

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

NOUVEAU CONSTANTIN, NOUVEAU SILVESTRE

Petre GURAN

Donatio Constantini

À la suite de son baptême par saint Silvestre, selon la *Donation de Constantin*, le premier empereur chrétien quitta Rome pour s'établir dans une nouvelle capitale impériale aux bords du Bosphore. La raison principale était de séparer le sacerdoce suprême du pouvoir politique. Cela aboutissait à un partage territorial, grâce auquel le pape recevait sous son autorité l'Ancienne Rome et son territoire, alors que l'empereur se réservait l'Orient. De plus, avant de partir, ce dernier voulut honorer le chef de l'Église en lui offrant les insignes de la dignité impériale : le sceptre et l'étendard, la chlamyde pourpre, un *superhumérale* (ou *lôros*) qui devint le *pallium* et une couronne (diadème), que saint Silvestre refusa, si bien que Constantin le couronna avec le *phrygium* (la tiare). Pour montrer son humilité et sa vénération pour le saint Père, il prit la bride de son cheval, comme un écuyer, en l'accompagnant à travers la ville. Ce geste, ritualisé, créa une fonction spécifique de Constantin à Rome, le *Beati Petri stratoris officium*. Et tout ce que Constantin fit pour saint Silvestre, il ordonna à ses successeurs de le faire aussi pour les autres pontifes romains¹.

Nous n'allons pas retracer l'histoire de la *Donation de Constantin* à Byzance². Il suffit de savoir que le dossier était assez bien connu, d'abord sous forme de résumés plus ou moins fournis depuis le milieu du XI^e siècle, c'est-à-dire depuis la brouille avec Michel Cérulaire. Les deux versions intégrales de la traduction grecque de la *Donation de Constantin* n'apparurent qu'au XIV^e siècle³. Alors que l'Occident connaissait l'annulation politique de la *Donation* au XV^e siècle par la critique de Lorenzo Valla, préparée déjà deux siècles auparavant par les théologiens des ordres mineurs, ce faux ne fut jamais dénoncé à Byzance, mais employé soit contre la papauté elle-même, soit contre l'Empire d'Occident, soit finalement dans les débats internes de Byzance pour faire accepter l'autorité romaine à l'Église byzantine ; ou encore il fut utilisé pour justifier la prétention du patriarche de Constantinople de bénéficier des mêmes droits que le pontife romain.

La manière polémique dont fait usage dans ses *Histoires* Jean Kinnamos, le premier à citer avec certitude le texte, montre bien quelle pouvait être sa réception dans la société byzantine. En bon avocat de sa cause, il y voit tout d'abord une confirmation de la *translatio imperii* à Constantinople, puis de l'unicité de l'Empire et finalement de l'indépendance de l'Empire par rapport à l'autorité religieuse de la papauté. Les gestes sacramentaux du pape sont acceptables, en vertu de son sacerdoce, mais non sa prétention à créer l'empereur⁴. Au même moment, l'empereur occidental, Frédéric Barberousse, formulait les mêmes pensées, mais en menaçant de plus près le pouvoir de la papauté. De son côté, Kinnamos paraît offrir, à travers la *Donation de Constantin*, une alternative, la négation de toute dignité impériale pour ceux qui ne sont pas les continuateurs de saint Constantin. En

exploitant toutes les potentialités de son texte, il propose aussi une autre issue : la monarchie occidentale est qualitativement autre chose que l'éternel pouvoir des Romains, dont l'unique détenteur légitime reste l'empereur qui siège dans la Nouvelle Rome⁵. Cette approche de Kinnamos est un bon point de repère pour l'évolution ultérieure.

Nous avons vu que le premier à vouloir tirer profit de la *Donatio Constantini* fut le patriarche de Constantinople. Mais l'instrument était faible et dangereux à la fois, vu l'interprétation qu'en donnait Kinnamos, lorsqu'il s'agissait de définir l'autorité de l'Église, et non simplement de singer certains insignes impériaux. Ainsi, il n'est pas surprenant que Philothée Kokkinos, qui devait connaître la *Donation*, car un résumé se trouvait dans le recueil canonique de Blastarès, n'y ait pas fait appel. Son universalité faisait abstraction de Rome tant que celle-ci était schismatique et hérétique. Et pourtant, retrouver saint Silvestre pouvait être un enjeu pour l'Église byzantine et post-byzantine.

Comme les empereurs byzantins faisaient systématiquement appel à l'image de saint Constantin pour asseoir leur pouvoir, rappeler la hauteur sacrée de leur dignité et invoquer leur rôle providentiel à une échelle qui dépassait l'humain⁶, la *Donation de Constantin* s'inséra dans cette logique des équivalences, pour produire l'assimilation d'un ecclésiastique byzantin à saint Silvestre. Cette logique a bien fonctionné dans le cas du patriarche Jean Kalekas (1334-1347).

Pourtant, l'apparition du modèle de Silvestre dut attendre une simplification du modèle de Constantin et le déplacement dans un autre contexte historique et politique que la ville de Constantin. Les pays slaves de l'*oikouménè* byzantine adoptèrent vite Constantin comme prototype de la monarchie chrétienne. En Russie, saint Vladimir, dont le culte se développe

au XIII^e siècle, emprunta à Constantin son statut d'« égal aux apôtres » et toute une rhétorique qui fit de Vladimir un « deuxième Constantin »⁷. Avec un contenu plus politique, touchant à l'idée impériale, saint Constantin apparut dans la peinture murale des fondations royales en Serbie et en Bulgarie. Les monuments du XIII^e siècle réservent une place spéciale aux icônes des saints Constantin et Hélène soulevant la croix, en proximité et en rapport évident avec les portraits des fondateurs, rois ou aspirants à la royauté. Tel est le cas à Mileševo, Staro Nagoričino, Gračanica, Psača⁸ pour le royaume serbe ou à Bojana et Bačkovo pour l'Empire bulgare⁹. La juxtaposition de Constantin et Hélène aux princes donateurs a pour rôle de légitimer leur pouvoir en proposant un miroir auquel ils doivent se conformer¹⁰. La pratique iconographique établie au XIII^e siècle se perpétua dans les fondations princières des Balkans et des Pays roumains jusqu'au XVIII^e siècle¹¹.

L'*Éloge des saints Constantin et Hélène* rédigé par le dernier patriarche de Tărnovo, l'hésychaste Euthyme, et certainement prononcé à une occasion cérémonielle en présence du tsar Ivan Šišman, nous donne un bon exemple du portrait de Constantin montré aux monarques du XIV^e siècle. Le but du règne était l'organisation de la société chrétienne, les guerres menées sous le signe de la croix étaient dirigées contre les tyrans et les barbares pour la défense de la foi, dont l'orthodoxie est assurée par la persécution de l'hérésie, finalement la préoccupation pour les constructions pieuses et la découverte de la vraie croix se trouvent au centre du programme politique. Le baptême de Constantin avait eu lieu à Rome, de la main du pape Silvestre, à la suite de sa maladie et de la vision des apôtres Pierre et Paul. Même si la *Donation* n'est pas utilisée dans le texte, car Euthyme restait fidèle à ses sources byzantines, le patriarche bulgare se donnait d'une

certaine façon le rôle de Silvestre : d'apprendre la foi au prince et de le guider dans le bon chemin par sa parole.

À la suite du texte d'Euthyme, répandu en Moldavie et en Russie, l'image de Constantin se figea dans quelques traits grossis, qui faisait de lui moins un empereur universel, qu'un digne serviteur de l'Église. Le métropolite Zosime, dans son introduction aux Tables pascales pour le huitième millénaire (1492), évoque le modèle Constantin en ces termes :

« Et dans la suite des années Dieu glorifia Constantin le premier empereur orthodoxe et lui montra au ciel le signe de la croix pour assurer sa victoire sur les ennemis. Il prit la croix pour sceptre, une arme infaillible, la foi orthodoxe en Christ et vainquit tous les ennemis. Il affermit la foi orthodoxe selon les enseignements des apôtres, il chassa les hérétiques comme des loups, reçut le nom d'égal aux apôtres, et par la volonté de Dieu édifia sa ville et la nomma la ville de Constantin, qui est la ville impériale, surnommée la Nouvelle Rome, et la foi chrétienne se répandit sur toute la terre. »¹²

Dès que la *Donation de Constantin* fut versée au dossier du modèle constantinien, elle commença à donner naissance à un « nouveau Silvestre ». La traduction serbe du recueil juridique de Mathieu Blastarès, contenant un abrégé de la *Donation*, produisit presque instantanément un *stratoris officium* rendu par le *kral* Stefan Dušan à son archevêque¹³.

L'intérêt pour saint Silvestre se manifesta aussi à Constantinople par l'apparition de ses reliques après la reconquête de la ville par les Byzantins. Selon l'inventaire dressé en octobre 1397 sur l'ordre du patriarche de Constantinople, Mathieu I^{er}, les reliques de saint Silvestre se trouvaient dans le trésor de Sainte-Sophie¹⁴, alors qu'un siècle

auparavant elles avaient leur place dans un monastère à proximité de Sainte-Sophie, selon le récit du moine Rabban Çauama :

« De là (de Sainte-Sophie), il descendit à la mer et vit sur le rivage un monastère des Romains dans le trésor duquel se trouvaient deux châsses d'argent : dans l'une était la tête de Mar Jean Chrysostome, dans l'autre celle du pape qui baptisa l'empereur Constantin. »¹⁵.

Le parallélisme entre Jean Chrysostome et Silvestre est censé mettre en évidence non seulement le prestige égal des deux saints, mais également la dignité égale des sièges qu'ils illustrèrent.

Un autre écho de la *Donation de Constantin*, iconographique cette fois, est constitué par la représentation de plus en plus régulière, à partir du XIV^e siècle, de saint Silvestre, puis des autres pontifes romains portant la mitre.

La couronne des papes vue par les Byzantins

De même que pour le nimbe carré, l'intérêt du haut clergé pour le rôle symbolique d'un certain couvre-chef apparut d'abord à Rome. L'hésitation initiale et l'évolution terminologique de ce couvre-chef pontifical romain entre *camelaucium*, *phrygium*, *regnum*, *corona* et finalement tiare sont dues notamment à la valeur idéologique que lui attribuaient les diverses lectures de la *Donatio Constantini*¹⁶.

Le pape Constantin I^{er} en visite à Constantinople porta un couvre-chef, décrit par le *Liber pontificalis* comme un bonnet pointu, nommé *camelaucum*. Toujours dans le *Liber pontificalis*, cette coiffure est également appelée *regnum*¹⁷. Pourtant, d'un point de vue byzantin, le simple fait qu'un

évêque de l'Ancienne Rome porte un couvre-chef dans ses apparitions publiques à Constantinople ne comporte pas forcément de valeur institutionnelle. Des couvre-chefs correspondant à leur état, laïc ou monastique, étaient aussi portés par les patriarches de Constantinople, comme l'atteste le récit du couronnement de Syméon de Bulgarie, en 913, par le patriarche Nicolas Mystikos qui prétendit par la suite avoir utilisé son couvre-chef monastique pour l'élever à la dignité impériale¹⁸.

En dehors de l'intérêt provoqué par le passage de la *Donatio Constantini*, qui mentionne le couronnement du pape par Constantin avec le *phrygium*, confondu dans la variante byzantine et par Balsamon lui-même avec le *lôros*, il n'y pas d'autres références byzantines à la tiare pontificale avant le XV^e siècle. Les ambassades byzantines avaient pris assez régulièrement les routes de Rome, d'Avignon et des autres résidences pontificales au cours du XIV^e siècle, sans que la triple couronne retienne leur attention.

Même Silvestre Syropoulos, dans ses mémoires du Concile de Ferrare-Florence, ne mentionne la tiare pontificale qu'une fois, dans sa description de la messe d'union, à laquelle le pape assista sans célébrer. Pourtant, nous dit Syropoulos, il avait sa tiare sur la tête et aux moments où il remplissait et bénissait l'encensoir, les cardinaux la lui enlevaient¹⁹.

Ainsi, ce manque de questionnement sur la signification de la tiare pontificale s'explique par le fait que, pour les Byzantins, elle représentait tout simplement le couvre-chef offert par Constantin et aucune autre explication n'était nécessaire, surtout pas celle que lui donnaient à l'époque les Latins eux-mêmes. Le seul à y prêter quelque attention fut Syméon de Thessalonique, et encore pour douter du bien-fondé de l'explication par la *Donation* constantinienne

et l'interpréter, en revanche, comme une imitation, à la limite illégitime, du couvre-chef vétérotestamentaire.

En revanche, dans la série des saints évêques de Rome peinte à Sainte-Sophie d'Ohrid (1045), donc avant la diffusion de la *Donation de Constantin* à Byzance, le couvre-chef du pontife romain n'existe pas encore.

Avant le milieu du XIV^e siècle aucun des évêques représentés dans les scènes des conciles œcuméniques n'a la tête couverte, comme en témoigne l'iconographie de l'église Saint-Cyrille de Kiev (peinture 1170), où figure une image du concile d'Ephèse dans le cycle de la *Vie de saint Cyrille*²⁰, et des monastères de Sopočani (1265) et de Dečani (1348), où figurent les cycles complets des conciles²¹.

Figurant entre les évêques concélébrant dans l'abside du sanctuaire de l'église Saint-Nicolas Orphanos à Thessalonique, petit couvent construit au début du XIV^e siècle et peint probablement dans les années 1310-1320, le pape Silvestre porte le *phélonion polystaurion* et un bonnet blanc moulé sur la tête²². En revanche, toujours à Saint-Nicolas Orphanos, le pape Grégoire le Grand n'a aucun couvre-chef²³.

À partir de l'église monastique de Cozia en Valachie (peinture de la fin du XIV^e siècle), les pères conciliaires représentant le siège de Rome sont coiffés d'une mitre. Ce couvre-chef reproduit le modèle de la mitre épiscopale latine, qui n'a jamais trouvé d'usage dans l'Église orthodoxe²⁴. Dans le concile de Chalcedoine, le pape Léon est figuré avec une mitre latine décorée d'une croix²⁵. À Saint-Sozomène, en Chypre, au concile d'Ephèse le pape Célestin porte également une mitre épiscopale latine²⁶.

Pour les scènes des conciles à Saints-Pierre-et-Paul de Tărnovo (fin du XV^e ou début du XVI^e siècle, massivement repeint au XVII^e siècle), les mitres sont complètement

fantaisistes²⁷. En revanche, à Saint-Thérapon en Russie (1501-1502), tous les évêques, y compris les papes, sont représentés nu-tête²⁸.

Au XVI^e siècle, le couvre-chef du pape se particularise. Les papes Silvestre, Grégoire et Martin portent des couronnes ouvertes à fleurons dans l'église de Dobrovăț (Moldavie, 1529)²⁹. Une grande image de Grégoire le Grand avec une splendide couronne ouverte à fleurons figure sur un des contreforts qui flanquent le Jugement dernier à Voroneț (1547). Dans le narthex de l'église de Stavronikita, le pape Silvestre siégeant au premier concile œcuménique reçoit déjà la triple couronne³⁰. Cette particularité de la couronne pontificale dans la peinture byzantine la distingue nettement de ce qui devenait, vers le milieu du XVI^e siècle, la mitre des patriarches orientaux. Si le pape continua de porter le *phrygium* que lui avait donné Constantin - même si celui-ci se transforma à son tour en couronne dans la peinture byzantine - le patriarche de Constantinople recevait la couronne du Christ lui-même.

Le dimanche des Rameaux et le *Beati Petri stratoris officium*

La procession du dimanche des Rameaux, dans la forme qui fut inventée en Russie, pendant laquelle le tsar russe rendait au métropolite de Moscou le service d'écuyer, souleva beaucoup d'interrogations. La date de son apparition paraît assurée dans le deuxième quart du XVI^e siècle, d'abord à Novgorod, puis à Moscou. Ostrogorsky, en reconnaissant dans ce rituel une lecture de la *Donatio Constantini*, croyait que l'acheminement de l'idée par Novgorod imposait une origine occidentale. Pourtant, le *stratoris officium* rendu par Constantin le Grand au pape Silvestre et sa signification rituelle étaient

connus et commentés à Byzance également, même si une telle procession ne trouvait pas sa place en présence des empereurs byzantins.

À Constantinople, jusqu'au XIV^e siècle, la fête des Rameaux et le Jeudi saint étaient célébrés séparément par l'empereur et le patriarche. Attribuer un rôle à l'un ou l'autre dans les processions organisées à ces occasions - l'itinéraire au dos d'un âne ou le lavement des pieds des pauvres - signifiait une identification au Christ. Le *Livre des cérémonies* prévoyait, pour la journée du Jeudi saint, une visite de l'empereur dans les hospices de la ville³¹, alors que Pseudo-Kodinos mentionne une cérémonie au palais impérial, dans laquelle l'empereur lave les pieds de douze pauvres à l'imitation du Christ. Le patriarche ne participait à aucune de ces cérémonies³². Inversement, lorsque le patriarche montait l'âne pour les Rameaux et traversait la ville, l'empereur ne participait pas à la cérémonie³³, mais restait enfermé dans le palais, pour y accomplir sa propre procession et assister à la liturgie dans l'église de la Théotokos du Phare, selon le *Livre des cérémonies*³⁴.

Pour le XIV^e siècle, le Pseudo-Kodinos décrit une petite procession impériale des Rameaux à laquelle participe aussi le patriarche (ou les patriarches, précise le texte, c'est-à-dire un ou plusieurs des patriarches orientaux qui séjournaient à Constantinople). Mais cette cérémonie avait lieu à pied dans une galerie du palais pendant les matines (*orthros*), après quoi l'empereur retournait au palais. Il faut noter que la description du Pseudo-Kodinos souffre d'imprécisions. Tantôt l'évangile est porté en tête de tout le cortège « comme image du Christ », suivi par l'empereur habillé du *sakkos* et couronné du *stemma*, tenant dans ses mains une croix, les *akakia* et un cierge, tantôt l'évangile est placé après les empereurs et les despotes,

précédant, en revanche, le patriarche. Dans un autre passage concernant la même fête, l'empereur paraît être habillé différemment. De toute façon, après l'*orthros*, l'empereur s'en va à table sans le patriarche, dont Pseudo-Kodinos ne dit plus rien³⁵. Alors le patriarche, de retour à Sainte-Sophie, continue seul sa célébration. Cette cérémonie des matines dans le palais impérial illustre déjà une sorte d'armistice symbolique entre l'empereur et le patriarche qui se rangent chacun à son tour derrière la seule image du Christ, l'évangéliste.

En ce qui concerne la cérémonie du lavement des pieds, elle a son origine dans un rituel monastique, qui soulignait l'humilité du chef de la communauté fraternelle, à l'imitation du Christ. Avec son adoption par les rites cathédraux, l'accent se déplaça vers l'action de l'évêque comme figure du Christ. Néanmoins, l'introduction de ce rituel à la cour impériale byzantine précéda probablement son adoption par les évêques, et pourrait être un emprunt aux cérémonies monarchiques d'Occident. En tout cas, l'office du lavement des pieds de l'Euchologe actuel, qui prévoit que l'évêque ou l'higoumène sorte après la liturgie du Jeudi saint dans le naos et lave les pieds de douze de ses frères ou de douze pauvres pendant la lecture de l'évangile correspondant³⁶, est un développement post-byzantin.

À propos d'une autre cérémonie hautement politique, l'élection et l'installation d'un nouveau patriarche, Syméon de Thessalonique décrit un scénario qui emprunte quelque chose à la procession des Rameaux mais qui s'inspire plus directement de la *Donatio Constantini* pour suggérer que l'empereur byzantin pourrait aussi se reconnaître comme écuyer du patriarche, comme jadis saint Constantin le fit pour saint Silvestre. Cette allusion se cache dans un tour de phrase, mais sa conclusion implique une identification symbolique du patriarche avec le Christ :

« L'empereur ordonne [d'amener] un cheval décoré de certains insignes, le patriarche-élu le monte. Et se tenant en face de l'empereur il est escorté à pied par le comte tenant la bride du cheval, comme le fit jadis le grand parmi les empereurs Constantin à saint Silvestre, à travers la cour impériale et la voie publique jusqu'au patriarcat. C'est ainsi que se passe la promotion pour montrer à l'Église une marque d'honneur qui se réfère au Christ »³⁷.

L'ambiguïté est à la fois dans la cérémonie et dans la description de Syméon de Thessalonique. La cérémonie est à l'origine un banal départ du patriarche à cheval, auquel s'ajoute sans doute seulement au XV^e siècle, un détail nouveau, le service d'écuyer accompli par le comte. Le détail n'est pas anodin, mais n'a rien de scandaleux. C'est la lecture de Syméon, en revanche, qui essaye d'en extraire le maximum au niveau symbolique. D'abord, il identifie le comte à l'empereur. Evidemment, ce n'est pas le comte seul qui doit honorer l'Église, car à travers lui c'est l'empereur qui agit. Puis Syméon parle de l'honneur adressé à l'Église, mais c'est bien le patriarche qui est l'objet de la cérémonie. Finalement, le geste vise le Christ, qui est donc représenté par le patriarche. La phrase rappelle les formules de Philothée sur l'honneur rendu au patriarche qui remonte au Christ³⁸. En tout cas, écuyer ou spectateur lointain de la cérémonie, l'empereur n'essaye plus d'éviter les conséquences politiques qui découlent de cette scène, comme il l'a fait jadis en s'interdisant longtemps toute participation aux processions des Rameaux. Le patriarche à cheval se dirigeant vers Sainte-Sophie, symbole de la Ville Sainte, évoque plus facilement une image du Christ, que l'empereur spectateur. Dans la vision de Syméon de Thessalonique, l'empereur doit imiter saint Constantin pour se trouver une place dans un cérémonial où le grand prêtre a

su prendre les devants. Si l'événement de 1453 enlève tout avenir à cette évolution sur les rives du Bosphore, le sens du changement est confirmé par l'apparition d'une cérémonie fidèle à ce schéma sur les rives de la Moskva.

La critique de Kinnamos montre bien à quel point ce geste rituel, dont les Byzantins découvrent la pratique en Occident, leur répugnait. Le prêtre qui soumet un empereur des romains au service d'écuyer ne peut être un vrai prêtre ; en retour, l'empereur qui s'y soumet ternit la dignité impériale. Mais la tournure de phrase de Kinnamos laisse comprendre qu'il connaissait le cas de Frédéric Barberousse, qui dut se soumettre au service d'écuyer pour obtenir du pape la couronne impériale³⁹. C'est notamment dans ce détail que le récit innocent de Pachymères gagne un certain intérêt, lorsqu'il nous dit que le grand duc Michel (VIII) Paléologue mena par la bride la monture du patriarche Arsène Autôréianos arrivé à Magnésia auprès du jeune empereur Jean IV⁴⁰ et par la suite fut couronné despote conjointement par le jeune empereur et par le patriarche, mais avec le soutien du patriarche surtout. Le couronnement impérial suit une année plus tard. À part une allusion faible au destin impérial qui pourrait revenir à celui qui honore le sacerdoce comme saint Constantin, l'événement historique n'a aucun poids cérémoniel.

Un siècle plus tard, lors de la rencontre de 1342 entre l'empereur byzantin et le roi serbe, Cantacuzène note que le *kral* Stefan Dušan (son couronnement impérial intervint en 1345) exerça ce rituel à l'égard de son archevêque, en allant à la rencontre du prélat jusqu'au milieu de la cour d'honneur, prenant les rênes du cheval et le conduisant jusqu'à l'entrée du bâtiment. Cela était impensable pour un *basileus* et donc Jean VI lui-même ne reçoit l'archevêque qu'à l'intérieur de la résidence où avait lieu sa rencontre avec Dušan⁴¹.

L'absence de toute information sur la procession patriarcale des Rameaux à Constantinople au XIV^e siècle obligeait Georges Ostrogorsky à supposer que ce fut la procession de Jérusalem, où le patriarche montait une ânesse pour commémorer l'entrée du Christ, qui inspira la cérémonie russe⁴². Cette question est sans importance déterminante pour la variante russe, car ni à Constantinople au X^e siècle⁴³, ni à Jérusalem, aucune personne particulière n'était prévue pour conduire la monture du patriarche. L'apparition du lieutenant (*namestnik* ou *voïvode*) princier ou du grand prince lui-même dans le déroulement de cette cérémonie constitue la véritable innovation en Russie. Georges Ostrogorsky voyait dans la création de cette procession, en parfait accord avec la logique de la *Donatio Constantini*, une affirmation de la supériorité de l'Église sur le pouvoir politique et même un acte de soumission volontaire de ce dernier⁴⁴. Pour une telle théologie politique il fallait un auteur et le meilleur candidat était l'ancien archevêque de Novgorod, puis métropolitain de Moscou (1542-1563), Macaire. Auteur de l'ordo de couronnement d'Ivan le Terrible, de la grande compilation hagiographique *Velikie Minei Četii* et de la réponse au tsar Ivan lors du concile moscovite nommé *Stoglav*⁴⁵, dans laquelle il cite la *Donation de Constantin*, y compris le passage sur l'*officium stratoris*, Macaire réunit en sa personne tous les éléments pour être l'auteur de la procession et vouloir affirmer son autorité spirituelle sur le jeune tsar. Dans son développement rituel jusqu'à la fin du XVII^e siècle, cette procession subit un certain nombre de changements qui permirent d'adoucir l'expression trop brutale de la supériorité sacerdotale. Dans son analyse, Michael Flier s'attacha même à démontrer que le tsar et ses conseillers trouvèrent le moyen de détourner la cérémonie en faveur de l'exaltation du pouvoir impérial⁴⁶. Néanmoins, le sens initial ne pouvait pas se perdre

et le patriarche Nikon introduisit des corrections qui allaient dans ce sens.

Le métropolite de Moscou « Nouveau Silvestre », représentait peut-être la plus audacieuse des prétentions ecclésiastiques exprimées jusque là, mais elle s'appuyait sur une construction idéologique, qui renforçait la formule au-delà de l'évocation symbolique : il s'agit de la *Légende du klobuk blanc*.

Les couvre-chefs des évêques russes

Avant d'arriver à la *Légende du klobuk blanc*, il faut rappeler quelques informations sur la pratique de ce couvre-chef par les évêques russes. Dans la lettre adressée à Serge de Radonež pour défendre son droit, Cyprien accuse Mitjaj de porter le *klobuk* alors qu'il n'est que métropolite élu⁴⁷. Le cas de Mitjaj est particulier, car il faisait partie avant son élection du clergé séculier et n'était donc pas tenu de se conformer à la tenue monastique qu'il était supposé recevoir juste avant l'ordination. Néanmoins, le *klobuk* semble bien être un élément du costume épiscopal en Russie. La lettre de Cyprien ne nous dit pas quelle était la couleur de ce *klobuk*. En revanche, les chroniques mentionnent que Mitjaj (métropolite élu, 1378-1379), Poimen (1380-1384/1385) et l'évêque Antoine de Turov (déposé par Cyprien en 1404) portèrent aussi des *klobuki* blancs⁴⁸. Par opposition aux usurpateurs Mitjaj et Poimen, Cyprien n'a pas porté autre chose que son couvre-chef monastique noir.

Deux images de cette époque confirment l'existence du *klobuk* blanc comme couvre-chef des archevêques de Novgorod. Il s'agit du portrait de Basile Kalika sur les portes impériales (portes centrales du sanctuaire) à Alexandrovo et

du portrait votif de l'église de Volotovo représentant l'archevêque Alexis de Novgorod (1359-1390) à côté de son prédécesseur Moïse (1352-1359)⁴⁹. Tous les trois portent le *klobuk* blanc, dont la forme est celle du *kamélaukion* monastique. Il n'y a aucune autre image du *klobuk* blanc avant la fin du XV^e siècle, quand il est attribué à la fois au métropolite de Moscou et à l'archevêque de Novgorod.

Sur le petit *sakkos* de Phôtios, saint Pierre métropolite de Kiev, vêtu d'un *sakkos polystaurion*, n'a pas de couvre-chef. Sur ce *sakkos* seuls Silvestre de Rome, Cyrille d'Alexandrie, Pierre d'Alexandrie et Spyridon de Trimithonte portent des couvre-chefs⁵⁰. Sur le grand *sakkos* de Phôtios, son propre portrait le représente sans *klobuk*. Sur une nappe d'autel du XV^e siècle, le portrait de l'archevêque Jean de Novgorod le Thaumaturge le présente nu-tête⁵¹. Ainsi, il ne paraît pas probable que le *klobuk* ait déjà eu une valeur institutionnelle.

L'*Épithaphion* byzantin (premier tiers du XV^e siècle) avec le monogramme de Phôtios et la prière « souviens-toi de moi Seigneur quand tu seras dans ton royaume » (Lc, 23, 42) fut décoré dans un atelier russe à la fin du XV^e siècle (daté par la présence des icônes de Serge de Radonež et Cyrille de Beloozero) d'une bordure, contenant des icônes d'apôtres, évêques, moines et martyrs. Les trois saints hiérarques russes, les métropolites Pierre et Alexis de Russie et l'évêque Léonce de Rostov portent des *klobuki* blancs et des *sakkoï* crucifères⁵².

Les métropolites Pierre et Alexis furent constamment représentés avec le *klobuk* blanc, comme en témoigne l'*épithaphion* brodé par Zoé Sophie Paléologue en 1499, sur lequel Pierre porte un *klobuk* blanc sans séraphin et Alexis le *klobuk* blanc avec le séraphin frontal. Sur une autre broderie, représentant le buisson ardent, figurent les métropolites Pierre et Alexis et l'évêque Léonce de Rostov, tous portant des *klobuki*

blancs. Alexis porte également le *klobuk* blanc sur une peinture de l'église de la Nativité de la Vierge de Volokolamsk (1540).

Pourtant, dans la Chronique de Radziwill (XV^e siècle) comme dans les Chroniques enluminées du XVI^e siècle, apparaissent d'autres couvre-chefs, qui ont la forme d'un petit bonnet bordé de fourrure et ressemblent aux chapeaux des princes russes. Le métropolite Macaire de Moscou dans son portrait à Svijažsk porte ce même chapeau, alors que sur la tête d'Ivan est la *šapka* de Monomaque, la couronne impériale russe. De toutes ces images il résulte qu'il n'y avait pas vraiment de tradition⁵³. La distinction entre couvre-chef liturgique et non-liturgique est impossible à partir de ces images, car les évêques qui portent le *klobuk* blanc et ceux qui portent la *šapka* sont toujours représentés en costume liturgique. Ainsi, la décision d'Ivan IV de réserver le *klobuk* aux métropolitains doit trouver son explication ailleurs, probablement dans la Légende novgorodienne du *klobuk* blanc⁵⁴.

Le décret (*gramota*) d'Ivan IV, tout en instituant le *klobuk* blanc comme un privilège métropolitain, n'interdit pas à l'archevêque de Novgorod de le porter⁵⁵. Le décret atteste clairement que le *klobuk* blanc n'a plus été porté par les métropolitains depuis Alexis, mais seulement par les archevêques de Novgorod. Selon A.V. Kartašev, le décret d'Ivan IV sur le port du *klobuk* blanc par le métropolite de Moscou serait la preuve que c'est Macaire qui l'a apporté de Novgorod, où il fut archevêque avant de devenir métropolite de Moscou⁵⁶, mais son seul portrait à Svijažsk infirme cette hypothèse, car il porte une *šapka*.

En ce qui concerne cet autre couvre-chef ecclésiastique, la *šapka*, qui apparaît dans les miniatures, deux exemplaires se trouvent dans la sacristie du patriarcat de Moscou, dont l'un est la *šapka* du premier patriarche de Moscou, Job. Ce

chapeau est un cylindre d'étoffe assez bas, bordé de fourrure et décoré d'une *déèsis* classique⁵⁷. A. Dmitrievskij mentionne une autre *šapka*, un bonnet bleu bordé de fourrure et orné de chérubins, faussement attribué à l'archevêque de Novgorod, Nikita⁵⁸, et le *klobuk* blanc de l'archevêque de Novgorod Basile, celui qui selon la légende aurait reçu le *klobuk* du patriarche de Constantinople, avec le voile aux pendeloques décorées d'icônes d'apôtres, identification également fantaisiste⁵⁹.

Quant à la mitre grecque, le concile russe de 1674 affirme que la mitre épiscopale serait arrivée en Russie comme un don des anciens empereurs byzantins⁶⁰. Le concile déclare, en outre, que la mitre ecclésiastique est un privilège accordé par certains empereurs à des ecclésiastiques et les exemples cités sont la *Donation de Constantin* à saint Silvestre et l'octroi par l'empereur Basile II au patriarche Théophile d'Alexandrie (1010-1020)⁶¹ d'un diadème à porter dans l'église⁶². Le tsar Michel Fedorovič avait offert au patriarche moscovite Joasaph une mitre, qui reproduit déjà le modèle de la mitre grecque, selon les annotations de la sacristie patriarcale⁶³.

Georges Vernadsky, à la suite de Golubinskij, attribue au patriarche Nikon le remplacement de la *šapka* traditionnelle par la mitre grecque. Ses portraits représentent en effet pour la première fois un patriarche russe avec cette mitre. Vernadsky met en relation les théories théocratiques de Nikon, qui fait délibérément référence à l'*Eisagôgè* et à la *Donation de Constantin*, et l'introduction de la mitre, qui rivalisait alors en hauteur et en richesse avec la couronne impériale⁶⁴. L'aventure de Nikon se termina par le synode de 1666, quand les patriarches orientaux, excédés eux-mêmes par les ambitions de Nikon, le déposèrent. À la même occasion, signe que la mitre de Nikon gênait le pouvoir impérial, le tsar demanda au

synode le droit d'accorder lui-même la mitre à tous les évêques et même aux rangs ecclésiastiques inférieurs. Le synode acquiesça à cette requête.

Le même synode s'attacha aussi à écarter toute prétention possible à une légitimité plus forte que celle des patriarchats orientaux et qui serait exprimée par un couvre-chef ecclésiastique. Dans cet ordre de choses le synode examina la *Légende du klobuk blanc* et déclara que c'était un faux. De quoi s'agissait-il en fait ?

La légende du klobuk blanc

La légende raconte comment l'empereur Constantin voulut donner sa couronne au pape Silvestre, mais puisque celui-ci la refusait, il lui confectionna un *klobuk* blanc et l'en coiffa de ses propres mains. Par la suite, à cause de l'hérésie dans laquelle était tombée la première Rome sous l'empereur Charles, l'archange Michel obligea le pape Formose à envoyer le *klobuk* au patriarche de Constantinople. Celui-ci, averti par l'ange de la future conquête de la ville par les Turcs, l'envoya à son tour à l'archevêque Basile de Novgorod⁶⁵ et depuis les successeurs de ce dernier portent le *klobuk* blanc⁶⁶. Les historiens russes qui se sont penchés sur cette question ont choisi les années 1540, comme date probable de l'apparition du texte, bien que d'autres indices puissent la placer à la fin du XV^e siècle⁶⁷.

La structure ternaire Rome – Constantinople – Novgorod rappelle évidemment les trois Rome de l'Épître de Philothée de Pskov, mais aussi l'histoire en trois temps évoquée par le métropolitain Zosime : Constantin le Grand, Vladimir, Ivan III. Dans les trois textes la logique de la succession est commandée par des actes providentiels pour l'histoire chrétienne, dans son

acheminement vers le but ultime, la Parousie. Le passage obligatoire de cette histoire est Constantinople, Ville impériale et Nouvelle Rome.

Byzance avait bien préparé les départs de ce développement : la continuité impériale sur les rives du Bosphore, le nom de nouvelle Rome et toute une série d'équivalences entre les deux villes, qui de la copie orientale faisaient l'original. Ce jeu de reflets obsède encore au début du XV^e siècle un Byzantin, admiratif de la grandeur toujours présente dans ces monuments de l'Ancienne Rome, qui se décide difficilement à céder le pas à sa patrie⁶⁸. Entre deux villes pratiquement en ruine, ce qui reste est une *idée* (der Romgedanke). L'universalité impériale et le rôle éminent qui revenait à l'empereur dans l'histoire chrétienne perdaient d'ailleurs de leur pertinence dans l'affrontement discret, mais presque permanent, entre empereur et patriarche à Constantinople même. Pour les Russes, cette *idée* se transforme en patrie spirituelle, migrant d'un endroit à l'autre selon la providence inscrutable de Dieu. Alors, la rencontre réelle des deux Rome à Ferrare-Florence, perçue comme une trahison par beaucoup de ses contemporains, n'entrait plus dans le schéma préparé par des siècles de confrontation.

Or, dans ce schéma, le geste de Constantin à l'égard de Silvestre n'a plus aucune actualité, ni pour le pontife romain, ni pour le patriarche constantinopolitain, confondus dans la condamnation du concile de Ferrare-Florence. En revanche, il garde tout son sens là où a été transféré le *klobuk* blanc. Ici, un nouveau Constantin, le grand prince Ivan III, est convaincu par la référence faite à la *Donation de Constantin* lors du synode de 1503, que la propriété de l'Église est inaliénable, selon le geste fondateur de saint Constantin⁶⁹. Cette référence à la *Donatio* dans la controverse ecclésiastique la plus importante

de la fin du XV^e et du début du XVI^e siècle, celle concernant les propriétés foncières de l'Église et des monastères, accorde une place centrale au jeu de miroirs « Nouveau Constantin, Nouveau Silvestre » dans la définition de la monarchie. D'ailleurs le parallélisme des translations ecclésiastique et impériale contenues dans la *Légende du klobuk blanc*, précise aussi la différence de nature entre les deux institutions :

« Dans les anciens temps, par la volonté de l'empereur terrestre Constantin [il s'agit de Constantin Monomaque, référence à la légende de la transmission des *regalia* en Russie] de la ville impériale la couronne impériale fut apportée au tsar russe ; en revanche, le *klobuk* blanc, par la volonté de l'empereur céleste, le Christ, est donné aujourd'hui à l'archevêque de Novgorod. »⁷⁰

Si l'origine de la dignité impériale en Russie remonte à un empereur terrestre, en revanche, à la transmission du *klobuk* blanc préside l'empereur céleste. L'Église se range sous la monarchie de ce dernier pour mieux échapper à la monarchie du premier. Ainsi, la lecture russe de la *Donation de Constantin* échappe à une inhibition majeure, qui peut apparaître dans la lecture byzantine ; celle de voir dans ce récit la manifestation de la volonté impériale à l'origine de l'indépendance ecclésiastique.

Il n'est pas impossible d'appréhender les traces de la *Donatio* dans la fameuse tournure de phrase de l'Épître du moine Philothée du monastère Saint-Éléazar de Pskov au secrétaire (*diak*) du grand prince Basile Ivanovič, Michel Grigorievič Misjur Munexin (1523), qui parle pour la première fois de la troisième Rome :

« dans l'Empire orthodoxe actuel, notre souverain est assis sur le trône très haut. Sous toute la coupole du ciel c'est lui qui est l'unique empereur des chrétiens, c'est lui qui tient les brides (*brozdoderžatel'*) [variante : « des saints sanctuaires de Dieu » ou « des saints trônes de Dieu », *prestoly*] de la sainte Église universelle et apostolique, celle qui est à la place de celle de Rome et de celle de Constantinople, qui se trouve dans la ville sauvée par Dieu, Moscou, dans la cathédrale de la Dormition de la très pure Théotokos, qui rayonne dans le monde comme le soleil ».

Et suit, un peu plus loin, la phrase qui proclame que

« deux Rome sont tombées, la troisième est debout et il n'y aura pas de quatrième »⁷¹.

Que le modèle immédiat de cette phrase soit un fragment de la *Lettre des trois patriarches à l'empereur Théophile* en traduction slavonne, comme le montrent Frank Kämpfer et Nina Sinicyna⁷², n'empêche que le sens de l'expression « tenir les brides de l'Église » évoque aussi le passage qui utilise les mêmes termes dans la *Donation de Constantin*. En tout cas, quelqu'un comme le métropolite Macaire, qui accueille les lettres de Philothée dans ses *Velikie Minei Četii*, devait lire en ce sens le passage, au moment où il imposa l'*officium stratoris* au tsar Ivan le Terrible.

Comme s'il soupçonnait qu'à Moscou on était en train de faire du métropolite un « deuxième Silvestre » et d'élever sa dignité épiscopale au rang du premier siège de la chrétienté, le patriarche œcuménique Joasaph II utilise la même arme dans sa lettre de confirmation du titre impérial d'Ivan le Terrible (décembre 1560).

La lettre justifie la décision patriarcale de reconnaître le titre de tsar et le couronnement d'Ivan le Terrible en partant de la généalogie impériale que lui présente le tsar et de son zèle pour la défense de l'orthodoxie. En revanche, il conteste le droit du métropolite Macaire de procéder au couronnement du tsar de sa propre initiative, mais pour ne pas annuler l'acte, le patriarche le couvre de son autorité. Or, dans la phrase qui dénonce l'acte de Macaire, il fait appel à l'égalité des sièges patriarcaux de Rome et de Constantinople par rapport non seulement au métropolite russe, mais aussi aux autres patriarches :

« le métropolite de Moscou ou quelque autre métropolite n'a pas ce pouvoir, et même aucun autre patriarche, parce qu'il n'y a que deux (patriarches) qui aient ce droit, celui de Rome et celui de Constantinople »⁷³.

Dans l'esprit du patriarche, la phrase faisait appel au canon 28 de Chalcédoine, mais laissait aussi comprendre qu'il n'y avait pas d'autre copie possible de Rome que la Nouvelle Rome. Même si le « Nouveau Constantin » se trouve à Moscou, il ne peut y avoir de « Nouveau Silvestre » ailleurs qu'à Constantinople.

L'ironie du destin fit que le patriarche Joasaph dut constater les limites de son pouvoir à l'occasion de cette lettre. En ajoutant une liste improvisée de signatures métropolitaines et épiscopales, pour prétendre que la décision était synodale, il commit aux yeux de ces métropolitains l'abus qui lui coûta le trône.

Avec le patriarche de Moscou Nikon (1652-1666) le jeu des équivalences avait épuisé son mécanisme. Il s'imagina, à l'instar du pontife romain, au-dessus à la fois du tsar russe et

des patriarches orientaux. La perspective d'un « pape orthodoxe russe » déplut aux Grecs et dut jouer dans la déposition de Nikon et la dénonciation de la *Légende du klobuk blanc* comme faux au concile de 1666. La condamnation atteignait à travers le *klobuk blanc* la *Donation de Constantin*. Le jeu des coiffures ecclésiastiques frôlait le dérisoire, comme l'écrivait Syméon de Thessalonique. Face aux mille ans de « Césaropapisme » byzantin, le « papocésarisme » post-byzantin fut finalement un échec.

En revanche, par ce même processus, la monarchie perdait toute stature sacerdotale. Le prince était expulsé du sanctuaire⁷⁴. La sainteté de l'empereur byzantin découlait fondamentalement du fait qu'il représentait le Christ dans sa qualité de roi universel. Le prince post-byzantin ne réclamait pas un pouvoir universel, d'autant moins que l'Église refusait de lui concéder un tel rôle symbolique. Les réformes de Pierre le Grand furent un coup de force et ne s'inscrivaient pas dans la logique byzantine. Depuis le Raskol et jusqu'à Soljenitsyne⁷⁵, Pierre le Grand, en décapitant l'Église par la suppression du patriarcat, fit figure de tsar antéchrist. La désacralisation s'achevait dans la réprobation ultime. La chute du dernier empereur descendant de Pierre préluda au rétablissement du patriarcat. Tout naturellement le nouveau patriarche Tikhon recevait alors sur sa tête le *klobuk blanc*.

NOTES

- ¹ Traduction grecque intégrale éditée par A. Pavlov, « Podložnaja darstvennaja gramota Konstantina Velikago pape Silvestru v polnom grečeskom i slavjanskom perevode », *VV*, 3, 1896, pp. 59-82 ; G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris, 1996, p. 250.
- ² Fr. Dölger, « Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner », *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 56, 1937, pp. 1-42, republié dans son recueil *Byzanz und die europäische Staatenwelt*, Ettal, 1953, pp. 70-115 ; puis les réserves critiques de P. Alexander, « The Donation of Constantine at Byzantium and its Earliest Use against the Western Empire », *ZRVI*, 8, 1963 (*Mélanges Ostrogorsky*), pp. 11-26 ; H.-G. Krause, « Das Constitutum Constantini im Schisma von 1054 », *Aus Kirche und Reich. Studien zu Theologie, Politik und Recht im Mittelalter. Festschrift für Friedrich Kempf*, éd. par H. Mordek, Sigmaringen, 1983, pp. 131-158 ; I. Kalavrezou-Maxeiner, « Silvester und Kerularios », *JÖB*, 32, 5, 1982, pp. 453-458 ; I. Kalavrezou, N. Trahoulia, Sh. Sabar, « Critique of the Emperor in the Vatican Psalter gr. 752 », *DOP*, 47, 1993, pp. 195-219.
- ³ Par Dèmétrios Kydonès et les frères Maxime et André Chrysobergès, cf. G. Dagron, *Empereur et prêtre*, p. 396, n. 72 ; A. Pavlov, *op.cit.*, pp. 18-82 : le ms. édité est le *Ottobonianus gr. 309*, du XVI^e siècle, Pavlov mentionne encore les Vat. gr. 778 (fin du XIV^e siècle), 614 (XV^e s), 789 (XV^e s), 973 (XVI^e s).
- ⁴ Jean Kinnamos, *Histoires*, éd. par A. Maineké, Bonn, 1836, pp. 219-220. Kinnamos écrit probablement dans les années 1160.
- ⁵ P. Alexander, « The Donation of Constantine at Byzantium ... », pp. 11-26.
- ⁶ P. Magdalino (éd.), *New Constantines, the Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th - 13th centuries*, Variorum, 1994.
- ⁷ *Introduction du métropolitain Zosime aux Tables pascales pour le huitième millénaire*, 1492, dans *L'idea di Roma a Mosca. Secoli XV-XVI. Fonti per la storia del pensiero sociale russo*, éd. Par P. Catalano, V. Pašuto, N.V. Sinicyna, Ja. N. Ščapov, M. Capaldo, Rome, 1989, p. 124.
- ⁸ F. Kämpfer, « Die Stiftungskomposition der Nikolauskirche in Psača », *Zeitschrift für Balakanologie*, X, 1974, pp. 39-61, Abb. 1f.
- ⁹ E. Bakalova, *Bačkovskata kostnica*, Sofia, 1977, planches 144, 145, 131, 132.

- ¹⁰ V. J. Djurić, « Le nouveau Constantin dans l'art serbe médiéval », in Birgitt Borkopp, Thomas Steppan, ΛΙΘΟΣΤΡΩΤΟΝ, *Studien zur byzantinischen Kunst und Geschichte, Festschrift für Marcell Restle*, Anton Hirsemann, Stuttgart, 2000, pp. 55-65 ; S. Marjanović-Dušanić, *Vladarska ideologija Nemanjića*, Belgrade, 1997, dont le dernier chapitre porte sur le thème du roi serbe comme nouveau Constantin.
- ¹¹ Nous trouvons les images de Constantin et Hélène dans toutes les fondations princières d'Étienne le Grand, Pierre Rareș et jusqu'à Constantin Brancovan (1688-1714), qui fit évidemment du culte de saint Constantin un trait particulier de ses fondations. Il y a pourtant un cas particulier, c'est celui de l'église Sainte-Croix de Pătrăuți (1487), où, en plus de l'image en pendant du portrait votif, le prince Étienne est introduit auprès du Christ par saint Constantin.
- ¹² *L'idea di Roma a Mosca ...*, déjà cité, pp. 123-124.
- ¹³ Cantacuzène, *Histoire*, livre III, éd. par L. Schopen, II, Bonn, 1831, p. 274.
- ¹⁴ J. Darrouzès, *Regestes*, vol. I, fasc. VI, N° 3062, p. 325-326 ; Fr. Miklosich et J. Müller, *Acta patriarchatus constantinopolitani*, tome II, N° 686, p. 569.
- ¹⁵ A.A. Vasiliev, « Quelques remarques sur les voyageurs du moyen âge à Constantinople », *Mélanges Charles Diehl*, vol. I, Paris, 1930, p. 297 ; il cite le récit de voyage du moine Rabban Çauuma [d'après l'édition de M. Bedjan, *Histoire de Mar Jabalaha, patriarche et de Rabban Çauuma*, Paris, 1888 et la traduction française de J.B. Chabot paru sous le titre *Histoire de Mar Jabalaha III, patriarche des Nestoriens (1281-1317), et du moine Rabban Çauuma, ambassadeur du roi Argoun en Occident (1287)*, Paris, 1895, pp. 54-59].
- ¹⁶ P. E. Schramm, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*, MGH 13, 1, Stuttgart, 1954, pp. 52-57 ; B. Sirch, *Der Ursprung der bischöflichen Mitra und der päpstlichen Tiara*, Kirchengeschichtliche Quellen und Studien VIII, Sankt Ottilien, 1975, pp. 52-53, 71 ; une opinion contraire chez N. Huyghebaert, « La donation de Constantin ramenée à ses véritables proportions. À propos de deux publications récentes », *RHE*, 72, 1-2, 1976, pp. 45-69 et *Idem*, « Une légende de fondation : le Constitutum Constantini », *Le Moyen Âge*, 85, 1979, 2, pp. 177-209, soutenue par M. De Waha, « Entre Byzance et l'Occident : kamelaukion », *Rayonnement grec. Hommages à Charles Delvoy*, Bruxelles, 1982, p. 413.
- ¹⁷ *DACL*, II, 2, 1925, col. 1781-1783 ; P. E. Schramm, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*, pp. 52-53.

- ¹⁸ Georges le moine continué, CSHB, éd. I. Bekker, Bonn, 1838, p. 878, 3, ; Théophane continué, le même volume, p. 385, 18 ; G. Ostrogorsky, « Die Krönung Symeons von Bulgarien durch den Patriarchen Nikolaos Mystikos », *Actes du IV^e Congrès International des études byzantines*, Sofia, 1935, pp. 277-278.
- ¹⁹ Silvestre Syropoulos, *Mémoires*, éd. par V. Laurent, p. 500.
- ²⁰ Chr. Walter, *Les conciles œcuméniques. L'iconographie*, Archives de l'Orient Chrétien 13, introduction par A. Grabar, Paris, 1969, p. 103, fig. 47.
- ²¹ *Ibidem*, p. 107 et p. 111, fig. 54, 59 et 60.
- ²² A. Xyngopoulos, *Les fresques de l'église de Saint-Nicolas Orphanos à Thessalonique*, en grec, Athènes, 1964, fig. 83.
- ²³ *Ibid.*, fig. 172.
- ²⁴ Chr. Walter, *Les conciles œcuméniques*, p. 97, fig. 50 et 51.
- ²⁵ Chr. Walter, *Art and Ritual in the Byzantine Church*, Variorum, London, 1982, p. 104.
- ²⁶ Chr. Walter, *Les conciles œcuméniques*, p. 87, fig. 45 ; *Idem*, « The Series of Frescoes of Council Fathers on the North Wall of the Church of St. Sozomenus, Galata », *Actes du 1^{er} Congrès Études Chypriotes*, 1969, t. II, Nicosie, 1972, pp. 281-84.
- ²⁷ *Idem*, *Les conciles œcuméniques*, p. 79, fig. 37.
- ²⁸ *Ibidem*, p. 105, fig. 52 et 53.
- ²⁹ V. Drăguț, *Dobrovăț*, Bucarest, 1984, fig. 35 et 36.
- ³⁰ M. Chatzidakis, *The Cretan Painter Theophanis. The Final Phase of His Art in the Wall-Paintings of the Holy Monastery of Stavronikita*, Mont Athos, 1986, fig. 10 et 11, dans le narthex.
- ³¹ Constantin Porphyrogénète, *Le livre des cérémonies*, éd. par A. Vogt, tome I, Paris, 1935, pp. 165-166, prévoit la visite de l'empereur dans les hospices des vieillards sans décrire un lavement des pieds ; le patriarche n'y accompagne évidemment pas l'empereur.
- ³² Pseudo-Kodinos, *Traité des Offices*, éd. par J. Verpeaux, pp. 228-229 ; possible influence de la même cérémonie connue en Occident.
- ³³ G. Ostrogorsky, « Zum Stratordienst des Herrschers in der byzantinisch-slawischen Welt », *SK*, VII, 1935, pp. 187-204, republié dans *Byzanz und die Welt der Slawen. Beiträge zur Geschichte der byzantinisch-slawischen Beziehungen*, Darmstadt, 1974, pp. 101-121.
- ³⁴ Constantin Porphyrogénète, *Le livre des cérémonies*, éd. par A. Vogt, tome I, Paris, 1935, pp. 160-164.

- ³⁵ Pseudo-Kodinos, *Traité des Offices*, pp. 224-226.
- ³⁶ J. Goar, *Euchologion*, Venise, 1730, pp. 591-594 ; *Grand Euchologe et Arkhiératikon*, éd. P. Denis Guillaume, Parme, 1992, pp. 360-365 : « Office du lavement des pieds », Évangile de saint Jean, 13, 1-11 ; M. Arranz, *L'eucologio costantinopolitano agli inizi del secolo XI*, Rome, 1996, prévoit trois prières pour le lavement des pieds uniquement dans les monastères.
- ³⁷ Syméon de Thessalonique, *De sacris ordinationibus*, PG 155, col. 441.
- ³⁸ Voir le chapitre 3.3., *Définitions de la fonction patriarcale à la fin du XIV^e siècle*, de notre thèse de doctorat, *Sainteté royale et pouvoir universel en terre d'Orthodoxie : fin du Moyen Age et début de l'époque moderne*, sous la direction d'A. Boureau, soutenue à l'EHESS, Paris, en 2003.
- ³⁹ Jean Kinnamos, édition citée, pp. 219-220.
- ⁴⁰ Georges Pachymères, *Relations historiques*, I, 26, éd. par V. Laurent et A. Failler, Paris, 1984, t. 1, p. 103.
- ⁴¹ Cantacuzène, *Histoire*, livre III, éd. par L. Schopen, t. II, Bonn, 1831, p. 274.
- ⁴² K. Nikol'skij, *O službach russkoj cerkvi byvsšix v prežnix pečatanyx bogoslovskix knigax*, Saint-Petersbourg, 1889, pp. 45-97, décrit et commente la cérémonie du Dimanche des Rameaux à Moscou, dans laquelle le tsar menait le cheval du patriarche en procession, selon les variantes contenues dans les livres liturgiques.
- ⁴³ A. Dmitrievskij, « Choždenie patriarxa konstantinopol'skogo na žerebjate v nedelju Vajj v IX i X vekax », *Sbornik statej v čest' A. I. Sobolevskogo*, Moscou, 1928, p. 69.
- ⁴⁴ G. Ostrogorsky, « Zum Stratordienst des Herrschers ... », pp. 101-121.
- ⁴⁵ « Réponse au tsar Ivan Vasil'evič à partir des lois divines sur les biens immobiliers de l'Église, données par Dieu pour l'héritage des biens éternels », A.A. Zimin, *I.S. Peresvetov i ego sovremenniki. Očerki po istorii russkoj obščestvenno-političeskoj mysli serediny XVI veka*, Moscou, 1958, p. 75.
- ⁴⁶ M. Flier, « The Iconography of Royal Procession : Ivan the Terrible and the Muscovite Palm Sunday Ritual », dans *European Monarchy. Its Evolution and Practice from Roman Antiquity to Modern Times*, éd. par H. Durchhardt, R. A. Jackson, D. Sturdy, Stuttgart, 1992, pp. 109-125 ; *Idem*, « The Iconology of Royal Ritual in Sixteenth Century Muscovy », dans *Byzantine Studies. Essays on the Slavic World and on the Eleventh Century*, éd. Sp. Vryonis Jr., New York, 1992, p. 53-76 ; *Idem*, « Breaking

- the Code. The Image of the Tsar in the Muscovite Palm Sunday Ritual », dans *Medieval Russian Culture*, vol. II, éd. par M.S. Flier, D. Rowland, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1994, pp. 213-242 ; *Idem*, « Court Ceremony in an age of Reform : Patriarch Nikon and the Palm Sunday Ritual », *Religion and Culture in Early Modern Russia and Ukraine*, éd. par S. H. Baron, N. Shields Kollmann, DeKalb, 1997, pp. 73-95.
- ⁴⁷ J. Meyendorff, *Byzantium and the Rise of Russia*, p. 255, traduit la lettre.
- ⁴⁸ E. E. Golubinskij, *Istoria russkoj cerkvi*, I¹, pp. 478-482.
- ⁴⁹ G.I. Vzdornov, « Portrety novgorodskix arxiepiskopov v iskusstve XIV veka », dans *Drevnerusskoe iskusstvo : Monumental'naja živopis' XI-XVII vv.*, Moscou, 1980, pp. 115-134.
- ⁵⁰ *Medieval Pictorial Embroidery. Byzantium, Balkans, Russia*, Catalogue of the Exhibition, XVIIIth International Congress of Byzantinists, Moscou, 1991, pp. 38-43.
- ⁵¹ *Medieval Pictorial Embroidery*, pp. 68-69.
- ⁵² *Ibidem*, pp. 34-35.
- ⁵³ E.E. Golubinskij, *Istoria russkoj cerkvi*, I¹, pp. 478-482, propose une explication météorologique de la *šapka* : il devait faire trop froid dans les églises du Nord pour célébrer avec la tête découverte.
- ⁵⁴ A condition qu'on ne suive pas la datation la plus tardive, fin du XVI^e siècle, proposée par Ja. S. Lur'e, *Povest' o belom klobuke*, dans *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, vyp. II, čast' 2, pp. 214-215.
- ⁵⁵ *Chronique de Nikon*, PSRL, XIII, p. 378-380.
- ⁵⁶ A.V. Kartašev, *Očerki po istorii russkoj cerkvi*, I, Saint-Pétersbourg, 1859 (reprint 1991), pp. 441-442.
- ⁵⁷ V. Proxorov, *Xristijanskija drevnosti*, 1875, sans lieu, chapitre III, *La représentation de la déisis*, ill. 7 et 13.
- ⁵⁸ A. Dmitrievskij, « Novgorodskije šapki-mitry », *Trudy XV arxeologičeskago S'ezda v Novgorode*, Moscou, 1913, tiré à part avec deux planches extraites de F. Solncev, *Drevnosti Gosudarstva Rossijskago*, n° 98.
- ⁵⁹ *Ibid.*, n° 96 ; Archimandrite Savva, *Ukazatel' moskovskoj patriaršei riznicy*, Moscou, 1863, p. 13, tableau V, image 22 : les anciennes *šapki* russes dans la sacristie du patriarcat de Moscou.
- ⁶⁰ A. Dmitrievskij, *op. cit.*, p. 9.
- ⁶¹ A. Dmitrievskij corrige « Théophile de Jérusalem (1012-1020) », avec une référence imprécise à Pavlov, *Sbornik neizdannyx pamjatnikov cerkovnago prava*, Saint-Pétersbourg, 1898, pp. 54-92 ; néanmoins,

le concile russe pourrait faire notamment référence au rôle de Théophile d'Alexandrie comme *kritès tès oikouménès*, cf. H.G. Beck, *Kirche und theologische Literatur*, p. 94.

- ⁶² L'acte du concile de 1674 est cité d'après l'archimandrite Amvrosij, *Istorija rossijskoj ierarxii*, Moscou, 1810, I, p. 328 ; J. Goar, *Euchologe*, p. 260, rapporte, selon ce que lui écrit Allatius, qu'un certain Epiphane, grand logothète, aurait évoqué un conflit entre l'empereur Basile II et le patriarche. Ils firent appel comme médiateur à Théophile d'Alexandrie, qui condamna les deux à une soumission réciproque et décida que l'empereur fasse don au patriarche du diadème des rois, et qu'en retour le patriarche reçoive l'empereur dans son saint collège de ministres et hiérodiaques. Une autre occurrence antique d'une mitre en Orient est la lettre de Théodose de Jérusalem à Ignace de Constantinople, dans laquelle le premier fait don au second d'une *podèrès*, d'un *ômophorion* et de la mitre de saint Jacques, le frère du Seigneur, le premier des archevêques, Mansi, *Collectio Conciliorum*, tome 16, *Le huitième concile de 869 à 871*, col. 27.
- ⁶³ D. D. Duncan, *Le Kremlin et ses trésors*, Lausanne, 1961, p. 88.
- ⁶⁴ G. Vernadskij, « Note sur les vêtements sacerdotaux du patriarche Nikon », dans *L'art byzantin chez les Slaves. Premier recueil dédié à la mémoire de Théodore Uspenskij*, II^e partie, Paris, 1930, pp. 412-415.
- ⁶⁵ L'évêque Basile Kalika (1330-1352) reçut en 1346, de la part du métropolite de Kiev, Théognoste, le droit de porter un *phélonion polystavrion*, droit confirmé en 1353 par le patriarche Philothée au successeur de Basile, l'évêque de Novgorod Moïse, J. Darrouzès, *Regestes*, I, V, N. 2349 et N. 2364, p. 287, 300.
- ⁶⁶ N.N. Rozov, « Povest' o novgorodskom belom klobuke kak pamjatnik obščerusskoj publicistiki XV veka », *TODRL*, 9, 1953, pp. 178-219 ; *PLDR*, t. 7, pp. 198-233.
- ⁶⁷ Ja. S. Lur'e, *Povest' o belom klobuke*, dans *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, vyp. II, čast' 2, pp. 214-215 ; B. A. Uspenskij, « Nošenie belogo klobuka i šestvie na osljati v Verboe voskresen'e kak znaki duxovnoj vlasti », dans son recueil *Car' i patriarx. Xarizma vlasti v Rosii (Vizantijskaja model' i ee russkoe pereosmyslenie)*, Moscou, 1998, pp. 429-461 ; *Histoire des Slaves orientaux des origines à 1689. Bibliographie des sources traduites en langues occidentales*, par V. Vodoff, A. Berelowitch, M. Cazacu, P. Gonneau, Paris, 1988, n° 74, p. 42.
- ⁶⁸ G. Dagron, « Manuel Chrysoloras : Constantinople ou Rome », *Byzantinische Forschungen*, XII, 1987, pp. 281-288.

- ⁶⁹ A. Pavlov, « Podložnaja darstvennaja gramota Konstantina Velikago pape Silvestru v polnom grečeskom i slavjanskom perevode », *VV*, 3, 1896, p. 41 ; une autre référence à la *Donatio* dans le *Bref récit sur la défense des biens monastiques*, dont l'auteur serait le dominicain croate Benjamin se trouvant à Novgorod en 1497, *ibidem*, p. 42.
- ⁷⁰ G. Kušelev-Bezborodko, *Pamjatniki starinnoj russoj literatury*, IV, Saint-Pétersbourg, 1862, p. 296, *apud* B. A. Uspenskij, « Nošenje belogo klobuka », *art. cit.*, p. 439 ; l'édition la plus récente *Pamjatniki Literatury Drevnej Rusi*, (milieu du XVI^e siècle), t. 7, Moscou-Leningrad, 1985, p. 224.
- ⁷¹ *L'idea di Roma a Mosca*, p. 147, cette édition préparée par N.V. Sinicyna diffère substantiellement de celle de Malinin.
- ⁷² F. Kämpfer, « Beobachtungen zu den Sendschreiben Filofejs », *Jahrbuch für Geschichte Osteuropas*, 1970, 18, 1, pp. 1-46 ; N.V. Sinicyna, *Tretij Rim. Istoki i évoljucija russoj srednevekovoj koncepcii*, Moscou, 1998, pp. 133-140.
- ⁷³ *L'idea di Roma a Mosca*, p. 96.
- ⁷⁴ À partir de Fedor Alekseevič, qui reçut la communion à la façon des prêtres dans le sanctuaire le jour de son couronnement, cette pratique byzantine fut réintroduite à Moscou, mais le contexte de l'époque la transforma en un abus inimaginable à Byzance : les femmes couronnées communiaient aussi dans le sanctuaire le jour de leur couronnement. La dérive s'achève avec les caricatures cléricales de l'empereur Paul I^{er}.
- ⁷⁵ A. Soljenitsyne, *Le problème russe à la fin du XX^e siècle*, Paris, 1994.