

II Überschreitung kultureller Grenzen

Annick Peters-Custot

„Lost in translation“?

La notion de frontière appliquée à l'hymnographie grecque produite à l'abbaye de Grottaferrata (980–1050)

Abstract

Among the tendencies of recent historiography, that of applying the lexicon of the frontier to anything that may be identified with a situation of contact or exchange between cultural spheres has produced damaging excesses in terms of both intellectual laziness and an overvaluation of the relevance of cultural exchanges and transfers. This chapter seeks to „test“, in an almost experimental way, the notion of frontier as it might be applied to liturgical production, that of Byzantine hymns composed by Italo-Greek monks from the circle of Nilus of Rossano, between the end of the tenth and the beginning of the eleventh century. Part of an important migratory movement from the 980s onwards, during which Greek-speaking populations from Sicily and Southern Calabria moved further north, the settlement of Nilus and his disciples near Rome and the foundation of Grottaferrata Abbey saw Rome's return as a geographical zone of contact between Latin West and Byzantine Christianity. This situation is reflected in certain hymns composed in the Nilian environment to worship of Western saints, in this case St. Benedict and St. Martin. These liturgical texts will therefore be examined to see whether they can be considered as typical productions of frontier spaces and whether or not they draw a cultural landscape of *limes*, enclave, and support the crossbreeding of medieval Greek culture in Southern Italy.

Parmi les modes de l'historiographie récente, celle qui consiste à appliquer le lexique de la frontière à tout ce qui, de près ou de loin, peut être assimilé à une situation de contact ou d'échanges entre plusieurs sphères culturelles a pu produire de dommageables excès, non seulement en termes de paresse intellectuelle, mais aussi dans la surévaluation de la réalité des échanges et transferts culturels,¹ un peu comme si ce qui était retenu de la notion de

1 Sur le thème qui nous occupe, par exemple, voir Jean-Marie Sansterre, Saint Nil de Rossano et le monachisme latin, dans: Augusta Acconcia Longo/Santo Lucà/Lidia Perria (éd.), *Miscellanea*

frontière était moins sa nature de clôture linéaire que celle de zone au contraire propice aux contacts; et donc que son usage métaphorique, qui la déracine de sa géopolitique originelle, pour la transplanter dans le domaine de l'histoire culturelle, relève moins de la capacité qu'à une frontière à délimiter ou fermer que de sa porosité naturelle. De fait, assez curieusement, la caractéristique majeure d'une frontière culturelle, c'est qu'elle ferme moins qu'elle n'offre de possibilités d'échanges, ce qui n'est pourtant pas la destinée première d'une frontière géographique ou politique. La frontière ‚normale‘ sépare de manière poreuse, la frontière culturelle mélange de manière sélective. Comme l'a souligné récemment Kristjan Toomaspoeg dans l'introduction du mémoire inédit intitulé „Séparer et unir. La frontière entre les États de l'Église et le royaume de Sicile (XII^e–XV^e siècle)“ qu'il a rédigé en vue de son habilitation à diriger les recherches,² certains historiens, dans le souffle de l'enthousiasme provoqué par le succès historiographique des *Frontier Studies* post-turneriennes, se sont pris à repousser les cadres conceptuels de la notion de frontière, à l'adapter à d'autres types de situation que ceux des territoires et des espaces construits, et à en faire une notion évanescence et un peu fourre-tout dont, au bout du compte, on ne comprend plus guère l'intérêt heuristique.

Ce n'est donc pas sans audace qu'en signe d'estime et de reconnaissance pour l'œuvre de Hubert Houben, je défierai ici les soupçons et doutes qui pèsent sur les imprudentes ramifications culturelles des *Frontier Studies* pour mener une expérience: appliquer la notion de frontière à une production religieuse peu commune, celles des hymnes byzantines composées dans l'entourage de Nil de Rossano et au sein de sa dernière fondation monastique, S. Maria di Grottaferrata, à côté de Rome, au tournant de la fin du X^e et du début du XI^e siècle. Tout l'enjeu sera non seulement de qualifier les hymnes étudiées – car de cette production nous retiendrons seulement deux ensembles, consacrés à des saints typiques de l'Occident – mais aussi de préciser le cadre de leur élaboration afin de déterminer si ces textes liturgiques franchissent la limite qui séparent, bien avant

di Studi in onore di P. Marco Petta per il 70° compleanno, vol. 2 = Bollettino della Badia greca di Grottaferrata, n. s. 45,2 (1992), pp. 339–386; id., Témoignages des textes latins du Haut Moyen Âge sur le monachisme oriental et des textes byzantins sur le monachisme occidental, dans: Alain Dierkens / Daniel Misonne / Jean-Marie Sansterre (éd.), Le monachisme à Byzance et en Occident du VIII^e au X^e siècle. Aspects internes et relations avec la société. Actes du colloque international de la Section d'histoire de l'Université Libre de Bruxelles (14–16 mai 1992) = Revue bénédictine 103,1–2 (1993), pp. 12–30. Pour une période un peu plus tardive et un point de vue plus large: Marilyn Dunn, Eastern Influence on Western Monasticism in the Eleventh and Twelfth Centuries, dans: James D. Howard-Johnston (éd.), Byzantium and the West, c. 850 – c. 1200 = Byzantinische Forschungen 13 (1988), pp. 245–259.

2 Habilitation soutenue à l'université de Nantes le 10 décembre 2021.

les ruptures et divisions de la fin du XI^e siècle, les normes liturgiques, les dévotions et mêmes les systèmes ecclésiologiques de l'Église romaine et de l'Église byzantine; bref, de savoir s'il convient bien de qualifier, du point de vue liturgique, le cercle nilien et l'abbaye de Grottaferrata à la fin du X^e et au début du XI^e siècle comme „un monastero greco di frontiera“ muni d'un „ruolo essenziale di mediazione fra Oriente e Occidente“.³

Il convient d'abord de planter le décor, qui est celui de Rome et de ses environs, à la fin du X^e siècle. Le monachisme ‚oriental‘ – c'est-à-dire essentiellement le monachisme arménien et byzantin de langue grecque – fut d'une considérable importance dans la cité du patriarche d'Occident jusqu'au IX^e siècle, ainsi que l'a démontré l'ouvrage classique de Jean-Marie Sansterre,⁴ lequel souligne que si les monastères „grecs“⁵ de Rome furent parmi les plus importants et les plus riches au début du IX^e siècle, ils subirent „un lent mais inexorable déclin à la fin de la période carolingienne, un déclin explicable en grande partie par la crise qui toucha la région romaine“⁶ mais aussi et surtout par manque de renouvellement des populations hellénophones de Rome, progressivement absorbées dans le milieu local, et qui ne parvenaient donc plus à nourrir les monastères en nouvelles recrues. Pourtant, si le monachisme ‚oriental‘ et ‚grec‘ était devenu si faible au cours du X^e siècle, comment expliquer que le pape Léon IX se soit félicité, dans une lettre au patriarche Michel Cérulaire, de la présence de monastères et d'églises „de Grecs“ dans la ville et à ses environs, expression d'une universalité ecclésiale que crée précisément l'attachement des „Grecs“ à Rome?⁷ En réalité, on ne saurait nier que le déclin des

3 Santo Lucà, Le BOYAAI di Bartolomeo il Giovane, IV egumeno di Grottaferrata, conservate nell'Angel. gr. 41, dans: Lisa Bénou / Cristina Rognoni (éd.), *Χρόνος συνήγορος*, Mélanges André Guillou, vol. 2 = *Νέα Πώμη*. Rivista di ricerca bizantina 9 (2012), pp. 81–121.

4 Jean-Marie Sansterre, *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne* (milieu du VI^e s. – fin du IX^e s.), 2 voll., Bruxelles 1983.

5 Dans l'ouvrage de Jean-Marie Sansterre, le titre du livre est pratiquement le seul endroit où le terme „grec“/„Grec“ n'est pas entouré de guillemets. Cette précaution est liée à l'inadéquation de ce terme, utilisé certes dans les sources latines, pour désigner une grande amplitude de situations: les monastères et individus définis comme „grecs“ pouvaient être arméniens, syriaques, etc. Nous appliquerons cette même précaution. Sur l'usage du terme *grecus* pour désigner ce qui relève de l'Empire byzantin dans les sources latines à partir de la fin du IX^e siècle, on permet de renvoyer à Annick Peters-Custot, *L'Autre est le même*. Qu'est-ce qu'être „grec“ dans les sources latines de l'Italie (VIII^e–XI^e siècles)?, dans: Philippe Josserand / Jerzy Pysiak (éd.), *À la rencontre de l'autre au Moyen Âge*. In memoriam Jacques Le Goff. Actes des premières Assises franco-polonaises d'histoire médiévale, Rennes 2017, pp. 53–78.

6 Sansterre, *Les moines grecs* (voir note 4), I. texte, p. 6.

7 *Lettres de Léon IX*, dans: *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, éd. par Jacques-Paul Migne, vol. 143, Paris 1853, lettre 100, col. 764A et B: „... cum intra et extra Romam plurima Graeco-

apports migratoires orientaux vers Rome a signé l'affaiblissement réel des monastères orientaux dans la Ville, mais il convient d'affiner la chronologie des faits: si l'essoufflement est indéniable jusqu'au troisième quart du X^e siècle, un renouveau se manifesta dans les années 970–980, qui ne toucha pas que Rome et sa région, mais globalement une bonne partie de l'Italie méridionale jusqu'au Latium.⁸ Les individus dits „grecs“, moines ou non, qui apparaissent dans les sources latines à cette époque, et redonnent quelques couleurs à la présence orientale en Italie du Sud latine (principautés lombardes, Latium, villes latines de la province byzantine d'Italie) proviennent tous de Sicile et de Calabre. La migration est donc de moyenne portée, et ne concerne nullement les Byzantins de Grèce, de Constantinople, d'Anatolie ou d'autres régions de l'Empire byzantin, sinon de manière ponctuelle et temporaire, au titre du pèlerinage, toujours bien fréquenté, aux tombeaux des apôtres Pierre et Paul.⁹

Plusieurs explications peuvent être apportées au renouveau de cet élan migratoire qui, depuis la Sicile – ou du moins sa zone Nord-Est, encore fortement marquée par le christianisme de langue grecque – et la Calabre méridionale, a mené des populations hellénophones, et notamment des moines, en Basilicate, à Salerne, Tarente, Naples, dans le sud du Latium, et à Rome, et ces causes ne s'excluent pas et, au contraire, ont pu se combiner. La situation sicilienne fut probablement déterminante, c'est-à-dire en particulier l'intensification des excursions islamiques en Calabre à partir des années 975–976, mais on ne saurait entièrement négliger la nouvelle dimension géopolitique que la *renovatio* ottonienne a pu donner à la ville de Rome, redevenue attractive à partir des années 980 à la présence italo-grecque, et aux échanges avec l'Empire byzantin, conditionnés également par la compétition des empereurs sur l'Italie méridionale.¹⁰

rum reperiantur monasteria sive ecclesiae, nullum eorum adhuc perturbatur vel prohibetur a paterna traditione, sive sua consuetudine; quin potius suadetur et admonetur eam observare ... Scit namque quia nil obsunt saluti credentium diversae pro loco et tempore consuetudines, quando una fides, per dilectionem operans bona quae potest, uni Deo commendat omnes“.

8 On se permet de renvoyer à Annick Peters-Custot, Le monachisme byzantin de l'Italie méridionale. Réalité et perception, du IX^e au XI^e siècle, dans: Monachesimo d'oriente, monachesimo d'Occidente. Settimane di Studi del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medio Evo, Spoleto, 31 marzo – 6 aprile 2016, Spoleto 2017, pp. 359–396, ici pp. 365–369.

9 Olivier Delouis / Annick Peters-Custot, Le voyage de Rome dans la fabrique des saints moines byzantins, dans: Olivier Delouis / Maria Mossakowska-Gaubert / Annick Peters-Custot (éd.), Les mobilités monastiques en Orient et en Occident, de l'Antiquité tardive au Moyen Âge (IV^e–XV^e siècles), Roma 2019 (Collection de l'École française de Rome 558), pp. 311–336.

10 Annick Peters-Custot, Gli Italo-Greci e la duplicità degli imperi e della *romanitas*, dans: Kordula Wolf / Klaus Herbers (éd.), Southern Italy as Contact Area and Border Region during the Early

Quoi qu'il en soit, c'est dans le contexte de ce mouvement migratoire global mais où, certes, les religieux sont les mieux documentés, que se jouent la venue de Nil de Rossano à Rome, son rôle temporaire dans le premier cercle entourant l'empereur Otton III, puis son installation à proximité, à Grottaferrata.¹¹ La communauté de disciples qui l'entoure devient avec lui, puis après sa mort, un centre de conservation et de production de manuscrits grecs.¹² On connaît l'activité de copiste menée par Nil lui-même, qui est attestée dans la „Vie“ qui lui a été consacrée;¹³ le même texte évoque la composition d'hymnes en l'honneur de saint Benoît¹⁴ au moment d'une visite du saint à l'abbaye du Mont-Cassin, hymnes effectivement conservées dans un manuscrit unique, daté du XII^e siècle.¹⁵ D'autres compositions hymnographiques byzantines suivront, de la main de Nil ou issues d'autres membres de la communauté, et c'est précisément sur cet objet précis, l'écriture hymnographique grecque à Grottaferrata, que je souhaite interroger la nature „frontalière“ de l'abbaye italo-grecque dans son environnement „laziale“ entre la toute fin du X^e siècle et le milieu du XI^e siècle. Durant cette période, la production hymnographique à Grottaferrata est en effet limitée mais constante, et concerne des saints de la tradition byzantine: saint Paul, Nil le Sinaïte, et évidemment le saint fondateur,

Middle Ages. Religious-Cultural Heterogeneity and Competing Powers in Local, Transregional and Universal Dimensions, Köln-Weimar-Wien 2018, pp. 229–240.

11 Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νείλου τοῦ Νέου, dans: *The Life of Saint Neilos of Rossano*, éd. et trad. Anglaise par Raymond L. Capra / Ines A. Murzaku / Douglas J. Milewski, Cambridge-London 2018 (Dumbarton Oaks Medieval Library 47), chap. 89–91, pp. 268–275.

12 Stefano Parenti, *Il monastero di Grottaferrata nel medioevo (1004–1462). Segni e percorsi di una identità*, Roma 2005 (Orientalia Christiana Analecta 274). On renvoie également aux innombrables études de paléographie et codicologie grecques effectuées à partir des manuscrits de Grottaferrata par Santo Lucà, lesquelles comprennent en particulier des analyses portant sur les interférences entre langues grecque et latine (Santo Lucà, *Graeco-latina di Bartolomeo Juniore, egumeno di Grottaferrata* [† 1055]?, dans: *Αμπελοκήπιον. Studi di amici e colleghi in onore di Vera von Falkenhausen*, vol. 1 = *Νέα Ρώμη 1* [2004], pp. 143–184; id., *Interferenze linguistiche greco-latine a Grottaferrata tra XI e XII secolo*, dans: *Maria Capasso / Mario De Nonno* [éd.], *Studi paleografici e papirologici in ricordo di Paolo Radiciotti*, Lecce-Rovato 2015, pp. 297–331) et des travaux sur les relations entre Églises latine et byzantine à la veille de la rupture du milieu du XI^e siècle (Lucà, *Le ΒΟΥΛΑΙ di Bartolomeo* [voir note 3]).

13 *The Life of Saint Neilos*, éd. par Capra/Murzaku/Milewski (voir note 11), chap. 15 et en particulier pp. 54–55.

14 On évoque ici bien évidemment saint Benoît de Nursie (Norcia), le saint ascète et moine du VI^e siècle, et non son homonyme plus tardif, qui eut également un grand rôle de législateur monastique à la fin du VIII^e siècle, saint Benoît d'Aniane.

15 Voir infra près de la note 28.

Nil de Rossano, dit aussi Nil le Jeune.¹⁶ Les hymnes de Nil de Rossano en l'honneur de Benoît, et celles composées par un moine Paul pour célébrer saint Martin de Tours constituent donc des cas très particuliers à plus d'un titre et, notamment, dans le champ de la célébration de saints occidentaux par l'Église byzantine. On sait que la dévotion byzantine aux saints 'latins' est circonscrite à des catégories fort limitées de saintetés, mises en lumière par Enrica Follieri,¹⁷ et à un nombre fort limité de saints, pas plus d'une vingtaine. Outre les apôtres Pierre et Paul, objets et buts des moines pèlerins byzantins à Rome, les martyrs de Rome ou d'Afrique, les protagonistes des légendes romaines, on rencontrera essentiellement les grands papes de l'époque paléochrétienne jusqu'à Grégoire le Grand (Silvestre, Léon le Grand, Maxime le Confesseur), et les grands prélats, généralement italiens, comme Ambroise de Milan ou Janvier (Gennaro) de Naples. Martin de Tours et Benoît de Nursie sortent donc de ce cercle dévotionnel concentré sur Rome, la glorieuse époque des martyrs et des grands prélats fondateurs. Cette considération liminaire a l'avantage de replacer la production liturgique et littéraire de l'Italie méridionale hellénophone et, spécifiquement, celle de Grottaferrata, dans son caractère exceptionnel, à la fois conforme dans ses normes de compositions aux codes de la liturgie de l'Église byzantine, et en-dehors des habitudes dévotionnelles propres au monde byzantin dans les choix des saints à honorer.

L'un des enjeux du croisement entre hymnographie et hagiographie est à la fois d'étudier les matériaux dans lesquels l'hymnographe puise les informations qu'il transfère d'un discours hagiographique à un discours hymnographique – les deux genres étant profondément de nature liturgique – ce qui ouvre la porte à la connaissance des enjeux et réseaux des transferts culturels, et de leurs limites; mais aussi de mettre en lumière les sélections que l'hymnographe a opérées à partir du ou des texte(s)-source(s) – car l'hymnographie est en général une écriture resserrée, densifiée, qui concentre le discours hagiographique et le tronque volontairement en raison des contraintes du genre – et les réaménagements et réappropriations opérés par l'hymnographe. En d'autres termes, l'étude des hymnes composées sur des bases hagiographiques nourrit nos connaissances sur les circulations dévotionnelles et liturgiques, et nous permet d'apprécier une écriture originale, au-delà des *a priori* encore trop courants, sur le caractère répétitif et formel de ce type de production poétique dans le monde byzantin. Par ailleurs, certaines pièces

16 On se reporte à l'édition de ces œuvres dans D. Sofronio Gassisi, *Ieromonaco. Poesie di San Nilo Iuniore e di Paolo Monaco, abbatte di Grottaferrata*, Roma 1906.

17 Enrica Follieri, *Santi occidentali nell'innografia bizantina*, dans: *Atti del Convegno internazionale sul tema: l'Oriente cristiano nella storia della civiltà* (Roma, 31 marzo – 3 aprile 1963, Firenze 4 aprile 1963), Roma 1964, pp. 251–271, notamment pp. 256–257.

permettent d'envisager les modalités des transferts de l'hagiographie à l'hymne dans une perspective de création personnelle de l'hymnographe et par conséquent d'approcher tout ce que cela suppose de processus créatif et original dans le fait de mettre en musique liturgique byzantine, entre les dernières années du X^e siècle et le début du XI^e siècle, dans les environs de Rome, la „Vie“ d'un saint ascète du VI^e siècle, réputé père du monachisme occidental, et celle d'un évêque latin du IV^e siècle, réputé également ascète et fondateur monastique, d'ailleurs, mais d'un autre genre. Cette approche engage dans les deux cas les différentes étapes de transformation de la figure originelle du saint, en fonction des différentes appropriations dont il a fait l'objet, et de leurs contextes respectifs de production.

Des deux saints, Martin et Benoît, le second, Martin de Tours relève d'un cas encore plus exceptionnel: bien qu'il soit évoqué dans l'„Histoire ecclésiastique“ de Sozomène¹⁸ et présent dans le synaxaire de Constantinople,¹⁹ son culte est plus que maigre dans l'Empire byzantin, ce qui n'est pas le cas de Benoît de Nursie, dont le type de sainteté est parfaitement adapté à l'Orient byzantin. De ce fait, nous commencerons par le cas le plus classique, celui de saint Benoît, et terminerons par saint Martin.

Aux X^e et XI^e siècles, Benoît de Nursie était reconnu désormais dans le statut dans lequel la réforme monastique carolingienne l'avait progressivement promu: celui de législateur monastique de tout l'occident. À cette figure de moine législateur était inévitablement associée l'abbaye du Mont-Cassin qui, à la même époque, bénéficiait d'une aura, d'une puissance économique et d'un rôle politique que seule, sans doute, l'abbaye de Cluny était susceptible de concurrencer en Occident. À cette puissance, l'abbaye ajoutait ses contacts importants avec le monde monastique oriental, par le biais de voyages de certains abbés au Mont-Sinaï,²⁰ ou par des contacts avec le monde byzantin présent au sud de la péninsule, dans les provinces italiennes de l'Empire romain d'Orient. L'un des épisodes de ces contacts fut l'accueil enthousiaste que l'abbaye réserva, entre 981 et 984, à

18 Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, voll. 3–4, introduction et notes de Guy Sabbah, traduction de André-Jean Festugière revue par Bernard Grillet, Paris 1996 (*Sources Chrétiennes* 418), livre III, chaps. 14, 38–41, pp. 136–139.

19 *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondino nunc Berolinensi, adiectis synaxariis selectis*, éd. par Hippolyte Delehaye, Bruxelles 1902 (*Propylaeum ad Acta sanctorum novembris*), coll. 211–212 (10 et 12 novembre).

20 Ariana D'Ottone-Rambach, *From Monte Cassino Abbey to St Catherine's Monastery on Mount Sinai and Back. The Journey of a Monk and the Encounter of Graphic Cultures*, dans: Olivier Delouis / Maria Mossakowska-Gaubert / Annick Peters-Custot (éd.), *Les mobilités monastiques en Orient et en Occident, de l'Antiquité tardive au Moyen Âge (IV^e–XV^e siècles)*, Roma 2019 (*Collection de l'École française de Rome* 558), pp. 391–408.

un moine byzantin de Calabre, le plus réputé des saints moines italo-grecs, Nil de Rossano:²¹ Nil, de son côté, était une figure majeure de l'ascète gyrovague byzantin, fondateur de monastères, modèle des moines, mêmes occidentaux,²² homme cultivé, conseiller des grands de ce monde – du prince de Capoue à l'empereur germanique Otton III.

Lors de sa visite au Mont-Cassin, Nil composa des hymnes en grec en l'honneur de saint Benoît. C'est du moins ce qu'annonce son hagiographe.²³ La chose n'est pas étonnante. D'une part, Benoît n'est pas un inconnu dans le monde byzantin. Plusieurs textes grecs l'ont rendu accessible: la traduction en grec du livre II des „Dialogues“ de Grégoire le Grand, réalisée sur ordre du pape Zacharie au milieu du VIII^e siècle;²⁴ le canon de Joseph l'Hymnographe, le principal hymnographe byzantin, d'origine sicilienne, au IX^e siècle;²⁵ le calendrier liturgique officiel de l'Église byzantine, le synaxaire de Constantinople, daté du X^e siècle.²⁶ De ces textes il ressort un tableau identique et unanime: Benoît est

21 Sur cet épisode, voir *Βίος και πολιτεία*, chapp. 73–78, dans: *The Life of Saint Nilos*, éd. par Capra / Murzaku / Milewski (voir note 11), pp. 220–237. Cette visite a été longuement commentée dans Olivier Rousseau, *La visite de Nil de Rossano au Mont Cassin*, dans: *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo. Atti del convegno storico interecclesiale* (Bari, 30 aprile – 4 maggio 1969), 3 voll., Padova 1973 (*Italia Sacra* 22), vol. 2, pp. 1111–1137.

22 On mentionnera sa rencontre avec Adalbert de Prague, alors que le futur saint était en quête d'un maître en ascèse et déçu par ce qu'il avait déjà expérimenté dans le monachisme bénédictin: Jadwiga Karwasinska, *Sancti Adalberti episcopi Pragensis et martyris Vita prior*, C. redactio Casinensis, Warszawa 1962 (*Monumenta Poloniae Historica*, series nova 4,1), pp. 69–84, ici p. 78. Il est à noter que cette rencontre est absente de la „Vie“ de saint Nil de Rossano. Elle a été abondamment commentée à cause de l'identité orientale proclamée de Nil au travers de sa barbe („etenim, ut iste habitus et intonsi barbe pili testantur, non indigena, sed homo Grecus sum“) mais aussi comme reflet de la validation ascétique que constituent les moines byzantins au regard des Latins, à la fin du X^e siècle. À ce sujet on se permet de renvoyer à: Annick Peters-Custot, *Das byzantinische Süditalien. Eine Inspirationsquelle für die Innovation des westlichen Mönchtums?*, dans: Julia Becker / Julia Burkhardt (éd.), *Kreative Impulse und Innovationsleistungen religiöser Gemeinschaften im mittelalterlichen Europa*, Regensburg 2021 (*Klöster als Innovationslabore. Studien und Texte* 9), pp. 37–52.

23 *Βίος και πολιτεία*, chap. 74, dans: *The Life of Saint Nilos*, éd. par Capra / Murzaku / Milewski (voir note 11), pp. 222–223.

24 Les „Dialogues“ de Grégoire le Grand ont été édités et traduits en français par Adalbert de Vogüé: Grégoire le Grand, *Dialogues*, introduction, traduction et notes d'Adalbert de Vogüé, 3 voll., Paris 1978–1980 (*Sources chrétiennes* 251, 260, 265). On trouvera l'édition de la traduction grecque du Livre II dans: *Gregorio Magno, Vita di s. Benedetto. Versione greca di papa Zacharia*, éd. par Gianpaolo Rigotti, Alessandria 2001 (*Hellenica* 8).

25 *Μηναία τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ. Τόμος Δ'*, Roma 1898, p. 87.

26 *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, éd. par Delehaye (voir note 19), col. 535.

un formidable ascète, ermite et fondateur de monastères, aux vertus édifiantes, capable de miracles, et couvert de dons thaumaturgiques. Bref, un saint moine comme les aime l'Église byzantine.²⁷ D'autre part, Nil de Rossano est un obligé, un débiteur du Mont-Cassin. Il s'était installé peu avant, avec ses disciples, dans le monastère de Valleluccio prêté par l'abbé du Mont-Cassin.²⁸ Il convient de s'en souvenir car il est probable que le contexte de composition de ces hymnes influence le discours de Nil: le saint moine exprime donc face à ses amis bénédictins ce qu'ils ont envie d'entendre dans l'office qu'il composa effectivement et qu'on a conservé dans un unique manuscrit conservé détenu à l'abbaye de Grottaferrata, et daté du XII^e siècle, le Crypt. Δ. A VII, manuscrit écrit par Nil, onzième higoumène de Grottaferrata. Deux paragraphes de ces hymnes se trouvent aussi dans le Vat. gr. 2008, fol. 109, au jour du 21 mars (date de la fête de Benoît dans le calendrier romain): ce manuscrit a été écrit en 1102, et est signé de Léontios, hiéromoine, du monastère de Saint-Jean-Théristès (monastère grec de Calabre bien connu)²⁹. Le manuscrit de Grottaferrata, a été édité en 1873 et, en 1906, à l'occasion des 900 ans de Grottaferrata, Dom Sofronio Gassisi en proposa une seconde édition, insérée dans un fascicule qui contient d'autres hymnes italo-grecques composées à Grottaferrata.³⁰

L'office composé par Nil en l'honneur de saint Benoît comprend deux ensembles distincts: un ensemble de huit stichères (ou tropaires) destinés à accompagner des versets de psaumes; d'autre part, un canon pour l'Orthros (premier office du jour, avant le lever du soleil) qui comprend huit Odes de trois strophes, l'ensemble faisant vingt-quatre strophes dont chacune commence par une lettre de l'alphabet grec. À la fin de chaque Ode, on trouve le *Theotokion* de règle dont les initiales forment, en acrostiche, le nom du compositeur: „Νείλου Ωδή (Ode de Nil)“.³¹ Le canon nous retiendra plus longuement,

27 Cf. Olivier Delouis, Saint Benoît de Nursie à Byzance, dans: Sylvain Excoffon / Daniel-Odon Hurel / Annick Peters-Custot (éd.), Interactions, emprunts, confrontations chez les religieux, Antiquité tardive – fin du XIX^e siècle. Colloque international des Trente ans du CERCOR, Saint-Étienne 2015, pp. 73–92.

28 Βίος καὶ πολιτεία, chap. 73, dans: The Life of Saint Neilos, éd. par Capra / Murzaku / Milewski (voir note 11), pp. 224–225.

29 On consultera l'édition des actes grecs des archives des monastères et les abondants commentaires qui l'accompagnent dans: Silvio Giuseppe Mercati / Ciro Giannelli / André Guillou, Saint-Jean-Théristès (1054–1264), Città del Vaticano 1980 (Corpus des Actes Grecs d'Italie et de Sicile. Recherches d'histoire et de géographie 5).

30 Gassisi, Poesie di San Nilo Iuniore (voir note 16).

31 On trouvera le texte grec et une traduction anglaise de l'office dans Annick Peters-Custot, Neilos the Younger and Benedict. On the Greek Hymns Composed by Neilos in Campania, dans: Ines Murzaku / Barbara Crostini (éd.), Greek Monasticism in Southern Italy. The Life of Neilos in

car son contenu narratif est nettement plus riche. En particulier, contrairement aux autres textes de la tradition byzantine relatifs à Benoît de Nursie, les hymnes de Nil non seulement évoquent les grands miracles du saint, mais mentionnent aussi la règle monastique attribuée au saint, sous le terme, translittéré du latin, de „*ῥέγουλα* (regula)“ – une règle absente des reprises liturgiques byzantines, celle de Joseph l’Hymnographe tout comme les ménées du synaxaire de Constantinople, de même que la réalité normative qu’elle recouvre et qui n’existe pas dans le monde byzantin.

Cette composition hymnographique est la transposition liturgique de la principale „Vie“ de saint Benoît, celle composée en latin par le pape Grégoire le Grand pour le livre II de ses „Dialogues“, un texte qui a connu, comme on l’a dit, une traduction grecque à la demande du pape Zacharie, au milieu du VIII^e siècle. Nil est très fidèle à cette „Vie“, dont il reprend avec rigueur les premiers miracles, y compris dans leur ordre d’apparition dans les „Dialogues“. On a pu démontrer, grâce à la répercussion d’une erreur de traduction, que Nil avait puisé non dans la version latine originelle, mais dans la version grecque de ce texte,³² ce qui est d’autant plus plausible que le plus ancien manuscrit connu de la traduction grecque, daté de 800 environ, le Vat. gr. 1666, était conservé à l’abbaye de Grottaferrata et qu’il a certainement été apporté de Rome par Nil de Rossano.³³ Pour ce qui est du contenu des hymnes, la dette de Nil de Rossano envers les „Dialogues“ de Grégoire le Grand dans leur version grecque est considérable, ce qui n’empêche pas la composition hymnographique d’être originale, voire de présenter des marques assez personnelles, propres Nil, à sa personnalité, à certains traits de sa vie. Ainsi, si Nil de Rossano a lu les „Dialogues“ en grec, je pense qu’il a pu consulter le manuscrit (latin) de la règle que détenait l’abbaye cassinienne: c’est ce qui expliquerait la présence, dans les hymnes, d’un terme translittéré du latin qui n’existe pas en grec et qui est donc absent de la version grecque des „Dialogues“: celui de „*ῥέγουλα* (regula)“. Le traducteur grec des „Dialogues“ ignore en effet ce latinisme et use du vocabulaire habituel pour désigner une réalité qui échappe au monde oriental.³⁴ Ce terme est en effet lié, tant par la „Vie“ de Benoît selon Grégoire, que par l’œuvre même du fondateur du Mont-

Context, Aldershot 2018, pp. 308–347, ici pp. 331–343. Une traduction française est disponible dans: Offices byzantins en l’honneur de Saint Benoît de Nursie. Traduction par les moniales bénédictines de rite byzantin du Monastère de la Résurrection, Cureglia 1981.

32 Peters-Custot, Nilos the Younger and Benedict (voir note 31), pp. 311–317.

33 Ibid., p. 313.

34 Voir le titre du chap. 36: „Περὶ τοῦ συγγραφέντος παρ’ αὐτοῦ μοναχικοῦ κανόνος“. Ou encore plus loin: „Διευτώσατο γὰρ τοὺς τῶν μοναχῶν κανόνας διακρίσει ἐξαιρέτω καὶ λόγῳ φωτοαιδεῖ“; Gregorio Magno, Vita di s. Benedetto, éd. par Rigotti (voir note 24), p. 107.

Cassin, à l'histoire de la chrétienté occidentale de langue latine. Nil de Rossano insère ce terme de manière à ce qu'il apparaisse comme un titre.³⁵ On peut donc comprendre cette apparition lexicale comme la transcription de la visite de Nil au Mont-Cassin, et de sa probable consultation des ouvrages de la bibliothèque et en particulier ce que l'abbaye présente comme le manuscrit autographe de la règle, dont le premier terme est, évidemment: „regula“. D'autres détails trahissent la marque propre de Nil de Rossano: d'abord, l'originalité avec laquelle Nil compose à partir des „Dialogues“ une version particulière de la vie de Benoît; ensuite, le profond enracinement de ces hymnes dans la géographie de l'Italie méridionale du X^e siècle.

Nil modifie ainsi la présentation de certains miracles de saint Benoît, soit pour adapter certains faits à sa propre expérience – en supprimant la lutte de Benoît contre les tentations charnelles ou le dégoût des études, Nil ayant lui-même connu la vie maritale³⁶ et étant d'une grande culture et érudition – soit pour insérer des références ‚orientales‘ absentes de la „Vie“ de Benoît: une comparaison avec Grégoire de Néocésarée dans une strophe narrant un miracle de Benoît,³⁷ une citation de Grégoire de Nazianze dans le *triadikon* final du canon,³⁸ un Père de l'Église auquel Nil, d'après son hagiographe, était particulièrement attaché.³⁹ La comparaison entre Benoît et Basile, qui se met en place à ce moment-là à Rome et Naples,⁴⁰ reprend une formulation d'un canon liturgique en

35 „Σὺ, πάτερ, θεῖον νόμον ἡμῖν καταλέλοιπας ὁδηγίαν πᾶσαν μοναχῶν, καὶ κλήσιν αὐτῶ ῥ ἐγουλάν ἐπέθηκας (Tu nous as laissé, ô Père, une norme divine, guide parfait pour les moines, et lui as donné comme nom: la Règle)“; Peters-Custot, Neilos the Younger and Benedict (voir note 31), p. 341.

36 Βίος καὶ πολιτεία, chap. 3, dans: The Life of Saint Neilos, éd. par Capra/Murzaku/Milewski (voir note 11), pp. 8–11.

37 „Νέος ἄλλος / Νεοκαισαρειας, / πάτερ, Γρηγόριος ἡμῖν / ἀναφανείς ἐν λόγῳ, / λίθον μέγαν / ἐκκυλίσ, θαῦμα / τοῖς μαθηταῖς σου / ἐναποδεικνύμενος (Tel un nouvel autre Grégoire de Néocésarée, Père, tu nous es apparu. Par une parole, tu as fait rouler une pierre immense, montrant clairement un prodige à tes disciples)“; Peters-Custot, Neilos the Younger and Benedict (voir note 31), p. 338.

38 „Δόξα πατρὶ προανάρχῳ / καὶ Υἱῷ συνανάρχῳ, / καὶ δόξα Πνεύματι τῷ θεῷ καὶ Θεῷ / τριλαμπεῖ γὰρ μονάς, / καὶ ἐν μονάδι τριάς, / ὡς Γρηγόριος ἔφη / ὁ μέγας καὶ πολὺ (Gloire au Père, qui est de toute éternité! Gloire au Fils, qui Lui est coéternel, et gloire à l'Esprit saint également Dieu! Car l'unité brille d'un triple éclat, et dans l'Unité la Trinité, comme le dit Grégoire le grand et très digne)“; Peters-Custot, Neilos the Younger and Benedict (voir note 31), p. 343.

39 Βίος καὶ πολιτεία, chap. 11, dans: The Life of Saint Neilos, éd. par Capra/Murzaku/Milewski (voir note 11), pp. 42–43. L'ensemble de ces traits originaux est présenté et commenté dans Peters-Custot, Neilos the Younger and Benedict (voir note 31), pp. 318–322.

40 Annick Peters-Custot, Construction de la norme monastique dans l'Italie méridionale, entre moines italo-grecs et moines latins aux IX^e–XI^e siècles, dans: Olivier Delouis / Maria Mossakowska-

l'honneur de Théodore Stoudite⁴¹ que seul un Byzantin pouvait remployer au X^e siècle. Cette culture profondément byzantine coexiste, chez Nil, avec une vraie connaissance des Pères latins,⁴² mais aussi, ce qui est propre à Nil, avec des réalités monastiques typiquement occidentales, et inconnues de la chrétienté d'Orient. La „Vie“ de Nil expose que le saint désignait Benoît comme le „nomothète des Latins et leur maître“ et qu'il louait chez les moines du Mont-Cassin leur obéissance et la régularité de leur vie.⁴³ Lorsque Nil invente le mot „ρέγουλα“ c'est pour donner un nom, un titre à l'œuvre de codification de Benoît, et la définir pour bien faire comprendre aux moines grecs que c'est une œuvre unique qui seule mérite ce terme. Bref, Nil de Rossano est un moine hymnographe frontalier.

L'adaptation de la „Vie“ de saint Benoît par Nil de Rossano passe aussi par une fixation géographique régionale. Les hymnes de Nil répètent avec insistance que Benoît est la gloire de Rome, de la Campanie, des Latins: mais l'Italie qui est vantée dans les hymnes est moins l'Italie de Benoît que celle de Nil. Notre moine hymnographe évoque Nursie et le Mont-Cassin, ce qui ne peut étonner; il parle de Rome (alors que Benoît ne s'y est pas rendu) en raison du rôle des papes dans la *fama* de Benoît. Ces trois lieux sont présents dans les „Dialogues“. En revanche, on ne saurait expliquer pourquoi Nil mentionne Naples qui est absente des „Dialogues“: c'est sans doute que le Mont-Cassin appelait, pour Nil, la Campanie, et la Campanie, par association, Naples. Enfin, Nil,

Gaubert (éd.), *La vie quotidienne des moines en Orient et en Occident, IV^e–X^e siècles*, vol. 2: *Questions transversales*, Le Caire-Athènes 2019 (Bibliothèque d'étude 170), pp. 445–467.

41 Il s'agit du passage „ἄλλος ἐδείχθη βασιλειος“. Gassisi avait déjà relevé que cette expression se trouvait dans la 5^e strophe d'un *κονδάκιον* en l'honneur de Saint Théodore Stoudite, et qu'elle provenait sans doute de là. En effet, Jean-Baptiste Pitra évoque cette hymne dans: *Analecta sacra Spicilegio Solesmensi*, éd. par Joannes Baptista Pitra, vol. 1, Paris 1876, réimpr. 1966, p. 628. Parmi diverses hymnes byzantines anonymes se trouve un groupe que Pitra classe parmi celles composées dans le milieu de Saint-Jean-Baptiste du Stoudios (p. 445), certaines de Théodore Stoudite lui-même, d'autre composées après lui et notamment le n° LXVI, pp. 627–628, en l'honneur de Théodore Stoudite. La 5^e strophe se présente ainsi: „Τῷ νομοθῆτῃ τῷ θεσπεσίῳ τῆς Χριστοῦ ἐκκλησίας, Βασιλείῳ σοφῆ, ἀκολουθήσας πανάριστα. Πόρρω τὰ νόθα τῶν ἀσκοθμένων, οἷον δοῦλον καὶ θῆλυ μὴ ἔχειν κτήνος, βίῳ τῷ σῷ τὰς αὐτοῦ ὑποθήκας δεικνύων σαφῶς-διόπερ δεῦτερον πάντες καὶ τῷ λόγῳ καὶ τρόπῳ Βασιλεῖον κατέχομεν, οἱ μονάζοντες, καὶ βοῶμεν...“. Le manuscrit qui contient cette hymne, le Corsinius., fol. 13, est décrit par Pitra pp. 663–673 sous le titre „Tropologium Corsinium“. Il semble avoir appartenu à l'abbaye de Grottaferrata (p. 663). Toutefois, il paraît postérieur à Nil le Jeune (Pitra le date du milieu du XI^e siècle).

42 Saint Nil démontre sa maîtrise de la patristique latine lorsqu'il est interrogé sur divers points de la pratique liturgique par les moines du Mont-Cassin et répond en faisant intervenir saint Ambroise et saint Silvestre: *Βίος καὶ πολιτεία*, chap. 77, dans: *The Life of Saint Neilos*, éd. par Capra / Murzaku / Milewski (voir note 11), pp. 234–235.

43 *Ibid.*, chap. 73, pp. 222–223.

une unique fois, mentionne le Mont-Cassin non selon l'orthographe coutumière („τὸ τοῦ Κασίνου ὄρος“ ou des variantes similaires), mais avec l'orthographe „Μοντεκασίνου“: ce n'est ni du grec ni même du latin (cette orthographe est absente des „Dialogues“) mais bien du vernaculaire que Nil transcrit ici en grec. La connaissance précise que Nil a de la géographie de l'Italie méridionale et l'exaltation toute particulière des lieux connus par Benoît, une exaltation qui est plus discrète dans les „Dialogues“, et absente chez Joseph l'Hymnographe, sont probablement à relier à l'enracinement géographique que Nil donne à Benoît dont le corps, comme le rappelle Nil, est toujours *in situ*, au Mont-Cassin.⁴⁴

Ainsi, si Nil de Rossano a connu la vie de Benoît par l'intermédiaire de la version des „Dialogues“ de Grégoire le Grand dans la traduction grecque commandée par le pape Zacharie au milieu du VIII^e siècle, et non par le biais de l'original latin, comme on a pu le prétendre, c'est bien une œuvre originale qu'il a réalisée: originale dans le contexte de l'hymnographie byzantine; originale surtout en ce que ces œuvres liturgiques révèlent un traitement très personnel de la vie de saint Benoît, pour lequel Nil retravaille le matériau de base en fonction de lui-même et en l'enracinant dans le contexte géographique régional plus que ne le faisait Grégoire le Grand lui-même. Les pérégrinations de Nil de la Calabre à Rome, en passant par le Mont-Cassin, l'ont rendu sensible à cette zone dans laquelle le renouveau contemporain de la présence grecque avait recréé les conditions d'une porosité interculturelle de type frontalier dont les hymnes en l'honneur de saint Benoît sont une manifestation très personnelle.

Le cas de l'hymne écrite par un certain moine Paul (identifié par l'acrostiche de l'hymne) en l'honneur de saint Martin est assez différent.⁴⁵ Le texte est présent dans un unique manuscrit, le Δ. α. III de l'abbaye de Grottaferrata, écrit par le moine Nil en 1114. Le texte en a été édité par Sofronio Gassisi en 1906.⁴⁶ Il s'agit d'un *kontakion* qui suit scrupuleusement les règles du genre. Il est composé d'une série de stances, appelées *ikoi*, dont chaque initiale du premier mot compose, assemblée avec les autres, l'acrostiche dont

44 „Γῆθεται Νουρσία, / καυχᾶται ἡ Ρώμη / Κασίνον ὄρος δὲ / ὑπερκαυχᾶται, σοφὲ, / τὸ παναοιδιμον σώμα / τυμβευθὲν ἔχον, ἀοιδίμε (Que la Nursie se réjouisse, que Rome se glorifie, mais que le Mont-Cassin se glorifie encore davantage, ô sage, car il possède ton corps enseveli et vénéré par nos chants, toi qui es célébré par nos hymnes)“; Peters-Custot, Nilos the Younger and Benedict (voir note 31), p. 334.

45 Sur cette hymne, voir Annick Peters-Custot, Un *kontakion* italo-grec en l'honneur de saint Martin de Tours, et la carrière „byzantine“ de ce dernier, dans: Roberta Durante (éd.), ΕΥΛΟΓΙΑ. Sulle orme di André Jacob, Lecce 2002 (Quaderni de L'Idomeneo 50), pp. 555–578. L'article publie l'hymne assortie d'une traduction française, d'un commentaire et de notes.

46 Gassisi, Poesie di San Nilo Iuniore (voir note 16). On en trouvera une reproduction avec traduction française dans l'article cité note 45.

on a déjà parlé. Ces strophes sont construites sur le même schéma métrique et musical, celui du premier *ikos*. Le *kontakion* pour saint Martin est bâti sur un ton, „Τὰ ἄνω ζήτων (en regardant les choses d'en haut)“ attribué à Romain le Mélode, dans son hymne en l'honneur de saint Syméon Stylite. Toutes les stances, destinées à être chantées par un soliste, se concluent par un refrain que doit reprendre l'assemblée. On l'appelle *éphumnon* (ἐφύμνιον). Enfin, une petite strophe introductive couronne et chapeaute l'ensemble: le *koukoulion* (κουκούλιον). Du point de vue de la répartition entre forme et propos, la stance introductive traditionnelle, le *koukoulion*, résume la vie de saint Martin dans ses aspects essentiels. L'hymnographe commence la série des stances par un *ikos* qui invoque le Seigneur afin qu'il donne la grâce de pouvoir chanter les louanges de saint Martin; puis l'hymne évoque les éléments saillants que l'hymnographe a choisis dans la „Vie“ du saint, pour les mettre en forme liturgique et musicale, selon les normes du genre.

Le *kontakion* est tronqué sans qu'on puisse savoir avec certitude le degré quantitatif de perte, qui remonte au plus tard au XVII^e siècle.⁴⁷ Il manque au moins le dernier folio du *quaderno* final, soit deux pages. Sofronio Gassisi suppose qu'il ne manquait que huit ou neuf strophes pour que l'acrostiche aujourd'hui tronqué en ΠΑΥΛΟΥ ΤΑΠΙ soit résolu dans sa forme complète en Παύλου ταπεινοῦ ὠδή – ou bien en Παύλου ταπεινοῦ ἔπος. Dans la première restitution, il convient d'ajouter huit lettres soit huit strophes, dans la seconde, neuf lettres soit neuf strophes. Sachant que le fol. 199r contient exactement quatre strophes, si on estime qu'il ne manquait qu'un folio, recto et verso, on n'y concentrera guère plus de huit strophes.

Saint Martin est un saint qui, malgré le caractère ‚international‘ de la dévotion qu'il a inspirée, est généralement associé à la Gaule, dont il est un des principaux saints évangélistes. Son tombeau, à Tours, est devenu rapidement un lieu de pèlerinage fréquenté, auquel se rend le roi Clovis, au début du VI^e siècle. L'abbaye de Marmoutier que le saint a fondée à Tours devint ultérieurement une abbaye royale à l'époque carolingienne, et saint Martin un des patrons des rois de France, avec saint Denis et saint Rémi.⁴⁸ Pour résumer, on peut s'étonner de le voir célébré en grec, en Italie du Sud. C'est méconnaître la spécificité de l'Italie du Sud et, plus précisément, de la Calabre, dans la dévotion envers

47 Gassisi, Poesie di San Nilo Iuniore (voir note 16), p. 31 et note 2.

48 Sur le culte de saint Martin de Tours et ses liens avec les rois francs, cf. Eugen Ewig, Le culte de saint Martin de Tours à l'époque franque, dans: Revue d'Histoire de l'Église de France 47, 144 (1961), pp. 1–18; pour une approche plus large et qui fait la part belle à l'Italie dans la diffusion de ce culte, non par le tombeau, évidemment, mais par la „Vie“ de saint Martin par Sulpice Sévère, cf. Bruno Judic, Le culte de saint Martin dans le haut Moyen Âge et l'Europe Centrale, dans: Jasmina Arambasic (éd.), Sveti Martin Tourski kot simbol evropske kulture. Saint Martin de Tours, symbole de la culture européenne, Ljubljana 2008, pp. 21–44.

saint Martin en-dehors de la Gaule. Le culte de saint Martin y est fort ancien, et antérieur à l'hellénisation de la Calabre. Les principaux indices de ce culte ont été relevés par André Jacob;⁴⁹ ils remontent pour les plus anciens au monastère de Vivarium, dont l'église était dédiée à saint Martin, qui fut fondé vers 555 à côté de Squillace en Calabre méridionale, et qui rappelle aussi la fondation, à une époque voisine, du premier oratoire de saint Benoît, et dédié lui aussi au saint tourangeau.⁵⁰ Ce culte se poursuit encore à la fin du X^e siècle: l'établissement, des années 960 à l'An Mil, de moines grecs siciliens et calabrais dans le Nord de la Basilicate – dans le cadre du mouvement migratoire dont on a déjà fait état – a conduit à des fondations religieuses dont l'une d'elles, à Venosa, a pris le nom de Saint-Martin-des-Grecs. Et enfin, et surtout, la Calabre fut très probablement, comme le montre la tradition manuscrite, le lieu de la composition de la „Vie“ grecque de Martin, autour des VIII^e–IX^e siècles.

En tout cas, voir l'originalité de la dévotion à l'égard de saint Martin de Tours, dans la Calabre byzantine comme un particularisme régional lié à une période antérieure à la reconquête justinienne et à l'hellénisation de la zone, permet de sortir de l'opposition binaire Orient / Occident, grec / latin, Église byzantine/Église romaine comme décor à la rédaction de la „Vie“ grecque de Martin dans la Calabre des VIII^e–IX^e siècles.⁵¹ L'hagiographe qui, en Calabre, s'est saisi de cette figure l'a certes – ô combien, nous le verrons – transformée, mais les raisons pour lesquelles il a composé cette „Vie“ devaient sans doute beaucoup à un culte préexistant, ni byzantin ni latin, et qu'il a adapté à son contexte de rédaction. Pour résumer, la composition d'un *kontakion* en l'honneur de Martin à Grottaferrata au milieu du XI^e siècle tient probablement au lieu de rédaction, dans les environs de Rome, mais aussi à cette tradition calabraise qui a reçu Martin depuis Cassiodore, et en a promu le culte aux VIII^e–IX^e siècles par le biais d'une „Vie“ grecque qui est très différente de la tradition latine fondée par Sulpice Sévère.

49 André Jacob, Le culte de saint Martin de Tours dans la terre d'Otrante hellénophone, dans: Errico Cuzzo et al. (éd.), *Puer Apuliae. Mélanges en l'honneur de Jean-Marie Martin*, 2 voll., Paris, 2008 (Centre de recherche d'histoire et de civilisation de Byzance. Monographies 30), pp. 345–356.

50 Le parallèle est fait par Pierre Courcelle, Le site du monastère de Cassiodore, dans: *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* 55 (1938), pp. 259–307, ici pp. 284–286.

51 Sur la „Vie“ grecque de saint Martin, cf. Hippolyte Delehay, La Vie grecque de saint Martin de Tours, dans: *Mélanges d'hagiographie grecque et latine*, Bruxelles 1966 (*Subsidia hagiographica* 42), pp. 403–407; François Halkin, La Légende grecque de saint Martin évêque de Tours, dans: *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici*, n. s. 20–21 (1983–1984), pp. 69–91 (avec liste des manuscrits p. 69, note 2). La liste des manuscrits à l'évidence produits en Italie méridionale se trouve dans l'article d'André Jacob, Le culte de saint Martin de Tours (voir note 49), p. 345, note 4.

En effet, la „Vie“ grecque transforme d’abord le simple soldat Martin en général (στρατηλάτης) victorieux contre les barbares qui, après sa conversion et son élection comme évêque, devient un prélat purement thaumaturge, et dont les miracles sont complètement autonomes de la tradition latine (en particulier le massacre d’un dragon et la résurrection de l’homme que ce monstre avait tué). On constate ainsi un net effacement des éléments monastiques et cléricaux (la vie ascétique, la fondation de Ligugé, de Mar-moutier, la carrière épiscopale, très effacée derrière les miracles). Le jugement d’Hippolyte Delehaye sur cette „Vie“ grecque est sévère, qu’il considère comme une „parodie“ de la „Vie“ latine:⁵² il voit en particulier dans les miracles inventés des histoires édifiantes dans le genre byzantin des *ιστοριαί ψυχοφελείς*. A contrario, la militarisation du saint et l’apparition d’un miracle au dragon font ressembler saint Martin à une réinterprétation de saint Georges ou de saint Théodore dont les premières apparitions textuelles en dracontoctone datent du VIII^e siècle.⁵³ Quel que soit le milieu de l’hagiographe, probablement monastique, il est clair que les valeurs ascétiques sont très effacées par rapport à celles du combat contre les barbares et contre le mal.

L’auteur du *kontakion* pour saint Martin est fort habile à synthétiser la „Vie“ du saint car dans l’espace contraint de son hymne, il parvient à sélectionner des éléments fondamentaux, sinon ‚identitaires‘ de saint Martin. Il le fait au travers de ses *ikoi*, dont sept évoquent précisément le parcours et les hauts faits de Martin; il le fait également dans la strophe introductive où, en 9 lignes, il évoque les aspects pour lui essentiels et caractéristiques de Martin: l’abandon initial de sa charge militaire, la bienfaisance des pauvres, le statut d’évêque, le service de Dieu, enfin la thaumaturgie.⁵⁴ Contrairement à ce à quoi on aurait pu s’attendre, eu égard au lieu de production du *kontakion*, le *proemion* passe sous silence tout l’aspect ascétique et monastique de la vie de saint Martin, ce qui est notable, car c’est un élément structurant de la tradition latine, qui montre Martin continuant de vivre comme un moine même en étant évêque de Tours. Le reste du *kontakion* comprend deux parties distinctes: la première reprend des éléments communs

52 Delehaye, La Vie grecque de saint Martin de Tours (voir note 51), p. 405: „Tous les traits en sont suggérés par son texte, mais étrangement et ridiculement défigurés“.

53 Catherine Jolivet-Lévy, Saint Théodore et le dragon. Nouvelles données, dans: Cuozzo et al. (éd.), Puer Apuliae (voir note 49), vol. I, pp. 357–371, ici pp. 362–363.

54 „Στρατείαν φθαρτήν / Διὰ Χριστὸν κατέλιπας, / Τὸν πλοῦτον τὸν σὸν / Τοῖς πένησι διένειμας, / ἱεράρχα ἔνδοξε / λειτουργήσας τούτω ὡς ἄγγελος, / θαυματουργὲ Μαρτίνε, ἐπὶ γῆς: / Πρεσβέων <μὴ παύση / ὑπὲρ πάντων ἡμῶν>. (Après avoir abandonné, pour le Christ, une charge militaire périssable, ta fortune, tu la distribuas aux pauvres; Ô illustre hiérarque! Tu as servi [le Seigneur] comme un ange, Thaumaturge Martin, sur terre. Ne cesse pas d’intercéder pour nous tous)“; Peters-Custot, Un *kontakion* italo-grec (voir note 45), p. 571.

à la tradition latine et à la „Vie“ grecque, notamment la carrière militaire, l'épisode de la chlamyde coupée pour en donner la moitié au pauvre, la victoire contre les barbares, la vie ascétique, la nomination épiscopale, les miracles. À partir des récits thaumaturgiques, le *kontakion* n'a plus de point commun avec la „Vie“ de Sulpice Sévère ni avec la tradition latine de saint Martin et puise exclusivement aux miracles de la „Vie“ grecque. Dans le *kontakion* comme dans la „Vie“ grecque, Martin n'est pas un moine-évêque. C'est un évêque thaumaturge. La source première de l'hymnographe est donc la „Vie“ grecque, et cette relation de dépendance est rendue encore plus assurée si on prend en considération qu'un des manuscrits de la „Vie“ grecque, le Vat. gr. 1669, appartenait au monastère de Grottaferrata et ne fut transféré au Vatican que sous le pape Paul V (1605–1621).⁵⁵

Toutefois, on soulignera plusieurs nuances. En premier lieu, *kontakion* et „Vie“ grecque ne concordent pas toujours. La „Vie“ grecque commençant au moment où Martin est dans l'armée, les quelques vers du *kontakion* qui portent sur l'enfance de Martin ne lui doivent rien. Elles correspondent, dans leur propos, à la tradition latine de Martin, celle d'un *puer senex* qui s'adonne dès l'enfance aux vertus de la foi.⁵⁶ Il s'agit certes d'un stéréotype courant, il est toutefois peu probable que cette convergence de propos entre *kontakion* et tradition latine soit uniquement le fruit de *topoi* partagés. La proximité de Rome, où la „Vie“ de Martin par Sulpice Sévère fut un vrai succès éditorial, peut expliquer ces ‚contaminations‘. D'autre part, le Martin de l'hymne comporte une dimension qui est absente à la fois dans la tradition latine et dans la vie grecque: le rôle de berger et de didascale de Martin évêque, à l'égard de ses ouailles, fait l'objet de plusieurs mentions⁵⁷

55 Gassisi, *Poesie di San Nilo Iuniore* (voir note 16), p. 32, note 1.

56 „Ανωθεν ἔχων τὴν θεῖαν χάριν / ἀπὸ βρέφους, Μαρτίνε, / καὶ τῷ πῶθω Χ<ριστο>ῦ / καὶ φόβῳ ἀεὶ στοιχοῦμενος ... (Ayant reçu la grâce divine venue d'en haut depuis ta naissance, Martin, et instruit depuis toujours dans l'amour et dans la crainte du Christ...)“; Peters-Custot, *Un kontakion italo-grec* (voir note 45), p. 572.

57 Relevons les passages suivants: le vers 5, au cœur du *proemion*: „Ô illustre hiérarque!“; les vers 44–49, sur l'évêque comme berger et éducateur („Tu as illuminé ton âme dans l'*apatheia*. Ainsi, le Christ, Ô Martin, te proposa pour la divine charge d'évêque de Constantia [sic, pour Tours] afin de conduire en berger le peuple élu, que tu as bien guidé par tes paroles et que, par tes actes, tu as éduqué à proclamer ...“); puis les vers 52–61, à nouveau sur le thème du guide des ouailles, mais aussi sur la conversion et le retour à la foi, vus à l'aune de la parabole des talents („Ayant illuminé ton esprit, tout-béni, grâce à la lumière divine, tu guidas ton troupeau, Ô sage vers les pâturages des divins commandements du Christ, toi qui multiplias les troupeaux de l'Église. Et en effet, c'est largement que le talent que tu avais reçu, tu le fis fructifier, Ô Père ...“); aux vers 76–77 s'exprime brièvement le pouvoir des prêtres à remettre les péchés („Car tu as reçu de Dieu le pouvoir de remettre les péchés, en tant que prêtre du Christ ...“); enfin, après le miracle de la résurrection du pendu, aux vers 90–91, l'hymnographe revient sur le rôle de l'évêque comme berger, illuminant ses fidèles („Comme tu

dans un texte qui est pourtant fortement contraint par les normes du genre à synthétiser en permanence son propos, à sélectionner c'est-à-dire à éliminer: insister sur le rôle pastoral de Martin est donc un choix volontaire, qui implique de supprimer d'autres aspects (monastiques, par exemple). L'hymnographe célèbre donc en Martin, à plusieurs reprises, le berger et l'éducateur de ses ouailles, celui qui remet les fautes et qui illumine les fidèles, en résumé tous les monopoles du sacerdoce pastoral: éduqué par la vie ascétique, il guide son peuple par la parole (les homélies) et par les actes (l'exemple), le convertissant (baptêmes et conversions se répètent) et le menant au salut (par l'absolution sacramentelle des péchés, monopole des prêtres, comme cela est bien exposé dans le *kontakion*). La figure de Martin est celle que promeut la réforme de l'Église à Rome en ce début du XI^e siècle. Ce trait propre à l'hymnographe Paul est absent de la tradition latine fondée par Sulpice Sévère, comme de la „Vie“ grecque de Martin: Paul fait de cette hymne une production de ‚frontière‘ dans laquelle Martin n'est plus tout à fait le saint évêque antiarien de Sulpice Sévère ni le saint militaire dracontoctone à la byzantine, mais a pris une allure d'évêque réformateur, instrument d'un discours de rénovation ecclésiale fondé sur les monopoles du sacerdoce et ses missions dans le siècle. Si, chez le Martin byzantin, la gloire militaire trouve son prolongement chrétien dans la lutte contre le mal, donc dans la thaumaturgie, chez le Martin de Grottaferrata, l'épiscopat militant fait de Martin un *miles Christi* obsédé par le salut des âmes qui lui ont été confiées dans le but de fournir aux fidèles byzantins un nouveau modèle épiscopal et sacerdotal, compatible avec les visées de l'Église romaine embarquée dans la réforme ecclésiale.

L'étude de ces deux exemples hymnographiques a l'intérêt de montrer combien un même contexte de composition (l'Italie méridionale entre Rome et le monde byzantin, au tournant des X^e et XI^e siècles) et un même type d'objet (l'adaptation liturgique grecque d'une vie de saint occidental) aboutit à deux résultats très différents, à quelques décennies de distance. Le destin byzantin de Martin est très faible, et l'est resté. Autant Nil de Rossano, lorsqu'il composa ses hymnes en l'honneur de Benoît, n'avait pas grand-chose à adapter puisque le Benoît du livre II des „Dialogues“ de Grégoire le Grand, sur lequel il s'appuyait, est conforme aux modèles ascétiques byzantins, autant Paul, tout en s'appuyant sur une „Vie“ grecque très byzantine de Martin, ramena ce dernier dans le giron romain. L'évolution est importante entre ces deux cas, que confortent certains textes attribués

as éclairé ton troupeau par tes miracles, sauve-nous des dangers ...“). On renvoie à la publication de l'hymne et à sa traduction française dans Peters-Custot, Un *kontakion* italo-grec (voir note 45), pp. 571–574.

à Barthélemy, le quatrième higoumène de Grottaferrata, fervent défenseur d'une ligne pacifique dans les relations entre les Églises.⁵⁸

La situation liturgique de Grottaferrata est donc celle d'une ‚frontière fermée‘ ou plutôt d'enclave. Une zone frontière, certes, traversée d'influences mutuelles, liées à sa situation dans le voisinage de Rome; mais d'un certain point de vue frontière fermée, car aucune des productions liturgiques liées à cette situation ne circula en-dehors de l'abbaye et, surtout, ne fut connue dans l'Empire byzantin. C'est une enclave fermée, maintenant avec ferveur la tradition liturgique byzantine, revivifiée par moments par une écriture liturgique sensible à l'environnement latin, mais qui ne vient pas irriguer le reste du monde byzantin ou italo-grec. On comprend que Grottaferrata, à la suite, du reste, des milieux monastiques orientaux de la Rome du haut Moyen Âge étudiés par Sansterre et qui soutenaient le primat de Pierre,⁵⁹ avait pris le parti de la papauté sur certains de ses combats, tout en conservant une fidélité liturgique – mais aussi ecclésiologique, notamment sur la défense de l'ordination sacerdotale des hommes mariés⁶⁰ – totale au monde byzantin, faisant naître des productions ‚métissées‘ typiques des situations de frontière.

58 Lucà, Le BOΥΛΑΙ di Bartolomeo (voir note 3).

59 Évelyne Patlagean, Les moines grecs d'Italie et l'apologie des thèses pontificales (VIII^e–IX^e siècles), dans: *Studi medievali*, ser. 3 5 (1964), pp. 569–602.

60 Lucà, *Graeco-latina* (voir note 12).