian Icons in the Arabic World*, Tübingen : Legat Verlag, 2004.

50 Iliyās Zayyāt, ʿAlī al-ʿĀʾidī et Mona al-Muʾaḏḏin (éd.), *Bayna al-kitābat wa-l-ṣūrat : namāḏiǧ min al-maḫṭūṭāt wa-l-īqūnāt fī Sūriyya*, Damas : Direction Générale des Antiquités et des Musées, 2008.

51 Voir Charbel Nassif, « Ottoman and Arab Influences on Melkite Art in the 17th, 18th and 19th Centuries », dans *CMR 12*, p. 15–28.

2021119 [Feodorov] 013-CH12-Nassif-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 314

2.14 Fascination du Liban – *Genève, 2012*

L'exposition *Fascination du Liban. Soixante siècles d'histoire de religions, d'art et d'archéologie* fut une initiative commune du Ministère Libanais de la Culture et de la Ville de Genève. Elle a été développée en partenariat avec la Direction Générale des Antiquités du Liban, le Musée National de Beyrouth et le Musée d'Art et d'Histoire de Genève, en collaboration avec d'autres partenaires. Elle s'est tenue au Musée Rath de Genève entre le 30 novembre 2012 et le 31 mars 2013. Conçue par Marc-André Haldimann, Marielle Martiniani-Reber et Anne-Marie Maïla-Afeiche, cette exposition propose d'explorer les multiples facettes de la relation développée entre les Libanais, le Divin et l'Au-delà à travers l'histoire. Elle explore l'évolution du culte et des rituels au Liban, à travers les siècles et les civilisations. Trente-deux auteurs européens et libanais ont contribué à la rédaction du catalogue.

Le christianisme melkite a été évoqué par des icônes choisies de la collection Abou Adal et deux manuscrits commentés par Sylvia Agémian[52]. Parmi les icônes exposées figure une icône de valeur inégalée. Il s'agit de celle de saint Basile le Grand peinte par Ǧirǧis al-Muṣawwir en 1754. Ce dernier, au lieu de se limiter à noter le nom de son père au bas de l'icône, dans une longue dédicace sur fond d'or, a ajouté une longue inscription au dos de l'icône, en traçant toute sa filiation, constituée de peintres[53] : « Peinte par la main périssable de l'humble diacre Ǧirǧis, fils de feu le diacre Ḥanānyā, fils du *qassīs* Niʿmat Allāh, fils du *ḫūrī* Yūsuf, fils d'Antūniyūs, fils du prêtre Bāsīlī al-Muṣawwir, alépin de naissance, moscovite d'origine, et catholique, c'est-à-dire orthodoxe de confession, le mardi 25 octobre 1754 de l'ère chrétienne ». Cette inscription nous fait donc savoir que le grand-père de Yūsuf al-Muṣawwir est un certain Bāsīlī, prêtre et peintre, alépin de naissance, mais d'origine moscovite. À l'heure actuelle, nous ne connaissons aucune œuvre de ce Bāsīlī[54]. Outre cette icône, cette exposition révèle un beau diptyque de l'année 1852. Chaque volet est composé de 14 compartiments représentant les grandes fêtes de l'année liturgique et divers saints. Les manuscrits exposés furent le Tétraévangile de Yūsuf al-Muṣawwir et le Tétraévangile de la collection Antoine Maamari de Beyrouth, dont les quatre miniatures des Évangélistes auraient été réalisées par Niʿma al-Muṣawwir en 1675.

52 Sylvia Agémian, « Aspects de la peinture melkite », dans Marielle Martiniani-Reber (éd.), *Fascination du Liban. Soixante siècles d'histoire de religions, d'art et d'archéologie*, Genève : Skira, 2012, p. 165–177.

53 Ibid., p. 175, Fig. 15.

54 Cette information avait déjà été communiquée en 2006 : Sylvia Agémian, « Neʿmet al-

2021119 [Feodorov] 013-CH12-Nassif-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 315

2.15 Chrétiens d'Orient. 2000 ans d'histoire – *Paris / Tourcoing, 2017*

Cette grande exposition propose un parcours historique, culturel et artistique de plusieurs communautés orientales[55]. Elle a été présentée à l'Institut du Monde Arabe à Paris du 26 septembre 2017 au 14 janvier 2018 et au Musée des Beaux-Arts Eugène Leroy à Tourcoing du 23 février au 12 juin 2018. Conçue par Raphaëlle Ziadé[56], cette exposition vise à montrer que le patrimoine des chrétiens d'Orient n'est pas une sous-culture vécue sous l'ombre de Byzance ou étouffée par l'islam, ou même dominée par l'Occident latin. C'est une civilisation à part entière, dont les productions artistiques ont évolué selon les contextes culturels et politiques et les goûts du temps. Dans l'introduction, on rappelle que le christianisme est une religion orientale et que les chrétiens du monde arabe sont les éléments d'un monde qu'ils ont contribué à construire.

Cette exposition unique, qui a attiré 210 000 visiteurs, a présenté 303 œuvres de nature différente : objets archéologiques, objets d'art, manuscrits, icônes, photographie, documents diplomatiques et vidéos. L'art melkite est représenté par des icônes des collections Abou Adal et Georges Antaki, du monastère de Notre-Dame-de-Balamand, ainsi que par des manuscrits de la collection Antoine Maamari et de la Bibliothèque Orientale de Beyrouth. L'exposition accueillait aussi une icône de la Dormition de la Mère de Dieu appartenant au Patriarcat maronite au Liban. Sous l'initiative de Raphaëlle Ziadé, cette icône monumentale (180 × 96 cm) a été restaurée à l'issue de l'exposition dans les ateliers du Petit Palais, entre juillet 2018 et juin 2019[57]. Le déchiffrage des inscriptions syriaques et karshouni révèle l'identité des donateurs et sa datation. Cette icône a été commanditée en 1523 par l'évêque Fra Antoun le Moine et le prêtre Carmelo, qui ont été représentés au bas de l'icône, à droite et en petites dimensions. Cette œuvre postbyzantine est un témoin éloquent du fait

---

Musawwir al-Halabī et l'Évangile arménien d'Alep (nº 46) », *Tempora*, 16–17 (2005–2006), p. 140–162, ici, p. 148–149.

55 Raphaëlle Ziadé (éd.), *Chrétiens d'Orient. 2000 ans d'histoire*, Paris : Gallimard & IMA & MUba, 2017.

56 Raphaëlle Ziadé est docteur en Histoire des religions. Elle est responsable du Département byzantin du Petit Palais. Elle a été Commissaire de l'exposition *Le Mont Athos et l'Empire byzantin* (2009) et l'exposition *Dieu(x), modes d'emploi* (2012). Elle était conseillère scientifique pour la refonte du Musée de l'Institut du Monde Arabe. Voir aussi Raphaëlle Ziadé, « Icônes chrétiennes du monde arabe », *Arts sacrés*, 33 (2016), p. 65–71 ; Raphaëlle Ziadé, « Le pouvoir des images », *Connaissance des arts*, Hors-Série « Chrétiens d'Orient », 2017, p. 10–14.

57 L'Ambassade du Liban en France et l'Œuvre d'Orient ont parrainé cette opération et ont apporté leur aide pour la collecte des fonds privés et la gestion financière des dons.

que l'icône était le langage visuel commun des différentes communautés chrétiennes et n'était pas restreinte aux melkites[58].

Dans le catalogue, Raphaëlle Ziadé rédige un article sur les icônes du Proche-Orient[59]. Nous avons présenté nous-mêmes dans une notice les résultats de notre thèse sur Yūsuf al-Muṣawwir, soutenue la même année[60].

2.16 Images de la Transcendance. Icônes melkites – *Beyrouth, 2019*

Du 9 au 29 mai 2019, l'exposition *Images de la Transcendance. Icônes melkites* s'est tenue à la Villa Audi à Beyrouth[61]. Préparée par le P. Nicolas Riachy, BC, cette exposition rassemblait 82 icônes, dont certaines inédites[62], appartenant aux branches masculines et féminines des trois ordres religieux melkites catholiques (les salvatoriens, les alépins et les choueirites), à l'Archevêché grec melkite catholique et à cinq collections privées. Malheureusement, cette exposition n'était pas à la hauteur de ses antécédents au niveau muséographique et au niveau du choix des œuvres, alors qu'elle prétendait marquer les cinquante ans des études sur les icônes melkites. Dans le catalogue de 32 pages distribué aux visiteurs de l'exposition, l'auteur se contente d'une petite introduction spirituelle, suivie de la reproduction des icônes en petites dimensions et en mauvaise résolution. Il omet aussi de mentionner les dimensions de chaque œuvre.

---

58 Après sa restauration, cette icône était exposée au Petit Palais du 3 au 29 mars 2020. Rappelons que le Petit Palais possède une collection remarquable d'icônes grecques et russes datant du XVe au XIXe siècle. Elle est le fruit d'une donation de Roger Cabal faite au Musée en 1998. Le 17 novembre 2019, cette collection a été redéployée dans une toute nouvelle salle, accompagnée de films, d'objets liturgiques et de supports présentant les matériaux et étapes de la peinture d'icône. Voir Raphaëlle Ziadé, *Icônes. Les arts chrétiens d'Orient au Petit Palais*, Paris : Paris Musées, 2017 ; Raphaëlle Ziadé, « Une icône du patriarcat maronite restaurée et décryptée », *Monde de la Bible*, 231 (2019), p. 231–233.

59 Ziadé, *Icônes. Les arts chrétiens d'Orient*, p. 126–135.

60 Ibid., p. 162–164. Voir Charbel Nassif, *L'œuvre du peintre alépin Youssef Al-Musawwer. Contribution à l'essor de la peinture religieuse melkite au XVIIe siècle*, Thèse de doctorat en Histoire de l'art, Université Paris IV – Sorbonne, 2017 (en cours de publication).

61 Nicolas Riachy, *Images de la Transcendance. Icônes melkites*, Beyrouth : [s.e.], 2019. Voir aussi Nicolas El Riachi, *L'icona nella chiesa melchita tra il mondo latino e quello arabo-islamico. Indagine teologico-pastorale sulla dimensione simbolica, liturgica e catechistica dell'icona*, Bari : Basilica San Nicola Editore, 2020.

62 Nous citons à titre d'exemple l'icône de la Crucifixion conservée chez les religieuses alépines à Zouk-Mikaël (1733), une croix d'iconostase de la collection Walid Mouawad (1737), l'icône de la Vénération du Sacré Cœur conservée au monastère Saint-Jean-Baptiste à Khenchara (1740) et celle de sainte Catherine conservée au monastère Notre-Dame-de-l'Annonciation à Zira'āyā (1773).

2.17 On Earth as It Is Heaven. Icons from Jerusalem – *Beyrouth, reportée pour 2022*

L'exposition *On Earth as It Is Heaven. Icons from Jerusalem* avait été prévue du 2 avril au 20 juillet 2020 au Centre Dār al-Nimer pour l'art et la culture, Beyrouth, mais elle a été reportée pour 2022 à cause de l'épidémie de COVID-19. Conçue par Mahmoud Zibawi, elle va présenter la collection du propriétaire du musée, Rami al-Nimer. D'origine palestinienne, celui-ci a rassemblé une collection d'icônes melkites de l'école de Jérusalem et des *Proskynetaria*, ainsi que des photos provenant de la Terre Sainte.

3 Études et publications

3.1 *Virgil Cândea, Sylvia Agémian*

Après l'exposition au Musée Sursock en 1969, des recherches se sont succédées à un rythme relativement ralenti, à cause de la guerre libanaise. En 1970, Virgil Cândea présente avec Sylvia Agémian l'art melkite au Congrès International des Études du Sud-Est Européen[63]. En 1972, il étudie minutieusement l'iconographie de saint Élian de Homs[64]. Sylvia Agémian continue également ses recherches, afin de mieux élucider ce courant artistique. Son travail érudit constitue une référence incontournable pour toute étude scientifique sur l'art melkite. En 1973, elle publie un article sur les icônes melkites de l'église arménienne des Quarante-Martyrs d'Alep. Œuvres de Niʿma, Ḥanānyā et Ǧirǧis, ces icônes renferment des inscriptions arabes, grecques et arméniennes à la fois et certaines témoignent d'une influence occidentale. Ceci indique que les peintres alépins travaillèrent pour une clientèle variée : melkite catholique et orthodoxe, arménienne et aussi maronite. Parmi les œuvres citées figure une toile monumentale du Jugement Dernier (446 × 375 cm) réalisée par Niʿma, avec l'aide de son fils Ḥanānyā[65]. Réalisée en 1708, elle a été commanditée par le

63 Virgil Cândea, Sylvia Agémian, « La limite orientale de l'art post-byzantin : les icônes melkites », dans *Actes du IIe Congrès International des Études du Sud-Est européen*, IV, Athènes : Titos Jochalas, 1970, p. 399–404.

64 Virgil Cândea, « Une œuvre d'art melkite : l'icône de Saint-Elian de Homs », *Syria*, 49.1–2 (1972), p. 219–238, repris dans Virgil Cândea, *Histoire des idées en Europe du Sud-Est* (*XVIIe–XVIIIe siècles*), éd. Ioana Feodorov et Mihai Ţipău, Brăila : Editura Istros a Muzeului Brăilei « Carol I », 2018, p. 329–347.

65 Voir aussi ʿAbdallāh Ḥaǧǧār, « Murūr 300 ʿām ʿalā rasm īqūnat al-daynūna al-ʿāmma fī kanīsat al-Arbaʿīn Šahīdan li-l-arman al-urṯūduks bi-Ḥalab », *Al-Machriq*, 84 (2010), p. 155–163. Il convient de souligner que le monastère de Balamand possédait une icône du Jugement Dernier peinte par Niʿma al-Muṣawwir en 1694. Malheureusement, cette œuvre a

sacristain Garabed et tous les prêtres arméniens d'Alep. Selon Sylvia Agémian, cette toile vient confirmer la solidité des connaissances techniques de Niʿma, qui a su utiliser judicieusement la moindre surface et organiser les différents éléments de la composition.

En 1975, Sylvia Agémian reconstitue l'activité de Michel Polychronis auprès des églises du Liban et de la Syrie et des familles bourgeoises. Elle présume l'existence d'un atelier dirigé par lui, vu qu'il était aidé par son compatriote Michel Eleutherios et par plusieurs collaborateurs locaux[66].

En 1976, Agémian analyse une icône de saint Syméon le Stylite le Jeune attribuée à Yūsuf al-Muṣawwir et conservée à l'église Notre-Dame des grecs-orthodoxes à Alep. En 1981, elle consacre un article d'une portée exceptionnelle à l'œuvre de Yūsuf al-Muṣawwir et lui énumère quinze icônes (signées par lui et attribuées) et quatre manuscrits. Dans trois études publiées en 1983, 1991 et 2006, Agémian étudie de près les icônes et les manuscrits de Niʿma al-Muṣawwir. Elle lui attribue la réalisation de quatre miniatures en pleine page des Évangélistes dans un manuscrit arménien (Alep, Église arménienne des Quarante-Martyrs 46) et les miniatures du Tétraévangile de la collection Antoine Maamari. En 1994, elle commente les miniatures de deux Tétraévangiles, Mss. 3 (505) et 6 (499) du monastère de Balamand, actuellement perdus.[67]

3.2 *Bernard Heyberger*

Bernard Heyberger, spécialiste bien connu du christianisme oriental, est l'auteur de trois articles sur l'image religieuse chez les chrétiens du Proche-Orient, publiés en 1989, 2003 et 2018[68]. Dans une approche historique, Heyberger étudie la question de l'image chez les différentes communautés orientales, en

disparu du monastère pendant la guerre libanaise. Voir Virgil Cândea et Sylvia Agémian, « Descriptions des icônes », dans Cândea (éd.), *Icônes melkites*, p. 134–138, Fig. 3.

66 Sylvia Agémian, « Un peintre crétois en Syrie au début du XIXe siècle : Michel Polychronis », dans *Actes du IIIe Congrès International d'Études Crétoises*, Athènes : [s.e.], 1975, p. 3–7.

67 Sylvia Agémian a publié aussi : « Œuvres d'art melkites dans l'église arménienne des 40 martyrs d'Alep », *Annales de l'Association libanaise des universitaires arméniens*, 1 (1973), p. 91–113 ; « Tradition byzantine et notes arabes dans l'art de Yūsuf al-Ḥalabī », *Revue Roumaine d'Histoire de l'Art : Série Beaux-Arts*, 13 (1976), p. 125–135 ; « Yūsuf al-Ḥalabī, peintre melkite du XVIIe siècle », *Revue Roumaine d'Histoire de l'Art : Série Beaux-Arts*, 18 (1981), p. 55–65 ; « Nehmet al-Muṣawwir et l'art de la miniature », *Annales d'histoire et d'archéologie de l'Université Saint-Joseph*, 2 (1983), p. 73–110 ; « Neʿmeh Al-Musawwir, peintre melkite, 1666–1724 », *Berytus*, 39 (1991), p. 189–242 ; « Deux manuscrits arabes chrétiens illustrés du Roman de Barlaam et Joasaph », *Revue des études arméniennes*, 23 (1992), p. 577–601 ; « Inǧīlān ṭaqsiyyān munammaqān min dayr Sayyidat al-Balamand », dans *Al-maḫṭūṭāt al-ʿarabiyya fī l-adyira al-urṯūḏuksiyya l-anṭākiyya fī Lubnān*, 2. *Dayr Sayyidat al-Balamand*, Koura : Université de Balamand, 1994, p. 11–20 ; « Neʿmet al-Musawwir al-Ḥalabī et l'Évangile arménien d'Alep (nº 46) », *Tempora*, 16–17 (2005–2006), p. 139–162.

68 Bernard Heyberger a publié aussi : « Entre Byzance et Rome : l'image et le sacré au Proche-

2021119 [Feodorov] 013-CH12-Nassif-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 319

couvrant un territoire géographique plus large qui englobe, outre le Liban et la Syrie, l'Irak, la Palestine et l'Égypte. Bernard Heyberger montre comment les artistes orientaux ont puisé à la fois de l'art postbyzantin et de l'art occidental (peintures et estampes) pour offrir une synthèse originale et former une identité régénérée et particulière.

3.3 *Elias Zayyat*

Elias Zayyat commente en 1991 l'œuvre de Qusṭanṭīn al-Ḥomṣī. Actif entre 1845 et 1873, ce dernier décoré plusieurs Livres de Canons ecclésiastiques (*Al-Namūs al-šarīf*) par des miniatures, des motifs animaliers, végétaux et géométriques, ainsi que des calligraphies remarquables[69].

3.4 *Musée de l'Ermitage*

Dans un ouvrage publié en 1998, le Musée de l'Ermitage à Saint-Pétersbourg présente sa collection chrétienne provenant du Proche-Orient, dont sept œuvres melkites et un luxueux épitaphion réalisé à Balamand en 1712[70].

3.5 *Agnès-Mariam de la Croix*

Suivant l'intérêt manifesté pour les icônes melkites lors des expositions de Francfort / Paris en 2002 et de Francfort en 2004, Agnès-Mariam de la Croix publie l'ouvrage *Icônes Arabes, mystères d'Orient* en 2006[71]. Ce bel ouvrage vise à couvrir toutes les écoles stylistiques de l'art melkite. Chaque chapitre est composé d'une note d'introduction sur le contenu, le style et la technique de l'école ou du peintre, suivie par des notices sur les icônes. Ce catalogue rassemble des icônes déjà publiées et de nouvelles icônes. Sept nouveaux peintres ont été révélés dans cet ouvrage, dont un peintre ukrainien qui avait décoré la cathédrale grecque catholique d'Alep d'une dizaine d'icônes. Ce livre est un

---

Orient au XVIIe siècle », *Histoire, économie et société*, 8.4 (1989), p. 527–550 ; « De l'image religieuse à l'image profane ? L'essor de l'image chez les chrétiens de Syrie et du Liban (XVIIe–XIXe siècle) », dans Bernard Heyberger et Silvia Naef (éd.), *La multiplication des images en pays d'Islam : De l'estampe à la télévision (17e–21e siècle)*, Istanbul : Orient Institut der DMG, 2003, p. 26–43 ; « Le renouveau de l'image de religion chez les chrétiens orientaux », *Archives de sciences sociales des religions*, 183 (2018), p. 191–205.

69 Iliyās Zayyāt, « Qusṭanṭīn ibn al-ḫūrī Dāwūd al-ḥumṣī ḥaṭṭāṭ wa-muzaḫrif ʿāša fī al-qarn al-tāsiʿ ʿašar », dans *Kitāb al-nāmūs al-šarīf*, 2, Koura, Université de Balamand, 1991, p. 39–65.

70 M.B. Piotrovskiĭ (ed.), *Khristiane na Vostoke. Iskusstvo mel'kitov i inoslavnykh khristian* [Christians in the Holy Land. The Art of the Melchites and Other Orthodox Denominations], St Petersburg : Slaviia, 1998.

71 Agnès-Mariam de la Croix, *Icônes arabes, mystères d'Orient*, Paris : Éditions Grégoriennes, 2006.

bon outil de recherche, surtout qu'il reprend souvent les conclusions de Sylvia Agémian issues de diverses études[72].

3.6 *Mahmoud Zibawi*

En 1993, Mahmoud Zibawi publie l'ouvrage *L'icône, sens et histoire*[73], qui a été traduit par la suite en plusieurs langues. Zibawi aborde l'art postbyzantin dans son ensemble et intègre dans le corpus des images des icônes melkites, dont la majorité proviennent du monastère de Balamand et de collections particulières. En 1996, Zibawi rédige une introduction[74] pour un album de 13 icônes alépines conservées au monastère de Balamand[75]. Cet album renferme également une icône de la Vierge *Hodigitria* qui remonte à l'année 1318. Elle a été repeinte par Ḥannā al-Qudsī au XVIIIe siècle et puis par Michel Polychronis en 1818. Ces icônes alépines ont été analysées par des anciens étudiants de l'Institut de Théologie Saint-Jean Damascène de l'Université de Balamand[76] et on fait l'objet d'un ouvrage édité sous la supervision de Zibawi en 2017[77].

3.7 Encyclopédie des icônes syriennes

En 2002, l'Archimandrite Mitri Hagi Athanasiou et Samir Antoun Khayata publient *L'Encyclopédie des icônes syriennes*[78]. Après une bonne présentation de l'histoire de l'icône melkite et de ses peintres, on décrit environ 300 icônes melkites conservées dans les églises grecques catholiques et grecques ortho-

72 Voir aussi Agnès-Mariam de la Croix, « Le foyer de l'icône arabe », dans Éric Dulpont (éd.), *L'Album du Musée*, Paris : Somogy, 2013, p. 158–161.

73 Mahmoud Zibawi, *L'icône. Sens et histoire*, Paris : Desclée de Brouwer, 1993.

74 Introduction rédigée en arabe, français, anglais et grec.

75 Mahmoud Zibawi, *Aleppan Icons Collection. Patriarchal Monastery of Our Lady of Balamand*, Koura : Balamand University, 1996.

76 Georges Berbary, Louay Hanna, Ignatios Semaan, Lamis Nayfé, Mourhaf al-Melhem, Thérèse Istifan, Andraos Mourqos, Eliya Tohmé et Romanos Daoud. Zibawi a rédigé l'introduction et la conclusion. Il a également analysé quatre icônes et contribué à l'analyse de cinq autres icônes.

77 Maḥmūd Zībāwī (éd.), *Maǧmūʿat al-īqūnāt al-ḥalabiyya fī dayr Sayyidat al-Balamand*, Koura : Publications de l'Université de Balamand, 2016. Zibawi est également l'auteur d'autres articles sur l'art melkite, voir : Mahmoud Zibawi, « Les icônes arabes, » *Contacts*, 140 (1987), p. 255–264 ; Maḥmūd Zībāwī, « Al-funūn al-anṭākiyya : taqālīd wa-taḥawwulāt », dans *Tārīḫ Kanīsat Anṭākiya li-l-rūm al-urṯūduks : ayyat ḫuṣūṣiyya ?*, Koura : Publications de l'Université de Balamand, 1999, p. 289–303 ; Mahmoud Zibawi, « Les icônes d'Alep et la peinture post byzantine au Proche-Orient », *Connaissance des religions. L'icône lumière et théophanie*, Hors-Série (1999), p. 268–275.

78 Mitrī Hāǧī Aṯanāsiyū et Samīr Anṭūn Ḫayāṭa, *Īqūnāt Dimašq. Mawsūʿat al-īqūna al-sūriyya*, 2e éd., Damas : [s.e.], 2002.

2021119 [Feodorov] 013-CH12-Nassif-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 321

doxes, dans une église syriaque catholique, ainsi que les icônes appartenant à des familles damascènes[79]. La majorité de ces icônes remonte à la seconde moitié du XIXe siècle et ont été réalisées par des peintres de l'école de Jérusalem.

En 2013, le patriarcat grec melkite catholique publie un livre de l'Hymne Acathiste en trois langue (arabe, français et anglais) accompagné d'une sélection d'icônes melkites, ainsi que d'icônes et de fresques contemporaines[80].

3.8 *Nada Hélou*

Outre l'ouvrage qu'elle a rédigé sur l'icône melkite en 2007[81], Nada Hélou, professeur à l'Université Libanaise de Beyrouth, a dirigé quatre mémoires de Master portant sur l'art melkite : Amal Hokayem (2001), Rania Hanania (2007), Charles Chemali (2008) et Raghida Eid (2015) ont respectivement analysé les icônes des Conciles œcuméniques de Balamand, l'œuvre de Michel Polychronis, l'iconographie des saints Serge et Bacchus au Liban et les icônes dans les églises du district de Rachayya[82].

3.9 *Philippe Roisse*

En 2010, Philippe Roisse dirige un ouvrage bilingue (espagnol – arabe) sur les manuscrits arabes au Liban, dans lequel on trace l'histoire de plusieurs bibliothèques religieuses[83] et on présente certains manuscrits issus de diverses tra-

---

79 Il dresse aussi une liste des icônes de la collection Antoine Touma.

80 Névine Hage-Chahine, *Acathiste. Hymne à la Mère de Dieu*, Raboueh : Patriarcat grec melkite catholique, 2013. Quelques-unes des photos de ce livre représentent les fresques créées pas les peintres roumains Costel Micu, Raluca Precup et les frères Moroșan d'après un programme iconographique conçu par le Père Sofian Boghiu, Archimandrite au Monastère de Tous-les-Saints (Anthyme) à Bucarest.

81 Nada Hélou, *L'icône dans le patriarcat orthodoxe d'Antioche* (*VIe–XIXe siècles*), Mansourié : Aleph, 2007. Voir aussi Nadā Ḥilū, « Fann al-īqūna : ṯabāt wa-istimrār », *Awrāq ǧāmiʿiyya*, 14-15-16 (1997–1998), p. 537–556.

82 Amal Hokayem, *Les sept Conciles œcuméniques dans les icônes de Balamand*, Mémoire de DEA en Histoire de l'art, Université Libanaise, 2001 ; Charles Chémali, *Imagerie et iconographie des saints Serge et Bacchus au Liban : localisation, identification et influences*, Mémoire de DEA en Art sacré, Beyrouth, Université Saint-Esprit de Kaslik, 2008 ; Rania Hanania, « Michel Polychronis le Crétois à Tripoli : son style et son héritage », dans May Davie (éd.), *Un métissage de cultures : l'architecture sacrée du diocèse orthodoxe de Tripoli*, 1. *Tripoli, la plaine littorale et la montagne*, Koura : Publications de l'Université de Balamand, 2016, p. 329–382 ; Rāġida ʿĪd, « Īqūnāt min al-qarn al-tāsiʿ ʿašar fī kanāʾis qaḍāʾ Rāšayā (Mār Īlyās Kfarmaškī, Sayyidat al-Naǧāt Rāšayā, Mār Ǧirǧis al-Mḥaydṯat) », *Chronos*, 36 (2017), p. 53–80.

83 Il s'agit des bibliothèques du monastère de Notre-Dame-de-Balamand, monastère Saint-Sauveur à Joun, monastère Saint-Sauveur à Sarba, Monastère Al-Charfe, l'Université Saint-

2021119 [Feodorov] 013-CH12-Nassif-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 322

ditions (melkite, syriaque, copte et islamique)[84]. Une attention particulière est accordée aux miniatures du manuscrit de Barlaam et Joasaph.

3.10 *Samir Spyridon Fayyad*

En 2013, le P. Samir Spyridon Fayyad soutient une thèse sur les œuvres de Michel Polychronis et de Michel Eleutherios[85]. Cette recherche montre que ce dernier n'était pas juste un assistant de Polychronis, mais un véritable artiste. Fayyad étudie de près l'influence de l'art crétois sur l'école melkite d'Alep et analyse le style de ces deux peintres crétois installés au Proche-Orient entre 1809 et 1821.

3.11 *Mat Immerzeel*

En 2017, Mat Immerzeel publie un ouvrage qui traite de l'art chrétien en Égypte de la période fatimide jusqu'à la période ottomane. Il consacre son dernier chapitre à l'art chrétien en Syrie ottomane. Il présente l'art melkite (écoles d'Alep et de Jérusalem) et aussi les peintures murales du monastère maronite de Qannoubine (Lebanon) et des deux églises syriaques à Sadad (Syrie)[86].

3.12 *Inventaire provisoire des icônes de l'école d'Alep*

En 2018, Salim Sarraf publie un inventaire provisoire des icônes de l'école d'Alep[87]. Sarraf, qui reconnaît ne pas être spécialiste dans la matière, s'aventure et dresse une ébauche d'inventaire des icônes melkites, répertoriées à travers les publications et les documents publiés, ainsi que par des visites effectuées à des particuliers et à divers sites religieux du Liban[88]. Cet inventaire couvre les œuvres des peintres de l'école d'Alep : Yūsuf, Niʿma, Ḥanānyā et

---

Esprit à Kaslik, la Bibliothèque Orientale et la bibliothèque de l'Association des Maqāsed de Beyrouth.

84 Philippe Roisse (éd.), *Manuscritos árabes del Líbano. Encuentro de culturas, religiones y saberes*, Beyrouth : CEDRAC, 2010. Voir aussi Samir Khalil Samir et Philippe Roisse, « Les manuscrits chrétiens du Moyen-Orient », dans Stéphane Ipert, Bruno Marty (éd.), *Les trésors manuscrits de la Méditerranée*, Dijon : Faton, 2005, p. 246–255.

85 Samir Spyridon Fayyad, *Οι ζωγράφοι Μιχαήλ Πολυχρόνιος και Μιχαήλ Ελευθέριος από την Κρήτη : τα έργα τους στη* Συρία *και στο Λίβανο κατά το χρονικό διάστημα 1809–1821*, Thèse de doctorat, Université Aristote de Thessalonique, 2013. Le père Spyridon Fayyad a publié en 2007 un ouvrage sur l'église grecque orthodoxe Notre-Dame à Lattaquié. Il retrace l'histoire et l'architecture de l'église et présente les icônes qu'il a lui-même restaurées : voir Sbīrīdūn Fayyāḍ, *Al-fann al-bīzanṭī. Kanīsat al-Sayyida*, Mansourié : Aleph, 2007.

86 Mat Immerzeel, *The Narrow Way to Heaven. Identity and Identities in the Art of Middle Eastern Christianity*, Louvain, Paris et Bristol : Peeters, 2017.

87 Salim Sarraf, *Icônes d'Orient. École d'Alep. Inventaire provisoire des icônes de l'École d'Alep*, Beyrouth : Dār al-Nahḍa al-ʿArabiyya, 2018.

88 La Syrie étant difficilement accessible à cause de la guerre.

Ǧirǧis, ainsi que de sept autres peintres de l'entourage de l'école d'Alep : Šukr-Allāh ibn Yuwākīm ibn Zalʿūm, Ḥannā al-Qudsī, Kīrillus al-Dimašqī, Mūsā ibn Isṭifān, Parṯāniyūs, évêque de Tripoli, le patriarche Sylvestre et Yūḥannā ibn ʿAbd al-Masīḥ. L'auteur classe les œuvres par ordre chronologique, lorsqu'elles sont datées, en distinguant les œuvres signées des œuvres attribuées. Il consacre également une partie aux icônes produites par l'école d'Alep, sans pouvoir les attribuer à des peintres déterminés. Certaines icônes sont reproduites en noir et blanc et d'autres en couleur, mais en mauvaise résolution. Ce travail, malgré son importance, demeure perfectible, surtout dans sa dernière partie. Certaines œuvres, vu leur style iconographique, ne peuvent guère être considérées comme appartenant à l'école d'Alep. Malgré ces points faibles, cet ouvrage révèle au public de nouvelles œuvres. Nous citons à titre d'exemple une icône bipartite de Yūsuf al-Muṣawwir conservée au Musée Sursock, une autre quadripartite, de la collection Akl Awit, attribuée aussi à Yūsuf par Mahmoud Zibawi, et une icône du Christ Époux attribuée à Ḥanānyā.

3.13 *Autres chercheurs*

D'autres chercheurs se sont également intéressés à l'art melkite. Trois chercheurs russes (Alexandra Mikhaïlova, Vladimir Polosin et Nikolaj Serikoff) présentent deux manuscrits de Yūsuf al-Muṣawwir conservés à l'Institut des Manuscrits Orientaux à Saint-Pétersbourg (IMO, A 187 et C 358)[89]. La thèse de doctorat de Rand Abou Ackl analyse la représentation architecturale dans les icônes melkites[90]. Laure Hosri et Aline El-Maalouf étudient respectivement les icônes du monastère Saint-Sauveur à Joun et de l'église Saint-Georges à Zouk Mikael[91]. Paméla Chrabieh, ancienne étudiante du P. Antoine Lammens, essaie de montrer à travers ses études que les icônes melkites, par leur diversité, sont

89 A.I. Mikhaïlova, « An Illustrated Arabic Manuscript of a Translation of a Seventeenth-Century Greek Chronograph », *Manuscripta Orientalia*, 4.1 (1998), p. 58–64 ; Vladimir Polosin, « A Seventeenth-Century Manuscript of an Illustrated Psalter », *Manuscripta Orientalia*, 4.4 (1998), p. 60–66 ; Nikolaj Serikoff (éd.), *The Arabic Psalter. Facsimile Edition of Manuscript A 187. The Petersburg Arabic Illuminated Psalter from the Collections of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences* (*Saint Petersburg Branch*). *Supplement*, Saint-Pétersbourg et Voronej : Kvarta, 2005.

90 Rand Abou Ackl, *Architecture in the Melkite Icons in Syria from the Middle of the Seventeenth until the Beginnings of the Nineteenth Centuries*, Thèse de doctorat, Université de Rome – La Sapienza, 2018. Voir aussi Rand Abou Ackl, « The Construction of the Architectural Background in Melkite Annunciation Icons », *Chronos*, 38 (2018), p. 147–170.

91 Laure Hosri, *Icônes du couvent Saint Sauveur – Joun*, Mémoire de DEA en Art sacré, Université Saint-Esprit Kaslik, 2001 ; Laure Hosri, « Les icônes melkites de l'École de Jérusalem au XIXe siècle », *Parole de l'Orient*, 27 (2002), p. 147–159 ; Aline El-Maalouf, *Études de la collection d'icônes de l'église Saint-Georges à Zouk-Mkayel*, Mémoire de Master en Art sacré, Université Saint-Esprit Kaslik, 2014.

un éloquent exemple pour l'échange et le dialogue entre les civilisations[92]. Georges Berbary publie deux intéressantes études sur les iconostases antiochiennes[93]. Charbel Nassif procède à une étude de l'iconostase du monastère Saint-Jean-Baptiste de Khenchara, réalisée entre 1719 et 1725[94]. Rim el-Joundi entame une recherche approfondie pour décrypter les origines du peintre Buṭrus ʿUǧaymī (XIXe s) et ses œuvres[95]. Melhem Hourani, Emma Ghrayyib Khoury et Bassilios Khamis présentent respectivement les icônes conservées dans trois églises grecques-orthodoxes au Liban et en Syrie[96].

3.14 *ARPOA*

Il convient de mentionner le portail électronique ARPOA de l'Université de Balamand dirigé par May Davie[97]. Il s'agit d'un atlas des lieux de culte de l'Église grecque-orthodoxe d'Antioche, qui reproduit aussi des œuvres melkites. Son objet est de présenter un inventaire exhaustif et raisonné de ce patrimoine, en s'intéressant à l'architecture, la sculpture, les icônes, les iconostases et les peintures murales. L'atlas propose une présentation de chaque église (histoire, architecture, objets de culte, etc.), avec des photos à l'appui, ainsi que des cartes interactives et des listes récapitulatives (style architectural, peintres, bâtisseurs et concepteurs d'iconostases, etc.).

---

92 Paméla Chrabieh, *Étude d'icônes alépines des 17e et 18e siècles. Youssef et Nehmet Al-Moussawiroun*, Mémoire de Master en Théologie, Université de Montréal, 2001 ; Paméla Chrabieh, *Icônes du Liban : Au carrefour du dialogue des cultures*, Montréal : Carte Blanche, 2003 ; Bamīlā Šarābiyya, « Īqūnāt Baṭriyarkiyyat Anṭākiya, risālat salām ilā Lubnān al-yawm », *Al-Machriq*, 83.1 (2009), p. 185–201.

93 Georges Berbary, « Les iconostases des églises Saint Georges d'El-Mina et de Tripoli. Un modèle antiochien », dans May Davie (éd.), *Un métissage de cultures*, p. 283–325 ; Ǧūrǧ Birbārī, « Al-īqūnusṭās al-anṭākī : namūḏaǧāni maḥalliyyāni », dans May Davie (éd.), *Le patrimoine architectural*, p. 29–59.

94 Charbel Nassif, « Les sculptures de l'iconostase de l'église Saint-Nicolas à Khenchara », *Tempora*, 22 (2013– 2017), p. 89–126.

95 Rim El-Joundi, *L'œuvre de Buṭrus el-Ajaimi*, Mémoire de DEA en Art sacré, Université du Saint Esprit, Kaslik, 2006.

96 Milḥim Ḥūrānī, « Īqūnāt kanīsat al-Mḥaydṭa fī qaḍā' al-Matn », *Chronos*, 16 (2007), p. 7–48 ; Bāsīliyūs Ḫamīs, « Iḏā'a ʿalā maǧmūʿat īqūnāt kanīsat al-Qiddīs Ǧāwarǧiyūs fī Ǧdaydat ʿarṭūz », *Chronos*, 35 (2017), p. 59–80 ; Emma Ġrayyib Ḥūrī, *Min waḥyi īqūnāt kanīsat Bišārat al-Sayyida – Al-Ašrafiyya*, Al-Ašrafiyya : Kanīsat Bišārat al-Sayyida, [s.d.].

97 Architecture religieuse du Patriarcat orthodoxe d'Antioche, accessible en ligne : https://home.balamand.edu.lb/english/ARPOA.asp?id=2024&fid=270.

3.15 *Historiens de l'art ~~postbyzantin~~*

L'art melkite a attiré l'attention des historiens de l'art postbyzantin, tels Tania Velmans et Katerina Amprazagoula[98], qui évoquent ce courant artistique dans leurs travaux, en le comparant avec les œuvres grecques. Dans son catalogue des peintres postbyzatins, Manolis Chatzidakis mentionne certains peintres melkites[99]. Dans un article intéressant, Miltos Garidis apporte des renseignements supplémentaires sur l'école de Jérusalem à travers des icônes conservées au Patriarcat orthodoxe de Jérusalem[100]. Il présente également deux icônes des prophètes Élie et Moïse du XIIe–XIIIe siècles, conservées au monastère Sainte-Catherine du Sinaï, qui portent des inscriptions en arabe et en grec. Selon lui, ces icônes font remonter de quatre siècles, au moins, l'apparition du phénomène des icônes melkites. À notre avis, l'émergence de l'art melkite doit être prise dans le contexte historique de l'Église melkite au XVIIe siècle, qui vit une renaissance littéraire et liturgique grâce aux efforts des patriarches Euthyme II Karma (1634–1635) et Macaire III ibn al-Zaʿīm (1647–1672). Ceci n'empêche pas de trouver des œuvres antérieures (icônes, manuscrits ou fresques) comprenant des inscriptions arabes.

4 Conclusions

À la fin de cette rapide historiographie, nous avons pu recenser dix-huit expositions sur les icônes melkites, tenues au Proche-Orient et en Europe depuis 1969 : quatre au Liban (1969, 2000, 2019, projet 2022), trois en Syrie (1987, 1999, 2008), six à Paris (1993, 1995, 1996, 1998, 2003, 2017), deux en Allemagne (2002, 2004), deux à Genève (1997, 2012) et une aux Pays-Bas (1997). Les icônes melkites ont fait également partie de deux grandes expositions sur le Liban (Paris 1998 et Genève 2012). Dans le but de montrer l'échange et les influences artistiques au

98 Tania Velmans, « L'icône post-byzantine en Orient chrétien », dans Tania Velmans (éd.), *Icônes. Le monde orthodoxe après Byzance*, Paris : Hazan, 2005, p. 175–197 ; Katerina Amprazogoula, « Particularités iconographiques de l'École de la Grèce du Nord-Ouest dans la représentation des Stylites », *Δελτίον ΧΑΕ*, 27 (2007), p. 225–236.

99 Yūsuf al-Muṣawwir, Kīrillus al-Dimašqī, Ḥannā al-Qudsī et aussi Michel Polychronis. Voir Manolis Chatzidakis, *Έλληνες Ζωγράφοι μετά την Άλωση (1450–1830) με εισαγωγή στην ιστορία της ζωγραφικής της εποχής*, vol. 1, Athènes : Centre des Études Néohélleniques E.I.E., 1987, p. 342 ; vol. 2, Athènes : Centre des Études Néohélleniques E.I.E., 1997, p. 132, 301–302, 349, 455–456.

100 Miltos Garidis, « Οι μελχίτικες αραβοορθόδοξες εικόνες. Προδρομικές εμφανίσεις του φαινομένου », *Δελτίον ΧΑΕ*, 17 (1993–1994), p. 363–374.

2021119 [Feodorov] 013-CH12-Nassif-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 326

sein du christianisme, et entre le christianisme et l'islam, les icônes melkites furent aussi présentées avec des manuscrits islamiques de Syrie (Damas 2008), des objets de culte et des manuscrits de diverses traditions chrétiennes (Allemagne 2002, Paris 2003, Paris 2017) et avec des icônes coptes (Francfort 2004). Les liens historiques, culturels et politiques entre la France et le Liban justifient la tenue de la majorité des expositions à Paris.

Malheureusement, les guerres successives au Liban et en Syrie ont causé la perte d'une grande partie de ce patrimoine. Toutes les églises de Damas ont été pillées et incendiés lors des émeutes de 1860, d'où l'absence des icônes antérieures à cette époque et l'abondance des œuvres qui proviennent de l'école de Jérusalem[101]. D'autre part, dès 1969, Camille Aboussouan mentionne la vente d'icônes melkites en provenance du Liban et de la Syrie pour l'Europe occidentale et l'Amérique, en passant par Athènes[102]. À l'heure actuelle, nous ne conservons pas un catalogue raisonné ou un inventaire numérique exhaustif des icônes melkites, pour le mettre à la portée des chercheurs orientaux et étrangers intéressés par cette forme d'art. La restauration des œuvres melkites est toujours problématique, en raison de la rareté des restaurateurs locaux bien formés. En espérant que l'art melkite suscite de plus en plus l'intérêt des chercheurs et des autorités locales, en vue de la préservation de ce patrimoine, nous ne pouvons que saluer l'œuvre de Virgil Cândea et la recherche assidue de Sylvia Agémian pour la promotion de l'art melkite.

Annexes

Annexe 1 : Peintres et miniaturistes melkites

Avec l'indication de l'année ou la période d'activité, ainsi que la date de la mort (†), si connue.

Peintre anonyme (1637)

Yūsuf al-Muṣawwir, peintre d'icônes et miniaturiste (1632, † entre 1660–1666)

Niʿma al-Muṣawwir, peintre d'icônes et miniaturiste (1666–1724)

Ilyās al-Ṭrābulsī (1675)

Mīḫāʾīl al-Ḥamawī, miniaturiste (1646–1678)

101 Les icônes de la cathédrale grecque orthodoxe de Damas peintes par Michel Polychronis et Michel Eleutherios ont toutes été détruites, à l'exception de l'icône de Sainte-Catherine. Voir Fayyad, *Οι ζωγράφοι Μιχαήλ Πολυχρόνιος*, p. 19.

102 Camille Aboussouan, « Nos icônes », dans Cândea (éd.), *Icônes melkites. Exposition organisée par le Musée Nicolas Sursock du 16 mai au 15 juin 1969*, p. 15–18, ici, p. 17.

2021119 [Feodorov] 013-CH12-Nassif-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 327

Mūsā ibn Iṣṭifān (1699)
Yūwāsāf al-Muṣawwir, miniaturiste, métropolite d'Acre (XVIIe s.)
Yūḥannā ʿUwaysāt, miniaturiste (XVIIe s.)
ʿAbd al-Masīḥ al-Qubruṣī (1702)
Copiste d'Aftīmyūs al-Ṣayfī (1702–1723)
Mīḫāʾīl al-Dimašqī (1705–1743)
Ǧibrāʾīl ibn al-Lubbād, miniaturiste (1707–1715)
Ḥanānyā al-Muṣawwir (1708–1769)
Yūḥannā ibn ʿAbd al-Masīḥ (1715)
Ḥannā al-Qudsī (1721–1745)
Šukr Allāh ibn Yuwākīm (1724–1725)
Sīlfastrūs al-Qubruṣī, patriarche d'Antioche (1726–1766)
ʿĪsā al-Qudsī (1743–1748)
Ǧirǧis al-Muṣawwir, peintre d'icônes et miniaturiste (1744–1777)
Mīḫāʾīl Ḥaǧǧār (1744)
Parṯāniyūs, évêque de Tripoli (1754–1771)
Simʿān le prêtre (1764–1783)
Yūsuf ibn Mīḫāʾīl Ilyān (1767–1778)
Kīrillus al-Dimašqī (1770, † 1798)
Yūsuf Ṣaydaḥ al-Dimašqī (Al-Rāhib al-Ġifil) (actif après 1770, † 1795)
Anṭūn ibn al-ḫūrī Būlus (1771)
Ilyās ibn Niqūlā Fāḫir (1771)
Klimanḍūs al-Ḥalabī, évêque de Saint-Jean-d'Acre, miniaturiste (actif 1774–1784)
Yūsuf al-Šammās (1778)
Maître de la Cène de Maʿlūla (1778–1792)
ʿAbdallāh ibn Naḥḥās (XVIIIe s.)
Buṭrus ʿUǧaymī (1806–1845)
Ilyās al-Ḥalabī al-Muṣawwir (1809–1817)
Niqūlā Ḥanānyā al-Qudsī (1813–1844)
Ḥannā Baddūr (1815–1817)
Iṣṭifān ʿArīḍa (1817)
Nāṣir Ankalāšā (1817)
Milḥim Abī Faddūl (1823)
Yaʿqūb le Prêtre (1823)
Yūḥannā Ṣalība al-Qudsī[103] (1825–1889)

103 Les peintres de l'école de Jérusalem utilisaient indifféremment les termes Al-Qudsī, Al-Maqdisī et Al-Ūrašalīmī.

2021119 [Feodorov] 013-CH12-Nassif-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 328

Mīḫā'īl Muhannā al-Qudsī (1831–1888)
Sīrāfīm Fallāḥ (1837)
Quṣṭanṭīn al-Ḥomsī (1845 et 1872)
ʿAbd al-Masīḥ al-Ḥomsī ibn Ḥannā al-Qarāfī (1846–1851)
Niʿma Nāṣir al-Ḥomsī (1847–1879)
Ḥannā al-Barāmkī al-Qudsī (1849)
ʿAbd al-Masīḥ ibn Yūḥannā al-Ḥomṣī (1850)
ʿAbdallāh Ṯāwudrus al-Qudsī (1855)
ʿAbdallāh al-Qarāfī (1855–1860)
Ǧirǧis al-Qarāfī (1855–1860)
Simʿān al-Muṣawwir al-Qudsī (1858)
Isḥāq Niqūlā al-Ūrašalīmī (1862–1893)
Ṯāwudurus al-Qudsī (1862)
Ibrāhīm ibn Niʿma Nāṣir al-Ḥomsī (1865)
Niqūlā Ṯāwudurus al-Qudsī (1866–1892)
Ḥannā Ṣalībā al-Qudsī (1867–1868)
Yaʿqūb al-Barāmkī (1870–1898)
Mīḫā'īl al-Qudsī (1871–1886)
Niqūlā ʿAfraq (1882)
Ibrāhīm Abustūlī Muhannā (1882–1886)
Ḥannā Dāġir (1888)
Anṭūn Isḥāq al-Ūrašalīmī (1891)
Naǧīb Baḫʿāzī (1897)
Ǧirǧis al-Qudsī (XIXe s.)
Yūsuf Isṭifān (XIXe s.)

Annexe 2 : Peintres étrangers actifs dans le milieu melkite

Zorsis de Chio (1746)
Jean Cornaros le Crétois (1758)
Léontios le Chypriote (1783–1784)
Lafrendios le Prêtre (1798)
Michel Polychronis le Crétois (1809–1821)
Eleutherios le Crétois (1818)
Constantinos Zemirnon (1821)
Païsios (1848)
Le Peintre Ukrainien (1857–1859)
Panagiotis Aghantianos (1898)

Annexe 3 : Expositions (*en ordre chronologique*)

1. *Icônes Melkites*, Beyrouth, Musée Nicolas Sursock, 16 mai–15 juin 1969.
2. *Icônes de Syrie*, Damas, Bibliothèque Nationale Al-Assad, 20–30 octobre 1987.
3. *Icônes grecques – melkites – russes. Collection privée du Liban*, Paris, Musée Carnavalet, 25 mai–14 juillet 1993.
4. *Visages de l'icône*, Paris, Pavillon des Arts, 10 novembre 1995–4 février 1996.
5. *Icônes du Liban*, Paris, 16 septembre–20 octobre 1996.
6. *Lumières de l'Orient chrétien : Icônes de la collection Abou Adal*, Genève, Musée d'Art et d'Histoire, 12 décembre–4 mai 1997.
7. *Syrische Iconen : Collectie Antoine Touma. Syrian Icons : Collection Antoine Touma*, Rotterdam, Musée d'Ethnologie, 29 novembre 1997–19 avril 1998.
8. *Liban. L'autre rive*, Paris, Institut du Monde Arabe, 27 octobre 1998–2 mai 1999.
9. *Icônes de Syrie*, Damas, Musée National – Alep, Musée National, 23 novembre 1999–4 mai 2000.
10. *Icônes de Saint-Georges*, Beyrouth, Musée Sursock, 27 septembre–29 octobre 2000.
11. *Der Glanz des christlichen Orients. The Splendor of Christian Orient*, Francfort, Ikonen-Museum, 24 novembre 2002–2 mars 2003.
12. *Icônes arabes. Art chrétien du Levant*, Paris, Institut du Monde Arabe, 6 mai–17 août 2003.
13. *Von der Hand deines Dieners : Christliche Ikonen der Arabischen Welt. From the Hand of Your Servant : Christian Icons in the Arab World*, Francfort, Ikonen – Museum, 4 octobre 2004–16 janvier 2005.
14. *Bayna l-kitāba wa-l-ṣūra : namāḏiǧ min al-maḫṭūṭāt wa-l-īqūnāt fī Sūriyya*, Damas, Musée National, 30 avril–17 mai 2008.
15. *Fascination du Liban. Soixante siècles d'histoire de religions, d'art et d'archéologie*, Genève, Musée Rath, 30 novembre 2012–31 mars 2013.
16. *Chrétiens d'Orient 2000 ans d'histoire*, Paris, Institut du Monde Arabe, 26 septembre 2017–14 janvier 2018 / Tourcoing : Musée des Beaux-Arts Eugène Leroy, 23 février–12 juin 2018.
17. *Images de la Transcendance. Icônes melkites*, Beyrouth, Villa Audi, 9–29 mai 2019.
18. *On Earth as It Is Heaven. Icons from Jerusalem*, Beyrouth, Centre Dār al-Nimer, projet 2022.

Annexe 4 : Catalogues d'exposition

Agémian, Sylvia, *Icônes de Saint-Georges*, Beyrouth : Musée Sursock, 2000.

Cândea, Virgil (éd.), *Icônes Melkites. Exposition organisée par le Musée Nicolas Sursock*, Beyrouth : Musée Nicolas Sursock, 1969.

Cândea, Virgil (éd.), *Icônes grecques – melkites – russes. Collection privée du Liban*, Genève : Skira, 1993.

2021119 [Feodorov] 013-CH12-Nassif-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 330

Cândea, Virgil (éd.), *Lumières de l'Orient chrétien : Icônes de la collection Abou Adal*, Beyrouth : Art et Patrimoine, 1997.

Chazal, Gilles, et Jacques-Charles Gaffiot (éds.), *Icônes du Liban*, Paris : Paris-Musées, 1996.

De la Croix, Agnès-Mariam, et Alexandra Bersch, *Der Glanz des christlichen Orients. The Splendor of the Christian Orient*, Francfort : Ikonen – Museum, 2002.

De la Croix, Agnès-Mariam, et François Zabbal (éds.), *Icônes arabes. Art chrétien du Levant*, La Fresquière : Éditions Grégoriennes, 2003.

Icônes de Syrie. Exposition et Symposium, Damas : Ministère du Tourisme de Syrie, 1987.

Immerzeel, Mat, *Syrische Iconen : Collectie Antoine Touma. Syrian Icons : Collection Antoine Touma*, Gand : Snoeck-Ducaju & Zoon, 1998.

Martiniani-Reber, Marielle (éd.), *Fascination du Liban. Soixante siècles d'histoire de religions, d'art et d'archéologie*, Genève : Skira, 2012.

Matoïan, Valérie (éd.), *Liban. L'autre rive. Exposition présentée à l'Institut du Monde Arabe du 27 octobre 1998 au 2 mai 1999*, Paris : Flammarion & Institut du Monde Arabe, 1998.

Neubauer, Alexandra, *Von der Hand deines Dieners : Christliche Ikonen der Arabischen Welt / From the Hand of Your Servant : Christian Icons in the Arab World*, Tübingen : Legat Verlag, 2004.

Piotrovskiĭ, M.B. (ed.), *Khristiane na Vostoke. Iskusstvo mel'kitov i inoslavnykh khristian* [Christians in the Holy Land. The Art of the Melchites and Other Orthodox Denominations], St Petersburg: Slaviĭa, 1998.

Riachy, Nicolas, *Images de la Transcendance. Icônes melkites*, Beyrouth : [s.e.], 2019.

Riottot El-Habib, Béatrice, et Michel Rutschkowsky, *Visages de l'icône*, Paris : Paris-Musées & Pavillon des Arts, 1995.

Zayyāt, Ilyās, ʿAlī al-ʿĀʾidī et Mona al-Muʾaḏḏin (éds.), *Bayna al-kitābat wa-l-ṣūrat : namāḏiǧ min al-maḫṭūṭāt wa-l-īqūnāt fī Sūriyya*, Damas : Direction Générale des Antiquités et des Musées, 2008.

Ziadé, Raphaëlle (éd.), *Chrétiens d'Orient. 2000 ans d'histoire*, Paris : Gallimard & IMA & MUba, 2017.

Bibliographie[104]

Abou Ackl, Rand, *Architecture in the Melkite Icons in Syria from the Middle of the Seventeenth until the Beginnings of the Nineteenth Centuries*, Thèse de doctorat, Université de Rome – La Sapienza, 2018.

104 Pour les catalogues d'exposition, voir *supra*, Annexe 4.

Abou Ackl, Rand, « The Construction of the Architectural Background in Melkite Annunciation Icons », *Chronos*, 38 (2018), p. 147–170.

Aboussouan, Camille, « Naissance et gloire d'un musée », dans *Musée Nicolas Sursock : Le Livre*, Beyrouth : Musée Sursock, 2000, p. 76–82.

Agémian, Sylvia, *Introduction à l'étude des icônes melkites de Syrie et du Liban*, Mémoire de recherche approfondie, École du Louvre, Paris, 1968.

Agémian, Sylvia, « Œuvres d'art melkites dans l'église arménienne des 40 martyrs d'Alep », *Annales de l'Association libanaise des universitaires arméniens*, 1 (1973), p. 91–113.

Agémian, Sylvia, « Un peintre crétois en Syrie au début du XIXe siècle : Michel Polychronis », dans *Actes du IIIe Congrès International d'Études Crétoises*, Athènes : [s.e.], 1975, p. 3–7.

Agémian, Sylvia, « Tradition byzantine et notes arabes dans l'art de Yūsuf al-Ḥalabī », *Revue Roumaine d'Histoire de l'Art : Série Beaux-Arts*, 13 (1976), p. 125–135.

Agémian, Sylvia, « Yūsuf al-Ḥalabī, peintre melkite du XVIIe siècle », *Revue Roumaine d'Histoire de l'Art : Série Beaux-Arts*, 18 (1981), p. 55–65.

Agémian, Sylvia, « Nehmet al-Muṣawwir et l'art de la miniature », *Annales d'histoire et d'archéologie de l'Université Saint-Joseph*, 2 (1983), p. 73–110.

Agémian, Sylvia, « Neʿmeh al-Musawwir, peintre melkite, 1666–1724 », *Berytus*, 39 (1991), p. 189–242.

Agémian, Sylvia, « Deux manuscrits arabes chrétiens illustrés du Roman de Barlaam et Joasaph », *Revue des Études arméniennes*, 23 (1992), p. 577–601.

Agémian, Sylvia, « Inǧīlān ṭaqsiyyān munammaqān min dayr Sayyidat al-Balamand », dans *Al-maḫṭūṭāt al-ʿarabiyya fī al-adyira al-urṯūḏuksiyya al-anṭākiyya fī Lubnān. 2. Dayr Sayyidat al-Balamand*, Koura : Université de Balamand, 1994, p. 11–20.

Agémian, Sylvia, « Neʿmet al-Musawwir al-Halabī et l'Évangile arménien d'Alep (nº 46) », *Tempora*, 16–17 (2005–2006), p. 139–162.

Amprazogoula, Katerina, « Particularités iconographiques de l'École de la Grèce du Nord-Ouest dans la représentation des Stylites », *Δελτίον ΧΑΕ*, 27 (2007), p. 225–236.

Aṯanāsiyū, Mitrī Hāǧī, et Samīr Anṭūn Ḫayāṭa, *Īqūnāt Dimašq. Mawsūʿat al-īqūna al-sūriyya*, 2e éd., Damas : [s.e.], 2002.

Berbary, Georges, « Les iconostases des églises Saint Georges d'El-Mina et de Tripoli. Un modèle antiochien », dans May Davie (éd.), *Un métissage de cultures : l'architecture sacrée du diocèse orthodoxe de Tripoli*, 1. *Tripoli, la plaine littorale et la montagne*, Koura : Publications de l'Université de Balamand, 2016, p. 283–325.

Birbārī, Ǧūrǧ, « Al-īqūnusṭās al-anṭākiyy : namūḏaǧāni maḥaliyyāni », dans May Davie (éd.), *Le patrimoine architectural de l'Église Orthodoxe d'Antioche. Perspectives comparatives avec les autres groupes religieux du Moyen Orient et des régions limitrophes*, Koura : Publications de l'Université de Balamand, 2015, p. 29–59.

Canivet, Pierre, et Rachid Haddad, « Nécrologie : Joseph Nasrallah (10.10.1911–19.11.1993) », *Syria*, 72.1–2 (1995), p. 267–269.

Cândea, Virgil, « Une œuvre d'art melkite : l'icône de Saint-Elian de Homs », *Syria*, 49.1–2 (1972), p. 219–238, repris dans Virgil Cândea, *Histoire des idées en Europe du Sud-Est (XVIIe–XVIIIe siècles)*, éd. Ioana Feodorov et Mihai Țipău, Brăila : Editura Istros a Muzeului Brăilei « Carol I », 2018, p. 329–347.

Cândea, Virgil, et Sylvia Agémian, « La limite orientale de l'art post-byzantin : les icônes melkites », dans *Actes du IIe Congrès International des Études du Sud-Est européen*, IV, Athènes : Titos Jochalas, 1970, p. 399–404.

Chatzidakis, Manolis, *Έλληνες Ζωγράφοι μετά την Άλωση (1450–1830) με εισαγωγή στην ιστορία της ζωγραφικής της εποχής*, Athènes : Centre des Études Néohélleniques E.I.E., vol. 1, 1987 ; vol. 2, 1997.

Chémali, Charles, *Imagerie et iconographie des saints Serge et Bacchus au Liban : localisation, identification et influences*, Mémoire de DEA en Art sacré, Beyrouth, Université Saint-Esprit de Kaslik, 2008.

Chrabieh, Paméla, *Étude d'icônes alépines des 17e et 18e siècles. Youssef et Nehmet Al-Moussawiroun*, Mémoire de Master en Théologie, Université de Montréal, 2001.

Chrabieh, Paméla, *Icônes du Liban : au carrefour du dialogue des cultures*, Montréal : Carte Blanche, 2003.

Coquin, René-Georges, « Nécrologie : Abbé Jules Leroy (1903–1979) », *Syria*, 57.2–4 (1980), p. 502–503.

Davie, May (éd.), *Le patrimoine architectural de l'Église Orthodoxe d'Antioche. Perspectives comparatives avec les autres groupes religieux du Moyen Orient et des régions limitrophes*, Koura : Publications de l'Université de Balamand, 2015.

Davie, May (éd.), *Un métissage de cultures : l'architecture sacrée du diocèse orthodoxe de Tripoli*, 1. *Tripoli, la plaine littorale et la montagne*, Koura : Publications de l'Université de Balamand, 2016.

De Jerphanion, Guillaume, « Le rôle de la Syrie et de l'Asie Mineure dans la formation de l'iconographie chrétienne », *MUSJ*, 8 (1922), p. 331–383.

De la Croix, Agnès-Mariam, *Icônes arabes, mystères d'Orient*, Paris : Éditions Grégoriennes, 2006.

De la Croix, Agnès-Mariam, « Le foyer de l'icône arabe », dans Éric Dulpont (éd.), *L'Album du Musée*, Paris : Somogy, 2013, p. 158–161.

Dick, Ignatios, « Mahrağān al-īqūna al-sūriyya », *Našrat abrašiyyat Ḥalab li-l-rūm al-kāṯūlīk*, 4–5 (1987), p. 22–31.

El-Joundi, Rim, *L'œuvre de Buṭrus el-Ajaimi*, Mémoire de DEA en Art sacré, Université du Saint Esprit, Kaslik, 2006.

El-Maalouf, Aline, *Études de la collection d'icônes de l'église Saint-Georges à Zouk-Mkayel*, Mémoire de Master en Art sacré, Université Saint-Esprit Kaslik, 2014.

El Riachi, Nicolas, *L'icona nella chiesa melchita tra il mondo latino e quello arabo-islamico. Indagine teologico-pastorale sulla dimensione simbolica, liturgica e catechistica dell'icona*, Bari : Basilica San Nicola Editore, 2020.

Fakhoury, Soued Lina, « Antoine Lammens, son héritage au service du patrimoine iconographique du Proche-Orient », dans May Davie (éd.), *Le patrimoine architectural de l'Église orthodoxe d'Antioche. Perspectives comparatives avec les autres groupes religieux du Moyen Orient et des régions limitrophes*, Koura : Publications de l'Université de Balamand, 2015, p. 93–105.

Fayyad, Samir Spyridon, *Οι ζωγράφοι Μιχαήλ Πολυχρόνιος και Μιχαήλ Ελευθέριος από την Κρήτη : τα έργα τους στη Συρία και στο Λίβανο κατά το χρονικό διάστημα 1809–1821*, Thèse de doctorat, Université Aristote de Thessalonique, 2013.

Fayyāḍ, Sbīrīdūn, *Al-fann al-bīzanṭī. Kanīsat al-Sayyida*, Mansourié : Aleph, 2007.

Garidis, Miltos, « Οι μελχίτικες αραβοορθόδοξες εικόνες. Προδρομικές εμφανίσεις του φαινομένου », *Δελτίον ΧΑΕ*, 17 (1993–1994), p. 363–374.

Ġrayyib Ḫūrī, Emma, *Min waḥyi īqūnāt kanīsat Bišārat al-Sayyida – Al-Ašrafiyya*, Al-Ašrafiyya : Kanīsat Bišārat al-Sayyida, [s.d.].

Haddad, Rachid, et Jean-Paul Rey-Coquais (éds.), *Mémorial Monseigneur Joseph Nasrallah*, Damas : Institut Français du Proche-Orient, 2006.

Hage-Chahine, Névine, *Acathiste. Hymne à la Mère de Dieu*, Raboueh : Patriarcat grec melkite catholique, 2013.

Ḥağğār, ʿAbdallāh, « Murūr 300 ʿām ʿalā rasm īqūnat al-daynūna al-ʿāmma fī kanīsat al-Arbaʿīn Šahīd[an] li-l-arman al-urṯūḏuks bi-Ḥalab », *Al-Machriq*, 84 (2010), p. 155–163.

Ḫamīs, Bāsīliyūs, « Iḍāʾa ʿalā maǧmūʿat īqūnāt kanisat al-Qiddīs Ǧāwarǧiyūs fī Ǧdaydat ʿarṭūz », *Chronos*, 35 (2017), p. 59–80.

Hanania, Rania, « Michel Polychronis le Crétois à Tripoli : son style et son héritage », dans May Davie (éd.), *Un métissage de cultures : l'architecture sacrée du diocèse orthodoxe de Tripoli*, 1. *Tripoli, la plaine littorale et la montagne*, Koura : Publications de l'Université de Balamand, 2016, p. 329–382.

Hélou, Nada, « L'icône bilatérale de la Vierge de Kaftoun au Liban : une œuvre d'art syro-byzantin à l'époque des croisés », *Chronos*, 7 (2003), p. 101–131.

Hélou, Nada, « À propos d'une École syro-libanaise d'icônes au XIIIe siècle », *Eastern Christian Art*, 3 (2006), p. 53–72.

Hélou, Nada, *L'icône dans le patriarcat orthodoxe d'Antioche* (*VIe–XIXe siècles*), Mansourié : Aleph, 2007.

Hélou, Nada, *Les mosaïques protobyzantines du Liban. Iconographie et symbolisme*, Kaslik : Presses de l'Université Saint-Esprit de Kaslik, 2019.

Heyberger, Bernard, « Entre Byzance et Rome : l'image et le sacré au Proche-Orient au XVIIe siècle », *Histoire, économie et société*, 8.4 (1989), p. 527–550.

Heyberger, Bernard, « De l'image religieuse à l'image profane ? L'essor de l'image chez les chrétiens de Syrie et du Liban (XVIIe–XIXe siècle) », dans Bernard Heyberger et

Silvia Naef (éd.), *La multiplication des images en pays d'Islam : De l'estampe à la télévision* (*17e–21e siècle*), Istanbul : Orient Institut der DMG, 2003, p. 26–43.

Heyberger, Bernard, « Le renouveau de l'image de religion chez les chrétiens orientaux », *Archives de sciences sociales des religions*, 183 (2018), p. 191–205.

Ḥilū, Nadā, « Fann al-īqūna : ṯabāt wa-istimrār », *Awrāq ǧāmiʿiyya*, 14-15-16 (1997–1998), p. 537–556. repositioned reference, ok?

Hokayem, Amal, *Les sept Conciles œcuméniques dans les icônes de Balamand*, Mémoire de DEA en Histoire de l'art, Université Libanaise, 2001.

Hosri, Laure, *Icônes du couvent Saint Sauveur – Joun*, Mémoire de DEA en Art sacré, Université Saint-Esprit Kaslik, 2001.

Hosri, Laure, « Les icônes melkites de l'École de Jérusalem au XIXe siècle », *Parole de l'Orient*, 27 (2002), p. 147–159.

Ḥūrānī, Milḥim, « Īqūnāt kanīsat al-Mḥaydṯa fī qaḍāʾ al-Matn », *Chronos*, 16 (2007), p. 7–48.

ʿĪd, Rāġida, « Īqūnāt min al-qarn al-tāsiʿ ʿašar fī kanāʾis qaḍāʾ Rāšayā (Mār ʾĪlyās Kfarmaškī, Sayyidat al-Naǧāt Rāšayā, Mār Ǧiryis al-Mḥaydṯat) », *Chronos*, 36 (2017), p. 53–80.

Idilbī, Niyūfīṭūs, « Āl al-Muṣawwir arbaʿat aǧyāl min fannānī al-madrasa al-ḥalabiyya li-rasm al-īqūnāt ḫilāla al-qarnayn al-sābiʿ ʿašar wa-l-ṯāmin ʿašar li-l-Mīlād », *Našrat abrašiyyat Ḥalab li-l-rūm al-kāṯūlīk*, 4–5 (1987), p. 1–21.

Immerzeel, Mat, *Identity Puzzles. Medieval Christian Art in Syria and Lebanon* (Orientalia Lovaniensia Analecta 184), Louvain : Peeters, 2009.

Immerzeel, Mat, *The Narrow Way to Heaven. Identity and Identities in the Art of Middle Eastern Christianity*, Louvain, Paris et Bristol : Peeters, 2017.

« In memoriam Virgil Cândea », *Analele Academiei Române*, Bucarest, 5ème série, 141.18 (2009), p. 211–221.

Lahlil, Sophia, et Elisabeth Martin, « Characterisation of 18 Melkite Icons Dating from the 17th to the 19th c. AD », *Journal of Cultural Heritage*, 13.3 (2011), p. 332–338.

Lammens, Antoine (éd.), *Icônes restaurées. Exposition des icônes restaurées par les étudiants de l'Atelier de restauration*, Beyrouth : Université de Balamand, Académie Libanaise des Beaux-Arts, 1998.

Leroy, Jules, « Un nouveau manuscrit arabe-chrétien illustré du roman de Barlaam et Joasaph », *Syria*, 32.1–2 (1955), p. 101–122.

Leroy, Jules, « Manuscrits illustrés de la Bibliothèque de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth », *MUSJ*, 33 (1956), p. 205–222.

Leroy, Jules, « L'icône des stylites de Deir Balamend (Liban) et ses sources d'inspiration », *MUSJ*, 38 (1962), p. 333–358.

Mikhaĭlova, A[leksandra] I[vanovna], « Liſsevaîa arabskaîa rukopis' perevoda greческogo khronografa XVII v. » [Un manuscrit arabe enluminé de la traduction du chronographe grec du 17ème siècle], *Palestinskiĭ sbornik*, 15(78), 1966, p. 201–207.

2021119 [Feodorov] 013-CH12-Nassif-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 335

Mikhaĭlova, Aleksandra, « An Illustrated Arabic Manuscript of a Translation of a Seventeenth-Century Greek Chronograph », *Manuscripta Orientalia*, 4.1 (1998), p. 58–64.

Nasrallah, Joseph, « Hiératicons melchites illustrés », *Proche-Orient Chrétien*, 3 (1956), p. 193–215.

Nasrallah, Joseph, *Notes et documents pour servir à l'histoire du patriarcat melchite d'Antioche*, 1, Jérusalem : [s.e.], 1965.

Nassif, Charbel, « Les sculptures de l'iconostase de l'église Saint-Nicolas à Khenchara », *Tempora*, 22 (2013–2017), p. 89–126.

Nassif, Charbel, « Ottoman and Arab Influences on Melkite Art in the 17th, 18th and 19th Centuries », dans *CMR 12*, p. 15–28.

Nassif, Charbel, *L'œuvre du peintre alépin Youssef Al-Musawwer. Contribution à l'essor de la peinture religieuse melkite au XVIIe siècle*, Thèse de doctorat en Histoire de l'art, Université Paris IV – Sorbonne, 2017 (en cours de publication).

Peña, Ignace, *The Christian Art of Byzantine Syria*, Londres : Garret, 1997.

Piguet, Philippe, « Les riches heures des icônes melkites : Entretien avec Virgil Cândea », *L'Œil*, 451 (1993), p. 30–37.

Polosin, Vladimir, « A Seventeenth-Century Manuscript of an Illustrated Psalter », *Manuscripta Orientalia*, 4.4 (1998), p. 60–66.

Poujeau, Anna, *Des monastères en partage : sainteté et pouvoir chez les chrétiens de Syrie*, Nanterre : Société d'ethnologie, 2014.

Radu, Vasile, « Mănăstirea Sfântul Spiridon și patriarhul Silvestru al Antiohiei », *Revista istorică română*, 3 (1933), p. 11–31.

Roisse, Philippe (éd.), *Manuscritos árabes del Líbano. Encuentro de culturas, religiones y saberes*, Beyrouth : CEDRAC, 2010.

Samir, Samir Khalil, et Philippe Roisse, « Les manuscrits chrétiens du Moyen-Orient », dans Stéphane Ipert et Bruno Marty (éd.), *Les trésors manuscrits de la Méditerranée*, Dijon : Faton, 2005, p. 246–255.

Sarraf, Salim, *Icônes d'Orient. École d'Alep. Inventaire provisoire des icônes de l'École d'Alep*, Beyrouth : Dar al-Nahda al-ʿArabiyya, 2018.

Serikoff, Nikolaj (éd.), *The Arabic Psalter. Facsimile Edition of Manuscript A 187. The Petersburg Arabic Illuminated Psalter from the Collections of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences* (*Saint Petersburg Branch*). *Supplement*, Saint-Pétersboug et Voronej : Kvarta, 2005.

Smine, Rima, « The Miniatures of a Christian Arabic *Barlaam and Joasaph*, Balamand 147 », *Parole de l'Orient*, 18 (1993), p. 171–229.

Šarābiyya, Bamīlā, « Īqūnāt baṭriyarkiyyat Anṭākiya, risālat salām ʾilā Lubnān al-yawm », *Al-Machriq*, 83.1 (2009), p. 185–201.

Velmans, Tania, « L'icône post-byzantine en Orient chrétien », dans Tania Velmans (éd.), *Icônes. Le monde orthodoxe après Byzance*, Paris : Hazan, 2005, p. 175–197.

Zayyāt, Ilyās, « Qusṭanṭīn ibn al-ḫūrī Dāwūd al-ḥumsī ḫaṭṭāṭ wa-muzaḫrif ʿāša fī al-qarn

2021119 [Feodorov] 013-CH12-Nassif-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 336

al-tāsiʿ ʿašar », dans *Kitāb al-nāmūs al-šarīf*, 2, Koura, Université de Balamand, 1991, p. 39–65.

Zayyāt, Ilyās, « Anṭākiya al-īqūna », dans *Tārīḫ Kanīsat Anṭākiya li-l-rūm al-urṯūḏuks : ayyat ḫuṣūṣiyya ?*, Koura : Publications de l'Université de Balamand, 1999, p. 257–270.

Ziadé, Raphaëlle, « Icônes chrétiennes du monde arabe », *Arts sacrés*, 33 (2016), p. 65–71.

Ziadé, Raphaëlle, *Icônes. Les arts chrétiens d'Orient au Petit Palais*, Paris : Paris Musées, 2017.

Ziadé, Raphaëlle, « Le pouvoir des images », *Connaissance des arts*, Hors-Série, « Chrétiens d'Orient » (2017), p. 10–14.

Ziadé, Raphaëlle, « Une icône du patriarcat maronite restaurée et décryptée », *Monde de la Bible*, 231 (2019), p. 231–233.

Zibawi, Mahmoud, « Les icônes arabes », *Contacts*, 140 (1987), p. 255–264.

Zibawi, Mahmoud, *L'icône. Sens et histoire*, Paris : Desclée de Brouwer, 1993.

Zibawi, Mahmoud, *Aleppan Icons Collection. Patriarchal Monastery of Our Lady of Balamand*, Koura : Balamand University, 1996.

Zibawi, Mahmoud, « Les icônes d'Alep et la peinture post byzantine au Proche-Orient », *Connaissance des religions. L'icône, lumière et théophanie*, Hors-Série (1999), p. 268–275.

Zībāwī, Maḥmūd, « Al-funūn al-anṭākiyya : taqālīd wa-taḥawwulāt, » dans *Tārīḫ Kanīsat Anṭākiya li-l-rūm al-urṯūḏuks : ayyat ḫuṣūṣiyya ?*, Koura : Publications de l'Université de Balamand, 1999, p. 289–303.

Zībāwī, Maḥmūd (éd.), *Maǧmūʿat al-īqūnāt al-ḥalabiyya fī dayr Sayyidat al-Balamand*, Koura : Publications de l'Université de Balamand, 2016.

Documentation en ligne

ARPOA, Architecture religieuse du patriarcat orthodoxe d'Antioche, accessible en ligne : https://home.balamand.edu.lb/english/ARPOA.asp ?id=2024&fid=270.

Epilogue

∵

13

Through the Looking-Glass

Remembering the First Exhibition of Melkite Icons at the Sursock Museum in Beirut, May–June 1969

Ioana Feodorov

The Aleppo school of icon-painting was formed at a time when the hierarchs of the Byzantine-rite Church of Antioch experienced their first direct contacts with the Orthodox world outside the Ottoman realm, soon after the first Patriarch of Antioch and All the East had travelled in Europe (Yuwākīm ibn Ḍaw', in Poland, Moldavia, and Russia, in 1585–1587). The 17th century witnessed an increase in the Greek into Arabic translation activity related to service books and saints' lives, widely sought after by the altar servants of the Arabic-speaking Christian communities, which made the need for the import of printing technology even more pressing than before.[1] The Antiochian Archdeacon Paul of Aleppo, who spent almost four years in Moldavia and Wallachia (1653–1658, intermittently), described and compared the icons that he saw there, and later in the Cossacks' lands (present-day Ukraine) and Russia, with those that he knew well from home.[2]

My father, Virgil Cândea, the Romanian historian of the Middle Ages and church art who co-organized the first exhibition of Melkite icons in Beirut in 1969, started roaming around Lebanon and Syria in 1967, looking for Arabic and Greek works that contained historical information on the relations between Romanians and the Arabic-speaking Christians. He was most interested in traces of the journeys that several Antiochian patriarchs had taken to Eastern Europe, as witnessed by the Greek and Romanian sources that he had thoroughly investigated. His wish to learn more about the Romanian princes'

1 Ioana Feodorov, "Beginnings of Arabic Printing in Ottoman Syria (1706–1711). The Romanians' Part in Athanasius Dabbās's Achievements," *ARAM*, 25.1–2 (2013), 2016, pp. 233–262.

2 Ioana Feodorov, "Un lettré melkite voyageur aux Pays Roumains: Paul d'Alep," *Kalimat al-Balamand. Annales de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université de Balamand*, 4 (1996), pp. 55–62; Ioana Feodorov, "Chapter 12: Paul of Aleppo," in Samuel Noble and Alexander Treiger (eds.), *The Orthodox Church in the Arab World (700–1700). An Anthology of Sources*, DeKalb, IL: Northern Illinois, 2014, pp. 252–275; Ioana Feodorov, "Paul of Aleppo," in *CMR 10*, pp. 355–370.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2021 | DOI:10.1163/9789004465831_014

rich donations to the monasteries and patriarchates of the Eastern Churches accompanied him across the Balkans, Greece, and the Holy Land. His most significant discoveries, however, were waiting for him in Lebanon. In 1968 he identified at Dayr al-Šuwayr the Arabic version of the first printed book of Demetrius Cantemir,[3] a prince of Moldavia who spent almost twenty years in Istanbul at the court of Sultan Ahmed III. He could have missed this important text were it not for his perfect knowledge of the works of Prince Cantemir, one of the major Romanian Renaissance scholars, whom he studied all his life. In Lebanon he also enquired about the Arabic translations of works written by famous Greek theologians and Church Fathers, such as Matthew Kigalas, Maximos of Peloponesus, Sevastos Kimenites, and Patriarch Nektarios of Jerusalem. He was also in search of proof of the transfer of printing knowhow from the Romanian Principalities to the Arab Orthodox Christians of the Antiochian Church. His subsequent articles were often dedicated to "Levantine" topics from the Eastern Christian field, such as the spiritual significance of the ostrich eggs suspended by chandeliers in the narthex of Eastern churches—a tradition that was also borrowed by Romanian monastic churches[4]—and the saints in Arabic Synaxaria who were mentioned rarely, or not at all, in Romanian ecclesiastic literature.[5]

Alongside other Lebanese cultural establishments, the Nicolas Sursock Museum of Beirut was high on his list of priorities, especially because he had a friend there: "Maître Camille Aboussouan, Conservateur."[6] This friendship dated back to 1962, when they participated together in the first conference on topics connected to the history of Southeast Europe that was held under the patronage of UNESCO in Sinaia (in the Romanian Carpathian Mountains). A year later, representing Lebanon, Camille Aboussouan contributed to the foundation of the Association Internationale d'Études du Sud-Est Européen

3 Ms. Ar. 191, dated 1710. Based on two other manuscripts available in European libraries, I edited the Arabic text, translated it into English, commented, and annotated it; see Ioana Feodorov, *Dimitrie Cantemir, Salvation of the Sage and Ruin of the Sinful World* (TSEC, vol. VI), Arabic edition, English translation, and notes (with a contribution by Yulia Petrova), Leiden and Boston: Brill, 2016.

4 Virgil Cândea, "Les œufs d'autruche et la vigilance," *RESEE*, 31.3–4 (1993), pp. 301–303.

5 Virgil Cândea, "Sources roumaines et grecques dans les bibliothèques du Proche-Orient," *AIESEE Bulletin*, 8.1–2 (1970), pp. 66–78; Virgil Cândea, "Interférences culturelles au Levant. Les écrits de Paolo Segneri en arabe, grec, roumain et turc," *RESEE*, 27.1–2 (1989), pp. 49–63 (reprinted in Virgil Cândea, *Histoire des idées en Europe du Sud-Est* (*XVII*^{e}–*XVIII*^{e} *siècles*), Ioana Feodorov and Mihai Țipău (eds.), Brăila: Editura Istros a Muzeului Brăilei "Carol I," 2018, pp. 287–297 and 299–315, respectively).

6 As indicated in the catalogue of the 1969 exhibition, on p. 6.

2021119 [Feodorov] 014-CH13-Feodorov-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 341

(AIESEE),[7] a scientific body that still works according to its initial purposes. As a member of the Executive Committee of UNESCO and a friend of Romania, Camille Aboussouan contributed with much enthusiasm to the activities of the AIESEE from its very inception. The 12th International Congress of the Association, organized in Bucharest on September 2–6, 2019, was the forum where the twelve authors of this book presented the results of their scholarly work, as published here.

At the Nicolas Sursock Museum, and later in the many Byzantine-rite monasteries and churches that he visited in Lebanon and Syria, the art objects that caught Virgil Cândea's eye most often were the icons painted in tempera on wood by Arabic-speaking painters of several Syrian, Lebanese, and Jerusalemite schools. The Museum had been opened after the generous donation of Nicolas Ibrahim Sursock, who in 1952 had bequeathed to the Beirut Municipality his art collection and the family palace in the city center, so that a museum would open there, and an arts salon would become available for young Lebanese artists.[8]

The exhibition at the Sursock Museum became possible in 1969 due to the happy coincidence of several factors. The management desired to celebrate the benefactor, Nicolas Ibrahim Sursock, with a major cultural event. The Museum had in its collections a few Eastern-tradition icons, and several experts decided to cooperate and contribute. Virgil Cândea, who had repeatedly visited Beirut since 1967, expressed his fascination with Melkite icons, a form of church art that he knew little of before his sojourns in Lebanon. He was one of the first to encourage the study of the Arab icon-painters' work, and enthusiastically accepted the idea of contributing to an exhibition of their icons as a first step in that direction. Virgil Cândea did not reach the field of Arab icon-painting as a *Terra incognita*: the already consistent research done by Sylvia Agémian on the Al-Muṣawwir family of painters, and this form of sacred art in general, was a solid foundation for all the cultural events that followed.

Preparations began in 1967, with visits paid by Jules Leroy, the French Benedictine scholar of Eastern Christian art history, alone or accompanied by Virgil Cândea,[9] to many monasteries in Lebanon, in search of beautiful old icons that

7 International Association for Southeast European Studies, whose General Secretary Virgil Cândea was from 1963 to 1994.

8 Today the establishment declares itself, on its website, a Museum of Modern and Contemporary Arts.

9 ~~He was always~~ accompanied by Ṣāleḥ Saʿād, of the Sursock Museum, a most kind and knowledgeable guide to the monastic communities of Mount Lebanon, who became a good friend of my father's, helping him with his research for many years. Their lasting friendship is documented in letters preserved in my father's archive (see Fig. 13.1–13.2).

2021119 [Feodorov] 014-CH13-Feodorov-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 342

FIGURE 13.1 With Ṣāleḥ Saʿād at Deyr el-Šīr Monastery, Bmakkin

could be borrowed for the exhibition.[10] As stated at the beginning of the exhibition catalogue:

> Par cette exposition réalisée à partir d'un vaste ensemble de documents iconographiques inédits repartis entre le Liban, la Syrie, la Jordanie et la Palestine, le Musée Nicolas Sursock inaugure les travaux de recherches sur les traditions de l'art des nations du Proche-Orient, travaux qui se poursuivront dans des domaines variés.[11]

The definition of the term "Melkite" is closely related to the intentions of the organizers of this cultural event. Before Arab icons started to be studied around 1965, this creative domain was not placed in a specific artistic class.[12] In an

10 A report addressed by Jules Leroy to the director of the Sursock Museum on 31 May 1967, preserved in Virgil Cândea's archive in Bucharest, gives a general idea of the monastic collections that were visited and his suggestions for the planned exhibition.

11 Virgil Cândea (ed.), *Icônes Melkites. Exposition organisée par le Musée Nicolas Sursock du 16 mai au 15 juin 1969*, Beirut: Musée Nicolas Sursock, 1969, p. 9.

12 Sylvia Agémian, "Œuvres d'art melkites dans l'église arménienne des 40 martyrs d'Alep," *Annales de l'Association libanaise des universitaires arméniens*, 1 (1973), pp. 91–113, at p. 91.

2021119 [Feodorov] 014-CH13-Feodorov-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 343

FIGURE 13.2 With Ṣāleḥ Saʿād at Deyr el-Šīr Monastery, Bmakkin

introductory text of the catalogue of the 1969 exhibition, Camille Aboussouan credited Virgil Cândea with devising this expression:

> Après un premier séjour au Liban qui donna lieu à de nombreuses prospections qui menèrent ses pas jusqu'à Alep et Jérusalem, le Professeur Cândea conclut à l'existence d'une importante et très personnelle tradition picturale et spirituelle dans l'art local de l'icône qui constitue une synthèse arabe, grecque et latine et dont les trésors risquaient de subir sévèrement les vicissitudes du temps. C'est à lui que nous devrons dorénavant l'usage scientifique du terme "Icône Melkite."[13]

13 Camille Aboussouan, "Nos icônes," in Virgil Cândea (ed.), *Icônes melkites. Exposition organisée par le Musée Nicolas Sursock du 16 mai au 15 juin 1969*, pp. 15–18, at p. 16.

2021119 [Feodorov] 014-CH13-Feodorov-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 344

Indeed, in 1968, writing for *L'Orient* ("Les icônes melkites de Roumanie," an article that was published on March 4, 1968), the Romanian historian defined as "Melkite" the icons that were created by Arabic-speaking, Byzantine-rite Christians of the Patriarchates of Antioch and Jerusalem. Familiar with the history of the Church of Antioch and the schism of 1724 that led to the existence of a Greek Orthodox Church of Antioch alongside a Melkite Greek Catholic Church of Antioch, Cândea included under the name "Melkite" all the Christians who remain to this day attached to the Byzantine rite.[14] For the 1969 exhibition in Beirut, a comprehensive, yet concise name was required. The term "Melkite" was chosen to designate all the Arabic-speaking painters who basically followed the Byzantine painting-manual,[15] whatever their creed was.[16] The history of Melkite icons began in the 16th century, long before the schism of 1724 in the Church of Antioch. Among the icons that were exhibited at the Sursock Museum in 1969 were items painted *by* or *for* the faithful of Greek Orthodox and Greek Catholic churches and monasteries (Šuweyrite, Alepine, and Salvatorian). The Arab icons appeared as a means of asserting the Arab identity of the Christian populations in the provinces that were governed by the Ottoman Empire. Like other Christians in the Empire, the Byzantine-rite Arabs tried to assert themselves as heirs of a spiritual and cultural tradition older than that of the conquerors, which would have, therefore, entitled them to a privileged status, or at least an equal one, with that of other ethnic and religious communities, first of all the Muslims. The feeling of belonging to Arab Christianity appears stronger than that of belonging to a specific Church, something that is demonstrated by the insignificant level of "confessionalization" when it came to an icon's theme or artistic form.[17] Although *stricto sensu* the word "Melkite"

14 "Ce n'est qu'en 1968 que le Professeur Virgil Cândea la situa dans la catégorie des icônes melkites en utilisant, pour la première fois, ce terme pour nommer les icônes peintes dans les trois Patriarcats d'Orient," cf. Sylvia Agémian, "Introduction à l'étude des icônes melkites," in ibid., pp. 95–126, at p. 95.

15 The most famous of them being that of Dionysius of Fourna, *Ermineia tis zografikis tehnis*, a collection of models and techniques collected on Mount Athos in 1729–1733 from several works and copybooks of Greek icon-painters.

16 In the catalogue of the exhibition organized by the Sursock Museum in September–October 2000, *Icônes de Saint-Georges*, Ghassan Tuéni, President of the Nicolas Sursock Museum Committee, mentioned several possible names that make up, together, a comprehensive definition of these icons: "une Exposition d'*Icônes Antiochiennes*, dites quelquefois *Melkites*, quelquefois *Arabes*"; cf. Ghassan Tuéni, *Prologue*, in *Icônes de Saint-Georges*, Beirut: [s.e.], 2000, pp. 3–4, at p. 3.

17 For other types of dialogue, in society and politics, see Aurélien Girard, "Quand les *grecs-catholiques* dénonçaient les *grecs-orthodoxes*: la controverse confessionnelle au Proche-Orient arabe après le schisme de 1724," in Chrystel Bernat and Hubert Bost (eds.), *Énoncer*

2021119 [Feodorov] 014-CH13-Feodorov-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 345

is used today only for the Christians attached to the Melkite Greek Catholic Church of Antioch, Alexandria and Jerusalem, in art literature the formula "Melkite icons" is widely used for the Arab icons of all periods.[18] This was a choice made by the organizers of the 1969 exhibition, who wished to convey to the visitors a message of hope for a dialogue of creeds and the restoration of faith in the common original roots of the Christian churches, as reflected in the icons exhibited then at the Sursock Museum.

The exhibition remained open from May 16 to June 15, 1969 (see Fig. 13.3: the beautiful poster designed by Krikor Dich). It is worth noting that a large number of hierarchs, parish priests and abbots of Lebanese and Syrian monasteries participated in the exhibition by allowing the holdings of their churches and monasteries to leave their premises and become exhibits for this rare event of major spiritual value. Greek Orthodox and Greek Catholics, Salvatorians, Šuweyrites, Alepines, all came together and agreed to let experts photograph and select icons for this groundbreaking exhibition. Some of the icons left their place for the first time in centuries. Joseph Nasrallah, the erudite Greek Catholic scholar who spent his entire life between Beirut and Paris, brought two ceramic items for the exhibition, from his Paris collection, happy to contribute to this event, which he defined in the catalogue as "une révélation pour le monde savant d'un art encore insoupçonné."[19]

For Virgil Cândea, organizing an exhibition of church art or early printing (which he did several times) comprised two successive moments of equal importance. First, studying the prospective exhibits, their history and their significance for the intended event, then selecting and planning their setting; second, the layout of the catalogue, which necessarily would include comments by experts in that particular field.[20] However grand and glamourous an exhibition is, a solid catalogue rich in comments and reproductions often exceeds its importance in the scholarly world.

/ *Dénoncer l'autre. Discours et représentation du différend confessionnel à l'époque moderne*, Turnhout: Brepols, 2012, pp. 157–170.

18 See, e.g., Charbel Nassif, "Ottoman and Arab influences on the Melkite art in the 17th, 18th and 19th centuries," in *CMR 12*, p. 15, n. 2.

19 "A revelation, for the scholarly world, of an art that is still ignored," cf. Virgil Cândea (ed.), *Icônes melkites*, p. 82.

20 This second task sometimes placed a lot of stress on the editor(s). I remember that in 1992–1993, when coordinating for Skira (Geneva) the catalogue of the exhibition *Icônes grecques—melkites—russes* [*—roumaines*]. *Exposition présentée au Musée Carnavalet à Paris du 25 mai au 14 juillet 1993* (Geneva: Skira and Beirut: Art et Patrimoine, 1993) my father expressed his concern about the difficulties of proofreading pages that comprised at the same time Latin, Arabic, Greek, and Cyrillic script. The catalogue turned out fine.

2021119 [Feodorov] 014-CH13-Feodorov-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 346

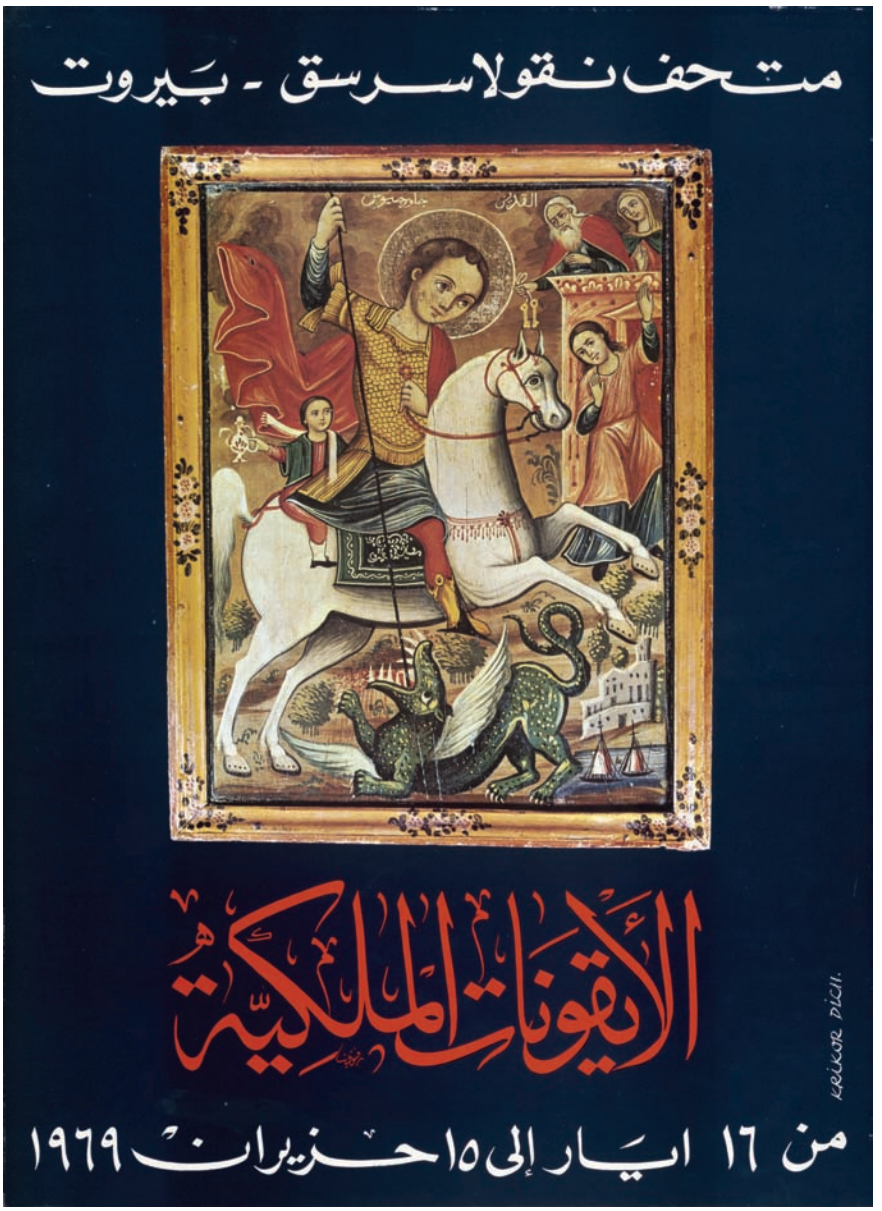


FIGURE 13.3 Krikor Dich, poster of the exhibition *Icônes Melkites* at the Sursock Museum, 16 May–15 June 1969

2021119 [Feodorov] 014-CH13-Feodorov-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 347

FIGURE 13.4 Virgil Cândea (front row, 3rd from the left) with Patriarch Maximos V Hakim, Mgr Joseph Nasrallah, and Camille Aboussouan

FIGURE 13.5 With Patriarch Maximos V Hakim, before the icon of Saint George

2021119 [Feodorov] 014-CH13-Feodorov-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 348

FIGURE 13.6 With Joseph Abū Ḫātir, the Lebanese Minister of Education

The catalogue that Virgil Cândea coordinated, *Icônes Melkites. Exposition organisée par le Musée Nicolas Sursock du 16 mai au 15 juin 1969*, encloses 260 pages of comments in French, 80 pages in Arabic, and 112 black and white reproductions. Right after the title page, the reader is informed that this was the first exhibition of Melkite icons in the world, that it had been curated by Virgil Cândea and Sylvia Agémian, art assistant at the Sursock Museum, and it was dedicated to the memory of the Museum's donor and the painters of the Patriarchates of Antioch and Jerusalem, who had "bequeathed us an art of the icon specific to the nations of the Near East." The list of experts—historians of Byzantine art and Eastern Christianity—to whom gratitude is expressed on page 9 is relevant for the scientific and the artistic value of the exhibition: André Grabar, Manolis Chatzidakis, Abbot Jules Leroy, Mgr. Joseph Nasrallah, and Fr Rachid Haddad.

The exhibited icons are described in the catalogue, on pp. 129–242, by Virgil Cândea and Sylvia Agémian. They are divided in two sections, one dedicated to the school of Aleppo, the school of Jerusalem, and independent painters ("les isolés"), the other to the Greek icons. As Manolis Chatzidakis explained in his comments on the last group, the inclusion of several icons painted by Michael Polychronis, a leading figure of the Cretan school, was meant to demonstrate the strong influence of Greek workshops, especially the insular ones, on the painters of Jerusalem, Aleppo, and other centers in Syria. Chatzidakis studied the icons of the Georges Abou Adal collection for several de-

2021119 [Feodorov] 014-CH13-Feodorov-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 349

cades.[21] Works produced by the Cretan school of icon-painting had circulated in the Arab Christian communities since the second half of the 15th century, but most of all in the 16th century, when the number of its painters known to the Orthodox world exceeded one hundred.[22] Their style, the best model of a close adherence to the Byzantine tradition in icon-painting, was a decisive factor in the rise of the first groups of Arab icon-painters, particularly Yūsuf al-Muṣawwir, who apparently travelled to regions under Byzantine influence in order to improve his theoretical knowledge and artistic skills. Icons ordered from Greek painters were "Arabicized" by adding the local name of the saint in Arabic letters or by adding some other Arabic text. E.g., on an anonymous Greek icon of the 15th c. representing Sts Sergius and Bacchus, the Greek inscription placed near their heads is repeated near the legs of the saints' horses in Arabic phonetic transcription.[23] On a splendid icon of the Holy Virgin's Flight to Egypt painted by Mīḫāʾīl al-Dimašqī in 1740, which belongs to the Sts Constantin and Helen Church in Yabrūd, all the inscriptions (the 6th *ikos* of the Akathistos Hymn, mention of the gates of the Egyptian city, St Joseph's name, and the painter's signature) are in calligraphic Arabic, except the name of the Virgin, which is in the customary Greek abbreviation MP ΘY.[24] Another method of bringing the icons closer to beneficiaries in Lebanon or Syria was to insert local elements into the composition. Thus, on an icon of Michael Polychronis that represents Sts Sergius and Bacchus (a donation of 1813 to the Monastery of Maʿlūla in Syria, whose church is dedicated to the two saints), their Arabic troparion is calligraphically penned in the center, the background shows the Monastery of Rusāfa or Sergiopolis on the Euphrates, where St Sergius was supposedly buried, and in the lower center area a Lebanese cedar tree is visible.[25]

In 1969, the catalogue was projected to bring lasting expertise beyond the brief period of the exhibition. A collection of solid studies written by experts in ecclesiastic art history and the Eastern Churches, supplemented with a glossary of terms relating to church art, a repertory of the icons, an index of the

21 He was instrumental in the subsequent presentation of this collection in several other exhibitions of Western Europe. His work connected to the Abou Adal collection is continued by his daughter Nano Chatzidakis, professor at the University of Ioannina.

22 See Virgil Cândea, "Introduction," in *Icônes grecques—melkites—russes* [—*roumaines*], pp. 34–35.

23 Agnès-Mariam de la Croix and François Zabbal (eds.), *Icônes arabes, art chrétien du Levant*, Paris: Éditions Grégoriennes, 2003, p. A 30.

24 Ibid., p. A 65.

25 Virgil Cândea (ed.), *Icônes melkites*, p. 199, no. 56, and Fig. 56; De la Croix and Zabbal (eds.), *Icônes arabes*, p. A 85.

2021119 [Feodorov] 014-CH13-Feodorov-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 350

painters' names, and another—of places where the items were preserved, the catalogue became in time a classical handbook of Melkite art—and also a rare book. The reproductions of the 112 exhibited icons were grouped between the French-language section and the Arabic-language one. Eight of them are in color, as are the two covers. This book has been cited in most works devoted to the Melkite art and in the albums of the subsequent exhibitions, for the past fifty years.

While preparing the exhibition and its catalogue, the team of historians and art experts formulated a series of ideas that were significantly evoked in the exhibitions, research, and similar events that followed.

1. Melkite icons constitute a particular chapter in the history of post-Byzantine art, worth studying with the care and tools that have been applied in studying the art of the icon in the entire Orthodox world.
2. The study of Melkite icons needs to pursue two main directions: defining the Arab style in icon-painting and a comparative analysis of its specific features with those of Byzantine art, considered to be a source and a model. Distinctions from icons created in other areas are firstly connected to local particularities, such as colors, background, saints' garments, the appearance of other figures in the icons, and secondary elements such as animals, furniture, plants or objects. Then, the inscriptions must be reckoned with; most of the time, they show Arabic script and Arabic names of holy persons and saints.
3. The specific features of Melkite icons—observance of certain canons, themes, models, style, face typology, colors, etc.—bring them closer to the Cretan school of painting, with variations relying on popular or local features, tributary to the lay style of painting and decoration.

The elements of novelty displayed in works of later painters, belonging to the 18th–19th centuries, were also of interest for the first researchers of the Melkite icons. They were further defined and exemplified in the exhibitions that followed the year 2000, in which many icons produced for Latin or Greek-Catholic communities, persons or monasteries were exhibited. By that time, foreign icons had penetrated the Levant, brought by missionaries who organized their personal space to resemble the one at home,[26] and the circulation of artefacts had become much easier.

26 Bernard Heyberger, "De l'image sacrée à l'image profane? L'essor de l'image chez les chrétiens de Syrie et du Liban (XVIIe–XIXe siècle)," in *La multiplication des images en pays d'Islam: de l'estampe à la télévision* (*17e–21e siècle*), Istanbul: Orient Institut der DMG, 2003, pp. 26–43, at pp. 31–33, with information on the Jesuit residence of Antūra, Lebanon.

2021119 [Feodorov] 014-CH13-Feodorov-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 351

The second major exhibition of icons to which Virgil Cândea contributed was organized by the Musée Carnavalet in Paris on May 25–July 14, 1993. Named *Icônes grecques—melkites—russes*, it actually presented icons from more cultures, such as the Romanian ones.[27] Again, the Abou Adal collection was the star of the event. Among the ca. 600 items of this family preserved in Beirut, Geneva and Paris, the Romanian historian selected 129 icons dated from the middle of the 14th century to the 19th century: 53 Greek, 43 Melkite, 29 Russian, and 4 Romanian.[28] Manolis Chatzidakis, Virgil Cândea, Sylvia Agémian, Miroslav Lazović (former director of the Art and History Museum of Geneva), and Krassimira Platchkov contributed expert comments to the catalogue. On this occasion, Virgil Cândea presented for the first time to the public an icon painted in Transylvania by an otherwise unknown painter (Radu of Rășinari, dated ca. 1700), which he had located in one of the private collections that participated in the exhibition.[29] Then he went on and worked with the organizers of the next exhibition, *Lumières de l'Orient chrétien. Icônes de la collection Abou Adal*, at the Museum of Art and History in Geneva, which was open to the public between December 12, 1996 and May 4, 1997.[30] As witnessed by a rich correspondence, the bonds of friendship between Virgil Cândea and Georges and Freddy Abou Adal remained strong his entire life, with important common work on the collection of icons that brought them together in the first place.[31]

If the first exhibitions of Melkite icons did not include other items of church art and heritage, in this century icons have found their natural place in exhibitions of a wide diversity of displays. In spite of its title, *Icônes arabes, art chrétien du Levant*, the Frankfurt event of November 2002–March 2003, which continued in May–August 2003 at the Institut du Monde Arabe in Paris, comprised artefacts of the Armenian Church, the Patriarchate of Antioch (Ortho-

27 Virgil Cândea always cited the catalogue as *Icônes grecques—melkites—russes* [*—roumaines*].

28 He contributed two texts, the Introduction (pp. 17–41) and the descriptions of the Romanian icons (pp. 363–377), to the exhibition catalogue, *Icônes grecques—melkites—russes* [*—roumaines*] (see above, n. 20).

29 Ibid., pp. 370–371, with a color reproduction. It was reprinted in *Lumières de l'Orient chrétien. Icônes de la collection Abou Adal* (Geneva exhibition catalogue), Beirut: Art et Patrimoine, 1997, pp. 298–299.

30 The 320-pages exhibition catalogue is cited in the previous footnote.

31 A letter sent by Georges Abou Adal to Virgil Cândea from Beirut on 23 October 1967 ends in this relevant phrase: "Vous avez laissé le souvenir d'un homme d'une culture et d'un humanisme tells que je ne voudrais pas que l'un de mes collaborateurs visite Bucarest sans vous porter mon très amical salut." The letter was accompanying a luxury box of pistachios, "pour vous rappeler le Liban …"

2021119 [Feodorov] 014-CH13-Feodorov-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 352

dox and Greek-Catholic),[32] and illuminated Syriac (Maronite), Coptic, and Arabic manuscripts. The event at the Art and History Museum of Geneva, *Fascination du Liban. Soixante siècles d'histoire de religions, d'art et d'archéologie*, hosted by Musée Rath in November 2012–March 2013, included Byblos figurines, inscriptions, manuscripts, Ottoman ceramics, mosaics, glasswork, oriental vestments, coins, items from private collections of Western orientalists, etc. The Abou Adal family collection was well represented by a number of Greek and Melkite icons. The latest event in this domain, *Chrétiens d'Orient. 2000 ans d'histoire*, held at the Institut du Monde Arabe in Paris in September 2017–January 2018 (and transferred afterwards to MUba Eugène Leroy—Tourcoing), presented to the public items that belong to the Armenian, Coptic, Syrian, and Arab Christian cultures, with several halls dedicated to the Melkite icons of the Abou Adal collection. More icons of the four-generation Al-Muṣawwir family, brought from various Near Eastern countries, complemented the core display.[33] In an exhibition unparalleled to this day, post-Byzantine icons created by Melkite painters were seen side-by-side with art forms specific to the other Eastern Churches.

It was only after several exhibitions of the Abou Adal collection that the history of the four generations of painters in the Al-Muṣawwir family of Aleppo could be written. As their *laqab* ("nickname") pertinently indicates, they were known for their outstanding artistic skills, and orders were placed to their workshop by Christians of various Churches (including Armenians) from Ḥoms, Ḥamā, Lattakia, Tripoli, Beirut, and Baalbek, as shown by the inscriptions on preserved icons. At the end of the day, the Abou Adal collection was the key that opened up the artistic treasury of the beauty and devotion of Melkite icons. The family only seems to have acknowledged the benefits of this effort after the exhibition in Beirut in 1969, to which it only contributed two items. Only after the favorable echoes of the event were heard, the extraordinary value of this Lebanese collection, competently presented by Virgil Cândea and the other experts who contributed to the exhibition, could no longer remain concealed within the walls of their splendid residences in Beirut, Geneva and Paris.

Virgil Cândea continued to write about Melkite icons for a long time. The many months that he spent in Beirut after 1967, to prepare the 1969 exhibition and research Melkite art, left lasting marks in his scholarly projects.[34] My

32 For all the exhibitions mentioned hereafter, see, in this volume, the contribution of Charbel Nassif, *Cinquante ans d'études sur l'art melkite (1969–2019). Essai d'historiographie*.

33 See the catalogue published jointly by IMA and MUba Eugène Leroy: *Chrétiens d'Orient. 2000 ans d'histoire*, Paris: Gallimard, 2017.

34 On June 16, 1969, at the official closing of the exhibition, Charles Helou, the President

2021119 [Feodorov] 014-CH13-Feodorov-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 353

father's archive was enriched with many folders that contain notes and documents connected to the exhibitions of 1969, 1993, and 1997, photos of icons in Lebanese monasteries that did not get to be exhibited, correspondence with the organizers and contributors to the events, catalogue drafts, etc.[35] Back from Beirut in 1969, he soon published for the public of Bucharest a note about the exhibition that had just closed its doors: "A Romanian Discovery: Melkite Art."[36] In 1970, he contributed to the 2nd International Congress of Southeast European Studies in Athens a paper called: "La limite orientale de l'art post-byzantin, les icônes melkites," prepared together with Sylvia Agémian. In 1972, he published in the French review *Syria* a study regarding "Une œuvre d'art melkite: l'icône de Saint Elian de Homs."[37] In 1990, he presented in Paris, together with Camille Aboussouan, the paper "Les icônes melkites" at the conference "Les Chrétiens du Patriarcat d'Antioche de rite byzantin" organized by the Bibliothèque nationale de France and presided by Jean Delumeau, Professor at Collège de France and a member of the Institut de France.

The declared purpose of the team of experts who inaugurated the first exhibition of Melkite icons at the Sursock Museum in Beirut in 1969, namely, to open a path for the research of the post-Byzantine Melkite icons, was not followed by a manifest interest on the part of the art historians of those days. Although some steps have been made, in a recent article in the Beirut newspaper *L'Orient—Le Jour* Zéna Zalzal could still report that: "On connaît évidement les icônes orthodoxes et byzantines. Beaucoup moins l'iconographie orientale melkite. L'exposition *Icônes melkites, images de la transcendance* vient remédier à cette lacune …"[38] In the last two decades, archeological research on old monastic establishments of the Eastern Mediterranean lands directed the spe-

of the Lebanese Republic, awarded Virgil Cândea the National Order of the Cedar-Tree (*Wisām al-Arz al-Waṭanī*) for his consistent promotion of Lebanese culture.

35 Among them, two book-projects are presented in detail, supported by historical data, on several pages in French, in response to a request from his scholarly Lebanese friends (Camille Aboussouan, Victor El-Kik, and others): *Le Patriarcat Grec-Orthodoxe d'Antioche et de Tout l'Orient. Carte historique des monuments et sites* et *Monumenta literaria arabica Christianorum Orthodoxae fidei Proximi Orientis. Les monuments littéraires de langue arabe des chrétiens orthodoxes du Proche-Orient*.

36 *Contemporanul*, 26.1184 (June 27, 1969), p. 4.

37 *Syria*, 49.1–2 (1972), pp. 219–238, republished in Virgil Cândea, *Histoire des idées*, pp. 329–347.

38 Zéna Zalzal, "Ces 'Images de la transcendance' raconteuses d'histoires …" in *L'Orient—Le Jour*, May 14, 2019, p. 59, online at https://www.lorientlejour.com/article/1170288/ces-images-de-la-transcendance-raconteuses-dhistoires.html. In terms of scientific value, the 2019 exhibition was nothing like the previous ones, presented in this volume by Charbel Nassif.

cialists' attention to the inventory and description of the vestiges of frescoes preserved in Lebanon and Syria, including biblical scenes, representations of the holy persons, and saints' icons.[39] Recently, Dr Charbel Nassif has taken up this task and he is preparing a book based on his doctoral thesis, *L'œuvre du peintre alépin Youssef al-Musawwer. Contribution à la genèse de l'iconographie melkite au XVIIe siècle*, which he defended at Université Paris IV—Sorbonne in 2017.[40] An in-depth survey of the Melkite art of icons and frescoes will undoubtedly reveal the existence of intimate ties between the manifestations of post-Byzantine art in remote areas of Orthodoxy. A revealing one was mentioned by Sylvia Agémian in the catalogue of the 1997 Geneva exhibition. Melkite painters, especially in the 19th century, usually represented on the icon of *St George Slaying the Dragon* a blue river that can be identified (and is specifically mentioned sometimes) as *Nahr Bayrūt*, the Beirut River. Effectively, a Levantine legend states that St George slayed the Dragon near the port of Beirut, and the near-by cavern is still a place of pilgrimage.[41] As Sylvia Agémian notes,[42] a fresco on the southwestern buttress of the Monastery of Voroneț in Bucovina (Northern Moldavia, Romania) shows the Saint slaying the Dragon near a river. Moreover, the letters GRAD BIRIT, in Cyrillic script, are placed above the city typically shown in the scene. The most probable reading of these words is "City of Beirut." This shows that the legend had travelled northwest from Lebanon, probably through wandering painters.

A question is worth asking at this point: what was Virgil Cândea's personal motivation when he embarked on the interesting, but rather unexpected

39 See, e.g., Mat Immerzeel, *The Narrow Way to Heaven. Identity and Identities in the Art of Middle Eastern Christianity*, Leuven, Paris, and Bristol: Peeters, 2017, especially pp. 193–210: *Syrian Christian Art in the Ottoman Era*.

40 Among his publications, see especially: "Le peintre Youssuf al-Musawwir, fondateur de l'école d'Alep," in *Chrétiens d'Orient. 2000 ans d'histoire*, pp. 162–165, and the above-mentioned "Ottoman and Arab Influences on the Melkite Art in the 17th, 18th and 19th Centuries," in *CMR 12*, pp. 15–28.

41 Shown to early navigators and modern tourists alike, the cavern is mentioned in travel literature since the 1550s. Visiting the Levant in 1395, Seigneur d'Anglure mentions a small church built in this place to commemorate the combat of St George. In 1697, Henry Maundrell heard the legend and visited the church there, which had been transformed in a mosque dedicated to Al-Ḫiḍr, the Arab avatar of St George, identified with a saintly figure of popular Islam. Again, in the 17th century, the French traveler Joseph Besson allegedly saw, a mile away from Beirut, the cavern where the Dragon had lived; see *Le saint voyage de Jhérusalem du Seigneur d'Anglure en 1395*, Paris: Pouget-Coulon, 1878, p. 10, and Joseph Besson, SJ, *La Syrie et la Terre Sainte au XVIIe siècle*, Poitiers: Henri Oudin, and Paris: Victor Palmé, 1862, pp. 120–121.

42 *Lumières de l'Orient chrétien*, p. 218, catalogue no. 99.

2021119 [Feodorov] 014-CH13-Feodorov-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 355

project of bringing Melkite icons closer to a worldwide audience, starting with the one in Lebanon? His research connected to the Christian Arabic-speaking scholars and their works were a result of his knowledge of the old ties that connected the Romanian Orthodox Christians with the Antiochian Church. He was aware of the many forms of cooperation between them, especially since the end of the 16th century. In his lifetime, these ties were still strong, as reflected in the works of Archimandrite Sofian Boghiu: he headed a team of Romanian painters who, from 1970 to 1975, painted the interior frescoes of several churches in Dayr al-Ḥarf (Lebanon), Ḥamā, and Ḥoms (Church of St Elian), based on the iconographic program that he composed.[43] Virgil Cândea was also fascinated by the various forms that the Byzantine heritage took in distant areas of the Christian world. After a brief sojourn in Addis Ababa, in 1998, he returned home with three Ethiopian icons, which impressed him by their observance of the Byzantine *Erminia*, combined with local color (all the holy persons and the saints have dark complexions) and Ge'ez inscriptions. In Syria and Lebanon he sought, for the exhibitions that he contributed to, those icons that held a particular interest for the local Christians, a rarer sight for Western eyes: St Tekla, St Elian of Ḥoms, St Moses the Abyssinian, St Mary of Egypt, Sts Simeon the Older and the Younger, and Sts Sergius and Bacchus.

His interest in the world of Byzantine art was, however, the decisive element. His extensive knowledge of the Greek *Erminia* and the various forms of Orthodox icon-painting allowed him to recognize the common element of post-Byzantine art in the Romanian lands and the Near East. His acquaintance at home with the art of the Syrian icon-painters, such as the Patriarch Sylvester of Cyprus, one of the Antiochian hierarchs who spent long periods of time in the Romanian Principalities (1730–1747), made him follow closely the artistic creations of the Arabic-speaking Christians. Having received the monastery of St Spyridon in Bucharest as a *metochion* of the Church of Antioch from the Wallachian prince Constantin Mavrocordat (based on a document dated December 8, 1746), Patriarch Sylvester donated to the church of this monastery, upon its re-consecration in 1748, an icon of this saint where he painted, around his central image, fourteen scenes of his life and miracles. As mentioned by Charbel Nassif in Chapter 12 herewith, an Arabic text was then penned on the lower part of the icon in April 1748,[44] reporting on the history of this *metochion* and Patriarch Sylvester's sojourn in Bucharest during its restoration. While

43 See above, Charbel Nassif, *Cinquante ans d'études sur l'art melkite (1969–2019). Essai d'historiographie*, n. 79.

44 By Buṭrus Nawfal, one of the monks in the newly installed community of the Antiochian *metochion* in Bucharest.

2021119 [Feodorov] 014-CH13-Feodorov-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 356

preparing the exhibition in Beirut, Virgil Cândea succeeded in bringing over this unique icon and he described and reproduced it in the exhibition catalogue (on pp. 189–191, and ill. 50). He was distressed in 1990 when the icon, held at the time in another monastery near Bucharest,[45] was stolen, never to be found again.[46]

The year 2019 marked 50 years since the first exhibition of Melkite icons, in Beirut, in 1969.[47] In June 2019, I gave, at the Institute for Southeast European Studies of the Romanian Academy in Bucharest, a well-attended lecture devoted to the Beirut exhibition and the Romanian contribution to the revealing of Melkite art. During the 12th Congress of the International Association for Southeast European Studies in Bucharest (2–6 September 2019), an exhibition of catalogues and other sources on the Melkite icons was assembled in the foyer of the Library of the Holy Synod. I added to it a Melkite icon inherited from my father: a copy, dated 1879, of Mīḫā'īl Muhannā al-Qudsī's *St George Slaying the Dragon* (which we chose for the cover of this book).[48] Based on these exhibits, during the Congress works, on September 3, Dr Charbel Nassif gave an informal lecture on Melkite art and the events celebrating it, starting with Beirut 1969. The multinational audience surrounding the speaker was as fascinated as Virgil Cândea had been five decades before while visiting Lebanese monasteries in search of Melkite icons to exhibit at the Sursock Museum.

To an Arabic-speaking Christian who comes to Romania, the various artistic forms of Church art will look familiar, from the painted churches of Bucovina (northeast) to the monasteries of Oltenia (southwest). The common roots of ecclesiastic art and heritage—the Byzantine and post-Byzantine civilizations—are visible to anyone who travels in the countries of the Eastern Mediterranean and Southeastern Europe as well. This was a direction of research that the 1969 exhibition of Melkite icons in Beirut was meant to initiate and encourage. Fifty years on, a great deal of research work still lies ahead.

---

45 The St Spyridon Church was demolished by the Communist regime in 1987 to make room for the projected Boulevard of the Victory of Socialism. Architectural elements (stone doors and window frames) and the church vessels and icons were transferred to the Monastery of Cernica, near Bucharest. The St Spyridon Church was rebuilt in the same place in 1994, with government funding.

46 He published a note about the disappearance of the icon and called for its recovery ("Une icône melkite disparue," *Revue Roumaine d'Histoire de l'Art*, 28 (1991), pp. 59–61).

47 As far as I know, the event was celebrated in Beirut only by the exhibition *Images de la Transcendance. Icônes melkites*; see above, n. 37, and Nassif, *Cinquante ans d'études sur l'art melkite (1969–2019). Essai d'historiographie*, Ch. 2.16.

48 It is worth noting that my father's particular devotion to St George came from the fact that he was also baptized "Gheorghe" (Romanian for "George").

2021119 [Feodorov] 014-CH13-Feodorov-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 357

Bibliography

Aboussouan, Camille, "Nos icônes," in Virgil Cândea (ed.), *Icônes Melkites. Exposition organisée par le Musée Nicolas Sursock du 16 mai au 15 juin 1969*, Beirut: Musée Nicolas Sursock, 1969, pp. 15–18.

Agémian, Sylvia, "Œuvres d'art melkites dans l'église arménienne des 40 martyrs d'Alep," *Annales de l'Association libanaise des universitaires arméniens*, 1 (1973), pp. 91–113.

Besson, Joseph, *La Syrie et la Terre Sainte au XVIIe siècle*, Poitiers: H. Oudin, and Paris: V. Palmé, 1862.

Cândea, Virgil (ed.), *Icônes Melkites. Exposition organisée par le Musée Nicolas Sursock du 16 mai au 15 juin 1969*, Beirut: Musée Nicolas Sursock, 1969.

Cândea, Virgil, "Sources roumaines et grecques dans les bibliothèques du Proche-Orient," *AIESEE Bulletin*, 8.1–2 (1970), pp. 66–78 (reprinted in Virgil Cândea, *Histoire des idées en Europe du Sud-Est (XVIIe–XVIIIe siècles)*, Ioana Feodorov and Mihai Țipău (eds.), Brăila: Editura Istros a Muzeului Brăilei "Carol I," 2018, pp. 287–297).

Cândea, Virgil, "Interférences culturelles au Levant. Les écrits de Paolo Segneri en arabe, grec, roumain et turc," *RESEE*, 27.1–2 (1989), pp. 49–63 (reprinted in Virgil Cândea, *Histoire des idées en Europe du Sud-Est (XVIIe–XVIIIe siècles)*, Ioana Feodorov and Mihai Țipău (eds.), Brăila: Editura Istros a Muzeului Brăilei "Carol I," 2018, pp. 299–315).

Cândea, Virgil (ed.), *Icônes grecques—melkites—russes. Collection privée du Liban*, Geneva: Skira, 1993.

Cândea, Virgil, "Les œufs d'autruche et la vigilance," *RESEE*, 31.3–4 (1993), pp. 301–303.

De la Croix, Agnès-Mariam, and François Zabbal (eds.), *Icônes arabes, art chrétien du Levant*, Paris: Éditions Grégoriennes, 2003.

Girard, Aurélien, "Quand les *grecs-catholiques* dénonçaient les *grecs-orthodoxes*: la controverse confessionnelle au Proche-Orient arabe après le schisme de 1724," in Chrystel Bernat and Hubert Bost (eds.), *Énoncer / Dénoncer l'autre. Discours et représentation du différend confessionnel à l'époque moderne*, Turnhout: Brepols, 2012, pp. 157–170.

Feodorov, Ioana, "Un lettré melkite voyageur aux Pays Roumains: Paul d'Alep," *Kalimat al-Balamand. Annales de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université de Balamand*, 4 (1996), pp. 55–62.

Feodorov, Ioana, "Beginnings of Arabic Printing in Ottoman Syria (1706–1711). The Romanians' Part in Athanasius Dabbās's Achievements," *ARAM*, 25.1–2 (2013), 2016, pp. 233–262.

Feodorov, Ioana, "Paul of Aleppo," in Samuel Noble and Alexander Treiger (eds.), *The Orthodox Church in the Arab World (700–1700). An Anthology of Sources*, DeKalb: Northern Illinois University Press, 2014, pp. 252–275.

2021119 [Feodorov] 014-CH13-Feodorov-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 358

Feodorov, Ioana, "Paul of Aleppo," in *CMR 10*, pp. 355–370.

Feodorov, Ioana, *Dimitrie Cantemir, Salvation of the Sage and Ruin of the Sinful World* (TSEC, vol. VI), Arabic edition, English translation, and notes (with a contribution by Yulia Petrova), Leiden and Boston: Brill, 2016.

Bernard Heyberger, "De l'image religieuse à l'image profane? L'essor de l'image chez les chrétiens de Syrie et du Liban (XVIIe–XIXe siècle)", in Bernard Heyberger and Silvia Naef (eds.), *La multiplication des images en pays d'Islam: De l'estampe à la télévision (17e–21e siècle)*, Istanbul: Orient Institut der DMG, 2003, pp. 26–43.

Immerzeel, Mat, *The Narrow Way to Heaven. Identity and Identities in the Art of Middle Eastern Christianity*, Leuven, Paris, and Bristol: Peeters, 2017.

Nassif, Charbel, "Le peintre Youssuf al-Musawwir, fondateur de l'école d'Alep," in *Chrétiens d'Orient. 2000 ans d'histoire*, Paris: Gallimard, 2017, pp. 162–165.

Nassif, Charbel, "Ottoman and Arab Influences on the Melkite Art in the 17th, 18th and 19th Centuries," in *CMR 12*, pp. 15–28.

Tuéni, Ghassan, *Prologue*, in *Icônes de Saint-Georges*, Beirut: [s.e.], 2000, pp. 3–4.

Zalzal, Zéna, "Ces 'Images de la transcendance' raconteuses d'histoires …," in *L'Orient—Le Jour*, May 14, 2019, p. 59.

Index of Names, Texts, and Subjects

ʿAbdallāh ibn al-Faḍl, Melkite author, translator 120, 195–197, 199, 202, 207
Abou Adal collection 307, 310, 314–315, 348–349, 351–352
Absalom, *protosyncellus* 15–17
Agathange de Vendôme 19
Agémian, Sylvia 299, 301n5, 302–303, 306–307, 310, 311n43, 314, 317–318, 320, 326, 341, 348, 351, 353–354
Agnellini, Timoteo *See* Karnūk (Garnūk), Timothy
Aleppo (Alep, Beroea)
  city 14, 16–23, 52, 88, 95, 116, 121–125, 128, 133–135, 137–138, 140–142, 148, 150, 179, 184, 187, 193, 199–200, 201n33, 206, 216, 238, 253, 256, 301–302, 310, 317–319, 343
  print press 22, 132, 135, 136n15, 139, 153, 193, 196–199, 202, 221, 245–246, 254–255, 257–264, 267, 270, 293
  school of icon-painting 303, 307, 309, 311, 322–323, 339, 348, 352
Alexandria 34, 42, 62, 65, 68n118, 202, 299n2, 345
Alexei (Alexis) Mikhailovich Romanov, Russian tsar 49, 62, 67, 69–70, 95
Alexius, metropolitan 99
Allatius, Leo 10
America 11, 326
Antioch
  city 116, 120–121, 123–124, 199n20, 210, 219
  Byzantine-rite Patriarchate 19, 21, 115–116, 120–121, 128, 194, 200, 202, 206, 210, 215n70, 216, 220–221, 233, 238n48, 242, 245, 339, 344, 348, 351, 355
  Melkite Greek Catholic Church 344–345, 355
Apostle (*Epistle Book*) 237–238
Arabic Psalter 193, 194n5, 195, 197, 276
  See also Beirut Psalter
Archimandrite Antonin *See* Kapustin, Archimandrite Antonin
Armenian(s) 11, 252, 252n7, 252n9, 303n15, 312, 317–318, 352
Armenian Church 85, 151n84, 186, 303n15, 317–318, 351
ascetic, asceticism 31, 121–122, 126
Asia Minor 55, 95
Asiatic Museum, Saint Petersburg *See* Musée Asiatique, Saint-Pétersbourg
Assemani, Giuseppe 10
Astrakhan 65–66, 105n32
Athanasios II Dabbās, patriarch of Antioch 20–21
Athanasios III Dabbās, patriarch of Antioch 12, 132–187, 193, 196–197, 199, 201–203, 221, 245, 254, 260, 266
  Kitāb fī ṣināʿat al-faṣāḥa 132–187
  Ṣalāḥ al-ḥakīm wa-fasād al-ʿālam al-ḏamīm 145–146, 147n69, 151n85, 152–153, 165–167, 177, 182
Athens 228n6, 326, 353
ʿAṭiyya, Iġnāṭiyūs 21–22
ʿAyn Kārim 21

Baalbek 352
Bagratid dynasty 31
Balamand, Monastery of Our Lady, University 185n149, 302, 308n31, 310, 312–313, 315, 317n65, 318, 320–321, 324
Balkans 31, 37–39, 95–96, 106, 340
Barlaam and Joasaph 301, 312
Basile Lupu, prince of Moldavia 89
basileus (Byzantine emperor) 62, 66, 68
Baumgarten, Martin 33
Bayt Ǧālā 39
Bedouins 32–33
Beirut city 194, 230n17, 233, 240n49, 242, 339–356
  press 193–221
  river 354
Beirut Church Chronicle 194n6, 233n33, 242, 244, 245n55
Beirut Psalter 193–221
Benedict XIV 9
Beroea *See* Aleppo
Bible 17–18
  Arabic 16–19, 138
Black Sea region 31
Bosnia 32
Bulgarian(s) 39, 212
al-Būnī, Aḥmad ibn Yūsuf 229n8
Byblos 123n43, 240, 352

■ changed '15' to '215', ok?

2021119 [Feodorov] 015-Index-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 360

Byzantium 19, 31, 37–38, 43, 66, 68, 79n1, 80, 82, 84–87, 90, 99, 106, 116–119, 121–123, 126, 128, 221, 228, 302, 306, 308, 344, 348–350, 355–356

Cabinet of Arabic and Iranian philology, Ukrainian Academy of Sciences (Kyiv) 231–234
Cairo 36–37, 42, 186, 232
Câmpulung 19
Cândea, Virgil 199n20, 299, 302n14, 303, 306n24, 307, 317, 326, 339–356
Cantacuzenes (Cantacuzino) 31, 87, 89, 302n14
Cantemir, Dimitrie (Demetrios) 133, 136, 144–146, 182, 302n14, 340
Capuchins 17, 22
Caucasus region 31, 281
Central Asia 232
Chaldeans 14n45, 15
Chatsky, Tadeusz 230n13
Cheikho, Louis 137, 152n86, 199n22, 216, 302n12
Cherkassy region 234n34
Chios 10, 13
Christian Arabic 193, 194n5, 221, 237, 355
Christian Orthodoxy 3, 6, 23, 104, 201n33, 212, 215, 354
Christodulos, Bishop of Gaza and Ramla 216–220
Christopher, patriarch of Antioch 116, 126–128
Church Archaeological Museum of the Kyiv Theological Academy 228–237, 238n46
Church of Chalkoprateia, Constantinople 84
Church of St George, Lod 238
Church of Holy Apostles, Constantinople 84
Congregatio de Propaganda Fide 8–9, 12–13, 15–18, 20–21, 134
Constantine VII Porphyrogenites 118–119
Constantinople (Istanbul)
  city 20–22, 32, 37, 79–83, 85–86, 88–89, 98, 104–105, 121, 141–142, 182, 209–210, 213–214, 217, 221, 228n6, 251, 271, 340
  Patriarchate 22, 31, 47, 50, 51n19, 52–54, 65, 200n27, 202, 211, 213
  press 20, 212n53, 254, 273, 275, 278–282
Coptic 14, 19, 236, 352
Council of Florence 9
Crete 12–13, 33
Crimea 231, 235
Crusades 31, 116
Curtea de Argeş 86
Cyprus 18, 38

Damascus 12, 18, 21, 35, 199n20, 206, 215n70, 216, 220–221, 233n31, 245
Danubian Principalities *See* Moldavia, Wallachia
Darkūš 122
Dayr al-Banāt 186
Dayr al-Ḥarf 355
Dayr al-Kreim *See* Monastery of the Saviour, Kreim
Dayr al-Šuwayr 216, 340
Dayr Charfet 152n85, 185
Dayr Sayyidat al-Balamand *See* Monastery of Our Lady of Balamand
Dayr Sīq *See* Monastery of St Sabas
De Brèves, Savary 271
Di Novara, Tommaso (Giovanni Battista Obicini) 14, 17–19, 21, 23
Dionysius of Furna 88, 344n15
Dobelio, Marcos 11
Dorotheus, metropolitan of Monembasia 80–82, 84
Dorotheus II ʿAṭāllāh, patriarch of Jerusalem 43
Dositheos II Notaras, patriarch of Jerusalem 38, 201n34, 215–216
al-Duwayhī, Isṭifān 4n7, 12

Ecchellensis, Abraham 7n15, 10
Egypt 38, 55, 220n86, 229n8, 319, 322, 349, 355
Elias VIII, Chaldean patriarch 14
Elias of Babylon (Ilyās al-Mawṣilī) 11
England 17
Erpenius, Thomas 18
Escorial Library, Madrid 11
Europe 1, 5, 7, 11–12, 139, 141–142, 165, 229n10, 250, 278, 301n9, 325, 339
  Eastern, South-East 6, 38, 115, 120, 128, 286, 340, 356
  Western 5, 10, 12, 326, 349n21
Euthymios II *See* Karma, Malātiyūs ʿAbd al-Karīm
Evaristos 119, 128

2021119 [Feodorov] 015-Index-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 361

Fabri, Felix 32
Faḫr, Elias 138–139, 144, 201–202
Faḫr al-Dīn, Emir 21–22
Farḥāt, Germanos 136–137, 141–146, 151n85, 152, 166–167, 170, 177–179, 266
Farrāǧ, Ḥanāniyā 240
Farrāǧ, Sulaymān 240
Fayyāḍ, Ḫalīl Niʿmatullāh 242
Fayyad, Samir Spyridon 322
Fiqh 231–232, 235–236
Franciscan(s) 9, 12, 14–15, 17, 19–20, 199

Galileo 7
al-Ġarīb, Gaspar 18
Gaza 36, 42, 54n31
Georgia 31n3, 32, 95–96, 100n19, 106
Germany 17, 216
Gilles, Pierre 79–80
Giray dynasty 231
Goryachkin, Alexander 231
Gospels 18, 197, 199, 204
Govora (Vâlcea) 19
Great Synod of Moscow 96, 98
Greece 32n3, 228n6, 340
Greek culture 23, 120
Greek language and texts 16–20, 32, 34–35, 39, 41, 97, 99, 102, 104–105, 116–119, 121, 123, 197, 199–203, 206–207, 210–211, 213–215, 216n73, 217, 219–221, 227, 228n6, 228n7, 237–238, 339, 345n20, 349, 355
Greek theology and theologians 13n41, 193, 340
Greeks 36–39, 98–99, 102, 103n29, 344n15
Gregorius, patriarch of Alexandria 35
Gregory XIII, Pope 8–9
Gregory XV, Pope 15
Grigorovich-Barskiĭ, Vasiliĭ 23
Ǧabal 240n49
Ǧabal Bārīšā 122
Ǧabal Simʿān 123
Ǧabal al-Ummahāt 122
Ǧabal al-Wusṭānī 122
Ǧibāra, Ilyās Yūsuf 245

ḥadīṯ 235
hagiography 115–128
Halle 12
Ḥamā 217, 238n48, 352, 355
hermits 30n1, 101
hesychasm 31
Holy Land 9, 14–15, 17, 21, 31, 37, 43, 215, 217, 340
Holy Office (*Sanctum Officium*) 9, 18
Holy Sepulchre library 39–40
Horologion 237–238, 240–241

Iași *See* Jassy
Ibn ʿAbd al-Qādir, Muḥammad 33
Ibn Sayfā, Yūsuf 21–22
Ibrahim from Bayt Ǧālā 39
icons
  Greek, Byzantine 87, 88n27, 303n17, 306, 308, 316n58, 344, 348–352, 355
  Melkite 299–330, 339–356
  Romanian 351n28
  Russian 308, 316n58, 351
Ignatius of Antioch 100–101, 103
Ingoli, Francesco 13
Institute of Manuscripts of the National Library of Ukraine (Kyiv) 228
Institute of Oriental Manuscripts (Saint Petersburg) 199n20, 245
Ispahan 251–252
Istanbul *See* Constantinople
Isṭifān, Yūsuf 12, 328

Jassy (Iași) 201n34, 209, 212–213, 215
Jerusalem
  city 30, 38, 40, 151n84, 185, 195, 207, 215n70, 221, 228, 237–238, 240, 265, 301n6, 302, 343, 348
  Franciscan press 199
  Patriarchate 42, 51n19, 53, 65, 105, 202, 216, 238n48, 299n2, 325, 344–345, 348
  school of icon-painting 303, 305–311, 317, 321–322, 325–326, 327n102, 341, 348
Jesuits 22, 134, 139, 151n84, 199, 202, 252
Jews, Jewish 164, 228
Joachim, archimandrite (Tchudov monastery) 60
Joachim Ibn Ḍaw', patriarch of Antioch 104
Joasaph II, patriarch of Moscow 51, 61, 66, 71
John Chrysostom 53, 86, 142n48, 144, 255, 265, 268–269, 293
Jordan Valley 32
Judean Desert 30–33, 38

2021119 [Feodorov] 015-Index-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 362

kalām 235
Kapustin, Archimandrite Antonin 228–229, 235, 237, 240n51, 247, 294
Karma, Malātiyūs ʿAbd al-Karīm (Meletios; Euthymios II, patriarch of Antioch) 14–23, 39, 116, 123–125, 128, 199n24, 238n48, 325
Karnūk (Garnūk), Timothy (Timoteo Agnellini) 11
al-Kattānī, ʿAbd al-ʿAzīz ibn Muṣṭafā Mūsā 229n9
Kerak 42
Kezma, Tawfiq 233–236
Kharkiv 232n24
Khorasan 236
Kiev *See* Kyiv
Kigalas, Matthew 80n4, 81, 86n19, 340
Kīrillus (Cyril) V. Dabbās, patriarch of Antioch 21–22
Kitāb iʿtirāf al-raʾy al-mustaqīm 206–207, 216–217
Kondogiannis, Spyridon 34
Kratchkovsky, Ignaty (Ignace Kratchkovski) 118, 232, 236, 286–288, 290, 294
Kremenets 230n13
Krymsky, Agathangel (Agafangel Krymskiĭ) 230–235, 242, 245
Kyiv (Kiev) 17, 19, 23, 211–213, 217, 221, 227–247
Kyiv-Mohyla Academy 233
Kyiv Theological Academy 228–229, 232, 235, 237, 238n46
Kyivan Rus' 98

Latin(s), Latin Church 4, 9, 12, 16, 13n41, 20–23, 135, 194, 199–201, 209–210, 212–213, 315, 350
Latin language and texts 12, 16n52, 17–18, 23, 58, 134, 139–140, 145, 211, 214–215, 227, 236, 252, 270–271, 276–277, 343, 345n20
Lattakia 135, 186, 322n84, 352
Laurenziana Library, Florence 11
Lebanon 17, 21, 128n68, 194n5, 206, 216, 220n86, 230, 233, 242, 322, 339–341, 349, 350n26, 354–355
Leo the Wise, the Mathematician 82–83
Ligarides, Paisius, metropolitan of Gaza 13, 51, 53, 54n31, 57–58, 61, 98, 103n29, 107, 216n72
London 12, 20, 199, 221
Lukaris, Kyrillos (Cyrille) 12–13, 17, 19–22, 212n53, 215
Lydda (Lod) 237–238

Macaire III *See* Makarios III ibn al-Zaʿīm
Macedonians 39
Makariĭ, metropolitan of Russia 39
Makarios III ibn al-Zaʿīm, patriarch of Antioch 47–71, 80n7, 81, 86n20, 87–89, 95–112, 115–128, 140, 144, 213, 214n61, 215n70, 286, 291, 325
Mamluk(s) 30, 32–33, 35, 42, 313
manuscript collections 5, 7, 10–11, 227–247
manuscripts
Arabic (Christian) 11, 16–17, 19, 34–37, 41, 97, 106, 116, 118–119, 121n33, 124, 126, 127n66, 193, 199, 206–207, 210, 216–217, 220, 221n87, 227–247, 340, 352
Arabic (Muslim) 228, 232, 235
Greek 32–33, 39, 96, 118, 214n61, 214n64, 221, 227, 237
Hebrew 227, 228n7
Persian 232
Slavonic 40, 227, 228n6, 237
Turkish 231–232
Mār Sābā *See* Monastery of St Sabas
Mark V, bishop of Sinai, patriarch of Jerusalem 35
Maronites 4, 10, 12, 17–18, 140, 151n84, 171–172, 184, 186, 315, 317, 322, 352
Mattā, Mīḫāʾīl 240
Maxim, steward at the Monastery of St Sabas 39
Maximos V. Hakim, Melkite Greek-Catholic patriarch 347–348
Maximos of Gallipoli 20
Maximos of Peloponesus 340
Medici press (Typographia Medicea) 11, 270, 293
Melchisedech, Old Testament elder 88
Meletios, patriarch of Alexandria 104
Meletios, patriarch of Antioch 100–101, 126
Melkites (*Rūm*) 12, 16–17, 19, 22, 30, 31–32, 36, 39, 85, 115–128, 134–138, 141, 146, 160–161, 210, 265, 299–330, 339–356
Metaxas, Nikodimos 20

2021119 [Feodorov] 015-Index-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 363

Meteora 43
Mogila, Peter (Petru Movilă), metropolitan of Kyiv 17, 19, 23, 193–221
Moldavia 21n71, 37, 41–43, 194, 201, 211, 213–214, 339–340, 354
See also Romanian Principalities
Monastery of Our Lady of Ṣaydnāyā 120, 233, 313
Monastery of San Pietro in Montorio, Rome 14
Monastery of St Catherine, Mount Sinai 30–31, 33–42, 118n16, 127n66, 228n6, 325
Monastery of St George, Beirut 194, 197n15, 238
Monastery of St Sabas (Mār Sābā, Dayr Sīq) 30, 31n3, 32–33, 37–39, 40–43, 228
Monastery of St Chariton, Sille (near Ikonium) 85
Monastery of Holy Archangels, Jerusalem 38, 40, 43
Monastery of the Saviour, Kreim 107, 108, 110
monasticism 30–43, 48, 340
Moscow 47–71, 95–96, 98, 102, 106, 230n17, 231n19, 232, 288
See also Muscovy
Moses the monk, abbot of the Monastery of St Catherine 35
Mount Athos 37, 43, 100, 103n29, 228n6, 344n15
Mount Lebanon 17, 21, 341
Mount Sinai 14, 39, 115
al-Muṣawwir, Bāsīlī 314
al-Muṣawwir, Ǧirǧis 304, 314, 327
al-Muṣawwir, Ḥanānyā 327
al-Muṣawwir, Niʿma 302, 307, 310, 314, 317n65, 318, 326
al-Muṣawwir, Yūsuf 81, 87, 140, 301–303, 307, 311–312, 314, 316, 318, 323, 326, 341, 349, 352
al-Muṣawwir, Yūwāsāf 327
Muscovy 100, 103–104
Musée Asiatique, Saint-Pétersbourg 250, 254, 256, 259, 265–266, 270–271, 291
Muslim(s) 17, 31, 38, 41, 98, 121, 127, 231–232, 236, 344
Muṣṭafā Bāšā, *wālī* of Aleppo 21
Müteferrika, Ibrahim 254, 273, 278
al-Nasafī, ʿUmar ibn Muḥammad 236
Nasrallah, Joseph 18, 34, 117, 125, 136–139, 143n53, 147, 149n77, 153, 186n157, 187, 199n22, 206, 215n70, 216, 220, 246, 301, 303, 306, 345, 347–348
National Library of Russia, Saint Petersburg 199n20, 227–247
Nazareth 21
Neagoe Basarab, prince of Wallachia 37, 42
Negri (Niger), Salomon 12, 139–140, 144, 199, 221
Nemanja dynasty 31
Netherlands 17
Nicetas, metropolitan of Heraclea 86–87
Nicolas Sursock Museum, Beirut 299–303, 310–311, 317, 323, 329, 339–356
Niʿma ibn Tūmā 137, 144
Niʿmat Allāh, Syrian patriarch 11, 303n18, 314
Nikon, patriarch of Moscow 47–54, 61, 68, 71, 96, 97n10, 99–103, 214n61
Nikon of the Black Mountain 120

Obicini, Giovanni Battista *See* Di Novara, Tommaso
Octoechos 237, 240
Old Believers 102–103
Olga, princess of the Rus' 98–99
Orthodox Catechism 193, 199, 203–209, 212–213, 216, 220–221

Paisius, patriarch of Alexandria 53–55, 59–62, 96
Palaiologan dynasty 31
Palestine 9, 21, 31, 36, 38, 43, 115, 134, 160, 195n11, 228n7, 319, 342
Paris 12, 17, 140, 199, 214, 301n6, 301n9, 307–312, 315, 319, 325–326, 329, 345, 351–353
Paul, bishop of Sidon 120
Paul v, Pope 17
Paul ibn al-Zaʿīm ("of Aleppo"), Archdeacon 54, 79–90, 95, 97n10, 98, 99n16, 105, 126, 127n66, 233, 291, 339
al-Pazdawī, ʿAlī ibn Muḥammad 236
Pechersk Lavra, Kyiv 211, 229
Peter of Alexandria, saint 88
Petru Rareș, prince of Moldavia 41, 43
pilgrim(age) 23, 32–33, 52n26, 266, 354

2021119 [Feodorov] 015-Index-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 364

poetry 137, 161, 166–169, 172, 177, 181, 183
See also šiʿr, verse(s)
Polish-Lithuanian Commonwealth 211, 230n13
Polychronis, Michael 303, 307, 309, 311, 318, 320–322, 325, 326n100, 328, 348–349
Pritsak, Omeljan 233
Protestant(s) 3, 8, 17–20, 138, 199n24, 215
Prozorovski, Prince Petr 63–64
Psalter of Jassy 193, 200–201

Qaitbay, Mamluk sultan 35
al-Qazwīnī, Ǧalāl al-Dīn 236
Qurʾān 231–232, 235

Radu IV the Great, prince of Wallachia 37
Radu VII, prince of Wallachia 37, 43
Rancati, Hilarion 18
Raʾs Baʿalbak 21
rhetoric 57, 132–187, 236
Risi (Rizzī), Sergio 18
Romania 341, 354, 356
Romanian(s) 39, 339
Rome 6–23, 140–141, 202, 266, 271–277, 293, 301n9, 302n14
Rousseau family collection 250–282
Russia(n) 43, 95–112, 205, 212, 229n10, 339
Russian Church Mission in Jerusalem 228
Rybalkin, Valery 234–236

Sabaite monks 33, 43
Saint Petersburg 228n7, 247
al-Sakkākī, Sirāǧ al-Dīn 236
Samaritan(s) 236
Sapieha, Teofila 230
Sarba 186, 302, 321n82
Savchenko, Aleksey 235, 242
Scialac, Vittorio 18, 271
Serbian(s) 32, 37–38, 43, 100, 212
Sherman, Rowland 137–140, 144
Simeon of Polotsk (Petrovski-Sitnianovich, Polotskiĭ) 57–61, 65, 71
Sinai *See* Monastery of St Catherine at Mount Sinai
Skoufos, Frangiskos 144, 153, 156–157, 161, 165, 174, 176, 180, 182
Sophronios, abbot of Mount Sinai monastery 34–38, 41
Sophronios, bishop of Mount Sinai 34–38
Sophronios, hieromonk at the Monastery of St Sabas 39–40
Sophronios II (of Kilis), Patriarch of Constantinople 200–202, 206–207, 209–210, 216, 220–221
Sophronios, patriarch of Jerusalem 104
Spain 11
Suceava (Moldavia) 41, 211
Sukhanov, Arseniy 40
Suleiman, Ottoman sultan 41
al-Ṣūlī, Abū Bakr 232
Sylvester of Cyprus, patriarch of Antioch 193, 197, 200–201, 205, 209–210, 220, 355
Synaxarion 116–118, 120, 123
Synaxarion of Constantinople 116–120, 128
Synaxarion of Patriarch Makarios III 121–122, 125, 128
Synod of Jassy (Iași, 1642) 213, 217
Synod of Constantinople (1643) 213, 217
Syria(n) 11, 22–23, 31, 38, 95, 123, 194, 195n11, 200n28, 206, 210, 219, 220n86, 233, 339, 341, 348–349, 354–355
Syriac 11–12, 17, 19, 35–36, 123–124, 140, 143, 172, 194n5, 259, 260, 299n2, 312, 315, 322, 352
al-Šarqiyya, Sinai province 33
Šawbak 36, 42
šiʿr 167–168, 173, 178
See also poetry, verse(s)

tafsīr 235
Taşköprüzade 232
Theodoret of Cyrrhus 53, 122–123, 128, 142n48
Theophilus, Byzantine Emperor 82–84
Timothy II, patriarch of Constantinople 21
Ṭrād, ʿAbdallāh ibn Mīḫāʾīl 242
Travels of Macarius 54, 79–90, 233, 245
Trebizond 32, 37, 230–231
Tripoli 21, 138, 300, 302n13, 352
al-Tūlāwī, Buṭrus 140
al-Ṭūr 33
Turk(s), Turkish 4, 83, 200, 231–232
Turkestan 231

Ufa 234
Ukraine 67, 88, 205, 210, 211, 227–247, 339

2021119 [Feodorov] 015-Index-proof-02 [version 20210722 date 20210722 12:31] page 365

Urban VIII 9
Uspensky, Fyodor 231n18
Uspensky, Porphyry (Porfiriĭ Uspenskiĭ) 195, 294

Vatican Library 11, 187, 216
Venice 12, 80, 116, 153, 182
Veralli, Cardinal Fabrizio 15
Vernadsky, Vladimir I. 227, 231n19
Vernadsky National Library of Ukraine, Kyiv 227–247
verse(s) 146, 157n95, 166–169, 172n116, 174, 175n122, 176–181, 183
See also poetry, *šiʿr*
Vlachos, Joachim, Sinai monastery abbot 39–43
Vlad VII, prince of Wallachia 37, 43
Vlad VIII Vintilă, prince of Wallachia 37, 43

Wallachia 19, 21n7, 37, 42–43, 194, 197, 211n50, 339

Yablonovsky, Jozef Alexander 229–232

Zāḫir, ʿAbdallāh 134, 136–137, 144, 194n5, 206
al-Zamaḫšarī 236