

LA QUESTION DE L'ICÔNE DANS LA VISION DES PÈRES (IV^e–VII^e SIÈCLES)

ȘTEFAN IONESCU BERECHET

Nous vivons aujourd'hui dans un monde d'images et de pseudo-images qui nous accable par la multitude de ses formes et de ses effets¹. Et ce n'est peut-être pas par hasard que justement à cette époque l'Occident redécouvre l'art de l'icône, comme un témoignage muet d'une spiritualité chrétienne oubliée depuis longtemps ou comme une chance unique de se purifier la vue. Mais, qu'est-ce que c'est qu'une icône? Quelle place occupe-t-elle dans la théologie et la piété des Pères de l'Eglise? On sera peut-être surpris de découvrir que le thème de l'image occupe une place centrale dans la triadologie, la christologie et l'anthropologie patristique, que l'emploi et la vénération des icônes constituait déjà un acquis de la Tradition dans l'époque précédant l'iconoclasme. Dans notre étude, suivant la méthode de l'analyse chronologique, nous allons essayer d'identifier les sens que la notion d'icône (image)² acquiert dans la théologie patristique des IV^e–VII^e siècles, de même que le contenu de la relation image-prototype, afin de mettre au jour les fondements généraux et particuliers du culte des saintes images³. Nous passerons en revue les riches témoignages des Pères et des écrivains ecclésiastiques au sujet de la vénération des images du Christ, de la Mère de Dieu et des saints et de la

¹ Pour une analyse philosophique des types, de la nature et de la fonction des images, voir J.J. Wunenburger, *Philosophie des images*, Paris, 2001.

² Les acceptions que connaît la notion d'icône se trouvent systématisées au VIII^e siècle par S. Jean Damascène, dans son ouvrage *De imaginibus orationes*, I, III, PG 94, 1240C–1244A, 1337B–1344A. Il y énumère six significations, disposées sur une échelle hiérarchique selon le degré de « participation » à la réalité du prototype: l'icône naturelle (le Fils, Image consubstantielle du Père; le fils, icône de son père), l'Idée « du conseil de Dieu d'avant les siècles », l'icône « par position ou imitation » (l'homme, « image de Dieu »), l'icône analogique (la perception des réalités intelligibles à travers les réalités sensibles), les types ou les symboles (à valeur préfigurative), l'icône à rôle anamnétique (la reproduction par l'écriture ou les couleurs des événements de l'histoire du salut ou des images des personnes saintes).

³ Voir à ce sens: E. Von Dobschutz, *Christusbilder. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig, 1899; G. B. Ladner, *The concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy*, DOP VII (1953), p. 1–34; P. Lucas Koch, *Zur Theologie der Christusikone*, in *BenM XIX* (1937), p. 375–387; *XX* (1938), p. 32–47, 168–175, 281–288, 437–452.

grâce opérante rayonnant de ces images⁴. De même, nous essayerons d'analyser les conceptions et les attitudes aniconiques ou iconoclastes manifestées au cours de cette période au sein de l'Église ou bien hors d'elle, qui préparaient le terrain de la grande crise iconoclaste qui bouleversa l'Empire byzantin aux VIII^e–IX^e siècles⁵.

I. L'icône dans la pensée patristique aux IV^e–VII^e siècles. Arguments et témoignages en faveur de la vénération des saintes images

1. Le IV^e siècle. *a. Orient.* Dans certains passages d'*Aglaophon* ou *De la Résurrection, Méthode d'Olympe* († 311) invoque à l'appui de sa position antiorigéniste une série d'exemples du domaine des beaux arts (notamment de la sculpture), à l'égard duquel il manifeste une grande familiarité⁶. Outre deux références à l'art de la peinture⁷, l'auteur apporte au premier plan, dans un fragment significatif⁸, l'exemple des statues impériales, afin de relever la dignité de

⁴ Au sujet du développement du culte des images avant la période iconoclaste, voir: E. Kitzinger, *The Cult of Images in the Age Before Iconoclasm*, DOP VIII (1954), p. 83–150; Edwyn Bevan, *Holy Images: An Inquiry into Idolatry and Image-Worship in Ancient Paganism and in Christianity*, Londra, George Allen & Unwin Ltd., 1940; V. Grumel, *Images (culte des)*, DTC vol. VII–1, Paris, 1927, p. 766–844; N.H. Baynes, *The Icons before Iconoclasm*, in HThR XLIV (1951), p. 93–106; Pr. Lect. N. Chifâr, *Iconologia în literatura patristică anterioară declanșării iconoclasmului bizantin*, dans le vol. *Teologie și spiritualitate patristică*, Ed. Trinitas, Iași, 2002, p. 116–142.

⁵ Voir G.B. Ladner, *Origin and Significance of the Byzantine Iconoclastic Controversy*, MS II (1940), p. 127–149; E.J. Martin, *A History of the Iconoclastic Controversy*, Londra, 1930; N. Calas, *Iconolatry and Iconoclasm*, CAJ 29 (1969–1970), no. 2, p.184–199; A. Besançon, *The Forbidden Image: An Intellectual History of Iconoclasm*, Chicago, 2000; C. Barber, *Figure and Likeness: on the Limits of Representation in Byzantine Iconoclasm*, New Jersey, 2002.

⁶ Metodiu de Olimp, *Aglaofon sau Despre înviere*, trad. rom., stud. introd., note și indici de C. Cornițescu, dans la coll. PSB, vol. 10, București, 1984, « Prolog », chap. XVI, p. 130 (idée reprise dans « Discursul lui Memianius », chap. XXVI, p. 192); « Primul discurs al lui Metodiu », chap. XXXIV, p. 145, chap. XXXV, p. 146, chap. XLIII, p. 152; « Discursul al treilea al lui Metodiu », chap. VI, p. 198–199. Ce qui peut être remarqué dans l'abondance de ces citations, c'est la mise en valeur des beaux arts, chose naturelle chez un écrivain ecclésiastique qui, dans sa lutte contre le spiritualisme origéniste, accorde à la matière l'importance qui lui est due.

⁷ La première référence (*Idem*, « Discursul lui Memianius », chap. X, p. 178) est une analogie où l'auteur compare la création des corps humains par Dieu à partir de « divers mélanges » des quatre éléments primordiaux à l'art de la peinture, où les figures des personnages sont réalisées par la superposition des différents mélanges résultés de la combinaison des quatre couleurs principales. La seconde mention (*Idem*, « Primul discurs al lui Metodiu », chap. XXVIII, p. 138) révèle le mépris de l'auteur pour l'art naturaliste païen, attitude déterminée par les moyens et les buts propres à ce genre d'art qui ne fait que donner l'illusion de la réalité (l'image de la chose figurée et non la chose en soi) et vise un but purement esthétique (la délectation des spectateurs).

⁸ « Et comme toutes les images de l'empereur doivent être honorées à cause de l'effigie impériale qui y est empreinte, nous aussi nous devons être honorés, car nous sommes Son image. » (*Idem*, « Discursul lui Memianius », chap. XXIV, p. 190–191; voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1420B). L'affirmation s'accorde parfaitement à l'énoncé classique de S.Basile le Grand: « L'honneur accordée à l'image passe au prototype » (*Liber de Spiritu Sancto*, XVIII, 45, PG 32, 149C). L'idée se retrouve aussi chez un contemporain de Méthode, *Pierius* († 312), chef de l'École

l'homme en tant qu'« image de Dieu ». Développant une parallèle intéressante entre l'image anthropologique et l'image artistique, Méthode d'Olympe souligne que le fondement de la vénération des « images impériales » (l'homme) ne réside pas dans la matière dont elles sont réalisées (le corps), mais de « l'effigie impériale qui y est empreinte » (l'image divine). La vénération ne s'adresse pas à la matière dont l'image est confectionnée, mais à la personne de l'empereur.

Décrivant le déclenchement des persécutions contre les chrétiens en Nicomédie, le 23 février 303, sur l'ordre des augustes Dioclétien et Maximien, **Lactance** († 320) mentionne la représentation de Dieu (*simulacrum Dei*), que les persécuteurs cherchaient dans la cathédrale de la ville⁹.

De la vaste œuvre d'**Eusèbe de Césarée** († 340) on peut recueillir quelques précieux témoignages portant sur la diffusion et la vénération des saintes images à son époque. Une première mention figure dans sa *Démonstration évangélique*, dans un texte qui décrit la théophanie trinitaire à l'arbre de Mambré et où Eusèbe mentionne la vénération d'une peinture représentant la *Philoxénie* d'Abraham¹⁰.

Au XVIII^e chapitre, 1–4, de son *Histoire ecclésiastique*¹¹, Eusèbe décrit la statue érigée par l'hémorroïsse dans la ville de Panéas (la Césarée de Philippe), en Palestine, en mémoire de sa guérison miraculeuse par le Sauveur¹². Dans le même fragment, l'auteur mentionne aussi le culte voué à des icônes peintes des Saints Apôtres et du Christ Lui-même, qu'il considère pratique païenne. Au chapitre 49 du troisième livre de *La Vie de Constantin le Grand*¹³, Eusèbe mentionne deux représentations en bronze plaqué d'or, extrêmement fréquentes dans le répertoire

catéchétique d'Alexandrie. Selon la récitation de son œuvre réalisée par le patriarche Photius (*Bibliotheca*, cod. 119, PG 103, 400B), celui-ci considérait que tant l'honneur que le mépris témoigné à l'image s'adressent au prototype.

⁹ Lactance, *De mortibus persecutorum*, XII, 2, SC 39, p. 91.

¹⁰ Eusèbe de Césarée, *Demonstrationis evangelicae*, PG 22, 384B (voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1369 AB).

¹¹ Idem, *Historia ecclesiastica*, PG 20, 680BD (voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1373 BD).

¹² L'épisode de la guérison de l'hémorroïsse est décrit dans les Évangiles synoptiques: Mt. 9, 20–22; Mc. 5, 25–34; Lc. 8, 43–48. Le récit de l'érection de la statue se retrouve chez plusieurs écrivains ecclésiastiques postérieurs à Eusèbe: Macaire de Magnésie (IV^e siècle), *The Apocriticus of Macarius Magnes*, dans la coll. « Translations of Christian Literature », series I: greek texts, Society of promoting Christian Knowledge, Londres, The Macmillan Company, New York, 1919, p. 31 (il attribue à l'hémorroïsse le nom de Véronique); **Antipater de Bostra** (V^e siècle), *Ex sermone in mulierem quae fluxum sanguinis passa est*, PG 85, 1793D; Mansi 13, 13E; **Sozomène** (V^e siècle), *Historia ecclesiastica*, V, 21, PG 67, 1280B–1281C (il rappelle la destruction de la statue au temps de Julien l'Apostat et la tentative, entravée par l'intervention divine, de la remplacer par la statue du tyran); **Cassiodore** († 580), *Historia ecclesiastica tripartita*, VI^e livre, chap. XLI, PL 69, 1057D–1058A; **Philostorge** († 439), *Epitome of the Ecclesiastical History of Philostorgius, compiled by Photius, patriarch of Constantinople*, VII, 3, translated by Ed. Waldford, M.A, Oxford, London, 1855, p. 475–476; **Jean Malalas** († vers 570), *Chronographia*, X, PG 97, 236–239 (il parle d'une lettre que l'hémorroïsse, nommée Véronique, avait adressée au roi Hérode Philippe, en lui demandant de donner son accord à l'érection de cette statue); S. Grégoire de Tours († 594), *Libri miraculorum. Liber primus: De gloria beatorum martyrum*, chap. XXI, PL 71, 723AC.

¹³ Eusèbe de Césarée, *De vita Constantini*, PG 20, 1109AB.

de l'iconographie paléo-chrétienne – le Bon Pasteur et Daniel dans la fosse à lions – qui ornaient les fontaines publiques de Constantinople.

La comparaison au portrait impérial est utilisée aussi par **Saint Athanase le Grand** († 373) pour illustrer la qualité du Fils d'être l'Image parfaite du Père, consubstantiel à Celui-ci, dans un fragment d'une importance capitale tant pour la doctrine orthodoxe de la Sainte Trinité que pour celle concernant la vénération des saintes images¹⁴. A partir du concept d'*image* de la philosophie grecque, il définit la relation image-empereur en des termes comme « ressemblance plénière », « ressemblance sans changement ». Entre les deux termes de la relation, il y a une implication réciproque, une certaine identité même, fondée sur la ressemblance formelle entre l'image et son modèle, en vertu de laquelle la personne de l'empereur peut recevoir la vénération par l'intermédiaire de son image. Appliquant la relation image-prototype au contexte trinitaire, l'auteur affirme l'identité de substance entre le Fils (Image) et le Père (Modèle), compte tenu du fait que, dans ce cas, les qualités du prototype sont propres à l'image aussi¹⁵. Dépassant la perspective de la philosophie grecque, qui ne pouvait concevoir la notion d'*image* qu'en termes de « ressemblance » ou de « participation », S. Athanase, en s'appuyant sur la Révélation chrétienne, introduit dans la triadologie le concept antinomique d'*image consubstantielle* au prototype¹⁶. De même, il affirme clairement que le Fils est à la fois Image et Verbe du Père, vérité que l'on peut considérer comme le fondement trinitaire de l'équivalence entre image et verbe, constamment invoquée par les défenseurs des icônes¹⁷.

L'analogie avec l'image de l'empereur se trouve pleinement consacrée et approfondie dans le traité *Sur le Saint Esprit* de **Saint Basile le Grand** († 379),

¹⁴ S. Athanase le Grand, *Orationes adversus Arianos*, III, V, in PG 26, 329C–332B (voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, in PG 94, 1404C–1406A ; Mansi 13, 69 BC ; S. Théodore le Studite, *Antirrhethici adversus iconomachos*, II, 13, 18, PG 99, 360AB, 361D–364A).

¹⁵ « Car dans l'image il y a l'aspect et la figure de l'empereur et dans l'empereur il y a l'aspect de l'image. Entre l'image et l'empereur il y a une ressemblance parfaite [...]. Et par la ressemblance inchangée, l'image pourrait dire à celui qui veut regarder l'empereur, selon l'image: 'Moi et l'empereur nous sommes un' [...] Donc celui qui vénère l'image vénère en elle l'empereur aussi. Puisque le Fils aussi est l'Image du Père, il faut penser que la divinité et ce qui est propre au Père est la substance du Fils. » (voir *supra*, n. 14). C'est presque tout l'enseignement orthodoxe de la relation image-prototype qui s'y trouve concentré.

¹⁶ S. Athanase se sert fréquemment de ce concept, dans maints passages des *Trois Orationes adversus Arianos*, *Epistola de Synodis* et *Epistola ad Serapionem*. Le principe énoncé par lui en contexte trinitaire au niveau de l'icône naturelle (le Fils, Image du Père) se retrouve aussi chez les défenseurs des saintes images, au niveau de l'icône artificielle, mais dans un sens ontologique différent: si, dans le premier cas, entre l'Image (le Fils) et Son Modèle (le Père) il y a une identité de substance et une distinction hypostatique, dans le second cas, entre l'icône et le prototype il y a une différence de substance et une ressemblance hypostatique (au niveau de la forme, de l'aspect). La distinction entre l'icône naturelle (κατὰ φύσιν) et l'icône artificielle (κατὰ τέχνην ou κατὰ θέσιν) se rencontre déjà, au début du IV^e siècle, chez **Eustace d'Antioche** († 337–360). Dans un fragment cité par Théodoret de Cyr (*Dialogus*, II, PG 83, 176C), développant la théorie du Verbe-Homme, Eustace compare le Christ-Homme à une icône artificielle et le Christ-Dieu à une icône naturelle.

¹⁷ « Le Verbe de Dieu est l'Image même et l'empreinte et la figure de Son Père » (S. Athanase le Grand, *Orationes adversus Arianos*, III, XVI, PG 26, 345A).

dans un fragment où l'auteur développe une parallèle significative entre l'Image consubstantielle (le Fils, Image naturelle du Père) et celle *artificielle*¹⁸. S. Basile recourt à la susdite comparaison pour soutenir la différence hypostatique et l'identité de substance entre le Fils et le Père, et il en extrait quelques arguments décisifs pour la doctrine trinitaire, qui allaient servir de fondements au culte des saintes images aussi¹⁹.

Tandis que le Père et Son image éternelle (le Fils) sont un selon la substance, la relation qui s'établit entre l'image *artificielle* (de l'empereur) et le prototype représenté (la personne de l'empereur) n'est qu'une relation de ressemblance, qui subsiste dans la forme représentée au moyen de la technique picturale²⁰. De même que la vénération de l'Image (le Fils) ne peut être séparée de la vénération accordée à Son Modèle (le Père), mais s'adresse aussi à Celui-ci, en vertu de leur consubstantialité, de même le prototype (l'empereur) est vénéré à travers son image *artificielle*²¹, bien que celle-ci ne fait qu'imiter la réalité du prototype sans s'identifier à elle, en vertu de leur ressemblance. De l'identité de forme (ressemblance) entre l'image et le prototype découle leur identité de nom (l'homonymie), idée développée dans un autre écrit à caractère dogmatique, où S. Basile semble soutenir même l'identité hypostatique des deux²².

C'est toujours lui qui, dans quelques homélies à caractère panégyrique, met en évidence l'équivalence entre le portrait hagiographique et celui iconographique, entre la prédication orale et celle au moyen des couleurs, entre la parole et l'icône.

¹⁸ « Comment donc s'il y a un et un, n'y a-t-il pas deux Dieux ? Pour (la raison) que l'image du roi aussi est nommée roi ; mais (il n'y a) pas deux rois. Ni le pouvoir ne se divise, ni la gloire ne se partage [...] car l'honneur témoigné à l'image passe au prototype. Donc, ce qu'ici, par imitation, est l'image, là, par nature, c'est le Fils. Et de même que dans celles réalisées par la technique la ressemblance réside dans la forme, de même dans la nature divine et simple, l'unité réside dans la participation à la divinité » (S. Basile le Grand, *Liber de Spiritu Sancto*, chap. XVIII, 45, PG 32, 149C).

¹⁹ La preuve de ce fait est l'utilisation de l'assertion basilienne par le VII^e Concile Œcuménique (invoquée comme témoignage patristique lors de la IV^e session – voir Mansi 13, 69DE – et, surtout, incluse dans la définition dogmatique, voir Mansi 13, 380A) et par les Pères iconodoules, pendant la querelle des images des VIII^e–IX^e siècles (voir S. Jean Damascène, *op. cit.*, I, PG 94, 1261D–1264A, 1361AB et S. Théodore le Studite, *op. cit.*, I, II, PG 99, 337CD, 368D–369A, CD). Elle figure même dans la prière de consécration des icônes du Sauveur et des icônes des grandes fêtes.

²⁰ L'idée se retrouve dans *Epistola II*, PG 32, 229A et surtout dans le V^e livre (inauthentique) du traité dogmatique *Contra Eunomium*, PG 29, 724B (voir aussi S. Théodore le Studite, *op. cit.*, II, PG 99, 357CD).

²¹ L'inverse est aussi valable, le prototype (l'empereur) même est insulté si l'on insulte son image, idée énoncée par S. Basile dans un autre ouvrage qui lui est attribué, *Enarratio in Prophetam Isaiam*, PG 30, 589AB (voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1365C).

²² « Celui qui regarde le portrait de l'empereur dit que celui du portrait est l'empereur mais ne soutient pas qu'il y a deux empereurs[...] ni n'enlève à l'original le nom d'empereur s'il dit, en montrant au portrait: 'Celui-là est l'empereur'. » (S. Basile le Grand, *Homilia XXIV: Contra Sabellianos et Arium et Anomaeos*, in PG 31, 608C. L'idée se retrouve plus tard, avec la correction nécessaire, à Théodore le Studite: « Le prototype et l'icône sont un par la ressemblance de l'hypostase » (*op. cit.*, III, PG 99, 428C).

Ainsi, la recommandation que S. Basile fait aux peintres, de représenter « par les couleurs de l'art » le martyr de S. Barlaam²³, se fonde sur l'idée que le langage plastique possède une force de conviction plus grande que le langage oratoire, étant donné la prééminence de la vue entre les cinq sens de l'homme²⁴. La parallèle entre l'art de la peinture et l'art de la parole résulte clairement aussi d'un fragment de *l'Homélie XVIII, au martyr Gordie*, où S. Basile souligne les limites des deux dans la représentation de la réalité, leur qualité de copie imparfaite de la vérité des choses²⁵. Les deux langages, plastique et verbal, sont indiscutablement équivalents et tous les deux ont une fonction pédagogique, d'instruire les fidèles²⁶.

En précisant la doctrine du Saint Esprit, S. Basile invoque, dans ce contexte, l'importance de la tradition mystique de l'Eglise, argument utilisé ultérieurement par les défenseurs des saintes images pour en justifier la vénération. Affirmant fermement que pour la foi de l'Eglise, la tradition non écrite a la même valeur que celle écrite, S. Basile énumère une série de pratiques liturgiques transmises de l'époque apostolique par voie orale²⁷, dont la vénération des saintes images, tel qu'il résulte d'une épître qui lui est attribuée. Cette épître mentionne, d'une part, l'origine apostolique des icônes et d'autre part, l'argument « de facto », à savoir la diffusion des saintes icônes dans l'espace ecclésial²⁸.

Saint Cyrille de Jérusalem († 386) recourt, dans ses *Catéchèses*, à une comparaison entre l'image *artificielle* (« l'icône en bois de l'empereur terrestre ») et l'homme créé « à l'image de Dieu » (« l'icône parlante de Dieu ») pour souligner la dignité de cette dernière²⁹. La considération accordée par l'auteur à l'image faite

²³ « O, peintres renommés des grands exploits des combattants, ornez par les couleurs de votre art celui qui porte la couronne et que j'ai décrit de manière si terne ! » (S. Basile le Grand, *Homilia XVII: in Barlaam martyrem*, in PG 31, 489AB; voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, I, PG 94, 1261CD, 1360CD; Mansi 13, 80CD; S. Théodore le Studite, *op. cit.*, II, PG 99, 357B).

²⁴ S. Basile le Grand, *Enarratio in Prophetam Isaiam*, PG 30, 132A.

²⁵ Idem, *Homilia XVIII: in Gordium martyrem*, PG 31, 493A; voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, I, PG 94, 1265B).

²⁶ « ce que le récit présente par l'ouïe, la peinture, sans voix, présente par imitation » (S. Basile le Grand, *Homilia XIX: in sanctos quadraginta martyres*, PG 31, 508C–509A; voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, I, PG 94, 1265CD, 1268AC, 1361A, 1401A; S. Théodore le Studite, *op. cit.*, I, PG 99, 340D–341A).

²⁷ S. Basile le Grand, *Liber de Spiritu Sancto*, chap. XXVII, PG 32, 188A.

²⁸ « Voilà pourquoi je vénère et je glorifie les traits des saintes images, parce qu'elles nous furent transmises par les Saints Apôtres, parce qu'elles n'ont pas été interdites et sont même représentées dans toutes nos églises ! » (S. Basile le Grand, *Epistola CCCLX: ex epistola ad Julianum transgressorum*, in PG 32, 1100BC (voir aussi Mansi 13, 72E–73A). De même, un fait significatif c'est que l'épître se réfère à une hiérarchie des prototypes—le Christ, la Mère de Dieu, les Saints Apôtres, les Prophètes, les Martyrs—ce qui « institue un ordre dans la vénération » et semble suggérer « la configuration du saint disque à le Prothèse » ou « la succession des registres de la peinture murale ou des icônes sur l'iconostase, dans les églises orthodoxes » (A. Alexandrescu, *Icoana în iconomia mântuirii. Erminia picturii bizantine și arta creștină eclezială* (thèse de doctorat), ST L (1998), n^{os} 3–4, p. 43).

²⁹ S. Cyrille de Jérusalem, *Catechesis XII*, PG 33, 729C–732A (voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1405CD). Sans rejeter l'image réalisée au moyen de l'art, S. Cyrille lui oppose

par la main de l'homme transparait aussi d'un autre fragment, où il évoque les objets détruits ou profanés par Nabuchodonosor, dont aussi les chérubins sculptés dans la Sainte des Saintes, qui veillaient sur l'Arche de l'Alliance dans le Temple de Salomon³⁰.

L'image de l'empereur est abordée aussi par **Saint Grégoire de Nazianze** († 390) dans *l'Homélie sur le saint baptême*, où il compare l'effet produit par le Sacrement (le sceau) du Baptême sur le baptisé à l'empreinte laissée par une bague à l'effigie impériale sur différentes matières³¹. Ce qui est à retenir c'est l'idée selon laquelle la forme (la ressemblance) de l'empreinte (de l'original) s'imprime de la même manière, quelle que soit la qualité de la matière où elle s'imprime. S. Grégoire situe lui aussi, comme ses prédécesseurs, la relation entre l'image et le prototype au niveau de la ressemblance. Mais, comme il l'observe lui-même dans un fragment de son *Quatrième discours théologique*, tandis que, dans le cas de l'Image consubstantielle, la ressemblance entre l'Image (le Fils) et le Modèle (le Père) est en réalité identité de substance, en ce qui concerne l'image *artificielle*, entre celle-ci et son modèle il n'y a qu'une ressemblance partielle, fondée sur l'imitation artistique³². De même, S. Grégoire partage l'opinion de S. Basile quant au rôle pédagogique de la peinture. Il met en évidence cet aspect dans deux de ses poèmes moraux, où il évoque un miracle accompli par le portrait de Polémon. Et souligne la force de persuasion que l'art de la peinture exerce sur la conscience du spectateur³³. L'importance accordée par S. Grégoire aux saintes images se devine aussi de la description qu'il fait à un lieu de culte édifié par le préfet Olympios et orné de représentations iconographiques³⁴.

C'est toujours sur la ressemblance que les peintres réalisent en observant les détails physiologiques et vestimentaires de l'original que fonde **Saint Grégoire de Nysse** († 395) la relation image-prototype, reprenant le même exemple du

l'image animée (l'homme) créée par œuvre divine. L'idée se retrouve développée, mais dans les termes d'une opposition irréconciliable, par les représentants de l'École alexandrine (Clément et Origène), étant reprise plus tard par le Synode iconoclaste de 815 (voir Clément d'Alexandrie, *Protréptique*, IV, 59, 2; X, 98, 3, SC 2, p. 123, 166; Origène, *Contra Celsum*, VIII^e livre, XVII, PG 11, 1545AC; P.J. Alexander, *The iconoclastic Council of St. Sophia (815) and its Definition (Horos)*, DOP VII (1953), p. 58–66).

³⁰ S. Cyrille de Jérusalem, *Catechesis II*, PG 33, 405AB (voir aussi Mansi 13, 160AB).

³¹ « La différence est dans le matériel, non dans l'empreinte » (S. Grégoire de Nazianze, *Oratio XL: in sanctum baptismum*, chap. XXVI, PG 36, 369C).

³² « C'est l'image immobile d'une existence en mouvement, ici c'est l'image vivante du Vivant » (Idem, *Oratio XXX. Theologica IV: de Filio*, PG 36, 129BC).

³³ Idem, *Carmina. Liber I: Poemata theologica. Sectio II: Carmina moralia*, PG 37, 737A–738A, 929A (voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1401B, C; Mansi 13, 13BC). L'auteur du « miracle » invoqué par S. Grégoire, Polémon (314–270 av. J.-C.), était le quatrième « scholarch » (dirigeant) de l'Académie ancienne platonique, étant préoccupé surtout par le côté éthique de la philosophie de son maître (voir N. Balca, *Istoria filozofiei antice*, București, 1982, p. 201, 202).

³⁴ S. Grégoire de Nazianze, *Epistola CXLI*, PG 37, 241C. La lettre, écrite probablement en 382, quand Olympios était préfet de Cappadoce Seconde, mentionne l'édification et la décoration d'un lieu de culte, par les soins personnels de celui-ci.

portrait impérial³⁵. En vertu de la ressemblance, qui constitue le contenu même de cette relation³⁶, l'image participe à « la dignité et au nom » du prototype³⁷. Mais l'auteur introduit une correction fondamentale: entre l'image et son modèle il n'y a aucune identité de substance. La relation iconique possède un fondement foncièrement antinomique: la ressemblance au niveau formel coexiste avec la différence au niveau ontologique³⁸. Pour la compréhension de cette antinomie, S. Grégoire évoque l'exemple du miroir qui, bien qu'il reflète fidèlement les traits et les mouvements de l'original, ne participe pourtant pas à la nature de celui-ci³⁹. En même temps, il fait un beau parallélisme entre l'image faite de main d'homme et l'homme créé « à l'image de Dieu »⁴⁰ et souligne le rôle pédagogique et esthétique de la peinture ecclésiale, partant de la décoration murale d'une église d'Amasée⁴¹ ou se référant à une émouvante icône figurant le Sacrifice d'Isaac, qu'il avait probablement admirée à Constantinople⁴².

Quelques témoignages sur la diffusion des saintes images au IV^e siècle peuvent être trouvés même dans certains écrits à caractère iconoclaste, attribués à **Saint Epiphane de Salamine** († 403). Il y mentionne l'augmentation du nombre des saintes icônes et le culte que leur consacrent certains chrétiens, précisant qu'il

³⁵ S. Grégoire de Nysse, *De hominis opificio*, IV, V, PG 44, 136CD (voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, PG 94, 1268D–1269A). Ce qui surprend chez un auteur mystique, comme Grégoire, c'est la description détaillée des procédés picturaux et sculpturaux, qui révèlent une réelle familiarité de l'auteur avec le domaine des beaux-arts.

³⁶ S. Grégoire de Nysse, *De hominis opificio*, XI, PG 44, 156B.

³⁷ *Ibidem*, IV, PG 44, 136C. Si la ressemblance n'est pas réalisée, alors la participation au nom de l'original est annulée elle aussi: « Car si l'image n'a aucune ressemblance avec le modèle, alors elle n'est pas digne d'en porter le nom » (*Ibidem*, XVI, PG 44, 184A).

³⁸ « si, intérieurement, il y a une ressemblance entre l'image et l'empereur, il y a également une différence réelle » (*Ibidem*, XVI, PG 44, 184D–185A). « [...] on dit que l'imitation ressemble à l'original. En ce cas, la nature de cet être est une chose, et celle du matériel, qui trompe le regard au moyen des couleurs et des formes, en est une autre » (Idem, *Contra Eunomium*, livre II^e, 12, PG 45, 981D).

³⁹ « Du même ordre de ressemblance fait partie aussi la reproduction de l'image de l'original dans le miroir, qui donne l'apparence du mouvement sans être, certes, identique selon la nature à l'original » (*Ibidem*, PG 45, 981D). Elle « montre [...] l'image de la personne qui apparaît [...] et a reçu en soi l'empreinte de l'image de la Beauté » (Idem, *Commentarius in Canticum Canticorum*, XV^e homélie, PG 44, 1093D).

⁴⁰ S. Grégoire compare les vertus qui sont à la base de notre ressemblance à Dieu aux couleurs qui composent l'image artistique et Dieu, à notre Peintre (Idem, *De hominis opificio*, V, PG 44, 136D). Ailleurs, il compare le Conseil divin sur la création de l'homme au croquis que l'artiste dessine dans la première phase de son travail (*Ibidem*, III, PG 44, 133C).

⁴¹ Dans un panégyrique prononcé en 386, à Amasée, S. Grégoire décrit la décoration de l'église de cette cité, consacrée au Saint Martyr Théodore (?). L'iconographie du saint lieu contenait tant des motifs décoratifs, zoomorphes ou phytomorphes, que des scènes du martyre. « Les peintures placées sur les murs sont éloquentes par leur silence et offrent un merveilleux témoignage » (Idem, *Oratio laudatoria sancti ac magni martyris Theodori*, PG 46, 737D).

⁴² Idem, *Oratio de deitate Filii et Spiritus Sancti*, PG 46, 572CD (voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, I, PG 94, 1269CD, 1361CD; Mansi 13, 9CD).

s'agit d'icônes du Sauveur, de Sa Sainte Mère, des anges, des protoparents, des prophètes, des apôtres et des martyrs⁴³.

L'icône est définie par **Saint Jean Chrysostome** († 407) en fonction de sa ressemblance au prototype⁴⁴, ce qui implique le fait que la vénération vise celui-ci et non pas la matière de l'icône, fait mis en évidence aussi par la classique comparaison à l'image de l'empereur⁴⁵. La qualité de la matière dont l'image est confectionnée n'influence nullement la dignité de l'original (la personne de l'empereur), au contraire, c'est celui-ci qui confère de la valeur à la matière dans laquelle sa forme fut empreinte⁴⁶. Et réciproquement, l'offense faite à l'image de l'empereur se rapporte à l'empereur en personne (le prototype)⁴⁷, ce qui peut attirer le courroux, justifié, de celui-ci⁴⁸. A l'instar d'autres Pères et écrivains ecclésiastiques, S. Jean se sert de l'exemple des beaux arts pour illustrer un certain aspect de l'enseignement de foi de l'Eglise. Ainsi, pour interpréter le rapport entre l'Ancien et le Nouveau Testament, il se sert de l'analogie avec le rapport entre les étapes de l'exécution d'une icône, le croquis (le dessin) et l'application des couleurs⁴⁹. S. Jean souligne le rôle anamnétique⁵⁰ et pédagogique de la peinture, de

⁴³ Les mentions respectives se trouvent dans *Pamphlet contre les icônes*, dans H. Hennephof. *Textus byzantinos ad iconomachiam pertinentes in usum academicum*, Leiden, E.J. Brill, 1969, frag. 119–136, p. 47–50 et *Lettre à l'empereur Théodose I^{er}*, dans *ibidem*, frag. 111–118, p. 44–47.

⁴⁴ S. Jean Chrysostome, *In Epistolam ad Colossenses commentarius*, PG 62, 318 (voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1368D et 1369A).

⁴⁵ « ce n'est pas la planche, ni l'icône en cire qui est vénérée mais l'image de l'empereur ». Le fragment, attribué à *In pelvim* de S. Jean Chrysostome, qui ne se retrouve pas dans l'œuvre publiée de celui-ci, a été mentionné par le VII^e Concile Oecuménique (Mansi 13, 68DE) et par S. Jean Damascène (*op. cit.*, III, PG 94, 1408C).

⁴⁶ Il s'agit d'un autre fragment apocryphe qui figure dans le florilège damascène en tant qu'extrait de *In Macabeos* de S. Jean Chrysostome (*Ibidem*, III, PG 94, 1408B).

⁴⁷ L'idée se retrouve dans un fragment considéré par Jean Damascène comme appartenant au *Ex ennaratione in parabolam seminis*, attribué à S. Jean Chrysostome (*Ibidem*, II, PG 94, 1313C).

⁴⁸ Il s'agit du contexte dramatique pour la ville d'Antioche, suite à la décision de l'empereur Théodose le Grand de punir les habitants de la cité qui, lors de la révolte de 387, avaient détruit les statues impériales. A cette occasion, S. Jean Chrysostome prononce ses 21 *Homiliae XXI de statutis ad populum antiochenum habitae* (voir la V^e Homélie, PG 49, 73 et la XV^e Homélie, PG 49, 154; voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1396CD, 1396D–1397A, 140 OBC).

⁴⁹ S. Jean Chrysostome, *In prodicionem Judae*, I^{er} Homélie; PG 49, 379; voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, II, PG 94, 1316A). L'idée se retrouve développée dans un passage apocryphe, que S. Jean Damascène considère comme faisant partie du *Ex ennaratione in Epistolam ad Hebraeos* de S. Jean Chrysostome (*op. cit.*, I, PG 94, 1269D–1272A, 1361D–1364A): « L'Ancienne Loi est la figure d'une figure, tandis que la Nouvelle Loi est la figure des choses. » La même idée apparaît chez S. Cyrille d'Alexandrie, *Epistola ad Acacium Scythopoleos epsicopum*, PG 77, 217C–220C (voir aussi Mansi 13, 12B–13A).

⁵⁰ S. Jean Chrysostome, *Homilia encomiastica in S. Meletium*, PG 50, 516 (voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, II, PG 94, 1313D–1316A; Mansi 13, 8CD; S. Théodore le Studite, *op. cit.*, II, PG 99, 373B). L'auteur rappelle la piété des Antiochiens, qui gardaient religieusement la mémoire du nom de Saint Mélétiôs d'Antioche et celle de son image, qu'ils figuraient sur les bagues, sur les coupes, sur les murs de leurs maisons etc.

même que son équivalence à l'art de la parole⁵¹. Il fait également référence à une pratique courante à son époque – comme de nos jours, d'ailleurs – d'inscrire le nom des donateurs sur le bord de l'icône⁵², sur « l'icône en cire fondue » (encaustique) aussi⁵³.

Abordant les fondements de la vénération de la Sainte Croix, **Sévérien de Gabala** (†408) souligne la valeur typologique (préfigurative) des symboles vétérotestamentaires (le serpent d'airain, les chérubins, la Tente du Témoignage, etc.), ainsi que le pouvoir divin dont ils étaient investis. Développant le même paradigme du portrait impérial, il précise que la vénération s'adresse non à la matière de l'image, mais, par son intermédiaire, à la personne de l'empereur dont la forme est visible dans l'image faite de main d'homme⁵⁴.

Quelques intéressantes mentions, concernant les représentations plastiques figuratives, se retrouvent dans un ouvrage à caractère apologétique appartenant à un écrivain ecclésiastique du IV^e siècle, **Macaire de Magnésie**⁵⁵. Reprenant à peu près l'argumentation des Pères cappadociens au sujet de la relation image-prototype, l'auteur souligne tant la radicale distinction ontologique qui existe entre les deux, que le rôle de l'image, de médiateur de la vénération accordée au prototype⁵⁶. Le fait que c'est la forme du corps humain qui constitue le modèle des

⁵¹ « Donne en tout exemple de bonnes œuvres, par le modèle de ta vie, de sorte que tu sois toi-même une icône que l'on contemple. » (S. Jean Chrysostome, *In Epistolam primam ad Timotheum commentarius*, chap. 8, PG 62, 565); « Les orateurs, les peintres, les sculpteurs des peuples [...] admirent les vainqueurs » (Idem, *Expositio in Psalmum III*, PG 55, 35) (voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1401D). Dans un fragment non-identifié, attribué par les iconoclastes à S. Jean et inclus dans les florilèges des Synodes d'Hiéria (754) et de Constantinople (815), est affirmée la supériorité de la parole écrite (« l'icône de l'âme ») par rapport à l'icône qui ne reproduirait que les corps des saints (Mansi 13, 300A).

⁵² S. Jean Chrysostome, *Fragmenta in beatum Job*, PG 64, 544D (voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1377A).

⁵³ S. Jean Chrysostome, *De Legislatore*, PG 56, 407 (voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, II, PG 94, 1313B, 1400CD; Mansi 13, 9A). Le fragment est attribué par la tradition manuscrite à S. Jean Chrysostome, mais certains chercheurs l'attribuent à Sévérien de Gabala (cf. J. Zellinger, *Studien zu Severian von Gabala*, Münster, 1926, p. 60–64).

⁵⁴ Les fragments se trouvent dans un sermon de Sévérien à Εἰς τὰ ἐγκαίνια τοῦ Σωτῆρος, cité par S. Jean Damascène (*op. cit.*, I, III, PG 94, 1276B–1277A (1364AC), 1408C–1409A) et publié par Migne sous un autre titre (*Oratio de Serpente, quem Moyses in cruce suspendit in deserto, deque divina Trinitate*, PG 56, 499–516).

⁵⁵ Probablement évêque de Magnésie, en Asie Mineure, aux IV^e–V^e siècles et adversaire de S. Jean Chrysostome au Synode du Chêne (403), Macaire est l'auteur d'un ouvrage apologétique intitulé Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενῆς πρὸς Ἑλληνας, en 5 livres, sous la forme d'un dialogue entre l'auteur et un philosophe néo-platonicien (Porphyre ou Hiéroclès), où sont présentées les objections des païens à l'adresse du christianisme et les contre-arguments de l'auteur. Il semble que cet écrit ait disparu avant le IX^e siècle, quand il est combattu par S. Nicéphore le Confesseur, car il avait constitué la source d'arguments invoqués par les iconoclastes (*De Magnetē, Pitra, Spicilegium Solesmense*, vol. I, p. 302–335). Seulement le livre III s'est conservé intégralement, des autres il n'en restent que des fragments.

⁵⁶ « Lorsque quelqu'un peint l'image d'un ami, il ne considère, certes, pas que l'ami s'y trouve lui-même [...] mais il rend honneur à son ami au moyen de l'image » (Macaire de Magnésie, *The Apocriticus*, livre IV, chap. XXI, p. 146).

représentations sculpturales se fonde, à son avis, sur un argument d'ordre anthropologique: l'homme « est considéré le plus merveilleux des êtres vivants et image de Dieu »⁵⁷. En ce qui concerne la figuration des êtres incorporels, au moyen de la peinture ou de la sculpture, cela ne correspond pas à la réalité spirituelle des anges et n'implique pas la circonscription de leur nature⁵⁸.

b. Occident. Si, à la veille de la grande persécution de Dioclétien (300–303), le **Concile local d'Elvire** (Espagne) affirmait, par son canon 36, la réserve, de principe ou déterminée par les circonstances, à l'égard de l'art ecclésial⁵⁹, vers la fin du IV^e siècle on rencontre en Occident deux témoignages patristiques sur les saintes images. Ainsi, **Saint Ambroise de Milan** († 397) souligne l'unité du culte voué à l'icône du Christ Sauveur et de la Sainte Croix, fondée sur le fait que c'est au Christ Lui-même que ce culte s'adresse⁶⁰. Dans son écrit intitulé *Peristephanon* (*Des couronnes des martyrs*), **Prudence** († 410) mentionne les icônes des saints martyrs qui décoraient les murs des martyrions⁶¹. Il exprime sa confiance dans la valeur éducative de la peinture et affirme l'équivalence entre la parole écrite et les représentations iconographiques⁶².

2. Le V^e siècle. *a. Orient.* **Saint Nil le Sinaïte** († 430) souligne le rôle éducatif (pédagogique) et anamnétique d'une peinture dans une épître adressée à l'évêque Olympiodore, qui l'avait consulté au sujet du programme iconographique pour une église fondée par lui. Les saintes images constituent, selon l'auteur, un moyen de catéchiser les fidèles, notamment les ignorants, en leur présentant les vertus des saints et en les exhortant de suivre leur exemple. Rejetant l'intention du

⁵⁷ *Ibidem*, p. 146.

⁵⁸ *Ibidem*, livre IV, chap. XXVII, p. 148.

⁵⁹ « Placuit, picturas in ecclesia esse non debere; ne quod colitur; & adoratur, in parietibus depingatur. » (Mansi II, 11D). Le texte de ce canon, qui interdit la présence des représentations iconographiques dans l'espace ecclésial, a subi au long du temps nombreuses interprétations, qui vont en deux principales directions: une considérant qu'à la base de ce canon s'était trouvée une décision de conjoncture, déterminée par l'imminente persécution de Dioclétien, et une autre qui voit en lui la réfutation catégorique des icônes par l'Église primitive. Pour une analyse plus détaillée des circonstances de la réunion de ce concile et de ses canons, voir: G. Bareille, *Elvire (Concile d')*, DTC t. IV, 2, col. 2378–2397; C.J. Hefele & H. Leclercq, *Histoire des conciles*, tome I^{er}, 1, livre I, chap. III, 13: « Le concile d' Elvire », Paris, 1907, p. 212–240; H. Leclercq, *Elvire (Concile d')*, DACL, vol. IV, 2, Paris, 1921, col. 2687–2694.

⁶⁰ S. Ambroise de Milan, *De incarnatione Dominicae Sacramento*, PL 16, 873B (voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1405B). C'est un argument d'ordre christologique, selon lequel l'unité du culte se fonde sur l'unité de l'hypostase du Christ. S. Jean Damascène attribue toujours à S. Ambroise un texte apocryphe, *Ex epistola ad universam Italiam*, où il est question de l'apparition de l'Apôtre Saint Paul sous les traits que reproduisent les icônes (S. Jean Damascène, *op. cit.*, II, PG 94, 1316B).

⁶¹ Prudence, *Liber Peristephanon: Hymnus IX*, PL 60, 434A (l'auteur affirme que la scène se peignait sous ses yeux, en lui produisant une forte impression) et *Hymnus XI*, PL 60, 544A (l'icône était placée au-dessus du tombeau du martyr et figurait de manière très réaliste le sang coulant de ses plaies).

⁶² « L'icône reproduit l'histoire de la vérité transmise par les livres, en nous révélant la foi des premiers siècles » (Idem, *Hymnus IX*, PL 60, 435A).

préfet d'orner les murs de l'église avec des scènes profanes, dans une démarche purement décorative, Saint Nil recommande la représentation de la Sainte Croix dans l'abside du sanctuaire, sur le mur Est, et des scènes appartenant aux cycles de l'Ancien et du Nouveau Testament sur les murs latéraux de la nef⁶³.

De riches témoignages concernant la place que les saintes images occupent dans la vie du chrétien peuvent être recueillis de deux homélies appartenant à **Astérius d'Amasée** († cca. 431). Dans une *Homélie à la péricope de l'évangile selon Saint Luc: le riche et Lazare*⁶⁴, il condamne comme un luxe exagéré l'habitude des chrétiens aisés de faire broder sur leurs vêtements des scènes profanes ou religieuses (néotestamentaires). Astérius consacre ensuite toute une homélie à la description d'une peinture située dans l'un des portiques de l'église de la Sainte Martyre Euphymie, à Chalcédoine⁶⁵.

Utilisant un langage et une argumentation qui évoquent ceux de Saint Athanase le Grand, **Saint Cyrille d'Alexandrie** († 444) définit la relation entre l'image *artificielle* et le prototype représenté dans les mêmes termes de ressemblance. Tous les traits du prototype se distinguent dans l'image, y sont figurés. Entre les deux, il y a une identité formelle: ils sont un par « la ressemblance et la similitude très exacte » de l'original, se contiennent réciproquement « quant à la figure de la forme » du modèle. Par sa nature, l'image remplit un rôle anamnétique et médiateur, évoquant dans l'esprit de celui qui la contemple le modèle représenté et facilitant leur contact⁶⁶.

Des vêtements ornés de scènes néotestamentaires il est question aussi chez **Théodoret de Cyr** († 458), dans son ouvrage *De la Providence*⁶⁷. Et c'est toujours lui qui décrit la grande vénération accordée à Saint Syméon le Stylite, dont les icônes avaient à Rome une fonction protectrice⁶⁸. Dans une exégèse à Ezéchiel, 4,

⁶³ S. Nil le Sinaïte, *Epistola LXI*, PG 79, 577–580 (voir aussi Mansi 13, 36AD). C'est toujours lui qui relate un miracle accompli par le Saint Martyr Platon, qui a pu être reconnu grâce à sa ressemblance à l'image peinte dans l'icône (S. Nil le Sinaïte, *Epistola LXII*, PG 79, 580–581; voir aussi Mansi 13, 32C–34B).

⁶⁴ Astérius d'Amasée, *Homilia de divite et Lazaro*, PG 40, 165. L'auteur mentionne certaines scènes, comme la noce de Cana, le miracle de la multiplication des pains, la guérison du paralytique, de l'aveugle, de l'hémorroïsse, la résurrection de Lazare, la femme pécheresse lavant les pieds du Seigneur.

⁶⁵ Idem, *In laudem S. Euphemiae*, PG 40, 333–337. La scène respective, réalisée de manière naturaliste, sur un tissu placé près du tombeau de la sainte, présentait quatre moments du martyre de la sainte: le jugement, le supplice, l'emprisonnement et la mort.

⁶⁶ S. Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate*, PG 75, 184D–185A; voir aussi S. Théodore le Studite, *op. cit.*, II, PG 99, 364AB. La ressemblance entre l'image et son modèle est soulignée dans d'autres écrits aussi de S. Cyrille, tels: *Glaphyrorum in Genesim*, livre II, PG 69, 104C; *De recta fide ad Theodosium*, PG 76, 1153D (voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1368C). Au sujet de la question du commencement du culte des saintes images et du rôle de S. Cyrille, voir l'étude de S. Gero, *Cyril of Alexandria, Image worship and the Vita of Rabban Hormizd*, OCh 62 (1978), n° 2, p. 77–97.

⁶⁷ Théodoret de Cyr, *De providentia*, PG 83, 617D–620A.

⁶⁸ Idem, *Religiosa historia*, PG 82, 1473A (voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1365B, 1397B; Mansi 13, 73B).

1–2, Théodoret parle de l'utilisation du dessin (du croquis) dans l'oeuvre prophétique, de la force de persuasion et de la valeur préfigurative de celui-ci⁶⁹.

A un auteur mystique, **Diadoque de Photicée** († 468), appartient un très beau parallélisme entre l'élaboration de l'icône *artificielle* et la renaissance de l'homme par le bain du Baptême. S'avérant, comme Grégoire de Nysse, très familiarisé avec les procédés d'exécution d'une icône, il recourt à une série de comparaisons significatives. Ainsi, la grâce divine est l'artiste qui, dans son atelier (l'Eglise), dessine d'abord la figure de l'homme (restaure *l'image* imprimée à la création), puis reproduit les traits du portrait en superposant les différentes nuances (réalise la ressemblance par l'ensemble des vertus). Tout comme les accents de couleur mettent en évidence les plus subtiles expressions du portrait (par exemple, le sourire), de même, si on ajoute la lumière de l'amour à ceux « peints selon la ressemblance divine », il en ressort alors toute la beauté de la ressemblance⁷⁰.

Pseudo-Denys l'Aréopagite (fin du V^e siècle) définit la relation image-archétype à l'aide de la terminologie néo-platonicienne, mais ayant à la base les prémisses de la Révélation chrétienne. Développée dans un sens cataphatique, son argumentation se fonde sur l'idée de la révélation (la figuration) de l'intelligible par le sensible (de l'invisible par le visible)⁷¹, exprimée symboliquement par l'exemple du sceau qui s'imprime de différentes manières sur les différents supports de matière. La relation de l'image avec l'original est ainsi conçue en termes de « participation », directement proportionnelle aux qualités de la matière où se pose l'empreinte⁷². Cependant, cette « participation » ne représente pas une identité entre image et archétype, mais seulement la réalisation d'une ressemblance parfaite, qui implique néanmoins la distinction d'essence⁷³. Essayant ensuite de définir l'image dans le sens apophatique, Pseudo-Denys invoque l'art du sculpteur qui dévoile peu à peu les traits du modèle, en écartant les surplus de la masse brute de pierre⁷⁴. En même temps, il contribue de manière importante à préciser les

⁶⁹ Idem, *Expositione in Ezechielem*, dans A. Mai, *Nova Patrum Bibliotheca*, VII, 2, Rome, 1854, p. 95; voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1380BC.

⁷⁰ Diadoque de Photicée, *Capita centum de perfectione spirituali*, 89, PG 65, 1203AD.

⁷¹ « Les visibles sont images des invisibles » (Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Epistola X*, PG 3, 1117A; voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1360A). L'idée, de certe descendance platonicienne, est clairement affirmée dans d'autres écrits aussi du corpus aréopagitique: Idem, *De ecclesiastica hierarchia*, I, 2, PG 3, 373AB (voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, I, PG 94, 1260D–1261A, 1360B); Idem, *De divinis nominibus*, I, 4, PG 3, 592B (voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, I, PG 94, 1260BC). Cette idée est associée à celle de mise en valeur de la matière qui « fait essentiellement partie du monde, de sa beauté et de son image » (*Ibidem*, IV, 28; PG 3, 729A).

⁷² « les nombreuses empreintes d'un sceau participent au sceau original et dans chacune de ces empreintes le sceau est entier [...] les différences de ceux qui participent rendent dissemblables les empreintes de l'original unique et entier et le même » (*Ibidem*, *De divinis nominibus*, II, 5, 6, PG 3, 644AB).

⁷³ « [...] le peintre regardant constamment la forme du modèle [...] reproduira celui qui y est peint tel qu'il est: un double de l'original, et montrera le réel dans sa ressemblance et le modèle dans l'image et chacun en chacun, en dehors de la différence d'essence » (Idem, *De ecclesiastica hierarchia*, IV, 3,1, PG 3, 476C).

⁷⁴ Idem, *De mystica theologia*, II, PG 3, 1025AC.

fondements de la représentation iconographique des saints anges⁷⁵. L'attribution de « visages à ceux sans visage et de formes à ceux sans forme » comporte une fonction analogique et anagogique, qui tient compte des limites de la connaissance humaine, différente de la connaissance purement intellectuelle des anges. En même temps, Pseudo-Denys souligne le rôle anagogique (illuminateur) de la hiérarchie angélique, dont la source réside en la nature icônique des anges, où le Prototype divin Se reflète comme dans « des miroirs transparents et sans tâche »⁷⁶.

b. Occident. Dans son commentaire exégétique au prophète Jonas, le **Bienheureux Jérôme** († 420) fait référence aux coupes à boire (*saucomariae*), utilisées en Palestine, qui étaient confectionnées en cucurbit (courge) et avaient gravées les images des Saints Apôtres (probablement Pierre et Paul)⁷⁷.

Evodius, évêque d'Uzalis († 424) mentionne un récit anonyme relatant l'apparition miraculeuse sur un tissu (*velum*) d'une peinture représentant un miracle accompli par les saintes reliques du Saint Archidiacre et Protomartyr Etienne, conservées dans la cité d' Uzalis⁷⁸.

A une représentation murale des Saints Apôtres Pierre et Paul se réfère le **Bienheureux Augustin** († 430)⁷⁹ aussi, ainsi qu'à d'autres images iconographiques: une icône représentant le Saint Archidiacre et Protomartyr Etienne⁸⁰, une icône du Sauveur, vénérée par une Carpocratienne, Marcellina, avec celle de l'Apôtre Saint Paul et avec les portraits d'Homère et de Pythagoras⁸¹, une icône figurant le sacrifice d'Isaac⁸². Bien qu'il ne se montre pas favorable au culte des images, Augustin affirme qu'il est au courant de l'existence de nombreux « adorateurs des sépulcres et des images » (*sepulcrorum et picturarum adoratores*)⁸³. Et dans son œuvre, on peut identifier quelques précisions portant sur la nature et les fonctions de l'icône *artificielle*. Il parle, ainsi, du rôle et de la valeur des symboles sacrés, en tant que signes visibles des réalités spirituelles, qui guident l'esprit du fidèle vers la découverte et la compréhension de ces réalités⁸⁴. Et dans un fragment à caractère profondément philosophique, il définit le rapport entre image, ressemblance et

⁷⁵ Idem, *De caelesti hierarchia*, II, 2, PG 3, 137B–140B; Idem, *De ecclesiastica hierarchia*, I, 2, PG 3, 372C–373B).

⁷⁶ « la beauté divine se fait empreinte par Lui dans ses participants [...] comme dans des miroirs transparents et sans tâche (Sg. 7, 26; II Cor. 3, 18) [...] qu'ils partagent à leur tour aux suivants, selon les règles divines » (Idem, *De caelesti hierarchia*, III, 2, PG 3, 165AC).

⁷⁷ Le Bienheureux Jérôme, *Commentarium in Jonam prophetam*, chap. IV, vers. 6, PL 25, 1148A.

⁷⁸ Evodius, évêque d'Uzalis, *Des miraculis S. Stephani*, III, PL 41, 850–853; voir aussi Kitzinger, *op. cit.*, p. 92, n. 25.

⁷⁹ Le Bienheureux Augustin, *De consensu Evangelistarum*, PL 34, 1049.

⁸⁰ Idem, *Sermone de Sanctis. Sermo CCCXVI: In solemnitate Stephani martyris*, PL 38, 1434

⁸¹ Idem, *De haeresibus*, PL 42, 27.

⁸² Idem, *Contra Faustum manichaeum*, chap. XXII, PL 42, 446.

⁸³ Idem, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, I, chap. 34, 75, PL 32, 1341–1342.

⁸⁴ Idem, *Epistola LV*, XI, 21, PL 33, 213–214.

identité. La ressemblance est la prémisse fondamentale de toute image *artificielle* et, pour illustrer cette idée, Augustin fait appel lui aussi à l'exemple du miroir, déjà rencontré chez S.Grégoire de Nysse. Le miroir contient tant l'image de celui qui s'y reflète que sa ressemblance, mais non l'identité, car l'image et le modèle ne sont pas consubstantiels. Le seul qui réunisse en soi tous ces trois éléments – image, ressemblance, identité – est le Fils de Dieu, l'Image consubstantielle et éternelle du Père⁸⁵.

Saint Paulin de Nole († 431) recommande les représentations iconographiques pour la décoration des lieux de culte, en vertu de la force de persuasion de la peinture et de son rôle éducatif⁸⁶. Renommé fondateur d'églises, il décrit plusieurs saints lieux à riche décoration picturale. Il se réfère à deux églises consacrées à Saint Felix, l'une ancienne, avec des peintures dans les portiques et sur les plafonds⁸⁷, et une autre, restaurée par lui, avec une riche décoration – marbre, candélabres, colonnes et peintures, plus précisément figures des saints martyrs et scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament (sur les murs latéraux de la basilique)⁸⁸. Dans le baptistère du monastère fondé par son ami, Sulpice Sévère, à Primuliacum (Sud de la Gaule), S.Paulin, alors encore en vie, est représenté aux côtés de S.Martin de Tours⁸⁹.

3. Le VI^e siècle. *a. Orient.* Le premier texte patristique connu qui s'occupe exclusivement de la question de la vénération des saintes images se trouve dans un écrit rédigé par **Hypatios d'Ephèse** († 537–552), en réponse aux questions d'un de ses suffragans, Julien d'Adramytion⁹⁰. Celui-ci, partant d'une subtile distinction entre la peinture et la sculpture et invoquant le deuxième commandement, rejetait la présence des représentations sculpturales (en bois ou en pierre) dans les lieux de culte, à l'exception des portes de l'église, permettant en même temps l'existence,

⁸⁵ Idem, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, chap. 74, PL 40, 85–86.

⁸⁶ S. Paulin de Nole, *Poema XXVII*, IX, PL 61, 661BD. Il mentionne le fait que les icônes portent des inscriptions avec les noms des saints et considère que ce fait tient de la fonction éducative de l'icône (instruction des gens simples).

⁸⁷ *Ibidem*, PL 61, 660A.

⁸⁸ Idem, *Poema XXVIII*, X., PL 61, 663BC.

⁸⁹ Idem, *Epistola XXXII*, 2–3, 10, PL 61, 331A–332A, 336A. A retenir aussi la description de la basilique de Fundi (*Ibidem*, PL 61, 338C–339A).

⁹⁰ Cet ouvrage, intitulé *Συμμικτὰ ζήτηματα*, et formé de deux livres s'est conservé de manière fragmentaire. Il peut avoir le caractère d'un miscellaneum théologique, étant semblable à l'écrit de Pseudo-Athanase, *Quaestiones ad Antiochum* ou aux *Questions et réponses* de S.Athanase le Sinaïte. Le fragment invoqué ici, concernant la décoration des lieux de culte, se trouve au chapitre V du premier livre. Il fut édité d'après un manuscrit datant de 1276 (*Parisinus gr.* 1115, fol. 254^v–255^v) par Fr. Diekamp, *Analecta Patristica. Texte und abhandlungen zur griechischen patristik*, cap. VII: « Hypatius von Ephesus », OCA 117 (1938), p. 109–126 (introd.) et 127–129 (texte grec). Voir aussi Jean Gouillard, *Hypatios d'Ephèse ou du Pseudo-Deris à Théodore Studite*, REB 19 (1961), p. 63–75; P.J. Alexander, *Hypatius of Ephesus. A Note on Image Worship in the sixth Century*, in HThR 45 (1952), p. 177–184 (version anglaise et commentaire du fragment); E. Kitzinger, *op. cit.*, p. 94–95, 131–132 (n. 211), 135, 138.

dans l'ambiance ecclésiale, des images peintes ou brodées. Estimant que la distinction introduite par son suffragan n'a pas de fondement, Hypatios affirme que les saintes images ne contreviennent nullement à l'enseignement scripturaire, puisqu'elles reproduisent des événements de l'histoire du salut et les exploits des saints. Il invoque les fonctions éducative et anagogique de l'iconographie, mais les rapporte exclusivement à ceux qui ne sont pas initiés dans les mystères divins et qui, au moyen de la beauté sensible (des saintes images, des ornements de l'église) sont élevés jusqu'aux beautés intelligibles⁹¹. En même temps, Hypatios affirme la supériorité du texte sacré (scripturaire ou hagiographique) par rapport aux représentations iconographiques peintes ou sculptées, qu'il semble accepter plutôt par condescendance pour les gens du commun⁹².

Saint Syméon Stylite le Jeune († 596) rejette l'accusation d'idôlatrie formulée contre les chrétiens par les Juifs ou par certains hérétiques, à cause du culte voué par ceux-ci aux saintes images. A l'appui de cette pratique, il souligne que la vénération ne s'adresse pas à la matière (aux « couleurs »), mais qu'elle se fonde sur le rôle anamnétique des images et sur l'existence réelle des prototypes représentés (le Christ et les saints)⁹³.

L'idée que la vénération ne se rapporte pas à la matière de l'icône, mais à son prototype se retrouve également chez **Anastase d'Antioche** († 599)⁹⁴. Reprenant le classique paradigme du portrait impérial, il montre que celui-ci est vénéré en l'absence de l'empereur, mais que cette vénération devient superflue lorsque la personne de l'empereur est présente. Néanmoins, l'image reste digne de vénération, vérité démontrée par le recours à la relation type-antitype qui illustre le rapport entre l'Ancien et le Nouveau Testament. La Loi, « ombre de la grâce », demeure digne de vénération même après la révélation de la vérité parfaite par le Christ.

Dans l'*Histoire ecclésiastique* d'**Evagre le Scolastique** († 600) apparaît une première mention de l'icône du Sauveur « non faite de main d'homme » (*achéiropoïète*), de la ville d'Edesse. Décrivant le siège de cette cité, en 544, par les Perses conduits par le roi Chosroes I, Evagre considère que la ville fut sauvée grâce à l'intervention miraculeuse de Dieu, par l'intermédiaire de cette *achéiropoïète*⁹⁵.

⁹¹ Dans l'argumentation de Hypatios est évidente l'influence des écrits de Pseudo-Denys, au moins au niveau des termes. Entre le corpus aréopagitique et le fragment en question peuvent être établis quelques parallélismes significatifs et il est probable que le compilateur du manuscrit n'ait pas groupé par hasard des extraits des deux catégories d'écrits (voir J. Gouillard, *op. cit.*, p. 75).

⁹² S. Théodore le Studite rejette la conception des saintes images présentée dans ce fragment, dans *Epistola* II, 171, PG 99, 1537AD.

⁹³ S. Syméon Stylite le Jeune, *De ss. imaginibus*, PG 86, II, 3220AB (voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1409C–1412A).

⁹⁴ Anastase d'Antioche, *Ad Symeon, episcopum Bostrae, sermo de Sabbato*, PG 89, 1405AC (voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, II, III, PG 94, 1316CD, 1412BC; Mansi 13, 56E–57A). L'homélie, ayant appartenu au patriarche Anastase I d'Antioche (559–599) est d'une authenticité douteuse.

⁹⁵ Evagre le Scolastique, *Historia ecclesiastica*, Livre IV, chap. XXVII (voir aussi Mansi 13, 189E–192C). L'icône d'Edesse est mentionnée aussi par l'historien byzantin Théophylacte Simocatta

Un autre chroniqueur byzantin, auteur d'une *Histoire ecclésiastique* perdue, **Théodore le Lecteur** (VI^e siècle) parle de l'existence d'icônes des saints Flavien (+449) et Anatole (+ 458), patriarches de Constantinople⁹⁶, et décrit quelques miracles accomplis par les saintes images⁹⁷.

b. Occident. **Antoine de Piacenza**, pèlerin aux Lieux Saints vers 570, mentionne l'impression miraculeuse de la forme des doigts et des paumes du Christ sur la Colonne de la Flagellation, conservée dans la basilique du Mont Sion⁹⁸, et celle de ses pieds sur la pierre du Prétoire de Pilate, où Il s'est tenu pendant l'interrogatoire, trouvée dans la basilique de Sainte Sophie⁹⁹. C'est toujours lui qui mentionne la vénération d'une icône *achéiropoiète* (pallium lineum) du Christ, à Memphis (Egypte).¹⁰⁰

Grégoire de Tours († 594) consigne dans ses écrits l'existence des mosaïques pariétales¹⁰¹ ou des icônes sur bois des « Apôtres et des autres saints », dans les églises de la Gaule, au VI^e siècle¹⁰². Il parle de la décoration d'une basilique consacrée au saint Martyr Anatole¹⁰³ et décrit même le procédé de

(voir *infra*, n. 133) dans le contexte de la guerre contre les Perses menée par l'empereur Maurice (586) et plus tard par l'empereur Héraclios(622). Elle sera transférée à Constantinople en 944, au temps du règne de Constantin VII le Porphyrogénète, événement célébré par l'Eglise Orthodoxe le 16 août. A côté de l'icône d'Edesse, sont consignées encore deux icônes achéiropoiètes du Christ, l'une vénérée à Memphis (Egypte) et mentionnée en 570 par le pèlerin occidental Antoine de Piacenza (*Itinerarium*, 44, PL 72, 914B) et l'autre provenant de Kamuliana (Cappadoce), évoquée dans un discours apocryphe attribué à S.Grégoire de Nysse (voir Kitzinger, *op. cit.*, p. 97–98, 143–144), dont la copie, conservée en Césarée (Cappadoce) fut portée en procession par les prêtres à travers l'Asie Mineure, entre 554–560, comme figurant la Parousie (épisode relaté dans une compilation syriaque anonyme de 569, voir *ibidem*, p. 99–100) et puis transportée en 574, à Constantinople (cf. Cedrenus, *Compendium Historicum*, I, ed. Bonn, 1838, p. 685). Voir plus en détail A. Grabar, *Iconoclasmul bizantin. Dosarul arheologic*, trad. roum., préface et notes par D. Barbu, București, 1991, p. 45–81; E. Kitzinger, *op. cit.*, p. 97–99, 124–125, 143–144.

⁹⁶ Théodore le Lecteur, *Historia ecclesiastica* (extraits), PG 86, 220BC (voir S.Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1400AB).

⁹⁷ Il s'agit de deux miracles où le pouvoir divin a puni l'inconvenance et l'impiété de quelques Ariens (PG 86, 221B–225A; voir aussi S.Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1388D–1393A) et un autre où un peintre sans piété à l'égard de l'icône du Sauveur est puni lui aussi de manière miraculeuse (PG 86, 220CD–221A; voir aussi S.Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1413A).

⁹⁸ Antoine de Piacenza, *Itinerarium*, 22, PL 72, 907A. Environ 40 années auparavant, le pèlerin **Théodose** prétendait que sur la Colonne s'était imprimée l'image même du Christ (voir Kitzinger, *op. cit.*, p. 105).

⁹⁹ *Ibidem*, 23, PL 72. Les deux empreintes miraculeuses possèdent, selon l'auteur, un pouvoir de thaumaturge, guérissant ceux qui s'en approchent.

¹⁰⁰ *Ibidem*, 44, PL 72, 914B; voir aussi Kitzinger, *op. cit.*, p. 97.

¹⁰¹ Grégoire de Tours, *Historiae Ecclesiastica Francorum*, livre II, chap. XVI, PL 71, 214B–215A.

¹⁰² Idem, *Vita Patrum*, XII, 2, PL 71, 1063B. L'existence des icônes sur bois est attestée pour le même siècle en Angleterre. Ainsi, **Bède le Vénérable** († 735) mentionne dans son *Historia ecclesiastica gentis anglorum*, livre I^{er}, chap. 25, PL 95, 55CD, le fait que S. Augustin de Cantorbéry et ses compagnons, après avoir débarqué en Angleterre en 597, sont venus au roi Ethelbert de Kent, « portant une croix d'argent au lieu d'étendard et l'icône de notre Seigneur et Sauveur peinte sur bois ».

¹⁰³ Grégoire de Tours, *De gloria beatorum martyrum*, chap. LXV, PL 71, 764A.

peinture d'une basilique de Clermont-Ferrand¹⁰⁴. S. Grégoire lui-même prend l'initiative de restauration de la cathédrale de S. Martin de Tours et de ses fresques qui figurent le cycle des miracles accomplis par ce saint¹⁰⁵.

C'est à **Saint Grégoire le Grand** († 604) que l'on doit la fameuse expression «*biblia pauperum* », destinée à souligner la fonction éducative des saintes images. Louant le zèle de son suffragan, Sérénus de Marseille, d'interdire les abus commis dans le culte des images dans son diocèse, le pape Grégoire repousse l'idée d'écarter les icônes de l'espace ecclésial, soulignant la distinction entre l'acte de vénération et le rôle pédagogique des saintes images¹⁰⁶. Selon S. Grégoire, ce rôle est la principale fonction qui revient à l'icône dans la vie ecclésiale. C'est «*la lecture des analphabètes* » au moyen de laquelle on peut initier ceux-ci dans l'enseignement chrétien¹⁰⁷. A l'arrière-plan de la pensée de S. Grégoire transparait aussi l'idée d'une équivalence entre l'icône (peinte) et la parole (écrite)¹⁰⁸, découlant du rôle anamnétique des saintes images. Grâce à l'icône du Christ, nous nous rappelons Son amour pour nous et nous sommes affermis dans notre amour et notre adoration pour Lui¹⁰⁹. Afin de conférer plus de poids à ses allégations, S. Grégoire fait appel à l'argument de la Tradition: les saintes images ont toujours bénéficié de considération au sein de l'Eglise¹¹⁰. Il évoque les icônes du Christ et de Sa Mère, déposées dans une synagogue de la ville de Caralis (Cagliari), par un Juif converti au christianisme¹¹¹, ou bien certaines icônes du Sauveur, de Sa Très Sainte Mère et des Saints Apôtres Pierre et Paul, qu'il avait données à l'évêque Secundus¹¹².

4. Le VII^e siècle. Un témoignage du culte de la Sainte Croix et des saintes images au carrefour des VI^e et VII^e siècles nous vient du presbytre et polémiste

¹⁰⁴ Idem, *Historiae Ecclesiastica Francorum*, livre II, chap. XVII, PL 71, 215AB. Il s'agit, dans ce fragment, d'une fondation de l'épouse de l'évêque Namatius de Clermont, vouée au Saint Archidiacre Etienne; à retenir la mention qu'en tant que commanditaire de la peinture, elle établit le programme iconographique avec les peintres exécutants, à partir d'un livre «*qui racontait des faits d'autrefois* » (probablement la Sainte Ecriture ou les Vies des Saints).

¹⁰⁵ *Ibidem*, livre X, chap. XXXI, 19, PL 71, 571A. Les fresques récemment restaurées faisaient l'objet de l'admiration des serviteurs d'un certain Eberluf (*Ibidem*, livre VII, chap. XXII, PL 71, 428CD). Le témoignage de S. Grégoire est confirmé par celui de son biographe, l'abbé Odo (879–942), qui mentionne que les scènes étaient inspirées de la vie de S. Martin (*Vita Gregorii Turonensis*, 12, PL 71, 121D) et de la vie de **Venantius Fortunatus**, évêque de Poitiers († 600), qui avait écrit 7 épigrammes décrivant les scènes du cycle des miracles de S. Martin (*Carmina*, X, chap. VI, PL 88, 330C–331C).

¹⁰⁶ S. Grégoire le Grand, *Liber XI, Epistola XIII*, PL 77, 1128B.

¹⁰⁷ *Ibidem*, PL 77, 1128B; Idem, *Liber IX, Epistola CV*, PL 77, 1027CD.

¹⁰⁸ «*Ce que l'écriture représente pour un lecteur, l'icône représente pour l'ignorant [...] une icône remplace la lecture* » (Idem, *Liber XI, Epistola XIII*, PL 77, 1128B).

¹⁰⁹ Idem, *Liber IX, Epistola LII*, PL 77, 991A.

¹¹⁰ Idem, *Liber XI, Epistola XIII*, PL 77, 1128BC.

¹¹¹ Idem, *Liber IX-a, Epistola VI*, PL 77, 944. Elles ont été déposées avec la Sainte Croix et le vêtement blanc du néophyte, dans la synagogue abusivement occupée, par Pierre, un Juif converti, accompagné de quelques personnes.

¹¹² Idem, *Epistola LII*, PL 77, 991B.

Jérôme de Jérusalem. A l'appui de ce culte, l'auteur invoque la coutume existante dans toutes les pratiques religieuses, celle de vénérer les objets sacrés confectionnés par l'homme, de même que la vénération des objets sacrés de l'ambiance cultuelle de l'Ancien Testament: l'Arche de l'Alliance avec les Tables de la Loi et les Chérubins en or. Il souligne le fait que la vénération de la Croix n'est pas adoration, car elle s'adresse au prototype¹¹³.

Dans un traité apologétique dirigé contre les manifestations iconoclastes des pavliciens d'Arménie, au début du VII^e siècle, **Vrt'anes K'ert'ogh** ("l'Erudit")¹¹⁴ rejette les différentes objections formulées par ceux-ci¹¹⁵. Il défend le culte des images par des arguments scripturaires¹¹⁶, patristiques¹¹⁷ et quelques-uns dérivés de la tradition de l'Eglise arménienne¹¹⁸. Les icônes se fondent sur l'Incarnation du Seigneur¹¹⁹, ont une fonction anamnétique (évoquant le Christ et les Saints Apôtres) et représentent une modalité d'adorer Dieu. L'adoration ne s'adresse pas à

¹¹³ Le fragment, provenant probablement d'une apologie contre les Juifs, perdue, est cité par S. Jean Damascène (*op. cit.*, III, PG 94, 1409BC).

¹¹⁴ Moine cultivé qui joua un rôle important dans l'histoire ecclésiastique de l'Arménie à la fin du VI^e siècle et le début du VII^e. Il fut, pendant trois années, entre 604–607, patriarche locum tenens jusqu'à l'élection du catholicos Abraham. Voir à ce sens Sirarpie Der Nersessian, *Une Apologie des Images du septième siècle*, dans Byz XVII (1944/45), p. 58–87 et Idem, *Image Worship in Armenia and its Opponents*, dans AQ I (1946), p. 67–81. Le texte de l'apologie, publié sous divers titres à partir de 1852, fut traduit en roumain par Archim.Zareh Baronian, dans son étude *O importantă mențiune despre cultul sfintelor icoane*, ST XXIII (1971), n^{os} 9–10, p. 672–678.

¹¹⁵ Les principales objections iconoclastes et les réponses orthodoxes sont les suivantes: le culte des saintes images est idolâtrie (ce qui compte ce sont les prototypes vénérés par leur intermédiaire, le Christ et Ses Apôtres), les images sont inanimées (comparaison à l'Arche de l'Alliance ou le bois de la Croix), elles sont la création des mains humaines (parallèle avec les églises), la matière dont elles sont confectionnées est impure (analogie à la matière des livres des Saints Evangiles). Le mouvement iconoclaste d'Arménie, actif, probablement, entre 591–682/683, ayant à sa tête les moines Esaie, Taddeus et Grégoire, s'est remarqué par le rejet du culte tant des saintes images que de la Sainte Croix (cf. S. Der Nersessian, *Une Apologie*, p. 71–72).

¹¹⁶ De l'Ancien Testament sont invoquées les représentations symboliques (chérubins sculptés et brodés) dans la Tente de Moïse (Ex. XXV, 18–22; XXVI, 1, 31; XXXVI, 8, 35; Hé. IX, 5) ou au Temple de Salomon (III Rois VI, 23–35) et la vision du temple eue par Ezéchiel (Ez. XL, 2–8; XLI, 18–20). Du Nouveau Testament on cite la découverte par S.Paul du sanctuaire voué au Dieu inconnu, dans l'Aréopage d'Athènes (AA XVII, 23).

¹¹⁷ Sont cités des textes de: S. Jean Chrysostome (fragment apocryphe et PG 51, 71–72), Sévérien de Gabala (Εἰς τὰ ἐγκαινία τοῦ Σωτήρος; voir S.Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1409A), S. Grégoire l'Illuminateur (fragments d'une prière du culte de l'Eglise Arménienne) et Eusèbe de Césarée (*Historia ecclesiastica*, livre VII, chap. XVIII, 1–4: sur la statue du Christ à Panéas). En se fondant sur la tradition mentionnée par *La doctrine d'Addai* (V^e siècle), l'auteur rappelle également l'icône achéropoïète du Christ, envoyée par Celui-ci au roi Abgar d'Edesse.

¹¹⁸ Vrt'anes évoque la réalisation des icônes du Christ, de la Vierge à l'Enfant, des Saints Prophètes et Apôtres ou des icônes des Saints Martyrs (Grégoire l'Illuminateur, Etienne l'Archidiacre et Protomartyr) ou des premières Saintes Martyres (Gaiane, Hripsimée), fréquemment rencontrées dans le culte de l'Eglise arménienne. De même, il évoque les noms de patriarches et rois arméniens bons croyants tels: Sahak, Mesrop, Eznik, Ardzan, Koriun, etc.

¹¹⁹ L'auteur affirme que l'icône du Christ est contestée par les hérétiques qui prennent l'Incarnation pour une apparence, comme les Manichéens et les Marcionites (les Messaliens).

la matière, mais au prototype, au nom duquel est peinte l'icône. Vrt'anes souligne également l'équivalence entre l'icône et la parole écrite, la vénération des livres sacrés constituant un fondement de la vénération des saintes images.

Jean Moshu († 619), insère dans son *Prè spirituel* le récit de quelques miracles où sont impliquées les icônes de la Mère de Dieu ou de certains saints ermites, très vénérés à l'époque¹²⁰.

Une icône de la Mère de Dieu est à l'origine de la conversion miraculeuse de Sainte Marie l'Égyptienne, relatée par **Saint Sophrone de Jérusalem** († 638)¹²¹, tandis que dans *Les miracles des saints Cyr et Jean, les très sages anargyres*, l'auteur mentionne une représentation de la scène « Deisis »¹²².

De la première moitié du VII^e siècle date un ouvrage à caractère apologétique dirigé contre la polémique juive antichrétienne, appartenant à un écrivain ecclésiastique moins connu, **Léonce de Naples** († 650)¹²³. Il réfute l'accusation d'idolâtrie proférée contre le culte des saintes images, rappelant que l'Église l'a condamnée irrévocablement¹²⁴. Le culte des images se fonde sur l'acceptation des représentations à caractère symbolique (typologique, préfiguratif) dans l'ambiance cultuelle de l'Ancien Testament¹²⁵, ainsi que sur le fait que la vénération ne s'adresse pas à la matière de l'icône mais au prototype représenté¹²⁶, avec lequel

¹²⁰ Il s'agit de 3 chapitres: chap. 45: « Sur un moine reclus au Mont des Oliviers et de la vénération de l'icône de la Mère de Dieu » (PG 87, 2900BD; voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, I, PG 94, 1280AC; Mansi 13, 60D–61B, 193AC); chap. 81: « De la fontaine remplie d'eau quand on y eut introduit l'icône du même abba Théodose » (PG 87, 2940AB; voir aussi Mansi 13, 193DE); chap. 180: « La vie de Jean l'Anachorète qui vivait dans le grotte de la ville de Sohu » (PG 87, 3052AC; voir aussi Mansi 13, 193E–196C).

¹²¹ S. Sophrone de Jérusalem, *Vita Mariae Aegyptiae*, cap. 3, PG 87, III, 3713B–3716A (voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, I, III, PG 94, 1280A, 1416D–1417C; Mansi 13, 85D–89A).

¹²² Idem, *Narratio miraculorum SS Cyri et Joannis sapientium anargyrorum*, PG 87, III, cap. 36, 3557C–3560C; voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1413B–1416B; S. Théodore le Studite, *op. cit.*, II, PG 99, 364C–365A. Un récit similaire se trouve dans un autre écrit de S. Sophrone, *Laus SS. Martyrum Cyri et Joannis* (fragments), PG 87, III, 3152AD; voir aussi Mansi 13, 57C–60B.

¹²³ Léonce, évêque de Naples (Chypre), (vers 590–650), est connu dans la littérature patristique par son traité apologétique intitulé *Contra Judaeos et de imaginibus*, reproduit par fragments par S. Jean Damascène dans son florilège (*op. cit.*, I, III, PG 94, 1272A–1276B, 1381D–1388D) et, avec quelques différences, dans les actes du VII^e Concile Œcuménique (Mansi 13, 44B–53C). Les fragments qui se sont conservés (livre V) sont publiés dans PG 93, 1597–1609. Pour l'édition critique et la version française du texte, voir Vincent Déroche, *L'Apologie contre les juifs de Léontios de Néapolis*, in TM XII (1994), p. 45–104.

¹²⁴ Léonce de Naples, *op. cit.*, PG 93, 1601BC. L'auteur fait une distinction nette entre l'idôle confectionnée « à la gloire et la mémoire du diable » et l'icône peinte « à la gloire du Christ, de ses Apôtres, de Ses Martyrs et de Ses Saints » (voir S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1388AB).

¹²⁵ Léonce rappelle ici les chérubins sculptés de la Tente du Témoignage, les diverses figures sculptées qui décoraient le temple de la vision d'Ezéchiel ou celles qui ornaient le Temple de Salomon (Léonce de Naples *op. cit.*, PG 93, 1597BC), et ailleurs mentionne quelques objets sacrés « en mémoire de Dieu et à Sa gloire »: les tables de la Loi, le bâton de Moïse, le buisson ardent, le vase avec la manne, la Tente du Témoignage etc (*Ibidem*, PG 93, 1605D–1608A).

¹²⁶ Il fait allusion à l'ancienne tradition de l'Église, qui prévoyait de brûler l'icône ou la Croix en cas de détérioration, et à l'exemple du sceau impérial, pour montrer que la vénération témoignée à

l'icône se trouve dans une relation de ressemblance¹²⁷. En même temps, Léonce précise la distinction fondamentale entre l'adoration (qui n'est due qu'à Dieu) et la vénération (due aux saints, à la Sainte Croix et aux saintes images), énumérant divers types de vénération inspirés de l'histoire vétérotestamentaire¹²⁸. Il n'omet pas de préciser les rôles que les icônes remplissent dans la vie de l'Eglise: anamnétique¹²⁹, liturgique¹³⁰ et esthétique (décoratif)¹³¹.

L'argument christologique se trouve à la base de l'icône du Christ dans l'enseignement de l'archevêque **Jean de Thessalonique** († cca. 650)¹³². Y sont invoqués les fondements classiques du culte des icônes: leur rôle anamnétique et liturgique, le fait que la vénération ne s'adresse pas à la matière mais à la personne représentée par l'icône. Les icônes des saints ne peuvent pas être assimilées aux idoles, car le culte relatif qu'on leur accorde les vise en tant que serviteurs de Dieu et médiateurs pour notre salut. A signaler que l'auteur du fragment précise aussi les fondements de la représentation iconographique des saints anges, la circonscriptibilité et la discrète corporalité de ceux-ci, par rapport à l'incirconscriptibilité et à l'incorporalité parfaite de Dieu, ainsi que leurs nombreuses apparitions (angélophanies) en formes sensibles (anthropomorphiques).

Le chroniqueur byzantin **Théophilacte Simocatta** († vers 636–640) mentionne la présence de l'icône *achéiropoiète* du Seigneur dans la bataille contre les Perses, à la rivière d'Arzamon, en 586. Elle fut portée par le stratège Philippicus à travers le camp, pour relever le courage des troupes¹³³. Le même chroniqueur parle aussi de la vénération d'une icône de la Mère de Dieu par le roi Chosroès des Perses¹³⁴.

l'image est une manière de vénérer le prototype (*Ibidem*, PG 93, 1597 C–1600A). Le texte rappelle le fragment apocryphe attribué à S. Athanase le Grand, *Quaestiones ad Antiochum*, 39, PG 28, 621B (repris à Idem, *Sermo de sacris imaginibus*, in PG 28, 709C; voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1365C–1368A).

¹²⁷ Léonce de Naples, *op. cit.*, PG 93, 1608BC.

¹²⁸ *Ibidem*, PG 93, 1601BC, 1608BD.

¹²⁹ *Ibidem*, PG 93, 1597C, 1600BC.

¹³⁰ La vénération des saintes images constitue une forme de vénération des saints et par leur intermédiaire, de Dieu Lui-même (*Ibidem*, PG 93, 1608BC).

¹³¹ *Ibidem*, PG 93, 1608C.

¹³² Il est cité comme témoin de la tradition patristique par le VII^e Concile Œcuménique, qui lui attribue un fragment qui semble extrait d'un écrit à caractère apologétique, réfutant la polémique païenne antichrétienne (voir Mansi 13, 164C–165D). Au sujet de l'icône du Christ, Jean affirme que « nous peignons Son humanité et non Sa divinité incorporelle », nous Le peignons Tel « qu'Il S'est incarné », invoquant une citation vétérotestamentaire du livre de Baruch (3, 38).

¹³³ Théophilacte Simocatta, *Historiae*, II, 3, 4–5, 8–9; trad. rom., *introducere și indice de H. Mihăescu*, București, 1985, p. 39–40. Il s'agissait probablement de l'icône de Kamuliana (cf. Kitzinger, *op. cit.*, p. 111), « vénérée par les Romains comme un objet qui ne fut pas fait de main d'homme et jouit du respect dû à un messenger divin ». Après avoir été portée à travers le camp byzantin, elle fut envoyée à Mardes, à l'évêque Syméon d'Amida.

¹³⁴ *Ibidem*, V, 15, 9–10; trad. cit., p. 117. L'icône fut apportée à Ctésiphone par l'évêque Probus de Chalcédoine, lors d'une ambassade envoyée par l'empereur Maurice dans la capitale persane.

Le chroniqueur byzantin **Georgios Pissides** (première moitié du VII^e siècle) souligne l'importance dogmatique de « l'icône non faite de main d'homme » du Christ Sauveur¹³⁵. Celle-ci devient, dans le contexte de la campagne de l'empereur Héraklios contre les Perses, « triomphatrice, car elle renouvelle l'incarnation du Verbe »¹³⁶. Son origine est surnaturelle, tout comme la Nativité du Seigneur. Cet intéressant parallélisme est confirmé davantage par l'affirmation que c'est sur les deux manifestations du Verbe (Sa Nativité et « la naissance de l'icône ») que se fonde la foi en Son Incarnation parfaite¹³⁷. Cette même icône du Christ faisait partie de la défensive byzantine, qui, sur les murs de Byzance, a tenu tête à l'attaque conjuguée avaro-slave, en 626¹³⁸.

Un miracle, attribué au Saint Martyr Théodore (Tyron ou Stratilate) et accompli dans la région de la Syrie (aux environs de Damas) est décrit dans un récit attribué à **Saint Anastase le Sinaïte** († 700). L'auteur relate la punition, par pouvoir divin, d'un groupe de Sarrasins (Arabes) qui avaient profané l'église du martyr et en avaient bafoué l'icône¹³⁹.

Un fragment très intéressant au sujet des fondements du culte des saintes images au VII^e siècle se trouve dans une apologie contre les Juifs, rédigée par un auteur moins connu dans l'histoire de la littérature patristique, **Etienne de Bostra ou Bostreni**¹⁴⁰. Refusant d'assimiler le culte des images à l'idolâtrie, il distingue

¹³⁵ Georgios Pissides, *De expeditione persica*, PG 92, 1207A–1208A.

¹³⁶ André Grabar, *op. cit.*, p. 64.

¹³⁷ L'assertion est dirigée contre l'hérésie des Julianistes (adeptes de Julien de Halicarnasse), qui soutenaient que le Christ a eu un corps apparent, incorruptible. Elle se retrouve aussi dans le *Discours sur l'icône achéïropoiète de Kamuliana*, attribué par erreur à S. Grégoire de Nysse. L'auteur se réfère à l'icône comme à une nouvelle Bethléem et à l'empreinte de l'image du Sauveur, miraculeusement posée sur l'icône, comme à une nouvelle épiphanie du Christ (voir Kitzinger, *op. cit.*, p. 143–144).

¹³⁸ Georgios Pissides, *Bellum avaricum*, PG 92, 1285AB. Le siège avaro-slave de Constantinople, de 626, comme celui arabe de 717, marqués par les miracles accomplis par l'icône de la Mère de Dieu à l'Enfant, sont décrits dans deux récits à caractère anonyme, inclus dans le synaxaire du Triode, lu lors de l'office de l'Acathiste de la Mère de Dieu (voir PG 92, 1365C; Kitzinger, *op. cit.*, p. 111–112). Sous la protection de la même icône de la Toute Sainte se déroula aussi la campagne navale de Héraklios contre le tyran Phocas, en 602 (cf. Georgios Pissides, *Heraclios II*, PG 92, 1318A).

¹³⁹ Voir S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1393AC. S. Anastase lui attribue le florilège damascène et un fragment apocryphe, considéré comme faisant partie de l'écrit intitulé *In novam Dominicam et in Thomam apostolum*, où est souligné le rôle anamnétique de l'icône du Christ (*Ibidem*, III, PG 94, 1416C).

¹⁴⁰ Probablement évêque de Bostra (Arabie) – quoique la rédaction de son nom transmise par le florilège damascène, *Bostreni*, s'oppose à une telle interprétation – il doit avoir vécu avant le VIII^e siècle, puisqu'il est invoqué comme autorité patristique par S. Jean Damascène. Le fragment respectif a été publié par J. M. Mercati, sous le titre *Stephani Bostreni nova de sacris imaginibus fragmenta e libro deperdito Katà τῶν Ἰουδαίων*, ThQ 77 (1895), p. 666–668, version sensiblement différente du fragment transmis par S. Jean Damascène (*op. cit.*, III, PG 94, 1376BD). La version publiée par le cardinal Mercati, à partir d'un fragment conservé dans cod. Ambrosiana A 84 (XII^e siècle) est identique à l'extrait d'Etienne Bostreni, cité dans *L'Épître du pape Adrien I^{er} aux empereurs Constantin VI et Irène* (Mansi 12, 1069A).

clairement l'icône chrétienne de l'idole païenne. La distinction se fonde tant sur la différence des prototypes (les démons, pour les idoles, Dieu et les saints pour les icônes) que sur la possibilité de sanctifier la matière. Interprétant le deuxième commandement, l'auteur souligne que le respect ou le mépris témoigné par la Loi à l'égard des créations humaines se fondent sur la bénédiction ou l'interdit divin à leur égard¹⁴¹. En ce qui concerne la relation icône-prototype, Etienne affirme que les icônes sont une ressemblance des prototypes, étant peintes au nom de ceux-ci (Dieu, les anges, les prophètes, les martyrs, les justes) et c'est de là que découle leur caractère sacré et leur capacité d'être vénérées. Le culte voué à l'icône ne s'adresse pas à la matière (au bois), mais au prototype, étant en dernière instance une forme du culte voué à Dieu. L'auteur souligne le rôle anamnétique et pédagogique des saintes images et rappelle en même temps la distinction entre vénération (dont le modèle se trouve dans les relations humaines) et l'adoration (degré suprême de la vénération, dû à Dieu seul).

Dans la dernière décennie du VII^e siècle, en Orient, on doit signaler l'apparition des premières décisions d'un Concile Œcuménique visant l'art ecclésial. Il s'agit des canons 82 et 100 du **Concile Quinisexte** (Constantinople, 691–692), qui imposent la représentation iconographique du Christ Sauveur selon le type historique (palestinien), implicitement la condamnation de l'art naturaliste-illusionniste¹⁴².

Au VII^e siècle, en Occident, il n'est à retenir que le témoignage de l'évêque pèlerin de Gaule, Arculf (vers. 670), mentionné par **Adamnan** († 704), où il est question d'une broderie, pieusement vénérée à Jérusalem, qui représente le Christ entre les Douze Apôtres et qui, selon la Tradition, avait été réalisée par la Mère de Dieu¹⁴³.

Une catégorie à part des témoignages portant sur les saintes images et leur vénération est constituée par ceux qui se retrouvent dans les **écrits à caractère**

¹⁴¹ Enumérant une série d'objets trouvés dans l'ambiance culturelle de l'Ancien Testament (l'Arche de l'Alliance, les chérubins (« les icônes des anges »), l'autel, le vase avec la manne), l'auteur observe qu'ils sont faits de main d'homme, sur l'ordre de Dieu, et par cela saints et dignes de vénération, tandis que les idoles (les icônes des démons) sont des créations humaines interdites et condamnées par Dieu et pour cela dignes de mépris.

¹⁴² Pour le canon 82, voir Mansi 11, 977E–980B (voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1417D–1420B; Mansi 13, 40E–41B), et pour le canon 100, Mansi 11, 985D. Ces canons furent élaborés, d'après les opinions d' A. Grabar et de L. Uspensky, afin d'éliminer toute influence judaïsante, respectivement tout vestige de l'art hellénistique païen (voir A. Grabar, *op. cit.*, p. 160; L. Uspensky, *La Théologie de l'icône dans l'Eglise orthodoxe*, Paris, 1980; trad. roum. par Th. Baconsky, *Teologia icoanei*, București, 1994, p. 62). L'importance particulière du canon 82 provient aussi de deux autres aspects: il représente la première reconnaissance par un Concile Œcuménique de la légitimité et de l'importance de l'art chrétien ecclésial et consacre le passage de celui-ci de la phase symbolique à la phase figurative (cf. A. Alexandrescu, *op. cit.*, p. 80–81).

¹⁴³ Abbé du monastère irlandais de Iona ou Hy, Adamnan est l'auteur de l'œuvre *De Locis Sancti*, rédigée entre 686–688 et qui décrit le pèlerinage de cet évêque aux Lieux Saints, en Syrie, en Egypte, Crète, Constantinople, Sicile et Rome, qui eut lieu vers 670 (Adamnan, *op. cit.*, livre I^{er}, chap. XII, PL 88, 753C).

hagiographique et qui ont le plus souvent un caractère anonyme. Dans ces écrits sont relatées diverses guérisons miraculeuses, à l'aide des saintes images, ce qui suggère une certaine identification entre l'icône et le prototype représenté¹⁴⁴. Y sont également mentionnées des conversions miraculeuses faites par l'intermédiaire des saintes images¹⁴⁵ ou suite à l'effet produit par leur contemplation¹⁴⁶. Nombre de témoignages attestent la vénération particulière accordée aux saintes images. Ainsi, les icônes peuvent être peintes en signe de gratitude pour les guérisons obtenues par la médiation du saint et remplissent en même temps un rôle protecteur¹⁴⁷. C'est elles qui sont vénérées et c'est grâce à elles que les saints peuvent être reconnus lors de leurs apparitions¹⁴⁸. Les icônes peuvent être témoins ou garants de certains

¹⁴⁴ C'est une conception à caractère partiellement magique et qui détermina maints abus. De tels fragments se rencontrent dans certains écrits, comme: *Ex miraculis sanctorum Cosmae et Damiani* (+ vers 303), où est relatée la guérison d'une femme malade au moyen d'une boisson préparée de l'enduit d'une fresque représentant les deux saints (Mansi 13, 68AD), la délivrance d'une possédée à l'aide de l'icône des saints de Cilicie (Mansi 13, 60D–61B) ou la guérison de l'épouse d'un pèlerin par l'intermédiaire de l'icône des mêmes saints (Mansi 13, 64E–65D); *Ex vita Theodori, archimandritae Sicensium* (+613), chap. 8, 13, Mansi 13, 89E–92B, rédigée par son disciple, Georges, où est décrite la guérison à deux reprises de S.Théodore, au moyen de l'icône du Christ, d'où se répandait soit une odeur agréable, soit des gouttes d'eau; *De la vie de Saint Jean le Jeûneur* (+ 595), Mansi 13, 80E–85C, où il est question de la guérison du mari démonisé d'une femme, par une icône de la Mère de Dieu que celle-ci avait reçue de Photin, le disciple de S. Jean; *Des miracles de Saint Artémios* (avant 668) (voir Kitzinger, *op. cit.*, p. 107), où est décrite la guérison d'un malade à l'aide d'une boisson obtenue de la cire qui était sur l'icône du Christ; *Cronographia d' Isidore le Diacre*, qui relate le moment de la mort de Théophile d'Alexandrie, qui ne put rendre son âme qu'après avoir embrassé l'icône de S.Jean Chrysostome, qu'il avait persécuté (le fragment cité par S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1409AB, appartient à un auteur et à une œuvre nonidentifiés).

¹⁴⁵ On peut citer ici les écrits suivants: *Ex passione sancti martyris Procopii* (+ 303), Mansi 13, 89BD, où il est question de l'apparition miraculeuse de l'icône du Christ-Emmanuel, entouré par les Saints Archanges Michel et Gabriel (groupe rappelant le thème iconographique de la « Synaxe des Archanges »), sur la croix d'or et d'argent confectionnée par S. Procope en honneur de sa conversion; Nicéas David le Paphlagonien, *Oratio XVIII: Laudatio incltyti martyris Eustathii, Agapii, Theopisti et Theopistes* (PG 105, 377D–381C (voir S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1381AD) où est relatée la conversion du saint suite à l'apparition miraculeuse de l'icône du Sauveur entre les cornes d'un cerf.

¹⁴⁶ C'est le cas du Saint Martyr Anastase le Perse, dont la conversion fut déterminée par la contemplation des icônes des saints martyrs en une église de Hiérapolis, épisode relaté par Georgios Pissides (ou S. Sophrone de Jérusalem), *Vita S. Anastasii martyris* (+ 614), Mansi 13, 21AB, 21C–24C. Dans les Miracles du même saint, est relaté le cas de guérison miraculeuse d'une femme qui avait vénéré la châsse avec les reliques du saint et son icône qui y était peinte (Kitzinger, *op. cit.*, p. 108).

¹⁴⁷ On peut évoquer à ce sens deux épisodes de *Ex Vita Symeonis mirabilis montis* (+592): les icônes du saint, réalisées par les soins d'une femme pieuse de Rosospoli, guérie de sa stérilité (Mansi 13, 73C–76C) ou d'un marchand d'Antioche, délivré du démon (voir S.Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1390C–1396B; Mansi 13, 76D–80B). Cette dernière icône avait subi aussi des actes iconoclastes de la part des infidèles, mécontents du culte qu'on lui vouait..

¹⁴⁸ Comme par exemple le cas relaté dans *La vie de Saint Jean Chrysostome* (+ 407), attribuée à Georges d'Alexandrie (+ 725), où il est question d'une icône de S. Paul, pour lequel le grand prédicateur avait une piété spéciale (voir S. Jean Damascène, *op. cit.*, I, PG 94, 1277CD, 1364D–1365B).

engagements pris devant elles¹⁴⁹, ou, surtout des professions de foi ou des serments prêtés sous leur regard¹⁵⁰. De même, leur vénération peut être associée à la vénération des saintes reliques¹⁵¹.

II. Conceptions et attitudes contraires au culte des saintes images aux IV^e–VII^e siècles

A côté des témoignages très importants pour le développement de l'iconographie chrétienne à l'époque constantinienne, on trouve chez **Eusèbe de Césarée** († 340) un refus des saintes images et de leur culte. Cette conception transparaît le plus clairement d'une lettre d'Eusèbe à l'impératrice Constance, sœur de Constantin le Grand, qui constitue la première réfutation christologique de l'icône du Sauveur que l'on connaisse dans la littérature patristique¹⁵². Répondant à l'impératrice qui lui avait demandé de lui procurer une icône du Christ, Eusèbe lui explique l'impossibilité de Sa représentation iconique. Son argumentation prouve une compréhension erronée, exclusivement dans un sens platonique, du concept d'*image* tant au niveau trinitaire¹⁵³ qu'au niveau économique¹⁵⁴. Selon sa vision, la

¹⁴⁹ Situation mentionnée dans *La vie de Sainte Eupraxie* (V^e siècle), (voir S.Jean Damascène, *op. cit.*, I, III, PG 94, 1277D, 1417CD) ou dans un fragment apocryphe inclus par le florilège damascène dans *La vie de Saint Daniel le Stylite* (+ 490) (*Ibidem*, III, PG 94, 1416D).

¹⁵⁰ C'est le cas des participants aux débats portés en 656, à Byzia (Bithynie), lieu d'exil de S. Maxime le Confesseur, autour de la question des deux volontés en Christ. Après les débats, ceux-ci se sont levés et ont prêté serment, en se signant et embrassant le saint Evangile, la sainte Croix et les icônes du Christ et de Sa Mère, « posant aussi les mains pour confirmer leurs dires ». Ce cérémonial ecclésiastique est relaté dans les actes des débats qui eurent lieu alors (PG 90, 156AB, 164AB; voir aussi S.Jean Damascène, *op. cit.*, II, PG 94, 1316BC, 1413B; Mansi 13, 37E–40B; S. Théodore le Studite, *op. cit.*, II, PG 99, 381AB).

¹⁵¹ A ce sens, peut être cité *L'enkomion copte de Saint Mina*, où la vénération de l'icône du saint se substitue à la vénération de ses reliques. Le texte peut être daté, avec une grande marge d'erreur, entre 640–892 (voir Kitzinger, *op. cit.*, p. 116–117, n. 138).

¹⁵² Eusèbe de Césarée, *Epistola ad Constantiam Augustam*, in PG 20, 1545–1549; H. Hennepf, *op. cit.*, frag. 110, p. 42–44). L'argumentation d'Eusèbe, à nuance origéniste, fut reprise par les iconoclastes byzantins des VIII^e–IX^e siècles (incluse dans le florilège du Synode d'Hiéria, 754), étant combattue par le VII^e Concile Oecuménique (voir la VI^e session, Mansi 13, 300E, 313 AD) et puis par Nicéphore le Confesseur (*Contra Eusebium*, dans Pitra, *Spicilegium Solesmense*, vol. I^{er}, p. 371–503). Voir à ce sens aussi G. Florovsky, *Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy*, dans *ChHist XIX* (1950), pp. 3–22, 77–96; repris dans *The Collected Works of Georges Florovksy*, chap. II: « Christianity and Culture », Nordland, Belmont, 1974, p. 101–119; S. Gero, *The true image of Christ: Eusebius' letter to Constantia reconsidered*, dans *JTS XXXII* (1981), p. 460–470.

¹⁵³ L'auteur évoque l'exemple classique de l'image de l'empereur mais il le met en valeur d'une manière différente de celle validée par la tradition patristique orthodoxe: pour Eusèbe, cet exemple démontre seulement le fait que le Fils « a la ressemblance du Père, puisqu'Il prit naissance du Père en tant que Dieu (Eusèbe de Césarée, *Demonstrationis evangelicae*, in PG 22, 373 D).

¹⁵⁴ Au niveau économique, Eusèbe comprend le nom d'« Image » donné au Verbe par sa fonction d'instrument du Père. Le Verbe manifeste le Père dans toute l'économie du salut, dans les nombreuses théophanies vétérotestamentaires, qui culminent avec l'Incarnation. Eusèbe conçoit le

soi-disante Icône du Seigneur ne pourrait reproduire aucune des possibles acceptions de l'image du Seigneur – Son image *divine*¹⁵⁵, Son image d'*esclave*¹⁵⁶ ou Son image *transfigurée*¹⁵⁷ – et par conséquent doit être repoussée, comme trompeuse.

Dans les brèves narrations, à caractère apocryphe, attribuées à **Saint Athanase le Grand** († 373), relatant les miracles accomplis par une icône du Christ dans la cité de Berit (Beyrouth), sont décrits également les actes d'iconoclastie auxquels l'icône fut soumise par des Juifs¹⁵⁸.

C'est à **Amphiloque d'Iconium** († 395) qu'appartient probablement une affirmation, spéculée par les iconoclastes et introduite dans le florilège du Concile d'Hiéria (754), en tant que témoignage patristique contre les saintes images: il considérait nécessaire pour les chrétiens de s'approprier les vertus des saints et non d'en reproduire en « icônes matérielles les corps à l'aide des couleurs »¹⁵⁹.

Une conception clairement iconoclaste se détache de certains écrits que les iconoclastes ont attribués à **Saint Epiphane de Salamine** († 403)¹⁶⁰. Ainsi, de la

corps du Seigneur, à son tour, comme un instrument du Verbe, car « il était besoin d'un instrument humain par lequel Il découvre aux hommes les abîmes mystiques de la divinité » (Idem, *Theophania*, in PG 24, 609C). Comme l'Incarnation serait, selon l'auteur, une concession faite à ceux qui « ne pouvaient percevoir la divinité que de cette manière » (*Ibidem*, PG 24, 610A), avec la Résurrection et la glorification du Christ la chair est transfigurée et l'Incarnation dépassée: « Cela signifie que l'homme tout entier a été inclus par la divinité et que par conséquent Dieu-le Verbe fut de nouveau Dieu, Tel qu'Il était avant de S'être fait homme, et que le Verbe a déifié l'homme, prémices de notre espérance » (Idem, *Demonstrationis evangelicae*, PG 22, 289A). Voir Ch. von Schonborn, *Icoana lui Hristos. O introduce teologică*, trad. rom. și prefață de V. Răducă, București, 1996, p. 59, 61.

¹⁵⁵ « l'image véritable et non-changeante, celle qui porte les traits du Christ par sa nature », n'étant connu que par le Père (Eusèbe de Césarée, *Epistola ad Constantiam Augustam*, in PG 20, 1545AB).

¹⁵⁶ D'une part, après la Résurrection, « s'est mêlée à la gloire de la divinité et ce qui est mortel a été englouti par la vie » et d'autre part, ce serait un acte idolâtre qui enfreindrait le deuxième commandement (Ex. 20, 4) et contreviendrait aux paroles de S. Paul de II Cor. 5, 16, selon lequel « si nous avons connu le Christ à la manière humaine, maintenant nous ne Le connaissons plus ainsi » (*Ibidem*, PG 20, 1545AB).

¹⁵⁷ Celle-ci est sans forme (« comment peindre l'icône d'une forme si merveilleuse et incompréhensible, si l'on peut nommer « forme » l'essence divine que l'intelligence ne saurait contenir? ») et ne peut être reproduite plastiquement (« qui pourrait donc saisir en couleurs sans vie et avec le pinceau l'éclat éblouissant et rayonnant d'une telle dignité et d'une telle gloire ») (*Ibidem*, PG 20, 1545C).

¹⁵⁸ S. Athanase le Grand, *De passione imaginis Domini nostri Jesu Christi*, PG 28, 813–820, Mansi 13, 24E–32A, S. Théodore le Studite, *op. cit.*, II, PG 99, 365BD. L'histoire de l'icône dont la profanation suit le parcours de la Passion (suggérant une identification entre l'icône et le prototype) est mentionnée aussi dans la chronique de Sigebert (XII^e siècle) (PL 160, 145), où l'action est placée en 765. Ce miracle présente des ressemblances significatives au récit de S. Grégoire de Tours, *De gloria beatorum martyrum*, chap. 22, PL 71, 724AC ou dans un *Discours copte sur la Sainte Vierge Marie*, attribué par erreur à Théophile d'Alexandrie (voir E. Kitzinger, *op. cit.*, p. 101).

¹⁵⁹ Mansi 13, 301D. Une assertion semblable, incluse elle aussi dans le florilège iconoclaste de 754, appartient à **Théodore d'Ancyre** († 445), qui recommande lui aussi l'imitation des vertus des saints (« icônes animées »), inscrites dans les livres sacrés (Mansi 13, 309E–312A). On peut saisir de nouveau l'opposition entre l'icône matérielle (artistique) et celle « animée » (le saint) (voir *supra*, n. 29).

¹⁶⁰ Il s'agit de cinq écrits au total, à savoir: *Le Testament d'Epiphane, La lettre à Jean, évêque de Jérusalem, Pamphlet contre les icônes, Lettre à l'empereur Théodose I^{er}, Lettre dogmatique*. Bien que ces écrits eussent été cités en tant qu'importants témoignages patristiques aux synodes

Lettre à l'évêque Jean de Jérusalem, on apprend un acte d'iconoclastie commis par S. Epiphane sur le territoire du diocèse de Jean: il aurait déchiré un tissu sur lequel était peinte l'image du Christ, qui se trouvait à l'entrée d'une église de la région d'Anagabata¹⁶¹.

Dans le *Pamphlet contre les icônes*¹⁶², le ton est beaucoup plus véhément. Les icônes sont considérées comme œuvre du démon, falsifications de la vérité, et leur culte est une pratique idolâtre, condamnée par l'Écriture. L'auteur justifie l'impossibilité de représenter en images le Seigneur et Ses saints¹⁶³. Puisque ses avertissements n'ont pas trouvé l'écho souhaité parmi ses confrères, S. Epiphane fait appel à l'autorité de l'empereur Théodose le Grand pour combattre le culte « idolâtre des icônes »¹⁶⁴. Que cette démarche n'eût pas le résultat attendu, on le constate du *Testament d'Epiphane*¹⁶⁵, où celui-ci demande à ses disciples ne pas déposer des icônes dans les églises, les cimetières ou les maisons privées car, dit-il, la contemplation de « l'image de Dieu » est de nature strictement spirituelle. C'est pour cette raison que l'auteur jette l'anathème sur ceux qui oseraient peindre « l'image de Dieu le Verbe en couleurs matérielles, en s'appuyant sur l'Incarnation du Seigneur »¹⁶⁶.

iconoclastes d'Hiéria (754) et de Constantinople (815), leur authenticité a été contestée par S. Jean Damascène et par Nicéphore le Confesseur, de même que par le VII^e Concile Œcuménique. A partir du début du XX^e siècle, la question de leur authenticité se posa de nouveau, les opinions étant divergentes. Pour des renseignements plus détaillés à ce sujet et pour la bibliographie de ce thème, voir N. Chifâr, « Poate fi considerat Sfântul Epifanie al Salaminei un promotor al iconoclasmului? », dans le vol. *Teologie și spiritualitate patristică*, Iași, 2002, p. 99–115 et G. Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Breslau, 1929; réédition, Amsterdam, 1964, p. 61–113.

¹⁶¹ S. Epiphane de Salamine, *Epistola LI, ad Joannem Episcopum Jerosolymorum*, PG 43, 385C, 390B–392A; H. Hennephof, *op. cit.*, frag. 139, p. 51). L'auteur de l'épître offre la raison de ce geste: la soi-disant icône du Sauveur est « l'icône d'un homme » et elle « est pendue dans Son église, à l'encontre de l'autorité des Écritures ». Ce qui surprend ici, c'est la confusion autour du sujet de la représentation, ce qui peut plaider en faveur de l'ancienneté du texte (IV^e siècle) (voir N. Chifâr, « Poate fi considerat ... », p. 108).

¹⁶² H. Hennephof, *op. cit.*, frag. 119–136, p. 47–50; voir aussi I. G. Coman, *Patrologie*, vol. III, București, 1988, p. 581.

¹⁶³ Les arguments utilisés sont les suivants: le Christ ne peut être représenté dans l'icône, à cause de Son incirconscriptibilité; le culte des saintes images ne peut pas se fonder sur l'Incarnation, car ce qui caractérise le Christ, c'est Sa nature divine et Il n'a jamais commandé d'être représenté dans des icônes; quant aux saints, « comment pourraient-ils être peints comme des morts en matières simples, sans voix et sans âme? ». Bien davantage, l'auteur de l'écrit combat même le culte des anges et des saints, invoquant à ce sens deux versets néotestamentaires (Apoc. 22, 9 et A.A. 10, 26), ce qui montre qu'il se situe sur une position pareille à celle des iconoclastes radicaux des VIII^e–IX^e siècles.

¹⁶⁴ S. Epiphane de Salamine, *Lettre à l'empereur Théodose I^{er}*, dans H. Hennephof, *op. cit.*, frag. 111–118, p. 44–47; voir aussi I. G. Coman, *op. cit.*, p. 581. Il invoque l'argument de la Tradition: le culte des saintes images n'est pas prescrit par aucun des Pères de l'Église. Les représentations iconographiques ne correspondent pas à la vérité historique et ne sont que le fruit de l'imagination des artistes. Finalement, l'auteur propose aussi quelques méthodes pour enlever les icônes des églises, qui rappellent les mesures iconoclastes des VIII^e–IX^e siècles.

¹⁶⁵ H. Hennephof, *op. cit.*, frag. 137–138, p. 50; voir aussi I. G. Coman, *op. cit.*, p. 581–582.

¹⁶⁶ Cette affirmation, à la fin du *Testament*, se retrouve dans un autre écrit perdu, attribué toujours à S. Epiphane, *Lettre dogmatique*, dans H. Hennephof, *op. cit.*, p. 47, n. 38, étant identique à

Le Bienheureux Augustin († 430) manifeste lui aussi des réserves à l'égard des saintes images et de leur culte et il semble rejeter par principe la vénération des œuvres d'art, créations humaines¹⁶⁷. Le ton est plus véhément dans un fragment où il combat les représentations anthropomorphiques idolâtres, qui trompent « les cœurs hésitants des mortels, par la ressemblance et la constitution des corps »¹⁶⁸. Il rejette même certaines représentations iconographiques chrétiennes, comme par exemple la composition groupant le Sauveur et les Saints Apôtres Pierre et Paul, en vertu de l'argument de la réalité historique, qui aurait été contredit par la fantaisie des peintres¹⁶⁹.

Chez **Astérius d'Amasée** (cca. † 431) aussi on trouve des affirmations que les iconoclastes allaient invoquer en leur faveur¹⁷⁰. Combattant le luxe exagéré des chrétiens aisés, qui ornaient leurs vêtements de scènes néotestamentaires, il recommande l'imitation des actes reproduits à l'aide des couleurs. Outre cette motivation d'ordre éthique, il invoque aussi d'autres arguments qui rappellent la conception des iconoclastes des VIII^e–IX^e siècles et qui peuvent être des interpollations tardives¹⁷¹.

Vers la fin du V^e siècle et la première moitié du VI^e sont signalés des actes d'iconoclastie de conjoncture, dûs à des hiérarques monophysites. Ainsi, dans *l'Histoire ecclésiastique* perdue de Jean Diakrinomenos (l'Aégéate), composée vers la fin du V^e siècle, est mentionné le rejet de la représentation iconographique des anges et de l'Esprit Saint sous forme de colombe, par **Philoxène de Mabbough** (Hiéropolis, † 523)¹⁷². De même, des actes du VII^e Concile Œcuménique, il résulte que l'évêque **Sévère d'Antioche** († 538) ait détruit les sanctuaires de certaines

l'une des anathèmes du Synode iconoclaste d'Hiéria (754). Cela détermine Ostrogorsky d'affirmer que « ce ne sont pas nos fragments qui aient été utilisés par le synode iconoclaste, mais inversement, les actes du synode ont servi à l'auteur de nos fragments » (*op. cit.*, p. 101).

¹⁶⁷ Le Bienheureux Augustin, *De vera religione*, chap. LV, PL, 34, 170.

¹⁶⁸ Idem, *In psalmum CXIII enarratio*, II, PL 37, 1481–1482.

¹⁶⁹ Idem, *De consensu Evangelistarum*, chap. X, PL 34, 1049.

¹⁷⁰ Astérius d'Amasée, *Homilia de divite et Lazaro*, PG 40, 168 AC. Le fragment fut inclus dans le florilège du synode iconoclaste de 815 (voir P. J. Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, Oxford, 1958, p. 256).

¹⁷¹ La représentation du Seigneur en icône serait une nouvelle humiliation pour Celui Qui S'est humilié une fois, en prenant chair, et pour cette raison la communion avec le Christ Sauveur devrait être purement spirituelle (Astérius d'Amasée, *op. cit.*, PG 40, 168B). De ce fragment transparait une conception pareille à celle d'Eusèbe de Césarée, qui considérait l'Incarnation du Verbe comme une étape provisoire, dépassée par l'Incarnation (voir *supra*, n. 154).

¹⁷² Il justifie son attitude, d'une part, par un argument d'ordre dogmatique, le manque de corporalité des anges, qui ne peuvent donc pas être représentés iconographiquement) et, d'autre part, par un argument de conjoncture (le danger d'infiltration de tendances idolâtres locales parmi les chrétiens). Le fragment, extrait de *Historia ecclesiastica* perdue de **Jean Diakrinomenos** (l'Aégéate, V^e siècle), est cité lors de la V^e session du VII^e Concile Œcuménique (Mansi 13, 180E–181B). En réplique, un épigramme composé pour l'icône d'un Archange par **Agathias** († 582) constitue probablement la première défense des icônes des anges mentionnée dans la littérature patristique, soulignant le rôle anagogique de l'icône (voir Kitzinger, *op. cit.*, p. 138–139).

églises et écarté les représentations sous forme de colombes, en argent et or, fait condamné par les synodaux¹⁷³.

Au cours du VI^e siècle, les plus fréquents tant en Orient qu'en Occident sont les actes sporadiques d'iconoclastie. En Orient, ils ont comme point de départ soit les conflits doctrinaux existents au sein du christianisme, tels ceux mentionnés par **Jean d'Ephèse** († 586)¹⁷⁴ ou **Théodore le Lecteur** (VI^e s.)¹⁷⁵, soit proviennent du milieu païen, comme c'est le cas de l'épisode raconté par **Saint Syméon Stylite le Jeune** († 596) dans l'*Epître à Justin le Jeune*¹⁷⁶. En Occident, les cas d'iconoclastie signalés sont déterminés soit par l'attitude intransigeante de certains hiérarques à l'égard du développement du culte des saintes images, tel qu'il résulte des épîtres de **Saint Grégoire le Grand** († 604)¹⁷⁷ ou **Hypatios d'Ephèse**¹⁷⁸, soit de l'attitude hostile de Juifs, comme mentionne **Grégoire de Tours** († 594)¹⁷⁹ ou **Adamnan** († 704)¹⁸⁰.

Au VII^e siècle, les attitudes et les manifestations hostiles au culte des saintes images s'amplifient. Elles sont représentées par la polémique juive ou bien par

¹⁷³ Mansi 13, 181E–184A și 184BC.

¹⁷⁴ Jean d'Ephèse, *Historia ecclesiastica*, III^e partie, livre II^e, chap. 27, 34, dans *The third part of the Ecclesiastical History of John Bishop of Efesus now first translated from the original syriac*, trad. angl. par R. Payne Smith, M.A. Oxford at the University Press, 1860, p. 35. La III^e partie de la chronique couvre la période 565–585. L'historien monophysite parle ici de la destruction des icônes (portraits) d'un hiérarque orthodoxe par la population monophysite et leur remplacement par celles d'un hiérarque monophysite.

¹⁷⁵ Dans sa chronique, relatant les événements politiques et ecclésiastiques d'entre 439–518, Théodore décrit la destruction de portraits des évêques orthodoxes (ceux des Saints Pères du Concile de Chelcédoine, du patriarche orthodoxe de Constantinople, Macédoine II) dans le contexte des troubles monophysites qui ont suivi le IV^e Concile Oecuménique, ainsi qu'un acte d'iconoclastie commis par des Ariens (Théodore le Lecteur, *Excerpta ex ecclesiastica historica*, PG 86, 220AB, 220BC, 220CD–221A, 221B–225A; voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1388D–1393A, 1397BD, 1400AB, 1413A; Mansi 13, 180DE).

¹⁷⁶ S. Syméon Stylite le Jeune, *Epistola ad Justinum juniorem*, PG 86, II, 3217A; voir aussi Mansi 13, 160D–161E. Dans cette épître, S. Syméon s'adresse à l'empereur Justin II (565–578), demandant la punition des Samaritains qui avaient profané des icônes du Sauveur et de la Mère de Dieu. De même, dans la vie du même saint, dans un fragment probablement inauthentique, cité par S. Jean Damascène dans son florilège, est relatée la tentative échouée de quelques païens de la cité d'Antioche, de détruire une icône du saint (voir S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1390C–1396B).

¹⁷⁷ S. Grégoire le Grand, *Liber IX, Epistola CV*, PL 77, 1027–1028 et *Liber XI, Epistola XIII*, PL 77, 1128–1130 (voir *supra*, n. 106, 107).

¹⁷⁸ Voir *supra*, n. 90.

¹⁷⁹ S. Grégoire de Tours, *De gloria beatorum martyrum*, chap. XXII, PL 71, 724AC. L'auteur décrit un épisode miraculeux avec une icône du Christ qui, profanée par un Juif, s'est mise à saigner, miracle découvert ultérieurement par les chrétiens. Un autre miracle est consigné au chapitre suivant, où l'auteur expose l'histoire d'une icône de Narbonne, présentant la Résurrection du Sauveur et qui a demandé d'être cachée (*Ibidem.*, PL 71, 724CD).

¹⁸⁰ Il décrit l'histoire d'une icône de la Mère de Dieu, exposée sur les murs d'une maison de Constantinople, profanée par un Juif et sauvée ultérieurement par l'intervention d'un chrétien pieux (Adamnan, *op. cit.*, livre III^e, chap. V, PL 88, 813C–814B) et la profanation par un infidèle de la colonne de marbre trouvée dans une maison de la ville de Diosopolis (Asie Mineure), colonne sur laquelle avait été flagellé Saint Georges et où s'était miraculeusement imprimée sa figure (*Ibidem.*, livre III^e, chap. IV, PL 88, 810C–813B; épisode semblable à ceux décrits par Antoine de Piacenza, *Itinerarium*, 22, PL 72, 907A, voir *supra*, n. 98, 99).

celle païenne, tel qu'il résulte des ouvrages à caractère polémique de certains auteurs patristiques, tels **Léonce de Naples** († 650)¹⁸¹, **Etienne de Bostra** (VII^e siècle)¹⁸², **Jean de Thésalonique** († 650)¹⁸³ ou **Saint Anastase le Sinaïte** († 700)¹⁸⁴. Cette polémique tend à se propager même au-delà des frontières de l'Empire byzantin, comme le démontrent les mouvements iconoclastes en Arménie, signalés par Vrt'anes (début du VII^e siècle)¹⁸⁵. Un cas d'iconoclastie à l'égard de l'icône *achéiropoïète* du Seigneur, dans le contexte d'une révolte des troupes byzantines d'Edesse contre l'autorité impériale, en 588, est mentionné par Théophylacte Simocatta († cca. 636–640)¹⁸⁶.

Conclusions

La question de l'image (de l'icône), de ses significations et de ses implications a constitué une préoccupation majeure et constante de la pensée patristique aux IV^e–VII^e siècles. Grâce à cette féconde réflexion, théologique et esthétique à la fois, ont été précisés les fondements de la relation entre l'image et le prototype sur lesquels allait s'appuyer l'iconologie orthodoxe pendant la crise iconoclaste. Les sens de l'icône (Image consubstantielle, image anthropologique, types, image artistique) ont été dégagés au plus fort des disputes trinitaires, christologiques et anthropologiques, en même temps étant précisées les correspondances profondes existantes entre eux, ainsi que le contenu général de la relation image-prototype. Dans leur argumentation, les Pères ont fait recours à de nombreuses analogies, dont le portrait impérial, le miroir, le sceau ou bien les procédés de la technique artistique. Entre le modèle et sa copie il y a une ressemblance formelle, fondée sur la *mimesis* artistique ou existentielle, par laquelle l'image participe à la forme et au nom du prototype, mais en même temps une différence ontologique radicale. La vénération ou la non-vénération de l'image se rapporte au prototype et non à la matière de l'image, vérité magistralement mise en lumière par S. Basile le Grand. De même, la plupart des auteurs patristiques soulignent l'équivalence entre la parole écrite et l'icône, dont le fondement trinitaire réside dans le fait que le Fils est à la fois Image et Verbe du Père (S. Athanase le Grand), ou même la supériorité du langage plastique sur celui écrit, en vertu de l'importance de la vue parmi les cinq sens (S. Basile le Grand). Aux VI^e–VII^e siècles, sont précisés les fondements spéciaux de la vénération des icônes du Seigneur et des saints, à partir du rejet de l'accusation d'idolâtrie que la polémique juive ou païenne lançait contre cette pratique chrétienne. Sont invoqués

¹⁸¹ voir *supra*, n. 123.

¹⁸² voir *supra*, n. 140.

¹⁸³ voir *supra*, n. 132.

¹⁸⁴ voir *supra*, n. 139.

¹⁸⁵ voir *supra*, n. 114.

¹⁸⁶ Théophylacte Simocatta, *op. cit.*, III, 1, 10–12; trad. cit., p. 60.

l'existence réelle des prototypes (S. Syméon Stylite le Jeune), l'argument de la Tradition (le pape Grégoire), l'acceptation des représentations symboliques dans l'Ancien Testament (Léonce de Naples) et surtout l'argument christologique de l'Incarnation (le canon 82 Quinisexte, Jean de Thésalonique, Vrt'anes, Georgios Pissides). Est précisée la distinction adoration-vénération (Léonce de Naples, Etienne Bostreni), ainsi que les rôles de l'icône: pédagogique (le pape Grégoire), anamnétique, anagogique (Pseudo-Denys), liturgique, esthétique (Hypatios d'Ephèse, Léonce de Naples). Les icônes des anges trouvent leur fondement dans le caractère analogique de la connaissance humaine, dans la discrète corporalité et la circonscription de la nature angélique, ainsi que dans les nombreuses angélophanies sous formes anthropomorphiques (Pseudo-Denys, Jean de Thésalonique, Agathias).

Cette époque abonde en témoignages sur les icônes *achéiropoïètes* du Christ (Evagre le Scolastique, Pseudo-Grégoire de Nysse, Antoine de Piacenza, Théophylacte Simocatta, Georgios Pissides), sur l'existence et la vénération des icônes en mosaïque, en fresque et sur bois (encaustique) du Christ, de la Mère de Dieu, des anges et de toutes les catégories de saints (Prophètes, Apôtres, Hiérarques, Martyrs), ainsi que sur le pouvoir miraculeux des icônes (guérisons, châtiments ou conversions miraculeuses accomplies par leur pouvoir, témoins des promesses et des serments, associées au culte des saintes reliques, Etc.).

Parallèlement au développement progressif du culte des saintes images aux IV^e–VII^e siècles, on constate la présence de conceptions et d'attitudes aniconiques ou iconoclastes. A l'appui de cette position étaient invoqués divers arguments, comme: l'argument christologique (Eusèbe de Césarée, Epiphane de Salamine), l'opposition entre les « icônes vivantes » des vertus des saints et les « images mortes et inanimées » réalisées par les peintres (Amphiloque, Astérius), le refus de la vénération des œuvres d'art (le Bienheureux Jérôme), l'absence de corporalité des anges et le danger d'idolâtriser leurs représentations (Philoxène de Mabbough). Les attitudes iconoclastes ont eu un caractère sporadique, étant dues aux Juifs, aux païens (Arabes, Samaritains), aux hérétiques (monophysites), à des hiérarques chrétiens (Sérénus de Marseille, Julien d'Adramytion, Epiphane de Salamine).

La question de l'icône s'est trouvée, donc, au cœur des préoccupations de la théologie patristique et, de nos jours, elle réaffirme son actualité, comme le remarque M. J. Baudinet-Mondzain, « iconodules ou iconoclastes, nous sommes tous aujourd'hui les sujets d'empires iconocrates, passionnés par les matières à voir, et cela jusqu'à l'énigme de l'éblouissement contemplatif. Ou jusqu'aux vertiges nés des gouffres de l'illusion »¹⁸⁷.

Version française: Măriuca Alexandrescu

¹⁸⁷ M.J. Mondzain-Baudinet, préface au vol. Nicéphore, *Discours contre les iconoclastes*, Ed. Klincksieck, Paris, 1989, p. 34.

ABRÉVIATIONS

- AQ – “Armenian Quaterly”
 BenM – “Benediktinische Monatsschrift”, Beuron, 1959 sqq
 Byz – “Byzantion”, Bruxelles, Paris, Liege, 1924 sqq
 CAJ – „College Art Journal”
 ChHist – “Church History”, Philadelphia, 1932 sqq
 DACL – *Dictionnaire d'Archeologie chrétienne et de Liturgie*, éd. de F. Cabrol, H. Leclercq et H. Marrou, 17 vol. en 30 parties, Paris, 1907–1953
 DOP – “Dumbarton Oaks Papers”, Cambridge, Massachusetts, 1941 sqq
 DTC – *Dictionnaire de Théologie Catholique*, éd. A. Vacant, E. Mangenot, E. Aman, 15 vol. en 30 parties, et 4 vol. index, Paris, 1903–1972
 HThR – “Harvard Theological Review”, Cambridge – Massachusetts, 1908 sqq
 JTS – “The Journal of Theological Studies”, London, 1899–1949; nouvelle série, 1950 sqq
 Mansi – G.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 53 vol. (58 parties), Paris-Leipzig-Arnheim, 1901–1927
 MS – “Medieval Studies”, Toronto
 OCA – “Orientalia Christiana Analecta”, Roma, 1935 sqq
 Och – “Oriens Christianus”, Leipzig, 1901 sqq
 PG – *Patrologiae cursus completus*, Series graeca, éd. J.P. Migne, 161 vol. (166 parties), Paris, 1857–1866
 Pitra, Spicilegium J.B. Pitra, *Spicilegium Solesmense complectens Sanctorum Patrum scriptorumque ecclesiasticorum anecdota hactenus opera*, 4 vol., Paris, 1852–1858; réédition Graz, 1961
 Solesmense –
 PL – *Patrologiae cursus completus*, Series Latina, éd. J.P. Migne, 221 vol. (222 parties), Paris, 1844–1884
 PSB – col. “Părinți și Scriitori Bisericești”, București (vol. I, 1979)
 REB – “Revue des Etudes Byzantines”, Paris, 1943 sqq
 SC – *Sources chrétiennes*, éd. de H. de Lubac et J. Danielou, ensuite de Cl. Mondesert, Paris, 1941 sqq
 ST – “Studii Teologice”, a Institutelor Teologice din Biserica Ortodoxă Română, București, 1949 sqq (nouvelle série)
 ThQ – “Theologische Quartalschrift”, Tübingen
 TM – “Travaux et mémoires”, Paris, 1965 sqq