

LE TRANSFERT DES RELIQUES DE SAINTE PARASKEVE (PETKA, PARASCHIVA) DE 1641 : TÉMOIGNAGES DE DEUX PERSONNAGES RELIGIEUX CONTEMPORAINS

GALIA VALTCHINOVA,

(Institut de Folklore de l'Académie Bulgare des Sciences)

Dès le XIII^e siècle, la possession des reliques de Sainte Parascève d'Epivatos était devenue une forme suprême de richesse symbolique. Après quelques haltes en différents pays des Balkans, le long voyage de ces reliques a pris fin en 1641, lorsqu'elles furent accueillies à Jassy. Les sources analysées et comparées dans cet article sont les mémoires de Synadios de Serrès et le rapport de Petar Bogdan Bakšić, l'évêque catholique de Sofia, après sa visite en Moldavie.

Mots-clé : Culte de saints ; reliques ; *Rum millet* ; Phanar ; Ste. Parascève ; Vasile Lupu.

Dans l'Europe du Sud-Est, le culte de sainte Parascève (Paraskevi, Petka, Paraschiva) d'Epivata, également connue sous l'appellation de la Jeune ou la Nouvelle, jouit d'une popularité extraordinaire, comparable à celle de la Vierge (Theotokos/ Sveta Bogorodica/ Maica Domnului). De sainte femme dont le culte rayonna à partir d'une petite communauté grecque près de Constantinople, sa bourgade natale d'Epivata et la ville de Kallikratia, Vénérable (*Prepodobna*) Petka est devenue une sainte dont la dévotion s'est généralisée parmi les populations orthodoxes des Balkans en l'espace de quelques siècles. Son rayonnement au-delà de Byzance commence avec le transfert de sa relique, en 1231, ordonnée par le *tsar* bulgare Ivan Assen II (1218–1241) après son triomphe sur son rival.¹ Désormais (et jusqu'à la fin du XIV^e siècle) lié à la capitale bulgare de Veliko Tîrnovo, qui fut même placée sous son patronage, le culte de la sainte acquiert un nouveau statut, celui d'une marque de distinction royale. Il s'implante rapidement à travers la Bulgarie médiévale, dont les contours imprécis et changeants permettent sa transmission aux populations voisines. A la fin du XIV^e siècle, les transferts de la relique de Ste Parascève reprennent d'un rythme accéléré, fait dû à l'avancée ottomane. Sa relique est d'abord transférée de Bulgarie (Vidin, où elle fut abritée de 1393 à 1398), et de là en Serbie par la princesse Milica, la veuve de Lazar Hrebeljanovic (le héros-martyr de la bataille de Kosovo Polje, 1389), qui lui consacra des vers pieux. Après quelques transferts à travers ce dernier pays, la relique fut finalement 'capturée' par les Ottomans lors de la prise de Belgrade

¹ Sur les origines du culte et son rayonnement à l'époque byzantine, avec une attention particulière vers le milieu sud-slave, voir Dujčev [1967]; Stančev 1980 ; pour le transfert voir Kožuharov 1974.

(1521).² Son périple à travers la péninsule s'interrompt avec sa remise, par les Ottomans, à l'autorité suprême du *millet* (la communauté) orthodoxe, le Patriarcat de Constantinople. Elle fut déposée dans l'église patriarcale de Pammakaristos et à partir de 1586, à l'église de Saint-Georges du Phanar, où elle se trouvait en 1641.

Ces transferts ont largement contribué à l'enracinement de son culte parmi les Slaves de Sud : à l'époque ottomane (XV^e – XIX^e siècle), c'est l'un des cultes de saints chrétiens les mieux attestés.³ Le dernier transfert, en 1641, amène la relique de Constantinople/Istanbul à Jassy, la capitale moldave, où elle se trouve à ce jour. Ce moment marque le début d'une véritable explosion du culte de Ste Paraschiva dans les pays roumains, une dévotion qui continue jusqu'à présent et laquelle est à la base du pèlerinage le plus attractif du pays.

Le culte de sainte Parascève/Petka la Jeune – pour la désigner par la seule épithète qui ne relève pas d'un enclavage localisé ou territorial – possède d'importantes dimensions sociales et socioculturelles. Il exerce son attirance sur l'ensemble des sociétés balkaniques orthodoxes qui le connaissent, des couches populaires aux élites. Le potentiel de la sainte à 'parler' à tous, sans distinction de milieu social, a façonné un culte à multiples facettes et nuances, allant d'une dévotion pleinement encadrée par la hiérarchie ecclésiastique et une hagiographie foisonnante à l'exubérance de la tradition populaire⁴. Ces facettes peuvent, certes, varier en nombre et en prééminence selon les contextes et les époques : ainsi, on a suggéré qu'une dimension nobiliaire et féminine (sinon 'féministe') du culte de sainte Petka pouvait se retrouver chez les Slaves du Sud au tournant du XIV^e siècle⁵. Un volet très important de cette dimension sociale, c'est le fonctionnement du culte dans une perspective identitaire, voire, comme emblème national : c'est précisément ce qui se passe avec la dévotion à cette sainte, surtout à l'époque des réveils nationaux du Sud-Est européen.⁶ L'on peut dire que ce culte est un *locus* idéal où s'exprime la tendance à ce qu'on appelle la *nationalisation des saints*⁷, un cas particulier du phénomène sociopolitique de l'appropriation des saints comme patrons.

Or, c'est précisément dans la perspective du patronage des saints sur des communautés ethniques ou ethno-religieuses à caractère protonational que la problématique du transfert de reliques prend toute sa place. Comme Patrick Geary l'a démontré à l'exemple de saints de l'Occident médiéval, la possession des

² Pour les *translationes* successives de la relique, voir Bakalova, 1978 : 176–8 ; Suttner 1987.

³ Cf. les témoignages archéologiques et iconographiques dans Bakalova, 1978 ; Ćorović-Ljubinković et Ljubinković 1950 ; Stanić, 1982 ; Walter, 1995 ; pour un aperçu historique cf. Georgieva 1984. Pour l'impact de diverses traditions hagiographiques cf. Onash 1957, Walter 1995 : 734.

⁴ Pour l'évolution générale voir Biliarski 2003 ; Valtchinova 1999 : 52–62 et 91–95. Sur la production de *Vies* dans son rapport avec les réalités historique changeante, cf. Dragova 1995 ; Dermendžieva 1994. Pour les traditions populaires voir Mesnil & Popova 1994 ; Popov 2004 : 121–26 ; Fabre-Vassas 1995.

⁵ Cette idée est avancée de façon indépendante par Petrova, 1996 : 103, et Slapsak, 2005 : 106–7.

⁶ Ce processus a été abordé par Bakalova, 1978 : 208 ; Pavlović, 1965 : 68–9, et surtout Georgieva 1984.

⁷ Le terme est utilisé dans la recherche anthropologique sur les cultes chrétiens et musulmans en Palestine et dans les Lieux Saints : cf. Bowman 1993 ; Aubin Boltanski 2003. Pour notre cas, voir Valtchinova 2000.

reliques, un **bien symbolique** par excellence, fut hautement prisée par la communauté (qui pouvait varier de la commune au royaume), dont les dirigeants étaient prêts à tout pour s'en emparer. D'où l'importance accordée à la circulation des reliques, souvent allant de pair avec – et façonnant des aspects nouveaux aux – activités politiques, militaires et économiques de base.⁸ Ce bien symbolique apprécié déjà à l'époque médiévale est, l'on peut dire, comme une manne pour les idéologies nationalistes, promptes à s'appropriier les formes et les imaginaires du religieux⁹. Le constat correspond parfaitement à la rivalité dans l'appropriation nationale du culte de la Vierge Marie/ la Mère de Dieu, que l'on observe à travers l'Europe jusqu'au XIX^e et même au XX^e siècle¹⁰. Dans les Balkans, les 'batailles symboliques' par saints interposés sont attestées dès l'époque byzantine et restent toujours d'actualité¹¹. Toutefois, il est relativement rare de trouver des faits attestant de ce processus dans une époque qui précède le siècle des nationalismes. C'est pourquoi il est particulièrement tentant de relever une petite musique protonationale émanant du culte d'une sainte orthodoxe à l'intérieur de l'Empire Ottoman en pleine puissance, empire dont l'édifice politique est érigé sur le concept du *millet*, la communauté religieuse non territorialisée, l'appartenance à laquelle est le vecteur principal de l'identité collective.

Le système des *millet* met au centre l'Islam comme la 'foi juste' par excellence, tout en reconnaissant les autres religions du Livre et leur accordant une autonomie dans la gestion de leurs affaires internes. Fruit d'un développement long et laborieux, son bon fonctionnement – c'est-à-dire la cohésion des groupes confessionnels et non ethniques – garantit la survie de l'Empire tout en jetant les bases de la confusion persistante entre communauté d'ordre politique et d'ordre religieux¹². Penser en termes de *millet* instaure des équivalences entre confession et certains noms ethniques ou ethnicisés, ce qui est notamment le cas du millet orthodoxe: empruntant à l'appellation collective de *Rhomaioi*, le *Rum-millet*

⁸ Voir Geary 1986; pour les dimensions sociales et symboliques de la possession de saints et leurs reliques par les communautés voir l'incontournable Brown 1981 ; Geary 1987.

⁹ Cf. Anderson, B. 1991 : 9–10. « the nationalist imagining ...[has] a strong affinity with religious imaginings ».

¹⁰ A l'exception du culte de la Vierge : aussi bien chez les Catholiques que chez les Orthodoxes, la dévotion à la Vierge Marie / Theotokos/ Sv. Bogorodica a revêtu assez tôt un caractère quasi-national, dû à sa fonction de protectrice de dynasties, de cités, ou de peuples entiers. Pour les différentes logiques à l'œuvre dans ce processus voir Pencheva 2006 : chap. 2 & 3 (Byzance), Helm-Pirgo 1966 (Pologne) Boutry 1982 (France). Se mariant parfaitement avec les revendications nationalitaires (et nationalistes), ainsi qu'avec le sentiment patriotique, ce type de protection collective s'impose et tend à se généraliser à partir du 19^e siècle.

¹¹ Un des premiers cas connus d'usage politique des cultes de saints est celui de St. Demeter (Dimităr) de Salonique : voir Obolensky 1974, Tăpkova-Zaimova 1987. Au 19^e siècle, on note la montée des enjeux autour de cultes des saints associés à une culture et une éducation nationale, comme p. ex. St. Sava pour les Serbes ou St. Cyrille et St. Méthode (les inventeurs de l'alphabet cyrillique) chez les Bulgares.

¹² En ce qui concerne le système du *millet*, je m'aligne sur Braude et Lewis (eds.) 1982, en particulier Braude 1982; Karpát 1982 et Davison 1982 pour l'interférence entre le *millet* avec le concept de nation.

englobe indistinctement Grecs, peuples slavophones et roumanophones, les plaçant sous la tutelle du Patriarcat de Constantinople¹³. Par la suite, ces catégories et les automatismes de pensée qu'elles ont induites se révéleront une bombe à retardement: au XIX^e siècle, la lutte d'émancipation nationale pour certains peuples balkaniques passe par la reconnaissance de 'leur' propre *millet*, donc d'une Eglise autonome correspondant à l'état-nation respectif. Cette logique trouve sa meilleure illustration avec l'Eglise bulgare dont l'émancipation en 1870, après des décennies de lutte ouverte et de manœuvres politiques, dessine en creux la revendication territoriale de l'unité politique qui va naître en 1878.¹⁴ La reconnaissance de l'Exarchat bulgare par la Sublime Porte met en branle un processus de séparation et délimitation légale et territoriale du nouveau '*millet bulgare*', cassant l'unité de l'ancien *millet* et creusant un fossé profond au sein de populations mélangées, partageant la même religion et culture. Appartenir à une Eglise est désormais associé à un ou autre projet national et pris dans le tourbillon de politiques destructrices¹⁵. Rien n'échappe à la récupération du religieux par le fait national, pas même les figures symboliques et sacrées du christianisme. Mais qu'en est-il de la période qui précède le déchaînement nationaliste sous couvert religieux, période souvent présentée comme la *Pax ottomana* de la cohabitation de divers groupes ethniques sous le même toit religieux ?

On cherche une réponse à ces questions en se penchant sur un événement qui a relancé le culte de la très populaire Ste Parascève (Petka, Paraschiva). En juxtaposant deux récits du transfert de sa relique en 1641, on vise à ouvrir une perspective historico-anthropologique sur le fait qu'un culte soit assigné à un groupe ou une entité ethnique, fait relié à l'épineuse question de l'appropriation d'ordre ethno-national de son culte.

Voici un aperçu de l'événement. Au printemps de 1641, le prince de Moldavie Vasile Lupu (1634–1653) rachète la relique de Sainte Parascève dite la Jeune, ou la Nouvelle, au Patriarcat Oecuménique de Constantinople, en payant la dette contractée par 'la Grande Eglise en captivité', pour reprendre l'expression de Sir Steven Runciman (1968), vis-à-vis de la Sublime Porte. Cet acte ambigu sur le plan politique – s'agit-il d'un rachat à l'instance suprême du *millet* orthodoxe dans l'Empire Ottoman, ou bien au Sultan ? – fut promptement traduit en termes religieux ; le voïvode ordonne le transfert de la relique dans sa capitale avec grande pompe. Ce transfert met un point final au périple balkanique accompli par la sainte à titre posthume pendant des siècles : depuis 1641, la relique de la sainte se trouve

¹³ Sur la gestion du *millet* orthodoxe dans l'Empire Ottoman, voir Runciman 1968 : 165–207. Sur la signification changeante du terme de *millet* appliqué aux orthodoxes, voir Anagnostopoulou 2004 et Konortas 1999.

¹⁴ Ces développements sont retracés dans Markova 1989, dans une perspective historique différente.

¹⁵ Entre autres, cette violence s'exprime en des attaques contre les spécialistes religieux de l'autre, ou le meurtre du prêtre : cf. Lory 2004. Sur les formes de violence entre *millets* vers la fin de l'Empire Ottoman, voir Lory 2004 : 197–98.

à Jassy. Les deux récits qui suivent sont produits par des acteurs religieux : un prêtre orthodoxe (Synadinos, prêtre de Serres) et un prélat catholique (Petar Bogdan Bakšić, évêque de Sofia). Les deux textes présentent une rare complémentarité et laissent entrevoir le fonctionnement du culte des saints dans une perspective historique et anthropologique à la fois.

Le récit de pappas Synadinos

Le *pappas* [*pop*] Synadinos ou encore Papasynadinos fut prêtre à Serres, ville dans la province ottomane de Macédoine, où il tint la paroisse de Ste Parascève dans les années 1630–1640. Un natif du village Melnikitsi (Melnikić) situé à proximité de cette ville, très à l'aise dans sa culture grecque mais sans doute habitué au mélange gréco-slave et turc que l'on trouvait dans cette zone¹⁶, il fut un prêtre orthodoxe hors pair. Tout en étant petit entrepreneur (il possédait un atelier de draps dans son village natal), il fut dévoué à sa paroisse et fit décorer l'église de la sainte patronne. Proche de ses fidèles malgré les rebondissements de sa carrière (à la suite d'une querelle avec l'évêque, il fut temporairement excommunié et privé de paroisse), il s'intéressa à la vie des autres communautés religieuses et entretint des relations avec les musulmans et les juifs locaux¹⁷. Sa 'chronique' savoureuse le montre étant à la fois un homme de son époque, portant les défauts et les préjugés de sa condition, et un fin observateur de sa société et des mœurs au sein de l'Église orthodoxe. La chronique de Synadinos est une fresque de la vie sociale déployée en plusieurs couches, un caractère que l'édition critique de P. Odorico, *Conseils et mémoires* (plus loin *CM*) met bien en valeur.¹⁸

J'attire l'attention sur le contexte immédiat de son témoignage. Le récit relatif au transfert de la relique de sainte Parascève est un événement au sens propre ainsi qu'un événement symbolique¹⁹ auquel Synadinos accorde une entrée à part dans sa chronique de l'année 1641. Abstraction faite de quelques digressions dans un esprit moralisateur, le récit est inséré entre la liste des récentes disparitions dans la population chrétienne de Serres, les récoltes en Macédoine (deux des fils rouges qui traversent la chronique) et l'événement économique dans l'Empire Ottoman que représente l'établissement d'une nouvelle assiette des impôts.

¹⁶ L'histoire mouvementée de Serres et sa région, surtout au XIV^e siècle (cf. Petmézas 1996a : 433–43), est pour beaucoup dans la prise de conscience d'assez bonne heure d'un mélange ethnoculturel et religieux inextricable. Synadinos se fait l'écho de ce mélange aussi bien en dépeignant la vie dans divers quartiers par sa langue truffée de mots et d'expression turcs et slaves : cf. les notes d'A. Karanastassis, *CM* : 329–398.

¹⁷ Sur le personnage de l'auteur vu à travers son œuvre et à partir de documents supplémentaires, voir l'Introduction de P. Odorico, *CM* : 9–52, en particulier pp. 13–22, 40–41.

¹⁸ Odorico, 'Introduction', 39–45, et les contributions d'Asdrachas 1996 et Petmézas 1996a, 1996b.

¹⁹ Distinction faite également par S. Petmézas 1996b, p. 543, 547.

La même année, le bey de Moldavie sieur Basile envoya ses hommes à Constantinople pour prier le patriarche et tous les métropolitains de lui donner la relique de sainte Parascève la Serbe de Belgrade qui se trouvait intacte dans le Patriarcat, pour la mettre dans le monastère qu'il avait bâti en Moldavie en l'honneur de la sainte; et lui, en échange de cette faveur, aurait fait quelque cadeau à la Grande Eglise. Et le patriarche et les métropolitains dirent, «S'il paie toutes les dettes de la Grande Eglise, que ce soit fait; Et il accepta avec l'accord suivant; Qu'ils ne fassent plus de quête dans le monde (...) et ainsi ils donnèrent la sainte relique.»²⁰

Il suit une brève description du transfert et de l'accueil fait à la relique en Moldavie. Le prêtre serriote insiste sur les miracles qu'elle opéra lors du transfert: *...et ils [les pauvres] eurent une grande dévotion pour la sainte et plusieurs malades atteints de maux divers guérèrent et Dieu fut glorifié pour les intercessions de la sainte.* A cet endroit, Synadinos pose la question : «pourquoi la sainte a-t-elle fait des miracles en Moldavie». Le jeu de questions-réponses qui s'ensuit montre son habileté rhétorique, associée à un remarquable sens commun, ce qui lui permet de ramener les prétendus élans mystiques à des explications plus terre-à-terre:

„puisqu'ils ont montré beaucoup de piété et de foi et de dévotion. Mais à Constantinople, pourquoi la sainte n'a pas fait du tout de miracles, alors qu'on l'avait depuis deux cent ans? On peut répondre ...: car on la tenait à l'écart dans un coin et on ne montrait aucune vénération ni piété à son égard, mais disaient: «Une Serbe, et qu'est-ce qu'elle a fait pour être sanctifiée? Et ils n'avaient pas la foi et pour cette raison elle n'a pas fait de miracles. »

Après quoi Synadinos conclut, dans l'esprit moralisateur typique de ses *Conseils*, que puisque les habitants de Constantinople n'eurent pas de piété pour la sainte, Dieu avait bien fait d'inspirer au 'bey' de Moldavie une si grande piété.

Le récit du prêtre serriote est habité par deux sentiments qui semblent contradictoires. D'un côté, il déplore la perte de la relique pour les chrétiens qui dépendent directement de Constantinople ; de l'autre, il explique et même justifie cette perte par le désintéret des maîtres du Phanar vis-à-vis de sainte Parascève. Hésitant entre deux postures, celle du respect et de l'obéissance dus à ses supérieurs (le Patriarcat) et celle de leur désapprobation, il se réjouit que la relique soit entre les mains d'un pieux chrétien. De toute évidence, c'est ce dernier sentiment qui l'emporte ; dans la perspective d'un spécialiste religieux et praticien du culte, l'accueil fait à la relique par le prince pieux est une garantie du plein déploiement de l'efficacité de la sainte. Synadinos fait allusion à la négligence du clergé phanariote vis-à-vis de la sainte à Constantinople où elle n'a jamais opéré de

²⁰ *Conseils et mémoires (CM) I*, § 35, 47–92, = Odorico [éd.] 1996: 162–166.

miracles. C'est, selon lui, non par parce qu'incapable d'en faire, mais parce que, « cachée dans un coin », elle n'avait pas fait l'objet de demandes de ce genre. D'où le reproche à la hiérarchie phanariote, à savoir : c'est le clergé constantinopolitain qui, par mépris pour la sainte considérée « une Serbe », aurait diminué son importance et ainsi, réduit son pouvoir de faire des miracles.

Ce que Synadinos dit en substance, c'est qu'en mettant en avant le référent ethnique, le clergé phanariote soustrait la sainte à la vénération que lui voue le *millet* orthodoxe entier. Qu'elle relève de la rhétorique, comme certains l'ont suggéré, ou non, cette tournure est d'une importance capitale. En produisant cette mi-reproche, mi-explication à l'intention de ses lecteurs, Synadinos semble hésiter entre deux acceptations de l'épithète associée au nom de la sainte : l'une que l'on peut appeler traditionnelle, rattaché au lieu de séjour de la relique²¹, et l'autre où pointe l'attention plutôt moderne portée au nom ethnique. Ce qui plus est, son explication semble indiquer une tendance implicite, au sein même du Patriarcat, à prendre en considération l'appartenance ethnique et, derrière le discours du *millet* commun, à privilégier une certaine vision de la grécité culturelle et linguistique du moins ; c'est là en effet toute l'ambiguïté de l'appellation de *Rum*. Certes, l'emprise du Patriarcat de Constantinople (et du Phanar) sur les orthodoxes slavophones de l'Empire ainsi que sur les Principautés de Valachie et Moldavie n'est attestée qu'un demi-siècle plus tard, culminant avec les régimes phanariotes établis dans ces dernières au début du XVIII^e siècle, et par l'absorption des deux archevêchés slaves, celui de Peć (1765) et celui d'Okhrid (1767), par le Patriarcat²². Il y a toutefois des données permettant de penser que cette tendance était esquissée dès avant le milieu du XVII^e siècle, lorsque le Patriarcat, enfin reconnu par la Sublime Porte comme interlocuteur principal pour les chrétiens de l'Empire, commence à discipliner son 'troupeau'²³.

En désignant la sainte orthodoxe comme 'Serbe', le prêtre serriote l'assigne à un peuple en particulier au sein de la communauté orthodoxe ottomane, les Serbes – et érige ce lien en véritable explication de son réveil de son pouvoir miraculeux. Il serait erroné de supposer que ce soit une invention pure du prêtre : comme cela est montré dans l'édition critique des *CM*, le prêtre serriote opérait parfaitement avec les catégories de son temps et milieu, celle de *millet* fournissant la trame de ses représentations des autres. En même temps, il n'est pas aveugle pour une déchirure déjà existante au sein du *Rum millet*²⁴ : au contraire, il semble parfaitement à

²¹ Synadinos connaît la sainte sous deux épithètes qui l'associent toutes deux à la Serbie : 'Belogradina' et 'Serva' (*CM*, p. 162, 164). Pour les changements des épithètes ethniques associées à la sainte, cf. Valtchinova, 2000 : 105–6.

²² Voir Runciman 1968 : 360–84, pour une caractéristique du Phanar au sommet de sa puissance politique, et une discussion sommaire de la question.

²³ Cf. Petmézas 1996b : 498–501, 503–505.

²⁴ Une certaine différenciation de fait fut introduite au sein du *Rum millet* par la reconnaissance d'une Eglise serbe – l'archevêché de Peć – grâce un à exceptionnel concours de circonstances en 1557, lorsque le siège fut occupé par Makarije, le frère du futur Grand vizir Mehmet Pacha Sokolović /Sokollu (1564–1579).

l'aise dans les attributions ethniques et on peut dire, proto-nationales, par lesquelles il nuance son discours. L'interprétation de Synadinos se laisse donc lire de la façon suivante : par le transfert de sa relique dans la principauté moldave, la sainte recouvrait le pouvoir miraculeux que le clergé du Phanar lui avait ôté tant qu'il avait possédé sa relique, par mépris pour son association avec la Serbie. Il serait peut-être trop téméraire d'expliquer la réaction que Synadinos attribue au Phanar par un sentiment proto-national grec qu'aurait animé la grande Eglise en captivité dès le milieu du XVII^e siècle²⁵. Toutefois on peut saisir, à travers le récit, une différenciation de degré pratiquée par le Patriarcat à l'intérieur de la grande communauté grecque orthodoxe de l'Empire Ottoman. Une expression négative de cette tendance serait, précisément, de dévaloriser un bien religieux et symbolique dès qu'il n'est plus associé avec la communauté religieuse et culturelle – ou plutôt, dès qu'il est explicitement associé à une autre communauté linguistique et culturelle. Avec ces aspects, le récit de Synadinos sur le transfert de la relique de Ste Parascève peut être considéré comme reflétant des processus socioculturels qui traversaient en profondeur le XVII^e siècle, bien avant d'émerger à la surface deux siècles plus tard²⁶.

Le passage du transfert de 1641 se termine par l'évocation de l'accueil de la relique en Moldavie, destinée à appuyer une des idées maîtresse : c'est la dévotion fervente rendue à la sainte qui mène à la manifestation immédiate de ses pouvoirs thaumaturges. Pour le prêtre serriote, le 'succès' d'une dévotion – et plus généralement, l'efficacité du culte d'un saint ou une sainte – dépend du degré de la ferveur populaire laquelle, à son tour, se nourrit du contact immédiat du 'peuple' avec la sainte relique. Sans faire recours à une rhétorique sophistiquée, mené par son sens des réalités et dans un langage simple, il construit un discours assez convaincant sur ce qu'on peut traduire, dans le langage des sciences sociales, par l'efficacité symbolique de l'acte dévotionnel. Sans avoir cherché à donner une explication rationalisante – laquelle, de toute façon, ne fait pas partie de son horizon mental – le prêtre orthodoxe de cette ville ottomane esquisse, guidé par son savoir pratique, une sorte de sociologie pragmatique du sentiment religieux : voir et toucher la relique, humer les odeurs de sainteté, sont des gestes et des comportements qui font exister le culte des saints et, par la promesse de miracles, pousser 'le peuple' à trouver réconfort dans la foi. Sa verve contre les pratiques du Phanar vient de ce que Synadinos considère une mauvaise gestion des ressources religieuses : dans une époque marquée par la division religieuse, attiser la dévotion par les preuves tangibles de la sainteté – les reliques et les miracles (en particulier, les guérisons) opérés par un saint – se donne comme la meilleure façon de maintenir une foi en danger²⁷.

²⁵ Voir Runciman 1968 : 385–406, pour le rapport entre Eglise et 'peuple grec' sous la domination ottomane.

²⁶ Les luttes et les querelles religieuses au sein du *Rum millet* commencent ouvertement au XIX^e siècle, se manifestent avec le plus d'acuité dans les provinces bulgares ; pour le déroulement de la Lutte pour l'Eglise autonome bulgare, voir en condensé Markova 1989, chapitres 1 et 2.

²⁷ Sur la situation confessionnelle dans la région de Serrès à cette époque, cf. l'analyse de Petmézas 1996b : 541–544 ; cf. Odorico, 'Introduction' : 40, 43–44.

Le récit de Bakšić, évêque catholique de Sofia

D'origine bulgare, Petâr Bogdan Bakšić (1601–1674) est l'un des principaux promoteurs de la propagande catholique dans les Balkans au XVII^e siècle. Natif de Čiprovtsi, la bourgade dynamique dans le Nord-Ouest de la Bulgarie actuelle qui fut le centre du catholicisme bulgare²⁸, ce Franciscain se distingua sur le front religieux aussi bien que diplomatique. Ayant fait le collègue 'Illyrien' de Lorette, il fut membre de la *Congregatio de Propaganda Fide* établi par le Vatican pour soutenir la Contre-Réforme. Nommé évêque, puis archevêque catholique de Sofia, il assumait également la fonction de 'vicaire apostolique pour la Moldo-Valachie'.²⁹

En Octobre 1641 Petar Bogdan, qui vient d'être élu évêque de Sofia, entreprend une visite pastorale en Moldavie. Son arrivée dans la cour du prince Vasile Lupu coïncide avec la première fête commémorative annuelle (le 14 octobre) de sainte Parasève à Jassy après que sa précieuse relique fut transférée et déposée dans l'église des 'Trois Hiérarques'. Témoin de la cérémonie, le prélat la décrit dans une *Relation de la Moldavie*, le premier document officiel envoyé à la Congrégation par l'évêque de Sofia nouvellement élu.³⁰

De règle, la fête annuelle d'un saint donne lieu à une explosion dévotionnelle et à des manifestations particulièrement intenses de la piété populaire. L'on peut donc considérer que le prélat catholique se trouvait dans des conditions proches de celles lors du transfert de la relique. D'ailleurs c'est ce dernier qui capte son intérêt et la majeure partie de son récit représente un compte-rendu de ce qu'on peut appeler le pari de Vasile Lupu. Le glissement de son récit d'une description formelle de visite pastorale vers un témoignage vivant donne une valeur particulière à ce texte. Le passage en question commence de façon conventionnelle, par l'éloge du grand voivode Vasile Lupu comme un 'grand ami' de l'Eglise Romaine. Passant rapidement sur ses entretiens avec le prince, P. Bogdan préfère donner une illustration de la piété de ce dernier en relatant le transfert de la relique de sainte Parasève et l'accueil qui lui fut fait dans l'église des Trois Hiérarques. La tournure est plutôt étonnante pour un texte produit à l'intention du Vatican, dont l'intérêt pour les réalités religieuses locales se limite à ce qui pourrait aider l'avancée de la propagande catholique. Voici le cheminement du prélat catholique pour présenter notre sainte orthodoxe. D'abord, il note que le prince

²⁸ Čiprovtsi est le centre d'une microrégion comprenant une dizaine de villages et hameaux où les activités minières sont attestées depuis le Moyen Âge, lorsque des mineurs saxons (les Sassi) y furent installés) ; les activités d'extraction ont laissé de nombreuses traces dans la toponymie locale. L'insurrection de 1688, écrasée par les Ottomans, mit fin à la prospérité de la ville : pour tous les détails historiques, voir Čolov 1988.

²⁹ Sur sa personnalité et ses activités, voir Dujčev 1939 ; Vinulescu 1939 : 76–88 ; Stanimirov 1988 : *passim*.

³⁰ Cf. Dujčev 1939 : 19–22. Pour le texte intégral voir Vinulescu, 1939 : 100–126 ; ici p. 112–113.

... ha fatto portar una reliquia intiera, o vero corpo di Santa Patka Bulgara, da Constantinopoli, li Greci la chiamano Santa Parescheve, e li Valacchi Santa Veneranda, l'hanno questi Bulgari, et tutti li paesi in grandissima venerazione, la sua festa celebrano li 14 di Ottobre [...]

Ensuite, il relate l'essentiel de l'histoire du 'rachat' de la relique et les étapes de son transfert, en soulignant la dévotion payée à la sainte par le peuple entier – religieux et laïcs, gens de l'Eglise et simples dévots :

[...] et questa reliquia ha comprato lo Principe dal Patriarca di Constanzinopoli per 30 millia scudi, for d'altre spese, e l'hanno portato per Mar Negro, et indi per Danubio à Galazzo, dove fu incontrata di tutti li Vescovi, Abbati, Monaci, et Sacerdoti del paese, e di gran numero del popolo con grandissima devotione, et lodi spirituali, e l'hanno portata in questa Chiesa nova [...]

A cet endroit – et après avoir procédé plus haut à une triple identification de la sainte : bulgare, grecque et valaque – Petar Baksic ouvre une parenthèse tout à fait étonnante : il en propose une identification définitive pour ainsi dire, l'inscrivant dans son diocèse :

[...] e questa Santa si chiama *Santa Petka di Tam* [italiques GV], il qual luogo é vicino Soffia in Bulgaria.

Après cette digression, il continue le récit de sa propre visite de l'église des 'Trois Hiérarques' et décrit la relique en détail, en tant que témoin :

[...] et entrai una volta io per veder la Chiesa, et fra l'altre cose vidi quella reliquia que stava serata in una Cassa fatta di veluto roso dentro in Santa Santorum dove tengono l'Altare, a man dritta; e dimandai di vederla, dissero che quel corpo sta tutt'intiero, solamente li manca un piede, et una mano, et è vestito in una camiscia fatt'all'usanza bulgara, et si fabricava nella Chiesa una sepoltura nel pariete, o vero arca di diversi belli marmori, per accomodar dentro del corpo, si faceva appunto come un altare alla latina, con le collone, et ornamenti et con le inscriptions nella lingue Slava in honor di questa Santa ...

Portant la marque émotionnelle du témoignage oculaire, ce récit est néanmoins une construction savante. Les études faites sur le personnage historique de P. Bogdan Bakšić, sur la logique de son ascension au sein de la hiérarchie romaine, montrent la prudence dans toutes ses démarches et le soin qu'il porte à tout ce qu'il rédige à l'attention du Saint-Siège³¹. Les rapports qu'il destine à ses

³¹ Les études sur quelques Relations de Bakšić contenant des descriptions détaillées et des réflexions à propos de la situation dans le Nord-Ouest de la Bulgarie, à Sofia, et dans l'aire de cette

supérieurs montrent une habileté rhétorique d'un autre genre que celle de Synadinos, destinée à une audience très différente. Il n'est pas difficile de l'imaginer comme faisant partie des stratégies mises en place pour convertir la population locale au catholicisme, ou pour maintenir ceux déjà convertis au sein de l'Église Romaine. Dans la mesure où il fut le catholique le mieux informé sur les réalités locales, la mise en rapport de sainte Petka à un "luogo vicino di Soffia" mérite toute l'attention. Ailleurs, j'ai argumenté la thèse que ce *lieu voisin*, rendu comme 'Tam,' était la bourgade de Trăn³², laquelle se trouvait effectivement dans le diocèse orthodoxe de Sofia, que l'on ne pouvait pas confondre avec Târnovo, l'ancienne capitale bulgare où la sainte relique avait séjourné plus de 150 ans.³³ Or c'est précisément à Trăn qu'un culte local de la sainte fleurissait à cette époque³⁴ – culte qu'on ne pouvait connaître que de première main. Il ne s'agit donc pas d'une confusion, mais d'une réalité qu'il aurait connue de par ses voyages ou son expérience vécue. Et même si le contact avec les 'schismatiques' fut réduit à l'opposition et à la dénonciation d'un rejet aussi fort, sinon plus fort, que celui des 'Turcs', les origines bulgares de l'évêque catholique de Sofia lui assurèrent une connaissance directe de leurs pratiques. Dans d'autres rapports, voire, dans la majorité de ses relations, ces pratiques sont sommairement énumérées, souvent pour que *le* catholique qui les rédige prenne ses distances vis-à-vis d'elles. Le détail que l'on vient d'examiner témoigne d'une attention accrue aux dispositions religieuses d'une population chrétienne avec laquelle le prélat avait une familiarité culturelle par-delà les barrières confessionnelles : c'est l'effet que l'anthropologue M. Herzfeld (1997) avait appelé *cultural intimacy*³⁵. La mention se 'Santa Patka di Tam' ainsi que des autres identifications de la sainte montrent que par l'effet de son intimité culturelle de avec les Bulgares – ceux catholiques mais également les *schismatiques* orthodoxes auxquels ceux-ci étaient mêlés, et qu'il observait de près –

dernière ville, montrent un érudit qui recherche des documents, établit des correspondances entre *realia* anciennes et celles de son époque, et se renseigne sur ce qu'il observe, avant de rédiger ses vastes rapports à la Congrégation. Ses *relationes* sont nettement supérieures aux pièces analogues produites par d'autres missionnaires catholiques de son époque, dont plusieurs également d'origine bulgare (Dujčev 1939 :19–39). Plus tard, déjà archevêque, Bakšić mobilisera toute son érudition pour prouver que son siège officiel n'est autre que Sardica, la ville qui accueillit le célèbre Concile de 343 (Relation au Saint-Siège du 30. 5. 1657, cf. Dujčev, *Ibid.*, 33–39).

³² Cf. Valtchinova 1997 : cette identification a été confirmée, dans un entretien privé en septembre 2000, par le Professeur Krassimir Stančev qui a pu consulter la *Relation* en question dans la Bibliothèque du Vatican.

³³ Visitant la ville en 1573, le grand érudit et activiste de la Réforme Martin Crusius note que "Sofia est mitropolie de la Bulgarie", alors que ce titre de la hiérarchie ecclésiastique est réservé à Târnovo. Un siècle plus tard, s'agit-il d'une confusion entre 'mitropolies' ou bien d'un transfert conscient de Petar Bogdan (qui insiste toujours sur l'importance de son siège) ? Voir la discussion dans Valtchinova 1997 ; 1999 : 63–6.

³⁴ Les données historiques et l'argumentation dans Valtchinova 1999 : 62–80, 83–87.

³⁵ Je rappelle la définition de *cultural intimacy* : "the recognition of those aspects of cultural identity that are considered a source of external embarrassment but that nevertheless provide the insider with their assurance of common sociality, the familiarity with the bases of power" (Herzfeld 1997 : 3, 12–14).

Bakšić pouvait saisir la fine mécanique d'un culte de saint orthodoxe précisément dans ce qu'il avait comme portée sociale et culturelle.

Conclusion

La juxtaposition des deux textes fait ressortir plusieurs similitudes, et sur des plans différents. Il faut dire que dans aucun des deux cas, nous n'avons affaire à un récit qui se focaliserait sur le fait, ou serait produit dans l'unique intention de le refléter. Au contraire, les deux pièces sont insérées dans des documents rédigés à un tout autre but que témoigner de la sainte et de ses miracles. Dans ce sens, ce sont des témoignages non-intentionnels, produits en dehors des schémas et des canons conventionnels du genre. C'est ce qui les rend plus précieux ; ils reflètent la dimension du transfert comme un événement historique et hautement symbolique pour un groupe³⁶, dont le retentissement dépasse les communautés et les groupes concernés.

Les deux récits portent sur, d'un côté, la description du transfert de la relique, de l'autre – l'impact immédiat de la dévotion. Les deux auteurs se servent avec des formules similaires pour rendre l'impression d'un grand événement. Sur le second point, c'est le récit du prêtre de Serrès qui est plus précieux. La réaction de celui-ci est emblématique de deux choses : le rôle du geste et du contact immédiat avec les *sacra* (les objets sacrés) dans la vie religieuse des orthodoxes, leur rôle de source d'émotion dévotionnelle. En ce qui concerne le miracle de guérison, Synadinos dit, en substance, ce qu'on peut entendre de diverses autorités orthodoxes de nos jours : croire, c'est la condition *sine qua non* pour obtenir un miracle. Quant à Petar Bogdan Bakšić, tout en se montrant impressionné par la ferveur dévotionnelle du prince moldave et de ses sujets, il n'adhère pas intimement à l'idée que la foi fait (le) miracle. Ce qui permet de saisir la faille profonde qui s'ouvre, déjà, entre les mentalités religieuses des catholiques et celles propres aux orthodoxes.

Les deux récits font ressortir un autre trait marquant : à un moment ou à un autre, chacun des deux religieux caractérise sainte Parascève par un nom ethnique. Si le prêtre serriote l'appelle 'Serbe' et 'Belogradina', l'opposant ainsi au Grecs dominant le *Rum millet*, Petar Bogdan Bakšić adopte une vision à la fois plus large et encore marquée par son appartenance 'ethnique'. Il compare le nom de sainte Parascève – et l'on peut suggérer, l'image reliée à son évocation – dans les trois cultures orthodoxes de la région à son époque : les Bulgares, les Grecs, les Valaques, pour l'attribuer finalement aux Bulgares. Pas au 'peuple bulgare' en général – il est superflu de chercher chez lui une notion de peuple bulgare au sens de *natio*, ou nationalité – mais d'une communauté ethno-culturelle particulière qui

³⁶ Voir Bensa et Fassin 2002 pour la portée symbolique, et plus généralement sur les façons des sciences sociales d'appréhender l'événement.

lui est proche et connue sous une forme d'administration religieuse – celle du diocèse de Sofia.

Faut-il y voir une tendance à 'nationaliser' la sainte, dans le sens de l'usage national des saints fait au XIX^e siècle, où encore dans le sens où Bowman (1993) parle de nationalisation du sacré ? Il est difficile à répondre à cette question de façon univoque. Voir une pareille tendance s'exprimer au milieu du XVII^e siècle, bien avant ce qu'il est convenu d'appeler le siècle des nationalismes, pourrait éveiller le scepticisme : ce n'est que dans le premier quart du XIX^e siècle que ce type de construction devient palpable et tend à se généraliser parmi les orthodoxes balkaniques de l'Empire ottoman. Ne pas la relever serait toutefois une erreur : les transformations religieuses de ce type se déploient dans la longue durée.

BIBLIOGRAPHIE

- CM – *Conseils et Mémoires*, in: Odorico et al., 1996 [Paolo Odorico, avec la collaboration de S. Asdrachas, T. Karanastassis, K. Kostis, S. Petmézas. *Conseils et mémoires de Synadinos, prêtre de Serres en Macédoine (XVII^e siècle)*. Ed. de l'Association "Pierre Belon", 1996, 596 p.], pp. 53–313
- Relation – P. Vinulescu, Pietro Diodato e la sua relazione sulla Moldavia, *Diplomatarium Italicum. Documenti raccolti negli archivi italiani*, IV. Roma-Bucuresti, pp. 87–131.
- Anagnostopoulou S. 2004. The terms millet, genos, ethnos, oikoumenikotita, alytrotismos in Greek historiography. in Eadem, *The Passage from the Ottoman Empire to the nation-states*. Istanbul, 37–56.
- Anderson, B. 1991. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Revised Edition, London : Verso.
- Asdrachas, Spyros 1996. Economie et mentalités : le témoignage de la Chronique de Serrès, in P. Odorico (ed.), *Conseils et mémoires de Synadinos, prêtre de Serres en Macédoine (XVII^e siècle)*, Paris, Ed. de l'Association 'Pierre Belon', 571–79.
- Aubin-Boltanski, E. 2003. La réinvention du *mawsim* de Nabî Sâlih. Les territoires palestiniens (1997–2000), *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 123 (juillet–septembre), 103–120.
- Bakalova, E. 1978. La Vie de sainte Parasève de Tirnovo dans l'art balkanique du Bas Moyen Age. *ByzantinoBulgarica* V, 1978, 175–209.
- Bensa, A. et Fassin, E. 2002. Les sciences sociales face à l'événement, *Terrain* No. 38, 5–20.
- Biliarski, I. 2004. *Pokroviteli na Carstvoto : Sv. Car Petar i Sv. Paraskeva-Petka* [*Protectors of the Tsardom : St. Tsar Peter and St. Parascheva-Petka*], Sofia, Vulkan.
- Boutry, Ph. 1982. Marie, la grande consolatrice de la France au XIX^e siècle, *L'Histoire*, 50, 31–39.
- Bowman, G. 1993. Nationalizing the sacred : shrines and shifting identities in the Israeli-occupied territories, *Man* [*The Journal of the Royal Anthropological Institute*], Vol. 28, Number 3 (September), 431–460.
- Braude, B. 1982, "Foundation Myths of the Millet System", in: B. Braude and Bernard Lewis (eds.), *Christian and Jews in the Ottoman Empire, The Functioning of a Plural Society*, Vol. 1, New York: Holmes & Maier, 69–88.
- Braude, B. & B. Lewis, eds. 1982. *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, New York: Holmes & Maier, 2 vols.
- Brown, P. 1981. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago. University of Chicago Press.
- Čolov, Iv. 1988. *Čiprovskoto vastanie 1688* [L'insurrection de Čiprovtsi, 1688] Sofia : Narodna Prosveta.

- Ćorović-Ljubinković. M., Ljubinković, R. 1950. Crkva u Donjoj Kamenici [L'église à Donja Kamenica], *Starinar*, N. sér. I, 53–86.
- Davison, Roger H. 1982. "The Millets as Agents of Change in the Nineteenth-Century Ottoman Empire", in Braude and Lewis (eds.), *Christian and Jews in the Ottoman Empire*, Vol. 2, 319–338.
- Dermendžieva, M. 1994. Rumânskite zhitija na sveta Petka Epivatska [Les Vies roumaines de sainte Petka d'Epivatos], *Starobâlgarska Literatura*, 27, 78–112.
- Dragova, N. 1985. Zhanrova transformacija na Evtimievoto zhitie na sveta Petka Târnovska prez XVI–XVIII vek [Transformation de genre de la Vie de ste Petka Târnovska de patriarche Evtimij survenues au cours du XVI^e–XVIII^e siècle], in: *Târnovska knizovna skola*, 4, Sofia, 85–101.
- Dujčev, I. 1939. *Sofijskata katoliska arhiepiskopija prez XVII vek : Izuchavane i dokumenti* [L'archevêché catholique de Sofia au 17^e siècle : Etude et documents], Sofia : Daržavna Pečatnica.
- Dujčev, I. 1968. Les rapports hagiographiques entre Byzance et les Slaves, in: Idem, *Medioevo bizantino-slavo*, II, Roma, 267–279 [1^e publ. 1967].
- Fabre-Vassas, C. 1995. Parschiva-Vendredi. La sainte des femmes, des travaux, des jours, *Terrain* 24, Mars 1995, 57–74.
- Geary, P. 1986. Sacred commodities: the circulation of medieval relics, in: A. Appaduraj, ed., *The social life of things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, C.U.P., [éd. 1988], 169–191.
- Geary, P. 1987. The Cult of Saints, in: *Encyclopedia of Religion*. M. Eliade ed. in chief. vol. 4, New York, Macmillan, 172–175.
- Georgieva, C. 1984. Etnointegrirastata funkcija na kultovete na bâlgarski svetci v perioda na osmanskoto vladičestvo [La fonction ethno-intégratrice des cultes de saints bulgares à l'époque de la domination ottomane], *Balgarska Etnografija*, 1, 3–14.
- Helm-Pirgo, O. 1966 *Virgin Mary Queen of Poland (Historical Essay)*, New York, Polish Institute of Arts and Sciences in America.
- Herzfeld, M. 1997. *Cultural Intimacy. Social Poetics of the Nation State*, New York & Londres: Routledge.
- Karpat K., 1982. Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the post-ottoman era, in: Braude and Lewis (eds.), *Christian and Jews in the Ottoman Empire*, vol. 1, pp. 141–169.
- Konortas, P. 1999. "From taife to millet: Ottoman Terms for the Ottoman Greek Orthodox Community", in D. Gondicas and Ch. Issawi (eds), *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism: Politics, Economy, and Society in the 19th century*, Princeton, 169–79.
- Lory, B. 2004. Archaïsme et modernité dans les formes de violence politique dans les Balkans au tournant du XXe siècle, *Balkan Studies* 45, 2, 191–207.
- Lory, B. 2005. Le meurtre du prêtre comme violence inaugurale, *Balkanologie* IX, 1–2 (Décembre), 13–29.
- Markova, Z. 1989. *Balgarskata ekzarhija, 1870–1879 [L'Exarchat bulgare, 1870–1879]*, Sofia, BAN
- Mesnil, M. & Popova, A. 1993. Démonne et chrétienne: sainte Vendredi, *Revue des Etudes Slaves* LXV/4, 743–762.
- Obolensky, D. 1974. The Cult of St. Demetrios of Thessaloniki in the History of Byzantine-Slav Relations, *Balkan Studies* 15, 3–20.
- Onash, K. 1957. Paraskeva Studien, *Ostkirchliche Studien*, 6, 121–141.
- Pavlović, L. 1965. *Kultovi lica kod Srba i Makedonaca. Istorijsko-etnografske rasprave*. Smederevo [Narodni Muzej Smederevo. Posebna izdanja, kn. I].
- Pencheva, B. 2006. *Icons and Power. The Mother of God in Byzantium*. University Park, Pennsylvania.
- Petmézas, Socrate 1996a 'Serres et sa région sous les Ottomans', in P. Odorico (ed.) *Conseils et mémoires de Synadinos, prêtre de Serres en Macédoine (XVIIe siècle)*, Paris, Ed. de l'Association 'Pierre Belon', 429–485.
- ___ 1996b L'organisation ecclésiastique sous les Ottomans, *Ibid.*, 487–569.

- Petrova, M. 1996. Kām vāprosa za južnoslavjanskite prevodi na žitieto na māčēnica Paraskeva Rimljanka [Contribution à la question des traductions sud-slaves de la Vie de Ste Parascève la Romaine], *Palaeobulgarica* 2, 83–109.
- Popov, R. 2004. *Kultove na svetci na Balkanite* [Cultes de saints dans les Balkans], Sofia
- Runciman, St. 1968. *The Great Church in Captivity. A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*. Cambridge: C.U.P.
- Slapsak, Sv. 2005. Women's Memory in the Balkans: The Alternative Kosovo's Myth, in: *Gender and Nation in South Eastern Europe*, K. Kaser, E. Katsching-Fasch, eds. *Anthropological yearbook of European Cultures*, vol. 14, 95–111.
- Stančev, K. 1980. Edno malko poznato grācko zhitie na Paraskeva Epivatska (Petka Tārnovska) [Une vie grecque peu connue de Paraskeva d'Epivatos (Petka Tārnovska)], in: *Bālgarsko Srednoviekovie*. Recueil dédié au 70-eme anniversaire du professeur Iv. Dujcev, Sofia, 270–285.
- Stanić, R. 1982. Crkva Svete Petke u Trnavi pod Raske, in: *Republički Zavod za zaštita spomenika kulture Srbije, Saopštenja XIV*, Beograd, 68–125.
- Stanimirov, Sv. 1988. *Političeskata dejnost na bālgarite-katolici prez 30te/ 70-te godini na XVII vek. Kām istorijata na bālgarskata antiosmanska sāprotiva* [L'activité politique des Bulgares catholiques dans les années 1630–1670. Vers l'histoire de la résistance bulgare anti-ottomane], Sofia: Nauka i Izkustvo
- Suttner, E. 1987. Die Heilige Petka Bindeglied für die Völker Südost-Europas und Symbol ihre Selbstbehauptung, in: *Deuxième Congrès International d'Etudes Bulgares. Rapports*, t. 11. Sofia, 308–328.
- Tāpkova-Zaīmova, V. 1987. Le culte de St. Démétrius à Byzance et aux Balkans, *Miscellanea Bulgarica* 5, 139–46.
- Valtchinova, G. 1997. La mémoire des lieux: sur les pas de sainte Petka de Trān, *Europea* III–2, 1997, 91–107.
- 1999. *Znepolski Pohvali: lokalna religija i identičnost v Zapadna Balgarija* [Laudae Znepolensia: Religion et identité locale en Bulgarie Occidentale], Editions 'Prof. M. Drinov' de l'Académie des Sciences, Sofia
- 2000. "Sainte Paraskeva/ Petka d'Epivatos: visages multiples et usages 'nationaux' de son culte dans le monde balkano-orthodoxe", *Etudes Balkaniques* [Sofia], n. 2, 96–111.
- Walter, C. 1995. "The Portrait of Saint Paraskeve", *ByzantinoSlavica* LVI, 3, 753–757.