

Histoire et civilisation du monde byzantin

M. Gilbert DAGRON, professeur

1. Séminaire : *Pouvoirs légitimes, pouvoirs illégitimes*

Revenant sur un sujet abordé trop rapidement dans quelques séances du cours de 1987-1988, nous avons rassemblé et étudié quelques-uns des principaux textes byzantins qui répondent directement ou indirectement au problème du caractère sacerdotal de la royauté : formulaires diplomatiques, commentaires canoniques, traités sur l'ordre du cérémonial ou de la liturgie, commentaires sur l'onction, exégèse de Melchisédech.

Le souverain chrétien n'est pas seulement sacré, il se veut et se dit « prêtre », comme si un caractère sacerdotal était attaché à sa fonction. « Roi et prêtre » : telle est la formule sur laquelle tout le Moyen Age a spéculé et qui pose un problème presque insoluble, les clercs revendiquant pour eux-mêmes toute fonction sacerdotale, et les empereurs ou rois ne pouvant, sans perdre leur légitimité, accepter d'être comptés parmi les simples laïques. Comme à beaucoup de vraies questions, on ne peut répondre à celle-là ni par oui ni par non. Telle était déjà la conclusion de Marc Bloch dans son étude sur les « Rois thaumaturges », puis celle de Kantorowicz dans son bel article sur « The Mysteries of State. An Absolutist Concept and its Late Mediaeval Origins ». Au terme d'un débat qui atteint, au début du XIII^e siècle, « un certain niveau de saturation » sans avoir trouvé de solution, le *sacerdotium* prend « une apparence impériale », et le *regnum* « une touche cléricale » ; « les pontifes sont couronnés et les empereurs mitrés ». Paradoxalement, l'Etat moderne, dans sa conception, son imagerie et sa théologie politique, sort bien plutôt de cet échange de symboles que d'une séparation, fort louable mais reconnue en partie illusoire, entre le pouvoir des clercs et celui des politiques.

En Orient, il n'y eut pas, comme en Occident, débat. Les Byzantins n'ont pas la naïveté de croire aux affrontements d'idées. Ils sont héritiers de trop de mots et de trop d'images chargés depuis un millénaire des significations les plus contradictoires : ils ne croient plus à une vérité absolue, mais seulement

relative. Il y a un langage vrai pour chaque circonstance, l'erreur — ou la provocation — consiste à se tromper de langage. Aussi la formule « Empereur et prêtre » fut-elle rarement analysée d'une façon théorique, mais le plus souvent soumise à une prudente expérimentation. On s'attacha moins à la défendre ou à la combattre qu'à savoir dans quelles occasions elle était acceptable et dans quelles occasions elle était choquante.

Allons du plus simple au plus complexe.

I - Personne ne trouve à redire, lorsque le synode qui condamne l'hérétique Eutychès à Constantinople en 448 acclame Théodose II en disant : « Grande est la foi des empereurs. Aux gardiens de la foi, nombreuses années ! Nombreuses années à l'empereur pieux, à l'empereur évêque (τῷ ἀρχιερεῖ βασιλεῖ) ». Tout le monde est également d'accord un peu plus tard, au concile de Chalcédoine, pour acclamer Marcien « prêtre et empereur, restaurateur de l'Eglise, didascale de la foi, Nouveau Constantin, Nouveau Paul et Nouveau David ». Les papes eux-mêmes félicitent les empereurs de Constantinople de leur *sacerdotalis industria*, de leur *sacerdotalis animus*, de la *sacerdotalis palma* dont Dieu les récompense. Sauf pendant les périodes de tension, l'adjectif *sacerdotalis* fait partie du formulaire de la chancellerie pontificale pour les lettres adressées aux empereurs, et il est bien rare qu'un petit mot ajouté (*quasi sacerdos*) vienne préciser qu'il s'agit d'une comparaison. Nous sommes dans le domaine de la rhétorique, ce qui ne signifie pas que l'on puisse tout dire, mais que l'on se situe un peu au-delà de la réalité, à un niveau où les mots sont précis, mais ont un sens métaphorique ou incantatoire, avec souvent une pointe de provocation. Il n'y a dès lors rien d'anormal à affirmer que l'empereur idéal « est » un prêtre.

Les difficultés commencent lorsqu'on passe de la rhétorique à ce que j'appellerai les « modèles », disons les exemples que l'on suit ou les rôles auxquels on se conforme, qui ont sans doute à Byzance plus d'importance que les idées. Lorsqu'on affirme que l'empereur est aussi un prêtre, on se réfère à trois modèles :

1) A l'empereur romain, qualifié de *pontifex maximus*. Certes, ce titre est païen, mais on fait semblant de l'oublier, et l'argument traverse les siècles d'Isodore de Séville (VII^e siècle) au décret de Gratien (XII^e) et au *Rationale* de Guillaume Durand (XIII^e) : les empereurs ont rang de hiérarque, c'est pourquoi les empereurs romains étaient autrefois appelés pontifes (*Unde et Romani imperatores pontifices dicebantur*). En Orient aussi on en trouve des traces. Au XII^e siècle, lorsque le patriarche d'Antioche et canoniste Théodore Balsamon veut apporter des preuves du caractère sacerdotal de la royauté, il écrit qu'il est tombé sur un passage de l'historien juif Flavius Josèphe, où figure la titulature complète de l'empereur Claude : *Augustus, Germanicus, pontifex maximus*. A la même époque, l'évêque Dèmètrios Chomatianos reprend le parallèle à son compte et en tire la même conclusion : en dehors

du fait qu'il n'administre pas de sacrements, l'empereur a tous les caractères d'un évêque. Mais bien sûr, l'assimilation ne peut être poussée trop loin sans que son absurdité éclate et n'attire une riposte : les empereurs chrétiens ont précisément renoncé au titre de *pontifex maximus*.

2) Constantin le Grand semble un modèle plus approprié. Le premier empereur chrétien a été, en effet, reconnu comme « évêque du dehors », s'est proclamé « égal aux apôtres » (ἰσαπόστολος), comme ses prédécesseurs s'étaient proclamés « treizième dieu » ; il s'était fait inhumer à Constantinople dans une église dédiée aux apôtres, « afin, écrit l'historien Socrate, que les empereurs et prêtres ne soient pas séparés des reliques des apôtres ». Les empereurs seraient donc prêtres en vertu d'une « apostolicité » de la fonction impériale depuis la conversion de l'Empire au christianisme et pour la conversion du monde entier au christianisme. Telle est l'idée forte qui se trouve derrière les acclamations de l'empereur byzantin comme « Nouveau Paul », « Nouveau Constantin ». Mais elle n'entre dans aucun schéma ecclésiologique. Constantin a été considéré comme un saint, mais son corps de « treizième apôtre » fut presque aussitôt déménagé pour une inhumation plus convenable, dans une annexe funéraire de l'église, dont les vrais apôtres restèrent seuls maîtres. Le modèle constantinien n'est donc pas, lui non plus, entièrement satisfaisant.

3) Les modèles tirés des « bons rois » de l'Ancien Testament : Saül, David, Salomon, « oints du Seigneur », sont les types auxquels se réfèrent le plus souvent la rhétorique et l'iconographie. Et il n'y a pas là seulement une comparaison, mais une identification. L'empereur byzantin se considère réellement comme *David redivivus* ; Justinien et Basile I^{er} s'assimilent à Salomon ; plus généralement, l'Ancien Testament fournit un vaste répertoire de rôles que les empereurs endossent pour le meilleur ou pour le pire. Nicéphore I^{er}, en 811, à la veille d'être tué par les Bulgares de Kroum, se sent égaré par Dieu comme Achab, et il prononce les mots mêmes de *I Rois XXII, 20* : « Qui trompera Achab ? ». La royauté sacerdotale n'est d'ailleurs pas seulement illustrée dans l'Ancien Testament par Saül, David et Salomon, mais aussi par l'étrange Melchisédech, dont la *Genèse* (XIV, 18-20) raconte ainsi l'entrevue avec Abraham : Melchisédech, roi de Salem (sans doute Jérusalem) apporta du pain et du vin. Il était prêtre du Très Haut. Il bénit Abraham qui lui donne la dîme de tout son butin. Melchisédech, dont le nom signifie « mon roi est justice », est étranger au peuple juif, non circoncis, et pourtant prêtre du vrai Dieu, supérieur à Abraham, modèle d'une souveraineté qui sera celle de David. Le *Psaume* 110, qui rapporte un oracle de Jahvé pour l'intronisation d'un roi d'Israël, déclare : « Tu es prêtre à jamais à la manière de Melchisédech ». Il semble enfin que nous tenions le modèle de l'« empereur et prêtre » byzantin, élu par Dieu hors du peuple juif, investi d'un pouvoir sacerdotal qui n'est pas exactement celui des clercs et qu'il ne transmet pas de façon héréditaire ; et l'on serait tenté de conclure que

l'empereur est un prêtre à la manière des rois de l'Ancien Testament, par une « onction » accordée définitivement par le vrai Dieu à la fonction impériale, au « roi qui ne meurt jamais », comme disait Kantorowicz. Mais ici encore les modèles se dissolvent lorsqu'on l'examine de trop près ; car l'exégèse chrétienne ne cesse de répéter que la Nouvelle Loi (celle de l'Évangile) abolit l'Ancienne (celle de l'Ancien Testament), et elle reconnaît en Melchisédech, depuis l'Épître aux Hébreux de saint Paul, une figure annonçant le Christ lui-même, roi et prêtre à jamais, sans généalogie ni descendance. Sans doute un « modèle » n'est-il pas tout à fait la même chose qu'une « figure » ; on s'en rend compte dans le passage de sa *Topographie chrétienne* où Cosmas Indicopleustès, au VI^e siècle, évoque Melchisédech, « sublime prêtre du Très Haut » : il l'interprète comme préfigurant le Christ, mais le dessin qui accompagne le texte et que reproduisent fidèlement trois manuscrits anciens (le *Vaticanus gr.* 699 du IX^e siècle, le *Laurentianus Plut.* IX 28 et le *Sinaiticus gr.* 1186 du XI^e) donnent à Melchisédech tous les attributs caractéristiques d'un empereur byzantin : diadème à *prépendoulia*, *lôros*, *tablion*, bottines que l'on devine de couleur pourpre. C'est bien la preuve que l'exégèse et l'imagination peuvent faire bon ménage, mais à condition de rester dans un certain flou, de distinguer soigneusement les niveaux d'interprétation, et de ne pas poser abruptement des questions du genre : Melchisédech figure-t-il le Christ ou l'empereur ? L'empereur est-il prêtre ?

II - Ce sont précisément ces questions indiscrettes qui déclenchèrent deux conflits célèbres. Les sources les mettent en scène avec grand soin, et vous allez voir que la formule contestable sert de détonateur.

Le premier épisode se déroule en 655. Maxime le Confesseur est arrêté à Rome, où il luttait contre l'hérésie monothélite, triomphante à Constantinople, transféré et interrogé dans la capitale orientale. On lui reproche notamment d'avoir déclaré qu'il ne fallait pas reconnaître à l'empereur la dignité sacerdotale. « Quoi donc — lui avait demandé un fonctionnaire de passage —, n'est-il pas vrai que tout empereur chrétien soit aussi prêtre ? ». « Non — avait-il répondu —, car il n'offre pas le sacrifice à l'autel, il ne baptise pas, ne fait pas l'onction avec l'huile sainte, n'impose pas les mains pour conférer l'épiscopat, la prêtrise et le diaconat... ». « Et pourquoi — avait rétorqué l'autre — l'Écriture dit-elle que Melchisédech est roi et prêtre ? » Maxime recourt alors à l'exégèse traditionnelle : « C'est du roi unique de l'Univers (le Christ) que Melchisédech est la figure... ». La mise en scène est habile. Le fonctionnaire impérial manque vraiment de subtilité et apprécie mal les circonstances : il n'est pas décent d'invoquer le caractère sacerdotal de l'empereur dans un conflit sur l'orthodoxie et au cours d'une discussion entre un moine voué au martyre et le représentant d'un empereur « persécuteur ». Maxime a le beau rôle ; la thèse impériale est invalidée avant même d'être défendue.

Plus tard, peu avant 730 et l'éclatement de l'iconoclasme, l'empereur byzantin Léon III aurait écrit une lettre au pape Grégoire II pour justifier son hostilité aux images de culte. Ce pape lui répond en l'invitant à s'en remettre au patriarche et aux évêques sans prétendre lui-même trancher en matière de dogme. C'est sur ce point précis que Léon III aurait tout aussitôt repris la plume pour affirmer le caractère sacerdotal de sa fonction. « Je suis empereur et prêtre », aurait-il déclaré, ce qui permet au pape de lui faire la leçon : « Les dogmes ne relèvent pas des empereurs, mais des évêques, parce que nous, nous avons l'esprit du Christ (*I Cor.* 2, 16)... L'empereur n'a pas le pouvoir de consacrer les saints mystères, et même pas de communier sans le concours d'un prêtre... Tu vois, empereur, les différences entre les évêques et les empereurs ? » Le nom de Melchisédech n'est pas prononcé, mais il transparaît sous la formule contestée ; le précédent de Maxime n'est pas non plus évoqué, mais il est lui aussi sous-entendu.

Cette lettre est presque certainement un faux, fabriqué à Constantinople dans le milieu patriarcal un demi-siècle après 730, dans le but de discréditer, en même temps que l'empereur iconoclaste Léon III, une certaine conception de la fonction impériale. Et cette fois encore, la mise en scène est habile : la première personne *Je suis* transforme une formule banale en une affirmation provocante, surtout adressée au pape. L'autocrate trop sûr de son droit est en outre un hérétique, ce qui le disqualifie et retire au modèle vétérotestamentaire toute valeur. Mais au lieu de s'en tenir à son argumentation initiale montrant que l'empereur n'est pas un prêtre, le pseudo-Grégoire II s'arrête à une conclusion tout à fait différente et qui surprend : ont été vraiment empereurs et prêtres les empereurs orthodoxes qui, comme Constantin, Théodose I^{er}, Justinien I^{er} et Constantin IV, ont régné selon Dieu ; toi aussi « deviens, nous t'en prions, empereur et prêtre, comme tu l'écris ». Autant dire qu'un vrai Byzantin ne peut soutenir jusqu'au bout la thèse d'un empereur laïque. L'énoncé direct « Je suis empereur et prêtre comme Melchisédech » paraît exorbitant, mais on ne peut concevoir une « royauté chrétienne » légitime qui ne conférerait pas à son titulaire un caractère sacerdotal, « à la manière de Melchisédech ». Les deux propositions, pour ou contre, sont également inacceptables.

Aussi le débat n'est-il pas considéré comme clos après ces deux conflits à grand spectacle. Les canonistes du XII^e siècle le font resurgir à propos de deux particularités liturgiques : la place de l'empereur pendant l'office, dans le sanctuaire ou hors du sanctuaire, et la valeur sacramentelle de l'onction. Les évêques du concile in Trullo (691-692), soucieux de remettre de l'ordre dans les pratiques de dévotion et de mieux distinguer le sacré du profane et les clercs des laïques, avaient énoncé en règle dans le canon 69 : « Il n'est permis à personne parmi les clercs de pénétrer à l'intérieur du saint sanctuaire. La puissance et l'autorité impériales ne sont d'aucune façon soumises à cette règle, chaque fois que (l'empereur) veut offrir des dons au Créateur, selon

une vieille tradition. » En commentaire, le canoniste Zonaras explique assez sèchement que les évêques du VII^e siècle ont simplement voulu dire ceci : en tant que laïque, les empereurs ne devraient pas avoir le droit de pénétrer dans le sanctuaire, mais on leur a concédé ce privilège depuis l'origine. Balsamon soutient le point de vue inverse. Il donnerait volontiers aux empereurs la liberté d'agir comme des évêques pour les raisons suivantes : les empereurs orthodoxes donnent l'investiture aux patriarches par l'invocation du Saint Esprit et ils sont eux-mêmes, par leur dignité impériale, « oints du Seigneur ». Aussi ont-ils normalement le droit de pénétrer quand ils le veulent dans le saint sanctuaire, d'encenser les fidèles, et de bénir avec le triple cierge. Dans une deuxième rédaction, il ajoute : « Et l'empereur fait aussi la catéchèse au peuple (comme fit Léon VI), ce qui n'est concédé qu'aux seuls évêques du lieu. Puisque les empereurs successifs sont déclarés *oints du Seigneur* par l'onction de la royauté et que le Christ (l'Oint) notre Dieu reçoit entre autres titres celui d'évêque, c'est à bon droit que l'on peut attribuer à l'empereur les charismes épiscopaux. »

III - Nous restons donc sur une impression d'ambiguïté. Mais déjà l'équivoque des formules et des modèles a été quelque peu dissipée par cette incursion dans le domaine de la liturgie, qui dicte au moins des règles précises sur ce que l'empereur peut ou ne peut pas faire comme un prêtre. Tout s'éclaire encore davantage si nous étudions le cérémonial conduisant l'empereur de son Grand Palais à la Grande Eglise, tel que l'a décrit l'empereur Constantin Porphyrogénète au X^e siècle.

Minutieusement réglé, ce cérémonial conduit l'empereur en deux endroits : à l'Hippodrome où il rencontre le peuple, et à Sainte-Sophie où il rencontre le patriarche et Dieu. L'agencement de ces trois espaces (l'espace populaire, l'espace monarchique et l'espace ecclésiastique) est à lui seul plein d'enseignements. Il montre que la légitimité impériale est toujours considérée comme émanant du *populus romanus* d'une part, de Dieu d'autre part. L'empereur a un accès direct à l'Hippodrome par un escalier qui le conduit à sa loge sans qu'il ait à sortir de son Palais ; pour se rendre à Sainte-Sophie il emprunte aussi un passage, de tracé plus incertain, qui relie la porte de la Chalcé au chevet de l'église, plus précisément à la galerie Sud-Est de l'Eglise. Le Palais est donc bien en « prise directe » sur les deux moteurs de la légitimité impériale.

Ne parlons ici que du cérémonial d'entrée à Sainte-Sophie. Il nous est décrit comme une longue procession ponctuée d'étapes, d'arrêts et de franchissements, comme s'il s'agissait de savoir jusqu'où le souverain a le droit d'aller, à quelles conditions, et après quelles mutations que traduisent notamment les changements vestimentaires. Et l'on découvre que cette procession bien réglée ressemble moins aux cérémonies sans fausses notes de Versailles

ou de Buckingham Palace qu'à ce que les ethnologues appellent un rituel, c'est-à-dire un mécanisme qui vise à exalter le souverain mais surtout à tester la nature et les limites de son pouvoir. Sans doute le cérémonial byzantin, dans la description que nous en donne Constantin Porphyrogénète, donne-t-il à chacun sa place et un texte déjà écrit, mais il est prévu que, parfois, les acteurs improvisent en sortant de leur rôle conventionnel, et que la cérémonie tourne au drame. Aussi ce parcours qui va du Palais à l'Eglise est-il peut-être le meilleur commentaire au problème qui nous occupe.

La cérémonie se prépare à l'intérieur du Palais. Les dignitaires et sénateurs s'y rassemblent, le ou les souverains y font des actes de dévotion dans leurs chapelles privées (Saint-Théodore, Saint-Etienne) avant de s'asseoir dans le Chrysotriklinos, salle d'apparat dont l'architecture est celle d'une église et dans l'abside de laquelle l'image du Christ est peinte au-dessus du trône de l'empereur. Les dignitaires se prosternent devant lui ; lui-même s'en va, cierge en main, vénérer la croix de Constantin, puis il attend dans son appartement que le patriarche lui fasse parvenir l'ordre de la cérémonie religieuse. Alors seulement les « préposités » le couronnent, et la procession démarre, quittant le Palais par la porte de la Chalcé, qui correspond au quartier militaire des Scholes. Sans forcer le texte, on peut comprendre que le souverain quitte un lieu où il est le soldat du Christ, où les images, les symboles chrétiens sont au service du βασιλεύς, où les chapelles sont à son usage, où opère un clergé spécial appelé « clergé du Palais », où les principales reliques sont vétérotestamentaires (bâton de Moïse, corne d'Abraham, trompette de Jéricho...), où la croix est celle de la victoire de Constantin sur Maxence, où le trône impérial occupe dans la salle du Chrysotriklinos la place de l'autel dans une église. Il quitte cet espace où l'empereur est grand prêtre à la manière de Melchisédech pour un autre espace, où tout pouvoir appartient au Christ par l'intermédiaire des clercs, où la croix n'est pas la « croix victorieuse » de l'empereur Constantin, mais une réplique exacte de la croix de Jérusalem.

Tel est le premier franchissement, celui de la Chalkè. Les « réceptions » suivantes ont lieu à la grande porte de l'Augoustéon, puis à l'*horologion*, où les factions des Verts et des Rouges d'une part, des Bleus et des Blancs d'autre part accueillent l'empereur et sa suite : c'est le pouvoir populaire de l'empereur qui est ainsi rapidement évoqué. On pénètre enfin dans l'enceinte sacrée, puis dans le vestibule Sud du Narthex, là où se trouve la mosaïque bien connue, datée par Whittemore de la fin du X^e siècle, qui représente Constantin offrant sa ville et Justinien son église à la Vierge. Les préposités enlèvent alors à l'empereur sa couronne derrière une portière suspendue à la voûte avant de pénétrer dans le narthex lui-même. De toute évidence, nous avons ici encore une limite. Celle où commence le domaine du Christ-roi, auquel l'empereur doit rendre sa couronne pour la recevoir à nouveau lorsqu'il sortira de l'église. Le pouvoir impérial change ici de définition, et tout un lot d'images, d'histoires et de légendes soulignent ce changement.

Image ? La mosaïque nous dit que nous sommes encore côté-ville et côté-palais ; les deux empereurs, au même visage, sont encore couronnés ; c'est à la Vierge, qualifiée souvent de « porte » et d'intercesseur, et non pas au Christ lui-même maître de Sainte-Sophie, qu'ils font l'hommage de leur double fondation. Légende et histoires ? Celles qui montrent, dans les apocalypses populaires, le dernier empereur de Byzance partant à Jérusalem pour déposer sa couronne sur la croix reconstituée du Golgotha et rendre son pouvoir au Christ en vue de la seconde parousie. Sainte-Sophie est pleine de couronnes d'or que les empereurs successifs ont dédiées au Christ. Si l'on en croit Constantin Porphyrogénète, ces couronnes de Sainte-Sophie n'ont pas seulement une fonction votive ; avant chaque fête le patriarche fait porter au Palais la couronne et l'habit de cérémonie qui conviennent et que l'empereur se doit ensuite de restituer. On raconte que Léon IV, au VIII^e siècle, posa de sa propre autorité l'une de ces couronnes sur sa tête et qu'il mourut peu après d'un anthrax au visage. En ce point stratégique, le cérémonial et les images qu'il évoque rappellent donc très fortement que la royauté appartient au Christ, qui ne fait que la déléguer provisoirement à un homme choisi par lui. L'empereur ne peut pénétrer dans la maison de Dieu que s'il a retiré sa couronne.

Un troisième franchissement, le plus décisif sans doute, se produit aux portes « royales » ou « impériales », qui font communiquer le narthex avec la nef centrale. Le cérémonial ne prévoit, bien sûr, aucune difficulté à cet endroit ; il indique seulement que le patriarche, avec son clergé, attend l'empereur dans le narthex et va un peu au-devant de lui, que le souverain vénère l'Évangile et embrasse le patriarche, qu'ils vont tous deux, cierge en main, jusqu'aux « portes royales », qu'ils font ensemble une triple prosternation et qu'ils pénètrent dans l'église. L'accueil semble de simple politesse, le maître du lieu, le patriarche, introduisant l'empereur et sa cour. Mais cette « entrée » a bien valeur de franchissement, puisque nous savons qu'elle peut être refusée. Une mosaïque est là pour le rappeler, et toutes sortes de souvenirs historiques ou d'histoires exemplaires complaisamment rappelées font de cette rencontre un temps fort de la cérémonie, dont on sait qu'il peut tourner au scandale.

— Commençons par la légende rapportée dans un récit du IX^e siècle sur la construction de Sainte-Sophie. Justinien, pour l'inauguration de sa Grande Église, était arrivé avec le patriarche Eutychios, mais à peine franchies les « portes royales » du narthex, il aurait « échappé aux mains du patriarche » et se serait précipité, seul, sous la coupole pour s'écrier : « Je t'ai vaincu, Salomon ! ». Peu après, la coupole s'écroule comme pour punir l'empereur d'une faute : il a commis un péché d'orgueil ; il se trompe de Testament en se posant en rival de Salomon, et il assimile abusivement l'église du Christ au Temple de Iahvé. Une fois franchi le seuil de l'église du Christ, l'empereur doit se laisser conduire par les prêtres, et il ne peut plus invoquer ses modèles vétérotestamentaires, ni le privilège de prêtrise qu'il tient d'eux.

— La mosaïque, elle, que nous voyons encore en place, évoque un épisode bien réel. Nicolas Oikonomidès a montré qu'elle représente Léon VI demandant pardon à Dieu pour le « crime » de son « quatrième mariage ». Le patriarche Nicolas Mystikos, poussé par les métropolitains, lui avait par deux fois refusé l'entrée, à la Noël 906 et quelques jours plus tard, à la fête des Lumières, autrement dit à l'Épiphanie, le 6 janvier 907, et l'empereur s'était plié à cette interdiction. *La Vie du patriarche Euthyme* montre à quel degré de dramatisation fut alors poussé le conflit, et comment le repentir de Léon VI, rappelant celui de Théodose I^{er}, et surtout de David, devint un véritable *exemplum* : « Alors l'empereur fit impérialement quelque chose de vraiment impérial : il se jeta par terre et, après avoir longuement pleuré, se releva et dit au patriarche : « Entrez (seul), maître, je ne vous en empêcherai nullement. C'est du grand nombre de mes péchés que je paye bien justement le prix. » Après avoir prononcé ces mots, se conformant à l'ordre du patriarche, il se dirigea vers la porte de côté qui conduit au *métatorion*. » A cet endroit précis, où le cérémonial prévoit que l'empereur se confie au patriarche, Léon VI a donc pris la pose du pénitent, la pose du souverain soumis à l'Église en sa qualité de chrétien et respectueux du pouvoir des évêques de « lier et délier ». La mosaïque commémorant ce geste exemplaire montre que, pour l'Église, il n'y a pas de légitimité impériale sans repentir (*metænoia*). L'empereur, qui se déclare « oint du Seigneur » comme David, doit se rappeler que David lui-même a demandé pardon à Dieu pour avoir envoyé à la mort son général Ouriah afin d'épouser sa femme, la belle Bathsheba/Bethsabée, qu'il a obtenu par l'intercession du prophète Nathan que son fils Salomon survive et lui succède. Après Léon VI, un autre empereur byzantin, Jean Tzimiskès, se vit interdire par le patriarche Polyeucte l'« entrée » de Sainte-Sophie, jusqu'à ce qu'il ait demandé pardon pour le meurtre de son prédécesseur, Nicéphore Phokas, chassé l'impératrice complice du Palais et distribué ses biens aux pauvres. Certes, Léon VI et Jean Tzimiskès (comme avant eux David et Théodose I^{er}) sont coupables aux yeux de la morale et de l'Église ; mais le délit sexuel ou le crime de sang qui leur sont imputés les deux à la fois pour David) sont moins considérés comme des péchés personnels que comme des tares inhérentes à la fonction impériale elle-même. L'Empire se conquiert et se conserve par la violence ; il ne peut se transmettre héréditairement que par un accouplement ou une faute de chair qui le désacralise. Le pouvoir est toujours réputé sacré ; mais il n'est jamais tenu pour tout à fait innocent. C'est peut-être la raison pour laquelle Byzance évita de faire de l'hérédité de la fonction impériale un principe.

La dernière étape conduit l'empereur, avec le patriarche, des « portes royales » aux « saintes portes », c'est-à-dire aux portes des barrières de chancel, que le patriarche franchit d'abord seul. Il fait ensuite pénétrer l'empereur par la porte de gauche ; puis ils vont tous deux jusqu'à l'autel, dont ils baisent la nappe. Après divers gestes de vénération à l'intérieur du

sanctuaire, le souverain encense le crucifix d'or au fond de l'abside, puis gagne le *métatorion*, emplacement qui lui est réservé, hors du sanctuaire. Ici encore, il peut arriver que l'accès au sanctuaire lui soit refusé : le patriarche Polyeucte empêche Nicéphore Phokas en 963 de franchir les barrières de chancel pour la cérémonie de son mariage avec Théophanô à la Néa, nouvel exemple d'une soudaine dramatisation du rituel. Mais quel sens a exactement cette ultime limite ? Elle sépare un espace réservé aux laïques d'un autre réservé aux prêtres ; son franchissement pose donc enfin, au terme de la procession, le grand problème de savoir si l'empereur possède ou non un caractère sacerdotal en plus de son caractère sacré, s'il est ou non « roi et prêtre » ; et la réponse apportée par le cérémonial est équivoque, puisque l'empereur entre d'abord dans le sanctuaire, puis en sort.

A cet ultime franchissement comme aux autres sont attachées des historiettes vraies ou fausses ayant valeur d'*exempla*. Constantin Porphyrogénète lui-même dans son *Livre des cérémonies* écrit : « Il faut savoir que dans les temps anciens, après avoir apporté les dons sur la sainte table (= à la « petite entrée ») l'empereur restait à l'intérieur du saint sanctuaire jusqu'à la communion des saints mystères. Sous l'empereur orthodoxe Théodose (I^{er}), cette coutume prit fin en raison du fait qui est rapporté dans la Vie du saint et très glorieux Ambroise, évêque de Milan. » Sozomène et Théodoret, au V^e siècle, racontent les circonstances : au cours de sa pénitence, Théodose avait commencé à comprendre « ce qui est propre aux prêtres et ce qui est propre aux empereurs ». Au bout de huit mois, l'excommunication portée contre lui est levée, et à la Noël 390, il peut franchir à nouveau la porte du narthex, mais il doit se tenir devant les barrières de chancel en position de pénitent, ni debout, ni agenouillé, mais allongé de tout son long, en prononçant les mots du repentir de David : « Mon âme est collée à la poussière, fais-moi vivre selon ta parole ». Et quand fut venu le moment d'apporter les saints dons sur l'autel, Théodose se relève, s'apprête à pénétrer dans le sanctuaire et à y rester jusqu'à la communion, « comme à l'accoutumé », mais Ambroise le fait ressortir en lui expliquant la différence des lieux (τὴν τῶν τόπων διαφοράν), et en énonçant cet aphorisme : « La pourpre fait des empereurs et non des prêtres ». Théodose aurait été très content de la leçon reçue et aurait lui-même imposé l'usage en Orient.

Cette erreur rectifiée voudrait illustrer une règle : l'empereur n'est pas un clerc, sa place n'est donc pas à l'intérieur du sanctuaire. Mais cette règle n'est véritablement cautionnée ni par le droit canonique ni par la liturgie. Elle se heurte au modèle de royauté sacerdotale et à la rhétorique du *quasi-sacerdos*. Même ceux qui ont le plus ardemment lutté contre ce privilège de prêtrise n'ont pu se résoudre, du reste, à exclure tout à fait les empereurs et rois des rangs des clercs : en Occident, on ne dit plus que le sacre les introduit parmi les clercs, mais on les compte symboliquement parmi les « chanoines de Saint-Pierre » ou on leur confère la dignité de sous-diacre ; en Orient, le Pseudo-

Kodinos au XIV^e et Syméon de Thessalonique au XV^e siècle placent l'empereur dans l'église au premier rang des laïques, mais lui donnent dans certaines cérémonies le grade de *dépoutatos*, c'est-à-dire de l'officier ecclésiastique le plus bas dans la hiérarchie. Prêtre et roi « dans l'ordre de Melchisédech », l'empereur n'est qu'un bedeau « dans l'ordre d'Aaron ».

Le séminaire se poursuivra l'année prochaine sur des sujets complémentaires.

2. Cours : *L'Eglise byzantine au XI^e siècle*

S'achevait cette année une série de cours consacrés à l'histoire de l'Eglise byzantine. Les points suivants ont été étudiés, qui illustrent bien les changements intervenus entre la fin du X^e et le milieu du XI^e siècle :

— Rapports entre l'Eglise et le pouvoir (actes patriarcaux et lois impériales concernant les usurpations, cas du patriarche Michel Cérulaire).

— Tentatives de réformes concernant les monastères et fondations pieuses (droit des charistaires, etc.).

— Contrôle sur la famille et le mariage (*Tome* de Sisinnios sur les empêchements de mariage et ses suites).

— Mouvements spirituels (vie et doctrine de Syméon le Nouveau Théologien, direction spirituelle et confession, formes du néomessalianisme).

— Nouvelles hérésies et approche ethnographique des hérésiologues (Bogomiles et Phoundagiagites).

— Tolérance et intolérance à l'égard des minorités religieuses (missions intérieures en Crète et dans le Péloponnèse, attitude de l'Eglise officielle à l'égard des communautés arménienne et géorgienne).

— « Schisme » de 1054 entre Byzance et l'Occident.

— Religion, école, science et culture (intervention de l'Eglise dans le système scolaire, renaissance de la « philosophie », limites de la libre pensée).

G. D.

PUBLICATIONS

— « La règle et l'exception. Analyse de la notion d'économie », dans *Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter*, volume collectif édité par Dieter Simon, Frankfurt-am-Main 1990, p. 1-18.

— « L'homme sans honneur ou le saint scandaleux », *Annales ESC*, 1990/4, p. 929-939.

— « Le merveilleux sous haute surveillance. Quelques exemples byzantins », dans *Démons et merveilles au Moyen Age*, Actes du IV^e colloque international du Centre d'Etudes médiévales de l'Université de Nice - Sophia Antipolis, Nice 1990, p. 55-67.

— « Juifs et Chrétiens dans l'Orient du VII^e siècle », *Travaux et Mémoires*, 11, 1991, p. 17-273, en collaboration avec Vincent Déroche.

— « Le traité de Grégoire de Nicée sur le baptême des Juifs », *Travaux et Mémoires*, 11, 1991, p. 313-357.

— « Judaïser », *Travaux et Mémoires*, 11, 1991, p. 359-380.

MISSIONS ET CONFÉRENCES

— 12-16 septembre 1990 : participation au colloque « La Syrie de Byzance à l'Islam », organisé à la Maison de l'Orient méditerranéen de l'Université de Lyon II par M. Pierre Canivet.

4-6 octobre 1990 : communication sur « Communication et stratégies linguistiques » au colloque international organisé sur le thème « *Epikoinônia* » par la Fondation nationale de la Recherche de Grèce (M^{me} Chrysa Maltézou).

25 novembre-1^{er} décembre 1990 : mission à l'Ecole française d'Athènes comme expert du « Comité national d'évaluation ».

26 avril 1991 : invitation à recevoir le grade de Docteur Honoris causa de l'Université d'Athènes.

17-24 mai 1991 : conférences en Pologne, à l'invitation des Universités de Lodz et de Varsovie.

CENTRE D'HISTOIRE ET CIVILISATION DE BYZANCE

Faits marquants de la vie du Centre :

— M. Cyril Mango, Professeur à Exeter College (Oxford), a fait une série de leçons au Collège de France (26 mars, 2, 9 et 16 avril) sur « La sacralisation de Constantinople ».

Chercheurs étrangers ayant effectué un séjour d'étude dans notre Centre :

— M. John Wortley, Professeur à l'Université du Manitoba, d'octobre 1990 à juin 1991, pour l'achèvement d'un travail sur les « histoires exemplaires » et leur classement thématique.

— M^{me} Mirjana Živojinović, chercheur à l'Académie des Sciences de Serbie, en août-septembre 1990, puis juin-juillet 1991, pour l'édition des archives du couvent athonite de Chilandar.

— M. Constantin Zuckerman, chercheur israélien, pendant l'année 1990-1991, pour l'achèvement de sa thèse de Doctorat sur « Les soldats et la terre aux frontières de Byzance du IV^e au VI^e siècle » (directeur G. Dagron).

— M^{lle} Anastasia Oikonomou, fonctionnaire du Service des Antiquités de Grèce, pendant l'année 1990-1991, pour une thèse sur la céramique d'Argos aux V^e-VI^e siècles (directeur J.-P. Sodini).

— M^{lle} Maria Gérolymatou, boursier du gouvernement grec, pendant l'année 1990-1991, pour une thèse sur « Le commerce byzantin du VIII^e au XI^e siècle ».

— M. Avshalom Laniado, boursier du gouvernement israélien, pendant l'année 1990-1991, pour une thèse sur « Les structures administratives et sociales de l'Empire byzantin sous les successeurs de Justinien I^{er} » (directeur G. Dagron).

Principales publications du Centre :

— *Travaux et Mémoires*, 11, 1991, 590 p.

— *Actes du Pantocrator*, Archives de l'Athos XVII, par V. Kravari, Paris 1991, 232 p., album de 60 pl.