New Europe College – Institut d'études avancées
&
Institut des Études Sud-Est Européennes de l'Académie Roumaine
Revue des Études Sud Est Européennes

L'empereur hagiographe
Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine

Textes réunis et prescutés par
Petre Guran

Image de la couverture I : l'empereur Léon VI dans la coupole centrale du narthex de l'église du monastère de Horezu (photo P. Guran, avec la permission de l'abbesse de Horezu).

Série des publications RELINK du New Europe College

L'empereur hagiographe
Copyright © 2001 - Colegiul Noua Europă
ISBN 973 – 98624 – 6 – 2

“La couronne est à Dieu”. Neagoe Basarab (1512-1521) et l’image du pouvoir pénitent

Radu G. PĂUN

Les Enseignements de Neagoe Voïvode pour son fils Théodose constitue sans doute, le plus important traité théologico-politique du Moyen Âge roumain. Nous nous proposons d’analyser dans cette étude l’oraison funèbre, dédiée par Neagoe aux ossements de sa mère, Neaga (IIe partie, chapitre III).

L’oraison constitue, sinon une pièce séparée par rapport à l’ensemble de l’œuvre, au moins un texte autonome, à des propos bien précis. Il aurait été écrit et prononcé à l’occasion du second enterrement de la depouille mortelle de Neaga dans le monastère de Curtea de Argeș, la fondation de Neagoe, le jour même de l’inauguration solennelle du monastère - le 15 août 1517, la fête de la Dormition de la Mère de Dieu, fête qui est aussi le vocable du lieu. Le texte n’existe pas, ou plus, dans la variante slavonne des *Enseignements*, considerée comme originelle par la plupart des spécialistes[1] , on le trouve, par contre, dans les versions roumaines et

[1] Cf. G. Mihăilă, D. Zamfirescu, étude introductive à *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, texte établi par Florica Moisil et D. Zamfirescu, traduction de l’original slavon par G. Mihăilă, notes par G. Mihăilă et D. Zamfirescu, Bucarest, 1970, p. 57-104. La bibliographie des débats qui portent sur l’authenticité de l’œuvre et sur la langue dans laquelle elle fut écrite se trouve chez D. Zamfirescu, préface à *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie. Versiunea originală*, texte transcrit et traduit en roumain et étude introductive par G. Mihăilă, Bucarest, 1996.

grecques[2]. Les variantes grecques diffèrent légèrement du texte roumain, mais cela ne change pas, à notre avis, le sens des fragments qui nous intéressent.

1. Le texte

Le prince commence son discours en affirmant son dévouement envers sa mère, qui l'avait élevé et qui avait fait tant de sacrifices pour lui en vue d'assurer ses droits au trône. Nous savons que Neagoe fut le bâtard du prince Basarab le Jeune et de Neaga, qui ne fut d'ailleurs jamais l'épouse du prince[3]. Elle fut l'épouse du grand boyard Barbu Craiovescu. *La Vie de Saint Niphon, le patriarche de Constantinople*, écrite par Gavril, le Protôs du Mont Athos, décrit le trajet spirituel et politique du jeune Neagoe; au cours de ce trajet sa mère avait joué un rôle important; elle avait été le seul témoin, de ses droits au trône[4].

---

2 La version grecque fut publiée par V. Grecu, *Învățăturile lui Neagoe Basarab, domnul Țării Românești (1512-1521). Versiunea grecească*, Bucarest, 1942. Un autre manuscrit grec, trouvé par le Prof. Cesare G. De Michelis dans la Bibliothéque de Vatican, fut destiné au grand duc de Moscou, Ivan III, voir Andrei Pippidi, "Noi considerații în legătură cu *Învățăturile lui Neagoe Basarab*", communication présentée à la Séance annuelle de communications de l'Institut d'Histoire "Nicolas Iorga", Bucarest, le 16 nov. 1999, texte qui paraîtra dans une version française dans la revue *Méditerannée*, I, 1, Paris, 2000, Idem, "Une découverte concernant les *Enseignements* de Neagoe Basarab", dans *Revue des Études Roumaines*, XIX-XX, 1996, p. 239-244.

3 Dan Pleșia, "Neagoe Basarab. Originea, familia și o scurtă privire asupra politicii Țării Românești la începutul veacului al XVI-lea", Ière partie, dans *Anuarul Muzeului județean Dâmbovița*, 1969, p. 45-60; G. Mihăilă, étude introductive à l'édition de 1970, p. 67-68.

4 Publiée par Titus Simedrea, "Viața Sfântului Nifon, Patriarhul Constantinopolului", dans *B.O.R.*, LV, 1937, 5-6, p. 257-299 et reprise dans le recueil édité par G. Mihăilă et D. Zamfirescu, *Literatura română veche (1402-1647)*, I, Bucarest, 1969. Nous avons utilisé la première édition. Une variante grecque est éditée par V. Grecu, *Viața Sfântului Nifon. O redacție grecească inedită*, Bucarest, 1944.

Lors de sa mort, Neaga confie à son fils la mission de s'occuper du salut de son âme. Fidèle à ses obligations filiales, Neagoe s'adresse à la Sainte Mère de Dieu, la protectrice par excellence des relations mère/fils, et, pour obtenir son aide, il fait bâtir le monastère de Curtea de Argeș, "endroit dédié à Sa Sainteté". L'inauguration du monastère devait constituer un acte de piété non seulement envers la Théotokos, mais aussi envers Neaga, dont les ossements furent transportés dans la nouvelle fondation. Les deux mères se trouvaient ainsi ensemble: la Mère du Christ et de tous les chrétiens et la mère du prince, censée protéger, même d'outre tombe, ses enfants.

On trouve à ce point un exemple évident de "pensée typologique"[5] : la protection que la Théotokos avait offerte à son fils, le Christ, fournit le modèle qui inspire la demande adressée par Neagoe à sa mère: celle de protéger et de "guider" dans l'autre monde ses enfants trépassés[6] . La peinture murale de l'église de Curtea de Argeș insiste sur cette relation mère/fils: le cycle iconographique commence et finit avec l'image du couple Sainte Mère de Dieu/Christ[7] .

Mais Neagoe ne participe pas directement à la cérémonie; il ne raconte pas ce qui se passe, mais ce qui doit avoir lieu. En revanche, il

---

5 Le terme ("typologischen Denkens") appartient à H. Grundmann; nous l'avons puisé dans l'étude de Theo Stemmer, "Typological Transfer in Liturgical Officies and Religions Plays of the Middle Ages", dans *Studies in the Literary Imagination*, 8, 1, 1975, p. 123-147; voir aussi James W. Earl, "Typology and Iconographic Style in Early Medieval Hagiography", dans la même revue, p. 15-47.

6 Même attitude chez le tsar serbe Dragutin qui, "s'inclinant, avec chaleur au cœur, devant l'icône de la Très Sainte (Mère de Dieu) et la tombe de sa mère", scelle ainsi la reconcilliation avec son frère, le futur *kral* Milutin, cf. Danilo II, *La vie de la Sainte reine Hélène*, *apud*. Boško Bojović, *L'idéologie monarchique dans les hagio-biographies dynastiques du Moyen Âge serbe*, Rome, 1985, p. 495.

7 Cf. Carmen-Laura Dumitrescu, *Pictura murală din Țara Românească în secolul al XVI-lea*, Bucarest, 1978; Pavel Chihaia, "Steme și simboluri la mănăstirea Argeșului", dans son recueil, *Artă medievală, II, Învățături și mituri în Țara Românească*, Bucarest, 1998, p. 75. Nous allons revenir sur cet aspect, voir ci-dessous.

y envoye ses enfants: Théodose, le destinataire des *Enseignements*, Stana et Ruxanda, ses filles, "car ils sont, dit le prince, en s'adressant à sa mère, eux-aussi tes fils, tout comme je le suis moi aussi"[8] . Le cortège funèbre vient d'être complété par la présence spirituelle des enfants défunts de Neagoe: Petru, le présomptif héritier du trône, mort encore jeune, Ioan, l'autre fils, et Anghelina, dont le nom renvoie aux parentés serbes de la famille[9] . Il envoye ses enfants devant les ossements de sa mère pour les faire partager l'amour qui les unit à leur ancêtre disparue ("să se sature și ei de dorul oaselor tale"); c'est comme une initiation dans le mystère sacré de la dévotion que tout enfant doit à ses ancêtres. Ainsi, le prince fait figure de "pont", non seulement entre deux groupes de la même famille, mais entre deux mondes.

Par crainte de décevoir sa mère, Neagoe insiste davantage:

> "Je te supplie, donc, ma mère, de ne pas avoir des regrets et de ne pas penser que je n'aie pas envoyés chez toi mes fils, Petru et Ioan, et ma fille Anghelina, car je les ai envoyés! Et si tu ne le crois pas, voilà, j'ai envoyé aussi la couronne de Petru et son *surguci* et ses diadèmes."

---

8 Toutes les références au texte roumain des *Enseignements* renvoyent à l'édition de 1970, déjà citée, p. 236-243. Les références au texte grec suivent l'édition de V. Grecu, déjà citée, p. 43-53; toutes les citations sans référence biblographique renvoie à ces éditions.

9 La fille de Neagoe porte le même nom que l'épouse du despote Stefan Branković (1458-1459), personnage canonisé par l'Église serbe. Anghelina (morte en 1516 ou 1520) et son fils, Maxim - qui allait jouer un rôle important dans le conflit entre Radu de la Afumați, le gendre de Neagoe, et son rival de Moldavie, Ștefan le Jeune, l'autre gendre du prince valaque, - ont visité la cour de Radu le Grand en apportant les reliques de Ștefan et de son fils, Jovan, le père présumé de Despina, la femme de Neagoe. Plus tard, ils reçurent l'aide de Neagoe pour bâtir le monastère de Krušdol, la nécropole des Branković, endroit qui allait jouir de la générosité de Despina, la *doamna* valaque, cf. Bojović, *op. cit.*, p. 667-669; I. R. Mircea, P. Ș. Năsturel, "De l'ascendence de Despina, épouse du voévode Neagoe Basarab. A propos d'une inscription slavonne inédite", dans *Romanoslavica*, 10, 1964, p. 435-437; G. Millet, *Broderies religieuses de style byzantin*, Paris, 1947, p. 32.

Cette dernière phrase dévoile un élément très intéressant, méconnu par ailleurs, à savoir l'habitude de déposer les *regalia* - disons, le "corps symbolique" du prince défunt - auprès de son corps mortel, dans l'église. La question des "deux corps" est reprise par Neagoe dans le fragment suivant, qui s'adresse à son fils disparu, Petru. Le prince joue toujours sur le caractère éphémère de la vie humaine et sur l'égalité de tous les humains devant la mort car, lorsque l'âme quitte le corps, "ceux qui furent les maîtres de la terre se trouvent dès lors sous la terre, … comme le corps de tout pauvre", en attendant le Dernier Jour de ce monde[10].

Le prince est rongé de remords; est-ce qu'il avait vécu conformément aux grandes exigences de sa mission? Était-il digne de gouverner un peuple, le "peuple de Dieu", selon les commandements du Christ? Et sinon, ses péchés ont-ils touché la rédemption de ses fils trépassés? "Est-ce que Dieu sera si généreux avec toi, s'adresse-t-il à Petru, ainsi qu'il puisse oublier mes péchés et qu'il remplisse ton âme de sa grâce? Moi, je crains que ton âme ne soit restée vide de la grâce de Dieu à cause de mes péchés!".

Ce modèle de la responsabilité de la seconde génération, si fréquent d'ailleurs dans le texte des *Enseignements*, renvoie à l'Ancien Testament où Dieu punit l'héritier de Salomon, Jéroboam, pour les péchés de son père[11]. Il est à retrouver également dans les documents de chancellerie, qui rappellent toujours le motif de ce "retrait de la grâce": "Et après la fin de notre vie et de notre règne, celui qui sera seigneur de notre pays, qu'il soit un de nos enfants ou issu de notre

---

[10] Cf. l'office de l'enterrement, IXe cantique, le 5 ton: "Je me suis rappelé le prophète qui crie: Moi, je suis de la poussiere et des cendres…", voir *Molitfelnic*, Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă, Bucarest, 1998, p. 190. On retrouve la même formule sur la pierre tombale du gendre de Neagoe, Radu de la Afumați, cf P. Chihaia, "Cronica scrisă și cronica sculptată a lui Radu de la Afumați", vol. cit., p. 216-218.

[11] Il s'agit d'un modèle reccurent dans le texte de Neagoe; D. Zamfirescu, *Neagoe Basarab și "Învățăturile către fiul său Theodosie". Problemele controversate*, Bucarest, sans année, p. 299; voir aussi le modèle biblique d'Hézékia, cf. *IV Rois,* 20, 12-19.

lignage, ou, à cause de nos péchés, issu d'un autre, ou encore quel qu'il soit élu par Dieu pour régner sur notre pays"[12].

Comment se repentir, comment obtenir la vie éternelle? Le père est censé répondre à ces questions pour remplir sa mission de guide spirituel. Il se trouve à la fois à l'intérieur de son propre discours - car ce sont ses péchés qui risquent de retomber sur ses enfants - et à l'extérieur, car il ne participe pas au rituel proprement dit, mais il cherche seulement à le diriger sur la juste voie. Neagoe s'adresse de nouveau à son fils défunt, Petru:

> "Réveille-toi, mon fils, car les ossements de ta grand-mère sont arrivés chez toi, pour se réposer auprès de toi, car elle est aussi ta mère, tout comme elle est la mienne.
>
> Et j'ai aussi envoyé avec elle tes insignes: *la couronne*, *le surguci* et *les diadèmes*. Et il faut mettre la couronne et le *surguci* auprès du Pantocrator pour l'embellir, afin que Dieu, notre Seigneur, soit pitoyable envers vous, et qu'il vous confère les couronnes éternelles. Il faut aussi mettre les diadèmes sur le vêtement de la Sainte Mère de Dieu, pour qu'elle ait pitié de vous en vous couvrant avec son vêtement au jour du grand jugement et qu'elle vous donne la vie éternelle."

Ce fragment met en évidence deux grands moments. Le corps mortel de Petru fut enseveli dans le monastère et "envoyé", métaphoriquement parlant, auprès de sa grand-mère, autrement dit, il revint à la racine d'où il est issu. Ainsi, on marquait *un espace*, en

---

[12] Voir nos articles, "Les fondements liturgiques du "constitutionnalisme" roumain entre la Seconde et la Troisième Rome (XVIe - XVIIIe siècles). Premiers résultats", dans *R.R.H.*, 3-4, 1998, p. 173-196 et surtout "La circulation des pouvoirs dans les Pays Roumains au XVIIe siècle. Repères pour un modèle théorique", dans *New Europe College Yearbook*, 1998-1999, sous presse. Pour comparer on consultera Srdan Sarkić, "Humanité et nations dans le droit médiéval serbe", dans le vol. *Umanità e nazioni nel diritto e nella spiritualità da Roma a Constantinopoli a Mosca* (Rendiconti del XII Seminario di Studi Storici "Da Roma alla Terza Roma"), Rome, 1995, p. 65-66.

lui donnant nom et individualité: c'est la sépulture de la famille, qui unit tous les descendants, non pas d'un ancêtre mâle, comme c'était la coutume, mais d'une femme. C'est pourquoi la protectrice du lieu était justement Théotokos. Le "corps symbolique" du jeune prince défunt fut apporté lui aussi, et qui plus est, il fut dedié non pas à l'ancêtre de la famille, mais à Dieu et à sa Mère. Les deux protectrices, Neaga et Théotokos, sont implorées de supplier le Rédempteur pour le salut de l'âme de Petru.

Pour que ce geste de dévotion soit rigureusement rempli et donc bien reçu, Neagoe fait appel ensuite aux "hommes de Dieu", censés surveiller le rituel en son absence. Vers la fin, l'exhortation devient prière, une prière collective:

> "Alors, moi, Ton humble serviteur, moi, le plus grand des pécheurs, avec Ton esclave Neaga, ma mère, et avec mes fils, qui sont Ta création, nous nous prosternons devant Ta Passion et devant Ta Crucifixion et devant Tes saintes blessures, notre Seigneur, car Tu les as subies, toutes, pour nous, les humains".

Le cérémonial ne crée pas d'autorité, mais il présente l'ordre politique idéal, l'image vécue de la normalité, d'un monde qui réunit la famille régnante, les boyards et le clergé au nom de Dieu et de ses paroles. Le discours, tout comme le geste, fait renouer et renforcer les solidarités autour de la dynastie à travers la prière qui confirme l'alliance davidique entre le Seigneur et les hommes, représentés par Son élu – le prince[13].

La fin du discours s'adresse au prince héritier. Le rituel de la déposition des insignes est repris, mais le ton n'est plus impersonnel:

---

[13] Le prince invoque la Passion du Christ, mais aussi les souffrances de son icône, la fameuse icône poignardée par le juif. Cette "seconde Passion" devient à son tour objet de culte: "Et nous louons aussi les souffrances que Ton icône a subies de la part des juifs païens…". Très utiles observations chez Geoffrey Koziol, *Begging Pardon and Favor. Ritual and Political Order in Early Medieval France*, Ithaca et Londres, 1992, p. 137 et suiv.

> "Tu vois, mon fils, Théodose, combien Dieu est bon et généreux. Alors, vas-y et prosterne-toi humblement devant le Christ, car il ne convient pas que les blessures innocentes de notre Seigneur restent ignorées par nous. Prends donc le *surguci* de Petru, le serviteur de Dieu, mon fils et ton frère, et couvres-en les vénérables blessures de notre Seigneur Jésus-Christ."

Les fragments cités ci-dessus relèvent d'une double logique: la logique naturelle de la famille et la logique de la grâce, du pouvoir. La première se construit autour de la rencontre des générations, à savoir de la "communication spirituelle" tentée entre la porteuse de légitimité dynastique, Neaga - qui avait le mérite d'avoir porté le fruit de l'amour du prince Basarab le Jeune, en lui assurant ainsi le droit au trône - et Petru, l'héritier plénier de cette légitimité. Nous avons dit "plénier" car, Neagoe demeurait bâtard, plus précisement, il n'était pas "Porphyrogénète", pour emprunter la formule byzantine[14] . C'était seulement son fils, issu du mariage légitime de Neagoe avec la despotitza serbe, Despina, qui détenait ce statut. Mais, à l'époque, Petru était mort et Neagoe devait assumer la fin prématurée de Petru comme conséquence de ses propres péchés. Cette pensée se justifie par la manière dont il avait obtenu le trône. Même s'il n'était pas directement impliqué dans le complot qui avait conduit à la mort de son predecesseur, Vlad le Jeune, il en restait néanmoins le grand bénéficiaire. Le texte des *Enseignements* est traversé par ce sentiment de culpabilité et invoque toujours la nécessité de la pénitence. La crainte de voir le chatiment divin s'abattre sur sa descendence s'était déjà accompli par la mort de son fils aîné. Alors il ne lui restait plus qu'à prier pour la vie de l'autre, de Théodose. Comment trouver la

[14] Cf. Gilbert Dagron, "Nés dans la pourpre", dans *Travaux et mémoires*, 12, 1994, p. 105-142, repris dans son vol. *Empereur et prêtre. Etude sur le "césaropapisme" byzantin*, Paris, 1996, p. 61-68 et suiv.; voir aussi notre article, "La circulation des pouvoirs ...", déjà cité.

juste voie, semble se demander Neagoe? Comment savoir si on l'a trouvée? Comment obtenir la rédemption de l'âme de son fils défunt?

2. Racheter ses péchés

Père et prince à la fois, Neagoe doit expier les péchés de sa famille, mais aussi assurer la rédemption du peuple que Dieu lui avait confié pour le mener "en bon pâtre". La relation qui l'unit avec le Seigneur et l'origine divine de son pouvoir lui imposent non seulement d'observer – comme individu – les préceptes chrétiens, mais surtout de suivre le modèle des "anciens empereurs et rois et princes qui avaient régné avant lui et qui avaient plu à Dieu"[15].

Le poids de cette double responsabilité semble charger beaucoup la conscience et les actes de Neagoe. Pour se montrer digne de sa mission et pour expier ses péchés et les péchés commis par son peuple et ses prédécesseurs, il fait appel aux saints protecteurs: tout d'abord la Sainte Mère de Dieu, dont les prières devaient apporter la grâce du Sauveur, et saint Niphon[16]. D'une part, il s'agit du culte dédié au maître spirituel – situation unique, à notre connaissance, dans l'histoire

---

[15] Les devoirs "constitutionnels" du monarque chrétien se trouvent inscrits dans les *ordines* de couronnement, cf. M. Arranz, "Couronnement royal et autres promotions de la cour. Les sacrements de l'institution de l'ancien Euchologe byzantin, III, 1", dans *O.C.P.*, 56, 1990, p. 83-133 (Byzance); Ivan Al. Biliarsky, "Le rite de couronnement des tsars dans les pays slaves et la promotion d'autres *axiai*", dans *O.C.P.*, 59, 1993, p. 91-139; Violeta Barbu et Gh. Lazăr, "*Coronatio*. Tradiția liturgică în țările române", dans le vol. *Național și universal în istoria românilor. Studii oferite Prof. Șerban Papacostea cu ocazia împlinirii a 70 de ani*, Bucarest, 1998, p. 40-69; R. G. Păun, "Les fondements …".

[16] Selon le paradigme du péché originaire, repris par les livres "historiques" de l'Ancien Testament, la responsabilité collective du peuple se manifeste et s'incarne dans la personne du chef, et réciproquement, selon le paradigme christologique, qui accomplit l'histoire des prophètes, le salut de tous peut être apporté à travers la soumission et le sacrifice de l'Un, le Fils de Dieu; voir Alexis Kniazeff, *La Mère dans l'Église orthodoxe*, Cerf, 1990; l'édition roumaine, *Maica Domnului în Biserica ortodoxă*, traduction par Lucreția Maria Vasilescu, Humanitas, 1998, p. 74.

de la monarchie roumaine médiévale[17] – d'autre part, on a affaire avec un culte à la fois "privé" (la rhétorique de l'amour filial se construit sur le modèle marial et christologique) et "public" (voir la légitimation féminine de la dynastie), dans la mesure où pour le monarque chrétien les frontières entre les deux dimensions sont toujours difficiles à établir. Toutefois, l'analyse des deux "stratégies dévotionnelles" configure des buts et des attitudes diverses, bien que leur premier et dernier idéal soit le même: la Rédemption. Nous allons les esquisser l'une après l'autre, afin de recomposer l'ensemble et les significations du geste dévotionnel et de la pénitence monarchique.

2.1. Les miracles du maître

L'arrivée des reliques de Saint Niphon en Valachie donne à Neagoe l'occasion de se repentir publiquement, "pour que ce lieu soit béni par la présence des saintes reliques, car il était frappé par la punition divine, et surtout pour obtenir le pardon (de Dieu) pour les péchés du voïvode Radu, qui se trouvait sous l'anathème du péché"[18]. Neagoe fait accueillir la dépouille mortelle de son ancien patron avec une ferveur toute particulière: "il était plein d'amour pieux et divin (et voulait) porter sur ses épaules les saintes reliques de son père spirituel, tout comme le prophète David l'avait fait avec l'ostensoire de Dieu". L'hypostase du monarque comme le premier des fidèle découvre le noyau dur de la pensée théologico-politique médiévale, à savoir le paradigme davidique de la responsabilité

---

[17] Le cas d'Etienne le Grand et de Saint Daniel l'Ermite peut être aussi ajouté, mais il présente des différences considérables.

[18] *Viața Sf. Nifon*, éd. cit., p. 141. Il s'agit du conflit entre Radu le Grand et Niphon, qui avait été appelé en Valachie par le prince même pour réorganiser l'Église et la vie religieuse du pays. À la suite de la dispute, Niphon a jetté l'anathème sur le prince, acte qui portait aussi sur les sujets qui ont ignoré la juste voie; pour les détails de cet épisode voir ici même, l'article de Violeta Barbu. Pour le rituel de la translation des reliques voir Petre Guran, "La translation des reliques: un rituel monarchique?", dans *RESEE*, XXXVI, 1-4, 1998, p. 195-231.

collective incarnée par le chef de la communauté. Comme David, Radu le Grand est responsable pour l'état du pays, frappé par la colère de Dieu. En suivant le même *antitypos*, Neagoe cherche à ramener son peuple dans l'état de grâce à travers sa piété personnelle.

Se sentant coupable de la disparition de son prédécesseur et craignant un destin analogue, Neagoe implore l'aide de Niphon: c'est la logique des générations qui se trouve cette fois au devant de la scène[19]. Les péchés de Radu le Grand avaient provoqué la mort violente de son fils, Vlad le Jeune, et attiré la colère de Dieu sur sa dépouille qui, après le décès, fut couverte de plagues noires et puantes. La main qui avait accompli la punition, celle de Neagoe, fut elle-aussi punie, par la mort de son aîné, Petru[20]. L'intervention miraculeuse de saint Niphon restaure l'ordre. Radu est pardonné, comme l'avait été jadis Saül. Le saint lave miraculeusement le corps pourri du prince défunt qui commença à répandre une odeur parfumée et devint belle et éclatante. En suite, le saint annonce le miracle à son protégé:

> "Voilà mon fils, j'ai écouté ta prière et je te dis de vivre toujours en paix avec ton peuple et d'envoyer mes reliques dans mon couvent, pour la consolation spirituelle des frères qui se trouvent là-bas"[21].

Même après sa mort, grâce à la présence de ses reliques, Niphon fait figure de guide spirituel et de protecteur, puisque

> "ses prières le gardaient (le prince) en paix dans son règne et soumettaient tous les barbares sous ses pieds. Et

---

19 *L'histoire du roi Asa*, texte de provenance serbe, utilisé dans les *Enseignements*, se construit sur le même thème de la responsabilité de la seconde génération, tant pour le bien que pour le mal commis par les parents, cf. D. Zamfirescu, *Problemele controversate …*, p. 340-342.

20 Cf. Dagron, *op. cit.*, p. 135, "comme pour David, cette perte du premier-né ne pouvait être que l'effet de la colère de Dieu et n'ouvrait d'autre voie qu'au repentir public", en se référant à Basile I, l'assasin de Michel III.

21 *Viața Sf. Nifon*, éd. V. Grecu, p. 154.

> comme Abraham fut élevé par les prières, l'amour de Dieu et la foi de Melchisédech, et comme les prières de Samuel le prophète ont renforcé David en lui donnant la victoire sur Goliath, de même les prières de Saint Niphon ont aidé Néagoé Voda …"[22].

L'histoire est transposée dans le langage de l'image par l'icône (aujourd'hui perdue) qui figure la bénédiction accordée par Niphon au jeune Neagoe, pièce qui se trouvait jadis dans l'église dédiée au saint à Târgoviște, édifice bâti aussi par Neagoe[23]. L'icône illustre deux hypostases de la pénitence. Tout d'abord, c'est l'apparence: le prince est représenté agenouillé avec toute sa famille sur le cadre de l'icône, en donateur/pénitent. L'autre en est constituée par l'image même, qui n'est que la figuration du miracle accompli par Niphon. Le saint y est représenté sortant de son cercueil pour laver les plagues du corps mortel de Radu le Grand, son ancien persécuteur, qui guerrissent immédiatement. C'est en fait la transposition en images du rêve de Neagoe, rêve qui l'avait conduit à amener le corps du saint en Valachie[24].

---

22 *Idem*, p. 298, éd. Simedrea. La première partie du texte rappelle la prière de couronnement, voir ci dessus, note 15. Peu de temps après, le prince, avec le support d'un synode local, a établi un office dédié au Saint, en déposant ses reliques dans une châsse d'or peinte. Sur le couvercle de la châsse fut figuré Niphon, tandis que le prince s'est fait représenter agenouillé devant le saint. Neagoe fait ainsi associer son nom à la célébration de Niphon, en projetant ses gestes pieux dans la postérité.

23 Maria-Ana Musicescu, "Byzance et le portrait roumain au moyen âge", dans *Etudes byzantines et post-byzantines,* I, publiées par les soins de E. Stănescu et N-Ș. Tanașoca, Bucarest, 1979, p. 170.

24 Al. Efremov, "Portrete de donatori în pictura de icoane din Țara Românească", dans *BMI*, 1, 1971, p. 41-48; l'analogie avec l'apparition miraculeuse des saints Siméon et Sabbas dans le rêve du tsar Jean Asen II est évidente. D'ailleurs les deux saints, les protecteurs par excellence de la dynastie serbe, sont figurés par une icône qui se trouve aujourd'hui dans le Musée d'Art à Bucarest, et qui auparavant ornait l'église de Curtea de Argeș. Tout comme dans la première icône, dont il était question ci-dessus, la famille princière est figurée en donateurs, faisant ainsi la connexion entre les deux épisodes, sans doute connus par Neagoe, et exprimant le même type d'attitude, à la fois pieuse et pénitente.

Cette stratégie rhétorique et iconographique s'inscrit dans l'horizon des actes de légitimation entrepris par les usurpateurs. La rhétorique de l'usurpation insiste toujours sur l'anormalité du règne du prédécesseur écarté qui est couvert de tous les maux du monde, en commençant par le plus grave, l'insolence à l'égard des hommes de Dieu et donc à l'égard de Dieu même. Par contre, l'usurpateur détient toutes les vertus qui faisaient défaut à son rival, et surtout la capacité de pardonner et d'implorer l'aide divine pour le salut de l'âme de son persécuteur – vertu purement chrétienne, propre aux martyrs, selon l'exemple du Christ même (*Luc*, XXIII, 34). Une fois le miracle accompli, l'usurpateur se préoccupe d'enterrer d'une façon fastueuse le corps du "tyran" pécheur.[25]

D'un autre côté, Neagoe continue et achève les actes pieux de ses prédécesseurs et rivaux. Ainsi, il finit la construction et commande la peinture murale du monastère de Dealu, la nécropole de Radu le Grand, fait des donations au monastère de Snagov, la fondation d'Eupraxie, la mère de Vlad le Jeune (1520, le 15 juin)[26] , et achève

[25] Cf. D.M. Olster, *The Politcs of Usurpation in the Seventh Century: Rhetoric and Revolution in Byzantium,* Amsterdam, 1993, p. 143; Rosemary Morris, "Succession and Usurpation: Politics and Rhetoric in the Late Tenth Century", in P. Magdalino (éd.), *New Constantines: the Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th-13th Centuries,* Aldershot, 1994, p. 206 et 209, se référant à Jean Tsimiskes, l'assassin de Niképhore Phokas, grand adorateur de la Sainte Mère de Dieu (tout comme Neagoe lui-même) et des saintes reliques – il a apporté dans la capitale impériale la dépouille du patriarche Janus, les sandales de Christ et les cheveux de Saint Jean Baptiste, en suivant en fait la politique de son prédécesseur, usurpateur lui aussi. Ainsi, l'usurpateur jouit souvent d'une postérité très pieuse, ce qui, il faut le dire, fut aussi le cas de Radu le Grand, qui doit son surnom à son oeuvre culturelle plus qu'à ses faits de bravure. Le rôle joué par le jeune Neagoe à la cour de Radu le Grand suit le modèle du jeune David à la cour de Saül, tandis que Niphon remplit le rôle de Nathan.

[26] Cf. G. Mihăilă, et. intr. éd. 1970, p. 97.

les travaux commencés par Radu le Grand à l'église métropolitaine de Târgoviţte, en suivant les conseils de Saint Niphon[27] .

Neagoe vise ainsi à obtenir la tranquilité de son âme et continue l'œuvre expiatoire, afin de protéger son puîné, Théodose. Comme usurpateur, il connaissait les risques de son geste, comme père et comme prince il devait se repentir pour assurer le salut de sa famille et de son peuple[28] . C'est en fait la même logique davidique qui fonctionne: "allongé sur le sol, répétant les paroles de David: "Mon âme est collée à la poussière, fais-moi vivre selon Ta parole" (*Ps.* CXVIII, 25)[29] .

2.2. La Mère de tous les chrétiens

La principale direction de l'effort fondateur de Neagoe est dédié à la Théotokos, dont les demeures bénéficièrent d'une attention toute particulière de la part du prince et de sa famille. Le monastère de Snagov avait comme vocable l'Entrée de la Vierge dans l'Église, Tismana, la fondation de son ancêtre Radu Ier, était dédiée à la Dormition, tout comme la *skèté* Corbii de Piatră, fondée par Măgdălina, religieuse apparentée à la famille princière, et où Neagoe s'associait comme fondateur en 1517. Le prince fit aussi reconstruire

---

[27] La chronique du pays fait la preuve de ses remords: "Après cela, Basarab voïvode eut des remords amers pour la mort de Vlăduţă vodă et il fit venir des patriarches et des évêques et des abbés, et tout le clergé et les moines et il commanda des messes divines et il fit la charité pour bon nombre de pauvres", *Istoria Ţării Româneşti (1290-1690). Letopiseţul cantacuzinesc*, éd. critique par C. Grecescu et D. Simonescu, Bucarest, 1960, p. 205; cf. P. Chihaia, *op. cit.*, p. 112.

[28] P. Chihaia saisit la préoccupation du prince pour le Dernier Jugement, *op. cit.*, II, p. 38; cf. aussi D. Zamfirescu, *op. cit.*, p. 299; pour les stratégies de l'usurpation en général, voir D. M. Olster, *op. cit.*, surtout p. 140-143 et p. 171.

[29] Dagron *op. cit.*, p. 120-121, se référant à la pénitence de Théodose I. Il faut mentionner que les *Psaumes* et les livres de l'Ancien Testament II *Rois*, XI-XIV et I *Chroniques*, XXI-XXII, avaient été inclus dans la *Palea Historica*, oeuvre connue par Neagoe, cf. D. Zamfirescu, *Problemele ….*

Bistrița, un autre monastère dédié à la Dormition, édifice complètement détruit par Mihnea le Mauvais, en 1509[30].

De l'autre côté, Neagoe offre au Seigneur son propre don en faisant élever le monastère d'Argeș[31]. L'inscription votive de l'église figure d'une manière éclairante cet *échange par don d'église et de bénédiction*, échange par lequel Neagoe demande support et pardon de la part de la Sainte Mère de Dieu et de la part de sa propre mère. Le vocable de l'église – la Dormition – en est la preuve: il cultive à la fois la mémoire de Neaga, la fondatrice de la dynastie, et, au niveau supérieur, les sacrifices de la Théotokos pour son Fils, Jésus[32].

---

30 Cf. Carmen-Laura Dumitrescu, *op. cit.*, p. 18-19, 9-10, 44-45; P. Chihaia, "Etapa Neagoe Basarab a complexului monastic isihast din Munții Buzăului", *loc. cit.*, II, p. 88; Idem, "Romanul *Varlaam și Ioasaf* în epoca voievodului Neagoe Basarab", *loc. cit.*, II, 124, notes 34 et 37. En 1514, Neagoe a donné un tapis en velours bleu brodé de fleurs d'or pour les reliques de Saint Grégoire le Décapolite qui se trouvaient dans le monastère, cf. Sp. Cegăneanu, *Muzeul național de antichități. Secțiunea ecleziastică. Obiecte bisericești*, Bucarest, 1911, p. 51-53, fig. XXII.

31 Sur les significations de la fondation, voir Carmen-Laura Dumitrescu, *op. cit.*, p. 32.

32 La Sainte Mère de Dieu jouissait d'une adoration toute particulière dans le monde orthodoxe, voir Averil Cameron, "The Théotokos in Sixth-Century Constantinople. A City Finds Its Symbol", dans *Journal of Theological Studies*, XXIX, 1, 1978, p. 79-108. En Serbie, le Saint Siméon Nemanja avait fondé à Toplica un monastère dédié à Théotokos pour se faire ensuite moine à Studenica, couvent ayant le même vocable, B. Bojović, *op. cit.*, p. 312, note 46; voir aussi P. Evdokimov, *La femme et le salut du monde*, Desclée et Brouwer, 1978. Nous avons consulté l'édition roumaine, *Femeia și mântuirea lumii*, traduction par Gabriela Moldoveanu et Vasile Răducă, Association *Christiana*, Bucarest, 1995, p. 220. La protection maternelle accordée par la Sainte Mère de Dieu aux âmes des trépassés ressort des canons et des cantiques liturgiques (les Bénédictions) intonés pendant l'office de l'enterrement: "Rejouis-toi, toi la très chaste Vierge, toi, qui a enfanté Dieu incarné pour le salut de l'humanité, car l'espèce humaine a trouvé la Rédemption par toi et c'est par toi que nous allons trouver le Paradis, Sainte Mère de Dieu, chaste et bénie", cf. *Molitfelnic*, éd. cité, p. 182. En fait, célébrant la Dormition de la Vierge, l'Église célèbre d'un coup sa Résurrection, cf. le tropaire de la Dormition, A. Kniazeff, *op. cit.*, p. 153 et suivantes.

La grande icône de la dédicace de l'église, qui se trouve sur le fronton de l'édifice, représente Théotokos avec l'enfant Jésus. La même image est à retrouver dans le pronaos, l'endroit des tombeaux princiers: sur le mur Sud est figuré Jésus-Emmanuel et sur le mur Nord la Vierge Orante[33]. L'iconographie du pronaos exprime d'habitude les désirs des fondateurs en étant à la fois le lieu destiné aux offices funéraires et commémoratifs, mais aussi le segment qui prépare la figuration de la Rédemption, illustrée dans le naos. Le pronaos d'Argeș s'inscrit ainsi dans l'horizon général du programme iconographique présent dans les églises valaques de l'époque, en mettant l'accent sur les représentations de la Sainte Mère de Dieu[34]. Sur la cupole du naos et de la grande tour est peint le Pantocrator (ce qui correspond à l'intérieur avec l'icône poignardée) et sur la voûte de l'autel on retrouve encore une fois l'image du couple Mère/Fils[35] qui domine d'ailleurs la peinture des églises patronées d'une manière ou d'une autre par Neaoge: Snagov, Cozia, Tismana, etc[36].

L'église est donc un *don* que le fondateur et sa famille font à Jésus et à sa Mère. En échange, l'empereur céleste et la Théotokos leur

---

33 Cf. le *katholikon* de Hilandar où, au dessus du tombeau du despote Uglieša, se trouve l'image de la Vierge tenant l'enfant Jésus, qui exprime le lien affectif entre la mère et le fils, cf. Tania Velmans, *op. cit.*, fig. 82. La scène est flanquée par les portraits des saints traditionnels de la Serbie, Siméon et Sabbas, dont l'icône est présente à Argeș aussi. Les donateurs, Neagoe et sa femme, se trouvent figurés en donateurs, agenouillés d'une part et de l'autre des saints, voir Al. Efremov, "Portrete de donatori ...", fig. 2.

34 Carmen-Laura Dumitrescu, *op. cit.*, p. 29-30; la Platytéra, l'Hymne Acatiste, la Vierge "source de vie", et la Vierge trônant parmi les anges sont les motifs les plus répandus, constituant une particularité de la décoration du pronaos en Valachie au XVIe siècle.

35 P. Chihaia, "Despre pronaosul bisericii mănăstirii Argeș", *loc. cit.,* II, p. 36 et suiv. La présence de la Sainte Mère de Dieu "la Platytéra", illustre son rôle d'intermédiaire entre le monde terrestre et le monde céleste, le maillon qui assure la communication entre les hommes et le Seigneur, cf. Pr. Prof. Ene Braniște, *Liturgica generală*, Bucarest, 1993, p. 452 et suiv.

36 Carmen-Laura Dumitrescu, *op. cit.* A Argeș, Neagoe est béni par Théotokos et son Fils, posture qui le rend plus proche de Dieu.

accordent la bénédiction, scène figurée sur les murs de l'édifice. L'icône de la dédicace – la Vierge Orante – est le plus évident témoin des intentions et des espoires du prince[37] . L'Orante représente l'âme en prière, mais aussi et en même temps l'Église en prière et le charisme médiateur de la Vierge. Objet de culte et vertu divine, ce charisme est destiné à devenir effectif et complètement accompli au moment du Jugement, lorsque le Fils recevra du Père la qualité de juger les âmes et les corps. C'est à ce moment que les supplications adressées à Théotokos seront portées par Elle devant Son Fils – le Grand Juge[38] .

Le prince assume ainsi la rédemption de sa mère; en revanche, Neaga est suppliée de prendre en charge ses jeunes fils trépassés, car ils sont aussi ses fils, au même titre que Neagoe. Mais c'est à la Vierge que le prince adresse ses prières. Si Elle a donné la corps humain au Fils en recevant ensuite la vie divine de la part de Celui-ci, Neaga à son tour représente pour son fils la source de la vie et c'est à lui (Neagoe) que revient la charge d'assurer la rédemption de son âme. Encore une fois, le modèle marial/christologique sert à soutenir la logique de la famille et dévoile sa qualité de "prototype" dans la logique "privée" des générations[39] . La "communication spirituelle", construite sur le modèle Théotokos/Christ, se perpetue ainsi éternellement, unissant toute la descendance de l'ancêtre défunte.

---

[37] Ce type d'image – de la maternité sainte – domine le lieu et surplombe le portrait dynastique des fondateurs, cf. P. Ș. Năsturel, "Considérations sur l'idée impériale chez les Roumains", dans *Byzantina*, 5, 1973.

[38] Cette dernière hypostase se trouve représentée dans le Deisis, voir Paul Evdokimov, *op. cit.*, p. 225 et suiv.

[39] Cf. V. Lossky, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Aubier-Montaigne, Paris, 1967. Nous avons utilisé l'édition roumaine, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, traduction par Anca Manolache, Humanitas, Bucarest, 1998, p. 217, l'essai "Stăpânire și domnie. Studiu eshatologic". Lossky souligne l'unité indestructible entre le domaine marial et la christologie, dans la mesure où la théologie et le culte de la Vierge renvoient toujours à l'Incarnation, cf. "Panaghia", dans le même recueil, p. 189 et suiv.; voir aussi A. Kniazeff, *Maica Domnului …, passim*.

La logique de la "naissance sans père", quoique apparemment bizarre dans l'ordre terrestre, assure le lien entre le "privé" et le "public". La rhétorique légitimatrice de Neagoe ignore délibérément le rôle du père, même si, dans l'ordre "réel" de la succession, le pouvoir se transmet seulement de père en fils. Comme dans le domaine théologique le principe de la "naissance du fils sans père'' ne s'oppose pas à son pendant qui affirme "la naissance sans mère", dans le domaine du pouvoir Neagoe se permet à inverser les prémisses de son discours[40]. En suivant l'analogie, Neaga remplit donc le rôle d'intercesseur entre la famille princière et la Théotokos, qui est à son tour suppliée d'intervenir auprès du Rédempteur. Mais à ce point la logique normale de la supplication chrétienne est doublée par la logique du pouvoir. On l'entrevoit lorsque le prince fait référence au don des insignes.

3. La logique du pouvoir

La couronne, le *surguci* et les diadèmes sont les trois insignes mentionnées dans le texte. La version grecque les traduit comme: *to stémma*, *to tsimoiron* et *ta diadima*. Le *surguci* désignait probablement le panache orné d'une monture de pierres précieuses. Quant aux diadèmes, nous croyons qu'elles représentent pour l'époque de Neagoe Basarab, un voile de soie, brodé et orné de perles, qui entourait les tempes et qu'on peut voir dans le portrait votif de la famille de Neagoe à Curtea de Argeș[41]. Toutefois, le Traité des cérémonies de Pseudo-Kodinos (XIVe siècle) désigne par *diadema* la ceinture du front, tandis que la couronne y est *to stémma*[42]. Le texte

---

40 P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 227.

41 A. Pippidi, *Tradiția politică bizantină în țările românești în secolele XVI-XVIII*, Bucarest, 1983, p. 46; Radu G. Păun, "Încoronarea în Țara Românească și Moldova în secolul al XVIII-lea. Principii, atitudini, simboluri", dans *R.I.*, 7-8, 1994, p. 751-753.

42 Pseudo-Kodinos, *Traité des Offices*, éd. par Jean Verpeaux, Paris, 1968, p. 287.

roumain des *Enseignements* traduit le grec *diadema*, présent dans une citation de l'*Homélie à l'Evangile de Marc* par saint Jean Chrysostome, par "corună" (couronne), la couronne des saints y étant désignée comme *to stéfanos*. Le *Chronographe* de Dorothée, une autre source des *Enseignements*, utilise le syntagme *tìn korona tìn basilikìn*, ce qui devient dans la version roumaine "coroana de împărăție" ("la couronne de l'empire")[43] .

Toutes ces insignes devaient être deposées aux pieds de l'icône du Pantocrator et sur le vêtement de la Sainte Mère de Dieu, c'est-à-dire auprès des deux grandes icônes de l'autel. L'icône du Pantocrator est la célébre icône poignardée par le juif dont l'histoire est décrite par la *Vie de Saint Niphon*. Animé par une ferveur religieuse particulière et désireux d'expier ses péchés, le prince l'avait apportée en Valachie. L'histoire de cet événement suit le scénario de la translation des reliques, ce qui change tout d'un coup la signification de l'objet; il devient plus qu'une simple icône, il fait figure de sainte relique. L'icône ne fut transportée en Valachie que lorsqu'elle le voulut ("cându fu voia ei"):

> "une fois qu'elle fût amenée en Valachie, le prince l'a accueillie plein de ferveur et lui a fait faire une couronne en or et il l'a fait embellir avec des perles et avec d'autres sortes de pierres précieuses".

Lorsque la fondation de Curtea de Argeș fut achevée, l'icône fut instalée dans l'autel par le prince lui-même:

> "et il a installé dans l'église les icônes miraculeuses du Pantocrator et de la Sainte Mère de Dieu, toutes ornées d'or et de pierres précieuses".

Ainsi, la position de l'icône correspond à la peinture de l'église: c'est le Pantocrator qui se trouve sur la coupole de la grande tour sur le naos.

---

[43] Cf. D. Zamfirescu, *Problemele controversate ...*, p. 311 et 317, note 19.

Nous sommes d'avis que ce rituel, un peu étrange par rapport aux pratiques cérémonielles roumaines, n'est qu'une équation du pouvoir, plus précisement, la représentation d'un échange de pouvoirs. Pour l'expliquer il faut commencer avec le couronnement des souverains.

3.1. Recevoir la couronne

Au début de la cérémonie, tant à Constantinople, que dans les pays héritiers du cérémonial byzantin, les *regalia* étaient déposées sur l'*antimésion*, c'est-à-dire sur la table de l'autel. C'est justement Dieu, par l'intermédiaire de l'homme de l'Eglise, qui les offrait à son élu, l'une après l'autre, au fur et à mesure que le candidat passait les différentes étapes de l'algorythme rituel. Le comble est atteint àu moment où le futur souverain est vêtu de la couronne ("met sur son front la couronne de pierres precieuses"), car c'est à partir de ce moment que le candidat devient monarque, le monarque élu par Dieu pour gouverner son peuple, les insignes lui attestant ce statut exceptionnel[44] .

Le couronnement n'est en fait que la mise en œuvre d'un plan divin, des desseins secrets de la divinité; le choix était déjà fait - dès la naissance du candidat et même avant -, mais c'est à travers la cérémonie de la consécration qu'il est "annoncé" et mis en œuvre. On y saisit bien l'origine du pouvoir, il vient de Dieu qui l'accorde à son élu. Comme tout attribut de Dieu, le pouvoir est incréé et éternel, car Dieu même est eternel, autrement dit, il existe au-delà du temps. La *domnia*, la *basileia*, créée par Dieu pour les humains, constitue l'hypostase visible et terrestre du pouvoir divin: une réalité continue,

---

[44] Cf. M. Arranz, "Couronnement royal ..."; I. Al. Biliarsky, "Le rite de couronnement des tsars ..."; Violeta Barbu et Gh. Lazăr, "*Coronatio...*"; Radu G. Păun, "Încoronarea ...", "Les fondements ..."; ''Încoronarea domnilor în cronicile slavo-române. Letopisețul lui Macarie", dans *Sud-Estul și Contextul european. Buletin*, X, 2000, sous presse; une version française de cette étude paraîtra dans les Actes de la Conférence internationale *Medieval Christian Europe: East and West* (Sofia, sept., 2000).

dynamique, mais finie; elle prend fin au moment de la Parousie et du Dernier Jour. Le "pouvoir comme pouvoir" signifie l'invisible, l'absolu qui devient évident à travers le "mandat" confié par Dieu à son vicaire. Par contre, la *domnia*, constitue l'exercice terrestre du pouvoir, le seul accessible aux mortels, à savoir le pouvoir en action, qui entre dans le temps avec chaque règne et chaque prince régnant. Quant au mandataire, à celui qui met en œuvre ce pouvoir, sa mission est limitée dans le temps et dans l'espace: elle prend fin avec sa mort. À ce moment, la *domnia* continue d'exister, en revenant par don de grâce à un autre prince, un autre élu de Dieu[45].

3.2. Retirer la couronne

La couronne représente donc le signe du pouvoir détenu, en marquant la présence de la grâce divine sur son élu car, "c'est par moi que les rois règnent et les empereurs détiennent leurs empires". Elle appartient à Dieu, tout comme le pouvoir même et, par voie de conséquence, le rendre à Dieu ne signifie que suivre l'*oikonomia* divine, donner à Dieu ce qui lui appartient de plein droit[46]. Dans le cycle iconographique inspiré par la légende de Barlaam et Josaphat, peint sur la voûte qui se trouve au-dessus de la nouvelle porte du monastère de Neamț, en Moldavie, on observe Abenner, le père de Josaphat, déposant sa couronne avant de se convertir au christianisme. Le destinataire reste inconnu, à cause du mauvais état de la peinture,

---

45 Sur la "succession par la grâce" voir notre article, "La circulation des pouvoirs …", déjà cité.

46 Comme le suggère, par exemple, l'inscription votive mise sur le fronton de Sainte Sophie par les empereurs Justinien et Théodore et les versets de la sainte liturgie au moment de l'épiklèse. Le texte est conservé dans la chronique de Georges Kedrenos: "Tes biens parmi les Tiens, nous Te les rendons, Jésus, nous, Tes esclaves Justinien et Théodore, et que Tu les reçois dans Ta générosité, Toi, Fils et Verbe de Dieu", voir P. Vintilescu, *Liturghierul explicat*, Bucarest, 1998, p. 248-249.

mais nous croyons que c'est justement le Christ[47] . De toute façon, le geste illustre clairement la fin d'une mission, d'une vie, spirituellement parlant, et le commencement d'une autre, qui n'est pas de ce monde.

A Constantinople, comme l'a justement souligné Gilbert Dagron: "Par jeu de la couronne retirée et rendue à chaque entrée dans un lieu saint, l'empereur reconnaît que le pouvoir délégué qu'il a personellement reçu de Dieu cesse partout où Dieu a sa demeure sur terre, de même qu'il cessera lorsque le Christ reviendra au Dernier Jour …"[48] .

En fait, la couronne, tout comme le pouvoir, n'est que prêtée: au moment de l'enterrement, elle est retirée de la tête de l'empereur défunt. À l'entrée dans le mausolée de Constantin, le maître de cérémonies déclame trois fois la formule: "Entre ici, Basileus, l'Empereur des empereurs t'appelle, le Seigneur de ceux qui règnent". Au moment de l'enterrement il continue: "Retire la couronne de ta tête" et l'objet est pris par le praeposite et déposé ultérieurement dans un sanctuaire[49] .

L'habitude de consacrer des couronnes votives au Christ était bien connue à Byzance. À l'occasion de la fête des Pâques, en 601, l'empereur Maurice fit souspendre par une chaîne d'or sa couronne justement au-dessus de la table de l'autel. La couronne de Héraklius, dédiée à Dieu et puis reprise, inquièta Leon IV, par crainte de la punition divine; finalement, elle fut deposée à la Sainte Sophie par Irène, la veuve de Léon, comme signe d'expiation, le jour de Noël[50] .

Selon l'empereur Constantin Porphyrogénète, la couronne n'est pas un objet d'artisanat, car elle a été apportée par un archange à

---

47 Nous devons cette information à notre collègue Petre Guran et nous lui remercions par cette voie.

48 Dagron, *Empereur et prêtre …*, p. 81; G. Koziol, *op. cit.*, p. 161.

49 Cf. Patricia Karlyn-Hayter, "L'Adieu à l'empereur", dans *Byzantion*, LXI, 1, 1991, p. 141.

50 Ste Sophie faisait d'ailleurs figure de lieu de dépôt de couronnes, comme l'atteste le témoignage du pélérin russe Antoine de Novgorod, vers 1200, cf. Dagron, *op. cit.*, p. 119 et 391, note 100.

Constantin le Grand, lorsque Dieu décida de le faire éléver premier empereur des chrétiens. La couronne ne doit pas être portée tous les jours non plus, mais seulement à l'occasion des fêtes du Seigneur qui l'avait donnée à son élu[51] . Cette explication, si artificielle qu'elle fut, tenant compte du contexte historique où elle fut rédigée, renvoie toutefois à un autre élément important, à savoir la représentation des souverains couronnés par les anges. Commun dans le monde byzantin et slave, ce type de représentation apparaît pour la première fois en Valachie en 1542, donc une vingtaine d'années après la mort de Neagoe[52] . Elle fait ainsi visible la délégation du pouvoir, évoquée autrefois par Constantin Porphyrogénète et suggérée par Neagoe. En fait "les images du couronnement avec le Christ (une autre variante iconographique), ou avec un saint qui le remplace, remettant au souverain le diadème symbolique, "la couronne céleste", traduisent dans le langage plus abstrait et plus solennel de l'iconographie officielle les gestes du patriarche pendant l'office du couronnement et les idées mystiques qui s'y rattachent"[53] .

Ce type d'attitude existe aussi dans le monde catholique. En 1029, Robert le Pieux, entrant dans l'église de Saint Aignan à Orléans, fit déposer ses *regalia* devant l'autel avant de prononcer la prière par laquelle il supplia le Seigneur d'accorder sa protection au peuple. L'habitude de déposer les insignes du pouvoir dans l'église lors des funerailles royales était aussi courante[54] . Les rois latins de Jérusalem

---

51 *Ibidem*, p. 221.

52 Carmen-Laura Dumitrescu, *op. cit.*, 49-51.

53 André Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin*, Paris, 1936; p. 113; voir aussi Agostino Pertusi, "Insigne del potere sovrano e delegato a Bisanzio e nei paesi di influenza bizantina", dans *Simboli e simbologia nell'alto Medioevo*, (= XXIII Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto, 1975), II, Spolète, 1976, p. 541 et suiv.; Elka Bakalova, ''Society and Art in Bulgaria in the 14th Century", dans *Byzantinobulgarica*, VIII, 1986, p. 17-73; Tania Velmans, *La peinture murale byzantine à la fin du Moyen Âge*, tome I, Paris, 1977, p. 62-74, concernant les souverains byzantins, serbes et bulgares; A. Pippidi, *Tradiția …*, p. 124-125, fig. 1-4.

54 G. Koziol, *op. cit.*, p. 126 et p. 161 et 119.

étaient couronnés habituellement devant le saint Sépulcre, car la ville, la Mère des Eglises, était considérée comme la plus proche par rapport à Dieu, l'autel de toute église n'étant en fait que la copie du Saint Sépulcre. Le rois offrent symboliquement leur couronne au Temple, pour la reprendre ensuite avec la permission du Seigneur.

Cette information, transmise par la *Chronique d'Ernaul et de Bernard le Trésorier*, nous livre un autre détail très intéressant: "Là si offre sa couronne, mais il l'offre par racat. Ansi, solait on faire quant li femme avait son premier enfant malle; elle l'offrait au Temple, et le racatait d'un agniel ou de deus coulonbians ou de onze tourtereules»[55] . L'heritier mâle était donc offert à Dieu et puis repris par rachat en assurant par ce biais la continuation de la famille qui désormais jouit de la grâce de Dieu. La logique du don ne peut être qu'asymétrique dans ce cas; on ne peut jamais gratifier Dieu car on lui fait don de ce que lui appartient depuis toujours, comme l'affirme le verset de la liturgie eucharistique, lorsque le prêtre présente les oblats: "Tes biens parmi les Tiens, nous Te faisons offrande de tout et pour tout" ("Ale Tale dintru ale Tale, Ție îți aducem de toate și pentru toate"). Nicolas Cabasilas explique bien ce type d'échange dans son ouvrage, *Explication de la Divine Liturgie*:

> "pour cette oblation d'action de grâces elle-même, nous devons à Dieu une nouvelle action de grâces (*eucharistie*): parce que rien n'y est notre, mais que tout est un don de Lui; parce que c'est Lui qui la veut et qui l'accomplit". Et il continue: "il convient que ce qu'on offre ne fut pas complètement sans rapport avec ce qu'on recevrait en échange, mais qu'il y eut quelque affinité". Ainsi, "les souverains (*basiléis*) eux-mêmes quand il leur fallait présenter à Dieu des offrandes (*dôra*), ne remettaient pas ce

[55] Chronique publié par M. L. de Mas Latrie, Paris, 1871, p. 118. Nous remercions notre collègue et ami Ovidiu Cristea qui nous a fourni cette information.

> soin à d'autres, mais venaient eux-mêmes, couronne en tête (*éstéfanômenoi*), les apporter personellement" [56] .

Le sens précis de l'échange est devoilé par Neagoe lui-même:

> "Et toi, même si tu possède quelque chose, tu ne dois pas te vanter, parce tu l'as reçu de la part de Dieu, afin que tu (Lui) rendes le sceptre et l'étendard de ton règne et de ta seigneurie en Le remerciant humblement, comme l'ont fait les empereurs de jadis qui ont rendu leurs empires dans la main de Dieu, le Père …". Et ainsi, "par les empires de ce monde ils ont obtenu l'empire éternel dans les Cieux et ils ont reçu de la main de Dieu les couronnes de toutes les bontés"[57] .

L'échange ne finit jamais, le partenaire mineur, l'homme, reçoit toujours la grâce de Dieu en restant ainsi sous Son pouvoir, tant dans ce monde que dans les Cieux. Par voie de conséquence, déposer son pouvoir devant le Christ n'est pas un acte d'offrande, mais un devoir. En échange, si Dieu le veut, il donne à l'homme la vie éternelle, pour partager, avec tous Ses bien-aimés, la gloire du Père. C'est un geste qui annonce la fin, mais aussi un autre commencement, car le Seigneur choisira un autre délégué de son pouvoir "jusque à ce que le Christ revienne pour le Dernier Jugement"(note).

4. La logique du temps et de l'histoire

Ce type de geste devoile également la manière de concevoir le temps et l'histoire. Rendre la couronne signifie la fin de la mission terrestre du monarque, tout en définissant un temps bien précis, celui

---

[56] Nicolas Cabasilas, *Explication de la Divine Liturgie,* trad. et notes de Sévérien Salaville, Paris, Cerf, 1967, p. 291, XLIX, 28, cf. la grande doxologie: "C'est à Lui le pouvoir et Sien est le règne et la puissance et la gloire, du Père et du Fils et du Saint Esprit, maintenant et toujours et pour les siècles", voir aussi les *ordines* de couronnement, cf. note 15.

[57] *Învățăturile …*, éd. cit., chap. I, p. 130.

de la vie mortelle de l'homme investi du pouvoir par la grâce divine. Mais ce geste rejoint un autre, plus "grave", disons, celui de la fin du monde, de *ce* monde. On le retrouve dans les écrits prophétiques, notamment dans l'apocryphe du Pseudo-Méthode de Patara (VIIe-VIIIe siècles)[58] . Le règne du dernier élu de Dieu annonçera la fin du monde terrestre et l'arrivée du Sauveur[59] . En son attente, le dernier empereur vaincra les païens (Muslims) et résidera à Jérusalem dix ans et démi et, après la naissance de l'Antéchrist, il refaira le chemin de la Passion du Christ sur le Golgotha et il déposera sa couronne sur la Croix de la Passion en confiant ainsi son règne à l'Empereur des empereurs[60] .

---

58 Le texte, qui existe aussi en slavon et fut traduit en roumain seulement au XVIIIe siècle, annonce la fin du monde et décrit la vie du dernier empereur, cf. P. J. Alexander, "Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs. The Legend of the Last Roman Emperor", dans *Medievalia et Humanistica*, n.s., 2, 1971, p. 47-69; Idem, "The Medieval Legend of the Last Roman Emperor and its Messianic Origins", dans *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 41, 1978, p. 1-38. Les textes sont publiés par Ernst Sackur, *Sybillinische Texte und Forschungen*, Halle, 1898, p. 60-96 et plus récemment par Anastasios Lolos, "Die Apokalypse des Ps.-Methodios", dans *Beiträge zur Klassichen Philologie*, éd. par E. Heitsch, R. Merkelbach et Clemens Zintzen, 83, Meisenheim am Glan, 1976.

59 Voir Fr. J. Thomson, "The Slavonic Translations of Pseudo-Methodius of Olympu Apocalypsis" dans le vol. *Tărnovska Knijovna Škola*, tome IV, Sofia, 1985, p. 143-173. Nous avons abordé ce sujet dans notre étude "*Translatio imperii* dans la culture historique roumaine: Rome - Constantinople/Istanbul - Moscou (XVIe - XVIIIe siècles)" à paraître dans le vol. *"Temporum scientia". Epoche e rivoluzioni da Roma a Constantinopoli a Mosca* (=Rendiconti del XVIII Seminario di Studi Storici "Da Roma alla Terza Roma", Rome, 1998). Ce type de textes fait défaut de l'inventaire récemment dressé par A. Timotin, "La littérature eschatologique et apocalyptique dans les manuscrits roumains des archives de BAR", dans *Archeus. Etudes d'histoire des religions*, IV, 1-2, Bucarest, 2000, travail assez modeste et plein d'erreurs.

60 La Croix symbolise le Christ et la salvation du monde; le geste indique clairement la fin de la mission de l'empereur terrestre et annonce la Parousie. On le retrouve dans la peinture de l'église de St. Démètre de Peć, par exemple, où l'ange dépose la couronne sur la Croix de la Passion, cf. Tania Velmans, *op. cit.*, fig. 115. Le geste renvoie au texte d'Eusèbe de Cesarée, qui rappelle que le pouvoir impérial de Constantin le Grand fut sauvé par le biais de la Croix.

Dans notre texte, les *regalia* du jeune prince défunt sont déposées devant les icônes du Pantocrator et de la Sainte Mère de Dieu, situées toutes les deux dans la proximité de l'autel, le lieu symbolique de la Passion. Prince "par nature", Petru n'arriva pas à être "monarque par grâce", parce que Dieu "l'a appelé chez Soi". Le geste le "délivre" en quelque sorte de la mission terrestre qui l'attendait et dont l'accomplissement lui fut refusé; il aspire, en revanche, à la vie éternelle. La couronne (*coroana*, *stémma*) est ainsi "changée" en couronne céleste (*cununa*, *stéphanon*)[61] . C'est en fait le propos de la prière de son père, Neagoe, mais aussi de son frère, Théodose. Une fois les insignes de Petru remises au Pantocrator, c'est lui, l'héritier vivant, qui prend la place de Petru. A la différence de son père, Théodose est lui aussi "prince par nature", comme fils légitime d'un couple princier, et destiné à être "monarque par grâce"[62] . Dans le scénario du rituel c'est lui qui joue le rôle principal, tandis que son père, comblé de péchés, agit comme "metteur en scène".

Les prières de Neagoe ont une double portée: obtenir la vie éternelle pour ses fils défunts et assurer le destin de son héritier unique, Théodose et c'est à ce propos que le rituel supplicatoire change en rituel pénitentiel. Le Christ et la Théotokos en sont les destinataires,

---

61 Voir *La Vie de la Sainte reine Hélène,* écrite par Danilo II: "La couronne de la victoire tressé de la main du Pantocrator, est accordée à ceux qui ont subi le mal, comme les bons soldats de Christ-Dieu, ceux qui ont accepté les malheurs et les tentations d'ici-bas, ceux qui ont oublié le naturel du corps et qui ont méprisé la mort, afin d'accéder au royaume des cieux", apud. Bojović, *op. cit.*, p. 589, note 72. Les *Vies des rois et d'archévêques serbes* étaient connus dans les milieux érudits roumains de l'époque, cf. I. R. Mircea, "Les *Vies des rois et des archévêques serbes* et leur circulation en Moldavie", dans *R.E.S.E.E.*, IV, 3-4, 1966, p. 394-412; G. Mihăilă, "Originalul slavon al *Învățăturilor* și formația culturală a lui Neagoe Basarab", ét. intr. à l'édition de 1970, p. 70-86.

62 La formule appartient à Ernst H. Kantorowicz, "*Deus per naturam, deus per gratiam.* A Note on Mediaeval Political Theology", dans son recueil posthume, *Selected Studies*, New York, 1965, p. 122-137 (publié pour la première fois dans *The Harvard Theological Review*, XLV, 1952, p. 253-277).

c'est devant leurs icônes que le rituel doit avoir lieu. Le prince exhorte ses fils: "prenez dans vos bras les vénérables icônes et prosternez-vous devant elles pour la rédemption de l'âme de ma mère, votre ancêtre, et de mon fils, votre frère". On se souvient ainsi la scène de la mort du Saint Siméon Nemanja, relatée par Théodosij de Hilandare, où le saint rend son âme devant l'icône du Christ (la version de Domentijan indique l'icône de la Mère de Dieu)[63] . L'exhortation de Neagoe peut être aussi mise en rapport avec celle de Barlaam, adressée à Josaphat, au moment de son baptême. L'ermite indique précisément l'icône du Christ, celle de la Sainte Mère de Dieu et la Sainte Croix et souligne qu'il "faut voire dans l'icône le vrai Créateur lui-même ("pe însuși făcătoriul")[64] . Le but en est le même: le salut.

5. Geste donateur et geste pénitent

Embellir les icônes, plus précisément, leur apporter des offrandes, c'est quelque chose de courant dans la tradition orthodoxe, même aujourd'hui. La pratique est attestée dans le texte des *Enseignements*. Dans le fragment concernant les Saints Empereurs Constantin et Hélène, Neagoe rapelle la dévotion d'Hélène qui "avait orné les saintes icônes d'or et d'argent et de pierrres précieuses et de perles"[65] . À son tour, Neagoe avait mis sur l'icône miraculeuse de la Théotokos à Vatopèd "une pomme d'or avec des perles et des pierres precieuses". À Cozia, il a installé des icônes nouvelles, "dont celle de la très pure Despoina et Mère de Dieu et éternellement Vierge, Marie". Sa femme, Despina, avait étendu des *podéai* brodées en fil d'or "devant la Sainte

---

63 B. Bojović, *op. cit.*, p. 430.

64 Le roman était très familier au prince, cf. G. Mihăilă, *loc. cit.*. Il est édité par P. V. Năsturel, *Viața sfinților Varlaam și Ioasaf*, Bucarest, 1904, dont l'édition nous avons suivi, voir p. 160-161.

65 Ed. citée, p. 229; la source en est le chronographe de Dorothée de Monemvasie, cf. D. Zamfirescu, *Problemele controversate…*, p. 304.

et miraculeuse icône sur laquelle est inscrite l'image de la très pure Vierge et Mère de Dieu, Marie", à Iviron[66].

On sait par ailleurs que les piecès votives, telles que les *podéai* (*zavese*, en slavon), étaient consacrées dans l'église, tout comme les objets de culte. Parfois, elles étaient même investies de pouvoirs thaumaturges: l'empereur Alexis I Comnène guérit d'une maladie en se faisant envelopper dans la *podéa* qui se trouvait devant l'icône du Christ à Chalkis. Salomonia, l'épouse du grand prince de Moscou, Basil III, dédiait une *podéa* à l'icône de la Sainte Mère de Dieu, qui se trouvait au monastère de Saint Serge à Radonej, afin qu'elle lui donne des enfants. L'icône de la Vierge du monastère du Pokrov à Suzdal' fut effectivement comblée de dons (*encolpia*, boucles d'oreille, colliers, même des décorations militaires); la tsarine Anastasie, l'épouse de Pierre le Grand, pouvait en compter pas moins de 225[67].

---

[66] *Viața Sf. Nifon,* éd. cit., p. 290 et suiv. Cette pratique détient une forte connotation expiatoire. Le prêtre-mémorialiste Synadinos de Serres, excommunié en 1638 par l'évêque du lieu, fut réintégré dans l'Église et dans la communauté seulement après avoir fait un don. Il raconte ainsi son propre acte de dévotion: "j'ai pris quatre cent piastres et j'ai donné 48 000 aspres et je les ai mises devant l'icône du Christ ...", cf. S. Petmézis, P. Odorico, *Conseils et mémoires de Synadinos, prêtre de Serres en Macédoine*, Paris, 1996 (Textes. Documents. Etudes sur le monde byzantin, néohellénique et balkanique), p. 142; voir aussi P. Odorico, "Le prix du Ciel: donations et donateurs à Serres (Macédoine) au XVIIe siècle", dans *Balcanica*, XXVII, 1996, p. 26. Deux autres *podéai*, dédiées à l'icône du Christ et à l'icône de Sa Mère (la Vierge Platytéra), par Drăghici, le fils de Vintilă Vodă de Slatina, semblent avoir la même fonction, cf. P.Ș Năsturel, "Les deux *podéai* valaques de Koutlumus (vers 1533)", dans "Dix contributions roumano-athonites", publiées dans *Buletinul Bibliotecii Române din Freiburg*, XII, 1985, p. 28-32**,** qui les met en relation avec la mort de Mircea, l'autre fils du voïvode. L'inscription montre la dimension pénitentielle du geste donateur: "O, Seigneur Christ, me voici, moi, Ton serviteur".

[67] A. Frolow, "La *Podéa*, un tissu décoratif de l'Eglise byzantine", dans *Byzantion*, XIII, 1938, p. 465, 482, et 479. Même pratique au Mont Athos, voir N.P. Kondakov, *Pameatniki Hristianskato isskustva na Afonj*, St. Pétersbourg, 1902, planches XVII (l'icône de la Sainte Mère de Dieu à Ivirion), pl. XVIII

Même si la coutume s'avère assez ancienne, le geste d'orner les icônes avec les *regalia* reste toutefois inédit, au moins en ce qui concerne la tradition roumaine[68]. C'est pourqoui nous proposons comme hypothèse de recherche l'idée que ces pièces faisaient en fait figure de *podéa*, hormis la couronne, qui, comme on l'a vu, semble avoir une fonction spéciale. Mais le *surguci* et les diadèmes, destinés à couvrir, à protéger en quelque sorte, les saintes images, pouvaient fort bien servir de nappe sur laquelle siégeait l'icône. Elle auraient rempli la même fonction pénitentielle et supplicatoire que les tissus représentant la famille princière en attitude de prière, pièces si connues dans la tradition roumaine[69].

6. Dévotion, pénitence et légitimation dynastique

Ainsi, le rituel que nous avons analysé semble opérer, instituer même, une différence et dévoiler une attitude. Si au niveau des attitudes on constate beaucoup d'analogies avec d'autres cultures, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de la tradition orthodoxe, le problème

---

(Hilandar), pl. XIX (l'icône miraculeuse de la Théotokos) etc. Voir plus récemment, Violeta Barbu, "Systèmes de représentations populaires du culte marial dans les Pays Roumains (les XVIIe-XVIIIe siècles)", dans Maria Crăciun et O. Ghitta (éds.), *Church and Society in Central and Eastern Europe* (=Actes de la Conférence internationale de Cluj-Napoca, 1997), Cluj-Napoca, 1998, p. 387-400, *Eadem*, "Images miraculeuses de la Vierge dans les Pays Roumans au XVIIIe siècles", communication présentée au Colloque d'anthropologie religieuse *Reliques et miracles*, New Europe College, Bucarest, le 2 novembre 2000.

68 On connaît par ailleurs le cas de la tête du Saint Grégoire le Théologien, qui se trouvait jadis au monastère de Slatina, et qui portait "une couronne ornée de pierres précieuses et surmontée de deux bandes de metal s'entrecroisant pour retenir la relique", reliquaire commandé par le trésorier Apostolaki et sa femme Cneajna (1597, le 23 août), la fille du prince Alexandre Lăpușneanu, cf. P. Ș. Năsturel, "D'un achat de reliques à Vatopedi par le prince Alexandre Lăpușneanu de Moldavie", dans "Dix contributions ...", *loc. cit.*, p. 37-42.

69 Voir par exemple, Maria-Ana Musicescu, *Broderia medievală românească*, Bucarest, 1969.

de la différence se circonscrit surtout à la conception du pouvoir. Faire réunir les membres vivants et défunts de la même famille signifie en effet tracer une ligne de démarcation entre celle-ci et le reste et offre l'image concrète d'un temps propre, celui qui concerne seulement les acteurs du rituel. C'est la première différence. La seconde joue sur la légitimité, représentée par Neaga, l'ancêtre commun de la famille. Par ce biais, la lignée se définit par rapport à une femme, qui par ailleurs, n'arrivat jamais à être *doamna*, c'est-à-dire épouse officielle du prince. En insistant sur cette légitimité, Neagoe renvoie toujours au modèle marial: la Sainte Mère de Dieu n'est-elle la plus digne parmi les femmes justement à cause d'avoir porté le Fils qui est à la fois le Père?[70] Prennant le raisonnement à l'inverse, le prince affirme la légitimité de la fondatrice de la dynastie comme venant du fait d'avoir donné naissance à un prince, d'avoir porté le fils d'un prince, donc de l'élu de Dieu. Ainsi, s'affirme le caractère exceptionnel de la famille: elle n'est pas une famille ordinaire, mais une dynastie qui détient le pouvoir parce qu'elle jouit de la grâce de Dieu.

Les gestes du prince dépassent le temps à travers les objets qu'il offre à Théotokos et à son Fils pour que la prière continue même après la mort du supplicant et de sa famille. Les deux catégories d'objets qui nous intéressent sont les *podéai* et les icônes avec des portraits des donateurs. Elles figurent la famille princière en posture supplicatoire et pénitente, ce qui renvoie d'un coup au discours littéraire de Neagoe. C'est comme si les souverains de la terre, portant tous les insignes de leur dignité, s'inclinaient pieusement - comme dans la cérémonie du *proskynésis*, ou pendant la *képhaloklisia* - devant l'Empereur des empereurs et Sa Mère. La pièce, brodée ou peinte, "amène" l'image du monarque et de sa famille tout près des images saintes, en illustrant une relation – de piété et de pénitence,

[70] Cf. *Luc*, I, 42, "Tu es bénie parmi les femmes et le fruit de ton sein est béni!", voir aussi A. Kniazeff, *op.cit.*, p. 60.

dans notre cas – et créant de la postérité à travers l'affirmation de la dimension purement chrétienne de la monarchie.

Plus d'une fois, ces images suivent la logique de la peinture murale. C'est le cas de la *podéa* qui se trouvait dans la cathédrale des Saints Pierre et Paul de St. Pétersbourg où on retrouve toute la famille de Neagoe en attitude de pénitence[71]. Le *phélonion* brodé par Despina et dédié au monastère de Krušedol, la fondation de ses parents, les Branković, porte l'inscription suivante: "aux jours de mon seigneur Io Neagoe voévode et de nos enfants Théodose, Petru, Stana et Anghelina, le 15 juillet 1519"[72]. Or Petru était déjà mort à l'époque; l'intention de la mère venait ainsi rencontrer les dits du père, tout en reaffirmant l'unité spirituelle de la famille, les défunts compris, et leur préoccupation permanente pour obtenir la protection de Jésus et de Sa Mère[73] et la rédemption de leurs âmes.

Ce type de représentation s'inscrit dans la catégorie des actes de pénitence monarchique, dont l'archétype fut David, tout comme la mosaïque du narthex de la Sainte Sophie (IX-X siècles) où l'empereur en *proskynesis*, supplie le Christ trônant et la Théotokos, flanqués par le saint Archange Michel. C'est l'expression la plus évidente de l'humble soumission que tout souverain terrestre doit à l'empereur

---

71 C'est aussi le cas de l'épitrahile de Vatopèdi qui figure le prince Radu Paisie et son frère et associé au règne, Marco, de la même manière qu'ils se trouvent peints sur le mur de Curtea de Argeș, sauf l'attitude pénitente qui est plus évidente sur le tissu, G. Millet, *op. cit.*, p. 32; voir aussi Carmen-Laura Dumitrescu, *op. cit.*, p. 51. Il convient de rappeler que Radu Paisie fut l'autre gendre de Neagoe et de Despina.

72 G. Millet, *op. cit.*, p. 32.

73 Cf. avec la *dvera* de Slatina, donnée par Alexandre Lăpușneau et son épouse, Ruxandra, la fille de Petru Rareș et de Cneajna, une autre princesse roumaine d'origine serbe, pièce dédiée également à la Sainte Mère de Dieu et à son Fils, cf. Maria Ana Musicescu, *Broderia …*, p. 66-67; cf. E. Turdeanu, "La brodérie religieuse en Roumanie. Les étoles des XVe et XVIe siècles", Bucarest, 1941, p. 53; I.D. Ștefanescu, "L'évolution de la peinture religieuse en Bucovine et en Moldavie depuis les origines jusqu'au XIXe siècle", dans *Orient et Occident*, tome II, Paris, 1928, p. 168 et p. 263.

des cieux. Théotokos intervient auprès de son Fils en faveur du suppliant, afin que l'archange souspende son châtiment, scène qui meriterait la comparaison avec les prières de Neagoe[74].

Quant aux icônes avec les portraits des donateurs, elles semblent appartenir à l'époque des Anges, pour devenir ensuite un type assez connu dans l'art de tradition byzantine[75]. En Valachie, ce type apparaît justement à l'époque de Neagoe, en exprimant "la matérialisation d'une prière", c'est-à-dire la transposition en images d'un désir spirituel (le salut) et d'une attitude (le *proskynésis*). Sous une autre forme, les icônes rappellent la condition mortelle de tout chrétien, qu'il fut gens du commun ou monarque, renvoyant à leur tour au texte des *Enseignements*[76].

---

[74] Une autre variante, toujours à Sainte Sophie, figure St. Jean Baptiste à la place de l'archange, ce qui l'approche de l'icône qui se trouvait jadis à Argeș, cf. G. Dagron, *op. cit.*, p. 129-130; voir aussi N. Oikonomides, "Leo VI and the Narthex Mosaic of Saint Sophia", dans *D.O.P.*, 30, 1976, p. 151-172; Al. Efremov, "Problema cristalizării stilului în pictura de icoane în sec. XVI și o "nouă" icoană din epoca lui Neagoe Basarab", dans *B.M.I.*, I, 1971, p. 91. L'auteur présume que la pièce fut commandée après la mort de Jean, l'autre fils du prince, le 27 nov. 1517 ou 1519, ce qui pourrait confirmer notre hypothèse. Mais il y a encore une autre possibilité: de mettre en relation l'icône avec l'échange de reliques opéré par Neagoe avec les moines de Dionisiou. Le prince leur a offert à cette occasion la tête du Saint Jean Baptiste pour recevoir la tête et la main du St. Niphon, son maître spirituel, cf. *Viața Sf. Nifon*, éd. cit., p. 157. Même attitude, à la fois supplicatoire et pénitente, au monastère du Saint Panteleimon d'Athos où on trouve l'image du *knéz* Lazar en *proskynesis*, en offrant des dons devant la Ceinture de la Mère de Dieu, cf. N. Iorga, "Muntele Athos în legătură cu țările noastre", dans *A.A.R.M.S.I.*, IIe série, XXXVI, 1914, p. 17.

[75] Nancy P. Ševčenko, "*Vita* Icons and the Origin of this Form", dans *Fourteenth Annual Byzantine Studies Conference (Abstracts of Papers)*, The Menil Collection and the University of St. Thomas, Houston, Texas, 10-13 nov., 1988, p. 32-33. Pendant les XIVe-XVe siècles, donner des icônes de ce type "garantit" la postérité du donateur dont le nom est toujours rappellé aux jours des grandes fêtes du saint.

[76] P. Ș. Năsturel, "Autour de l'icône de St. Athanase de Lavra, don du voïvode Valdislav Ier", dans "Dix contributions ...", *loc. cit.*, p. 4-12. Qui plus est, "la présence des donateurs et des invocations sur les icônes byzantines avait

La plus célèbre pièce parmi les œuvres pieuses de la famille de Neagoe est l'icône de la Descente de la Croix commandée par la princesse Despina, après la mort de Neagoe[77]. Elle témoigne non seulement de l'attachement de Neagoe et de sa famille au culte marial, mais elle donne aussi les raisons de cet attachement, à savoir la force des liens mère/fils et leur enjeu politique. L'objet doit être analysé sur trois niveaux. Tout d'abord, c'est la similitude entre l'image de la Sainte Mère de Dieu qui embrasse le corps du Christ et l'image de la donatrice Despina, représentée en bas de l'icône tenant dans ses bras son fils mort, Théodose[78]. Les deux couples sont quasi-identiques: même souffrance qu'on peut saisir aux yeux des deux mères, mêmes gestes de tendresse; seulement les dimensions et la position font la différence: le couple saint occupe le centre de l'icône, tandis que les mortels se trouvent figurés dans la partie latérale droite. En fait, "la souffrance de Despina, privée de son fils, est projetée comme une prolongation de l'image de la Mère de Dieu portant Jésus descendu de la Croix"[79].

---

comme but de renforcer leur rôle comme moyen de salut pour leurs donateurs", cf. Doula Mourki, "Portraits de donateurs et invocation sur les icônes du XIIe siècle au Sinai", dans *Etudes Balkaniques. Cahiers Pierre Belon*, 2, 1995, p. 133. Ainsi, la dévotion dédiée à la sainte image ne peut pas ignorer non plus la présence spirituelle des donateurs, E. Lăzărescu, "O icoană puțin cunoscută din secolul al XVI-lea și problema pronaosului mănăstirii Argeșului", dans *SCIA*, seria Artă Plastică, XIV, 2, 1967, p. 187-201.

77 Cette pièce a été commentée plusieurs fois, cf. N. Iorga, *Istoria românilor în chipuri și icoane*, IIe édition, Editions Ramuri, Craiova, 1928, p. 9; E. Lăzărescu, *op. cit.*, p. 196; Al. Efremov, "Portrete de donatori ..."; P. Chihaia, *op. cit.*, passim, Maria Ana Musicescu, "Byzance et le portrait roumain...", p. 170, etc. Dans un autre travail, Maria Ana Musicescu attirait l'attention sur une *dvera* qui se trouve à Orujenia Palata à Moscou, pièce qui représente la même scène, *Broderia medievală...*, p. 36.

78 L'inscription s'adresse directement à la Vierge: "Despoina, reçois l'âme de ton serviteur lo Théodose voïvode et amène-le à Ton jugement!", cf. P.Chihaia, *op. cit.*, II, p. 110.

79 Idem, "Despre pronaosul bisericii voievodului Neagoe Basarab de la Curtea de Argeș", *loc. cit*, p. 114.

A ce niveau, le thème de la Thrène - fréquent dans l'iconographie postbyzantine (Nerezi, Bačkovo) - doit être lié aux versets de Siméon Métaphraste: "Sur mon sein tu as souvent dormi le sommeil de l'enfance, maintenant tu y dors le sommeil de la mort", et aux prières de la messe du Samedi Saint qui reproduisent la lamentation de la Sainte Mère de Dieu: "Ô, Dieu, ô, Verbe!, ô, ma joie, comment supporter votre ensevelissement pendant trois jours! A présent mes entrailles de mère sont déchirées". Et ensuite: "Qui me donnera une source de larmes torentielle pour que je pleure mon doux Jésus?"[80].

La douleur de la princesse qui avait perdu son fils "répond" à la douleur de Neagoe invoquant sa mère défunte[81], en suivant le même transfert typologique: la liaison Théotokos/Jésus fournit le paradigme pour deux autres couples: Neaga/Neagoe et Despina/Théodose. Dans le premier cas, le paradigme saint est utilisé pour des raisons légitimatrices: le prince bâtard met en discours toute une rhétorique de la naissance illustre bâtie sur le rôle de la femme. C'est une stratégie courante dans le monde orthodoxe, non pas en Serbie ou en Bulgarie où le principe dynastique semble avoir été formellement et fortement imposé, mais à Constantinople, où la *porphyrogénéia* fut introduite seulement par Héraklius, usurpateur à son tour. C'est le même Héraklius qui se montrait particulièrement dévoué au culte de la Sainte Mère de Dieu, et cela à cause de l'aide divin porté par les icônes miraculeuses de la Vierge, mais aussi, semble-t-il, au rôle joué par sa femme, Eudokie[82]. Qui plus est, la célébration de la Dormition fut officiellement introduite par un autre empereur qui avait bénéficié d'une légitimation par voie féminine: Maurice. Il avait été adopté par

---

80 Cf. Tania Velmans, *op. cit.*, p. 104; voir aussi fig. 101 et p. 110-111; A. Kniazeff, "La Théotokos dans les offices byzantins du temps pascal", dans *Irénikon*, 1, 1961.

81 Fait saisi par P. Chihaia, *loc. cit.*, p. 114.

82 Selon les témoignages de Georges de Pisidia et de Théophanes, cf. A. Cameron, "Images of Authority: Elites and Icons in Late Sixth Century Byzantium", dans *Past and Present,* 84, 1979, p. 22; G. Dagron, "Nés dans la pourpre", p. 112.

Tibère, mais le trône lui fut assuré par le mariage avec la fille de l'empereur défunt, Augusta, qui allait prendre ensuite le nom de Constantina[83]. La fête de la Naissance de la Sainte Mère de Dieu, le 8 septembre, fut établie par Justin II, l'empereur qui se fit représenter sur les monnaies couronné par Théotokos[84]. En fait, la légitimité avec laquelle il se vantait tant lui avait été conférée par son épouse, Sophie, la nièce de l'impératrice Théodora[85]. On voit donc que les moments essentiels de l'établissement du culte de la Vierge étaient l'œuvre des usurpateurs, qui tiraient leur légitimité des liens noués à travers le mariage[86].

7. Conclusions: rituel et pouvoir, rituel du pouvoir.

Par ce biais, le rite opère la démarcation entre ceux qui sont "justiciables", concernés par son action, et ceux qui ne le sont pas, le "reste", permettant à Neagoe d'affirmer la différence entre le monarque – le seul qui peut "exécuter" le rite - et les autres[87]. Sa place et son rôle y sont exceptionnels, car à travers le rite et le rituel le monarque s'assure le "monopole" de la proximité à Dieu. Le fait que ce rôle est réservé à Théodose, son héritier unique, donne un sens plus spécifique à la cérémonie. Quant aux sujets, ils ne sont que des personnages passifs, appelés à voir et accepter leur futur maître,

---

83 D. M. Olster, *op. cit.*, p. 163.

84 A. Cameron, "Images …", p. 18; D.M. Olster, *op. cit.*, p. 146-7.

85 Ibidem, p. 180.

86 Le culte de la Sainte Mère de Dieu avait été aussi très cher aux souverains qui manquaient d'enfants, tel fut le cas de Léon I (457-474), cf. A. Cameron, "A City…", p. 97; G. Dagron, *op. cit.*, p. 109. A comparer avec la stratégie de Basile I, qui avait inventé une légende légitimatrice d'après le modèle de l'Annonciation (un vieillard (Saint Élie) avait anoncée à sa mère la naissance d'un fils élu par Dieu pour régner sur les Romains), G. Dagron, *Empereur et prêtre …*, p. 201-202.

87 Pierre Bourdieu, "Les rites comme actes d'institution", dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43, juin 1982, p. 68-64.

comme le plus digne et aussi le plus fort. La transmission du pouvoir se fait ainsi avant la disparition physique du prince régnant.

Etroitement liée au rituel c'est la représentation des monarques couronnés par les anges qui, à travers les images, affirme la même idée: le monarque est le plus proche à Dieu, plus proche que les prêtres mêmes. Les images, tout comme le rituel, avouent à leur tour (*martyreô*) la transmission du don divin et le caractère unique de son possesseur - le prince. Neagoe le possédait, il fallait que cela soit reconnu non seulement dans le cas de Théodose, mais aussi dans celui de son héritier disparu, Petru, pour ainsi consacrer la continuité du pouvoir et de la présence de la grâce dans la lignée.

De ce point de vue, instituer une différence (de nature ou, plutôt, "de grâce") signifie consacrer ou re-consacrer, réaffirmer un statut ontologiquement établi, "sanctifier un état de choses". Le revers de la médaille se trouve tout aussi vrai: "Instituer, assigner une essence, une compétence, c'est imposer un droit d'être (d'être tel qu'il est, dirais-je) qui est un devoir être (ou d'être)"[88]. Cela nous explique mieux le permanent souci de Neagoe: tout statut implique une responsabilité, l'observation de certains règles et commandements, les commandements de Dieu. Les ignorer peut provoquer le retrait de la grâce, ce qui aurait touché non seulement le coupable, mais toute sa lignée. En remerciant Dieu pour ce qu'il avait déjà reçu, le prince le supplie de lui pardonner ses péchés et de se montrer pitoyable envers ses fils, leur "accorder les couronnes de la vie éternelle", la Rédemption.

Mais toute supplication exige l'expiation, la purification qui s'accomplit à travers la pénitence. C'est à ce propos que Neagoe exhorte sa famille, et plus particulièrement Théodose, à se prosterner humblement devant les grandes icônes, les images du Christ et de Sa Mère, ou, se présenter devant le Grand Prêtre "avec le cœur brisé" (Grégoire de Nysse):

---

[88] *Ibidem*, p. 60.

> "que la grâce paraisse un échange, que l'infinie miséricorde ait quelque apparence de justice et que soit accomplie cette parole: *Je mettrai ma miséricorde dans la balance*",

selon les paroles de Cabasilas[89] .

Somme toute, la rémission des insignes - épisode qui ne peut pas être séparé du contexte "idéologique" et liturgique général - revêt une dimension pénitentielle: le pouvoir (la couronne) revient à son vrai détenteur (le Christ), tandis que les diadèmes et le *surguci* font figure d'offrandes, de *podéai*, destinées à couvrir les icônes du Rédempteur et de Sa Sainte Mère. Par ce biais, le "corps de grâce" du jeune prince défunt est dédié à Dieu, tout en rappelant l'origine et la nature de son pouvoir et suppliant le Créateur de lui accorder la vie éternelle. C'est la fin d'une vie et d'un temps, le temps de mortels. De la même manière et à travers le même type de geste le dernier empereur marque la fin de sa mission et du temps de ce monde: en déposant la couronne sur la Croix de la Passion il annonce la Parousie, la seconde arrivée de l'empereur éternel; le pouvoir n'existe désormais que dans l'éternité, c'est-à-dire au delà du temps, comme attribut du Créateur.

---

[89] *L'explication de la divine liturgie*, éd. cit., IV, 2, 3.