

Topographie liturgique et reconstitution d'une possible liturgie stationnale (στασιακή) dans la Zaldapa paléochrétienne au VI^e siècle

Georgi ATANASOV*

La liturgie stationnale (στασιακή) constitue une forme particulière de célébration liturgique urbaine solennelle, caractéristique des grands centres chrétiens entre le IV^e et le VII^e siècle, dont certains éléments se retrouvent encore dans la tradition byzantine postérieure. Les témoignages les plus anciens concernant ce type de pratique liturgique proviennent de Jérusalem ; elle connut ensuite son développement le plus abouti à Constantinople, Rome (?), Éphèse, Thessalonique et dans d'autres grands centres épiscopaux.

La procession solennelle est généralement conduite par l'évêque, ou par son représentant, accompagné du clergé, des moines¹ et de l'ensemble des fidèles. Elle parcourt successivement plusieurs églises, *martyria*, *hagiasmata* (sources sacrées) et autres lieux saints, désignés dans les sources sous le nom de stations (στάσεις, *stationes*). Au cours d'une même journée de fête, chaque station (στάσις, *statio*) donne lieu à des prières, des lectures bibliques, des psalmodies et des hymnes adaptés à la nature de la célébration ainsi qu'à la signification sacrée du lieu concerné. L'espace urbain devient ainsi un véritable espace liturgique unifié, où les différents sanctuaires et lieux de culte s'intègrent dans un système cohérent, à la fois liturgique et symbolique. Comme l'a justement souligné John Baldovin, la liturgie stationnale ne consiste donc pas en une succession d'offices indépendants, mais en une unique célébration répartie dans l'ensemble de l'espace urbain².

La reconstitution de la liturgie stationnale repose sur un ensemble de sources écrites fondamentales. Les plus importantes sont l'*Itinerarium Egeriae* (fin du IV^e siècle) et le Lectionnaire de Jérusalem, qui témoignent de la pratique liturgique de la Ville sainte, ainsi que le *Typikon* de la Grande Église (Ἀσματική Ἀκολουθία) et le *Typikon* asémanien pour

* Georgi ATANASOV: Regional Museum of History, Department of Archaeology Silistra; e-mail: geoatal@abv.bg

Ce texte est le résultat des recherches menées dans le cadre du projet intitulé Frontières et modèles culturels: paganisme vs christianisme dans la zone de contact du *limes* danubien (Scythie Mineure et Mésie Seconde aux IV^e-VII^e siècles), financé par le Fond national de la recherche scientifique du Ministère de l'Éducation et des Sciences sous le contrat n. KH-06-H60/10 du 17.11.2021.

¹ Je suppose une participation active, voire prépondérante, des soi-disant moines scythes à ces liturgies. L'un d'entre eux, Léonce, était apparenté à Vitalien lui-même ainsi qu'à son père Patrikiol ; ces derniers, entre autres, sont considérés comme étant originaires de Zaldapa (MOREAU 2017, pp. 187–202).

² BALDOVIN 1987, pp. 35–44.

Constantinople. Ces documents ont fait l'objet de nombreuses études ; toutefois, la présente analyse s'appuie principalement sur les travaux de John Baldovin³ et, dans une moindre mesure, sur ceux de Robert Taft⁴. Ils permettent, avec un degré élevé de fiabilité, de reconstituer l'organisation et l'évolution de la liturgie stationnale dans plusieurs des principales villes du christianisme ancien.

Le récit de voyage de la pèlerine chrétienne Égérie (*Egeria, Aetheria*), rédigé vers 381–384 sous la forme d'une lettre adressée à ses « sœurs » — probablement une communauté monastique de Galice, dans l'actuel nord-ouest de l'Espagne — revêt à cet égard une importance capitale. Il offre la description la plus détaillée qui nous soit parvenue de la liturgie stationnale à Jérusalem à la fin du IV^e siècle⁵.

En décrivant la vie liturgique de Jérusalem, Égérie relate les déplacements successifs de l'évêque, du clergé et de la foule des fidèles entre les principaux lieux saints : l'Anastasis (l'église de la Résurrection), le Golgotha, le mont des Oliviers, Gethsémani, Bethléem (la basilique de la Nativité) et plusieurs autres sanctuaires (fig. 1)⁶. En chacun de ces lieux sont célébrés les lectures, les psaumes, les prières et les différents rites liturgiques correspondant aux événements évangéliques qui y sont commémorés. Son récit constitue ainsi le témoignage le plus ancien et le plus complet d'une liturgie stationnale déjà pleinement constituée.

Les indications fournies par Égérie sont complétées et précisées par le Lectionnaire de Jérusalem, qui reflète un ordre liturgique désormais fixé de manière normative au cours du Ve siècle⁷. Ce lectionnaire détermine la succession des célébrations festives, les lieux où elles se déroulent ainsi que l'ordre des processions reliant les différents sanctuaires. Il constitue, de ce fait, l'une des sources essentielles pour la reconstitution de la liturgie stationnale hiérosolymitaine.

Constantinople et le développement de la liturgie stationnale

³ BALDOVIN 1987.

⁴ TAFT 1980-1981, pp. 47–50, 59–63, 70–73.

⁵ BALDOVIN 1987, pp. 55–64.

⁶ Cette carte du parcours de la liturgie stationnale à Jérusalem est extraite de la publication WIEMERS 2010, 13.

⁷ BALDOVIN 1987, pp. 60–64.

Pour la présente étude, les témoignages relatifs à Constantinople revêtent une importance particulière, dans la mesure où tant l'architecture que l'organisation liturgique des églises de Zaldapa témoignent d'une orientation manifeste vers le modèle de la capitale.

Il convient toutefois de rappeler brièvement le témoignage de Socrate le Scolastique (*Historia Ecclesiastica*, VI, 8), selon lequel les ariens se réunissaient d'abord hors des murailles de la ville, passaient la nuit en prières et en chants, puis, à l'aube, entraient dans Constantinople en longues processions ordonnées, chantant des psaumes et des hymnes en alternance, portant de grandes croix de bois et manifestant publiquement leur foi. Plusieurs auteurs ont suggéré que ces processions entretenaient un lien, certes indirect, avec le développement ultérieur des liturgies stationnales⁸. Cette hypothèse est renforcée par le même auteur, qui rapporte que Saint Jean Chrysostome, devenu archevêque de Constantinople en 398, fut vivement impressionné par l'impact de ces processions ariennes sur la population et organisa, en réaction, des processions nocturnes orthodoxes accompagnées de croix, de flambeaux, de chants psalmodiques et de nombreux fidèles (*Historia Ecclesiastica*, VI, 8).

La source fondamentale pour Constantinople demeure cependant le *Typikon* de la Grande Église (*Ἀσματικὴ Ἀκολουθία*)⁹. Bien que les manuscrits conservés soient datés des IX^e–X^e siècles, il est aujourd'hui généralement admis qu'ils reflètent une tradition liturgique beaucoup plus ancienne, élaborée avant l'époque iconoclaste et dont les caractéristiques essentielles remontent au VI^e siècle. Outre la description de l'office cathédral chanté (*Asmatikè Akolouthia*), ce *Typikon* conserve de précieuses informations sur l'organisation des liturgies stationnales.

Chaque grande fête est associée à un itinéraire particulier reliant différents sanctuaires et églises, ce qui montre que la célébration liturgique ne se limitait pas à un seul édifice, mais embrassait l'ensemble de l'espace urbain. Constantinople apparaît ainsi comme un vaste espace sacré unifié, au sein duquel les différents sanctuaires étaient intégrés dans un même réseau liturgique (fig. 2).

⁸ BALDOVIN 1987, p. 183. Nathanael Andrade analyse en détail les récits de Socrate et de Sozomène et montre comment la rivalité entre les ariens et les nicéens a façonné l'utilisation publique de l'espace urbain à travers les processions. Il ne soutient pas que la liturgie stationnale a été « inventée » par les ariens, mais il démontre que ces processions concurrentes ont constitué une étape décisive dans le développement de la tradition processionnelle constantinopolitaine (ANDRADE 2010, pp. 161–189).

⁹ MATEOS 1962–1963; BALDOVIN 1987, pp. 191–225.

Cette image est complétée par le Typikon dit « asémānien », conservé dans la collection de l'orientaliste Giuseppe Simone Assemani¹⁰. Bien que le manuscrit lui-même appartienne à la fin du Xe siècle, Juan Mateos, Robert Taft et John Baldovin s'accordent à reconnaître qu'il reflète une pratique beaucoup plus ancienne de la liturgie cathédrale constantinopolitaine des VIe–VIIIe siècles.

Il ressort clairement de ce document que les offices n'étaient pas célébrés exclusivement dans la basilique Sainte-Sophie, mais répartis entre différents sanctuaires selon les fêtes du calendrier liturgique. Le *Typikon* précise l'église de départ, l'itinéraire des processions, les lieux où se déroulent les différentes actions liturgiques ainsi que l'église où est célébrée l'Eucharistie. La liturgie revêt donc un caractère profondément urbain, chaque sanctuaire remplissant une fonction spécifique et complémentaire dans l'organisation générale des célébrations.

C'est précisément cette caractéristique qui conduit John Baldovin à proposer le concept d'*urban liturgy* (« liturgie urbaine »), désignant une conception de la ville comme un espace sacré unique, où églises, *martyria*, monastères et autres lieux saints sont reliés entre eux par un réseau permanent de processions liturgiques et forment ensemble un système cultuel cohérent¹¹.

Autres témoignages de la liturgie stationnale dans le monde paléochrétien

La pratique ainsi décrite ne se limitait pas à Jérusalem et à Constantinople.

Diverses formes de liturgie stationnale sont également attestées dans plusieurs autres sources, parmi lesquelles la *Vie de Saint Sabas* de Cyrille de Scythopolis, le *Breviarius de Hierosolyma*, le *Chronicon Paschale*, le *De Ceremoniis* de Constantin VII Porphyrogénète, ainsi que les *Histoires ecclésiastiques* de Socrate le Scolastique, de Sozomène et de Théodoret de Cyr¹². Si ces textes ne fournissent pas des descriptions aussi détaillées que celles de Jérusalem ou de Constantinople, ils confirment néanmoins la large diffusion des formes processionnelles de la célébration liturgique dans les grandes villes chrétiennes de l'Empire romain d'Orient.

Outre Jérusalem et Constantinople, des témoignages relatifs à la liturgie stationnale sont également attestés dans d'autres grands centres paléochrétiens, au premier rang desquels figure l'ancienne capitale de l'Empire, Rome. Si la Ville éternelle ne possède pas de stations bibliques

¹⁰ BALDOVIN 1987, pp. 191-225.

¹¹ BALDOVIN 1987, pp. 35-44.

¹² BALDOVIN 1987, pp. 36-39.

comparables à celles de Jérusalem, elle compte néanmoins, à l'instar de Constantinople, un grand nombre d'églises, de *martyria* et d'autres lieux saints susceptibles de structurer un itinéraire liturgique. Les informations relatives à cette pratique sont conservées dans plusieurs sources, principalement les *Ordines Romani*, en particulier l'*Ordo I*, analysés en détail par John Baldovin¹³ et Victor Saxer¹⁴. Il convient également de mentionner Ambroise de Milan, qui évoque des processions accompagnées d'hymnes dans l'Église de Milan¹⁵.

L'attention a déjà été attirée sur le fait que, dans le Chersonèse paléochrétien, près de Sébastopol, où une quinzaine d'églises des IV^e–VII^e siècles ont été mises au jour, il existe également des témoignages directs de l'existence d'une liturgie stationnale¹⁶, notamment en relation avec la découverte et la translation de reliques¹⁷, ainsi qu'avec des processions quittant l'enceinte urbaine pour rejoindre les nécropoles et les *martyria*¹⁸.

L'exemple de Thessalonique est particulièrement significatif. La principale source est constituée des *Miracula Sancti Demetrii*, rédigés aux VI^e–VII^e siècles. Ces textes mentionnent à plusieurs reprises des processions solennelles organisées tant lors des grandes fêtes qu'au cours des sièges de la ville par les Avars et les Slaves. Ils décrivent notamment des processions reliant l'église cathédrale — probablement l'Acheiropoiétos — à la basilique Saint-Démétrius, ainsi que des litanies parcourant les remparts de la ville avec une fonction clairement protectrice et apotropaïque. Bien que la source n'emploie jamais l'expression « liturgie stationnale », les processions qu'elle décrit en présentent plusieurs caractéristiques essentielles et sont généralement considérées comme le témoignage d'une véritable pratique liturgique urbaine de type stationnal à Thessalonique¹⁹.

Les Actes du III^e Concile œcuménique (431) conservent néanmoins le témoignage d'un déplacement solennel des évêques dans l'espace urbain d'Éphèse à l'issue de la session du 22 juin. Cyrille d'Alexandrie rapporte que, lorsque les évêques sortirent de l'église dédiée à la Vierge Marie, la population les accompagna jusqu'à leurs lieux de résidence, avec des lampes allumées et des femmes portant des encensoirs ; la ville entière était illuminée dans une atmosphère de réjouissance. Ce témoignage ne permet certes pas de parler encore d'une liturgie

¹³ BALDOVIN 1987, pp. 131–132, 143–166.

¹⁴ SAXER 1989, pp. 917–1033.

¹⁵ METZGER 1993, pp. 130–131.

¹⁶ KHROUCHKOVA 2016, pp. 240–341.

¹⁷ SOROTCHAN 2005, pp. 1442–1446.

¹⁸ KHROUCHKOVA 2016, p. 341.

¹⁹ LEMERLE 1979, pp. 52–60, 89–105, 140–150 ; LEMERLE 1981, pp. 83–104.

stationnaire pleinement structurée selon le modèle constantinopolitain, mais il montre clairement que, dès le début du Ve siècle, le déplacement collectif des évêques et des fidèles entre un édifice ecclésial et d'autres espaces urbains pouvait revêtir une dimension rituelle et festive.²⁰. Les environs d'Éphèse offrent également des témoignages de processions extra muros. Dans la *Passio Septem Dormientium* (« Vie des Sept Dormants »), est décrite une procession annuelle de pèlerinage conduisant les fidèles de la ville jusqu'à la grotte des Sept Dormants, où se déroulait une célébration liturgique avant le retour de la procession vers la cité. Cette pratique montre que la liturgie processionnelle ne se limitait pas à l'espace urbain proprement dit, mais pouvait également englober d'importants sanctuaires suburbains ou extra-urbains associés au culte local des saints²¹.

La liturgie stationnaire dans les Balkans et l'exemple de Philippopolis

En ce qui concerne la péninsule Balkanique, les témoignages sont sensiblement plus rares. Des indices indirects de pratiques processionnelles ont été relevés à Philippes, à Née Anchialos et dans quelques autres centres épiscopaux; toutefois, les sources actuellement disponibles ne permettent pas de reconstituer avec certitude une liturgie stationnaire pleinement développée, comparable à celle de Jérusalem ou de Constantinople.

À ma connaissance, la seule tentative véritablement convaincante en Bulgarie est celle d'Ivo Topalilov. Elle repose toutefois exclusivement sur les monuments paléochrétiens fouillés à Philippopolis (l'actuelle Plovdiv). En deux ou trois phrases seulement, l'auteur affirme que « Héraclée et Philippopolis figuraient sans aucun doute parmi les villes où l'on pratiquait des litanies et d'autres formes de processions, notamment une liturgie stationnaire conduite par l'évêque local », tout en proposant, pour Philippopolis, un itinéraire hypothétique reliant le martyrium des Trente-Huit Martyrs, la porte de la ville et la basilique épiscopale²².

Pour la province de Scythie, une telle problématique n'a pratiquement jamais été abordée dans la littérature scientifique, bien que plusieurs villes — notamment la capitale Tomis, Tropaeum Traiani, Histria et Callatis — possèdent cinq églises ou davantage (Tomis en comptant même sept ou huit), ainsi que des témoignages relatifs à des martyrs et à des *martyria*²³. Une situation comparable s'observe dans la province voisine de Mésie Seconde, où d'importantes villes

²⁰ PRICE 2020, pp. 301–302, doc. 43 (Cyril, Ep. 24).

²¹ FOSS 1979, pp. 43, 119, 125–128.

²² TOPALILOV 2021, p. 311.

²³ BARNEA 1979, pp. 109–174; IATCU 2012, pp. 51–54, 60–71, 82–99, figs. 12, 20–32, 42–49.

comme Marcianopolis, Odessos, Durostorum, Novae et d'autres encore possèdent entre quatre et sept églises, ainsi que des reliques de martyrs et, par conséquent, des *martyria*²⁴. Dans cette perspective, la présente étude consacrée à Zaldapa constitue une première tentative de reconstitution d'une telle organisation liturgique.

L'exemple d'Abila (Décapole) et l'approche archéologique de la liturgie stationnale

Comme repère important pour la présente étude peut servir le cas particulièrement intéressant de la ville d'Abila, en Jordanie (Décapole). En se fondant uniquement sur les données archéologiques – réseau viaire, portes, cinq églises, parmi lesquelles une cathédrale monumentale (église n° 1), une église avec martyrion et reliquaire (n° 4), une église avec crypte et baptistère (n° 5), ainsi qu'un palais épiscopal, Cheryl Eaton, bien qu'elle ne dispose d'aucune source écrite, propose une tentative intéressante de reconstitution de la liturgie stationnale pour la période comprise approximativement entre 491 et 661²⁵.

L'un des principaux repères est constitué par la présence de plusieurs églises ; dans le cas d'Abila, elles sont au nombre de cinq. Dans la perspective de la liturgie stationnale, elle suppose que toutes les églises de la ville étaient utilisées par l'ensemble de la communauté chrétienne au cours d'une procession liturgique, même si certaines d'entre elles avaient été édifiées par de riches familles. Elle rejoint ainsi l'opinion de Baldovin selon laquelle le centre d'intérêt de la liturgie stationnale ne résidait pas uniquement dans la procession elle-même, mais également dans les lieux historiques porteurs d'une forte mémoire chrétienne à l'intérieur de la ville. En conclusion, elle affirme – ce qui nous paraît également fondé – que, bien qu'aucun texte décrivant en détail les pratiques de pèlerinage à Abila n'ait été découvert, le caractère architectural diversifié des églises, les particularités des édifices eux-mêmes ainsi que les autres découvertes effectuées sur le site, associés aux témoignages textuels concernant les pratiques liturgiques attestées ailleurs, soutiennent l'hypothèse selon laquelle une liturgie stationnale et d'autres formes de liturgies processionnelles y étaient pratiquées.

Zaldapa – structure urbaine et conditions préalables à une liturgie stationnale

Zaldapa est la plus grande ville romano-byzantine située à l'intérieur des provinces de Scythie et de Mésie Seconde (Dobroudja et nord de la Bulgarie), entre le début du IV^e et la fin du VI^e

²⁴ ANGELOV 2002, pp. 105–122; MINCHEV 1986, pp. 31–42; MINCHEV 1987, pp. 297–306; BIERNACKI 2005, pp. 53–74; ATANASOV 2007, pp. 15–54, 96–107.

²⁵ EATON 2013, pp. 49–61.

siècle (fig. 3), avec une superficie fortifiée d'environ 25 ha (fig. 4). Deux ensembles *extra muros* y ont également été identifiés. Le plus vaste, d'une superficie d'environ 12 ha, est adossé à la courtine nord-est de la forteresse, tandis que le second, d'une superficie estimée à environ 8 ha, se situe à l'est de celle-ci (fig. 4).²⁶

Selon les observations de K. Škorpil effectuées à la fin du XIXe et au début du XXe siècle, les images satellitaires ainsi que le relevé LiDAR réalisé en 2021²⁷, la forteresse était densément bâtie, les contours approximatifs de nombreux bâtiments étant encore clairement perceptibles. Dans l'agglomération *extra muros* voisine, la densité du bâti est plus faible (fig. 4). La forteresse possède trente-deux tours, trois grandes portes – la porte nord (centrale), la porte sud-ouest et la porte sud-est – ainsi que deux portes secondaires (D et la poterne E sur le plan de K. Škorpil) aménagées dans la courtine occidentale (fig. 5). En suivant les observations de K. Škorpil (figs. 5, 6), complétées et corrigées par S. Torbatov (fig. 7), celui-ci propose une restitution approximative du réseau viaire (Torbatov 2000, 34–36, fig. 18). Depuis la porte nord centrale part la principale rue pavée qui traverse la forteresse selon un axe nord-sud et atteint la porte sud-ouest.

Elle peut à juste titre être considérée comme l'artère principale de la ville (fig. 4, 7), se distinguant par sa largeur supérieure à celle des autres voies. Sur le dernier plan établi par B. M' Barek avec la collaboration de N. Baudry et D. Moreau, à partir des publications de K. Škorpil, M. Mirčev, S. Torbatov, G. Atanasov et J. Valeriev, ainsi que des images satellitaires, le tracé de cette rue apparaît encore aujourd'hui avec une grande netteté (fig. 4).

Son existence a également été confirmée archéologiquement par les deux sondages réalisés devant la façade occidentale de l'atrium de la basilique n° 3 ainsi qu'au niveau de la porte nord (figs. 8, 9). Au VIe siècle, cette rue avait une largeur supérieure à 4 m ; elle était pavée de petits blocs de pierre, avec de grandes dalles disposées le long de ses bordures.

Dans plusieurs de ses plans de Zaldapa, K. Škorpil suppose également l'existence d'autres rues. Les seules incertitudes concernent réellement le tracé de la deuxième grande voie reliant la porte nord à la porte sud-est.

²⁶ ŠKORPIL 1905, pp. 493–499; TORBATOV 2000, pp. 8–36 ; ATANASOV 2026, sous presse.

²⁷ Le relevé LIDAR a été réalisé dans le cadre d'un projet du Dr Dominique Moreau, membre de l'équipe qui a étudié la basilique n° 2 de Zaldapa.

Dans un plan de K. Škorpil resté inédit jusqu'à une période récente, est indiquée une rue qui part également de la porte nord, traverse la forteresse selon un axe nord-sud, à faible distance de la courtine occidentale, et atteint la porte sud-est (figs. 6, 7).

Sur un autre de ses plans, la deuxième rue par ordre d'importance est celle qui relie la petite porte nord-ouest (porte D sur le plan de Škorpil) à la porte sud-est (figs. 5, 6, 7).

Selon les plans de K. Škorpil, synthétisés et complétés par S. Torbatov, plusieurs autres rues secondaires peuvent être supposées au nord et au sud de la basilique urbaine (interprétée par certains chercheurs comme un *horreum*) (figs. 5, 6, 7).

Pour la présente étude, et plus particulièrement dans la perspective d'une éventuelle célébration d'une liturgie stationnale, ce sont avant tout les axes de circulation principaux reliant les différents édifices culturels qui revêtent une importance essentielle.

L'axe urbain de Zaldapa et la disposition des principales *stationes*

Le long de la rue principale reliant la porte nord à la porte sud-ouest se trouvent effectivement les trois églises les plus représentatives de la ville : la basilique cathédrale n° 3, située approximativement au centre de la forteresse, la basilique n° 1 à l'extrémité de cette rue, immédiatement à proximité de la porte sud-ouest, ainsi que la basilique monumentale n° 2, implantée non loin de la porte nord (figs. 4, 7).

Depuis l'atrium de la basilique n° 2 part un tunnel conduisant au réservoir d'eau (citerne) situé au pied de la forteresse ; au sud de cette basilique se trouve la petite porte D, d'où commence la rue menant vers la porte sud-est (fig. 4, 7).

Sur l'autre voie importante reliant la porte nord à la porte sud-est et longeant à faible distance la courtine orientale, ont été identifiées l'église n° 5 ainsi que, plus au nord, l'église n° 6, de plan tétraconque (figs. 6, 7).

Selon les plans de K. Škorpil et les images satellitaires, un vaste espace non bâti s'organise autour de la basilique cathédrale n° 3, tandis que les espaces ouverts devant la basilique n° 1 et la tétraconque sont considérablement plus réduits (figs. 4, 5).

Par ailleurs, K. Škorpil a également signalé une voie centrale constituant une sorte de prolongement naturel de l'artère principale de la ville au-delà des fortifications.

Après avoir franchi la porte nord, cette voie traverse au milieu l'agglomération *extra muros* nord-est, puis se poursuit vers le nord en direction de Tropaeum Traiani – autre grande ville romano-byzantine possédant six églises paléochrétiennes (figs. 4, 5). Pour aménager cette route, la colline située au nord de Zaldapa avait été entaillée par une profonde tranchée, signalée par K. Škorpil sous le nom de « Grand Kisek » (fig. 5), encore parfaitement visible aujourd'hui.

Une rue d'environ 10 m de largeur, traversant longitudinalement l'agglomération *extra muros*, a également été attestée par les sondages archéologiques réalisés par S. Torbatov (figs. 4, 5, 6)²⁸.

L'autre repère essentiel pour la reconstitution éventuelle d'une liturgie stationnale est constitué par les églises et les autres lieux sacrés de Zaldapa, qui peuvent être considérés comme autant de στάσεις (*stationes, statio*) au sein de la procession liturgique.

La basilique n° 3 (*statio*)

Il convient de commencer par l'église centrale (basilique n° 3) (fig. 4, 8, 10), qui devint très probablement la cathédrale de la ville, notamment vers le milieu du VI^e siècle, lorsque Zaldapa fut mentionnée comme siège épiscopal dans la *Notitia Parisina* 1555A (*Notitia episcopatum* 3)²⁹.

Elle fut édifiée sur les ruines de la plus ancienne basilique à trois nefs avec narthex (basilique n° 4) (figs. 8, 10), construite à la fin du IV^e siècle et détruite vers le milieu du Ve siècle, probablement lors des invasions hunniques³⁰. Cette église présente des dimensions relativement modestes – 29,01 × 13,87 m –, mais il est remarquable que son abside en forme d'Ω ait livré la plus grande crypte à reliques actuellement connue sur le territoire de la Bulgarie, couvrant une superficie d'environ 30 m². Elle se compose de deux grandes chambres reliées par un couloir et un escalier. La chambre septentrionale pouvait accueillir deux sarcophages contenant les corps intacts de martyrs, tandis que la chambre méridionale n'en contenait qu'un seul³¹.

Après le début du VI^e siècle, sur le même emplacement, sanctifié par la présence de la crypte renfermant les reliques, fut édifiée une nouvelle basilique à trois nefs, à abside unique, dotée

²⁸ TORBATOV 2000, pp. 67–68.

²⁹ DE BOOR 1891a, pp. 303–322; DE BOOR 1891b, pp. 519–534 ; DARROUZÈS 1981, pp. 227, 242 = GIBI III, 1960, pp. 194–195 ; ATANASOV 2012, pp. 360–364.

³⁰ ATANASOV 2025, pp. 40–42, fig. 2–4.

³¹ ATANASOV 2025, pp. 11–16 ; ATANASOV, MILANOVA 2025, pp. 117–138.

d'un narthex et d'un atrium, d'une longueur totale de 60,06 m et d'une largeur maximale de 21,05 m (figs. 8, 10). Devant elle passait la principale rue de la ville, désignée par K. Škorpil comme *via principalis*. Pour cette raison, l'axe du vaste atrium – le plus grand actuellement connu dans les provinces de Scythie et de Mésie Seconde (23,50 × environ 20 m) – fut légèrement décalé, afin que la colonnade de sa façade occidentale soit parallèle à la rue (fig. 8).

Devant la clôture du sanctuaire a été découvert un ambon en forme de Φ , de type constantinopolitain, tandis que du côté sud était accolée une annexe, probablement un *episcopion* à deux niveaux, composé de deux pièces et d'un vestibule d'entrée (Atanasov, Valeriev 2020, 33–58) (fig. 8).

Dans le cadre de la présente étude, l'élément le plus important est constitué par la crypte remarquablement conservée située sous le *bema*, c'est-à-dire sous l'autel (fig. 8). Il s'agit d'une vaste pièce rectangulaire voûtée, orientée selon un axe nord-sud, présentant des dimensions extérieures de 3,80 × 2,50 m et une hauteur de 2,46 m. L'accès à cette crypte s'effectuait par un escalier de sept marches situé au sud. Ses dimensions intérieures – 2,80 × 1,95 × 2,06 m – permettent d'y placer un sarcophage contenant le corps intact d'au moins un martyr³².

La basilique n° 1 (*statio*)

La basilique n° 1 est située à l'extrémité méridionale de la rue principale, non loin de la porte sud-ouest de Zaldapa (figs. 4, 6, 7, 11). Elle correspond à une basilique à trois nefs, à abside unique, dotée d'un narthex et probablement d'une colonnade donnant sur la rue, avec une longueur totale, abside comprise, de 27,55 m et une largeur de 16,50 m. Le *bema* était couvert d'un panneau de mosaïque polychrome, tandis qu'une crypte creusée dans le loess stérile a été découverte sous celui-ci, respectivement sous l'autel, avec des dimensions de 1,95 × 1,65 × 2,10 m. Ses dimensions permettent d'y placer un sarcophage contenant le corps intact d'un martyr. Dans la partie centrale de l'église a été découvert un grand ambon en forme de Φ , de type constantinopolitain³³.

La position de la basilique n° 1 à l'extrémité de l'axe urbain principal, immédiatement avant la porte sud-ouest, ainsi que la présence d'une crypte sous l'autel, permettent de la considérer

³² ATANASOV, VALERIEV, YOTOV 2021, pp. 123–132.

³³ ATANASOV, VALERIEV 2021, pp. 45–80.

comme une possible station liturgique (*statio*) dans le cadre d'un itinéraire processional à travers la ville.

La basilique n° 2 (*statio*)

La basilique n° 2 est située à l'ouest de la rue principale, non loin de la porte nord centrale de la forteresse. Elle correspond à une basilique à trois nefs, à abside unique, avec un narthex tripartite, une colonnade devant celui-ci et un atrium à l'ouest atteignant la courtine occidentale de la forteresse. Les dimensions de la basilique sont de $39,50 \times 21,70$ m, tandis qu'avec l'atrium l'ensemble atteint $54,00 \times 21,70$ m (figs. 4, 6, 7, 12). Il s'agit de la seule église actuellement connue non seulement à Zaldapa, mais dans toute la province de Scythie, possédant simultanément un *syntronon* et un *deambulatorium*, ainsi que de la seule dont une mosaïque murale décorant la niche absidale soit attestée avec certitude. Elle constitue également la deuxième basilique connue en Scythie dont la nef était pavée de grandes dalles de marbre, ainsi que la seule où le narthex et l'atrium étaient recouverts de grandes plaques de calcaire. Il s'agit sans aucun doute de la basilique paléochrétienne la plus monumentale et la plus richement décorée de Zaldapa, et probablement même de l'ensemble des provinces de Scythie et de Mésie Seconde.

Au centre du *bema*, immédiatement sous l'emplacement de la table d'autel, a été découverte une fosse creusée dans le rocher, d'environ 0,80 m de profondeur et 0,65 m de largeur (?). Elle était remplie de milliers de tesselles provenant d'une mosaïque murale, de fragments de briques et de mortier érodé³⁴. (fig. 12a). Il n'est pas exclu que cette structure corresponde à une crypte presque totalement détruite ou à une fosse-reliquaire destinée à un petit reliquaire. À proximité immédiate a été découverte une plaque carrée en calcaire soigneusement travaillée, d'environ $0,80 \times 0,80$ m, qui pourrait également être associée à une telle structure, probablement comme élément de fermeture (figs. 12, 12a).

À cet égard, il convient de rappeler l'analogie avec la crypte de la forteresse de Saint-Cyrille près du village de Goleš (région de Silistra), où a été étudiée une chambre à reliques parfaitement conservée, mesurant $0,55 \times 0,45 \times 0,45$ m, fermée par une dalle de pierre comparable de $0,77 \times 0,72 \times 0,12$ m³⁵.

³⁴ ATANASOV et al. 2020, pp. 732–737; ATANASOV, MILANOVA 2025, p. 119, fig. 8.4; BAUDRY, MILANOVA 2025, p. 90, figs. 6–7.

³⁵ ATANASOV 2006, pp. 207–208, fig. 8.

Le réservoir d'eau (éventuellement une source sacrée / *hagiasma*) (*statio*)

Au pied de la forteresse, un grand réservoir d'eau a été découvert en 1949, situé à environ 85 m au nord-ouest de la courtine fortifiée et aménagé dans la rive d'un petit cours d'eau (figs. 4, 12, 13). L'ensemble comprend quatre éléments fonctionnellement liés : un dispositif de captage, un bassin de décantation, un conduit souterrain et un réservoir d'eau propre. Le bâtiment principal est constitué de deux chambres, construit de manière massive, avec des murs d'une épaisseur comprise entre 1,25 et 1,60 m, réalisés en grands blocs de pierre soigneusement taillés. La pièce orientale, creusée dans le versant, possède une longueur d'environ 12 m et une largeur intérieure de 5,30 m. Elle est séparée du secteur occidental par un mur massif d'une épaisseur de 2,50 m, tandis que le mur extérieur occidental est aujourd'hui détruit. Du côté nord-est de l'installation part un tunnel d'une largeur de 3,05 m³⁶, dont il a été récemment établi qu'il atteignait l'atrium de la basilique n° 2. L'atrium ferme le tracé supposé, bien que non démontré archéologiquement, de la *via sagularis*³⁷, son angle nord-ouest venant s'appuyer contre la courtine de la forteresse. À seulement 7,50 m devant le centre de la façade occidentale de l'atrium, la muraille est percée par l'entrée du tunnel conduisant au réservoir, d'une largeur de 1,50 m (figs. 4, 12, 13)³⁸. Après son passage à travers la fortification, le tunnel est aménagé entre deux murs massifs, s'élargit jusqu'à environ 3,10 m et descend vers le grand réservoir au moyen d'un escalier de trois marches suivant la pente du terrain. Le réservoir a été construit en même temps que le système de fortification de Zaldapa, après le début du IV^e siècle, tandis que la basilique n° 2 et son atrium appartiennent au deuxième quart du VI^e siècle³⁹. L'hypothèse selon laquelle le réservoir aurait été entièrement détruit et abandonné dès la fin du IV^e siècle⁴⁰ doit être réexaminée, puisque le début du tunnel situé près de la basilique n'a pas été condamné lors de son passage à travers la courtine.

Il est difficile de considérer comme fortuite l'implantation de la basilique n° 2 précisément à cet endroit, où l'accès large au tunnel, et par conséquent au réservoir, se trouve fortement limité.

³⁶ TORBATOV 2000, p. 63, fig. 35.

³⁷ BAUDRY, MILANOVA 2025, pp. 90, figs. 6–7.

³⁸ ATANASOV et al. 2022, p. 708, fig. 2.

³⁹ Il est très probable que l'atrium de la basilique n° 2 ait été construit en même temps que l'église, car l'ensemble présente une parfaite symétrie, aucune jointure nette ne se distingue entre le narthex et l'atrium, un mortier similaire a été utilisé, et le revêtement de sol du narthex et de l'atrium est identique, constitué de grandes dalles de calcaire. N. Baudry émet également des doutes dans ce sens (BAUDRY, MILANOVA 2025, p. 89, fig. 6).

⁴⁰ MIRČEV 1951, pp. 64–65; TORBATOV 2000, pp. 65)

Après les grands bouleversements du milieu du Ve siècle et la construction de la basilique au VIe siècle, on peut supposer que le réservoir fut réinterprété et doté d'une fonction sacrée en tant que source sanctifiée (*hagiasma*). C'est probablement ce qui expliquerait sa relation directe avec l'atrium de l'église ainsi que la restriction de l'accès au tunnel.

Il est également intéressant de noter qu'à seulement environ 75 m au sud de la tour n° 32, et donc de l'atrium de la basilique n° 2, se trouve la petite porte D, qui assurait une liaison directe entre la forteresse et le réservoir (figs. 4-7). D'autre part, selon les chercheurs M. Mirčev et S. Torbatov, le réservoir avait été construit et même « incorporé » dans la rive même du petit cours d'eau afin de pouvoir être recouvert, c'est-à-dire de rester invisible en cas de siège éventuel – ce qui demeure parfaitement possible.

Indépendamment de cette interprétation, sa proximité avec la basilique n° 2 et l'existence d'une liaison spécialement aménagée par un tunnel avec l'atrium permettent de supposer que cette installation aurait pu recevoir au VIe siècle une nouvelle signification sacrée. Si le réservoir a effectivement été réinterprété comme une source sacrée (*hagiasma*), son intégration dans un itinéraire liturgique présenterait des parallèles évidents avec d'autres centres paléochrétiens, où des sources d'eau associées à des lieux sacrés étaient intégrées aux processions solennelles et aux pratiques liturgiques.

Dans ce cas, la basilique n° 2 aurait pu jouer le rôle d'une station particulièrement importante (*statio*), non seulement en raison de son caractère monumental, mais également en raison de la relation entre l'église, l'atrium et l'installation hydraulique sacrée supposée. Si cette source avait entretenu non seulement une fonction utilitaire, mais également une relation liturgique avec le sanctuaire situé au pied de la forteresse, il n'est pas exclu qu'elle ait pu être associée au culte de Saint Jean-Baptiste. Dans ce contexte, il est possible d'établir une analogie comparative avec la piscine de Bethesda (*Βηθεσδα* / *Probatica*) à Jérusalem, qui acquiert une signification sacrée chrétienne et s'intègre à la topographie liturgique de la ville, notamment, à une époque plus tardive, en tant que station de la liturgie stationnale⁴¹. Au début du Ve siècle, une église associée au culte de sainte Marie est édifiée à proximité de la piscine. Bien que cette analogie ne permette pas de démontrer une identité fonctionnelle, la combinaison, à Zaldapa, d'une

⁴¹ VRIEZEN 2000, p. 472.

église, de l'eau et d'un dispositif de communication spécialement aménagé avec un réservoir constitue un élément particulièrement intéressant.

La basilique n° 5 (possible *statio*)

Sur la deuxième grande rue, parallèle à la courtine orientale et reliant la porte nord à la porte sud-est, a été découverte une basilique à trois neufs, à abside unique, présentant des dimensions approximatives de 21,00 × 17,50 m (figs. 4, 14). Elle a été partiellement étudiée au cours des campagnes archéologiques de 2019 à 2025 et est datée autour du milieu du VI^e siècle⁴². Sa position sur une importante voie urbaine, sa proximité avec l'église tétraconque n° 6 et sa relation avec le secteur oriental de la forteresse permettent de la considérer comme une possible station liturgique (*statio*), même si, à l'heure actuelle, aucune donnée supplémentaire ne permet de préciser son rôle concret dans une pratique processionnelle. La présence de murs appartenant éventuellement à des bâtiments environnants ainsi que de passages pavés sur plusieurs côtés n'exclut pas, à notre avis, la possibilité – certes hypothétique – qu'il puisse s'agir d'une église monastique. Il est également possible que la rue principale longeait l'édifice du côté oriental de l'abside.

La tétraconque /L'église n° 6/ – (possible *statio*)

Sur la même voie reliant la porte nord à la porte sud-est, au nord de la basilique n° 5 et à l'est de la basilique cathédrale n° 3, se trouve une église tétraconque monumentale avec une abside pentagonale, un narthex et une colonnade solennelle devant la façade occidentale. Sa longueur totale est de 27,00 m et sa largeur de 16,75 m (figs. 4, 15).

Au nord, un annexe est accolé à l'abside ; il remplissait très probablement la fonction de *skeuophylakion*, tandis que l'annexe méridionale avait probablement également une fonction résidentielle⁴³. L'ensemble de la tétraconque était couvert de panneaux de mosaïque, tandis que le narthex possédait un pavement en briques. Dans sa partie centrale a été découvert un ambon exceptionnellement grand, en forme de Φ, de type constantinopolitain. Aucune crypte n'a été identifiée, mais devant le *bema*, sur une dalle de marbre, a été découvert le squelette d'un aigle

⁴² VALERIEV 2025, pp. 57–64, fig. 1.

⁴³ ATANASOV, MILANOVA, HOBDARI 2025, sous presse.

des steppes⁴⁴. Il est intéressant de noter que dans les nouvelles basiliques découvertes à Bargala et à Konjuh, dans la commune de Kratovo (République de Macédoine du Nord), des cendres d'oiseaux ont été découvertes, analysées et identifiées sous les tables d'autel. La tombe voûtée de Morodvis, dans la commune de Zrnovci (République de Macédoine du Nord), a livré des restes appartenant à quatre espèces animales — oiseaux, poissons, chèvres et tortues —, interprétées par Snežana Filipova comme des animaux traditionnellement associés, dans l'art chrétien, au Paradis.⁴⁵ Par ailleurs, près de l'entrée du *skeuophylakion* de la tétraconque a été découvert un reliquaire en pierre (fig. 16).

La tétraconque est datée immédiatement avant ou autour du milieu du VI^e siècle. Elle constitue actuellement la seule tétraconque connue au nord de la chaîne du Balkan, région où plus de 150 églises paléochrétiennes des IV^e–VII^e siècles ont jusqu'à présent été recensées, et elle représente seulement le septième édifice de ce type connu dans la péninsule balkanique.

La basilique n° 6 /Église n° 7/ (?)

Au pied de l'*extra muros* nord-est, à l'endroit où commence la route vers Tropaeum Traiani, l'existence d'une autre église possible (n° 7) a été supposée. Elle a été localisée grâce au relevé LiDAR réalisé en 2021 ; selon les données obtenues, il s'agirait d'une basilique à trois nefs et à abside unique, avec narthex, mesurant approximativement 50 m de longueur et 20 m de largeur (figs. 4, 5, 17). Si son existence est confirmée par de futures recherches archéologiques, cette église pourrait revêtir une importance particulière pour la compréhension des relations entre Zaldapa et son environnement proche. Son emplacement, immédiatement adjacent à la route menant vers Tropaeum Traiani, constitue un facteur topographique important, car dans de

⁴⁴ Dans sa monographie *Signs and Symbols in Christian Art*, George Ferguson consacre un article particulier à l'« Eagle » (*Aigle*). L'auteur y examine l'aigle comme symbole de Saint Jean l'Évangéliste, comme symbole de la Résurrection à travers la légende de son renouvellement et de son rajeunissement, ainsi que comme symbole de l'élévation de l'âme vers Dieu. Il souligne notamment le lien avec le Psaume 103 (102), 5, où il est dit : « ta jeunesse se renouvelle comme celle de l'aigle » (FERGUSON 1954 1954, pp. 32-33). À ce propos, on peut également ajouter les passages d'Exode 19, 4, du Deutéronome 32, 11 et d'Isaïe 40, 31, qui utilisent eux aussi l'image de l'aigle comme symbole de la puissance divine, de la protection de Dieu et de l'élévation spirituelle. Compte tenu de ces éléments, il est possible d'avancer l'hypothèse que la tétraconque ait pu être placée sous le vocable de Saint Jean l'Évangéliste ou éventuellement de la Résurrection.

⁴⁵ FILIPOVA, 2012, pp. 113–130. Je tiens à remercier pour cette consultation Mme la maître de conférences Dr Al. Milanova, directrice adjointe des recherches archéologiques menées à Zaldapa.

nombreuses villes paléochrétiennes les sanctuaires extra muros, les martyria et les basiliques suburbaines étaient intégrés à certains itinéraires processionnels lors des grandes fêtes.

Une récapitulation générale permet de constater que, parmi les six (ou éventuellement sept) églises paléochrétiennes de Zaldapa, au moins cinq, et probablement six, ont fonctionné simultanément après le début du VI^e siècle jusqu'à la fin de ce siècle. Cette situation est confirmée à la fois par les recherches archéologiques et par les sources écrites, qui attestent que la forteresse, le complexe épiscopal et les églises furent affectés par les incursions avaro-slaves de la fin du VI^e siècle, notamment lors de la grande invasion avare de 586 et des opérations militaires qui lui succédèrent en 587 (Theophylactus Simocatta, *Historiae* I, 8, 10; II, 10, 10; Theophanes Confessor, *Chronographia*, AM 6078).⁴⁶ L'attaque slave de 594, qui entraîna le pillage de la ville, semble avoir été suivie de son abandon définitif (Theophylactus Simocatta, *Historiae*, VII, 2, 2).⁴⁷, ce qui trouve également une confirmation indirecte dans les découvertes monétaires⁴⁸.

Avec un réseau viaire aussi développé, la présence d'au moins six églises fonctionnant simultanément, suffisamment vastes et représentatives, certaines d'entre elles étant même exceptionnellement luxueuses, ornées de mosaïques – les seules actuellement connues de ce type dans la province de Scythie –, ainsi que l'existence d'espaces ouverts aménagés devant les sanctuaires les plus importants, on peut reconnaître les conditions topographiques et liturgiques nécessaires à l'organisation de processions liturgiques stationnelles.

Bien entendu, aucune source écrite directe ne confirme l'existence d'une telle pratique à Zaldapa. Cependant, l'ensemble des données archéologiques – disposition des églises le long des principales voies urbaines, présence d'une cathédrale, de cryptes à reliques, d'un éventuel *hagiasma* (source sacrée), d'espaces monumentaux et de parcours processionnels clairement identifiables – permet de formuler l'hypothèse argumentée selon laquelle, au VI^e siècle, le centre épiscopal de Zaldapa disposait des conditions nécessaires à la célébration d'une liturgie stationnelle, comparable aux pratiques déjà attestées à Jérusalem, Constantinople, Éphèse, Philippes et Thessalonique.

⁴⁶ GIBI II, 1958, pp. 299–300; TORBATOV 2000, p. 76.

⁴⁷ GIBI III, 1960, p. 338; TORBATOV 2000, p. 76.

⁴⁸ TORBATOV 2000, pp. 64–69.

Dans toutes les villes où la liturgie stationnale est bien documentée, les itinéraires processionnels sont déterminés par trois éléments fondamentaux : 1. la cathédrale épiscopale ; 2. un martyrium ou une église conservant des reliques; 3. le réseau viaire principal reliant les différentes stations. Ces trois composantes sont également présentes à Zaldapa.

Comme cela a déjà été démontré, les liturgies stationnelles étaient célébrées lors des grandes fêtes, des commémorations de martyrs locaux et d'autres événements religieux majeurs. Dans ce contexte, plusieurs itinéraires possibles peuvent être envisagés pour Zaldapa.e

I. Le grand itinéraire épiscopal

1. Porte nord.

Station initiale probable lors d'une entrée solennelle ou d'un accueil liturgique (figs. 4-7, 18)⁴⁹. Les citoyens, les soldats, les habitants des quartiers, les chrétiens des villages et des forteresses voisines, les moines des monastères rupestres⁵⁰ avoisinants ainsi que les invités venus des villes voisines, par exemple de Tropaeum Traiani, pouvaient s'y rassembler.

2. Rue principale (*via principalis* ?).

La procession emprunte l'axe central de la ville et atteint :

3. L'espace ouvert devant la basilique cathédrale n° 3.

Il s'agit d'un emplacement naturel pour une halte liturgique, où pouvait avoir lieu la lecture de l'Évangile, une prière et l'intégration d'un clergé supplémentaire.

4. Basilique cathédrale n° 3.

Elle constitue sans doute la station principale en raison de la présence : du siège épiscopal; du vaste atrium avec colonnade monumentale donnant sur la rue; de la crypte contenant les reliques d'un martyr dont le squelette non fragmenté a été conservé; de la résidence épiscopale attenante.

5. Rue principale.

La procession continue et atteint :

⁴⁹ À propos de la liturgie dans la cathédrale (basilique n° 3): ATANASOV 2022, pp. 261-285.

⁵⁰ ATANASOV 2023, pp. 19, 65-74, 184-198.

6. Basilique n° 1.

Elle possède également une crypte et probablement les reliques d'un martyr ; une troisième station liturgique aurait pu y être célébrée.

7. Porte sud-ouest.

Cependant, la présence de deux autres églises, et en particulier de la tétraconque monumentale, permet d'envisager que la procession, depuis la partie sud-ouest de la ville, ait pu continuer le long du rempart méridional afin d'atteindre :

8. Porte sud-est. Ce parcours est tout à fait possible. Sur plusieurs plans de K. Škorpil comportant des courbes de niveau, on constate que, malgré la forte déclivité du terrain vers le sud, celui-ci est relativement nivelé devant la porte sud-ouest. Plus à l'est, devant le rempart méridional, un fossé profond, d'environ 3 m de largeur, a été creusé. Celui-ci atteint la porte sud-est, puis se poursuit vers le nord, le long du rempart oriental. Entre le fossé et le rempart oriental se forme ainsi une banquette nivelée (*berme*) d'environ 4–5 m de largeur, permettant le déplacement sans difficulté de la procession liturgique entre les deux portes (fig. 5–6)⁵¹.

9. Passage le long du rempart sud entre les portes sud-ouest et sud-est.

La sortie hors des murs de la ville dans le cadre de la liturgie stationnale est attestée à Jérusalem, Constantinople, Rome, Chersonèse et ailleurs.

Les raisons pouvaient être : a) la vénération d'un lieu saint particulier (par exemple les Blachernes); b) la visite d'un martyrion; c) la bénédiction des champs; d) une prière collective contre les catastrophes; e) l'accueil de l'empereur; f) la consécration des remparts.

Ce dernier usage connaît notamment un développement important après les sièges avars⁵².

10. Retournez en ville par la porte sud-est.

11. Déplacement vers le nord par la rue orientale.

⁵¹ VĀLČEV 2017, pp. 170–176, pl. I–III.

⁵² BALDOVIN 1987, pp. 194–208, 234–238.

12. Arrivée à la basilique n° 5.

La procession s'y arrête et une nouvelle célébration liturgique y est accomplie.

13. On continue vers le nord en suivant la rue.

14. On arrive à la colonnade de l'exonarthex du tétraconque. Il est possible que ce soit ici que l'on vénérât le reliquaire exposé.

15. On poursuit vers le nord en suivant la rue et, après avoir franchi la porte nord, on atteint la place située devant l'entrée nord de l'atrium de la basilique n° 2.

16. La basilique n° 2, située à proximité immédiate de la porte, possède un vaste atrium, une entrée monumentale à colonnade, un synthronon et un déambulatoire, ainsi qu'une fosse destinée à un reliquaire, probablement de petite taille. Un élément particulièrement important est l'accès depuis l'atrium au réservoir d'eau, probablement transformé en *aghiasma* pour l'eau sacrée. Il est donc possible que cet endroit ait constitué un point important de rassemblement des participants à la procession.

17. Depuis la basilique n° 2, la procession se poursuit vers le sud le long de la rue principale et arrive au point terminal, c'est-à-dire à son point de départ : la basilique n° 3 (la cathédrale). La liturgie stationnale s'achève ici ; l'évêque regagne sa résidence épiscopale, les diacres rangent les croix processionnelles et les étendards, et la congrégation se disperse.

III. Itinéraire stationnel aller-retour de l'Épiphanie

Cet itinéraire stationnel aller-retour aurait également pu être réalisé entre les deux plus grandes églises de la ville – la basilique centrale n° 3 et la basilique « luxueuse » n° 2.

Si le tunnel menant au réservoir situé devant l'atrium avait été réinterprété comme une source d'eau sacrée – un *hagiasma* –, il est possible qu'il ait revêtu une importance particulière dans le cadre de la liturgie stationnelle de l'Épiphanie⁵³.

Dans ce cas, la liturgie stationnelle aller-retour aurait commencé dans l'église centrale, où aurait été célébrée la liturgie eucharistique, puis se serait poursuivie par la rue principale jusqu'à l'atrium de la basilique n° 2.

⁵³ MATEOS 1962, pp. 170–177.

Les diacres auraient pu rapporter, par l'intermédiaire du tunnel, de l'eau provenant de la source du réservoir/*hagiasma*, destinée à la célébration du rite de l'Épiphanie ; ensuite, la procession serait retournée dans la cathédrale pour la conclusion de la liturgie stationnelle.

Cela serait possible à condition que le captage, déjà réinterprété comme un *hagiasma*, ait été recouvert, voire dissimulé, comme le supposent ses chercheurs.

S'il était éventuellement resté accessible, il est possible que, par la porte située au sud de l'atrium, la procession ait atteint directement le réservoir afin d'y prendre l'eau nécessaire au rite, avant de revenir dans l'atrium où les actions liturgiques auraient continué⁵⁴.

IV. Fête d'un martyr local

Si l'une des cryptes avait conservé les reliques d'un saint local, l'itinéraire aurait pu être le suivant : complexe épiscopal → martyrion → retour dans la cathédrale.

Cela aurait également pu correspondre au déroulement des liturgies consacrées aux patrons des différentes églises de Zaldapa, par analogie avec les pratiques attestées à Jérusalem, Thessalonique et dans d'autres centres paléochrétiens⁵⁵. Dans ce cas, une importance particulière aurait été accordée aux cryptes situées sous les basiliques n° 3 et n° 1, ainsi qu'au reliquaire supposé de la basilique n° 2 et de la tétraconque. La présence de plusieurs lieux liés au culte des reliques crée les conditions nécessaires à l'existence de différentes variantes d'itinéraires processionnels, selon la nature de la fête et le saint vénéré. D'ailleurs, un tel itinéraire aller-retour aurait pu partir de la cathédrale et revenir vers chacune des cinq autres églises lors de la fête de leur saint patron respectif.

V. Liturgie stationnelle extra muros de Zaldapa ?

La route certainement attestée entre Zaldapa et l'autre grande ville de Scythie – Tropaeum Traiani –, ainsi que l'éventuelle basilique située au bord de cette route au pied de Zaldapa, peuvent conduire à plusieurs interprétations possibles.

Tout d'abord, Tropaeum Traiani se trouve à seulement environ 45 km de Zaldapa et représente un important centre fortifié de Scythie ainsi qu'un siège épiscopal établi, comme celui de

⁵⁴ TAFT 1980–1981, pp. 57–67.

⁵⁵ BALDOVIN 1987, pp. 31–108, 173–224, 225–229; TAFT 1980–1981, pp. 57–67.

Zaldapa, probablement vers le milieu du VI^e siècle. Dans cette ville ont été étudiées cinq basiliques, dont trois possèdent des cryptes relativement vastes. Outre la plus grande crypte de la ville – celle de la basilique cathédrale D –, cette dernière possède également un transept, un synthronos et un déambulatoire. Comme à Zaldapa, le centre épiscopal, avec les deux basiliques A et D, est situé sur l’axe principal de circulation, à proximité du centre urbain. De même, près de la voie principale, non loin de la porte méridionale centrale, se trouve la basilique C, probablement la plus ancienne, qui possède également une crypte. Ces éléments constituent des indices suffisamment importants pour poser la question de l’existence éventuelle d’une liturgie stationnelle également à Tropaeum Traiani. Dans le cas présent, cependant, l’aspect le plus important concerne la relation entre les deux grands centres épiscopaux – Zaldapa et Tropaeum Traiani – ainsi que la participation possible des sanctuaires extra muros⁵⁶ à la topographie liturgique.

À Constantinople sont connues de nombreuses processions solennelles avec des reliques, réalisées aussi bien à l’intérieur de la ville qu’occasionnellement au-delà des murailles – par exemple vers les Blachernes, l’Eudomon et le Kosmidion.

Cependant, les reliques appartiennent généralement au sanctuaire lui-même et, après l’achèvement de la célébration, elles sont replacées dans leur emplacement permanent⁵⁷.

Je ne connais pas de témoignages sûrs concernant le transport périodique et le retour de reliques sur de longues distances, même entre des villes proches. Il existe toutefois des exemples de déplacement de reliques entre différents centres ecclésiastiques. Tel est le cas du transfert des reliques de Saint Saba le Goth de Scythie vers Césarée de Cappadoce, à la demande de Saint Basile le Grand, vers le milieu du IV^e siècle.⁵⁸ Ce cas montre que le transfert de reliques entre différents centres épiscopaux était tout à fait possible, bien qu’il s’agisse d’un déplacement définitif et non d’une procession pèlerine périodique. Dans le cas de Zaldapa, nous ne pouvons pas parler d’un transfert de reliques attesté entre les deux villes ; cependant, la présence même de deux grands centres épiscopaux proches – Zaldapa et Tropaeum Traiani – soulève la question intéressante de savoir si certains sanctuaires extra muros et certains axes de communication auraient pu être intégrés dans une topographie liturgique plus large. Il est possible que, dans

⁵⁶ Nous nous attarderons ici sur la grande basilique présumée à trois nefs, située au pied de l’enceinte, *extra muros*, au nord de la porte septentrionale, repérée lors du relevé LiDAR. Elle se trouve directement sur la route menant à Tropaeum Traiani, si toutefois son existence est confirmée archéologiquement.

⁵⁷ BALDOVIN 1987, pp. 173–224; TAFT 1980–1981, pp. 57–67.

⁵⁸ HEATHER, MATTHEUS 1991, pp. 102–113.

certains cas, l'itinéraire processionnel ait inclus une sortie hors des murailles urbaines, une visite à un lieu saint ou à une église extra muros, puis un retour vers le centre épiscopal. De telles pratiques sont attestées aussi bien à Jérusalem qu'à Constantinople, où la liturgie stationnelle ne se limitait pas aux espaces intra muros, mais incluait également d'importants sanctuaires suburbains.

Dans notre cas, un itinéraire possible pourrait être : *Basilique centrale n° 3 → rue principale → porte nord → extra muros → éventuelle basilique située sur la route vers Tropaeum Traiani → retour par le même itinéraire → basilique n° 2 → porte nord → conclusion dans le complexe cathédral*. Un tel parcours suivrait l'axe principal de communication de la ville et relierait les stations liturgiques les plus importantes : la cathédrale, les sanctuaires possédant des lieux supposés ou attestés de vénération des reliques, ainsi que l'éventuel sanctuaire suburbain.

Récapitulation générale

Une récapitulation générale permet de constater que, parmi les six (ou éventuellement sept) églises paléochrétiennes de Zaldapa, au moins cinq, et probablement six, ont fonctionné simultanément depuis le début du VI^e siècle jusqu'à la fin de ce siècle. Cette situation est confirmée à la fois par les recherches archéologiques et les sources écrites, selon lesquelles la forteresse, le complexe épiscopal et les églises ont été détruits lors de l'invasion avare évoquée plus haut en 585/6.

Bien entendu, aucune source écrite directe ne confirme la célébration d'une liturgie stationnelle à Zaldapa. Cependant, l'ensemble des données archéologiques – organisation urbaine, disposition des sanctuaires, présence d'une cathédrale, de cryptes martyria, d'un éventuel *hagiasma* et d'axes processionnels clairement définis – permet de formuler l'hypothèse argumentée selon laquelle, au VI^e siècle, le centre épiscopal de Zaldapa disposait des conditions nécessaires à la réalisation de processions liturgiques stationnelles, comparables à celles attestées dans d'autres grandes villes de l'Empire romain d'Orient.

Cette organisation linéaire constitue un phénomène inhabituel. Dans la plupart des villes – Tomis, Histria, Callatis, Odessos, Novae, Nea Anchialos, Chersonèse et autres –, les basiliques sont réparties de manière plus dispersée dans l'espace urbain, tandis qu'à Zaldapa, comme dans la ville voisine de Tropaeum Traiani, les trois sanctuaires les plus représentatifs sont alignés le long de l'axe principal de communication.

Cette disposition facilitait considérablement l'organisation de processions litaniques et de cortèges épiscopaux. Un facteur supplémentaire favorable à la célébration d'une liturgie stationnelle à Zaldapa réside dans la présence d'un siège épiscopal, attesté vers le milieu du VI^e siècle ; auparavant, après le début de ce siècle, il est très probable que la ville ait disposé d'un chorévêque⁵⁹. Nous supposons une participation active, voire un rôle dirigeant, dans ces processions, des moines dits « Scythes », étroitement liés, y compris par des liens familiaux, à Vitalien lui-même et à son père Patriciolus, qui, entre autres, étaient originaires de Zaldapa⁶⁰.

Conclusion

Du point de vue de la topographie archéologique, Zaldapa possède presque toutes les caractéristiques nécessaires au fonctionnement d'un tel modèle liturgique. La ville dispose de: une cathédrale épiscopale; plusieurs grandes églises fonctionnant simultanément; des cryptes contenant des reliques; un éventuel *hagiasma* (source sacrée); un axe urbain principal clairement défini; des espaces ouverts aménagés devant les principaux sanctuaires; a possibilité de différents itinéraires processionnels selon la nature de la fête célébrée. Il est particulièrement important de souligner que les sanctuaires les plus représentatifs ne sont pas disposés de manière aléatoire, mais concentrés le long des deux principales lignes de communication de la ville. Cette organisation distingue Zaldapa de nombreux autres centres paléochrétiens de la région, où les édifices religieux sont généralement dispersés dans l'espace urbain. À Zaldapa, la basilique cathédrale n° 3, la basilique n° 2 et la basilique n° 1 forment une véritable *axe liturgique*, associé à la rue principale reliant la porte nord à la porte sud-ouest. À ce système

⁵⁹ Récemment, E. M. Kudde et N. Okçuoglu ont proposé l'hypothèse d'un lien direct entre les entrées flanquant les absides de nombreuses basiliques, notamment celles des basiliques nos 1 et 3 de Zaldapa, et le déroulement de la liturgie stationnelle (KUDDE, OKÇUĞLU 2021, 119). Sur la base de ce que l'on sait du caractère processionnel de la liturgie stationnelle dans la Constantinople protobyzantine, les entrées situées de part et d'autre de l'abside, dans les murs orientaux des églises, auraient permis à de nombreux groupes de clercs, de moines et de fidèles d'entrer dans les églises et d'en sortir. Il apparaît ainsi clairement que la liturgie stationnelle était liée à la célébration, par l'évêque ou son représentant, de la liturgie principale du jour de l'Église locale, dans une église déterminée, auprès d'un autel ou dans un lieu saint de la ville ou de ses environs, et en relation avec une fête, un jeûne ou une commémoration précise. Dans le cas présent, cependant, le murage de ces entrées, intervenu vers le milieu du VI^e siècle ou après celui-ci, aurait modifié le déroulement de la liturgie stationnelle dans ces églises. Or, c'est précisément à cette époque que Zaldapa devient un siège épiscopal, et la présence d'un évêque local aurait élevé la liturgie stationnelle à un niveau supérieur. C'est précisément pour cette raison que l'on ne peut accepter sans réserve l'hypothèse d'E. M. Kudde et N. Okçuoglu selon laquelle les portes flanquant l'abside seraient directement liées au déroulement de la liturgie stationnelle.

⁶⁰ MOREAU 2017, pp. 187–202.

s'ajoutent également la basilique n° 5 et la tétraconque (église n° 6), situées le long du second axe majeur de communication conduisant vers la porte sud-est.

Il convient toutefois de souligner que Zaldapa ne possède aucun témoignage écrit direct permettant d'attester la célébration d'une liturgie stationnelle. Par conséquent, il n'est pas possible d'affirmer de manière catégorique que cette pratique y ait effectivement existé. Cependant, la structure archéologique de la ville – disposition des sanctuaires, présence d'un siège épiscopal, cryptes à reliques, éventuel *hagiasma*, axes processionnels et organisation spatiale de l'ensemble ecclésiastique – montre que Zaldapa réunissait toutes les conditions fondamentales nécessaires à une telle pratique liturgique. Il est donc possible de proposer l'hypothèse argumentée selon laquelle, au VI^e siècle, Zaldapa appartenait aux centres épiscopaux de l'Empire romain d'Orient où l'espace urbain pouvait être utilisé comme un environnement sacré unifié à travers des processions liturgiques solennelles. Dans cette perspective, Zaldapa s'inscrit dans le modèle général de la liturgie urbaine (*urban liturgy*), décrit pour Jérusalem, Constantinople, Éphèse, Thessalonique et d'autres grands centres paléochrétiens.

La question fondamentale n'est donc pas de savoir si la liturgie stationnelle peut être directement démontrée à Zaldapa, puisque les sources écrites nécessaires font défaut, mais plutôt de déterminer si les caractéristiques archéologiques de la ville correspondent aux conditions dans lesquelles cette pratique est attestée dans les autres grands centres chrétiens. À cette question, les données archéologiques apportent une réponse positive. Zaldapa ne possédait pas seulement le nombre nécessaire de sanctuaires, mais elle organisait également son espace sacré d'une manière permettant le fonctionnement possible d'une liturgie stationnelle au VI^e siècle.

Si à Zaldapa, probablement à Tropeum Trajani et en Istrie, il y avait une liturgie stationnaire au VI^e siècle, alors elle était obligatoire pour les capitales de Tomis (8 basiliques)⁶¹, Odessos (11 basiliques)⁶² et Marcianopol⁶³ (5 basiliques), où il y avait plus d'églises, d'informations sur les martyrs et de résidences épiscopales⁶⁴.

⁶¹ BARNEA 1979, pp. 109–174; IAȚCU 2012, pp. 82-90.

⁶² MINČEV 1986, pp. 31–42.

⁶³ MINČEV 1987, pp. 297–306.

⁶⁴ Contrairement à Zaldapa, il est très difficile de préciser le tracé de la liturgie stationnaire dans les trois capitales provinciales — Tomis, Marcianopolis et Odessos. Ces villes sont habitées jusqu'à nos jours, et il est donc particulièrement difficile de restituer avec précision leur réseau viaire de l'Antiquité tardive.

ANGELOV 2002 – A. Angelov, 2002. Marcianopolis. In: Ivanov, R. (ed.), *Roman and Early Byzantine Cities in Bulgaria. Vol. I. Studies in Memory of Prof. Teofil Ivanov*. Sofia, (2002), pp. 105–122.

ANDRADE 2010 – N. Andrade, The Processions of John Chrysostom and the Contested Spaces of Constantinople. – *Journal of Early Christian Studies*, 18, 2, (2010), pp. 161–189.

ATANASOV 2006 – G. Atanasov, Martyrium et confessio contenant des reliques dans le castellum bas-byzantin près du village de Golech, région de Silistra. *Acta Musei Varnaensis*, t. IV, (2006), pp. 199–236.

ATANASOV 2007 – Г. Атанасов, *Християнският Дуросторум – Дръстър. Доростолската епархия през късната античност и средновековието (IV–XIV в.). История, археология, култура, изкуство*, Варна – Велико Търново, (2007).

ATANASOV 2012 – G. Atanasov, Christianity along the Lower Danube Limes in the Roman Provinces of Dacia Ripensis, Moesia Secunda and Scythia Minor (4th–6th c. AD). In: *The Lower Danube Roman Limes*. Sofia, (2012), pp. 327–380.

ATANASOV 2022 – G. Atanasov, On the Liturgy and Liturgical Practices in Basilicas No. 3 and No. 1 of Early Christian Zaldapa. *Studia Academica Šumenensia*, t. 9, (2022), pp. 261–285.

ATANASOV 2023 – Г. Атанасов, *Скални култови паметници в граничната зона между провинциите Скития и Втора Мизия. Култови места, църкви, манастири*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, (2023).

ATANASOV – 2025, Атанасов, Г. Специфики на църквите от втората половина на IV и първата половина на V век в Скития и Втора Мизия. В: Живот в преход на римската граница през IV–VI век, *Годишник на Софийския университет „Св. Климент Охридски“*. Център за славяно-византийски проучвания „Иван Дуйчев“, Том 104 (23), (2025), pp. 29–59.

ATANASOV, VALERIEV, YOTOV 2021 – G. Atanasov, Y. Valeriev, V. Yotov, The Crypt in the Sanctuary of Basilica No. 3 at Zaldapa. *Niš i Vizantija*, 12, (2017), pp. 3–132.

ATANASOV, VALERIEV 2020, G. Atanasov, Y. Valeriev, La résidence épiscopale de la ville romano-byzantine de Zaldapa. *Archaeologia Bulgarica*, t. XXIV, № 1, (2020), pp. 33–58.

ATANASOV et al. 2020 – Г. Атанасов, Н. Бодри, Ал. Миланова, Д. Моро, Й. Валериев, Антична крепост Залдапа – сектор северозапад и обект Базилика № 2 в местността „Калето“, община Крушари, област Добрич. В: *Археологически открития и разкопки през 2019 г.* София, (2020), pp. 732–737.

ATANASOV, VALERIEV 2021, G. Atanasov, Y. Valeriev, Basilica # 1 with a Newly Discovered Crypt from the Roman / Early Byzantine City of Zaldapa. Addenda et corrigenda, *Archaeologia Bulgarica* XXV, t. 2, (2021). pp. 45–80.

ATANASOV et al. 2022 – Г. Атанасов, Н. Бодри, Ал. Миланова, Д. Моро, Й. Валериев, Б. М’Барек, Е. Хобдари, Антична крепост Залдапа: Северна порта, тунел към атриума на базилика № 2 и тетраконхална църква № 6, *Археологически открития и разкопки през 2021 г.* София, (2022), pp. 707–711.

ATANASOV, MILANOVA – 2025, G. Atanasov, Al. Milanova, Les cryptes des basiliques de Zaldapa au regard des autres exemples en Scythie, Mésie Seconde et Chersonèse (IVE–VIIe siècles). In: *A Danubio ad Gothiam*. Turnhout: Brepols, (2025), pp. 117–138.

ATANASOV, MILANOVA, HOBDAARI 2025 – G. Atanasov, Al. Milanova, E. Hobdari, L’église tétraconque nouvellement découverte à Zaldapa. In: *Les églises tétraconques dans l’Antiquité tardive*. Roma, (2025), (sous presse).

ATANASOV, MILANOVA 2026 — Г. Атанасов, А. Миланова, *Раннохристиянска Залдапа. Т. 1. Базилики № 1, 3, 4 и епископската резиденция*. София, Издателство на Софийски университет „Св. Климент Охридски“. (2026), София, Издателство на Софийския университет „Св. Климент Охридски“ (под печат).

BALDOVIN 1987 – J. F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship: The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy*. Roma, (1987).

BARNEA 1979 – I. Barnea, *Christian Art in Romania*. t. I. Bucarest, (1979).

BAUDRY, MILANOVA 2025 – N. Beaudry, Al. Milanova Zaldapa's Basilica 2 and the Christian Fabric of a Constantinian City. *Niš and Byzantium*, t. XXIII. Niš, (2025), pp. 75–92.

BIERNACKI 2005 – A. Biernacki, A City of Christians: Novae in the 5th–6th c. AD. *Archaeologia Bulgarica*, 9, (2005), pp. 53–74.

DARROUZÈS 1981 – J. Darrouzès, *Notitiae episcopatum ecclesiae Constantinopolitanae: texte critique, introduction et notes. Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, t. 1. Paris, (1981).

DE BOOR 1891a – C. De Boor, Nachträge zu den Notitiae Episcopatum. I. *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 12, (1891a).

DE BOOR 1891b – C. De Boor, Nachträge zu den Notitiae Episcopatum. II. *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 12, (1891 b).

EATON 2013 – Ch. Eaton, Byzantine church in procession: stational liturgy evidenced at Decapolis Abila. *Stone-Campbell Journal*, t. 16, (2013), pp. 49–61.

FERGUSON 1954 – G. Ferguson, *Signs & Symbols in Christian Art: With Illustrations from Paintings of the Renaissance*. New York: Oxford University Press, (1954).

FILIPOVA 2012 – S. Filipova, Early Christian Reliquaries and Encolpia and the Problem of the So-Called Crypt Reliquaries in the Republic of Macedonia. In: *Rome, Constantinople and Newly Converted Europe: Archaeological and Historical Evidence*, Vol. 2. Kraków: Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego, (2012), pp. 113–130.

FOSS 1979 – C. Foss, *Ephesus after Antiquity: A Late Antique, Byzantine and Turkish City*. Cambridge: Cambridge University Press (1979).

HEATHER, MATTHEUS 1991 – P. J. Heather, J. Matthews, *The Goths in the Fourth Century*. Liverpool: Liverpool University Press, (1991).

IAȚCU 2012 – I. Iațcu, *Construcții religioase creștine în provincia Scythia (secolele IV–VI p. Chr.)*, Brăila, (2012).

KHROUCHKOVA 2016 – Л. Г. Хрушкова, Епископская базилика Херсонеса Таврического: методы изучения, результаты, современный взгляд. В: *Владимирский сборник*. Севастополь, (2016), pp. 327–435.

KUDDE E. M., OKÇUOĞLU, N. (2021). *Studios monastery in Istanbul. History, Architecture and Art*, Istanbul: Coç University, 2021.

LEMERLE 1979 – P. Lemerle, *Les plus anciens recueils des miracles de Saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans*. Collection « Le Monde byzantin ». Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). Tome I: *Le texte*. Paris, 1979.

LEMERLE 1981 – P. Lemerle, *Les plus anciens recueils des miracles de Saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans. Tome II: Commentaire*. Collection « Le Monde byzantin ». Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) (1981).

MATEOS 1962–1963 – J. Mateos. *Le Typicon de la Grande Église, Ms. Sainte-Croix n° 40, Xe siècle. Introduction, texte critique, traduction et notes par Juan Mateos*. 2 vols. Rome: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, (= *Orientalia Christiana Analecta*), (1962–1963), pp. 165–166.

METZGER 1993 – M. Metzger, J. F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*, 1987 [compte-rendu]. *Revue des sciences religieuses*, 67-4, (1993), pp. 130-131.

MINCHEV 1986 – Ал. Минчев, Ранното християнство в Одесос и околностите му. *Известия на Народния музей – Варна*, XXII (XXXVII), (1986), pp 31–42.

MINCHEV 1987 – A. Minchev, Marcianopolis christiana. – *Miscellanea Bulgarica*, 5, (1987), pp. 297–306.

MIRČEV 1951 – М. Мирчев, Водният резервоар и каптаж при крепостта Абритус. *Известия на Варненското археологическо дружество*, т. 8, (1951), pp. 99–103.

MOREAU 2017 – D. Moreau, Les moines scythes néo-chalcédoniens (de Zaldapa?), *Добруджа*, t. 32 (= *Сборник в чест на 60 години проф. дин Георги Атанасов*), (2017), pp. 187–202.

PRICE 2020 – R. Price, *The Council of Ephesus of 431: Documents and Proceedings*. With an Introduction and Notes by T. Graumann. Liverpool: Liverpool University Press (= *Translated Texts for Historians* 72), (2020).

SAXER 1989 – V. Saxer, L'utilisation par la liturgie de l'espace urbain et suburbain : l'exemple de Rome dans l'Antiquité et le Haut Moyen Âge. In : *Actes du XIe Congrès international d'archéologie chrétienne* (Lyon–Vienne–Grenoble–Genève–Aoste, 1986), Rome: École française de Rome, (1989), pp. 917–1033.

SOROTCHAN 2005 – С. Б. Сорочан., *Византийский Херсонес (Вторая половина VI – первая половина X вв.)*. Очерки истории и культуры, т. 2. (2005), Харьков.

TAFT 1980-1981 – R. F. Taft, The Liturgy of the Great Church: An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm, *Dumbarton Oaks Papers* 34/35, (1980-1981), pp. 45–75.

Theophylactus Simocatta. *Historiae* = GIBI II, (ГИБИ, II – Гръцки извори за българската история), София, 1958.

Theophanes Confessor. *Chronographia* = GIBI III, (ГИБИ, III – Гръцки извори за българската история), София, 1960.

TOPALILOV 2021 – I. Topalilov, 2021. The Impact of Constantinopolitan Liturgy on the Mosaic Pavements in The Christian Basilicas in Thrace During the Second Half of 5th C. *Journal of Mosaic Research* 14, (2021), pp. 301–318.

ŠKORPIL 1905 – К. Шкорпил, Некоторые из дорог восточной Болгарии. *Известия Русского археологического института в Константинополе*, т. X, (1905).

TORBATOV 2000 – С. Торбатов, *Късноантичният град Залдапа*. София, (2000).

VÄLČEV 2017 – М. Вълчев, Първите планове на Залдапа в архива на Карел Шкорпил. В: *Сборник в чест 60 години проф. д.и.н. Георги Атанасов* (= *Добруджа* 32). Варна – София, (2017) pp.169–176.

VALERIEV 2025 – Й. Валериев, Раннохристиянската базилика № 5 в югоизточната част на късноантичния град Залдапа (предварително съобщение) . - В: Граница, периферия и военна зона: Пространствени и културни измерения *Годишник на Софийския университет „Св. Климент Охридски“*. Център за славяно-византийски проучвания „Иван Дуйчев“, 103 (22), София, (2025), pp. 57–64.

VRIEZEN 2000 – K. J. H. Vriezen, Stational Churches and Places of Worship in the Jerusalem Liturgy in the Report of Egeria. *Studies in the History and Archaeology of Jordan*, t. VIII, (2000), pp. 469–476.

WIEMERS 2010 – G. Wiemers. *Jerusalem: History, Archaeology and Apologetic Proof of Scripture*. Wauke, Iowa: Last Hope Books and Publications, 13. (2010).