

LE TRIOMPHE DES IMAGES
ET LA NOUVELLE DÉFINITION DE L'ORTHODOXIE.
À PROPOS D'UN CHAPITRE DU *DE CERIMONIIS* (I. 37)

À la fin de la première semaine du Carême, l'Église byzantine célèbre ce que Philothée, en 899, appelle «le dimanche de l'orthodoxie des saintes images» et le *De cerimoniis*, au milieu du X^e siècle, «la fête de l'orthodoxie» tout court¹. Cette célébration est instituée initialement pour commémorer les événements qui, en 843, ont vu la victoire des iconophiles et la défaite des iconomaques, mais elle se transforme par étapes et prend un sens plus général, devenant, pour reprendre les termes de Michel Attaliatès, «le jour de ce qu'on appelle officiellement l'Orthodoxie, jour où l'Église a coutume de distinguer la race des orthodoxes de celle des hérétiques, et d'anathématiser les hétérodoxes»². Cette évolution s'accompagne de celle du texte principal lu au début de la liturgie ce jour-là, le *Synodikon de l'Orthodoxie*, qui s'enrichit, à partir de la fin du XI^e siècle, de la condamnation d'hérésies nouvelles³. La fête, avec ses rites, ses lectures et ses chants, fournit de ce fait un bon terrain d'observation pour comprendre comment, dans les siècles qui suivent l'époque iconoclaste, les Byzantins ont ressenti et exprimé ce qu'étaient les hérésies qu'ils anathématisaient et l'Orthodoxie dont ils célébraient la victoire.

J'ajouterais que c'est aussi l'occasion, au début de ce colloque où vous

¹ Τῆ δὲ ἐπιούσῃ κυριακῇ τῆς τῶν ἁγίων εἰκόνων Ὁρθοδοξίας, PHILOTHÉE, *Traité*, éd. N. ΟΙΚΟΝΟΜΙΔΗΣ, *Les listes de préséance byzantines des IX^e et X^e siècles*, Paris 1972 (Le Monde Byzantin), p. 195 (pour la date d'édition de ce traité, voir *ibid.*, p. 65; p. 81, ll. 4-5); *De cerimoniis* I. 37 [éd. E. VOGT, *Constantin VII Porphyrogénète. Le Livre des cérémonies*, I, Paris 1935, p. 145]. Voir aussi *Theophanes Continuatus*, IV. 10 [éd. Bonn, p. 160]: ἐν τῇ τῆς ὀρθοδοξίας πανηγύρει.

² Περὶ αὐτὴν τὴν ἡμέραν τῆς ἐπισήμου λεγομένης Ὁρθοδοξίας, ἐν ἣ φυλοκρινεῖν τοὺς αἰρετικούς ἀπὸ τῶν ὀρθοδόξων καὶ ἀναθέματι καθυποβάλλειν τοὺς ἑτεροδόξους τῇ ἐκκλησίᾳ νενόμισται, MICHEL ATTALIATÈS, *Histoire*, XI [éd. I. PÉREZ-MARTÍN, *Miguel Attalates. Historia*, Madrid 2002, p. 106].

³ J. GOUILLARD, *Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire*, dans *Travaux et Mémoires* 2 (1967) pp. 1-316 (désormais: *Synodikon*, pour le texte; GOUILLARD, *Synodikon*, pour le commentaire).

m'avez fait l'honneur de m'inviter, de rendre hommage à un savant dont les travaux restent fondamentaux pour les questions qui nous occupent: Jean Gouillard, auquel nous devons non seulement la belle édition du *Synodikon*, mais aussi, il y a plus de quarante ans, un article novateur qui, pour la première fois, proposait un tableau d'ensemble de l'hérésie dans le Moyen Âge byzantin⁴.

I. LA FÊTE DE L'ORTHODOXIE

Les événements que commémore la fête de l'Orthodoxie sont connus de tous et l'on peut ici se contenter d'un rappel⁵. Le dernier empereur iconoclaste, Théophile, meurt le 20 janvier 842 et l'année suivante, sa veuve, Théodora, appuyée par le logothète Théoctiste et d'autres membres du conseil de régence, réunit un synode qui décide la restauration des images, dépose Jean le Grammairien, et choisit comme patriarche de Constantinople Méthode, élu le 4 mars 843. Le dimanche suivant, 11 mars, premier dimanche du Carême, la restauration des images est proclamée publiquement et Méthode intronisé.

Ces événements sont importants. Ils marquent la fin d'une époque qui avait commencé plus d'un siècle auparavant et renouent avec les décrets du concile de Nicée II, septième œcuménique. Les Byzantins ont conscience de faire revivre les décisions de cette assemblée et insistent sur le fait que la nouvelle politique religieuse engagée par Théodora et son entourage est une restauration. L'auteur du *Synodikon*, à chercher sans doute dans l'entourage de Méthode, note ainsi que Dieu, pour «ramener la piété à elle-même», est intervenu deux fois: une première fois à Nicée II, une deuxième en 843⁶. Ainsi donc, comme le remarque Gouillard, le *Synodikon* «n'instaure pas une doctrine, il en fête la restauration»⁷. En même temps, au X^e siècle en tout cas, les Byzantins sem-

⁴ J. GOUILLARD, *L'hérésie dans l'empire byzantin jusqu'au XII^e siècle*, dans *Travaux et Mémoires* 1 (1965), pp. 299-324 (où l'auteur, *ibid.*, p. 299, relève «l'absence d'une étude d'ensemble sur l'hérésie dans le monde byzantin, sur la conception qu'on se faisait d'elle et de l'hérésologie, sur la sociologie et l'éventuelle continuité du phénomène»).

⁵ Voir par ex. G. DAGRON, dans *Histoire du christianisme*, sous la direction de J.-M. MAYEUR - Ch. et L. PIETRI - A. VAUCHEZ - M. VENARD, IV: *Évêques, moines et empereurs*, Paris 1993, pp. 155-162.

⁶ *Synodikon*, p. 47, ll. 37-43.

⁷ GOUILLARD, *Synodikon* cit., p. 167. Rappelons que le *Synodikon de l'Orthodoxie* n'est pas le décret du synode de 843: voir *ibid.*, pp. 160-168.

blent considérer que le véritable avènement de l'orthodoxie n'est pas Nicée II, mais le synode de 843 et ses suites, qu'ils commémorent annuellement. C'est ainsi que Génésios, dit que la fête célébrant le rétablissement des images se déroule «à l'anniversaire du jour qui a fait l'orthodoxie»⁸. Le concile de Nicée II, commémoré lui aussi, mais moins solennellement, passe à l'arrière-plan⁹.

Le statut particulier et l'importance du rétablissement des images peuvent avoir été perçus assez tôt, mais l'image ne se précise que progressivement. Le récit sur lequel s'achève la *Chronographie* de Georges le Moine, le plus proche des événements, est intéressant par sa trame historique, mais reste maigre¹⁰. Ceux des chroniqueurs du X^e siècle, souvent plus longs, sont en fait moins substantiels, étant pour l'essentiel formés de quelques anecdotes¹¹. Les plus importantes concernent le sort du patriarche déchu, Jean le Grammairien, ou bien encore une campagne de calomnies contre le patriarche Méthode, s'achevant par un procès dont celui-ci sort vainqueur, ses calomniateurs étant condamnés à se joindre à la procession annuelle pour s'entendre anathématiser à la Grande Église; enfin, ce qu'on peut appeler l'absolution de l'empereur Théophile¹², dont

⁸ Κατά τὸ τῆς ὀρθοδοξοποιουῦ ἡμέρας γενέθλιον, GÉNÉSIOS, *Règnes*, IV. 5 [éd. A. LESMÜLLER-WERNER - H. THURN, Berlin-New York 1978 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 14), p. 60].

⁹ Voir J. MATEOS, *Le Typikon de la Grande Église, I: Le cycle des douze mois*, Rome 1962 (Orientalia Christiana Analecta, 165), p. 67: le 11 octobre, on célèbre à la Grande Église, la mémoire du VII^e concile œcuménique avec une *pannychis*, mais sans participation de l'empereur.

¹⁰ Michel III, après sa mort, se rallie à la foi droite; il réunit un synode, qui proclame l'orthodoxie, dépose Jean le Grammairien, condamne ses partisans, élit Méthode; éloge de ce dernier; sous sa conduite, les orthodoxes prospèrent, l'hérésie décline, les exilés pour la foi sont rappelés: GEORGES LE MOINE, éd. C. DE BOOR (revue par P. WIRTH), Stuttgart 1978, II, pp. 801-803.

¹¹ GÉNÉSIOS, *Règnes*, IV. 2-5 [éd. LESMÜLLER - WERNER - THURN cit., pp. 56-60] (Manuel, guéri miraculeusement, décide Théodora à rétablir les images; déposition de Jean le Grammairien; calomnies contre Méthode, qui prouve son innocence en se déshabillant publiquement; ses adversaires sont condamnés à participer à la procession annuelle du rétablissement des images); *Theophanes Continuatus*, IV. 1-10 [éd. Bonn, pp. 148-160] (Manuel; déposition de Jean le Gramairien; élection de Méthode; Théodora, pour obtenir du synode l'absolution de Théophile, prétend que celui-ci, sur son lit de mort, s'est repenti; célébration de la *pannychis* aux Blachernes avec l'impératrice; procession le matin jusqu'à la Grande Église; Jean le Grammairien, sa carrière; déposé, il attaque encore les images; calomnies contre Méthode, qui prouve son innocence; punition de ses adversaires).

¹² Ce prétendu repentir a fait l'objet d'un récit à part, *BHG* 1734, récemment édité, traduit et commenté par D. AFENOGENOV, *Povest' o proščenii imperatora Feofila*,

l'impératrice Théodora sauve la mémoire par un subterfuge que les continuateurs de Théophane approuvent, mais dont ils ne sont pas les dupes. Les historiens byzantins, plutôt que d'enregistrer le déroulement des événements, ont ainsi opéré une sélection destinée à dégager le sens qu'il faut leur attribuer. Patriarches et empereurs se sont égarés dans l'hérésie et, même s'ils ne sont pas également condamnables, il faut un nouvel empereur et un nouveau patriarche pour que l'orthodoxie soit rétablie, les institutions, au-delà des personnes, restant hors de cause.

L'établissement même de la fête de l'Orthodoxie a fait anciennement l'objet de débats¹³, mais il n'y a pas de raison de douter qu'elle ait été instituée par Méthode lui-même, sans doute dès 844, ce qui ne signifie pas que nous en connaissions la forme initiale¹⁴. Georges le Moine n'en dit mot. Fait plus troublant, elle ne figure pas dans le *Typikon* de la Grande Église édité par Mateos: mais il est attesté, pour la même époque, par la version du même *Typikon* dans le *Dresdensis A 104*¹⁵. Sa première attestation sûre est le traité que Philothée achève en septembre 899 et qui signale la procession menant des Blachernes à Sainte-Sophie, son accueil (par l'empereur) et un banquet au patriarcat après la divine liturgie¹⁶. Au milieu du X^e siècle, Génésios connaît la fête et considère qu'elle était déjà établie déjà lors du procès de Méthode, ce qui peut venir chez lui d'une source ancienne, mais peut être en partie aussi une reconstruction¹⁷. Le *Livre des cérémonies*, pour sa part, consacre au dimanche de l'Orthodoxie tout un chapitre, qui nous intéresse ici spécialement¹⁸.

Ce chapitre, composite, comprend d'abord un ancien protocole de la fête, s'achevant avec les prescriptions pour un banquet au palais¹⁹. Puis le

Moscou 2004. Il est connu des continuateurs de Théophane, qui déclarent toutefois qu'ils ne croient pas au pieux mensonge par lequel Théodora cherche à sauver la mémoire de son mari.

¹³ Voir GOUILLARD, *Synodikon* cit., pp. 129-130.

¹⁴ L'incertitude vient de ce que le *Récit sur l'absolution de Théophile* (voir note 12) semble témoigner d'un autre déroulement de la cérémonie.

¹⁵ Dans le *Typikon*, éd. J. MATEOS, *Le Typicon de la Grande Église*, II, Rome 1963 [Orientalia Christiana Analecta, 166], pp. 20-21, le premier dimanche du Carême est simplement celui des prophètes Moïse et Samuel, en fait, de tous les prophètes, un thème qui reste présent dans le *Synodikon*: cf. GOUILLARD, *Synodikon* cit., p. 134. Pour le *Typikon* de Dresde, voir A. DMITRIEVSKIJ, *Drevnejšie patriaršie tipikony*, Kiev 1907, pp. 193-197. L'état de la cérémonie attesté par ce document est intermédiaire entre les deux protocoles du *De cerimoniis* I. 37.

¹⁶ PHILOTHÉE, éd. OIKONOMIDÈS cit., p. 195.

¹⁷ GÉNÉSIOS, IV. 5 [éd. LESMÜLLER - WERNER - THURN, cit., p. 60].

¹⁸ *De cerimoniis* I. 37 [éd. VOGT, I, cit., pp. 145-148].

¹⁹ *De cerimoniis* I. 37 [éd. VOGT, I, cit., pp. 145-147, l. 26].

style change, et un nouveau rédacteur enregistre un autre rituel, qui, d'après une note marginale, a été établi «tout dernièrement»²⁰ et qui diffère de l'ancien sur des points importants²¹. Comme l'a admis Bury, après les travaux de Bielajev, il est raisonnable de dater le protocole récent de l'époque de Constantin VII, dans les années 950 ou peu avant²². Quant au premier protocole, il appartient à la couche la plus ancienne de cette partie du livre. Il faut le situer avant la fin 899, date de rédaction du traité de Philothée. Il est plus délicat de proposer un *terminus post quem*. Bielajev situait les chapitres de ce genre sous le règne de Basile, sans exclure Michel III, que Bury, pour sa part, retenait, proposant même une date avant la mort du César Bardas²³. Mais on peut montrer que cette couche de rédaction doit être située plutôt sous Léon VI²⁴. Nous aurions donc l'état de la fête à la fin du neuvième siècle, un demi-siècle après son institution. Sans doute a-t-elle déjà évolué, mais il est difficile de dire dans quelle mesure²⁵. Voyons son déroulement d'après le protocole ancien de *De cerimoniis* I. 37.

Dès le samedi soir, le peuple de Constantinople, le clergé de toutes les églises de la Ville et d'ailleurs ainsi que les moines se rassemblent avec le patriarche à l'église des Blachernes²⁶ où ils célèbrent une *pannychis*. Le dimanche matin, tout le monde se rend en procession des Blachernes à la Grande Église. L'empereur descend les marches de l'Athyr, en contrebas de la cour occidentale de Sainte-Sophie, accueille la procession et la rejoint pour sa dernière section²⁷. Puis a lieu l'entrée (εἰσοδος) de la liturgie²⁸. D'autres documents nous apprennent que c'est alors, après le Trisagion, qu'on lit à l'ambon le *Synodikon de l'Orthodoxie*²⁹.

²⁰ Τοῦτο ἔσχατον ἐτυπώθη, éd. VOGT cit., I, p. 147, en bas de page.

²¹ *Ibid.*, pp. 147, l. 28-148, l. 25.

²² J.B. BURY, *The Ceremonial Book of Constantine Porphyrogenetos*, dans *The English Historical Review* 22 [87] (juillet 1907), p. 419.

²³ *Ibid.*, p. 426.

²⁴ Pour la paramonie des Rameaux, dans un chapitre rédigé dans le même style, il est question par deux fois de l'église Saint-Démétrios du Pharos, qui a été construite par Léon VI: *De cerimoniis* I. 40 [éd. VOGT cit., I, p. 158, ll. 7-8 et 12].

²⁵ Pour le *Récit sur le repentir de Théophile* (voir plus haut, n. 12), la procession de 843 partait de la Grande Église pour y revenir (cf. GOUILLARD, *Synodikon* cit., p. 132).

²⁶ Sur l'église des Blachernes, grand sanctuaire marial situé à l'endroit où le rempart de la Ville rejoint la Corne d'Or, voir R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin, I: Le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique, 3: Les églises et les monastères*, Paris 1969², pp. 161-171.

²⁷ Le *Typikon* de Dresde donne une image plus complète de la cérémonie: l'empereur va rejoindre le patriarche et la procession à quelque distance, à la porte du marché aux fruits (DMITRIEVSKIJ, *Drevnejšie patriaršie tipikony* cit., p. 195).

²⁸ *De cerimoniis* I. 37 [éd. VOGT cit., I, pp. 145-147].

²⁹ Pour la lecture du *Synodikon de l'Orthodoxie* après le Trisagion dans l'usage

Il convient d'insister sur la participation impériale, si importante non seulement pour le déroulement de la cérémonie, mais aussi pour le sens qu'on peut lui attribuer. L'empereur, le dimanche matin, se rend du palais à la Grande Église, à laquelle il accède par l'est des tribunes³⁰. Avec son cortège, il descend par la rampe sud-ouest³¹, puis se porte à la rencontre de la procession en bas des marches de l'Athyr, qui relie l'atrium occidental de Sainte-Sophie avec la voie publique. Selon le protocole habituel il fait ensuite procession jusqu'au narthex, où il attend le patriarche, avec lequel il célèbre l'*eisodos* et se rend jusqu'au chancel. Mais ce jour-là, il n'entre pas au sanctuaire³². Il se rend au *mutatorium*, dont il ne sortira ni pour la grande entrée ni pour le baiser de paix comme il le fait d'habitude lors des grandes *proleuseis*³³. Pour la communion, il sort et va jusqu'au chancel. Après la liturgie, il retourne au palais où a lieu le banquet.

Voilà pour le protocole ancien. Le protocole le plus récent enregistre des changements importants. Désormais, les souverains entrent au sanctuaire³⁴, puis ils montent dans les tribunes, où ils assistent au début de la liturgie, jusqu'à l'ecténie suivant l'évangile. Ensuite, se désintéressant de la

ancien (elle n'est pas signalée dans le *De cerimoniis*), voir GOUILLARD, *Synodikon* cit., p. 6 et n. 33, pp. 13-14.

³⁰ L'empereur vient à la Grande Église sans cérémonie: il emprunte les passages de la Magnaure, puis accède aux tribunes par l'escalier de bois extérieur qui se trouve au sud-est de l'église (*De cerimoniis*, I. 37 [éd. VOGT cit., I, p. 145, ll. 17-21]).

³¹ Κατέρχεται διὰ τοῦ μεγάλου κοχλιοῦ (*De cerimoniis*, I. 37 [éd. VOGT cit., I, p. 146, ll. 7-8]). Pour ce trajet et l'identification du *mégas kochlios*, voir C. STRUBE, *Die westliche Eingangsseite der Kirchen von Konstantinopel in justinianischer Zeit*, Wiesbaden 1973, pp. 52-54.

³² Ἐν ταύτῃ γὰρ τῇ ἡμέρᾳ εἰς τὸ θυσιαστήριον ὁ βασιλεὺς οὐκ εἰσέρχεται (*De cerimoniis* I. 37, éd. VOGT cit., I, p. 147, ll. 4-5). Le fait est confirmé par le *Typikon* de Dresde, qui, après avoir noté que, pour l'entrée, le patriarche et l'empereur sont ensemble, montre l'empereur priant devant les saintes portes, puis gagnant le *mutatorium* tandis que le patriarche entre au sanctuaire pour célébrer: DMITRIEVSKIJ, *Drevnejšie patriaršie típikony* cit., p. 195.

³³ Lors des cinq grandes fêtes du Seigneur (Pâques, Pentecôte, Transfiguration, Noël, Épiphanie), l'empereur se rend à Sainte-Sophie pour la divine liturgie. Lors de l'entrée, il pénètre au sanctuaire, puis se rend au *mutatorium* dont il sort pour la grande entrée, le baiser de paix et la communion: voir *De cerimoniis* I. 1; I. 18; I. 32; I. 35 [éd. VOGT cit., I, pp. 10-13, 58-61, 122-124, 135]. L'entrée au sanctuaire a lieu aussi en d'autres occasions, dans d'autres églises (par ex. aux Blachernes pour l'Hy-papantè: *De cerimoniis* I. 35 [éd. VOGT cit., I, p. 140]). À Sainte-Sophie, l'empereur entre aussi au sanctuaire quand il participe à une procession partant de la Grande Église (par ex., pour la Nativité de la Vierge et l'Annonciation: *De cerimoniis* I. 1 [éd. VOGT cit., I, p. 22]).

³⁴ *De cerimoniis* I. 37 [éd. VOGT cit., I, p. 147, ll. 29-30].

messe, ils dressent la liste des invités au banquet qui suivra et qui aura lieu au patriarcat. Une note finale rappelle que, sous le patriarche Théophylacte (qui meurt en 956), le patriarche donnait un dessert près de la chapelle Saint-Théophylacte³⁵.

Ce cérémonial, particulier par certains aspects, a retenu l'attention et des interprétations ont été proposées. Selon A. Vogt, le dernier éditeur du *Livre des cérémonies*, «ce protocole a valeur d'un symbole historique», et «l'empereur agit, protocolairement, comme si, pénitent, il rendait Sainte-Sophie au culte orthodoxe»³⁶. C'est pourquoi il ne participe pas à la procession dès le début, c'est pourquoi, aussi, il n'entre pas au sanctuaire comme il le fait ordinairement: «La réconciliation fictive (de l'empereur et de l'Église) se fait, dit Vogt, au moment de la communion»³⁷. Cette interprétation de la cérémonie a été adoptée par de bons auteurs. C'est ainsi que D. Afinogenov, dans un article utile pour l'histoire ancienne de la fête, parle d'une «pénitence impériale» (Imperial Repentance) et voit lui aussi, dans le déroulement de la cérémonie, après la fin de la dernière grande hérésie, une image de la «réconciliation de l'Église avec l'État»³⁸. Selon cette interprétation, le rétablissement de l'orthodoxie passerait par une pénitence impériale, prix à payer – par l'empereur – pour que l'union de l'Église et de l'Empire se reconstitue autour de la vraie doctrine. André Grabar, de son côté, donne une autre explication, éloignée de toute considération idéologique, du fait que l'empereur n'entre pas au sanctuaire: en 843, et dans les années qui suivent, c'est Théodora qui participe à la cérémonie, et une femme ne peut entrer au sanctuaire. Cette particularité se serait perpétuée par la suite³⁹.

Je reviendrai pour finir sur les sens qui ressort de ce protocole, mais je voudrais tout de suite signaler quelques points par lesquels la cérémonie du dimanche de l'Orthodoxie se distingue. La participation de l'empereur à cette fête est notable. Il y a, en effet, dans l'année liturgique, d'autres fêtes commémoratives de conciles, en l'occurrence des conciles œcuméniques, et l'empereur n'y vient pas⁴⁰. Deuxièmement, il est inha-

³⁵ *Ibid.*, p. 148. 19-25. Il est probable que la mort de Théophylacte fournit un *terminus post quem* pour la rédaction finale du chapitre I. 37.

³⁶ VOGT, *Commentaire*, I, p. 162.

³⁷ *Ibid.*, p. 163.

³⁸ D. AFINOGENOV, *Imperial Repentance: The Solemn Procession in Constantinople on March 11, 843*, dans *Eranos* 97 (1999), pp. 2-3, 7.

³⁹ A. GRABAR, *L'iconoclisme byzantin. Le dossier archéologique*, Paris 1984, pp. 214-218.

⁴⁰ Chacun des sept conciles œcuméniques est commémoré un jour spécial, à

bituel qu'une procession parte d'une église de la ville pour aboutir à Sainte-Sophie, où l'on célèbre la liturgie: le plus souvent, les processions, de rogations ou festives, vont de Sainte-Sophie à une église en ville (les Saints-Apôtres, par exemple⁴¹, ou toute autre église stationale), souvent en passant par le Forum⁴². Troisièmement, le fait que l'empereur, venant participer à la liturgie à Sainte-Sophie depuis le *mutatorium*⁴³ du bas, n'entre pas au sanctuaire et qu'il ne sorte ni pour la grande entrée ni pour le baiser de paix est remarquable. Il peut arriver que l'empereur, assistant à la messe depuis les tribunes, n'entre pas au sanctuaire et ne participe pas à la procession des saints dons, ni au baiser de paix⁴⁴. En cas de coïncidence entre le premier lundi du carême et l'Hypapantè, le rédacteur du *De cerimoniis* note que, ce jour-là, à Sainte-Sophie, l'empereur n'entre pas au sanctuaire⁴⁵: mais ce jour-là, l'empereur vient assister à la *tritoektè*, qu'il suivra depuis le *mutatorium*; après quoi, aux Blachernes, pour la liturgie, il entre au sanctuaire. Pour les cinq grandes fêtes du Seigneur, quand l'empereur vient à Sainte-Sophie pour participer à la divine liturgie, il entre au sanctuaire et quitte trois fois le *mutatorium*⁴⁶ (pour la grande entrée, le baiser de paix et la communion). Au contraire, le fait que l'empereur ne participe pas à la procession depuis les Blachernes est le résultat d'une évolution assez banale.

Le caractère composite du chapitre I. 37 du *Livre des cérémonies* montre bien en effet que les cérémonies sont soumises au changement, et, pour

quoi s'ajoute, le premier dimanche avant la Pentecôte, une célébration des six premiers conciles: voir MATEOS, *Le Typicon de la Grande Église*, II, cit., p. 261, s.v. *σύνδοξ*.

⁴¹ Voir par ex., pour le lundi du Renouveau, *De cerimoniis* I. 19 [éd. VOGT cit., I, pp. 67-69]; MATEOS, *Le Typicon de la Grande Église*, II, cit., p. 99.

⁴² Pour les processions à Constantinople, voir J.F. BALDOVIN, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*, Rome 1987 (Orientalia Christiana Analecta, 228), pp. 208-226 (qui note cependant, *ibid.*, pp. 217-218, qu'à époque ancienne, avant l'iconoclasme, il est probable qu'un plus grand nombre de processions aient conduit à la Grande Église; cette reconstruction ne nous paraît pas assurée).

⁴³ L'empereur, à Sainte-Sophie, dispose de deux *mutatoria* permanents. Le plus important est à l'extrémité orientale du bas-côté méridional, l'autre dans les tribunes. Pour des raisons évidentes, quand l'empereur doit participer pleinement à la liturgie, et donc à la procession de la grande entrée, au baiser de paix donné à la barrière de chancel et à la communion, il utilise le *mutatorium* principal, en bas.

⁴⁴ C'est le cas selon un protocole conservé pour le dimanche de l'Antipascha: *De cerimoniis* I. 25 [éd. VOGT cit., I, pp. 90-91].

⁴⁵ *De cerimoniis* I. 37 [éd. VOGT cit., I, p. 143, ll. 20-25].

⁴⁶ Voir *De cerimoniis* I. 1 [éd. VOGT cit., I, pp. 11-13]; voir aussi I. <18> (Pâques, I. 9 pour Vogt); I. 32; I. 35.

le dimanche de l'Orthodoxie aussi, il faut tenir compte d'une évolution des rites. Comme nous venons de le dire, le fait que l'empereur participe seulement à la fin de la procession est secondaire: pour d'autres fêtes, on peut montrer qu'anciennement l'empereur suivait l'ensemble d'une procession, puis que, le temps passant, pour alléger ses obligations, il se contentait de la rejoindre pour sa dernière section⁴⁷. La participation de l'empereur à la fête de l'Orthodoxie, à mesure qu'on s'éloigne de 843, se fait moins active: d'après Génésios, Théodora avait participé à la *pannychis* aux Blachernes et à la procession depuis cette église; sous Léon VI déjà (protocole ancien de *De cerimoniis* I. 37), l'empereur ne se joint plus à la procession que sur sa fin. Une autre évolution, plus nette, se constate entre le cérémonial ancien et celui qui est observé sous Constantin VII: l'empereur, désormais, entre au sanctuaire. Il ne suit plus l'ensemble de la liturgie depuis le *mutatorium* principal, mais se rend dans les tribunes, où il écoute l'évangile et l'ecténie, une formule plus légère qu'on retrouve en d'autres occasions⁴⁸. Enfin, le banquet n'a plus lieu au palais, mais au patriarcat. Ces changements ne se sont pas produits tous en même temps. Dès 899, d'après le témoignage de Philothée, le banquet se déroule au patriarcat. C'est le cas aussi dans le *Typikon* de Dresde, qui témoigne cependant d'un état du cérémonial où l'empereur n'entre pas au sanctuaire⁴⁹. D'après la note marginale dans le manuscrit de Leipzig, le protocole nouveau a été établi «tout dernièrement»: sans doute la note, de l'époque de Constantin VII, se réfère-t-elle particulièrement à l'entrée de l'empereur au sanctuaire au début de la divine liturgie. À l'époque de

⁴⁷ C'est le cas pour l'Hypapantè: vers 600, l'empereur Maurice participe à l'ensemble de la procession qui va de la Grande Église aux Blachernes (THEOPHYLAKTOS SIMOKATTÈS, *Historiae* VIII. 4. II-VIII. 5. 4 [éd. C. DE BOOR, revue par P. WIRTH, Stuttgart 1972, pp. 291-292]; selon le *De cerimoniis*, l'empereur, venu au palais des Blachernes indépendamment, accueille la procession ecclésiastique non loin de l'église de la Théotokos (*De cerimoniis* I. 36, éd. VOGT cit., I, p. 139). De même, pour le lundi de Pâques, selon le protocole ancien (*De cerimoniis* I. 19, éd. VOGT cit., I, p. 67), l'empereur se joint à la procession qui va de la Grande Église aux Saints-Apôtres. Mais Léon VI réforme le protocole. Désormais, l'empereur va aux Saints-Apôtres à cheval (*De cerimoniis* I. 19, éd. VOGT cit., I, p. 77); il est certain qu'il doit accueillir la procession ecclésiastique comme il le fait en d'autres occasions.

⁴⁸ Par exemple, pour l'Annonciation, le protocole ancien prévoyait que l'empereur assiste à l'ensemble de la divine liturgie depuis les tribunes des Chalkoprateia (*De cerimoniis* I. 39, éd. VOGT cit., I, p. 155). Selon le protocole récent de la Nativité de la Vierge, qui vaut aussi pour l'Annonciation (*De cerimoniis* I. 1, éd. VOGT cit., I, p. 25), il ne monte plus dans les tribunes et assiste seulement à la messe des catéchumènes, jusqu'à l'ecténie suivant l'évangile.

⁴⁹ DMITRIEVSKIJ, *Drevnejšie patriaršie tipikony* cit., pp. 193-195.

Constantin VII, au terme d'une évolution d'un siècle, la participation impériale a donc perdu ses particularités et, tout en s'allégeant considérablement, elle s'est alignée sur d'autres cérémonies. La présence de l'empereur, même réduite, et dont le *Typikon* de Dresde note qu'elle est facultative⁵⁰, donne cependant à la fête une assez grande solennité.

Le *Synodikon* évolue lui aussi au cours des siècles. Sa dernière partie, ce que Gouillard appelle «les diptyques», s'enrichit, la liste des patriarches et des empereurs orthodoxes, suivis de vœux «d'éternelle mémoire» ou de souhaits de long règne s'allongeant⁵¹. On sait aussi que Jean Gouillard distingue trois recensions: M, le *Synodikon* macédonien, encore proche de l'original; C, sous les Commènes; P, sous les Paléologues, où la deuxième partie du texte s'ouvre à la condamnation d'hérésies théologiques postérieures à l'iconoclasme, cette évolution se produisant à partir de la fin du XI^e siècle⁵².

Deux historiens témoignent eux aussi du sens dont se charge, sur la longue durée, la fête de l'Orthodoxie. Attaliatès, cité plus haut, voit dans cette fête un jour où les hérétiques, dans leur ensemble, sont distingués des orthodoxes et soumis à l'anathème⁵³. Sans doute est-il sensible, avant même l'époque des Commènes, à un anathématisme que le *Synodikon* reprend du concile de Nicée: «À tous les hérétiques, anathème!»⁵⁴. Dans les années 1350, Nicéphore Grégoras, préfère voir dans le dimanche de l'Orthodoxie «le jour où doit être proclamée publiquement la mémoire à la fois des *basileis* et des patriarches orthodoxes»⁵⁵. C'est-à-dire qu'il passe sous silence les parties doctrinales et les anathèmes du *Synodikon*, pour s'intéresser aux diptyques, qui définissent l'orthodoxie par référence aux deux séries, toutes deux épurées, des patriarches et des empereurs. Cette évolution, sur la longue durée, n'est pas accidentelle. La célébration du rétablissement des images, par sa nature particulière, se prêtait à ces transformations et à cette généralisation.

⁵⁰ DMITRIEVSKIJ, *Drevnejšie patriaršie tipikony* cit., p. 195.

⁵¹ GOUILLARD, *Synodikon* cit., pp. 2-3.

⁵² *Ibid.*, p. 3.

⁵³ Voir plus haut, n. 2.

⁵⁴ *Synodikon* cit., p. 93, l. 752.

⁵⁵ Τὸ τῆς πρώτης ἐβδομάδος τῆς τεσσαρακοστῆς σάββατον, ὅποτε δὴ καὶ ἔμελλε τῇ ὑστεραίᾳ κηρύττεσθαι δημοσίᾳ τῶν ὀρθοδόξων ἢ μνήμη βασιλέων ὁμοῦ καὶ πατριαρχῶν (GRÉGORAS, *Historia Romana*, VIII. 5, éd. SCHOPEN, I, Bonn 1829, p. 303, ll. 14-17).

II. HÉRÉSIE ET ORTHODOXIE

Pour expliquer cette évolution, il faut examiner le couple presque inséparable que forment l'orthodoxie et l'hérésie et rappeler quelques aspects nouveaux du sens de ces deux termes pour l'époque qui s'ouvre avec la restauration des images en 843.

Pour définir ce qu'est, à Byzance, un hérétique, on peut recourir à un texte du code Justinien, qui naît de la contamination de plusieurs lois du code théodosien, et qui, traversant les siècles, se retrouve, à l'époque médiévale, dans l'*Epanagôgè aucta* d'après laquelle je le cite: «est hérétique et tombe sous le coup des lois contre les hérétiques celui qui dévie même légèrement de la foi orthodoxe»⁵⁶. Cette définition, par sa généralité même, paraît difficile à mettre en œuvre et pose à son tour plusieurs questions, dont celle de l'instance qui décide de la foi orthodoxe. L'analyse des codes permettrait de préciser quel est, dans ce domaine, le rôle des grands sièges, des conciles, des lois impériales. Mais à côté de cette définition générale, il faut insister aussi sur l'existence, dans les mêmes codes, d'un instrument plus commode qui permet de préciser qui sont les hérétiques visés par les lois. Il s'agit des listes d'hérésies. Dans le Code théodosien, une loi de 428, en nomme une trentaine, auxquelles elle ajoute «ceux qui sont parvenus au comble des dérèglements et des crimes, les Manichéens»⁵⁷. Cette liste passe dans le *Corpus juris civilis*, et nous la retrouvons, à l'époque médiévale, dans l'*Epanagôgè aucta* et dans l'*Ecloga ad Procheiron mutata*⁵⁸. Laissant de côté, dans la diversité religieuse de l'Empire, les religions autres que le christianisme, elle désigne une série d'hérésies anciennes, toutes antérieures au concile d'Éphèse, et met à part, comme un cas limite, les Manichéens. Surabondante, elle cherche à montrer la multiplicité de l'erreur, qui s'oppose à l'unique vérité de la vraie foi. Les traités d'hérésiologie font de même. Le plus illustre, encore donné en modèle par Théodore Studite⁵⁹, est bien sûr le *Panarion* d'Épiphane⁶⁰, que reprennent et prolongent deux traités du VIII^e siècle, ceux

⁵⁶ Αἰρετικὸς δὲ ἐστὶ καὶ τοῖς κατὰ τῶν αἰρετικῶν ὑπόκειται νόμοις ὁ μικρὸν γούν ἐκκλίνων τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, *Epanagôgè aucta*, tit. LIII. 4 [J. et P. ZEPOS, *Jus Graecoromanum*, VI, Athènes 1931, p. 213]; cf. *Codex Justinianus* I, 5, 2.

⁵⁷ *Codex Theodosianus*, XVI, 5, 65.

⁵⁸ *Codex Justinianus* I, 5, 5; *Epanagôgè aucta*, tit. LIII. 12 [ZEPOS, *Jus Graecoromanum*, VI, cit., p. 214]; *Ecloga ad Procheiron mutata*, tit. XXVI 5 [*ibid.*, p. 297].

⁵⁹ THEODORUS STUDITA, *Epist.*, I, 40 [éd. G. FATOUROS, *Theodori Studitae Epistulae*, I, Berlin, New York 1992 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 31/1), p. 115, l. 20-25].

⁶⁰ *CPG* 3745.

de Jean Damascène et de Germain de Constantinople⁶¹. L'image qu'ils donnent de l'hérésie est à la fois celle d'une profusion anarchique – alors qu'en fait, les hérésies qui comptent réellement, comme nous le voyons par d'autres sources, sont peu nombreuses⁶² – et d'une homogénéité, les hérésies nouvelles pouvant en fait être ramenées à des hérésies anciennes, dont elles découlent. L'«hérésie» iconomaque peut sans peine être intégrée à cette liste, à laquelle on la rattache par diverses généalogies, qui ne doivent pas faire illusion ni masquer son originalité.

Le *Synodikon de l'Orthodoxie* est proche surtout des séries de *synodika* liturgiques dans lesquelles il s'insère, c'est-à-dire des décrets conciliaires ou synodaux, remaniés, tels qu'ils étaient lus à lors des fêtes commémoratives des divers conciles. En voici la liste: le décret du IV^e concile œcuménique; celui du concile de 536 contre Sévère; ceux des VI^e et VII^e conciles; le *Synodikon de l'Orthodoxie*; le tome de l'Union de 920⁶³.

La composition de cette liste est intéressante, non seulement parce qu'elle complète les listes anciennes d'hérésies à partir du concile de Chalcédoine, mais aussi parce qu'elle montre la nouveauté du *Synodikon de l'Orthodoxie*: alors que les premiers décrets reflètent les décisions de conciles œcuméniques (rappelons que le décret contre Sévère est souvent attribué par les Byzantins au cinquième concile)⁶⁴, le *Synodikon de l'Orthodoxie* renvoie à la décision d'un synode constantinopolitain, celui de 843, le VII^e concile œcuménique ne servant qu'indirectement de référence. Il faut souligner l'importance de ce fait: les hérésies qu'enregistre le *Synodikon* sont définies par les condamnations portées par le synode de l'Église de Constantinople. L'âge de l'œcuménicité est en fait révolu. Et parce qu'il enregistre, dès son origine, une décision synodale, le *Synodikon* peut s'enrichir d'autres décisions provenant de la même instance.

Nous pouvons relever une autre particularité, importante elle aussi, de l'orthodoxie fêtée le premier dimanche de Carême en nous tournant par exemple vers un poème liturgique chanté à cette occasion. Il s'agit du tropaire de procession dont le *De cerimoniis* donne l'*incipit*⁶⁵. Certai-

⁶¹ JEAN DAMASCÈNE, *De haeresibus*: PG 94, coll. 677-780; GERMAIN DE CONSTANTINOPLE, *De haeresibus et synodis*: PG 98, 40-88 (CPG 8044, 8020).

⁶² Voir GOUILLARD, *L'hérésie* cit., pp. 303-304 (pour l'époque avant l'iconoclasme).

⁶³ Cf. GOUILLARD, *Synodikon* cit., pp. 6-7.

⁶⁴ Voir R. JENKINS - C. MANGO, *A Synodicon of Antioch and Lacedaemonia*, dans *Dumbarton Oaks Papers* 15 (1961), p. 233; GOUILLARD, *Synodikon* cit., p. 8.

⁶⁵ *De cerimoniis* I. 37 [éd. VOGT cit., I, p. 147]. C'est aussi le tropaire de proces-

nement ancien, sans qu'on puisse garantir qu'il soit primitif, il a disparu du *Triodion* actuel, mais on le lit dans de nombreux manuscrits. En voici le texte: Τὴν τῶν ἀληθινῶν δογμάτων φαιδρότητα καὶ τὴν εὐπρεπῆ τῶν εἰκόνων ἀνατύπωσιν ἢ ἐκκλησία σου κεκοσμημένη τῷ σταυρῷ σου κεκαύχεται, Χριστὲ ὁ θεός, καὶ δι' αὐτῶν εἰς μίαν ἀναγόμενοι πίστιν (ou bien: πίστιν ἀναγόμενοι), δοξάζομεν τὴν ἀκατάληπτόν σου μεγαλειότητα⁶⁶. C'est-à-dire: «Ton Église, Christ Dieu, ornée par ta croix, s'enorgueillit de l'éclat des dogmes véritables et de la noble représentation des images. Par elles⁶⁷, nous sommes conduits vers une foi unanime et nous glorifions ton incompréhensible grandeur».

Dans sa brièveté, ce tropaire est instructif sur ce que peut être, pour l'époque, le contenu de la foi orthodoxe. Il s'agit, c'est évident, de la vérité du dogme, et il serait paradoxal de contester que la distinction entre l'hérésie et l'orthodoxie, par exemple lors de la querelle des images, mais aussi de façon générale, concerne la théologie. Mais il est légitime de poser chaque fois la question de la place et de la vraie fonction de celle-ci. Importante, essentielle souvent, en particulier pour les hérésies récentes qui, à partir des Comnènes, sont condamnées dans le *Synodikon*, elle n'est pas exclusive, à moins d'étendre la définition de ce qu'on entend par théologie. À côté des dogmes, le tropaire fait ici une place à ce qui est une réalité ou une pratique: la représentation des images, τὴν εὐπρεπῆ τῶν εἰκόνων ἀνατύπωσιν. Un anathématisme, qui figure à la fois dans certains manuscrits du *Synodikon de l'Orthodoxie* et dans le Tome d'Union de 920, conduit vers les mêmes observations. Le voici: «Tout ce qui a été innové, a été perpétré ou pourra l'être encore à l'encontre de la tradition ecclésiastique, de l'enseignement et des règles des saints et glorieux pères, anathème!»⁶⁸. Les déviations condamnées, les

sion attesté par le *Typikon* de Dresde, qui signale deux autres hymnes, plus théologiques, pour la cérémonie: le *kontakion* de Tarasios Ὁ ἀπεριγραπτός Λόγος τοῦ Πατρὸς ἐκ σοῦ, Θεοτόκε, περιεγράφη σαρκούμενος... et l'ancien tropaire Τὴν ἄρχαντον εἰκόνα σου... (DMITRIEVSKIJ, *Drevnejšie patriaršie tipikony* cit., pp. 193-196).

⁶⁶ Cité d'après les *Sin. gr.* 737, f. 102 et le *Sin. gr.* 734, f. 83v.

⁶⁷ Nous comprenons qu'il s'agit des images. On peut traduire aussi: «par eux» (c'est-à-dire, par les dogmes et par la représentation des images).

⁶⁸ *Synodikon* cit., p. 53, ll. 117-119: ἅπαντα τὰ κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν καὶ τὴν διδασκαλίαν καὶ ὑποτύπωσιν τῶν ἁγίων καὶ ἀοιδίμων πατέρων καινοτομηθέντα καὶ πραχθέντα ἢ μετὰ τοῦτο πραχθησόμενα, ἀνάθεμα, cf. trad. GOUILLARD, *ibid.*, p. 52. On retrouve cet anathème dans le Tome d'Union: J.D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, XVIII, réimpr. Graz 1960, col. 341. Pour GOUILLARD, *Synodikon* cit., p. 148, il est probable cependant qu'il est passé du *Synodikon* au Tome, et non

«hérésies», ne concernent pas seulement les dogmes, mais des règles de conduite ou des pratiques, qu'il s'agisse de la confection et de la vénération des images, ou, pour l'Union de 920, des règles concernant le mariage. Sans doute est-ce une banalité de le souligner, mais il est important de le faire: l'hérésie des iconomaques n'est pas seulement affaire de dogme et de christologie, mais aussi, directement, de culte, dogmes et pratiques faisant semblablement partie de la tradition écrite ou non écrite de l'Église et de la définition de l'orthodoxie. Par rapport aux anciens décrets conciliaires, il y a, là aussi, une nouveauté notable. Et l'on peut relever que la pratique du culte des images, telle qu'elle se développe Byzance, n'est pas une pratique générale dans la chrétienté médiévale. Ce culte, imposé à toute l'Église par le concile œcuménique de Nicée II, et dont les Byzantins font la pierre de touche de l'orthodoxie, leur est en fait particulier sous les formes qu'ils promeuvent et constitue de ce fait un marqueur identitaire particulièrement efficace.

L'ancien tropaire que j'ai cité contient encore un élément important. Il s'agit de l'unanimité de la foi. Les dogmes véridiques et les images restaurées ramènent l'Église à une foi unique. L'hérésie, au contraire, est un facteur de division. Le signe de l'orthodoxie est l'unanimité de l'Église, qu'elle seule peut assurer. Comme le *Synodikon* le rappelle clairement, l'orthodoxie est: «la foi des apôtres, c'est la foi des Pères, c'est la foi des orthodoxes, c'est la foi qui a affermi l'*oikouménè*»⁶⁹. C'est-à-dire que, par définition, l'orthodoxie, dans le temps, est et a toujours été la foi de l'Église, et dans l'espace, elle est la foi de l'Église universelle, l'hérésie, de son côté, étant une nouveauté et la foi d'une fraction de l'Église, qu'elle divise. Il y a là un fonds toujours présent, une constante idéologique qui informe les textes polémiques et hérésiologiques. De ce point de vue, les Byzantins, en 843, sont confrontés à une situation difficile: leur Église et leur Empire, en effet – à l'exception de quelques confesseurs glorieux – avaient été en fait unis, souverains et patriarches, sénat et synode en tête, dans l'hérésie. Seule des grands patriarchats, Constantinople s'était écartée des décisions de Nicée II. Il y a risqué que le triomphe des images se fasse au prix d'une condamnation de l'Église byzantine, qui n'aurait pas su rester orthodoxe.

l'inverse. Mais F. Lauritzen, ici même, montre que cet anathème ne figure que dans un groupe spécial de témoins du *Synodikon*, ce qui indiquerait qu'il est secondaire dans ce texte.

⁶⁹ *Synodikon* cit., p. 51, ll. 106-107.

III. LES ORTHODOXES

Le *Synodikon* et la fête de l'Orthodoxie écartent ce danger et proposent une autre image de ces événements. Il s'agit ici non seulement du rétablissement de la foi droite et des rites, mais aussi de la reconstitution et de la cohésion, autour de l'*eusébéia* restaurée, de ce que Georges le Moine appelle le σύστημα τῶν ὀρθοδόξων, le corps, la société des orthodoxes⁷⁰. Et tout d'abord l'Église.

Le *Synodikon* en recompose l'histoire en établissant deux listes parallèles. La première est celle de la véritable Église de Constantinople, celle des orthodoxes, acclamés dans l'ordre hiérarchique: les patriarches tout d'abord, de Germain à Méthode (dans le texte que nous lisons, celui de l'époque des Macédoniens), puis les métropolitains, archevêques et évêques, enfin les moines⁷¹. Il s'agit de célébrer les confesseurs de la vraie foi, mais aussi de donner l'image d'une continuité: l'Église de Constantinople n'a pas cessé d'être orthodoxe. Quant aux hérétiques⁷², soumis à l'anathème, privés de leur titre, ils en sont exclus. Les empereurs, pour leur part, ne sont pas oubliés, mais le *Synodikon* ne cherche pas à dresser une liste des souverains orthodoxes, non plus du reste qu'il ne condamne ceux qui se sont écartés de la vraie foi. Il s'achève simplement par un *polychronion* pour les souverains qui ont rétabli les images, Michel et Théodora⁷³.

Le déroulement de la fête, quant à lui, met d'abord en évidence son unité dans l'Orthodoxie retrouvée. La célébration n'a pas lieu dans toutes les églises, le clergé et le peuple de Constantinople étant réunis tout entiers pour une longue procession qui comprend les évêques, le clergé, les moines, le peuple. Elle est conduite par le patriarche, et l'empereur y participe. On conserve le souvenir que Théodora avait assisté à la *pannychis* des Blachernes et à la procession conduisant à la Grande Église⁷⁴ et, sous les Macédoniens encore, l'empereur se joint à la procession, même si sa participation devient moins active. Le thème d'une pénitence impériale, ou d'une réconciliation de l'Église et de l'État, ne trouve guère d'appui ni dans les textes, ni dans un cérémonial qui célèbre au contraire l'unité dans la foi. Quand Léon VI, en délicatesse avec le patriarcat à la suite de ses trop nombreux mariages, est conduit à faire pénitence, Nico-

⁷⁰ GEORGES LE MOINE [éd. DE BOOR, revue par WIRTH, p. 803, l. 12].

⁷¹ *Synodikon* cit., p. 51, l. 108-53, l. 132.

⁷² *Ibid.*, p. 57, ll. 171-179.

⁷³ *Ibid.*, p. 93, ll. 766-770.

⁷⁴ *Theophanes Continuatus* IV. 6 [éd. Bonn, p. 154].

las Mystikos l'arrête au narthex de la Grande Église, et refuse de célébrer avec lui l'*eisodos*. Il est alors contraint de passer par la porte latérale pour se rendre au *mutatorium*⁷⁵. Pour le dimanche de l'Orthodoxie, nous ne voyons rien de tel. La participation de l'empereur à la procession s'est réduite avec le temps. Mais il est bien dans la procession, qu'il suit depuis le marché aux fruits, ou le bas des marches de l'Athyr⁷⁶ jusqu'au narthex, et il entre dans l'église avec le patriarche. C'est le point important. Le fait que le souverain n'entre pas au sanctuaire et ne participe ni à la grande entrée, ni au baiser de paix, reste cependant surprenant. Une explication circonstancielle, comme celle que proposait Grabar, est possible. Mais il n'est pas exclu aussi qu'en ce jour on ait voulu marquer plus nettement les limites de la place de l'empereur dans l'Église. Sous les Macédoniens, cette limitation s'efface et la cérémonie réformée marque l'unité, non seulement de l'Église orthodoxe, mais de l'Empire chrétien dans l'orthodoxie, un empire dont les hérétiques, vaincus, sont exclus.

Au-delà de l'affirmation d'une unité, la procession a en effet d'autres sens. D'après Génésios, qui emploie l'expression de «triomphe sur l'apostasie»⁷⁷, elle prend assez vite, ou développe, un aspect proprement triomphal, lorsque les adversaires de Méthode – le lecteur comprend qu'il s'agit des iconoclastes – sont contraints, cierge à la main, de la suivre leur vie durant pour s'entendre anathématiser à la Grande Église. Le triomphe de l'orthodoxie, comme d'autres triomphes, se traduit par l'humiliation publique des ennemis vaincus.

Un autre trait notable de cette procession, comme nous l'avons déjà signalé, est qu'elle a pour terme Sainte-Sophie, au lieu d'en partir. Dans le *Typikon* de la Grande Église, nous en avons relevé deux exemples significatifs. Pour la Dédicace de Sainte-Sophie, le 24 décembre, la procession part de la cette église pour y revenir⁷⁸. Pour le dimanche des Rameaux, elle part d'une église de la Ville et revient à la Grande Église pour la liturgie⁷⁹. Dans le premier cas, la seule surprise vient du point de départ: on aurait attendu que, pour les *enkainia*, on parte d'un autre

⁷⁵ *Vie d'Euthyme le Patriarche*, XII [éd. P. KARLIN-HAYTER, *Vita Euthymii Patriarchae CP*, Text, Translation, Introduction and Commentary, Bruxelles 1970 (Bibliothèque de Byzantion, 3), p. 75].

⁷⁶ Voir plus haut n. 27.

⁷⁷ ἐπὶ θριάμβῳ τῆς παντομισοῦς αὐτῶν ἀποστάσεως, GÉNÉSIOS, IV. 5 [éd. LESMÜLLER-WERNER - THURN cit., p. 60].

⁷⁸ MATEOS, *Le Typikon de la Grande Église*, I, cit., p. 144.

⁷⁹ *Ibid.*, II, p. 66.

endroit que de l'église dont on célèbre la dédicace. Il est probable que l'organisation de la procession a évolué: selon Théophane, pour les deux dédicaces de Sainte-Sophie, sous Justinien, la procession s'était rendue à la Grande Église en partant de Sainte-Anastasie la première fois, de Saint-Platon la seconde⁸⁰. Pour les Rameaux, la divine liturgie doit être célébrée dans l'église principale, mais une procession commémorant l'entrée de Jésus à Jérusalem s'imposait⁸¹.

La procession du dimanche de l'Orthodoxie nous paraît proche de ces deux cas. Le thème des *enkainia* est en effet présent dans le *Synodikon de l'Orthodoxie*⁸², et la procession des Rameaux fournit elle aussi un parallèle pertinent dans la mesure où il s'agit, en ce jour, pour le peuple orthodoxe, d'entrer dans la Jérusalem Nouvelle. Relisons le titre du *Synodikon*: «Action de grâces anniversaire, due à Dieu le jour où nous avons recouvré l'Église de Dieu, avec la proclamation des dogmes de la religion et la dérouté des impiétés malignes»⁸³. Ce qui est célébré, c'est le jour où les orthodoxes reprennent possession de l'Église. Cette expression doit s'entendre aussi d'une façon toute concrète: les orthodoxes recouvrent Sainte-Sophie. Le *Synodikon* fait ici référence à l'Exode: «après la traversée du désert», les orthodoxes sont «entrés en possession de la Jérusalem spirituelle»⁸⁴. L'Église, véritable Israël, après une longue tribulation, entre dans la Nouvelle Sion.

Il faut rappeler cependant quelques limitations importantes. L'Église, qui triomphe en ce jour n'est pas l'Église, universelle, mais celle de Constantinople. La fête de l'Orthodoxie est tout d'abord, jusqu'à une époque indéterminée, une fête constantinopolitaine. Elle ne se généralisera qu'ensuite.

⁸⁰ THÉOPHANE, éd. C. DE BOOR, *Theophanis Chronographia*, I, Leipzig 1883, p. 217, l. 20; p. 238, ll. 18-24. Il est naturel que, pour la véritable dédicace de l'église, la cérémonie ait été plus solennelle que pour sa commémoration annuelle. Mais il est intéressant de noter que, pour le *Récit sur le repentir de Théophile*, la procession ait le même trajet que pour la célébration annuelle de la dédicace de la Grande Église, le rédacteur soulignant son double aspect, pénitentiel à l'aller, triomphal au retour. Si ce récit n'a guère d'autorité pour les événements de 843, on ne peut exclure qu'il témoigne d'un état de la célébration à une époque indéterminée: voir éd. AFENOGENOV cit. (cf. n. 12), p. 104, ll. 367-392.

⁸¹ BALDOVIN, *The Urban Character* cit. (cf. n. 41), p. 210, note bien le caractère particulier de cette procession, dont l'organisation s'inspire anciennement de Jérusalem.

⁸² *Synodikon* cit. p. 45. 4-15.

⁸³ Ἐποφειλομένη πρὸς Θεὸν εὐχαριστία καθ' ἣν ἡμέραν ἀπελάβομεν τὴν τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίαν σὺν ἀποδείξει τῶν τῆς εὐσεβείας δογμάτων καὶ καταστροφῆ τῶν τῆς κακίας δυσσεβημάτων (*ibid.*, p. 45, ll. 1-3).

⁸⁴ *Ibid.*, p. 49, ll. 54-59.

J'ai souligné le fait que la référence était, non le concile de Nicée II, qui reste à l'arrière-plan, mais un synode constantinopolitain. Le patriarcat de Constantinople, en 843, reprend sa place aux côtés des autres patriarchats orthodoxes. Mais la référence à l'œcuménicité est comme effacée et tout se passe comme si Constantinople définissait l'orthodoxie, de même que semble oublié le fait que l'Empire byzantin n'est pas universel, et qu'il existe des chrétiens, et d'autres patriarchats, en-dehors de lui. C'est dans cette limitation, dans le choix d'une référence proprement constantinopolitaine, relative à une pratique en fait spécifique qu'il faut chercher l'identité nouvelle de l'Orthodoxie: un mot qui, sans perdre son sens étymologique, évolue vers une acception nouvelle et le statut d'un nom propre, désignant la forme de christianisme particulière à l'Empire byzantin.

BERNARD FLUSIN