

NEW EUROPE COLLEGE
REGIONAL PROGRAM



Les cultes des saints souverains et
des saints guerriers et l'idéologie du
pouvoir en Europe Centrale et Orientale

Actes du colloque international
17 janvier 2004,
New Europe College, Bucarest

Volume coordonné par
Ivan BILIARSKY et
Radu G. PĂUN

Editor: Irina Vainovski-Mihai

Copyright © 2007 – New Europe College

ISBN 978-973-88304-1-7

New Europe College

Str. Plantelor 21

023971 Bucharest

Romania

www.nec.ro; e-mail: nec@nec.ro

tel: (+40-21) 327.00.35; fax: (+40-21) 327.07.74

PRINCES MARTYRS ET DYNASTIES RÉGNANTES EN EUROPE CENTRALE ET ORIENTALE (X^e-XI^e siècles)

Marcello GARZANITI

Il y a quelques années, lors d'un congrès, F. Graus et A. Gieysztor se sont demandé - avec un certain étonnement et sans parvenir à trouver de réponse -, pourquoi la figure du saint souverain fait défaut dans la formation du royaume polonais, contrairement à ce qui s'est produit dans les royaumes de Bohême et de Hongrie¹. On pourrait se poser la même question à propos du premier empire bulgare, par rapport à la principauté de Kiev. Pour arriver à répondre à ces questions, je crois qu'il faut brièvement examiner les principales étapes de la christianisation de l'Europe centrale et orientale, en étudiant la formation et le développement des églises locales².

La diffusion du christianisme dans cette vaste région, occupée progressivement par les Slaves, a connu une phase de développement extraordinaire au lendemain de l'expansion carolingienne, surtout pendant les premières décennies de la seconde moitié du IX^e siècle, et cela grâce au patriarcat d'Aquilée, mais surtout à la vitalité de l'archevêché de Salzbourg, avec ses sièges suffragants de Regensbourg et de Passau, dont l'expansion arriva jusqu'à la région de la Nitrie

(l'actuelle Slovaquie), au-delà du Danube. Cependant, sur le rivage oriental de l'Adriatique, le Siège romain se préoccupait de rétablir et de réorganiser la hiérarchie ecclésiastique de la Dalmatie, par l'intermédiaire de l'archevêché de Ravenne, mais aussi grâce au contrôle du patriarcat d'Aquilée, qui étendait son influence jusqu'à la Drave. A l'époque du pape Nicolas I^{er}, aux environs de 860, a été créé le diocèse de Nin (Nona), ayant comme but principal d'encourager l'évangélisation des populations slaves du littoral dalmate³.

L'empire byzantin semblait très actif : il s'était réorganisé après la perte des provinces de l'Est, et aspirait à reprendre le contrôle de toute la péninsule des Balkans. Le siège patriarcal de Constantinople favorisa donc une série de missions visant non seulement à christianiser les populations slaves à l'intérieur de ses frontières, mais aussi celle qui se trouvaient dans l'empire bulgare voisin, allant ensuite jusqu'en Dalmatie et en Pannonie. C'est sur l'initiative du patriarche Photius que le khan Boris se fit baptiser en 865, marquant définitivement l'entrée du khanat dans le monde chrétien. En dépit de la revendication romaine, depuis l'époque de Nicolas I^{er}, de l'ensemble de l'Illyrie, et donc du territoire bulgare aussi, le khanat resta dans la sphère ecclésiastique de Constantinople. La reconnaissance de l'autorité romaine, fruit de l'accord entre Photius et Jean VIII, n'a revêtu donc qu'un caractère purement formel.

Encore sur l'initiative de Constantinople, bien qu'à la demande du prince morave Rastislav, Cyrille et Méthode allèrent en Moravie et en Pannonie (864), où se trouvaient déjà des représentants du clergé germanique. Par la création d'un alphabet pour les Slaves et la traduction des livres liturgiques, ils ont cherché à donner naissance à un christianisme slave, qui pousse se développer de façon

indépendante, selon le modèle d'autres églises orientales et qui, bien qu'au sein de la juridiction du pape romain, ne dépende pas de l'archevêché de Salzbourg ou d'Aquilée. Cette idée a suscité l'enthousiasme du pape Adrien II, qui a soutenu le projet et envoyé Méthode dans la région du Danube, comme archevêque *pro fide*⁴. L'opposition des évêques allemands, mais aussi d'une partie de la curie romaine, qui prit finalement le dessus, a porté à l'échec la mission de Méthode ; après sa mort (en 885), ses disciples ont trouvé refuge dans l'empire bulgare, désormais profondément slavisé, y constituant le solide noyau qui devait préparer la création d'une église bulgare autocéphale.

Nous rappelons ces événements, généralement connus aux Slavistes, mais beaucoup moins aux médiévistes occidentaux, pour souligner qu'au début la grande préoccupation du siège romain et de celui de Constantinople était de reconstruire la hiérarchie ecclésiastique dans la région de la Dalmatie, de la Pannonie et de l'Illyrie, territoires occupées par les Slaves et par des populations turques et mongoles (Avars et Bulgares), mais où la présence du christianisme remontait aux premiers siècles. L'Illyrie notamment, région importante au niveau stratégique, était devenue l'objet d'un litige entre Rome et Constantinople à partir du moment où, comme une grande partie de l'Italie du Sud, à l'époque de l'iconoclasme, elle avait été soumise par les empereurs byzantins à la juridiction du patriarche de Constantinople⁵. De toute façon, la région occupée par les Slaves s'étendait bien au-delà du territoire de l'ancien empire romain, et sur ces territoires, conquis peu à peu par le Saint Empire romain, s'étendaient les évêchés germaniques. L'idée d'une église slave, soutenue par Cyrille et Méthode et saisie par Adrien II, avec la consécration d'un archevêché pour les Slaves qui dépende directement de Rome,

n'a pu être réalisée surtout à cause de l'opposition des évêchés germaniques ; elle est restée pourtant forte, bien que sous des formes différentes, pendant le siècle suivant.

Au début du X^e siècle, avec l'invasion des Hongrois, qui se sont installés entre les Slaves du Sud et les Slaves de l'Ouest, en occupant la région du Danube, où Méthode avait été actif, les circonstances historiques ont profondément changé ; dans l'ensemble de la région, le processus de christianisation des Slaves a subi un temps d'arrêt inévitable ou du moins un ralentissement. N'oublions pas que les incursions des Hongrois ont touché une aire très vaste en Europe centrale, donnant lieu à un profond bouleversement des équilibres qui étaient déjà assez précaires. De toute façon, dans la région des Balkans, la concurrence entre l'Eglise romaine et l'Eglise byzantine a continué, en revêtant des formes nouvelles. Le synode de Split, réuni en 925, sous l'égide de la papauté romaine, institua l'archevêché du même nom qui comprenait la Dalmatie, l'Istrie et le Kotor. Cet acte eut comme conséquence la suppression de l'archevêché de Nin (Nona), qui avait été créé dans un premier temps pour évangéliser les populations slaves de la région dalmate. Précisément la même année, l'empereur bulgare Siméon fit élever l'archevêque de Preslav, la nouvelle capitale du khanat, au rang de patriarche de l'église bulgare autocéphale.

Il s'agit des deux événements ayant de profondes conséquences sur l'histoire ultérieure des Balkans ; nous allons donc les analyser ensemble. Or, tandis que le synode de Split confirmait le processus de latinisation de son diocèse, en cherchant à éliminer (sans cependant y parvenir complètement) les traces de la tradition de Méthode⁶, dans l'empire bulgare, à l'initiative de Siméon, la seconde génération des disciples de Méthode jetait les bases d'une église

autocéphale qui, en conférant des bases solides au rite byzantin, aspirait même à rivaliser avec Constantinople. C'est ainsi que commençait à se définir au sein de la Péninsule balkanique la frontière entre le monde latin et le monde byzantin ; une frontière qui devait marquer le début de la fracture plus vaste et plus profonde entre ce qu'on appelle la *Slavia latina* et la *Slavia orthodoxa*, qui traversa toute l'Europe centrale et orientale ⁷.

Pour observer des changements significatifs dans l'organisation ecclésiastique dans la région slave occidentale, il faut attendre encore quelques décennies, si l'on exclut un événement très important et qu'il faudrait lire plus attentivement, à savoir sous une perspective nationale. Je me réfère à la mort violente de Venceslas (Vaclav), prince de Bohême, assassiné par son frère aux environs de 929, et à la translation solennelle de sa dépouille mortelle au Dôme de Prague, entre 932 et 938. Le culte de ce prince-martyr qui, par la suite, s'est identifié peu à peu à la dévotion au royaume de Bohême et à sa couronne, s'est propagé plus généralement dans le monde latin et surtout dans la *Slavia latina*⁸. Grâce à la *Vie en slavon*, ce culte s'est répandu également dans la Dalmatie glagolitique et la Rus'⁹. Son martyre acquiert une signification particulière, si on le considère au sein du développement de l'église locale, qui était en train de subir un temps d'arrêt en Bohême, et non pas simplement, comme cela arrive traditionnellement, par rapport à la légitimation de la dynastie des Přemyslides¹⁰.

En effet, en Bohême, où on conservait des traces évidentes de l'héritage de Méthode, l'Eglise dépendait des évêchés germaniques, d'abord du siège de Salzbourg, en Bavière, ensuite de celui de Magdebourg. Avec la dynastie des Othon, Magdebourg, ville qui est devenue archevêché en 968, se

proposa de devenir le centre de l'évangélisation des Slaves occidentaux. Ce n'est pas par hasard si l'église qu'a fait construire le prince Venceslas à Prague était dédiée à saint Guy, patron de la Saxe. De toute façon, la ville n'a pas eu d'évêque titulaire jusqu'en 972-975, quand l'archevêque de Mayence y consacra le moine saxon Thietmar. Son second évêque (982) a été Adalbert/Wojtich qui faisait partie de l'importante famille des Slavniki, et qui avait fait ses études à Magdebourg ; toute sa vie, il avait été un fidèle défenseur de l'empereur Othon III. Le prélat a bien vite laissé son siège pour rejoindre l'Italie, vivant dans des monastères bénédictins et grecs, et il n'est rentré dans son pays que pour l'abandonner définitivement, en finissant en martyr pour avoir tenté d'évangéliser les Prusses des régions baltes (†997). Son œuvre a cependant marqué la reprise du processus de christianisation et de latinisation, non seulement de la principauté bohême mais aussi des royaumes de Pologne et de Hongrie¹¹.

Dans le royaume de Pologne, qui n'a été officiellement christianisé qu'en 966, par le baptême du roi Mieszko, la situation s'est développée beaucoup plus favorablement que dans la principauté de Bohême, surtout grâce à la politique intelligente menée par le souverain. En 968, deux ans à peine après le baptême du monarque, un évêque exerçait sa mission au siège de Poznan, qui dépendait sans doute de Rome¹². Mieszko en personne, peut-être en souvenir des vicissitudes de Méthode en Illyrie, consacrait avant de mourir le territoire polonais au Saint Siège, en se mettant directement sous la protection de Rome (992, *Dagome iudex*). Mais c'est le martyr d'Adalbert, enterré à Gniezno et canonisé en 999, personnage très connu à Rome, qui permit à l'église polonaise sous l'égide du fils de Mieszko, Boleslas le Courageux, d'avoir son archevêque à Gniezno, en la personne de Radim-Gaudentius,

compagnon d'Adalbert (999). En ce même temps, après le couronnement du roi Etienne, dans le royaume hongrois, traversé autrefois par d'importantes missions byzantines, fut instaurée une forte hiérarchie latine, dirigée par l'archevêque Anastase (Radla, Asteriscus), compagnon du même Adalbert, qui devint d'ailleurs le patron de la cathédrale métropolitaine d'Esztergom (1010)¹³. Les deux souverains, Boleslas en Pologne et Etienne en Hongrie, ont donc organisé l'église avec la même autorité dont avaient fait preuve les Othon en Germanie. L'idée de la mission de Méthode auprès des Slaves étant désormais dépassée, des églises locales ont commencé à se former au sein des royaumes qui dépendaient plus ou moins du Saint Empire romain, selon le dessein d'Othon III et du pape Silvestre II, qui aspiraient à imiter en quelque sorte le modèle byzantin, considéré comme le véritable héritier de la tradition impériale romaine¹⁴.

Dans ce contexte, on comprend aussi les phénomènes qui eurent lieu dans la Rus' de Kiev, commencés par la conversion du prince Vladimir, qui épousa la sœur de l'empereur de Constantinople, et parachevés avec la formation d'un siège métropolitain qui dépendait directement de Constantinople¹⁵. Ce n'est qu'à l'époque de Jaroslav, le fils de Vladimir, vers le milieu du XI^e siècle, qu'a été élu comme métropolitain de Kiev un moine d'origine slave, Hilarion, à la place d'un métropolitain grec ; c'était le moment même de la canonisation des frères martyrs Boris et Gleb, que Jaroslav avait lui-même vengés en montant sur le trône. On suivait en cela l'exemple de Venceslas, mais aussi le modèle du roi Edouard d'Angleterre, auquel son frère avait fait subir la même fin. Le prince Jaroslav l'avait sans doute appris de son cousin, le roi Olaf de Norvège, qui avait été reçu à sa cour et qui, de retour dans son pays, avait été à son tour tué, en combattant pour le triomphe de la

foi chrétienne sur ses terres¹⁶. C'est ainsi que commençait à s'instituer une église slave de tradition byzantine dans laquelle se développait l'héritage de Méthode, bien qu'avec la médiation du premier empire bulgare, qui détermina une nouvelle frontière avec la chrétienté latine de l'archevêché de Gniezno. La magnificence de l'église de Sainte Sophie à Kiev rappelait la cathédrale de Constantinople, où officiait le patriarche de la Seconde Rome. En attendant, dans la région des Balkans, avec la conquête et la destruction de l'empire bulgare, l'ensemble de son territoire entra dans la juridiction de l'archevêque d'Ochrid, qui dépendait directement de Constantinople.

Ce fut donc ainsi que furent posées les bases non pas d'une Eglise slave unique, comme l'avait imaginé Méthode, et avec lui Adrien II, mais d'une série d'Eglises locales correspondant, dans le contexte latin, aux royaumes récemment formés et associés au Saint Empire romain, alors que dans le contexte byzantin, l'organisation de nouvelles Eglises slaves – ayant déjà reçu un alphabet et la traduction des « livres sacrés » grâce à Cyrille et Méthode - incombait aux métropoles d'Ochrid, respectivement de Kiev, dépendant directement de Constantinople.

C'est dans ce contexte que la canonisation des princes martyrs en Bohême et dans la Rus' revêtit ses significations plénières. Selon la tradition ecclésiastique la plus ancienne, chaque église devait se fonder sur le « sang des martyrs » qui, dans le cas des sièges apostoliques, étaient des apôtres. Il en était ainsi pour Rome, qui vénérât Pierre et Paul, alors qu'à Constantinople on vénérât l'apôtre André. Sinon, les reliques de saints universellement vénérés pouvaient en quelque sorte remplacer la présence des martyrs et des saints locaux. Les nouvelles églises donc, celles qui se développaient sur des territoires qui n'avaient pas été atteints par le témoignage des

apôtres et des martyrs des premiers siècles, aspiraient à se fonder sur de nouveaux martyrs, surtout s'ils devaient subir la dépendance envers d'évêques et archevêques limitrophes. A cause de sa dépendance du diocèse de Magdebourg, l'église de Bohême a développé le culte de Saint Venceslas (et de sa grand-mère maternelle Ludmilla), pour souligner son autonomie par rapport à l'épiscopat germanique, alors que dans la Rus' - qui dépendait étroitement de Constantinople - s'est développé le culte de Boris et Gleb, considérés comme les premiers saints de la Rus' et comme les protecteurs de la dynastie. A Kiev, le métropolite Hilarion a essayé également d'encourager le culte du prince Vladimir - qui avait fait baptiser la Rus' et qui pouvait donc être considéré comme « égal aux apôtres » - , mais cette opération a échoué et son culte n'a été reconnu que bien plus tard, à Novgorod, à l'époque des croisades sur la Baltique¹⁷.

En Pologne, c'est la canonisation de l'évêque-martyr Adalbert qui constitua le fondement de l'église locale, et sa figure allait devenir par la suite un modèle essentiel dans l'histoire de l'église polonaise. Le sort de Bruno de Querfurt, aumônier d'Othon III et ensuite moine camaldule, héritier d'Adalbert dans sa mission parmi les populations païennes de l'Est européen, a été différent. Tout en ayant organisé plusieurs missions importantes, de la région scandinave jusqu'à la plaine sarmatique et aux frontières de la Rus' de Kiev, cette figure extraordinaire d'ermite, évêque et martyr a joui, en réalité, d'un culte très limité, circonscrit pour l'essentiel à son ordre. Et cela justement parce que son action n'était pas l'expression d'une Eglise locale, comme avait été le cas d'Adalbert. Sa mission aspirait - tout comme celle des ordres mendiants, plus tard -, à réaliser tout simplement la mission universelle de l'Eglise catholique.

Dans cette perspective de la construction et de la consolidation des Eglises locales, on peut aussi expliquer la non-canonisation du monarque régnant, même si, par exemple, dans la Chronique de l'Anonymus Gallus, la plus ancienne chronique polonaise, on se réfère à l'investiture céleste du fondateur de la dynastie des Piast¹⁸. Pour la fondation de l'église dans le royaume de Pologne, la figure d'Adalbert, évêque et martyr, suffisait. Dans ce contexte, on comprend aussi la signification du vol de ses reliques par le prince tchèque Bretislav, en 1038. Sanctionnant par ce geste la réconciliation avec son ancien évêque, le prince fit solennellement transférer les reliques d'Adalbert au Dôme de Prague, avec celles de Radim et des ses autres compagnons martyrs¹⁹.

Dans le royaume de Hongrie, on a procédé en revanche à la canonisation du souverain qui a été l'artisan de la christianisation du pays, mais comme sa canonisation était sans doute perçue comme faible en soi, on a aussi canonisé les évêques et les moines martyrs de la même époque qui, eux, avaient posé les fondements du christianisme latin dans la région. En 1083, le pape Grégoire VII a canonisé Etienne, avec son fils et trois martyrs : l'évêque et tuteur de son fils Gérard et deux ermites²⁰. Dans la région croate, avec la disparition de la dynastie des Kotromanić et le couronnement des rois hongrois, il n'était plus nécessaire de canoniser une figure qui fonde l'église locale.

Dans le premier empire bulgare, sur un territoire qui gardait le souvenir des évêques et des martyrs de la première époque chrétienne, il n'était sans doute pas nécessaire de développer le culte de nouveaux martyrs pour fonder l'Eglise locale. Il suffisait de se référer aux mémoires de Cyrille et de Méthode, le premier archevêque des Slaves, à Sirmium (un ancien siège

apostolique), et de faire revivre le culte des anciens évêques et martyrs²¹. En tout cas, le conflit bulgare-byzantin qui a marqué la disparition du premier empire bulgare a également provoqué une stagnation dans le développement de l'Église byzantine et slave dans les Balkans, qui n'a trouvé une issue qu'aux XII^e-XIII^e siècles, avec la formation de la Serbie médiévale et la renaissance de l'empire bulgare.

Nous pouvons donc constater que la naissance et le développement du culte des saints dans l'Europe centrale et orientale sont étroitement liés à la formation des différentes Eglises locales, dès que l'idée cyrillo-méthodienne de créer une Église slave dépendant directement de Rome et qui s'interpose entre le patriarcat byzantin et le puissant épiscopat allemand n'existait plus. Il serait donc erroné de ne l'interpréter qu'au sein du processus de sacralisation du souverain et de sa dynastie dans le contexte du développement des États nationaux. Cette phase, qui se situe entre les X^e et XI^e siècles, revêt une importance fondamentale, car elle détermine la limite chez les Slaves, entre le monde latin et le monde byzantin, qui s'est perpétuée au cours des siècles suivants. Aux XII^e-XIII^e siècles, nous entrons alors dans une époque tout à fait différente et qui, avec le développement des Eglises locales, assiste à la véritable consécration des dynasties sous l'impulsion des souverains, inaugurant une nouvelle étape dans l'histoire des canonisations. C'est à ce moment-là que commence à jouer un rôle fondamental, surtout en Occident, le modèle de la royauté sacrée, alors que dans l'Est byzantin se développe le culte du saint empereur. Mais il s'agit d'un thème différent qu'il nous reste encore à examiner et auquel nous espérons pouvoir nous intéresser à l'avenir.

Bibliographie

- A. Ammann, *Storia della Chiesa russa*, Turin, 1948 (version mise à jour, *Abriss der ostslavischen Kirchengeschichte*, Vienne, 1950)
- M. Bláhová, *Wenzel*, in *Lexikon des Mittelalters*, VIII, 1997, pp. 2185-2187
- F. Dvornik, *Gli Slavi dalle origini al secolo XIII*, Padoue, 1974 (édition originale, *The Slavs. Their Early History and Civilisation*, Boston, 1956)
- B.N. Florja, « Christianstvo v drevnepol'skom i drevnečeškom gosudarstve vo 2-j polovine X – 1-j polovine XI v. », dans *Christianstvo v stranach vostočnoj, jugo-vostočnoj i centralnoj Evropy na poroge vtorogo tysjačletija*, éd. par B.N. Florja, Moscou, 2002, pp. 190-266
- M. Garzaniti, *Il cristianesimo in Russia da Vladimir a Pietro il Grande*, Rome, 1988
- M. Garzaniti, « Il culto dei santi nel mondo bizantino-slavo secondo la testimonianza dei libri del Vangelo e dell'Apostolo: l'eredità bizantina e la formazione della prima tradizione manoscritta (X-XI sec.) », dans le vol. *Il tempo dei santi fra Oriente e Occidente. Liturgia e agiografia dal tardo antico al Concilio di Trento. Atti del IV Congresso internazionale di Studio dell'AISSCA (Firenze 26-28 ottobre 2000)*, éd. par A. Benevenuti et M. Garzaniti, Rome, 2004 (en cours d'impression)
- A. Gieysztor, « Sanctus et gloriosissimus martyr Christi Adalbertus : un État et une Église missionnaires aux alentours de l'an Mille », dans le vol., *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medioevo* (14-19 aprile 1966. Settimane di studio del Centro Italiano sull'Alto Medioevo. XIV), Spolète, 2003, pp. 611-648

- A. Gieysztor, « Saints d'implantation, saints de souche dans les pays évangélisés de l'Europe du Centre-Est », dans le vol. *Hagiographie, culture et sociétés IV^e-XII^e siècles* (Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris, 2-5 mai 1979), éd. par E. Patlagean, P. Riché, Paris, 1981, pp. 573-584
- E. Golubinskij, *Istorija kanonizacii svjatykh v russkoj cerkvi*, Moscou, 1903
- F. Graus, « La sanctification du souverain dans l'Europe centrale des X^e et XI^e siècles », dans le vol. *Hagiographie, culture et sociétés IV^e-XII^e siècles ...*, cité ci-dessus, pp. 559-572
- Gy. Györffy, « Zu den Anfängen der ungarischen Kirchenorganisation auf Grund neuer Quellenkritischer Ergebnisse », *Archivum Historiae Pontificiae*, 7, 1969, pp. 79-113
- Gy. Györffy, « La christianisation de la Hongrie », *Harvard Ukrainian Studies*, XII/XIII, 1990, pp. 61-74
- Ch. Hannick, « Les nouvelles chrétientés du monde byzantin : Russes, Bulgares et Serbes », *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, IV. *Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, éd. par J.M. Ch. Pietri, L. Pietri. A. Vauchez, M. Venard, Paris, 1993, pp. 909-939
- G Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, Cambridge, 2002
- J. Kłoczowski, « La nouvelle chrétienté du monde occidental. La christianisation des Slaves, des Scandinaves et des Hongrois entre le IX^e et le XI^e siècles », *Histoire du Christianisme des origines à nos jours ...*, cité ci-dessus, pp. 869-908
- V. Koščák, « Giurisdizione della Chiesa sul litorale dell'Adriatico Orientale e la diocesi di Nona », dans le vol. *Vita religiosa, morale e sociale ed i concili di Split*

- (Spalato) dei sec. X-XI. *Atti del Symposium internazionale di storia ecclesiastica (Split, 26-30 settembre 1978)*, éd. par A. Matanić, Padoue, 1982, pp.195-204
- M. Lacko, « I Concili di Spalato e la liturgia slava », *Vita religiosa, morale e sociale ed i concili di Split (Spalato) dei sec. X-XI ...*, cité ci-dessus, pp. 443-482
- G. Lenhoff, *The martyred Princes Boris and Gleb. A socio-cultural Study of the Cult and the Texts*, Columbus, Ohio, 1989
- K. Maleczyński (éd.), *Monumenta Poloniae Historica, Nova Series*, t. II. *Galli Anonymi Cronicae et gestae ducum sive principum polonorum*, Cracovie, 1952
- V. Peri, « Gli 'iura antiqua' sulla patria dei Bulgari : un topos canonico per un risveglio missionario », dans *Atti dell'VIII Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo*, Spolète 1983, pp. 225-268 (réédité dans V. Peri, *Da oriente a occidente. Le chiese cristiane dall'impero romano all'Europa moderna*, éd. par M. Ferrari, vol. II, Rome-Padoue, 2002, pp. 994-1042)
- V. Peri, « Il mandato missionario e canonico di Metodio e l'ingresso della lingua slava nella liturgia », *Archivum Historiae Pontificiae*, 26, 1988, pp. 9-69 (réédité in V. Peri, *Da oriente a occidente ...*, cité ci-dessus, pp. 905-993)
- L. Péter, « The Holy Crown of Hungary, Visible and Invisible », *The Slavonic and East European Review*, 81, 3, 2003, pp. 421-510
- R. Picchio, *Letteratura della Slavia ortodossa (IX-XVIII sec.)*, Bari, 1991
- A.P. Vlasto, *The Entry of the Slavs into Christendom. An Introduction to the Medieval History of the Slavs*, Cambridge, 1970

NOTES

- ¹ Au cours de son intervention, Graus s'exprimait dans ces termes : « Sous différentes formes, la figure du souverain sanctifié émerge en Europe centrale. La naissance du type doit être principalement fixée aux X^e et XI^e siècles, et non pas au XII^e qui connaît pourtant une prolifération de canonisations ... Ce type prend un relief tout particulier en Bohême et en Hongrie. *Il est d'autant plus étonnant que la figure du souverain sanctifié soit d'abord complètement absente en Pologne.* Les reines ou les rois sanctifié(e)s n'apparaissent que fort tardivement dans cette région. » (Graus, 1981, p. 565 ; les italiques sont de moi). Et Gieysztor s'était posé la même question lors de la discussion finale : « Un mot seulement sur la communication de M. Graus. Le grand problème qu'elle a posé est, si je puis dire, négatif. Pourquoi, dans l'Europe centrale latine, la Pologne seule n'a-t-elle pas pu, ou pas voulu, créer un culte du saint prince local ? » (Gieysztor, 1981, p. 584).
- ² Sur la naissance et le développement des institutions ecclésiastiques dans l'Europe centrale et orientale, on peut consulter les brefs essais consacrés aux « nouvelles chrétientés » dans le monde latin et dans le monde byzantin dans *l'Histoire du christianisme* (Hannick, 1993, Kłoczowski, 1993).
- ³ Pour une lecture d'un point de vue national croate des événements du diocèse de Nin entre Rome, Aquilée et Constantinople, on peut se rapporter à l'article de V. Koščak (Koščak, 1982).
- ⁴ Sur les orientations et les développements de la politique du pape face à la mission de Cyrille et de Méthode, cf. l'étude détaillée de V. Peri (Peri, 1988).
- ⁵ Sur le problème des « anciens droits » sur l'Illyrie, cf. la recherche de V. Peri (Peri, 1981).
- ⁶ Sur le synode de Split de 925 et sur ses dispositions contre la liturgie en slave, voir les actes du symposium international, *Vita religiosa, morale e sociale ed i concili di Split (Spalato) dei sec. X-XI. (Split, 26-30 septembre 1978)*, notamment l'intervention de M. Lacko (Lacko, 1982). Il nous semble tout à fait improbable, compte tenu du contexte historique, d'affirmer que les dispositions contre la liturgie slave ont été ajoutées par la suite (XI^e siècle) à la documentation conciliaire, comme l'affirme F. Dvornik (Dvornik, 1974, p. 150). La juridiction du patriarche bulgare, comme le reconnaît ce même spécialiste, s'étendait déjà ces années-là à la région de Raska (Novi Pazar), qui est devenue par la suite le centre de la Serbie médiévale (*Ibidem*, p. 140), et a dû en

- quelque sorte menacer l'expansion du christianisme latin à partir de la Dalmatie.
- 7 Sur les concepts débattus de Slavie latine (ou romaine) et de Slavie orthodoxe, voir, en particulier l'essai de R. Picchio (Picchio, 1991, pp. 7-83).
 - 8 On peut penser, par exemple, que même la cathédrale de Cracovie est dédiée à Saint Venceslas (Gieysztor, 1981, p. 575).
 - 9 Sur la figure de Saint Venceslas et sur le culte du prince martyr de Bohême, voir l'article, concis mais riche, de M. Bláhová (Bláhová, 1997).
 - 10 De ce point de vue, il nous semble intéressant de considérer la réflexion de B.N. Florja sur les différentes versions de la *Vie* de Venceslas par rapport aux milieux ecclésiastiques et à la cour du prince (Florja, 2002, pp. 193-206). Mais le sujet mérite d'être approfondi.
 - 11 Sur la figure de l'évêque Adalbert, voir l'essai de Gieysztor (Gieysztor, 1967).
 - 12 Cette question mériterait d'être approfondie, même si la rareté des sources rend difficile une réponse (Vlasto, 1970, p. 118 ; Kłoczowski 1993, p. 887).
 - 13 Sur le développement de l'Eglise dans la région hongroise, voir les études de Gy. Györffy (Györffy, 1969 ; Györffy, 1990).
 - 14 Le dessein d'Othon en direction de l'Europe de l'Est apparaît clairement dans le voyage impérial à Gniezno (1000) et dans la reconnaissance de l'archevêché hongrois qui a eu lieu à Ravenne (1001) (Vlasto, 1970, pp. 126-127 ; Györffy, 1990, pp. 69-70).
 - 15 Sur le développement de l'Eglise en Europe de l'Est, voir l'étude classique d'A. Ammann (Ammann, 1948) ou mon bref essai qui est sorti à l'occasion du Millénaire du baptême de la Rus' (Garzaniti, 1988).
 - 16 Sur le culte de Boris et de Gleb dans la Rus' de Kiev, voir l'essai de G. Lenhoff (Lenhoff, 1989).
 - 17 Sur le culte du prince Vladimir, voir Golubinskij, 1903, pp. 63-64. Selon Golubinskij, les sources font clairement ressortir que sa canonisation avait été empêchée par l'absence de miracles. En réalité, il semble qu'on déplore surtout l'absence d'un culte à l'égard de celui qui a baptisé la Rus' et qui est le véritable responsable de l'absence de miracles. Et on ne peut exclure que ce culte n'ait pas été empêché de quelque façon (ou pour le moins qu'il ait été peu favorisé) par les métropolitains qui occupaient la cathédrale de Kiev. N'oublions pas

que les mémoires des saint locaux pénètrent tardivement et péniblement dans les livres liturgiques de la Rus' (Garzaniti, 2004).

¹⁸ Cf. notamment le début de la chronique (Gallus Anonymus I, 1-3, in Maleczyński, 1952, pp. 9-12 ; cf. Graus, 1981, p. 572, n. 73).

¹⁹ Dvornik, 1974, p. 232.

²⁰ Voir, à ce propos, le chapitre que G. Klaniczay consacre à cette canonisation dans son ouvrage sur les cultes dynastiques (Klaniczay, 2002, pp. 123-133). Dans la canonisation de Saint Etienne l'auteur reconnaît le début d'une compatibilité entre l'image du roi saint et les activités séculaires du *rex iustus* (*Ibidem*, pp. 398-399). Sur le culte de Saint Etienne et de sa couronne, voir l'étude de L. Péter (Péter, 2003, surtout pp. 431 suiv.).

²¹ Cela est confirmé par l'étude des mémoires des saints dans les livres liturgiques byzantino-slaves dans la région des Balkans (Garzaniti, 2004).