

## Histoire et Civilisation du monde byzantin

M. Gilbert DAGRON, professeur

### 1. Cours : *Fonction du droit dans la société byzantine*

Les travaux publiés à Francfort, Athènes et Groningen depuis quelques années ont rendu accessibles beaucoup de sources nouvelles et modifié notre conception de l'histoire du droit et des pratiques judiciaires à Byzance. Nous avons tenté d'évaluer l'importance de ces nouvelles recherches pour l'historien.

*Conservation et transmission du droit* – On peut partir d'une idée simple, devenue une sorte d'image : Byzance a codifié, conservé et transmis l'héritage législatif romain. C'est incontestablement à Constantinople que le prodigieux édifice du droit romain s'est transmis de génération en génération par la parole des professeurs, la plume des copistes et la pratique des juges ; c'est là que des lois et des commentaires, les *leges* et le *jus*, élaborés à Rome dans le temps, ont été transformés en un monument intemporel, cohérent, embrassant tous les domaines de la vie sociale et émanant d'une source unique, l'empereur, qui était déjà à l'époque romaine le législateur par excellence, mais légiférait sous des formes diverses (*rescripta, mandata, leges generales...*). Byzance aurait achevé de gommer ces distinctions, unifié et rationalisé l'héritage en le rattachant à un pouvoir de type « monarchique » assimilé à l'État et ayant le monopole de légiférer, de lui assurer plus de cohérence en le coupant de ses racines historiques. L'effort de codification va, en effet, dans ce sens : le *Code Théodosien*, en 438, se contente de classer chronologiquement les constitutions impériales sous des têtes de chapitres, la codification justinienne conserve leur date aux textes qu'elle rassemble, mais pousse plus loin leur intégration, les *Basiliques* enfin mêlent ce qui était jusqu'alors distingué, *Digeste, Institutes, Code* et *Novelles*, dans un ensemble intemporel et donc plus aisément transmissible. Le droit n'est plus une histoire, mais un patrimoine à gérer.

Telle est l'image simplificatrice, celle d'un Empire romain d'Orient recueillant ce patrimoine et le momifiant pour mieux le transmettre. Le juridisme du

XIX<sup>e</sup> siècle y trouvait son compte : on lui servait un monument intact et purifié de toute adhérence géographique ; la momie romaine allait ressusciter dans l'Europe moderne. L'histoire byzantine telle qu'on l'écrivait au début du XX<sup>e</sup> siècle y trouvait aussi son compte : se dégageait du tableau une Byzance fidèle à Rome, pas trop « orientale », préservant dans la nuit du Moyen Âge les trois éléments caractéristiques de l'Europe moderne, une économie monétaire, des structures étatiques et un droit écrit.

Il faut évidemment nuancer cette image conventionnelle. Byzance n'a pas seulement codifié et transmis le droit romain, elle l'a aussi fait fonctionner, apportant des solutions concrètes et imaginatives aux problèmes que partout et toujours pose l'application du droit à la société : le problème du degré de normativité, celui du pluralisme juridique, celui de la coutume comme source du droit, celui de l'écart entre droit et pratiques judiciaires, celui enfin des rapports entre le pouvoir et la loi. Les spécialistes d'histoire, de sociologie et de philosophie du droit ont, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, ouvert tous ces dossiers afin de réagir contre les excès d'un « juridisme » trop étroit et d'arbitrer l'opposition entre deux modèles, d'un côté un code civil à vocation universelle comme celui de la France napoléonienne, de l'autre l'idée d'un *Volksrecht* se dégageant lentement des traditions nationales ou des pratiques jurisprudentielles et évoluant avec la société elle-même. Le débat s'instaura dans l'Allemagne du XIX<sup>e</sup> siècle et mobilisa aussi bien Hegel, défenseur de la rationalité du droit, que Charles de Savigny et son « école historique » ; et un récent article de Marina Maropoulou et Spyros Troianos nous rappelle qu'il se développa aussi en Grèce, lorsque l'État néohellénique confia, en 1833/1834, au juriste bavarois Maurer le soin de doter la Grèce des codes juridiques qui lui étaient indispensables.

Les codifications des V<sup>e</sup>, VI<sup>e</sup> et surtout X<sup>e</sup> siècles n'ont pas seulement momifié le droit, elles ont surtout permis de distinguer un *avant* et un *après*, c'est-à-dire de faire un saut dans la modernité. Tel est le diagnostic des contemporains de Justinien, qui reprochent à l'empereur ses « innovations », et celui des chroniques, qui parlent relativement peu de son œuvre législative, mais toujours en insistant sur les Nouvelles (νεαράι μετὰ τὸν κώδικα διατάξεις). Bien sûr, ces Nouvelles sont juridiquement des constitutions impériales comme les autres, destinées en principe à entrer, après retouches, dans une codification ultérieure ; ou si l'on préfère, les lois des codes sont d'anciennes Nouvelles allégées de leur rhétorique et résumées ; mais le terme évoque une rupture que l'histoire du droit confirme. Justinien prévoyait de rassembler ses Nouvelles postérieures à la codification *in aliam congregationem*, mais en fait elles formèrent des collections privées jusqu'à leur insertion dans les *Basiliques* ; les Nouvelles des autres empereurs bien souvent disparurent ou se retrouvèrent dans les appendices de recueils juridiques. Bref, on ne s'achemina pas vers une codification périodiquement reprise. À la fin du IX<sup>e</sup> siècle, Léon VI publia à peu près en même temps sa

version des *Basiliques* et un recueil de ses Nouvelles, comme s'il s'agissait de deux genres juridiques différents.

C'est bien le cas. Et la différence ne fait alors que s'accroître et s'officialiser. D'un côté nous avons un corpus juridique surtout réservé à l'étude, fondant ce qu'on appelle l'ἔννομος πολιτεία, une « société de droit » dans sa définition théorique, et fournissant un répertoire de lois anciennes coupées de leurs racines historiques et de normativité plus ou moins sélective ; de l'autre des lois s'inscrivant dans le temps, répondant aux besoins de l'évolution historique et aux sollicitations du moment, gardant, avec leur rhétorique, les traces et la vertu de l'oralité. Ni le ton ni les principes de ces deux expressions du droit ne sont tout à fait les mêmes. Et le christianisme apporte à cette dualité une tonalité propre. L'empereur des Nouvelles est un souverain du temps de la Grâce et non du temps de la Loi ; il est chargé d'incliner le droit εἰς τὸ φιλανθρωπότερον et de guider l'humanité, en imitant le Christ, dans une « économie de salut ». La codification forme la base de l'ἔννομος πολιτεία, d'une société de droit où l'on peut être sûr a priori que les rapports sociaux sont régis par des lois égales pour tous et non par la force ou les rapports de parenté ; les Nouvelles sont les actes de gouvernement de l'ἔννομος ἀρχή, d'un pouvoir légitime qui, parce qu'il est légitime, a le monopole de légiférer. Il me semble que l'opposition chrétienne entre Ancien et Nouveau Testament confirme et donne une portée idéologique à l'opposition purement occasionnelle entre un « avant » et un « après » la codification.

Mais entre ces deux formes d'écriture juridique, se déploie tout un éventail d'œuvres, qui tantôt insistent davantage sur la dimension culturelle du droit, tantôt davantage sur sa fonction pratique. Il y a les manuels (ἐγχειρίδια) promulgués par les empereurs eux-mêmes, comme l'*Ecloga* des Isauriens (741) et le *Prochiron* de Basile I<sup>er</sup> (entre 870 et 879), qui enregistrent l'évolution sociale, modernisent le droit sans trahir l'esprit de la codification et empêchent une fracture entre juristes et magistrats ; il y a des recueils pratiques qui semblent codifier à l'usage des juges locaux, mais sans caution impériale explicite, des éléments de droit civil mêlés à des pratiques plus ou moins provinciales : ainsi la *Loi agraire*, la *Loi nautique*, la *Loi militaire*, qui trouvent place dans les appendices de l'*Ecloga*. Autre catégorie d'ouvrages, ceux qu'élaborent soit des professeurs de droit dans la lignée des *antecessores*, soit des juristes ou professionnels de la justice, pour rendre plus accessible l'héritage législatif, le classer et le gloser. Ce travail d'élaboration se fait particulièrement au lendemain des codifications, à la fin du VI<sup>e</sup> et au VII<sup>e</sup> siècle, à la fin du IX<sup>e</sup> et au X<sup>e</sup> siècle, et l'étude de Nicolas Svoronos sur la *Synopsis majeure des Basiliques et ses appendices* montre bien que ce genre de compilations, enrichies d'édition en édition (Svoronos compte au moins onze éditions en trois siècles) tendent à remplacer les codifications elles-mêmes et évoluent dans deux directions bien distinctes, la pratique judiciaire et la pure érudition juridique. L'inventaire ne serait pas complet si

l'on n'ajoutait les œuvres de fiction qui traitent le droit comme un objet d'une libre création littéraire. Psellos au XI<sup>e</sup> siècle est très fier d'avoir composé un poème juridique ; Ruth Macrides vient de publier un procès en vers sur une nonne accusée d'avoir mangé ses enfants ; plus sérieusement, le Νόμος μωσαϊκός (Loi mosaïque), récemment édité par Ludwig Burgmann à partir de trente-quatre manuscrits, tire de l'Ancien Testament soixante-dix prescriptions, qu'il présente sous forme d'un petit code. Pourquoi ? Assurément pas pour que les chrétiens observent les lois juives, qui interdisent notamment le culte des images, mais peut-être pour qu'ils puissent comparer dans un même langage, celui de la loi, les deux traditions, romaine et judaïque, dont ils sont issus. Un lecteur ou copiste de 1349 comprend ainsi le Νόμος μωσαϊκός et note en marge : « Remarque à quel point tout cela correspond à nos lois (chrétiennes) ! ».

L'un des plus grands mérites des historiens du droit de Francfort et d'Athènes est de nous restituer progressivement la bibliothèque réelle du juriste ou du juge byzantin, assez différente de ce que nous pouvons imaginer d'après nos éditions du *Jus graeco-romanum*, et de nous faire comprendre qu'avant de parler de pluralisme juridique, il faut peut-être parler d'une pluralité des niveaux d'écriture des ouvrages juridiques, avec son corollaire : des degrés différents de normativité.

C'est dans cette optique élargie qu'il faut aborder le problème de ce que les Allemands appellent la *Soziale Relevanz* du droit. Les byzantinistes s'étonnent souvent de trouver dans les recueils législatifs des dispositions depuis longtemps périmées, ou abrogées après des siècles d'usage contraire, comme l'interdiction d'inhumier *intra muros*, bravée depuis des siècles lorsque Léon VI la lève. Mais, à côté de ce conservatisme qui retire beaucoup de son actualité au droit codifié, ils notent le souci du législateur, dans les Nouvelles par exemple, de contrôler et de freiner l'évolution sociale en la saisissant dans les mailles du filet législatif. Cette contradiction est sans doute celle de toute société alourdie d'un long passé et tournée vers la modernité, qui assigne donc au droit une double fonction : celle de définir l'ἔννομος πολιτεία historique ou idéale, et celle de régir la société réelle. L'évident conservatisme du droit byzantin s'explique sans doute par le besoin de garder un étalon de mesure du changement social, sa course après le temps par le besoin de décrire ce changement sur le ton de la normativité et, en le décrivant, de le contrôler, fût-ce avec un certain retard. Avant de régir la société, le droit la décrit.

Rien ne montre mieux cette ambiguïté ou cette double fonction que le problème, tant débattu aujourd'hui, de la coutume comme source de droit. Byzance n'est pas, comme l'Occident médiéval, un pays de coutume ; mais elle hérite de Rome et intègre dans le *Digeste* puis dans les *Basiliques* des principes qui donnent aux *consuetudines* une certaine valeur juridique, lorsqu'elles se recommandent par leur antiquité, comblent un vide législatif ou

remplacent *tacito consensu* une loi tombée en désuétude. Dans ces conditions, une coutume qui n'est pas contraire au droit peut tenir lieu de loi, sans avoir pour autant un caractère dérogoire. Dans le contexte d'un Empire romain encore assez décentralisé, où subsistent des civilisations différentes et où la religion ne relève pas de l'État mais des *mores*, le respect de la coutume introduit une dose de pluralisme juridique et de liberté jurisprudentielle compatible avec la nécessaire unité du droit. Cette notion passe du *Digeste* dans les *Basiliques*, c'est-à-dire dans une société beaucoup plus intégrée, où l'hellénisme et le christianisme ont eu un rôle unificateur. Elle y passe, bien que la traduction du latin en grec soit responsable de quelques déperditions (comment rendre en grec le contenu de termes chargés d'histoire comme *mores* ou *populus*). Tout au plus peut-on noter que la dialectique coutume/loi se transforme en une hiérarchie mettant la loi impériale très au-dessus de la coutume non légitimée. Les commentaires de Balsamon et les lettres de Chomatianos montrent en tout cas que la notion de coutume continue d'être opérante aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles.

Mais que trouvons-nous dans d'autres textes comme les Nouvelles de Léon VI ? Le projet, tout à fait contraire à l'esprit du droit romain, de « promouvoir à la gloire et à la dignité de loi » certaines coutumes jugées par l'empereur « raisonnables » et qui ne tiraient jusque-là leur autorité « que de la faveur de la foule ». Cette promotion semble être la grande affaire des Nouvelles de Léon VI. Dans un article novateur, G. Michaélidès-Nouaros comptait au moins vingt-et-un cas de coutumes examinées et le plus souvent légitimées. Mais que sont les *συνήθειαι* ? Des coutumes au sens précis du mot, qui tirent leur autorité du passé, ou des pratiques sociales contemporaines qui marquent une évolution ? Dans le premier cas, la façon dont Léon VI traite la coutume serait une hérésie du point de vue juridique ; dans le second cas, l'empereur s'assignerait très normalement pour tâche de réduire un écart devenu intolérable entre le droit écrit et des pratiques sociales ayant acquis une certaine normativité ; il légiférerait moins sur des coutumes authentiquement populaires que sur de nouvelles habitudes notariales ou jurisprudentielles, donc sur des pratiques sociales déjà à moitié élaborées juridiquement. Léon VI serait dès lors dans son véritable rôle de législateur, et son effort pour maîtriser l'évolution sociale correspondrait à ce que l'on décrit souvent comme la pente naturelle du droit, le transfert progressif des normes générées par la société (les usages) au niveau de l'État. Une « cannibalisation de la coutume par la loi » que S. Diamond définit comme une technique de pouvoir.

Ce débat n'est pas sans écho. Il s'agit de savoir quel a été le mouvement du droit en Grèce jusqu'à nos jours. Dans le sillage de Mitteis, une école s'est développée en Grèce, qui a voulu voir dans les innovations de l'*Ecloga* des Isauriens et des Nouvelles de Léon VI, notamment pour les règles de droit matrimonial et successoral, la lente résurgence de vieilles coutumes helléniques que la codification romaine, c'est-à-dire une législation « étrangère »,

aurait masquées mais qui se seraient maintenues. Il y aurait donc eu un double phénomène : une codification étatique aurait longtemps masqué la coutume populaire, et l'État « romain » en milieu grec aurait provoqué une acculturation juridique. Contre ce romantisme du *Volksrecht* et ce point de vue trop soucieux de l'identité nationale, une réaction s'est maintenant dessinée. Les Nouvelles de Léon VI doivent sans doute être interprétées, non pas comme la résurrection de vieilles coutumes, mais comme la reconnaissance de nouvelles pratiques rapprochant Byzance de l'évolution générale du Moyen Âge européen (voir le cas si intéressant des « pactes successoraux »).

Une autre préoccupation des historiens et sociologues du droit est aujourd'hui de mieux dégager, contre un parti pris « légaliste », le rôle du juge dans l'application du droit, la nature de l'arbitrage qu'il opère, la formation des professionnels du droit et de la justice, dont Max Weber rappelait qu'ils sont eux-mêmes des acteurs sociaux. Sur ce point comme sur les autres, Byzance nous fournit un modèle de fonctionnement, et même une sorte de philosophie, qui sont à chercher dans ce qui tient lieu de recueils de jurisprudence, la *Peira* (sentences exemplaires du juge Eustathe Rômaïos au XI<sup>e</sup> siècle) et les lettres de Dèmétrios Chômatianos (début du XIII<sup>e</sup> siècle). Sur ce point, les conclusions de Dieter Simon peuvent se résumer ainsi : pour un juge, les normes juridiques ne sont pas un système cohérent et clos d'où il aurait à tirer ses jugements par simple déduction. Le droit, à tous ses niveaux d'écriture, est riche de contradictions et d'obscurités apparentes, qu'il faut élucider par les moyens ordinaires de la mémoire, de la logique, de la dialectique, de l'exégèse et de la rhétorique. Dans cet arsenal législatif, le juge byzantin pourra s'appuyer sur des textes tombés en désuétude ou en marge du sujet. Les textes législatifs ont une validité relative, un caractère dérogatoire plus ou moins net. Leur normativité est surtout virtuelle ; elle attend le raisonnement d'un juge pour être réactivée. Les juges sont-ils compétents ? Peut-être pas tous, puisqu'il n'y a pas à Byzance, sauf exception, de vrais professionnels de la justice formés uniquement pour juger, mais des fonctionnaires qui, au cours de leurs études, ont mémorisé les textes juridiques. L'essentiel n'est toutefois pas là. Les juges ont de leur fonction une idée « politique », morale et charismatique, et la conformité de la sentence aux règles de droit leur apparaît plus comme une prudence que comme une exigence. C'est en tout cas objet de discussions, certains assimilant la pratique judiciaire à une pure casuistique, d'autres engageant les juges à plus d'humilité devant la loi.

Ici nous touchons à l'une des notions les plus originales et les plus contestées de la civilisation byzantine, celle d'« économie ». Ce qu'on appelle à Byzance « faire une économie », c'est tenir compte du contexte social, de la finalité de la norme, de la personnalité du coupable, pour adapter la règle au cas. Cela peut signifier indulgence systématique, arrangement négocié, soumission à la raison d'État, et les rigoristes, à toute époque, se sont demandé si

les « économies » ne cachaient pas le plus souvent des « transgressions », la transgression de lois ou de canons. Mais du point de vue juridique/judiciaire qui ici nous intéresse, la notion d'économie sert à établir une salutaire disjonction entre la loi et son application ; elle reprend la vieille dialectique grecque entre droit et équité, la colore de l'opposition chrétienne entre temps de la Loi et temps de la Grâce, et interpose entre la norme et le cas social le personnage du juge, libre d'apprécier, de chercher un accommodement social, de tenir compte des circonstances et de faire parler les vertus humaines de sympathie ou de compassion. L'« économie » que l'Occident chrétien a longtemps soupçonné d'ouvrir la porte au laxisme, peut en effet y conduire, mais est aussi un merveilleux instrument conceptuel pour penser la différence — tout en maintenant le lien — entre le domaine du droit et celui, beaucoup plus complexe, de la régulation sociale.

Reste le problème des rapports entre le pouvoir et le droit, auquel la tradition byzantine apporte une réponse originale. Non que Byzance ait fait beaucoup d'efforts pour enfermer le pouvoir impérial dans des limites constitutionnelles. Il n'y eut dans ce sens que de très rares tentatives. Comme le remarque H.-G. Beck, les rares pages consacrées à la science politique glissent volontiers vers le « miroir de princes » ou les œuvres apparentées (éloges, recueils d'aphorismes), c'est-à-dire vers un genre dont la fonction n'est pas d'exprimer des théories, mais de formuler des conseils moraux. Les *Κεφάλαια παραινετικά* adressés par le diacre Agapet à Justinien au VI<sup>e</sup> siècle ou ceux attribués à Basile I<sup>er</sup> au IX<sup>e</sup>, proposent du « pouvoir légitime » (*ἔννομος ἀρχή*) une représentation qui doit beaucoup à la Grèce hellénistique, celle d'une délégation et d'une reproduction : l'empereur doit être une image de Dieu pour être lui-même une image proposée à l'imitation des hommes ; il doit être régi par les lois de Dieu pour pouvoir ensuite régir légitimement ses sujets ; il doit s'imposer à lui-même le respect des lois, en pensant que personne ne peut l'y contraindre. Je ne crois pas qu'il faille chercher dans ces miroirs ou sentences une idéologie politique, c'est-à-dire un système construit, mais plutôt une tentative pour transformer en légitimité la violence, qui est à l'origine de tout pouvoir et qui a toujours fasciné les byzantins. Du reste, ces « miroirs » eurent un grand succès auprès des régimes autoritaires de l'Europe moderne et servirent d'alibi à l'absolutisme. Ce n'est pas un hasard : la fonction de ces œuvres est en effet de servir de thérapeutique aux inévitables maladies du pouvoir absolu non par un changement du système politique lui-même, mais par une « conversion » du prince.

Cette conversion s'exprime, dans les sources morales aussi bien que juridiques, sous la forme d'un paradoxe, dont le premier terme est emprunté à la littérature hellénistique : l'empereur n'est pas soumis aux lois (ni peut-être aux canons), puisqu'il est lui-même « loi vivante » ; et dont le second terme apporte un correctif : mais un souverain légitime doit choisir de se conformer

aux lois (et aux canons). Autrement dit, la légitimité passe par une conversion à la légalité.

Ce paradoxe du pouvoir légitime et de l'État de droit, de l'ἔννομος ἀρχή et de l'ἔννομος πολιτεία, n'est peut-être qu'un piètre artifice pour concilier l'inconciliable et passer frauduleusement du registre juridique au registre politique par l'intermédiaire de la morale ; mais il peut aussi servir de point de départ à une véritable réflexion politique. Lorsque Balsamon, par exemple, développe le principe « L'empereur n'est soumis ni aux lois ni aux canons », qu'il ne reprend pas à son compte, il en limite la portée en justifiant ce privilège impérial 1/ par l'οἰκονομία, c'est-à-dire par la possibilité qu'a toujours l'empereur de lever l'application d'une règle, en raison d'un intérêt supérieur, pour introduire une exception qui n'abolira pas la règle, 2/ par les ἀρχιεπισκοπικὰ δίκαια de l'empereur, c'est-à-dire par le caractère quasi sacerdotal de sa fonction. Au paradoxe vide, Balsamon donne un contenu ; à son interrogation il répond par une théorie du pouvoir. Et Chômatianos en propose une autre dans les pages, analysées par Dieter Simon, où il distingue, avec autant d'imprécision dans les termes que de clarté sur le fond, τὸ δικαιωτικόν et τὸ ἐξουσιαστικόν, d'un côté un droit qui règle les rapports sociaux et définit l'idéal de l'ἔννομος πολιτεία, et de l'autre un pouvoir qui, pour gouverner et répondre aux besoins du moment, doit produire lui aussi des normes.

On en revient à l'écart signalé plus haut entre les lois de la codification et les Nouvelles, entre deux modes de pensée et d'écriture juridiques. Et comment ne pas faire aussi le parallèle avec le grand débat contemporain qui oppose norme et décision, contraintes légales ou institutionnelles et liberté de gouverner, État de droit et « situation d'exception ». Les théories de Karl Schmitt, évoquées ici en passant, sont trop liées à l'avènement du nazisme pour ne pas être suspectes ; mais elles ont une indiscutable valeur pour tenter de baliser la voie étroite entre la légalité démocratique et l'autorité gouvernementale, entre l'ἔννομος πολιτεία et l'ἔννομος ἀρχή.

Plusieurs séances ont été, en outre, consacrées aux rapports entre droit civil et droit canonique.

## 2. Séminaire : *Le caractère sacerdotal de la royauté. Étude de textes*

Sur ce sujet, déjà largement défriché l'année dernière, trois dossiers ont retenu notre attention.

Les « *porphyrogénètes* » - Sur la définition, il n'y a pas d'hésitation : la qualité de porphyrogénète est reconnue aux enfants d'empereurs nés après l'avènement de leur père. Mais bien des éclaircissements sont nécessaires sur l'étymologie (né dans la pourpre au sens métaphorique, ou né dans la salle d'accouchement réservée aux impératrices et appelée Porphyra ?) et sur l'apparition du terme (la notion remonte au moins à l'époque théodosienne, le



titre apparaît curieusement pour la première fois dans des actes et inscriptions de l'Italie méridionale à l'époque iconoclaste). Les rituels qui, dans le *De cerimoniis*, accompagnent la naissance d'un porphyrogénète (nomination, baptême, tonsure) ont la particularité de multiplier les « parrainages », comme si l'empereur régnant voulait faire adopter son fils par tous ceux, factions populaires, officiers, dignitaires, dont dépend son avènement ultérieur. Bien sûr, l'insistance sur la qualité de porphyrogénète correspond au développement du sentiment dynastique, au IX<sup>e</sup> siècle notamment. Mais les deux notions ne se confondent pas, et il arrive qu'elles se contredisent. Le porphyrogénète tire une certaine sacralité du fait qu'il a été, selon l'expression traditionnelle, « oint dès la matrice », c'est-à-dire adopté par Dieu dès sa conception.

*Saints empereurs* – La sainteté royale n'a pas en Orient la même importance qu'en Occident. Seul Constantin eut droit à un véritable culte. La tentative pour faire admettre Nicéphore Phocas parmi les martyrs échoua ; la sainteté reconnue à Jean Vatatzès au XIII<sup>e</sup> siècle reste un peu marginale. Parmi les impératrices, Irène et Théodora (à cause du rétablissement des images), de même que Théophanô (en raison de sa piété) furent admises parmi les saintes. Une étude du Synaxaire de Constantinople, entreprise actuellement par Andrea Luzzi, permet une étude plus fine du degré de sainteté reconnu aux quelques empereurs qui y sont commémorés, à des dates parfois difficiles à expliquer, et qui sont qualifiés de « très pieux », « de pieuse mémoire », « parmi les saints » ou « saints ». Ont été examinés plus attentivement le cas de Justinien, à la lumière d'une récente étude de G. Prinzing, et celui de la dynastie macédonienne, qui a cherché à promouvoir un certain nombre de cultes « dynastiques » : celui, rapidement avorté, de Constantin, fils de Basile I<sup>er</sup>, celui de Théophanô, femme de Léon VI, et la dévotion familiale à saint Élie.

*Les étapes de la légende constantinienne* – Constantin est un modèle auquel on se réfère volontiers lorsqu'il s'agit de définir les rapports entre le sacerdoce et l'Empire. Mais dans quel sens ce modèle a-t-il joué ? Pour répondre à cette question, nous avons rapidement repris certains éléments de la tradition orientale et occidentale sur le premier empereur chrétien. Il y a assez peu de choses à ajouter au travail de Fr. J. Dölger qui montre quand et comment la légende du baptême de Constantin par le pape Silvestre s'est diffusée en Orient. F. Winkelmann a montré que les plus anciennes Vies de Constantin retiennent cette version d'une initiation à Rome. On pénètre dans un domaine moins bien connu, lorsqu'on cherche à dater la traduction grecque des *Actus Silvestri* et à mesurer sa diffusion. On revient dans une zone mieux explorée, mais presque exclusivement par des occidentalistes, avec le *Constitutum Constantini* qui se greffe sur les *Actus* et cherche à légitimer le pouvoir temporel de la papauté par les insignes et privilèges impériaux concédés à Silvestre au moment où Constantin quitte Rome pour fonder Constantinople. On pensait

que ce faux document avait été connu en Orient par la lettre de Léon IX qui l'invoque contre Cérulaire dans la polémique de 1053-1054 et le cite presque en entier. Un important article de H. G. Krause tend à montrer que cette lettre n'a, en réalité, jamais été envoyée à Constantinople. Ce point mérite peut-être discussion. En tout cas les commentaires du canoniste Balsamon, au XII<sup>e</sup> siècle, qui donne la première traduction grecque connue du *Constitutum*, montrent bien que les thèses soutenues dans ce texte ne sont pas contestées par l'Orient dans la polémique avec l'Occident, mais utilisées par Cérulaire et sans doute d'autres patriarches de Constantinople pour revendiquer, à l'instar du pape de Rome, certains privilèges impériaux.

G. D.

#### PUBLICATIONS

— « Mots, images, icônes », dans *Destins de l'image, Nouvelle revue de Psychanalyse*, 44, automne 1991, p. 151-168.

— Préface à Hippolyte Delehaye († 1941), *L'ancienne hagiographie byzantine : les sources, les premiers modèles, la formation des genres. Conférences prononcées au Collège de France en 1935*, Subsidia hagiographica 73, Bruxelles 1991.

— « Le combattant byzantin à la frontière du Taurus », dans *Le combattant au Moyen Âge*, XVIII<sup>e</sup> Congrès de la Société des Historiens médiévistes de l'Enseignement supérieur public, Montpellier 1991, p. 37-43.

— Préface à la réédition de Louis Bréhier, *Le monde byzantin*, I-III, Paris 1992.

— « André Grabar, 26 juillet 1896 - 3 octobre 1990 », *Annuaire du Collège de France 1990-1991*, Paris 1992, p. 91-94.

— « "Ainsi rien n'échappera à la réglementation". État, Église, corporations, confréries : à propos des inhumations à Constantinople (IV<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> s.) », dans *Hommes et Richesses dans l'Empire byzantin*, t. II, éd. V. Kravari, J. Lefort, C. Morrisson, Paris 1991, p. 155-182.

— « Holy Images and Likeness », *Dumbarton Oaks Papers*, 45, 1991, p. 23-33.

— « Le caractère sacerdotal de la royauté d'après les commentaires canoniques du XII<sup>e</sup> siècle », dans *To Byzantio kata ton 12o aiōna*, ouvrage collectif édité par N. Oikonomidès, Athènes 1991, p. 165-178.

## MISSIONS ET CONFÉRENCES

— Organisation d'une table ronde sur « La guerre et la paix » au Congrès international des Études byzantines, Moscou, 8-15 août 1991.

— Conférence donnée à l'Université de Mayence (Johannes Gutenberg-Universität Mainz) sur « Die Herrschaftsnachfolge im byzantinischen Reich », le 14 janvier 1992.

— « Conférence Jean Monnet » d'« intégration européenne » donnée à l'Université d'Athènes, Faculté de Droit, sur « Société légale et pouvoir légitime », le 13 avril 1992.

— Participation à un Symposium tenu au Centre de Dumbarton Oaks (Washington) sur « Law and Society in Byzantium, 9th-12th Centuries », 27 avril-3 mai 1992.

— Mission au Max-Planck-Institut für Europäische Rechtsgeschichte (Frankfurt-am-Main), au titre de l'Académie des Sciences de Göttingen, 1<sup>er</sup> juin 1992.

## CENTRE D'HISTOIRE ET CIVILISATION DE BYZANCE

*Faits marquants de la vie du Centre :*

— M. Panayotis Vocotopoulos, professeur à l'Université d'Athènes, a donné une série de leçons (20-27 janvier, 3-10 février 1992) sur « L'architecture religieuse en Grèce méridionale et en Épire du VIII<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle » et « Les icônes crétoises des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles ».

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

— M. Serge Ivanov, chercheur russe de l'Académie des Sciences, à Paris d'octobre 1991 à avril 1992, pour la préparation d'un livre sur les « fous en Christ » (bourse Diderot).

— M<sup>lle</sup> Tatiana Matantseva, étudiante de Moscou, à Paris depuis novembre 1991, pour la préparation d'une thèse de doctorat sur la *Vie de Théodore Stoudite* (directeur B. Flusin).

— M. Michel Cacouros, étudiant grec, présent au Centre depuis plusieurs années, pour l'achèvement d'une thèse de doctorat sur « Le Commentaire de Théodore Prodrome au second Livre des *Analytiques Postérieurs d'Aristote* » (directeur B. Flusin).

— M<sup>lle</sup> Anastasia Oikonomou, fonctionnaire du Service des Antiquités de Grèce, « préparateur temporaire » pendant l'année 1991-1992, pour l'achèvement d'une thèse de doctorat sur « La céramique d'Argos aux V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles » (directeur J.-P. Sodini).

— M<sup>lle</sup> Maria Gérolymatou, titulaire d'une bourse du gouvernement grec, pendant l'année 1991-1992, pour une thèse de doctorat sur « Le commerce byzantin du VIII<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle » (directeur N. Oikonomidès).

— M. Avshalom Laniado, boursier israélien du gouvernement français, pendant l'année 1991-1992, pour une thèse de doctorat sur « Les structures administratives et sociales de l'Empire byzantin sous les successeurs de Justinien I<sup>er</sup> » (directeur G. Dagron).

*Principales publications du Centre :*

— *Sceaux byzantins de la collection Henri Seyrig*, Catalogue raisonné, par J.-Cl. Cheynet et C. Morrisson, avec la collaboration de W. Seibt, Bibliothèque Nationale, Paris 1991.

— *Hommes et richesses dans l'Empire byzantin, II. (VIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.)*, édité par V. Kravari, J. Lefort et C. Morrisson, Réalités byzantines 3, Paris 1991.

— *Géométrie du fisc byzantin*, édition, traduction et commentaire par J. Lefort, R. Bondoux, J.-Cl. Cheynet, J.-P. Grémois, V. Kravari, avec la collaboration de J.-M. Martin, Réalités byzantines 4, Paris 1991.

— Joëlle Beaucamp, *Le statut de la femme à Byzance (4<sup>e</sup>-7<sup>e</sup> siècle)*, t. II : *Les pratiques sociales*, Travaux et Mémoires, Monographie 6, Paris 1992.