

**PROPOSITIONS POUR UNE ANTHROPOLOGIE
DU MARTYRE: MARTYRS CHRETIENS
DANS L'EMPIRE OTTOMAN (16e - 17e siècles)**

PAR
ANASTASIOS ZOGRAPHOS

«Ἐγνων... ὅπερ ζητῆσαι χροῖ, οὐ ἡ εὐρεσίς ἐστιν τὸ ἀεὶ ζη-
τεῖν· οὐ γὰρ ἄλλο τί ἐστὶν τὸ ζητεῖν καὶ ἄλλο τὸ εὐρίσκειν,
ἀλλὰ τὸ ἐκ τοῦ ζητῆσαι κέρδος, αὐτὸ τὸ ζητῆσαι ἐστί».

(^oΑγ. Γρηγόριος Νύσσης)

**DES «CHOSSES» VIVANTES ET DES «OBJETS» MORTS:
CONSTATATIONS**

Cet exposé est avant tout une recherche et, en tant que telle, il ne se veut pas définitif. Sa seule prétention est de poser quelques repères pour favoriser une discussion sur l'anthropologie du martyr qui n'est autre que celle de l'homme religieux.

La réalité nous apparaît impénétrable comme toute expérience humaine¹. Toute compréhension semble relative et relationnelle, toute existence l'est aussi. On ne peut échanger que dans un cadre de référence, jamais le même. Même si l'information au premier degré semble abordable, peut-on prétendre à quelque certitude que ce soit pour les «choses» humaines? Notre anthropologie devra donc être une anthropologie à construire, non saturée, je dirais même défail-
lante mais ayant, dans la mesure du possible, conscience de sa faiblesse «*Nous avons besoin d'une capacité d'ignorance informée et systématique*» remarque R. Birdwhistell². C'est par rapport à la conscience de notre ignorance que la reconnaissance de la réalité peut jaillir, non pas grâce à l'emploi de concepts novateurs (on n'a jamais fini d'

1. Meslin, M., *L'expérience humaine du divin*, Editions du Cerf, Paris, 1988, p. 131.

2. Bateson, G., Birdwhistell, et all., *La nouvelle communication*, Paris, 1981, p. 301.

innover) mais à travers une approche participative. En effet, on ne peut approcher, on ne peut nommer que ce qu'on connaît déjà, ce dont on se souvient, pour le reste on y parvient, pour peu que l'on réussisse à rendre commun ce qui ne l'est pas encore sur la base de ce qui l'est³, en passant par un processus générateur de la nomination du nom, par lequel une classe est créée avant qu'elle ne puisse être nommée⁴. Ce passage n'est envisageable que dans la mesure où l'on transite par un certain cadre catégoriel, relevant d'une décision métathéorique qui, à son tour, engage une ontologie de référence⁵.

Le moment central du martyre est celui du témoignage. Dans tous les cas l'intensité des paroles prononcées par le martyr fait preuve d'une relation intime de celui-ci avec son Dieu. L'historien est loin d'être seul face à son «*objet*» d'étude, d'autant plus que les passions de martyrs sont lues dans les églises le jour commémorant leur fête. L'historien n'est pas seul en ce sens qu'il fait partie (qu'il le veuille ou non) des spectateurs potentiels du martyre (récit ou événement), il est lui aussi mobilisé dans la foule qui y assiste. Cela nous conduit à une vision participative où tout est mesuré en termes de relation et de rapport. L'érudit «*algébrosé*»⁶ confronté à l'«*objet muséologique*» est-il comparable au chercheur engagé dans les sociétés humaines ou animales «*vivantes et agissantes*»? Peut-on parler de façon similaire d'un être vivant et d'un être mort ou momifié? Peut-il y avoir une ressemblance sinon une compatibilité des modes de communiquer employés dans chacun de ces cas? Aussi en quoi se différencient les «*choses*»⁷ vivantes des objets morts? La relique d'un

3. Jacques, Francis, «L'espace logique de l'interlocution: Dialogiques II», *PUF*, Paris, 1985, p. 498-499.

4. Bateson, G., *La nature et la pensée*, Paris, 1984, p. 194.

5. Jacques, Francis, *L'espace logique de l'interlocution: Dialogiques II*, *PUF*, Paris, 1985, p. 531.

6. Dans l'algèbre «*les signes signifient ce que nous voulons. Nous avons affaire à un procédé volontaire de simplification. Dans l'algèbre, les signes que sont les gestes ou les mots peuvent dire "n'importe quoi" parce que nous avons perdu le contact avec le réel*». Jousse, Marcel, *L'anthropologie du geste III: Le parlant, la parole et le souffle*, Gallimard, Paris 1978, p. 47.

7. La chose, à la différence de l'objet, n'est pas la part aliénée d'un objet mais source inconnue d'interruption... La chose perd la valeur d'une chose en soi pour devenir l'indice d'une disproportion entre les théories existantes et la totalité toujours approchée des états des choses connaissables. Entre cette totalité et la contrainte du réel, il y a un rapport d'arraisonnement, un «*pas encore*»... Jacques, F., *L'espace logique de l'interlocution*, Paris, 1985, p. 534.

saint est-elle un objet mort? Un homme vivant peut-il parler, assimiler les objets morts sans que cela ait des incidences sur ses compétences faisant de lui un vivant? Peut-il y avoir du vivant et du momifié confondus? En ce qui me concerne, j'ai très vite opté pour les «*choses*» vivantes. Il a fallu «*expérimenter*» une méthodologie permettant à «*mes*» martyrs de rester vivants même si physiquement ils étaient morts depuis des siècles.

ΟΠΕΡ ΖΗΤΗΣΑΙ ΧΡΗ: PROPOSITIONS

Si l'être culturel des martyrs est façonné par toute une multitude de gestes témoignant de la parenté analogique entre le dire sur la perception du monde physique (cosmologie) et l'être de l'anthropos vivant, son faire sera motivé par la découverte humanisatrice de l'anthropos primordial: la parole. Cette parole se dessine à travers trois isotopies⁸ décrivant trois usages de celle-ci en société. Il y a d'abord son usage discursif, sa dimension phono-gestuelle et prosodique⁹ faisant d'elle un instrument de la communication par excellence, enfin sa dimension dialogale¹⁰ ouvrant vers la pleine communicabilité.

Ces isotopies vont se matérialiser à travers deux dimensions narratives. La première met en jeu l'hagiographe qui tente de faire partager au lecteur sa conception sémio-gestuelle de l'être historique du martyr et qui prépare l'interlocuteur à s'engager dans la suivante. La seconde engage le lecteur qui déjà, grâce au premier faire narratif, partage le même éthos¹¹ que l'hagiographe et qui de ce fait est devenu «*homoglotte*» et «*homo-gesticulant*» avec lui, en vue de la performance principale de ces récits liturgiques qui est l'instauration d'une relation dialogale entre, d'une part, le lecteur et l'hagiographe et, d'autre part, le martyr.

Ainsi le lecteur est invité à cheminer en même temps à travers les

8. Récurrence de sèmes (Greimas, A., et Courtés, J., *Sémiotique: dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, tome 1. Hachette, Paris, 1979, p. 197-199).

9. Gumperz, John J., *Sociolinguistique interactionnelle: une approche interprétative* / Présentation de Jacky Simonin. Université de la Réunion, L'Harmattan, La Réunion, 1989.

10. Jacques, Francis, «L'espace logique de l'interlocution: Dialogiques II», *PUF*, Paris, 1985, p. 216-217.

11. Dans la perspective de la communication j'entends par éthos la manière d'être de la relation, l'être de la relation.

rôles de l'auditeur/coénonciateur, de l'apprenant¹² et enfin de l'apprenti/époux. Cette pédagogie active que constitue la lecture du martyre lors de l'office religieux, tentera de modeler d'abord la gestuelle de l'intellect ensuite celle du coeur et enfin de l'introduire véritablement dans la communauté chrétienne. Le martyr, par sa progression, revit toute l'initiation chrétienne aboutissant au baptême par le sang; l'auditeur, même s'il n'est pas toujours¹³ invité à suivre le martyr jusqu'au bout de son expérience, doit se conformer à l'éthos de sa gestuelle.

I. L'ENSEIGNEUR ET LE DISCIPLE

A. Reconnaître l'enseigneur

Cette performance a comme objectif la transformation du disciple d'interlocuteur passif ou indifférent en interlocuteur véritable, capable d'écouter, capable de dialoguer.

La com-préhension va s'articuler sur trois phases successives: de l'intussusception¹⁴ des sens elle passera vers une intussusception de l'intellect pour aboutir à une intussusception du coeur de son élève.

L'hagiographe va utiliser certains procédés visant à prédisposer la gestuelle de l'intellect du lecteur/écouteur. Au stade suivant, l'écoute et la confiance étant acquises, il procèdera à l'apprentissage mimogestuel de l'histoire sainte.

Tout d'abord l'hagiographe va tester le degré de préinstruction de son élève, c'est-à-dire dans quelle mesure il est apte¹⁵ à l'écouter et par conséquent à répondre, à porter son attention à sa parole. Ensuite l'hagiographe va éprouver la fidélité de l'intellect de son élève à sa parole. Il se servira pour cela d'arguments pour apaiser l'intellect inquiet de son élève. Cependant le caractère de ces arguments est

12. Jousse, Marcel, *L'anthropologie du geste II: La manducation de la parole*, Gallimard, Paris, 1975, p. 41-44.

13. Nicodème l'Hagiorite en 1794 invite les renégats au martyre «καὶ ἐν τῇ ὁμολογίᾳ ταύτῃ νὰ χύσετε τὸ αἷμα σας, καὶ νὰ ἀποθάνετε» (Νικοδήμου Ἀγιορείτου, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, Ἐκδοσις τρίτη, Ἀσθή, Ἀθήναι, 1961, p. 19).

14. Intussusception est la saisie du monde extérieur (suscipere) portée à l'intérieur (intus), c'est-à-dire coïncider avec tous les gestes qui jaillissent de la nature pour les exprimer ensuite (Jousse, Marcel, *L'anthropologie du geste III...*, p. 42).

15. Un «paquet» d'information à l'état brut est difficilement communicable, c'est la forme qui permet au contenu d'être reconnaissable, opérationnel.

indiciel, il s'agit d'un signe supplémentaire venant renforcer le témoignage du martyr et non pas d'une preuve absolue. L'argument n'est utile que dans la mesure où il débouche sur un témoignage et il ne peut être valorisé comme tel que dans la mesure où il a valeur de témoignage (parole goûtée) et non pas d'artifice de persuasion.

a) *Le test de l'écoute: (écouter)*

C'est le stade préparatoire, l'élève est invité à se mettre en posture d'écoute car convaincre à ce niveau équivaut à rendre apte à écouter¹⁶, l'oreille agit comme un filtre¹⁷, celui qui ne reconnaît pas l'information, qui doute de sa qualité, ne se sent pas obligé de poursuivre cet effort. Si l'auditeur n'est pas préparé, il ne pourra pas porter sa foi, sa confiance à son interlocuteur et être attentif à l'harmonie de sa parole, garder son oreille ouverte. Car avant de percevoir, de porter son attention à l'interlocuteur, il faut l'admettre comme susceptible d'être regardé en face et écouté.

Ainsi, le premier travail de l'enseignant sera de séduire les sens afin de déclencher une intussusception «intellectuelle». Pour cela il fera appel d'une part à des mimèmes¹⁸ connus de son auditeur/écouteur et d'autre part à des techniques de balancement¹⁹-gestualisation de la parole, des procédés rhétoriques tels que le concentrisme

16. Ecouter, c'est vouloir entendre, c'est donc s'appliquer. C'est placer l'appareil auditif dans sa forme adaptative maximale pour capter ce qu'on désire recevoir. C'est passer de la sensation à la perception... préparer l'ensemble du corps... se mettre en état prévisionnel pour capter le son (Tomatis, Alfred, *L'oreille et la vie*, Robert Lafont, Paris, 1990, p. 324-325).

17. Le capteur auditif semble doté d'un diaphragme qui saura se fermer à différents niveaux pour s'ouvrir électivement à d'autres (Tomatis, Alfred, *L'oreille et le langage*, Editions du Seuil, Paris, 1963, p. 96).

18. L'homme est donc récepteur et transmetteur, mais parce qu'il est d'abord mimeur. Le monde se joue comme un immense mimodrame par l'expression du corps, des mains et de la pensée. L'homme ne connaît que ce qu'il reçoit en lui-même et ce qu'il rejoue... On peut dire qu'il y a formule (gestuelle ou orale) dès que, dans un milieu social, un individu joue un geste qui sera compris et «rejoué» par les autres (Jousse, Marcel, *L'anthropologie de geste III...*, p. 15,16).

19. L'homme est un être à deux battants, et quand il s'exprime globalement, il balance son expression suivant la conformité de son corps. La loi du mimisme ne peut se débiter que conformément à la structure humaine.

De même qu'il marche en se balançant alternativement, ainsi l'homme s'exprime en se balançant alternativement. (Jousse, Marcel, *L'anthropologie du geste I*, Galimard, Paris 1974, p. 206).

ou le parallélisme²⁰, des figures d'élocution telles que l'allitération, la paronomase, la dérivation... ou alors des procédés euphoniques ou rythmiques.

b) Le test de sincérité: (croire)

Il permet à l'enseigneur de mettre à l'épreuve la fidélité de l'intellect de son élève, en lui offrant ou non des arguments prouvant sa bonne foi et l'exactitude des faits rapportés. Alors l'auditeur décidera dans quelle mesure il se mettra en posture d'élève, d'écoutant attentif, en d'autres termes, cette épreuve permet d'évaluer le degré de préinstruction de l'auditeur/écoutant. Il semble qu'on ne puisse apercevoir, «*apprivoiser*», comprendre, que ce que l'on «*aime*», l'interlocuteur relationnellement absent, indifférent, correspond à l'être anomique le plus radical qui puisse exister. Ainsi, la préinstruction²¹ du récepteur du message constitue la condition nécessaire de toute communication, elle comporte les redondances disponibles chez l'écouteur, elle assume la fonction de contrôle²², elle porte les instructions conditionnant l'apprentissage²³. Mais étant donné la fluidité et l'impossibilité de localiser conceptuellement l'être vivant, cette «*préinstruction*» n'est jamais complètement acquise, elle est toujours à faire, tout comme la communication.

Dans les faits on distingue deux types d'élèves, il y a l'élève débutant, non initié, qui dans sa recherche a besoin de preuves pour satisfaire sa curiosité intellectuelle et l'élève déjà avancé pour qui tout l'attirail argumentatif ne représente qu'un intérêt limité, qui est déjà convaincu de la véracité des faits rapportés avant même qu'il les ait lus et qui demande une base, une parole solide lui permettant de cheminer vers les niveaux les plus profonds.

20. Meynet, Roland, *L'analyse Rhétorique*, Editions du Cerf, Paris, 1989.

21. «*Ce livre ne vous dira rien, à moins que, de ce qu'il peut vous dire, vous ne sachiez déjà les neuf dixièmes*» remarque G. Bateson. (Bateson, G., et Bateson, M.-C., *La peur des anges*. Editions du Seuil, Paris, 1989, p. 222).

22. La voix ne reproduit que ce que l'oreille entend. En d'autres termes un sujet ne sait réaliser avec certitude que ce qu'il est capable de contrôler (Tomatis, A., *L'oreille et le langage*, p. 89).

23. L'apprentissage primaire a trait aux actes, et aux faits stricto sensu; l'apprentissage secondaire aux contextes et aux classes de contextes. (Bateson, G., *La nature et la pensée*, Editions du Seuil, Paris, 1979, p. 162).

i) le novice

Les uns se préoccupent du lecteur peu averti et cherchent à l'informer de leurs sources car, au départ, ils «*entendent*» sa voix de contestation, appelant à la discussion pour ce qui est de la véracité des événements. Alors, il apporteront des preuves de leur bonne foi²⁴.

Cela est d'autant plus vrai lorsqu'on se trouve face aux événements extraordinaires se produisant lors et après la mort du martyr, pouvant induire en doute le lecteur. Lorsque l'auteur parle de l'apparition de lumière céleste sur le corps mort du martyr, il se sent dans l'obligation d'authentifier ce fait en faisant appel à des témoins aussi bien chrétiens que juifs «*dont le témoignage est encore plus pertinent étant donné qu'ils ne sont pas nos amis*»²⁵.

ii) le disciple

Les autres par contre s'adressent au disciple, ils supposent qu'il ne pourra en aucun cas contester leur évidente bonne foi et proposent leur version sans manifester aucun souci critique à l'égard de la qualité de l'information proposée. S'adressant à un lecteur intime, ils considèrent que leur récit a valeur de témoignage au même titre que le témoignage du martyr (appel à performance ontologique où s'impose un choix de type digital), l'interlocuteur est cru ou rejeté en bloc, l'auteur se considère en position du maître alors que le lecteur occupe la position de l'élève.

Le martyre de Théophane en constitue un exemple, l'auteur apparaît comme maître absolu et intemporel de l'information, il maîtrise aussi bien les pensées secrètes du martyr que ses interventions auprès des différents juges musulmans, du métropolitain de Philadelphie et de son confesseur et, étant donné que le martyr a beaucoup voyagé, on devrait supposer que son hagiographe l'a suivi de près; cela dit, celui-ci n'est pas insensible à la question du temps historique et il fournit

24. «Κεφάλαιον νομικὸν λαβὼν ἔφερον' περιεῖχε δὲ τὴν τοιαύτην περιλήψιν» (Cod. 797 de Vatopedi, f. 76^v), «ὅς κατὰ μέρος γράψαι νυνὶ παραιτούμεθα, μηδένα τῶς ἔχοντες τὸν ἀναγγελίαντα ἡμῖν» (cod. 778 du Métochion du St. Sépulcre, p. 555, in Zografos, A., *Les nouveaux martyrs 16e - 17e s. Essai sur l'expérience religieuse du peuple orthodoxe sous domination ottomane* / Thèse, Université de Strasbourg. Strasbourg 1987, Annexes, p. XVI, XLIV).

25. «ἐξ ὧν καὶ ἡ μαρτυρία ὡς ἐναντίον ὄντων, ἔχει βεβαιότερον» (Cod. 797 de Vatopedi, f. 92^v in Zografos, A., ..., Annexes, p. XXIV).

des informations permettant de se situer dans le temps historique²⁶. Le récit se déroule dans un temps présent ou en tout cas dans un passé très proche. Pour ces hagiographes, le fait même de l'appartenance de leur récit à l'ordre hagiographique suffit pour qu'ils soient crus, on ne peut pas situer le récit spatio-temporellement. Cette situation ambivalente se matérialise dans la formule ταῦτα καὶ τοιαῦτα souvent employée pour qualifier la valeur informationnelle des paroles prononcées par le martyr, en situant l'historique et l'anhistorique dans la même optique. L'information se déroule maintenant à l'intérieur de la communauté, l'objectif n'est plus de convaincre (rendre apte à être informé) mais d'instruire (informer) l'auditeur. Ainsi les déictiques²⁷ (je, ici, maintenant) placent le récit dans une situation de communication réelle, ils informent le lecteur de la proximité de l'hagiographe avec les faits rapportés.

Si le souci de fidélité par rapport aux faits reste important, la justification par rapport à la préoccupation pédagogique, l'inscription dans des préoccupations d'actualité²⁸ constituent une preuve de validité; les faits ne se déroulent pas dans un temps ancien mais dans le présent, à côté des préoccupations quotidiennes touchant le lecteur/auditeur. Ainsi, la présence de déictiques «καὶ ἡ τῶν ἀρχιερέων ἀκρότης, κύριος Γαβριήλ» met l'accent sur cette actualité en quelque sorte éternelle car en permanence actualisée par l'usage de verbes au présent.

B. Réciter: une mytho - praxie mimismologique

a) Communiquer c'est jouer

Il est reconnu que l'homme ne peut vivre seul et qu'on ne peut pas ne pas avoir de comportement, qu'on ne peut pas ne pas communiquer²⁹. L'homme sort de lui même et va à la rencontre d'autrui, grâce à cet

26. «τῶν ἀρχιερέων τῷ ὄντι ἀκρότης κύριος Γαβριήλ ὁ τῆς ἀγιωπάτης μητροπόλεως Φιλαδελφείας προϊστάμενος, ὃν διὰ τὴν ἐνοῦσαν αὐτῷ ἀρετὴν καὶ σοφίαν, τῶν καθ' ἡμᾶς καὶ τῶν θύραθεν, ἡ τῶν Ἐνετῶν ἀριστοκρατία, ὡς τοῦ ἑλληνικοῦ γένους κυβερνήτην ἀριστον διὰ τιμῆς ἀγούσα, ἡγούμενον τούτου καὶ οἰκονόμον ἀπεκατέστησε μάλιστα». (Πά.σ.χ.ο.υ., Π. Β., «Ὁσιομαρτύρων ἐγκαλλώπισμα», *Θεολογία*, ΝΘ', 1988, τ. 4, p. 856).

27. Kerbrat - Orecchioni, Catherine, *L'énonciation de la subjectivité dans le langage*, Armand Colin, 1980, p. 34.

28. «Ἰκανῶς, τε θρηνήσας τὴν τε τῆς ἐκκλησίας ἀκαταστασίαν, ὡς ὕστερον ὁ αὐτὸς ἔλεγε». (Cod. 778 du Métouchion du St. Sépulcre, p. 542, in Zografos, A., p. XXXVIII).

29. Watzlawick, P., Helmick Beavin, J., et all., *Une logique de la communication*, Editions du Seuil, Paris, 1972, p. 48.

autrui il peut exister, il peut devenir lui même. Il peut communiquer par la voix, la mimique, le regard... Tous ces modes de comportement se composent d'une multitude de gestes exprimant l'homme unitaire global, l'«*anthropos*». L'anthropos est un mimeur et, d'après M. Jousse, il «*intussusceptionne*» les messages venant de l'univers communicationnel qui l'entoure, qu'il reproduira par la suite en se projetant, se prolongeant hors de lui dans un mouvement d'«*ekstasis*»³⁰. Cette gesticulation se fera grâce à des «*mimèmes*»³¹ intériorisés, le plus souvent en dehors de sa volonté. Ainsi l'activité principale de l'anthropos sera la «*reviviscence*»³² de mimèmes lui permettant de communiquer. Cependant l'anthropos n'est point seul, cette communication s'instaure entre plusieurs partenaires (interlocuteurs) et se trouve au service de motivations réelles. La gestuelle de tous ces mimèmes sera une relation (un contexte). La relation constitue un type logique supérieur permettant l'organisation et la mise en cohérence du flux gestuel de l'anthropos³³.

La compétence communicative étant conditionnée par les souvenirs mimismologiques de chacun, on ne peut communiquer que dans la mesure où on se «*souvient*» d'autrui, dans la mesure où on espère pouvoir «*mimer*» avec lui dans «*une seule chair vivante, agissante, pensante et créante*». Notre interlocuteur est préalablement intussusceptionné puis analogiquement rejoué et ce re-jeu³⁴ réciproque concerté de plus en plus spontané constitue le support inévitable de toute communication. Cependant il ne s'agit point d'une gestuelle «*re-présentée*», exécutée en vue d'une réalisation collective. Il ne s'agit pas non plus d'un moyen «*extérieur*» en vue d'une réalisation «*intérieure*», car l'anthropos est unique et indivisible. En ce lieu se situe le cœur même de la coexistence dialogale³⁵, la mise en commun ne portant plus sur des idées ou des images³⁶ mais sur le pouvoir d'être soi-même pour chacun des participants. Ce jeu et rejeu mutuel est

30. Jousse, M., *Le style oral: rythmique et mnémotechnique*, Fondation Marcel Jousse, Paris, 1981, p. 57. Maxime le Confesseur, «*Περὶ διαφόρων ἀποριῶν...*» PG, 91, 1073CD, 1076A...

31. Jousse, M., *L'anthropologie du geste I*, Gallimard, Paris, 1974, p. 54-55.

32. Jousse, M., *Le style oral: rythmique et mnémotechnique*, Fondation Marcel Jousse, Paris, 1981, p. 59.

33. Bateson, G. et Bateson, C., *La peur des anges*, Paris, 1989, p. 240.

34. Jousse, M., *Le style oral...*, p. 63, note 4.

35. Jacques, F., *L'espace...*, p. 216-218.

36. Jousse, M., *L'anthropologie du geste III...*, p. 28.

bien illustré dans le geste rituel dans lequel le τύπος du célébrant s'identifie à ses mimèmes du rejeu liturgique, non pas analogiques d'une métaphysique «*toute autre*» mais contemporains et synchrones et qui par la suite sont projetés vers leur accomplissement à venir³⁷. Ainsi ce qui relève de l'extraordinaire pour ceux qui «*sont extérieurs à la piété*» est tout à fait redondant pour ceux qui y participent. Mais cette participation n'est pas acquise pour toujours, elle est continuellement «*agitée*» et «*mouvementée*» appelant le rééquilibrage des potentialités de l'anthropos vivant qui ne peut exister que dans la mesure où il peut, dans la réciprocité, être avec autrui.

b) Le faire mimismologique et l'histoire sainte

Le mimisme de l'anthropos est motivé, façonné par des «*cachets*» (τύποι), matrices mimismologiques de sa culture, ceux ci s' étendent à des «*choses*» matérielles jusqu' à son système symbolique. L'histoire sainte se propose comme modèle exemplaire pour toute sorte de faire³⁸. L'histoire sainte n'est pas un ensemble de représentations mais elle constitue un système mimismologique cohérent. L'anthropos doit réactualiser les mimodrames de l'histoire sainte de la même manière qu'il doit imiter ses initiateurs, ses maîtres de la socialisation. Par ce processus, l'anthropos est introduit et intégré dans son milieu social et religieux. Grâce à l'histoire sainte mimée, l'anthropos dissout l'incohérence, la discontinuité causée par le «*péché originel*», où se situe l'origine de la dissociation entre le geste et la parole. Alors l'histoire sainte devient geste mimodramatique, événement concret, palpable dans la célébration liturgique. En fin de compte, elle épouse l'histoire humaine grâce à sa double fonctionnalité: la mimésis (gesticulation mimismologique volontaire³⁹) et l'«*épanorthosis*» de la parole et de l'anthropos. Cependant «*l'agitation*» de l'histoire sainte n'est pas une affaire individuelle. Celle-ci, intégrée dans la relation, constitue la trame narrative inévitable du faire de l'anthropos. La mimésis s'opère en tant qu'«*anamnèse*», mémoire communautaire, projetée aussi bien dans le passé que dans le futur⁴⁰. Les mots récités ne sont pas des

37. Zizioulas, J., *L'Etre Ecclésial*, Paris, 1981, p. 87-89.

38. Eliade, M., *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Paris, 1959, p. 16.

39. Jousse, M., *Le style oral...*, p. 55,57.

40. «*μεμνημένοι τῆς σωτηρίου ταύτης ἐντολῆς, τοῦ σταυροῦ... τῆς δευτέρας καὶ ἐνδόξου πάλιν παρουσίας*» (*Εὐχολόγιον τὸ Μέγα, ὑπὸ Σπυριδωνοῦ Ζεφροῦ, Ἐν Ἀθήναις, 1902, p. 70*).

objets saturés mais «des réceptacles aspirant insatiablement à se remplir»⁴¹. Seul l'amant infini pourrait «rassasier la faim de l'homme et étancher la soif de l'homme»⁴². La parole homo-logique est enseignée «liturgiquement»⁴³, elle est intussusception buccale, orale et rythmocatéchisme de l'Enseigneur et intussusception de l'Enseigneur lui-même⁴⁴. Cela est rendu possible grâce à la nature eschatologique de la célébration liturgique. Prononcer le nom de l'Amant en communauté revient à imposer sa présence ici et maintenant. La rencontre est imminente suivie par la communion⁴⁵. L'incertitude propre au statut de la parole transmise, qui peut être historique ou eschatologique, constitue la véritable force de l'histoire sainte: tout en animant les structures culturelles d'un peuple, d'un temps et d'un lieu donné, elle introduit progressivement l'homme historique à l'expérience du Divin.

L'histoire sainte instaure une compétence dialogique caractérisée par la mise en commun engageant la réciprocité, la participation et la mutualité parmi les interlocuteurs⁴⁶, celle-ci implique le consentement sympathique complice des participants et ouvre le chemin vers l'entente. Puis, l'être du faire mythique se réalise dans la compétence homo-logique où les interlocuteurs s'engagent dans un mouvement d'affirmation constante, un amen continu⁴⁷. L'homologie est polyphonique car elle engage le plus grand nombre de participants personnels⁴⁸, c'est aussi sa dimension cosmologique. L'anthropos mimismologiquement vivant connaît; agissant et connaissant, il intussusceptionne autrui jusqu'à faire avec lui une seule chair⁴⁹, alors ils profèrent ensemble des paroles mimismologiquement symphoniques, étant donné que la symphonie reflète l'état des différents niveaux d'apprentissage. Ainsi l'homo-logie signifie l'interpénétration des λόγοι, des paroles agissantes et transformantes. L'homologie accomplissant le dialogue est active et innovatrice⁵⁰, elle est πάθος, activité créatrice; son

41. Jousse, M., *L'anthropologie du geste II...*, p. 79.

42. *Ibid*, p. 79-80.

43. Zizioulas, J., *L' Etre...*, p. 15.

44. Jousse, M., *L'anthropologie du geste II...*, p. 112.

45. Zizioulas, J., *L' Etre...*, p. 143.

46. *Ibid*, p. 382.

47. *Ibid*, p. 109.

48. Capacité onto-poétique, voir Jacques, F., *L'espace...*, p. 571.

49. «καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν» (*Εὐχολόγιον τὸ Μέγα*, p. 259).

50. Jacques, F., *L'espace...*, p. 571.

instauration introduit l'eschaton dans l'histoire et les hommes sont amenés à entrer en relation entre eux et avec le Divin sous la forme d'une communauté⁵¹ de voix répétant inlassablement les mêmes paroles.

L'expérience étant vécue et son expression médiatisée par le langage, l'anthropos ne peut se prétendre maître de l'information qu'il diffuse à ses partenaires. Ceux-ci ne peuvent la capter que dans la mesure où ils sont préinstruits au moins quant aux types logiques⁵² régissant le flux de l'information émise. Cette préinstruction fait appel à des souvenirs mimismologiques analogues. Ainsi la com - préhension est subordonnée à une pratique mimismologique antérieure des partenaires. Le résultat en est que les incidences de l'expérience ne sont jamais individuelles mais partagées par les partenaires.

Confrontés à notre documentation, il nous est le plus souvent extrêmement difficile de distinguer ce qui pourrait appartenir au fait «historique», ce que le martyr a réellement dit, et ce qui relève du commentaire, car le martyr (auteur des faits) et son témoin (hagiographe) participent au même enchaînement de formules et l'expérience de l'un cotoie de très près celle de l'autre.

Même si les hagiographes modifient la réalité en imposant au lecteur leur description et leur compréhension des faits, ils auraient pu répondre à la place du martyr de manière similaire, étant ses contemporains et partageant la même κοινή. Cependant il ne s'agit pas seulement d'une κοινή de discours mais surtout d'une κοινή mimismologique⁵³ réduisant à l'extrême les écarts entre signifiants «formels» et signifiés «essentiels».

L'hagiographe est-il capable de faire revivre par sa parole le récit du martyre aux yeux des fidèles? Peut-il devenir son témoin véritable ou alors parlera-t-il de lui comme s'il s'agissait d'un fait divers? D'une certaine manière, martyr et hagiographe sont co-réalisateurs du martyre et dans une perspective synchronique ils sont sans doute les co-énonciateurs du témoignage.

Aussi bien le martyr que l'hagiographe, chacun pour ses propres raisons, le premier pour illustrer sa relation avec l'Autre et le second pour rendre compréhensible, pédagogiquement explicite son récit à

51. Zizioulas, J., *L'Étre...*, p. 172.

52. Encyclopaedia Universalis, Paris, 1980, 14.543c (Russel Bertrand).

53. Jousse, M., *L'anthropologie du geste, III: Le parlant, la parole et le souffle*, Gallimard, Paris, 1978. p. 31.

son lecteur, font appel aux matrices mimismologiques de l'histoire sainte. Ainsi le martyr et ceux qui l'entourent empruntent successivement des figures mimodramatiques tirées de l'histoire sainte, illustrées concrètement dans les mimodrames liturgiques joués lors des offices religieux. Ainsi, pour que les réalisateurs du récit soient compris par leurs auditeurs, ils feront appel aux mimèmes qui leur sont familiers, les mimèmes liturgiques. Ce sera pour nous aussi le moyen de situer la compétence «*parole vivante*» de l'hagiographe; s'agira-t-il d'un témoin ou d'un rhéteur?

c) Le martyr acteur du mimodrame liturgique

L'action du martyr dans le récit reproduit d'une part les mimodrames des anciens martyrs et d'autre part certains mimodrames du Carême et de la Semaine Sainte. Il ne s'agit pas d'une simple référence aux parcours figuratifs⁵⁴ invoqués par ces offices religieux, mais d'un re-jeu, une reproduction de ceux-ci pendant la lecture du récit du martyre, qui n'est pas seulement lu mais chanté, «*balancé*»⁵⁵, «*agité*» par le lecteur tout comme les offices. Ainsi on s'aperçoit que le topos où se réalise le récit n'est pas l'anthropos récitant mais l'office liturgique. L'événement se déplace du topos historique vers le topos mimodramatique à son tour issu de l'éthos et non pas des contingences historiques.

D'abord nous avons affaire à une série de mimodrames préparant liturgiquement aussi bien au Carême proprement dit qu'à la Passion du Christ. Le futur martyr, après avoir renié sa foi ancestrale et dépensé tous ses biens (τὸν ἐμᾶντοῦ βίον ἠγάλωσα)⁵⁶, revient à la maison paternelle. Dans les textes du Triode on retrouve à la place de βίον le terme πλοῦτον⁵⁷, cependant on retrouve le terme βίον dans d'autres tropaires⁵⁸. Mais étant donné que βίον signifie aussi bien «*biens*» que «*vie*», ce qui n'est pas le cas de πλοῦτον, et que les deux termes sont rythmiquement équivalents, βίον se substitue à πλοῦτον.

54. Parcours figuratif: enchaînement isotope de figures corrélatif à un thème donné (Greimas, A. et Courtès, J., *Sémiotique: dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Université, Paris 1979, I, p. 146).

55. Jousse, M., *L'anthropologie du geste I...*, p. 204-206.

56. Cod. 61 de Xénophonotos, p. 39, in Zografos, A., p. LVII.

57. «Τὸν πλοῦτον ὄν μοι δέδωκας, τῆς χάριτος ὁ ἄθλιος, ἀποδημήσας ἀθλίως, κακῶς ἠγάλωσα, Σῶτερ» (*Τριώδιον ψυχοφελέστατον*, Ἐκδοῖς πρώτη, Ἐνετίησιν, 1811, p. 13).

58. «ὁ τὸν βίον ὄλον δαπανήσας ἐν τῇ ἀποδημίᾳ...» (*Τριώδιον...*, p. 13).

L'état de péché s'exprime aussi à travers le mimodrame de la prostituée fêtée le Mercredi Saint. Le martyr «*se roule dans l'ignorance du Seigneur*» (ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ἐκλυιδουούμην τοῦ Σωτῆρος)⁵⁹ alors que la prostituée «*se roule*» aux pieds du Christ en disant... (τοῖς ποσὶν ἐκλυιδροῦτο βοῶσα)⁶⁰. Le rythmisme des deux fragments est respecté dans l'ensemble.

Le martyr s'identifie aussi à l'homme «*qui ne porte pas le vêtement de noce*» (Mt 22,11) ou encore à l'humanité le jour du jugement dernier. Meletios Syrigos nous propose une séquence particulièrement intéressante⁶¹. Le futur martyr, les jours précédant son martyre, se présente devant son confesseur et ayant repris la formule évangélique relative au reniement (Mt 10,33), il se rappelle les mimodrames du jugement dernier et de la noce: «*Que ferai-je à l'heure du jugement, lorsque je porterai sur moi la marque de mon reniement? Comment vais-je me présenter flétri devant celui qui s'est blessé miséricordieusement pour moi? Il me montrera ses propres plaies en me faisant des reproches. Je ne peux pas supporter la honte, je ne peux supporter l'outrage. Comment pourrais-je, impudent et effronté que je suis, me confondre avec les bons invités devant la table de mon seigneur, avant que je ne purifie ma chair et ne tisse un brillant habit et que je m'enveloppe dans l'esprit*». Les dernières formules témoignent de la présence de mimèmes liturgiques mais qui sont difficilement identifiables. La formule οὐχ οὕτως... reprend, en l'adaptant, la formule οὐχ οὕτως οἱ ἀσεβεῖς du psaume 1 fréquemment lu et chanté aux offices; ainsi on remarque que «*impudent et effronté que je suis*» remplace tant bien que mal «*les impies*» du psaume. On peut aussi rattacher sans grande difficulté la formule, bien que monolectique, οἶδα, aux prières de

59. Cod. 61 de Xénophonos, p. 38, in Zografos, A., p. LVII.

60. Τριώδιον..., p. 391.

61. «τὸ τοῦ Κυρίου ῥῆμα, πάτερ τιμώτατε, ἐκφοβεῖ με ἀδιαλείπτως, τὸ λέγον, ἴπας ὅσως ἀρνήσηται με ἐμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ἀρνήσομαι αὐτὸν καὶ γὰρ ἐμπροσθεν τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς. Τί οὖν γένομαι ἐν ᾧρᾳ τῆς κρίσεως, ἐὰν εὐρεθῶ ἔχων ἐμαυτῷ τὸ σημεῖον τῆς αὐτοῦ ἀρνήσεως; πῶς παραστώ ἐστιγματισμένος ἂν [παρὰ] τῷ ὑπὲρ ἐμοῦ τραυματισθέντι εὐσπλαχνῶς καὶ τὰς πληγὰς εἰς ἐμὸν ἔλεγχον προβάλλοντι; οὐχ ὑποφέρω τὸ ὄνειδος· οὐχ οὕτως ὁ ἀναιδῆς ἐγώ, καὶ τολμηρός, ὡς ἐμαυτὸν συνείρειν τοῖς καλοῖς δαιτυμόσιν ἐν τῇ τραπέζῃ τοῦ Κυρίου μου, ἐὰν μὴ τῷ ἐμῷ αἵματι τὸν ῥύπον ἀποκαθάρσας τῆς σαρκὸς καὶ στολὴν λαμπρὰν ἐξυφάνω, καὶ περιβαλοῦμαι τῷ πνεύματι. οἶδα γὰρ ὅτι προσεδέξατό με ὁ Κύριος καὶ οὐκ ἀποβαλεῖ με. Ἐκείνου γὰρ εἶσιν οἱ λόγοι οἱ λέγοντες, τὸν ἐρχόμενον πρὸς με σὺ μὴ ἐκβάλλω ἔξω». (cod. 778 du Métochion du St. Sépulture, p. 189, in Zografos, A., p. XXVII-XXVIII).

préparation à la communion⁶² où le fidèle, malgré ses faiblesses, n'est pas rejeté mais admis à la Cène. Enfin, cette petite confession s'achève avec une formule du sacrement des Huiles adaptée à la première personne du singulier⁶³. Malgré la maladresse évidente de style du passage, on se rend compte de sa richesse mimismologique. La référence ne se fait pas par rapport au texte littéraire mais par rapport au texte en tant qu'expression d'un contexte mimismologique car ni le sacrement des Huiles, ni la préparation au Carême ou à la Cène ne sont étrangers au martyr qui va suivre.

Le martyr tout comme les anciens martyrs se prépare comme un athlète avant d'entrer dans le «stade» se substituant au cirque romain, mais qui peut être aussi le «stade des vertus»⁶⁴.

«Ce trois fois bienheureux, brûlant de zèle divin et d'amour pour le Christ, dont il était le porteur, s'étant ceint de la cuirasse du vivifiant signe de la croix, leur répondit»⁶⁵.

«Alors, illuminé par la lumière divine en son esprit et son intellect, il se ceignit de la cuirasse de la grâce et saisit l'épée de la justice, et il se lança dans cette lutte»⁶⁶. Il se produit une synthèse entre la préparation au Carême et le souvenir des anciens martyrs tel saint Georges, particulièrement honoré à cette époque aussi bien par les chrétiens que les musulmans. Dans le martyre de Christos de Prévéza on voit expressément apparaître la formule τὴν πανοπλίαν τοῦ Σταυροῦ⁶⁷ alors que dans celui de Démètre de Philadelphie⁶⁸ la formule τὴν πανοπλίαν τῆς χάριτος est proche de la formule ἀσπίδι τῆς χάριτος issue des vêpres de la fête de saint Georges. La lutte est suivie par le couronnement du vainqueur:

«C'est ainsi qu'il obtient son salaire, du Christ organisateur des

62. Ὁρολόγιον τὸ Μέγα, Βαρθολομαίου Κουτλουμουσιανοῦ τοῦ Ἰμβρίου, ἔκδοσις ἕκτη, Βενετία, 1891, p. 467.

63. «Σὺ γὰρ εἶ ὁ εἰπών, ὅτι τὸν ἐρχόμενον», Εὐχολόγιον, p. 290.

64. «Τὸ στάδιον τῶν ἀρετῶν ἠνέγκται, οἱ βουλόμενοι ἀθλῆσαι, εἰσέλθετε, ἀναξωσάμενοι τὸν καλὸν τῆς νηστείας ἀγῶνα... καὶ ἀναλαβόντες τὴν πανοπλίαν τοῦ Σταυροῦ, τῷ ἐχθρῷ ἀντιμαχησόμεθα, ὡς τεῖχος ἀρρηκτον κατέχοντες τὴν πίστιν καὶ ὡς θώρακα τὴν προσευχὴν» (Τριψίδιον, p. 70).

65. Στυλιανός, Μητροπολίτης Πρεβέζης, Ὁ Νεομάρτυς Ἅγιος Χρῆστος ὁ ἐκ Πρεβέζης, Ἀθήναι, 1972, p. 701.

66. Cod. 61 de Xenophontos, p. 38, in Zographos, A., p. LVII.

67. Τριψίδιον..., p. 70.

68. Cod. 61 de Xenophontos.

jeux»⁶⁹. «C'est ainsi qu'il jouit de la couronne qui lui était réservée aux cieux»⁷⁰. «C'est ainsi qu'il obtint la couronne désirée du martyr par le Christ, organisateur des jeux, pour qui il lutta fermement»⁷¹. Les mimèmes sont assez difficiles à identifier vu l'abondance de ce thème dans l'hymnologie consacrée aux martyrs. Bien entendu nous ne sommes pas loin du Carême⁷², jugement et martyr restent liés.

Tout comme les anciens martyrs, l'appreneur Cyrille rejette tous les biens matériels, pour préserver son intimité avec son maître Enseigneur: «Moi, oh lieutenant, je ne suis préoccupé de rien, ni de richesses, ni de gloire, ni de vêtements périssables, ni de nobles chevaux. Toutes ces choses sont pleines de poussière, ce sont des ordures (Ph. 3,8). Tout cela compte pour moi comme de la fumée... Pour moi, le Christ est la richesse, le Christ est la vie, le Christ est l'amour, le Christ est Dieu, le Christ est tout en toute chose (Col. 3,11) rien ne pourra jamais me séparer de son amour, ni le feu, ni l'épée, ni la famine, ni le monde, ni la richesse, ni le poids, ni la hauteur, ni les choses présentes, ni une autre création (Ro. 8,35-39)»⁷³. Les formules évangéliques sont adaptées en tropes conjonctionnels, bien connus de la pratique hagiographique⁷⁴, qui ont l'avantage d'accentuer l'oralité du récit en mettant en valeur sa gestuelle bilatérale lors de la lecture⁷⁵.

Face au juge le martyr reprend ἔτοιμος εἰμί⁷⁶, mimème qu' «*agita*» Pierre la veille de la Passion: «Je suis prêt (ἔτοιμος εἰμι) à subir s'il le faut, mille morts pour son amour»⁷⁷ ou encore ἔτοιμος ἔχω de saint Paul prêt à affronter le martyr s'il le faut⁷⁸ tout comme les anciens

69. Cod. 797 de Vatopédi, p. 78^v, in Zografos, A., p. XVIII.

70. Cod. 61 de Xenophontos, p. 46, in Zografos, A., p. LX.

71. Ἰεζεκιήλ, Μητροπολίτου, «Ἀνέκδοτος Ἀκολουθία τοῦ Ἁγίου Ὁσιομάρτυρος Δαμιανοῦ», *ΕΕΒΣ*, 1930, 7, p. 61.

72. «ὁ ποιῶν ταῦτα τὸν ἀληθινὸν κομίζεται στέφανον παρὰ τοῦ παμβασιλέως Χριστοῦ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως» (Τριψίδιον, *ibid*).

73. Ἀκολουθία καὶ βίος τοῦ Ἁγίου ἐνδόξου Ὁσιομάρτυρος Κυρίλλου τοῦ Θεσσαλονικέως, Θεσσαλονίκη, 1980, p. 45.

74. «... οὐ πλοῦτος, οὐ δόξα, οὐ στρατιωτικὸν ἀξίωμα, οὐδὲ ἄλλο τῶν τοῦ κόσμου τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς προτιμότερον» (Συμεὼν-Μεταφραστής, *PG* 114,421).

75. Jousse, M., *L'anthropologie du geste III ...*, p. 15,32.

76. «Κύριε, μετὰ σοῦ ἔτοιμος εἰμι καὶ εἰς φυλακὴν καὶ εἰς θάνατον πορεύεσθαι» (Lc. 22, 33).

77. Σοφιανοῦ, Δ., «Ἡ ἀρχικὴ Ἀκολουθία καὶ ὁ ἀρχικὸς ἀνέκδοτος βίος τοῦ Νεομάρτυρος Μιχαὴλ τοῦ ἐξ Ἀγρᾶφων», *ΕΕΒΣ*, 1979-80, 44, p. 270.

78. «... ἀλλὰ καὶ ἀποθανεῖν ἐτόιμος ἔχω ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ» (Ac. 21,13).

martyrs⁷⁹: «*Je suis prêt (έτοιμός εχω) à mourir pour les choses dont je suis convaincu*»⁸⁰ (2 Tm, 4,7-8). La facilité avec laquelle l'hagiographe peut utiliser deux formules issues de contextes différents et pas nécessairement opportunes - Pierre a renié son Seigneur malgré ses déclarations - montre l'indépendance des formules utilisées par rapport à leur contexte d'origine. Cependant cette déclaration de Pierre est rejouée le Jeudi Saint, tout au début de l'office de la Passion; aussi plus on progresse vers le martyr, plus on revit le mimodrame de la Semaine Sainte: «*Le martyr était tiré comme Jésus jadis; les bourreaux le tiraient comme s'ils étaient des Judéens*⁸¹. *L'un (Jésus) était tiré pour nous et l'autre (le martyr) était tiré avec Lui pour Lui*»⁸² ce qui n'empêche pas l'hagiographe de séjourner aux temps apostoliques lorsque ceci semble nécessaire, et transmuter les Judéens du synédrin en Romains de Philippe: «*Ils l'ont mis en prison, en ordonnant au géolier de le surveiller de près*» (Ac. 16,23)⁸³.

Ce qui importe c'est l'unité d'action et sa conformité par rapport aux τύποι mimismologiques de l'histoire sainte, alors on peut s'interroger sur la véritable nature de l'Ennemi, du persécuteur. Les prédicats attribués à l'adversaire ottoman reprennent les noms du Judéen typologique de la Passion tels que άνομος ou παράνομος. Bien entendu le rôle des Juifs dans le contexte des martyrologes semble ambigu⁸⁴, cependant le type mimismologique du Judéen typologique les dépasse largement car ces mêmes prédicats sont employés aussi pour qualifier les persécuteurs des martyrs antiques.

Le martyr est vécu à travers les mimodrames de la Passion du Christ et celui de la célébration eucharistique: «*Encore à ce moment-là, il continuait à «mimer» le Christ, il était tiré comme une brebis*

79. «Έτοιμος ό τοῦ Θεοῦ δοῦλος πάντα ὑπομένειν ὑπέρ τοῦ ὀνόματος τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ» (PG, CXIV, 741b).

80. *Ibidem*, p. 206.

81. Jousse, M., *L'anthropologie du geste III...*, p. 287-315. Par ailleurs, l'hymnologie byzantine a su préserver la différenciation entre le peuple israélite dans son ensemble et les scribes et pharisiens Judéens.

82. *Ακολουθία και Βίος τοῦ Ἁγίου ἐνδόξου Ὁσιομάρτυρος Κυριλλου...*, p. 44.

83. Σοφριανού, Δ., p. 271.

84. Malgré les efforts des chefs religieux, Chrétiens et Juifs, pour maintenir de bons rapports entre les deux communautés, la situation semble assez mouvementée à la base. Le juif typologique de la Semaine Sainte des chrétiens d'une part et l'expérience douloureuse des Maranes d'autre part, vont constituer les supports de l'antagonisme économique à Constantinople; Syméon l'orfèvre (1653) ou Jean de Thasos (1575) font les frais de l'antagonisme entre les deux communautés.

sans méchanceté pour être immolé. Il ne criait pas et ne se querellait point...»⁸⁵ comme Jésus aux vêpres de Vendredi Saint⁸⁶ et lors du rite de la préparation⁸⁷ à la liturgie. Le martyr mime aussi le bon larron sur la croix en prononçant cette formule si souvent répétée lors de la liturgie: «*Aie pitié de moi, Seigneur, quand tu viendras dans ton royaume*⁸⁸, *souviens-toi de moi ô Très-Bon, comme tu t'es souvenu du larron dans ton royaume*»⁸⁹. Il est particulièrement remarquable que la formule «*καθὼς ἐμνημόνευσας τοῦ...*» réitère la formule souvent répétée de la seconde prière du mariage⁹⁰. Il est aussi à remarquer que la formule de l'auteur reprend complètement le rythmisme du second balancement⁹¹ de la formule du mariage, l'épreuve corporelle l'unissant mimismo - logiquement avec son maître.

Tout comme le Christ sur la croix, le Vendredi Saint, le martyr Jacques «*ayant levé ses mains et ses yeux vers le ciel, il dit en poussant un grand cri: «Seigneur entre tes mains je remets mon esprit»* (Lc, 23,46)»⁹² Marc le Crétois s'écrie comme Etienne «*Seigneur reçois mon esprit et ne leur compte pas ce péché* (Ac, 7,60)»⁹³. Face aux merveilleux événements survenus lors du supplice du martyr Théophane, pendu sur les «*ganches*» (crochets)⁹⁴, les assistants «*hochant la tête disaient (κινούντες τὰς κεφαλὰς ἔλεγον)*»⁹⁵ véritablement, le Christ est Dieu véritable (ὄντως ἀληθής⁹⁶). Trois formules évangéliques du Vendredi Saint sont complètement remodelées en une

85. Σοφριανοῦ, Δ., «*Ἡ ἀρχικὴ ἀκολουθία...*», p. 273.

86. «*Ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγῆ, ἤχθη καὶ ὡς ἀμνὸς ἐναντίον τοῦ κείροντος αὐτὸν ἄφρωνος, οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ*» (Es. 53,7).

87. *Εὐχολόγιον...*, p. 43.

88. *Ἱερολόγιον...*, p. 475.

89. Cod. 778 du Metochion du St Sépulcre, p. 560, in Zografos, A., p. XLVI.

90. «*Μνημόνευσον αὐτούς, Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὡς ἐμνημόνευσας...*» (*Εὐχολόγιον*, p. 260).

91. Jousse, M., *L'anthropologie du geste III...*, p. 107.

92. Cod. 589 d' Iviron, p. 334.

93. Cod 778, p. 195, Zografos, A., p. XXXIII.

94. Deshayes de Courmenin, Louis, *Voyage de Levant fait par le commandement du Roy en l'année 1621*. Paris 1624, p. 223.

95. «*Οἱ δὲ παραπορευόμενοι ἐβλασφήμουσαν αὐτὸν κοινοῦντες τὰς κεφαλὰς αὐτῶν καὶ λέγοντες*» (Mt, 27,39).

96. «*ἀληθῶς ὁ ἄνθρωπος οὗτος υἱὸς ἦν Θεοῦ* (Mc, 15,39). «*ὄντως ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος ἦν*» (Lc, 23,47).

nouvelle formule d'un bilatéralisme adapté à la circonstance⁹⁷.

C. Introduire dans la communauté

a) *La relation: Le topos communautaire*

L'anthropos est un système vivant «*informationnellement ouvert*», «*condamné à l'ouverture*» et cette ouverture le pousse vers une mobilité permanente, il ne peut exister sans les autres. Sa compétence existentielle (pouvoir devenir soi même) ne se situe pas à l'intérieur de lui même, mais à l'extérieur, «*quelque part*» entre lui et les autres, et elle aspire à l'instauration de la «*pleine communicabilité*»⁹⁸. Grâce à l'harmonie «*mimismologique*» «*des âmes et des corps*»⁹⁹ l'inter-compréhension devient possible.

La relation c'est le mouvement dans lequel s'inscrit le geste, la trame dont les fibres sont les gestes¹⁰⁰. Par ailleurs, grâce à la théorie de la forme, nous pouvons envisager des hiérarchies de contextes. Cheminant d'une «*unité simple*» vers des unités plus complexes, la sélection des isotopies possibles devient de plus en plus sévère. Comprendre une donnée, c'est l'intégrer dans des contextes qui lui sont supérieurs¹⁰¹. «*La relation constitue à la fois le fait primitif de la réalité humaine et la norme centrale de cette réalité*»¹⁰². Par ailleurs un énoncé ne peut avoir de sens que dans la mesure où il peut être partagé par les différents interlocuteurs, encore faut-il qu'il soit interprété de la même manière par tous. Ainsi l'entente est rarement atteinte, elle est toujours en train de se faire, elle relève de l'ordre de l'interrogation, de l'incomplétude. Dire que la relation est «à

97. Πολλοί κινούντες		τῶν τὰς	ἀλλοτρίων κεφαλᾶς
ὄντως	ἔλεγον		
ἐστὶν	Θεὸς	ἀληθῆς	
	ὁ παρὰ τούτου	ὁ	Χριστὸς
κηρυττόμενος		καὶ	δοξαζόμενος

(Πάσχου, Π. Β., *Ὅσιωμαρτύρων...*, p. 864).

98. Jacques, Francis, *L'espace...*, p. 33sqq.

99. Mariage / Traduction P. Denis Guillaume, Rome, 1979, p. 18.

100. Bateson, G., Birdwhistell, C., *La nouvelle...*, p. 293.

101. Bateson, G. Birdwhistell, C., *La nouvelle...*, p. 125-128.

102. Jacques, Francis, *L'espace...*, p. 569.

instaurer», cela signifie que l'anthropos lui aussi est à réaliser.

b) Performance initiatrice

Elle constitue l'aboutissement et le moteur de la performance principale. Après avoir apaisé les interrogations et informé les mimèmes récitateurs du lecteur, l'auteur essaiera de l'intégrer, le rendre participant à la communauté chrétienne en se servant du paradigme du martyr qui sert de prétexte.

L'évolution personnelle du sujet n'engage pas celui-ci seulement, il n'est pas seul à être responsable de ses actes, de son cheminement. Avant de prendre une décision importante, il doit demander conseil, solliciter la participation de la communauté dans laquelle il se trouve intégré. Cette attitude se matérialise le mieux dans la figure du «*père spirituel*», ancien et guide, en tant que signe visible de la communauté ecclésiale. La parole de l'ancien est bien plus que sienne, car il porte sur lui la parole de la communauté, non pas en tant que détenteur du droit à la parole mais en tant qu'enseigneur car sa parole est goûtée et il est lui même l'écoutant attentif de la parole de chacun lors de la confession et orant premier né de la communauté face au sanctuaire.

Théophane renia très jeune sa foi chrétienne et grandit dans le palais du sultan. Les souvenirs mimismologiques de son état chrétien l'ont porté à chercher à changer de vie et il partit à la recherche d'un maître spirituel: «*Il quitta le palais royal et voyagea dans divers lieux et pays en demandant, en examinant, en enquêtant... recherchant quelqu'un par l'intermédiaire duquel sa situation serait mise en ordre selon la volonté divine. Alors qu'il poursuivait cette recherche... il rencontra des hommes divins et merveilleux. Ce fut... Monseigneur Gabriel qui l'enseigna, le conseilla et l'ordonna moine en lui donnant le nom de Théophane, et le persuada... de témoigner de la piété pure et parfaite et de condamner l'autre croyance qui est souillée et, au-delà, du culte pur et de toute connaissance divine*»¹⁰³.

Marc le Crétois «*se présenta devant un confesseur ayant beaucoup de discernement et à qui il raconta toutes les choses le concernant. ...Ce dernier le consola et l'encouragea à persister dans le repentir... Cet homme divin, l'ayant armé de ses bénédictions, le stimula dans le sens du martyre*»¹⁰⁴. Si certains semblent envisager le

103. Πάσχος, Π. Β., 'Όσιομαρτύρων..., p. 856.

104. Cod. 778 du Metochion du St Sépulcre, p. 189-190, in Zografos, A., p. XXVII-XXVIII.

martyre comme une solution au problème du reniement, la grande majorité des spirituels chrétiens s'oppose à ce type d'entreprise: *«Il se torturait continuellement la conscience en pensant que les luttes ascétiques qu'il menait ne suffisaient pas pour expier son péché... Ainsi il ne pouvait envisager de se présenter devant le Christ lors de son terrible jugement avant d'avoir témoigné devant les hommes. Il ne cessait de parler de son futur témoignage, mais aucun moine n'était de son avis. Ils craignaient tous la faiblesse de la chair et avaient peur qu'il lui arrive une défaillance humaine et que cette dernière chute ne soit pire que la première. Alors il décida de déclarer obéissance à... l'ex-patriarche Denis qui vivait au monastère... et qui voulait se rendre à Constantinople... Ils voyagèrent ensemble et une fois arrivés à destination, il annonça à celui-ci son dessein secret. Ce dernier lui répondit:*

«Après ma mort, fais comme tu voudras tout en demandant l'aide du Christ pour qui tu meurs». Après la mort de Monseigneur Denis, il parla à un moine... du feu qui brûlait dans son cœur. Celui-ci lui répondit: «Frère, sois fortifié par la force du Seigneur et pars au combat. Ainsi tu feras partie des anciens martyrs qui ont combattu pour le Christ»¹⁰⁵.

Le confesseur Euthyme.. lui disait: «Frère, l'esprit est plein d'ardeur, mais la chair est faible (Mt, 26,41). Ce à quoi il répondit: «Faisons oh maître, une expérience: si on coupe un de mes doigts, on verra si je résisterai et supporterai les épreuves du martyre. Alors Euthyme le trouvant immuable, l'ayant confessé et corrigé selon les saints canons et ayant beaucoup prié, le fit participer à la communion des divins et terribles mystères»¹⁰⁶. «Alors qu'il était en prison... vinrent des chrétiens qui lui demandèrent de manger un peu et lui dirent qu'ils étaient prêts à payer pour lui une rançon, afin qu'il soit libéré. Ils avaient peur qu'il renie de nouveau sa foi»¹⁰⁷.

D'autre part, une fois le martyr lancé dans la confession, il est soutenu par cette même communauté dont il devient le représentant. Si pour les musulmans la grandeur et la puissance des musulmans¹⁰⁸

105. Cod. 349 (37) du Patriarcat d'Alexandrie, f. 18^v-19^v, in Zografos, A., *Les nouveaux martyrs...*, p. LXXXI.

106. Πάσχου, Π. Β., p. 858.

107. Cod 778 du Metochion du St Sépulcre, p. 553, in Zografos, A., p. XLIII.

108. «ἀφες τὴν θρησκείαν αὐτὴν καὶ πρόσσελθε τῇ ἡμετέρῃ, οὐχ ὄρις ὄσης δόξης καὶ κράτους ἐγκρατῆς ὑπάρχει ἢ τοῦ Μουχαμὲτ θρησκεία,» (Cod. 349 (37) du Patriarcat d'Alexandrie, f. 9^r, in Zografos, A., p. LXX).

constitue la preuve irréfutable que la religion chrétienne est inférieure à la leur, pour les chrétiens la présence courageuse et le témoignage des martyrs constitue la preuve irréfutable de la vitalité de leur foi, un grand honneur: «*Sa mère l'encourageait en disant, supporte, oh mon fils, l'épreuve passagère du feu pour que tu puisses hériter avec les martyrs, les anges, les archanges, les prophètes et tous les saints du royaume céleste*»¹⁰⁹.

«*Derrière le martyr se tenait sa femme qui l'avait suivi.. Elle l'encourageait en disant en dialecte russe: N' aie pas peur, ne sois pas timide non plus devant la mort, reste ferme dans la foi du Christ, car la coupe de la mort est rapide comme un clin d'oeil et par la suite tu te réjouiras avec les martyrs du Christ, et moi je serai comptée comme femme de martyr*»¹¹⁰.

Toute l'histoire du martyr se constitue en continuité relationnelle, sa mort ne constitue en aucun cas une rupture mais un accomplissement, il en est ainsi pour tout le réseau relationnel entourant le martyr. «*...ils firent appeler sa femme (du martyr) pour qu'elle le conseille, espérant qu'il aurait pitié de ses larmes et qu'il lui arriverait quelque chose d'humain. Après qu'elle eût dit tout ce que la langue d'une épouse peut dire en de telles circonstances, en mêlant les cris aux larmes abondantes, il resta insensible et lui parla en ces termes: «Femme, c'est le Christ qui sera à ma place pour toute chose. Je te remets à lui pour qui je traverse la mort en martyr. Supporte, toi aussi, femme, ma privation à cause du Christ, pour que nous puissions nous retrouver et nous réjouir ensemble le jour du glorieux et terrible (second) avènement. Car qui en profitera, si en échange des plaisirs du monde, je donne mon âme, elle que le monde tout entier ne peut remplacer? Pars maintenant en paix, ma chère âme, et moi je partirai le plus tôt possible vers celui que je désire. Elle quitta la prison, rassurée des paroles du martyr*»¹¹¹.

«*Alors qu'on l'emmenait au lieu de l'exécution, il rencontra des chrétiens à qui il demanda de prier pour lui, les fortifia dans la foi et demanda que le métropolite de la ville prie pour son père. En effet, il s'interrogeait toujours sur le salut de celui-ci (c'était à cause de la sévérité de son père qu'il s'était converti à l'Islam)*»¹¹².

109. Cod. 797 de Vatopedi, f. 92r, in Zografos, A., p. XXIII.

110. Cod. 349 (37) du Patriarcat d' Alexandrie, f. 18r, in Zografos, A., p. LXXX.

111. *Ibidem*, p. LXXXVII.

112. Cod. 778 du Metochion St Sépulcre, p. 558, in Zografos, A., p. XLV.

Mais le martyr va beaucoup plus loin en invitant le représentant de la communauté musulmane à le rejoindre dans le christianisme :

«*Le martyr dit au Kaimakam: «que Dieu te rende digne toi aussi de connaître la vraie foi»*¹¹³. Il s'agit d'une mise en Eglise forcée où ses interlocuteurs auront beaucoup de mal à s'y faire. Car à plusieurs reprises le juge semble prêt à fléchir devant le témoignage du martyr, et on ignore ses véritables pensées, mais le rappel de sa fonction comme la présence à son côté de musulmans rigoristes lui forcent la main. Cette attitude témoigne de la divergence fondamentale entre les systèmes mimismologiques chrétien et musulman, le premier, communautaire, se fondant à l'ortho-doxie, attachement personnel à une mimismologie «*droite*» et le second, public, à l'orthopraxie sociale (macrogestuelle) garantissant l'ordre social et politique¹¹⁴. Le martyr tente de réunifier ces deux mondes en essayant de convertir l'espace public en communautaire. Il ne s'agit pas d'une attitude simplement hérétique, mais fondamentalement anomique par rapport à l'ordre établi dans la mesure où le communautaire ne concerne que les élites (espace musulman). A l'opposé le martyr énonce un nouvel espace d'interlocution, où l'orthopraxie jaillit de la compétence relationnelle, celle-ci prenant ses sources dans la compétence du pouvoir témoigner ensemble (homologie et par conséquent orthodoxie) malgré la diversité des participations employées (polyphonie).

Le cheminement personnel à partir d'un seuil devient public, je dirais même qu'il se trouve devant l'obligation de devenir public, de se trouver assumé par la communauté chrétienne du lieu, connue ou inconnue du martyr, qui doit l'accompagner vers son épreuve finale. Il ne s'agit pas d'un privé qui est découvert et se trouve forcé d'assumer cette situation. Il s'agit d'un privé qui force le public à l'admettre, qui y fait irruption et le modifie, qui impose à l'institution ecclésiastique de se mettre à son service.

Le martyr préfère la mort à la vie, mais quel est le caractère de ce choix? A-t-il le pouvoir de préférer la mort à la vie? Y a-t-il réellement un choix ou alors l'option du martyr porte-t-elle sur les modalités du faire (de ce choix) plus que sur le faire lui-même? En d'autres termes, le martyr ne préfère pas la mort à la vie mais les modalités d'une vie de renégat sont analogiquement équivalentes à une non-existence, alors la mort représente la seule issue possible

113. Cod. 349 (37) du Patriarcat d'Alexandrie, f. 26^v, in Zografos, A., p. IXC.

114. Lewis, B., *Juifs en terre d'Islam*, Flammarion, Paris, 1986, p. 71.

mais en aucun cas un choix délibéré. Mais il y a bien plus, l'attitude du martyr témoigne de son acharnement à conserver le droit d'initiative que le juge conteste en lui imposant un choix arbitraire. Alors le refus du martyr de s'accommoder de l'ordre établi porte sur la compétence du juge à lui imposer ce choix; par son sacrifice volontaire le martyr garde le dernier mot.

Marc le Crétois se présente devant l'évêque de Smyrne. Il le salue et se tient à côté de lui, silencieux, les larmes aux yeux. Ainsi il prend l'initiative de l'échange et oblige l'évêque à l'interroger sur les raisons de son chagrin: *«parle-nous des raisons de ton deuil pour que nous puissions trouver un remède adéquat à ta tristesse. Il répondit: très saint maître, je porte en moi un grand malheur que je dois annoncer devant vous tous pour que, par vos prières au Seigneur, je puisse trouver un peu de consolation»*. L'annonce publique de son «malheur» constitue la compétence préalable pour qu'il trouve «un peu de consolation», il s'agit d'une première confession, d'une répétition avant la représentation finale. Alors il confesse son reniement «en Eglise» et demande aux personnes présentes d'intercéder pour lui: *«il convainquit l'évêque et toutes les personnes de prier pour son salut. De plus, il demanda que soit célébré pour lui un sacrifice mystique le lendemain, afin qu'il puisse communier aux mystères immaculés»*¹¹⁵. Tout en implorant la sym-pathie des personnes présentes, sa parole crée un nouvel espace relationnel, c'est lui qui conduit l'Eglise locale, assumant la fonction sacerdotale, vers l'aventure du témoignage qui est aussi le témoignage de la communauté qui l'accueille. La présence active du saint ouvre une brèche dans le temps et l'espace, vers la communauté élargie: *«Il sortit du sanctuaire et ayant allumé des lumières, il parcourait l'église en cherchant les martyrs qui sont peints sur les murs et s'arrêtait devant chacun d'eux. Il les contemplait et prononçait des mots secrets, les yeux en larmes, sans que les personnes présentes puissent entendre ses paroles. Ils avaient l'impression qu'il parlait aux martyrs, comme s'il s'adressait à des personnes vivantes»*¹¹⁶. Le martyr n'est jamais seul, il se trouve en permanence entouré de présences actives qui l'accompagnent:

«Alors que le saint était cruellement tiré et flagellé par ceux qui le tiraient par devant et par derrière, et qu'il se disait en lui-même: «Seigneur Jésus, aide-moi», il vit à sa droite un cavalier terrible qui

115. Cod. 778 du Metochion du St Sépulcre, p. 545, in Zografos, A., p. XXXVIII.

116. *Ibidem*, p. XL.

*brillait comme les rayons du soleil qui lui tenait compagnie et lui faisait signe d'agir en homme et de n'avoir peur de rien*¹¹⁷.

*«Alors les Agarènes sans loi sautèrent sur lui avec emportement et l'ayant étendu par terre le flagellèrent 315 fois. Pendant ce temps, il criait aussi fort que s'il était accompagné de tambours appelant Dieu et chantant très fort: Gloire à Dieu, saint Georges et saint Démètre, aidez-moi, saint Nicolas dépêchez-toi*¹¹⁸.

Dans notre perspective il ne s'agit nullement d'une intervention d'un deus ex machina phénoménologique. C'est le martyr qui permet cette manifestation non pas en tant que faiseur de miracles mais en tant que célébrant créant une rupture dans l'espace-temps phénoménologique par la mise en disponibilité, en suspens de son être. Alors les présences merveilleuses apparaissent en tant qu'acceptation, réalisation de ce don, par ailleurs elles sont visibles par les spectateurs suivant leur degré de participation. La performance du don est rendue possible grâce à la compétence de l'entente du martyr avec toute la communauté restreinte et élargie. Le martyr est écouté, il est accepté, alors il peut s'offrir. Sa parole est une part de lui même et sa confession est le don, la mise en disponibilité de son être total (ἔτοιμος εἰμι) qui est offert à l'intussusception de la communauté et de son Amant, le Christ.

Le sacrifice du martyr ayant pris fin, on observe un empressement généralisé visant à garder au sein de la communauté et à sauver de la profanation les restes du martyr.

*«Le martyr apparut en songe à l'évêque lui disant ce qu'il devait faire concernant les reliques. Il y eut une grande tourmente parmi des Français, des Italiens et des membres de notre Eglise lorsqu'il s'agit de savoir à qui reviendraient les reliques. Finalement, elles revinrent aux chrétiens orthodoxes qui dépensèrent à cet effet de très grandes sommes d'argent. Elles se trouvent maintenant dans l'église de Ste Photini, la cathédrale. Elles opèrent des guérisons chez ceux qui les approchent avec foi pour la gloire et la louange du grand Dieu, de notre Seigneur Jésus Christ et du très Saint-Esprit, de l'unique divinité et domination à qui revient toute gloire, honneur et adoration dans les siècles. Amen*¹¹⁹. De l'espace relationnel (obtention des reliques) nous

117. Cod. 512 d'Ivion, f. 207^v, in Zografos, A., p. LIII.

118. Cod. 61 de Xenophontos, p. 40, in Zografos, A., p. LVIII.

119. Cod. 778. du Metochion du St Sépulcre, p. 561-562, in Zografos, A., p. XLVI-XLVII.

passons à l'espace architectural (le martyr est intégré dans la cathédrale) puis à l'espace mimodramatique avec la doxologie finale. Du mode descriptif nous passons à l'invocation. Ainsi le lecteur introduit dans le coeur du récit doit témoigner à son tour. Cette formule liturgique, sans intérêt apparent, transforme le spectateur en acteur participant en l'impliquant dans le geste mimodramatique de la confession. Ensuite, avec la finale «*Amen*», il projette la réalisation de cette confession vers l'«*eschaton*», inscrivant ainsi la parole du récit dans la synchronie du «*déjà et pas encore*».

II ENSEIGNEUR ET DISCIPLE AU THEATRE MYSTAGOGIQUE DU MARTYRE

Le processus homologique étant déclenché, maître et disciple iront à la rencontre de l'Autre accompli. Il ne s'agit plus d'un théâtre ouvert à tous, d'une gestuelle socialement objectivable et linguistiquement possible. On y accède par une intussusception de l'Autre, de plus en plus globalisante, où on est acteur et spectateur à la fois. L'homologie glisse vers l'homogesticulation, chaque mimème de l'un étant le même que chacun de l'autre, non pas en tant que simple imitation mais en tant que co-portage de l'être gestuel, co-portage de la vie. On vit, on respire ensemble et chaque mouvement de son corps et de son intellect ne peut exister, non sans l'autre, mais qu'avec l'autre.

A. La maîtrise mimismologique de l'anthropos

Le stade de la préparation mimismologique étant achevé, l'anthropos va passer à l'action, toute sa gestuelle, celle de l'homme global, se cristallisera au fur et à mesure en un seul acte, celui du témoignage. Il partira de l'avant en entraînant ses «*témoins*», récitateurs et appreneurs de son témoignage, dans sa quête qui est l'intussusception globale de son maître.

Plus la parole s'enracine dans l'anthropos, plus celui-ci se trouve modifié. L'apprentissage de la parole met en jeu la gestuelle, toute sa gestuelle. Celle-ci affecte progressivement ses potentialités physiques, intellectuelles et morales, visibles ou non (chaque potentialité peut être décrite en termes de mouvement et donc de gestes), qui engagent la corporéité de l'anthropos en tant que maîtrise mimismologique.

Le corps constitue le point de départ et d'arrivée du travail de l'apprenant et l'apprentissage est l'affaire de tout son corps. La parole

pleinement portée modifie le corps tout en étant son expression. Le rapport que la parole entretient avec le corps illustre l'état de l'équilibre interne au sein de l'anthropos. Un apprentissage cérébral pourrait difficilement supporter l'épreuve corporelle, on assisterait soit au reniement de l'apprentissage soit au trouble de l'équilibre psycho-somatique de l'apprenant.

La question de la maîtrise mimismologique apparaît d'une part en tant que recherche d'une *ὁμόνοια* mimismologique du renégat et d'autre part en tant que tentative de contrôle mimismologique du martyr par la torture imposée par les juges. C'est aussi en traversant des tortures sans fléchir que le martyr sera apte à affronter l'épreuve ultime, la mort. Le jeûne, la veille et les gémissements d'une part et l'épreuve corporelle des tortures ou du martyre d'autre part deviennent synonymes de purification. L'épreuve physique libère l'homme en lui permettant de relativiser la valeur des préoccupations matérielles. Il développe l'aptitude à intussusceptionner le monde et l'Autre, le rôle de l'Ennemi (du Malin) étant de bloquer, de réduire ce processus. Dans cette optique, vivre équivaut à s'ouvrir vers le monde, le vivant étant celui qui peut apprendre, qui peut entrer dans le jeu et le rejeu mimismologique. Marc le Crétois, la veille de son témoignage, «se rendit à l'église... pour passer la nuit.. Il entra dans le sanctuaire où il resta plusieurs heures étendu par terre. Ensuite il se leva et enleva les carcans qu'il portait sur tout son corps et les posa dans le sanctuaire. Un des sacristains qui était présent lui demanda pour quelle raison il était si cruellement attaché(en effet, les fers s'étaient enfoncés jusqu'à ses articulations et ses os). Il répondit: *«avec eux j'enchaînais jusqu' à ce jour le diable. Maintenant, je veux me battre avec lui de plus près. Ce matin je m'engage en une guerre contre lui jusqu' à la mort.»*¹²⁰ Le corps humain en raison de sa fragilité structurelle peut assez facilement laisser pénétrer l'Ennemi. Les exercices ascétiques ne constituent pas un but en soi mais un entraînement permettant la maîtrise du corps en vue d'un affrontement avec l'Ennemi. Celui qui a su maîtriser les mouvements de son corps, pourra dans un deuxième temps maîtriser les mouvements de son cœur et de son intellect et par conséquent risquer d'affronter l'Ennemi sur tous les fronts. Il pourra même risquer le contact corporel, opposer sa gestuelle interne (cœur, intellect, raison) et externe (corporelle) contre la sienne.

120. *Ibidem*, p. IXL.

Marc le Crétois est circoncis de force, le seul fait de la circoncision, en tant que marque indélébile sur le corps de la religion islamique, constitue le signe visuel de la souillure de l'anthropos et le place au rang des renégats. La permanence de cette blessure ne peut être annulée que par une autre intervention corporelle de même nature. Le renégat, Macaire de Kios, se voit déjà le jour du jugement dernier: «*comment vais-je me présenter entaché devant celui qui s'est blessé dans sa miséricorde pour moi et qui montrera ses plaies en m'accusant? La honte m'est insupportable. De quel droit me mettrai-je à côté des bons invités, moi, impudent et effronté, à la table de mon seigneur, sans laver la souillure de ma chair par mon propre sang?*»¹²¹ Si on laisse de côté la mise en valeur de la scène à travers la parabole du festin nuptial (Mt 22,12) la confrontation entre Macaire et le Christ est de nature mimismologique, l'un faisant correspondre son être gestuel à celui de l'autre et ainsi se reconnaissant mutuellement. Tout au long des textes on voit resurgir les mêmes questions posées tantôt par le martyr à l'adresse de son Seigneur, tantôt par l'hagiographe à l'adresse du martyr. Suis-je prêt à lui faire face, suis-je prêt à parler dignement de lui? Le martyr et l'hagiographe se trouvent dans une position semblable, tous les deux confessent un manque de fidélité par rapport à leur interlocuteur à des degrés différents. Ainsi toute intervention de l'hagiographe, volontaire ou involontaire, dans la mise en ordre du récit, n'a qu'un seul objectif, combler ce manquement pragmatique dû à une insuffisance d'intimité mimismologique avec le martyr, ce dernier procédant de la même manière à l'égard de son Seigneur.

Avec la clôture doxologique habituelle «*à la gloire de notre Seigneur Jésus Christ à qui appartient la gloire aux siècles des siècles amen*», l'hagiographe se place dans la position du martyr et procède lui aussi à son témoignage invocatoire. En le faisant, il s'associe à la gestuelle de louange du Nom divin et exprime la volonté de participer à cet état de louange perpétuelle à la manière du chœur des anges¹²². L'intussusception du Nom divin par invocation va couvrir le martyr de l'habit mimismologique des anciens martyrs et en dernier ressort du Christ souffrant. «*Souffrir pour le nom*» signifie souffrir par le nom dans l'épreuve corporelle de portage du nom. Cette expérience est

121. *Ibidem*, p. XXVII-XXVIII.

122. *Eὐχολόγιον*, p. 68-69.

beaucoup plus forte, beaucoup plus intense que les châtiments endurés. La «*douceur*» qu'éprouve le martyr en portant mimismologiquement le Nom divin, minimise les épreuves qui continuent à subsister, mais comparées à la sensation de bien être entourant le martyr, elles sont sans importance. Puis ces mêmes blessures sont valorisées, lorsque, à l'opposé de la circoncision, elles deviennent le signe de la confirmation de l'adhésion à l'Autre. La maîtrise mimismologique de l'anthropos débouche sur l'apprentissage de la parole, le martyr en invoquant son Dieu fait résonner dans son corps son nom mimismologique et rend sa présence inévitable. Lorsque le moine martyr Jacques parle à ses disciples, ils ne peuvent pas supporter sa parole et s'endorment d'un sommeil heureux, ils sont enveloppés, portés par une couverture mimismologique que l'oreille non éduquée ne peut supporter¹²³.

B. L'apprentissage global de la parole

Le moment du témoignage va placer le martyr dans une dynamique nouvelle. Il va énoncer une parole qui met en danger son intégrité corporelle, il risque la mort. Par le témoignage s'opère l'apprentissage d'une parole nouvelle, une parole qui va engager tout le composé humain¹²⁴ du martyr. Du geste laryngo-buccal, le martyr va passer vers une gestuelle globale, engageant tout son être. L'invocation, principale composante de l'acte illocutoire de nomination de son Dieu, crée une rupture, une discontinuité logique dans l'espace phénoménologique des juges. Cette parole, du fait de son énonciation,

123. Une fois on l'interrogea sur les dons du Saint Esprit et en particulier sur celui qu'il considérait comme supérieur. Il leur répondit en usant de la métaphore suivante: comme la poule couve ses poussins sous des ailes, de la même manière le don de la théologie est supérieur à tous les autres. Lorsqu'il entra dans le détail et se mit à développer les particularités de ce don, les disciples sentirent une telle joie et une félicité impossible à exprimer venir sur eux qu'ils tombèrent par terre et leurs membres corporels s'immobilisèrent comme s'ils étaient morts. Après beaucoup d'efforts, ils revinrent à eux mêmes, ils restèrent un peu muets et ensuite lui demandèrent: «Qu'est-ce qui nous est arrivé? nous avons senti notre intellect se remplir de joie et de félicité». Alors le saint moine répondit: «Mes chers enfants dans le seigneur. Celui parmi les hommes qui sera jugé digne d'être éclairé par la grâce du très Saint Esprit quant aux yeux de son âme, lorsqu'il se met à parler des mystères de Dieu, sort de sa bouche quelque chose ressemblant à une nuée lumineuse couvrant tous ceux qui écoutent les mystères dont il parle et c'est pourquoi ils sont remplis de joie et de félicité» (Codex 589 d'Ivion, p. 301-303).

124. Jousse, M., *L'anthropologie du geste III...*, p. 26.

impose la présence de l'Autre. Cet acte modifie l'espace d'interlocution, on ne converse plus à deux mais à trois. Que le juge admette ou non la réalité de la présence que lui impose le martyr reste un problème qui lui est personnel. Ce que le juge ne peut admettre, c'est qu'il soit placé devant un dilemme. L'enjeu engagé étant «*convertis-toi ou tue-moi*», ne laisse au juge aucun choix, quelle que soit son intime conviction. En d'autres termes, le témoignage constitue une parole impossible, étrange, incompréhensible. Cette volonté d'ignorer le contexte d'interlocution spécifique (juge-témoin) est une caractéristique fondamentale du témoignage. Le martyr parle au juge comme s'il s'adressait à un chrétien, en usant d'un degré de puissance, de force illocutoire¹²⁵ extrême. Le martyr en confessant apprend à parler, à porter¹²⁶ une parole nouvelle dans tout son corps. C'est grâce à cette parole l'affectant tout entier qu'il pourra faire face aux épreuves corporelles. Il semblerait qu'en règle générale les martyrs chantent, la gestuelle du chant dans l'épreuve constitue une des dimensions de la tradition orale¹²⁷.

Dans ce contexte, la gestuelle du martyr s'identifie à celle du célébrant lisant les grandes invocations du Lundi de Pentecôte (μεγαλοφώνως και εἰς ἐπήκοον πάντων¹²⁸) ou du futur évêque le jour de son ordination (διαπρυσία και λαμπροτάτη τῆ φωνῇ μεγαλοφώνως ἀναγινώσκει ζώση φωνῇ)¹²⁹. La voix du témoignage est «*μεγάλη*»¹³⁰ et «*λαμπρὰ*»¹³¹, le martyr invoque Dieu en criant fort «*comme s'il était accompagné de cymbales*»¹³².

125. Vanderveken, Daniel, *Les actes de discours*, Pierre Mardaga, Liège-Bruxelles, 1988, p. 150.

126. Lorsque vous parlez, le son s'écoule de votre bouche comme le flot qui déborde d'un bassin trop plein. Il inonde tout votre corps sur lequel il s'étale. Chaque onde syllabique se déverse et déferle sur vous d'une manière inconsciente mais certaine. Votre corps sait par toute sa surface en noter la progression, grâce à sa sensibilité cutanée, dont le contrôle fonctionne comme un clavier sensible aux pressions acoustiques (Tomatis, Alfred, *L'oreille et le langage*, p. 153-54).

127. Reznikoff, Igor, *Le chant occidental antique à la leçon des traditions orales*, in *Pour une anthropologie de la voix*, Textes réunis par Nicole Revel et Diana Rey-Hulman, L'Harmattan. Inalco Paris. 1993, p. 280.

128. Πεντηκοστάριον Χαρμόσνον, ὑπὸ Βαρθολομαίου Κουτλουμουσιανοῦ τοῦ Ἰμβρου, Ἐκδοσις ἐβδόμη, Βενετία, 1890, p. 195.

129. *Εὐχολόγιον*, p. 181, 184.

130. Cod. 349 (37) du Patriarcat d'Alexandrie, f. 13r, in Zografos, A., p. LXXV.

131. Πάσχου, Π. Β., *Ἰσομαρτύρων*, p. 859.

132. Cod 61 de Xénophontos. p. 40 in Zografos, A., p. LVIII.

En ce moment intense de la confession, le martyr va insulter la croyance musulmane, en se plaçant en dehors de toute convention sociale. La parole du témoignage est de caractère dogmatique et est omophone des décisions des conciles oecuméniques. La confession constitue l'expression «*ortho-phone*» de la foi orthodoxe qui, de ce fait, correspond à une ortho-alimentation du récitant. A l'opposé, l'anathème est une parole qui ne peut pas être manduquée, qui, de ce fait, est vomie en raison de son mauvais goût. L'engagement à la vérité passe avant tout par le rejet de l'erreur. L'erreur, du fait de sa nomination, perd sa force qui subsistait en raison de l'occultation de sa véritable identité, inconnue jusqu' à ce jour. Cette procédure d'opposition fait naturellement appel à la loi anthropologique des bilatéralismes. Loin de reproduire de façon mécanique des gestes ancestraux, le martyr, en engageant tous ses mimèmes corporels au service de cette parole, prend conscience de son faire mimismologique. Alors, aussi bien le témoignage que l'anathème émanent des mêmes conditions de sincérité¹³³. Aussi, la gestuelle du martyr est peu sujette au changement, tous les textes s'accordent sur sa constance et sa fermeté.

Le martyr se présente devant le juge «*plein de force et de hardiesse*», ses interlocuteurs, ne pouvant l'affronter, lui infligent des peines corporelles. On peut aussi penser que le martyr inflige d'abord à ses tortionnaires une gestuelle qu'ils ne peuvent supporter, alors ils répondent en lui imposant des limitations gestuelles, l'empêchant de gesticuler à sa façon, atteignant ainsi son intégrité mimismologique. Pour y faire face, le martyr a à sa disposition une préinstruction portant sur l'être de l'être qui semble échapper aux juges musulmans. Grâce à cette information d'un type logique supérieur, le martyr est «*éclairé*», ce qui lui permet d'affronter le «*tyran*» typologique.

A la question posée sur la maîtrise du pouvoir terrestre, preuve de vérité pour le musulman, le martyr répond par la grande invocation de la Théophanie. Sa supériorité réside en pouvoir se souvenir que son Dieu est «*plus grand que les autres dieux*»¹³⁴, sa démarche doxologique s'oppose à l'argument pragmatique (domination). Dieu demeurant caché, seuls ceux qui le connaissent mimismologiquement peuvent goûter son nom et voir sa puissance. Mais en quoi une déclaration formelle ou une pseudo-adhésion à la foi musulmane pourraient-elles altérer son identité profonde? Il me semble que le martyr se trouve

133. Vanderveken, D., *Les actes...*, p. 150.

134. «Τίς Θεός μέγας», *Πεντηκοστάριον*, p. 195.

dans l'incapacité totale de mentir car la qualité de sa parole engage son être tout entier. L'hypothèse seule d'une substitution de la gloire matérielle de ce monde à l'attachement affectueux à l'Autre Divin révolte les martyrs et constitue le fond même du problème. Les initiateurs de telles propositions ne peuvent être confondus qu'avec ce qu'il y a de pire, le mal le plus absolu. Comment un homme doué de raison peut-il échanger l'or contre la petite monnaie de bronze, échanger du «*qualitatif*» contre du «*quantitatif*»¹³⁵. Accepter l'équivalence entre ces deux classes de réalités revient à créer un insurmontable fossé, tout au moins logique. Comment échanger ce qui est éternel, la confiance, contre des objets éphémères? Une fois cette rupture d'ordre ontologique mise en évidence, son initiateur, le Malin, est identifié, et cela, souvent un peu trop facilement, provoquant ainsi chez l'observateur peu averti une impression de polarisation. Comment distinguer le malin typologique de sa présence? La même question pourrait aussi se poser en ce qui concerne l'activité divine, yaurait-il moyen de distinguer les vrais miracles des faux? Mis à part quelques cas extrêmes où l'intervention de l'hagiographe est évidente, nous ne disposons pas de critères pour engager cette critique, car tout fait de croyance présuppose une préinstruction qui est de nature relationnelle avant d'être cognitive.

C. L'hiérophanie: l'intussusception de l'Amant

Quelles que soient les stratégies sémiologiques ou narratives mises en oeuvre pour présenter ou accentuer certaines composantes des faits, il reste que le fond des «*histoires*» des martyrs est profondément conditionné par la présence de cet Autre qui n'est pas de ce monde. Si cet Autre n'est pas de ce monde, il n'est pas pour autant imaginaire, il est aussi matériel que les personnes physiques, si ce n'est plus, compte tenu de la réalité, de la force de sa présence auprès des martyrs. Cette constatation m'a conduit à admettre que l'expérience religieuse ne pouvait être fondamentalement différente de toute autre expérience de l'anthropos. L'activité humaine primordiale étant la communication, de ce fait toute expérience humaine est expérience de communication, même si elle concerne le corps dans tout ce qu'il peut avoir de plus intime.

La présence du Divin dans le monde est appelée «*hiérophanie*»

135. Bateson, G., et Bateson C., *La peur...*, p. 159sqq.

ou «*théophanie*»¹³⁶ et nous pouvons dire avec G. Bateson qu'elle constitue la structure des structures¹³⁷. «*Le Divin... étant supérieur à toute intelligence et à tout raisonnement, devance la dialectique. Il s'élève du fait de sa suprématie au dessus de l'imagination, de toute opinion et dépasse les procédés démonstratifs. La science ne le côtoie point et l'argumentation le laisse indifférent. Mais les Pères nous ont enseigné à réfléchir sur le Divin en passant d'abord par l'expérience*»¹³⁸. Le Divin ne peut être connu que mimismologiquement.

Seule une gestuelle informée permet de s'ouvrir vers l'inconnaissable. Ceci dit, la Divinité n'est pas une catégorie abstraite, elle est personnelle et c'est pour cela que l'anthropos peut converser avec elle, alors l'«*extension*» de l'anthropos vers autrui ou toute créature vivante non seulement ne limite pas son «*contenu*» mais l'enrichit quant à ses compétences. Le martyr, grâce à sa disponibilité envers les autres et envers l'Autre, devient homo oecumenicus. Sa gestuelle reflète mimismologiquement l'anthropos archétypal, le Christ. La Hiérophanie n'est pas un sacré caché qui se rend visible, manifeste¹³⁹, mais le Divin, bien qu'inconnaissable, devient perceptible en éclairant les sens de l'anthropos, en générant chez lui des mimèmes évaluateurs de ses potentialités et de ses champs relationnels. Cette modification porte son éthos à des niveaux supérieurs, le rendant mimismologiquement universel. La Hiérophanie, en modifiant l'éthos, modifie l'appétitude à être informé. Elle n'ouvre pas l'accès vers un espace métaphysique, mais elle apprend à l'anthropos à voir juste, à discerner ce qui est réel de ce qui ne l'est pas. Elle rend sa gestuelle informée et par conséquent connaissante et reconnaissante. Cela devient possible grâce à la présence de l'Autre dans la relation. Celui-ci n'est point informateur ou manipulateur mais co-énonciateur¹⁴⁰.

L'anthropos au contact du Divin se trouve modifié quant à ses compétences mimismologiques. Il est participant à la «*vaste métaphore*» de la «*structure qui relie*»¹⁴¹. La participation à une structure évolutive d'un type logique supérieur porte les potentialités de l'anthropos à leurs capacités optimales, en modifie la qualité en les

136. Meslin, M., *L'expérience...*, p. 94-97.

137. Bateson, G. et Bateson C., *La peur...*, p. 239.

138. Γρηγορίου Παλαμά, *Έργα, Θεολογία*, 1981, 482-483.

139. Meslin, Michel, *L'expérience humaine du divin*, Cerf. Paris 1988, p. 95.

140. Jacques, F., *L'espace...*, p. 108.

141. Bateson, G. et Bateson, C., *La peur...*, p. 263-269.

ouvrant vers le cosmos, en les libérant de tout réductionnisme ou convention langagière par nécessité ou involontairement mensongère, du fait de son appartenance à la catégorie du discours. Dans ce nouveau cadre, le langage se modifie en parole. Son rôle n'est plus de relier des éléments appartenant à des ordres différents¹⁴², mais il devient une réalité isotope aux interlocuteurs potentiels, foyer de la relation. D'autre part, le centre de la relation fuit continuellement, il ne peut être localisé par l'observateur, restant ainsi fidèle au principe de l'inconnaissabilité des partenaires quant à leur être (οὐσία), qui ne peuvent être saisis que par leurs potentialités (δυνάμει). L'accomplissement de l'anthropos ne peut être envisagé d'une part, que dans le refus des approches faisant appel à tout rapport exclusif entre individus et d'autre part, qu'à travers l'engagement du chercheur, mimismologiquement ouvert, vers une sympathie dialogiquement interpénétrante à réaliser. La possibilité de la mise en langage du «*pouvoir être*» réside à la fois dans la finitude, quant à la forme, et l'infinitude, quant aux lectures possibles qui peuvent en être réalisées. Mais, en même temps, cette ambiguïté est activée par un mouvement inverse partant du concret et rendant l'anthropos mimismologiquement connaissant et créant. La parole¹⁴³ n'est plus discours mais goût, sensation globale, apport énergétique. L'anthropos participant à la Hiérophanie non seulement voit tous ses besoins satisfaits, mais aussi il se transforme physiquement au point de modifier son métabolisme.

Marc le Crétois «*a communiqué aux mystères non souillés et depuis ce jour jusqu' à sa mort, n'a rien mangé*» (il faut compter au moins 7 jours)¹⁴⁴.

«Le Kaimakam ordonna qu'on mette le saint dans la prison réservée aux assassins, qu'on lui donne tous les jours cent coups de bâton et qu'on ne lui donne ni pain, ni eau pendant dix jours. Après dix jours on l'emmena devant le Kaimakam, son visage brillant comme le soleil. Lorsque le Kaimakam le vit, il tomba dans un état de langueur et dit aux gardiens: «Ne vous ai-je pas dit de le laisser jeûner? Pour qu'il

142. Levi-Strauss, C., *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1974, p. 254.

143. Jousse, M., *L'anthropologie du geste II...*, p. 198. Jousse, M., *L'anthropologie du geste III...*, p. 43.

144. «Ἐκτοτε δὲ οὐδεμιᾶς ἐγεύσατο βρώσεως, μέχρι τῆς τελειώσεως αὐτοῦ. Ἦν δὲ δευτέραν ἡμέραν ὁ Μάϊος ἄγων εὐρῶν οὖν πλοῖον εἰς Σμύρνην, εἰς αὐτὸ ἀποβὰς ἀνήχθη δι' ἡμερῶν ἐπτὰ, σύννους τὸν πλοῦ» (cod. 778 du Métouchion du St Sépulcre, p. 543, in Zografos, A., p. XXXVIII).

crève de faim? Et vous, vous l'avez bien nourri». Eux juraient qu'ils ne lui avaient rien donné pendant les dix jours. Le martyr dit alors: «j'ai mangé de la nourriture céleste que vous ignorez. La joie que j'éprouve lorsque je pense que bientôt j'irai auprès de mon seigneur, me nourrit et me vivifie au-delà de tous les plaisirs du monde»¹⁴⁵.

Le rapport du martyr à son Seigneur est érotique, il ne désire pas la mort, mais celle-ci est le moyen le plus rapide pour atteindre son époux: *«lorsque le bourreau lui banda les yeux, le martyr lui dit: «Que fais-tu? et pourquoi ne me laisses-tu point jouir de ton épée et de cette fin tant désirée? Car je ne meurs pas malgré ma volonté, mais parce que je le désire et avec une grande joie»¹⁴⁶*. La quête est en train d'atteindre son terme, la rencontre a déjà eu lieu, l'intussusception des amants devient de plus en plus intense et passionnée, l'union est imminente.

145. Cod 349 (37) du Patriarcat d' Alexandrie, f, 13r, in Zografos, A., p. IXC.

146. Cod 778 du Métochion du St Sépulcre, p. 560, in Zografos, A., p. XLVI.