DAN-IOAN MUREŞAN

NOTES CRITIQUES SUR L'HISTOIRE DE L'ÉGLISE DE MOLDAVIE AU XV[e] SIÈCLE

La nature des sources de l'histoire ecclésiastique du Moyen Âge roumain est telle qu'un historien ne peut se contenter d'approches partielles. Les sources internes se limitent le plus souvent aux aspects matériels de l'Église, et encore de manière très fragmentaire. Les sources externes ne concernent que rarement de manière directe les Principautés roumaines. C'est une des limites des grandes collections sur lesquelles la recherche roumaine se fonde usuellement: la collection *Hurmuzaki*, les *Fontes Historiae Daco-romanae* ou les *Călători străini*. Il arrive bien souvent que tel fragment concernant l'espace roumain perde son sens réel une fois extrait du corpus original. Cette précaution générale est plus nécessaire encore dans le cas des documents concernant les relations du Patriarcat œcuménique avec les Principautés. Depuis que le Père Jean Darrouzès a démontré que les deux manuscrits de Vienne, déjà publiés par F. Miklosich et J. Müller, n'étaient pas de simples recueils de documents, mais le *Registre* officiel du Patriarcat, et reflétaient donc l'activité administrative de routine de la Grande Église[1], le sens des documents concernant les métropoles de Valachie et de Moldavie s'en est trouvé entièrement modifié. Cela a été prouvé après l'achèvement, en 1991, de la monumentale entreprise des *Regestes* du Patriarcat[2]. C'est ce qui a rendu nécessaire la nouvelle édition de ces manuscrits, avec le soin de mettre justement en évidence la prééminence de l'ensemble, d'une intentionnalité claire, concernant l'activité patriarcale envers le reste du corps ecclésiastique[3]. Les choses s'accélérèrent encore avec la découverte et la publication d'un fragment du *Registre* patriarcal post-byzantin, couvrant la deuxième moitié du XV[e] siècle[4].

Tout était donc à repenser au rythme de ce renouvellement majeur des études byzantines dans le domaine ecclésiastique. Cela nous a obligé à renverser radicalement le sens de l'analyse de ces rapports, afin de regarder les choses depuis l'institution créatrice de la structure hiérarchique de l'Église orthodoxe et en même temps émettrice de la majorité des documents que nous utilisons. Par ce changement de perspective il fallait arriver à voir les choses, avant de les juger, du point de vue de la Grande Église elle-même. Nous avons défendu à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris, une thèse de doctorat intitulée *Le Patriarcat œcuménique et les Principauté roumaines aux XIV[e] - XVI[e] siècles. Droit nomocanonique et idéologie politique*[5]. En partant de l'analyse du message

[1] J. Darrouzès, *Le registre synodal du Patriarcat byzantin au XIV[e] siècle. Etude paléographique et diplomatique*, Paris, 1971.

[2] *Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, I *Les Actes des Patriarches*, 7 volumes, éd. V. Grumel, V. Laurent, J. Darrouzès, Paris, 1932–1991.

[3] *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel*, vol. 1 (1315–1331) éd. H. Hunger, O. Kresten ; vol. 2 (1337–1350), éd. C. Cupane, H. Hunger, E. Kislinger, O. Kresten ; vol. 3 (1350–1363) [*Corpus Fontium Historiae Byzantinae* 19/1–3]. Vienne, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1981, 1995, 2001.

[4] D. G. Apostolopoulos, `O `IerÒj Kèdix tou Patriarce...ou KwnstantinoupÒlewj sto b/ misiÒ tou IE/ aièna. Ta mÒna gnwst£ spar£gmata, Athènes, 1992.

[5] Ce résultat d'un travail de cinq ans, sous forme de 2 volumes totalisant 890 pages, a été présenté à Paris le 5 février 2005 devant un jury constitué de prestigieux spécialistes d'histoire roumaine (Ioan-Aurel Pop,

idéologique exprimé dans le *Syntagma alphabétique* de Matthieu Blastarès (dont nous avons prouvé le caractère de code officiel du Patriarcat), et en considérant ensuite la politique d'ensemble de la Grande Église envers toutes les Églises du sud-est européen, nous avons souvent pu comprendre de manière assez différente la place de cette institution dans l'histoire et la pensée roumaines à la fin du Moyen Âge et au début de l'époque moderne.

En revoyant cet ouvrage en vue de sa publication, notre attention s'est naturellement orientée vers les contributions qui, depuis son achèvement, avait enrichi, ou appauvri, ce domaine de recherche. Or voici qu'un historien assez prometteur en tant que spécialiste de la paroisse de Săbăoani durant les premiers siècles de l'âge moderne[6] a changé récemment de préoccupations pour produire plusieurs contributions portant sur l'histoire de l'Église de Moldavie au XV[e] siècle. Deux d'entre elles nous concernent directement. Dans un premier temps, il s'est intéressé à la question de l'apparition de la deuxième métropole du pays, avec son siège à Roman[7]. En second lieu, il s'est occupé des questions plus générales concernant les rapports entre le spirituel et le temporel en Moldavie[8]. Le caractère incitant de ses propositions rend évidemment nécessaire une discussion approfondie. Nous allons diviser thématiquement notre approche, en essayant de comprendre les démonstrations de l'auteur et les nouveautés qu'il apporte à l'historiographie du sujet. Nous serons attentifs non seulement aux preuves matérielles, mais aussi à la conception qui guide ses arguments. Là où nous le croyons nécessaire, nous apporterons quelques compléments et suggérerons d'autres explications possibles. Enfin, nous tenterons une évaluation d'ensemble de ces contributions.

I. UN PROBLÈME DE MÉTHODOLOGIE : PAR OÙ COMMENCER ?

Pour éviter de tourner en rond, il est essentiel d'attaquer un problème sous son angle le plus avantageux. Pour expliquer la genèse de l'indépendance des États-Unis d'Amérique, on ne commencera pas par l'invention du paratonnerre par Benjamin Franklin, mais par l'analyse de la littérature illuministe des Colonies. De même, lorsqu'on s'intéresse à la naissance d'une métropole orthodoxe, on s'attachera d'abord au droit métropolitain byzantin. Pour l'étude d'une question de juridiction et d'une institution qui se fonde sur une hiérarchie sacrée constituée à travers plus d'un millénaire d'évolution et de réflexion, il est impérieux de partir du général vers le particulier. Qu'est-ce qu'une métropole ? En quoi est-elle similaire à un évêché et en quoi lui est-elle différente ? Qui crée la métropole et sous quelles conditions ? Voici des questions essentielles, est c'est des réponses que l'on y donne que dépend la solution du problème.

Il est donc assez curieux de voir que, pour parler de la fondation de la métropole de Roman, on puisse choisir pour point de départ un ermite plutôt obscur nommé Sava. Un ermite, fût-il un saint, n'est pour rien dans la procédure compliquée de la fondation d'une métropole. En bonne logique, il aurait fallu procéder depuis la source de la hiérarchie dans l'Église : le Patriarcat de Constantinople. Mais malheureusement, les deux études que l'on discute ne donnent du Patriarcat œcuménique qu'une représentation tout au plus floue, lorsqu'elle n'est pas entièrement faussée.

M. Liviu Pilat commence donc par une démonstration assez amphigourique selon laquelle un certain Nicandru, moine du monastère de Neamț dont fait mention l'obituaire

---

Matei Cazacu), byzantine (Constantin Pitsakis, Paolo Odorico), ottomane (Gilles Veinstein) et occidentale (Alain Boureau). La thèse a été acceptée avec la mention unanime : « très honorable avec les félicitations du jury ».

[6] L. Pilat, *Comunități tăcute. Satele din parohia Săbăoani (secolele XVII–XVIII)*, Bacău, 2002.

[7] Idem, « Sihastrul Sava, Ştefan al II-lea şi întemeierea mitropoliei de Roman », *SMIM*, XXIII, 2005, p. 23–40.

[8] Idem, « Biserică şi putere în Moldova în a doua jumătate a secolului XV », *Analele Putnei*, I, 2005, p. 133–150.

(*pomelnic*) du monastère de Bistrița, serait la même personne qu'un certain moine Sava qui acheta un vignoble en 1443 à un quelconque Andrica de Neamț[9]. Le point de rapprochement entre les deux serait une note tergale du document d'achat garanti par l'acte du prince Étienne II de Moldavie, qui parle sèchement du « vignoble de Nicandru ». Le raisonnement s'envole et de ces éléments épars, on conclut : « Nous avons à faire à un moine de Neamț Nicandru, qui renonce au mode de vie cénobitique à la faveur de la vie idiorythmique, et qui, après avoir prit le grand habit, s'appellera Sava. Ainsi l'inscription dans l'obituaire est antérieure à l'année 1443, à l'époque où Nicandru se trouvait encore dans ce monastère (...) »[10].

On remarquera combien ces déductions sont excessives. Il est improbable de postuler que dans toute la Moldavie il n'existait qu'un seul Nicandru, dont parleraient à la fois l'obituaire de Bistrița et cet autre document conservé par hasard. D'ailleurs, que Nicandru prît le nom de Sava est aussi peu probable du fait que dans la tradition monastique orientale, le nom du moine commence avec la première initiale du nom de baptême, les exceptions étant rarissimes[11]. Un peu de logique ne sera pas futile. Si Nicandru avait changé son nom en Sava, la note au verso du document, logiquement *postérieure* à l'émission du privilège princier, aurait dû parler du « vignoble de Sava », car Étienne II confirme l'achat à ce dernier et non pas à Nicandru. Mais puisque la note parle bien du « vignoble de Nicandru » le sens du document est tout simplement que Sava acheta un vignoble qui avait été possédé si longtemps par un certain Nicandru qu'il avait fini par garder son nom dans la conscience collective et la toponymie. Notons de plus que Nicandru (*Nikandros*) n'est qu'une autre forme d'Andronic (*Andronikos*)[12]. Donc, lorsque le document précise que Sava acheta le vignoble à *Andrica*, il faut voir dans ce nom un diminutif d'Andronic/Nicandru, ce qui permet de conclure, avec les éditeurs du document[13], qu'en réalité, Sava a acheté ce vignoble à Nicandru lui-même.

Tout cela est encore assez formel mais il existe un autre argument, décisif : c'est qu'un obituaire fait par définition mention des noms des personnes *décédées*. Affirmant que l'insertion du nom de Nicandru dans l'obituaire daterait avant son départ du monastère de Neamț en 1443[14], l'auteur semble ignorer entièrement que la formule « *Souviens-toi, Seigneur, des* âmes (!) *de tes serviteurs* » est la marque spécifique d'un *diptyque des morts*[15]. En conséquence, les noms qui y apparaissent sont les noms que les personnes portaient juste avant leur mort naturelle, et cela d'autant plus dans le cas d'un moine qui a changé de nom en prenant l'habit angélique. Lorsque le métropolite Gheorghe de Moldavie (1478–1508) prend avant sa mort le grand schéma sous le nom de David, le chroniqueur Ureche parle de la mort « du métropolite *David* », sans doute en se fondant sur un ancien obituaire[16]. Si Nicandru s'était vraiment fait appeler Sava, il aurait dû apparaître dans l'obituaire comme Sava, et non comme Nicandru. Or l'absence de tout personnage nommé Sava dans *l'Obituaire* de Bistrița réfute définitivement l'identité entre les deux personnages.

---

[9] *DRH*, A, vol. I, no. 241.

[10] « Sihastrul Sava », p. 23–24.

[11] Ainsi, Bessarion s'appelait dans le siècle Basile, Marc Eugenikos – Manuel, Gennadios Scholarios – Georges, tandis que Georges Sphranzès devint le moine Grégoire.

[12] Voir le cas du célèbre Andronic le Nonce, émissaire de la confraternité grecque de Venise auprès du pape Paul III pour obtenir l'exemption de l'autorité papale, l'auteur d'un fameux livre de voyage publié comme : Nicandre de Corcyre, *Voyages*, éd. J.A. de Foucault, Paris, 1962.

[13] Cf. *DRH*, A., vol. I, à l'index : p. 482 : « Nicandru, v. Andrica » et p. 435 : « Andrica (Nicandru), târgoveț din Neamț ; vinde o vie mai sus de cetatea Neamț ».

[14] « Sihastrul Sava », p. 24.

[15] Voir là-dessus les explications éclairantes de R. F. Taft, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. IV. The Diptychs*, Rome, 1991, (*OCA*, 238), p. 95–120 (chap. « The Byzantine diptychs of the dead: history and liturgy »), surtout pour les formules équivalentes en grec (p. 111) et en slavon (p. 117).

[16] N. M. Popescu, « Gheorghe-David, mitropolitul Moldovei († 1508, aprilie 1) », *BOR*, LIV, 1936, 1–2, p. 1–13.

Avec une connaissance élémentaire de liturgique byzantine, une hypothèse aussi tirée par les cheveux n'aurait jamais pu être formulée.

Pourquoi de telles complications ? Parce que l'auteur a absolument besoin d'établir un rapport entre ces deux personnages dont on ne sait pas grand-chose : le moine Sava et le métropolite Calist de Roman (*floruit* 1445– ?)[17].

Fonder des recherches sur une foi aveugle dans les obituaires est risqué. Ce type de source ne transmet guère autre chose que de simples noms de baptême ou de religion. Qui plus est, l'édition dont on se sert n'est pas exempte de problèmes sérieux de publication[18]. Bref, lorsqu'on s'avance sur ce type de terrain, il vaut mieux rester prudent. C'est là un péril que l'auteur n'a pas affronté impunément.

En effet, l'*Obituaire* de Bistrita rapproche seulement, sans établir aucune autre relation, les noms d'un certain Calist et d'un certain Nicandru : « Souviens-toi, Seigneur, des âmes de tes serviteurs : (...), de Calist, de Nicandru »[19]. Observons que dans une deuxième version, entre les noms de Calist et le nom de Nicandru sont interposés les noms de quatre autres moines, ce qui montre que le rapport entre les deux est plutôt aléatoire[20]. L'identité de ce Calist avec le métropolite de Roman du même nom est seulement une possibilité, non une nécessité. Observons que si les auteurs de la liste prennent soin de préciser la qualité de « hiéromoine » d'un certain Vasile, ils aurait dû d'autant plus le faire pour la qualité de « métropolite et archevêque » de Calist. On est dans un monde où la préséance tenait, et dans les milieux ecclésiastiques plus qu'ailleurs, la place la plus importante. Il n'en est rien : le nom de Calist n'est distingué par aucune marque. Soyons bien compris : nous ne contestons pas cette possibilité, mais des preuves supplémentaires devraient être produites. Autrement, sans un critère plus rigoureux, il est possible qu'à l'avenir le texte incriminé soit transformé en véritables fastes épiscopaux de la « hiérarchie parallèle » de Roman.

Pour mieux expliquer l'apparition de la métropole de Roman, l'auteur suppose à son origine l'activité d'un petit groupe charismatique, réunissant autour de Sava le prince Étienne II et le métropolite Calist de Roman. Se fondant sur un simple acte de transaction, il parle en ces termes de Sava : « cela signifie que l'on se trouve devant « un saint vivant », « un spécialiste du surnaturel », un moine hésychaste avec vocation de maître spirituel, mais aussi de thaumaturge » (sic !)[21]. Nous espérons que l'auteur est en train de préparer l'édition critique des œuvres théologiques et mystiques inédites du saint Sava, de même qu'une hagiographie écrite par l'un de ses disciples, de préférence Étienne II ou le métropolite Calist . Faute de quoi, tout ce que l'on vient de lire n'est qu'une simple divagation.

Or tant qu'une simple note de l'obituaire de Bistrița n'implique pas un rapport spécial entre Calist et Nicandru, tant qu'entre Sava et Nicandru il n'existe qu'un lien factice, on ne peut rien dire de certain sur un éventuel rapprochement entre Sava (le confesseur du prince Étienne II) et Calist (le métropolite). Coiffé d'un titre qui n'est qu'un trompe l'œil, l'article ne peut finir qu'en queue de poisson[22].

---

[17] Tout ce que l'on connaît positivement de lui se réduit au document de *DRH*, A., p. 367, no. 259 (30 septembre 1445) et à la pierre tombale, découverte à Neamț en 1961, avec cette inscription slavonne « Le tombeau de notre père kyr Calliste, l'archevêque de Moldovlachie... dans l'année... » ; voir I. Ivan, « Un ierarh moldovean, cu numele de Calist, înmormântat la mănăstirea Neamț » (Un prélat moldave, du nom de Calliste, enterré au monastère de Neamț), *MMS*, XLVI, 1970, 1–2, p. 66–75.

[18] P. Caraman, « Cum nu trebuiesc editate vechile manuscrise slavo-române », *Revista de istorie socială*, I, 1996, p. 563–591, II-III, 1997–1998, p. 479–506.

[19] D. P. Bogdan, *Pomelnicul mănăstirii Bistrița*, Bucarest, 1941, p. 88.

[20] *Pomelnicul*, p. 89.

[21] « Sihastrul Sava », p. 24.

[22] « Sihastrul Sava », p. 39 : « par cette donation et son inhumation à Neamț, ainsi que par l'activité qu'il déploya, notre père kyr Calist acquit une place de choix dans la mémoire de la communauté monacale de Neamț. C'est pourquoi nous le retrouverons, une fois de plus, mentionné dans l'Obituaire de Bistrita à côté d'autres noms importants de là-bas, mais surtout, à côté de celui qui semble avoir été son maître spirituel, le moine Nicandru (devenu l'ermite Sava) ».

Nous avons pris le temps de déconstruire la démonstration qui repose à l'origine de l'enquête en question pour deux raisons. D'un côté, parce qu'une méthode de travail bien particulière s'y met à nu, et de l'autre pour faire voir que l'on peut très bien s'occuper de choses plutôt sophistiquées, sans maîtriser vraiment les concepts de base (comme ce fameux obituaire qui peut comporter aussi des noms de personnes vivantes à l'époque). Commencer par inventer un saint avant de proposer une nouvelle théorie sur les origines de la métropole de Roman c'est avouer le besoin d'un miracle pour la rendre crédible.

II. L'ÉVÊCHÉ DE ROMAN

Le lecteur sera vite surpris par le style volontairement « révisionniste », de jeune historien industrieux en quête d'auto-affirmation à tout prix, qui n'a pas assez de dédain pour tous ceux qui se sont occupés du sujet avant lui, qui n'auraient fait que se tromper, commettre des confusions ou se laisser aller à la fantaisie la plus débordante. Avec une barre mise d'emblée aussi haut, venons-en donc à l'apparition de la métropole de Roman. Après avoir monté une théorie sur « un aspect plutôt banal », l'auteur considère que « la controverse n'est pas due à des sources contradictoires, mais, en premier lieu, à la perspective erronée et à la superficialité avec laquelle les sources ont été interprétées »[23]. Voici les premiers coupables : feu le Père Scarlat Porcescu (qui écrit une première monographie en 1941 et une deuxième édition, après 40 ans de recherches, en 1984) et le Prof. Petre Ş. Năsturel, qui a fourni la pièce centrale de la discussion[24]. Notre auteur est décidé d'en finir avec la superstition médiévale selon laquelle le progrès de la science vient du travail modeste de nains juchés sur des épaules des géants ; pour lui, on le voit bien, c'est le contraire qui est vrai.

Il considère que la métropole de Roman apparaît *ex nihilo* en 1436, à l'intention du métropolite Calist consacré très probablement au même moment à Constantinople. Pour ce faire, il doit remettre en cause le fait qu'un évêché ait déjà été fondé à Roman sous le règne d'Alexandre le Bon (1400–1432). C'est ce que l'on pensait sur la foi d'une affirmation de la chronique de Grigore Ureche[25]. Bien sûr, il est toujours indiqué de questionner la crédibilité des sources, mais il faut avoir de bonnes raisons de le faire. En l'occurrence, tout ce que nous apporte l'auteur est la démonstration de C. Auner sur le manque de valeur historique des informations de la chronique sur... le Concile de Florence. Et d'en conclure que « la situation est valable également pour ce cas et je m'étonne que les historiens n'aient pas regardé d'un œil critique les « contes de fées » insérés par Misail Călugărul »[26].

C'est aller un peu trop vite. Le fait qu'une chronique interne puisse se tromper sur des événements de grande politique ecclésiastique européenne ne saurait remettre automatiquement en cause sa valeur pour les réalités du pays. Or le texte d'où est tirée cette information est absolument remarquable : il assigne à Alexandre I^er^ (le Bon) la fondation de deux monastères, Bistriţa et Moldoviţa, l'invention des reliques de saint Jean le Nouveau, et enfin la fondation de la métropole de Suceava par le recours adressé au Patriarcat de Constantinople. Toutes ces activités du prince sont bien documentées par ailleurs, à cette précision près qu'on doit à Alexandre I^er^ non la fondation en tant que telle de la métropole[27],

[23] « Sihastrul Sava », p. 25.

[24] Sc. Porcescu, *Episcopia Romanului în secolul XV*, Bucarest, 1941 ; Idem, *Episcopia Romanului*, Roman, 1984; P. Ş. Năsturel, « Un témoignage byzantin sur la métropole de Roman (Moldavie) », *RER*, XV, 1975, p. 198–202.

[25] Grigore Ureche, *Letopiseţul Ţării Moldovei*, éd. P. P. Panaitescu, Bucarest, 1958, p. 76 : « făcut-au şi al doilea episcop după mitropolit, la svânta mănăstire ce ieste în târg în Roman şi i-au dat eparhiia o parte din ţinuturi de supt munte den gios ».

[26] « Sihastrul Sava », p. 25–26.

[27] Qui se situe plutôt vers 1390 ou 1391 qu'entre 1381–1386 : voir dernièrement Şt. Andreescu, « The Metropole of Halicz and the bishopric of Asprokastron. A few considerations », *EBPB*, IV, 2001, p. 141–151. Dans notre thèse, nous proposons une interprétation différente de ce moment, mais nous le plaçons à la même période.

mais la solution de la crise de 1395–1401 et la réconciliation avec la Grande Église. C'est toute de suite après que l'interpolateur d'Ureche lui attribue la fondation des évêchés de Roman (pour le Bas-Pays) et de Rădăuți (pour le Haut-Pays). Enfin, il précise que les évêques furent honorés de sièges au conseil princier à la droite du prince, avant les autres dignitaires. Quant à l'évêché de Rădăuți, le document émis par la chancellerie d'Alexandre I[er] le 6 juillet 1413 démontre bien son existence à l'époque. Le prince y fait don du village de Coțmani à sa belle-mère Anastasia, en ordonnant qu'après la mort de celle-ci il reviendra « à l'évêché de Rădăuți... afin que le saint évêché jouisse de leurs revenus pour l'éternité »[28]. Toutes les autres affirmations du fragment étant confirmées par d'autres sources, « les historiens » avaient aussi fait confiance à ses affirmations sur l'évêché de Roman.

Dans quel sens le prince pouvait-il être considéré comme le fondateur de la métropole et des deux évêchés ? Après la solution de la crise avec le Patriarcat, une question urgente fut de réglementer le statut des suffragants de la métropole. Le métropolite de Suceava avait dès le début deux suffragants, qui apparurent pendant la crise de 1395–1401 : Joseph, évêque d'Asprokastron, et Mélétios, sur un siège non spécifié. La structure ecclésiastique devant se plier à la structure administrative, il faut supposer que la réorganisation de l'État par Alexandre I[er] eût comme effet l'installation durable des suffragants à Roman et Rădăuți. Toute cette activité ne pouvait se réaliser qu'avec le concours du Patriarcat de Constantinople, avec qui le prince entretint les meilleurs relations, accueillant en 1416 l'évêque Macaire de Poléanina, nommé par Manuel II Paléologue et transféré avec la bénédiction du patriarche Joseph II[29]. Malheureusement, le côté byzantin de l'affaire nous est désormais moins connu, car le *Registre* patriarcal s'arrête à 1402.

Notons ici un aspect jusqu'à présent ignoré de la juridiction patriarcale sur les Principautés roumaines. Le canon 28 du Concile de Chalcédoine (451) accordait au siège de Constantinople, la Nouvelle Rome, ville impériale, les mêmes prérogatives qu'à l'ancienne Rome, et le second lieu parmi les patriarcats. Son autorité comportait deux niveaux d'exercice[30]:

> « les métropolitains des diocèses du Pont, de l'Asie [proconsulaire] et de la Thrace, et eux seuls, ainsi que les évêques des parties de ces diocèses occupés par [ou se situant chez – n. n.[31]] les barbares, seront sacrés par le saint siège de l'Église de Constantinople ; bien entendu, les métropolitains des diocèses mentionnés sacreront régulièrement avec les évêques de leur provinces les nouveaux évêques de chaque province, selon les prescriptions des canons, tandis que, comme il vient d'être dit, les métropolitains de ces diocèses doivent être sacrés par l'archevêque de Constantinople, après l'élection concordante faite de la manière accoutumée et notifiée au siège de celui-ci ».

Distinction est ainsi faite entre a). *un droit juridictionnel* exercé sur le territoire des trois diocèses civils et qui agissait seulement au niveau des métropoles et b). *un droit soustractif*, territorialement bien plus large, exercé dans le territoire « chez les barbares », où aucun autre patriarcat n'avait de droits, et où l'autorité patriarcale s'exerçait jusqu'au niveau

[28] *DRH*, A., vol. I, no. 35, p. 49–50.

[29] *Les Mémoires du Grand Ecclésiarque de l'Église Sylvestre Syropoulos sur le Concile de Florence (1438–1439)*, éd. V. Laurent, Paris, 1971 (Concilium Florentinum, IX), p. 100–104 ; E. Popescu, « Compléments et rectifications à l'histoire de l'Église de Moldavie à la première moitié du XV[e] siècle », dans idem, *Christianitas Daco-Romana. Florilegium Studiorum*, Bucarest, 1994, p. 461–464.

[30] P.-P. Joannou *Discipline générale antique (IV[e] – IX[e] siècles)*, I, 1, *Les canons des Conciles œcuméniques (IV[e] – IX[e] siècles)*, édition critique du texte grec, version latine et traduction française [Pontificia Commissione per la Redazione des Codifice di Diritto Canonico Orientale], Fonti 9, Grottaferrata, 1962, p. 90–93.

[31] Sur la difficulté de traduction de ce passage, voir G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris, 1974, p. 483–484, qui propose comme sens originaire : « ainsi que les évêques en terres barbares qui relèvent des diocèses indiqués ci-dessus ». Chaque époque réinterprète le sens de ce canon.

des évêchés[32]. En interprétant la signification des évêchés *en tois barbarikois* au XII[e] siècle, Balsamon indique qu'il s'agissait de l'Alanie et de la Russie[33]. Blastarès affirme également au XIV[e] siècle que le patriarche de Constantinople est autorisé à consacrer les évêques parmi les peuples « barbares », à savoir les Alains et les Russes[34].

Il résulte de là une différence essentielle entre la métropole de Valachie et la métropole de Moldavie. La première avait été créée en 1359 par la translation de la métropole de Vicina, située dans le territoire de l'ancien diocèse de Thrace. Tandis que la deuxième fut créée *en tois barbarikois*[35], par la séparation – on ignore dans quels termes, l'acte de fondation étant perdu – d'un territoire ecclésiastiquement attaché à la métropole de la *Mikra Rhôssia* (Halici). Qui plus est, la Moldavie avait incorporé vers le milieu du XIV[e] siècle une puissante formation politique d'Alains (*Ias*), qui était depuis 1308 en rapports avec l'Empire byzantin[36]. C'est pourquoi, à l'origine, le nom de la métropole était *Rhôssov*lachia. Cette différence est à souligner car elle correspondait à des compétences bien plus larges du Patriarcat dans le cas de la Moldavie. Ce n'est pas par hasard qu'au XIV[e] siècle, tant que cette différence était bien perçue, tous les documents provenant du Patriarcat touchent seulement les questions des *métropolites* de Valachie, alors qu'ils concernent directement les *évêques* moldaves Joseph et Mélétios. La Grande Église y détenait un droit de regard qui lui permettait de s'impliquer activement dans les échelons inférieurs de l'Église de Moldavie. La crise de 1395–1401 nous révèle de la sorte qu'arrivèrent à Constantinople non seulement le métropolite Jérémie, repoussé de Moldavie, mais aussi un dignitaire qui offrit au Patriarcat ses monastères privés comme *stauropégies*, le prôtopope du pays et même un simple prêtre moldave, qui en appellent tous à la sollicitude du patriarche comme étant leur pasteur direct.

Ainsi, il est injuste de taxer Scarlat Popescu et P. Ş. Năsturel de « superficialité » et de « constructions imaginaires ». Ces deux profonds connaisseurs du domaine byzantin et de la structure ecclésiastique ont très bien compris un principe de base. Un évêché est le siège d'un évêque, ce qui le rattache au domaine sacramentaire fondé sur la transmission apostolique, tandis qu'une métropole est une institution relevant du domaine juridictionnel, administratif du rapport de l'Église avec le milieu extérieur, politique. En conséquence de quoi, par définition, une métropole n'est qu'un évêché plus élevé en grade pour marquer le prestige politique de la ville où il siège. A l'origine, dans les villes de l'Empire romain il n'y avait que des évêques ; les évêques siégeant dans les capitales des diocèses (métropoles) ont commencé à être nommés métropolites. Dans la juridiction initiale du Patriarcat de Constantinople (les diocèses de Thrace, de Pont et d'Asie) il n'y avait que trois métropoles. Au cours des siècles, par des élévations successives d'évêchés au statut de métropoles, leur nombre s'était accru à environ 70 au XV[e] siècle. Les *Notitiae episcopatuum* témoignent de

[32] Nous nous aidons des concepts d'un canoniste orthodoxe contemporain : Archim. G. D. Papathomas, *Le Patriarcat œcuménique de Constantinople (y compris la Politeia monastique du Mont Athos) dans l'Europe unie (approche nomocanonique)*, Athènes, 1998, p. 98–107, 695.

[33] *PG* 137, 485 C ; J. Meyendorff, « Balsamon, the Empire and the Barbarians », dans N. Oikonomidès (éd.), *Byzance au XII[e] siècle. Droit canonique, pouvoir et société*, Athènes, 1991, p. 533–542 ; sur la question générale de l'Église missionnaire à partir de Byzance : V. Peri, « Le Chiese nell'Impero e le Chiese 'tra i Barbari' – La territorialità ecclesiale nella riforma canonica trullana », dans G. Nedungatt, M. Featherstone, *The Council in Trullo Revisited*, Pontificio Istituto Orientale, Rome, 1995, (Kanonika, 6), p. 199–213.

[34] *PG* 144, 1281 AB.

[35] Pour le théologien grec Pacôme Rousanos de Zante, les Moldaves étaient encore au milieu du XVI[e] siècle des « chrétiens, mais barbares » (N. Iorga, « Două texte grecești privitoare la țerile noastre », *Revista istorică*, XIX, 1933, p. 1). Vu son important contenu ecclésiologique, il serait intéressant de poursuivre la carrière de ce thème.

[36] V. Ciocâltan, « Les Alains et le commencement des Etats roumains », *Studia Asiatica*, Bucarest, I, 2000, 1–2, p. 47–76, étude qui révolutionne la compréhension du surgissement de la Moldavie.

ce processus fluctuant au gré des réalités politiques que la structure administrative de l'Église se devait de suivre[37].

III. L'ÉLÉVATION AU RANG DE MÉTROPOLE DE ROMAN

Niant l'existence d'un évêché à Roman dès le début du XV^e^ siècle, l'auteur est logiquement obligé de proposer la création *ex nihilo* de la métropole de Roman en 1436, en s'appuyant sur une lecture très maladroite d'une notice découverte par J. Darrouzès et commentée par P. Ş. Năsturel[38]. Si un évêché avait précédé la métropole de Roman – attire « collégialement » l'attention notre auteur au byzantiniste roumain de Paris – « la notice signalée par lui aurait dû sonner tout autrement, similairement à l'acte synodal de 1380 par lequel l'évêché de Kernitza est érigé au rang de métropole »[39]. C'est vraiment ignorer ce dont on parle, des sources sur lesquelles le Prof. Năsturel avait longtemps tenu des séminaires à la Sorbonne. Car une notice marginale sur un manuscrit canonique est une chose, mais tout autre chose est un acte synodal en bonne et due forme émis par la *synodos endemousa* de Constantinople.

En réalité, la petite note qui nous renseigne sur la métropole de Roman n'est qu'une interpolation au paragraphe § 18 de l'*Ekthesis néa*, le manuel diplomatique du Patriarcat de Constantinople, insérée juste après la note concernant les métropoles de Valachie et l'apparition de la métropole de Moldovalachie, mais avant les métropoles de Russie et de Petite Russie. Dans la tradition manuscrite assez importante de ce manuel, ce n'est que la version conservée dans le *Vind. hist. gr. 34* (avec le sigle R de l'éditeur) qui comprend l'information sur Roman : kaˆ prÕ Ñl...gou ›teroj e„j tÕn `Rwmanoà tÕn FÒron Ój kaˆ `Rwmanoà lšgetai. « Et depuis peu, [fut consacré] un autre [métropolite] au Forum de Roman, [métropolite] qui est appelé « de Roman »)[40].

En nous occupant dans notre thèse de la tradition manuscrite du *Syntagma* de Matthieu Blastarès, nous nous sommes rendu compte que ce manuscrit catalogué comme « *historicus* » est en réalité à contenu entièrement juridique et canonique : aux ff. 1r–164r, il comprend le *Syntagma alphabétique* et les annexes habituelles, étant suivi aux ff. 177r–310r par l'*Héxabilos* de Constantin Harménopoulos[41]. L'interpolation devrait donc être interprétée dans le cadre canonique qui lui est propre, et nous avons identifié l'appareil canonique qui régit la procédure de la division des métropoles. Nous l'avons communiqué à notre collègue Lydia Cotovanu qui l'a récemment utilisé dans une étude fondamentale sur l'apparition de la métropole de Sévérin par la division de l'ancienne métropole de Hongrovalachie fondée en 1359, à laquelle on renvoie comme un point d'analogie essentiel pour la présente discussion[42].

---

[37] E. Hermann, « Appunti sull diritto metropolitico nella Chiesa bizantina », *OCP*, XIII, 3–4, Rome, 1947, p. 522–550 ; J. Darrouzès, *Notitiae episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae*, Paris, 1981.

[38] J. Darrouzès, « *Ekthesis néa*. Un manuel des *pittakia* byzantin du XIV^e^ siècle », *REB*, XXVII, 1969, p. 5–165, ici p. 46–47 ; P. Ş. Năsturel, « Un témoignage byzantin sur la métropole de Roman (Moldavie) », *RER*, XV, 1975, p. 198–202.

[39] « Sihastrul Sava », p. 26.

[40] Il est vrai que la traduction du § 18 de l'*Ekthésis néa* dans *FHDR*, IV, p. 312–313 ne fait pas cette précision, bien que l'interpolation concernant la métropole de Roman apparaisse déjà indiquée dans l'appareil critique, situé en bas de page, de J. Darrouzès. Sans doute, à l'époque (1982), l'article de M. Năsturel n'était pas encore parvenu, pour des raisons bien connues, en Roumanie. Cela n'excuse pas M. Pilat en 2005, qui prétend avoir mieux compris le fragment que son premier exégète.

[41] H. Hunger, *Katalog der griechischen Handschriften der österreichischen Nationalbibliothek, Teil I, Codices historici, Codices philosophici et philologici*, Vienne, 1961, p. 35–39.

[42] Lydia Cotovanu, « Deux cas parallèles d'*oikonomia* byzantine appliquée aux métropolites Anthime Kritopoulos de Sévérin et Cyprien de Kiev, de Petite-Russie et des Lituaniens (deuxième moitié du XIV^e^ siècle) (I) », *RRH*, XLII, 2003, 1–4, p. 19–60 (à suivre dans *RRH*, 2004) : discussion de l'aspect canonique, p. 54–56, avec cette précision qu'à notre avis, Anthime, qui était prêtre du clergé impérial, représentait en Valachie les intérêts de l'empereur Jean V Paléologue.

Le texte en cause est fondamentalement le canon 12 du Concile de Chalcédoine (451), repris et discuté par Matthieu Blastarès dans son *Syntagma*[43]:

> « *Qu'un évêque ne doit pas faire élever son siège au rang de métropole par lettre impériale et qu'une province ne saurait être divisée en deux*... Le saint concile décrète qu'à l'avenir nul évêque n'ose agir ainsi ; s'il le fait ce sera à ses risques et périls. Quant aux villes qui ont déjà obtenu par lettre impériale le titre de métropole, elles doivent, de même que l'évêque qui les gouverne, *se contenter d'un titre honorifique*, et les droits proprement dits doivent rester à la véritable métropole ».

La décision du canon procède donc par mesure d'*oikonomia*, en insistant pour mettre fin à la multiplication inutile des métropoles, tout en fournissant des solutions pour gérer les pressions qui la produisent. Une métropole est un évêché promu à ce titre par l'insistance de divers pouvoirs politiques. Si leurs initiatives produisent la division, le titre décerné à l'évêque est seulement honorifique et disparaît une fois que cesse la pression politique. La nouvelle « métropole » garde provisoirement le titre, tant que dure la pression du pouvoir politique qui la fit promouvoir. Ce qui est intéressant c'est que le métropolite *challenger* assumait le titre de la province entière, bien que ce fût seulement de manière honorifique : on parlera parfois dans les sources de deux métropoles « de Russie » et « de Hongrovalachie », bien que tout le monde sût de quoi il était question. En revanche, il ne saurait accaparer les suffragants de son ancien supérieur.

L'élévation de Roman au statut métropolitain serait donc inconcevable sans l'existence antérieure de l'évêché. Son nouveau statut canonique, de simple métropole honorifique, conservait justement comme un vestige son passé épiscopal. Et cela malgré certaines instances où la métropole de Roman est nommée « métropole de Moldovalachie ».

L'apparition de la nouvelle métropole eut lieu comme une conséquence de la division du pays entre les deux frères en 1436[44]. Comme l'ont montré très bien Matei Cazacu et Lydia Cotovanu pour la métropole de Sévérin, la division d'une métropole est à mettre en rapport avec les forces centrifuges qui à un moment donné exercent leur pression sur la structure ecclésiastique[45]. Cependant, la résistance de la hiérarchie de Constantinople à la multiplication des métropoles est bien connue. Une simple division politique, que personne ne pouvait considérer comme durable, ne pouvait pas mener le Patriarcat à procéder à l'élévation de l'évêché de Roman. La réponse doit être cherchée dans l'épisode exceptionnel du déplacement du métropolite Grégoire de Moldavie à Florence. Deux lettres du 10 et 11 mars 1436 nous informent que Grégoire « l'archevêque de Moldovalachie », en arrivant devant le pape, accepta la foi et le rite de l'Église de Rome. Après avoir fait acte de soumission en bonne et due forme, il fut réconcilié par l'onction en la présence du pape. Il était désormais envoyé en mission aux « *Valacos, Vulgaros et Moldovlachos in regno seu confinibus Hungarie in praesentiarum existentes* », « *pro augmento catholice fidei et romanae ecclesiae* »[46]. On peut s'imaginer le scandale qu'une telle conversion put provoquer en Moldavie, mais surtout au Patriarcat de Constantinople, qui se voyait menacé de perdre l'un de ses sièges importants. Le métropolite était sûrement envoyé par le prince Iliaş. Quant

[43] P.-P. Joannou, *op. cit.*, p. 79–80 ; cf. Matthieu Blastarès, *Syntagma alphabétique*, dans *PG* 144, col. 1304–1305.

[44] P. Ş. Năsturel, « Un témoignage byzantin », p. 198–202, thèse formulée déjà par le même auteur dans l'étude « Quelques observations sur l'Union de Florence et la Moldavie », *Süd-Ost Forschungen*, XVIII, 1, Münich, 1959, p. 84–89 (= Idem, « Câteva însemnări despre Sinodul de la Florența », *MO*, XI, 1959, 9–12, p. 643–648).

[45] M. Cazacu, « La Valachie médiévale et moderne : esquisse historique », *Cahiers balkaniques*, XXI, 1994, Paris, p. 111 ; L. Cotovanu, *op. cit.*, p. 35–39.

[46] *Acta Eugenii papae IV (1431–1447)*, éd. G. Fedalto, Rome, 1990, no. 421–422, Fontes, S. III, vol. XV, p. 229–230 (lettre du 10 mars) et *Epistolae ad Concilium Florentinum spectantes*, éd. G. Hoffman, Rome, 1940, no. 55, p. 49 (lettre du 11 mars) ; P. Ş. Năsturel, « Grégoire I^er métropolite de Moldovalachie (1436) », *DHGE*, vol. XXII, Paris, 1988, col. 4–6 ; E. Popescu, « Compléments et rectifications » p. 464–66.

à son frère, Étienne II, il avait déjà envoyé à Constantinople pendant son règne (octobre 1433 – août 1435) le *prôtopapas* d'origine grecque Constantin[47], nommé par une source vénitienne *pater illius qui dominatur Maurocastrum qui caloierus est*, pour inclure sa ville dans le circuit pontique du commerce vénitien. Sa demande fut exaucée le 27 avril 1435[48].

Observons ici que le terme de *kalogeros* ne désignait pas à l'époque un simple moine – comme on suppose d'habitude – mais un homme de confiance du patriarche de Constantinople, un représentant direct qui s'occupait des affaires de la Grande Église dans un lieu précis. Ses fonctions s'amplifient pour devenir à partir du XIV[e] presque équivalentes avec celles d'un exarque patriarcal[49]. Jouissant grâce à ces fonctions de soutiens importants à Constantinople, ce fut certainement le *prôtopapas* Constantin qui dut gérer au début de l'année 1436 la crise provoquée par la conversion du métropolite du pays[50]. Sans doute l'élévation de l'évêché de Roman au statut de métropole – ce qui *soustrayait* pratiquement cet évêché à la juridiction de l'ancienne métropole de Moldavie et la mettait en rapports directs avec le Patriarcat – était-elle l'une des mesures stratégiques mises en œuvre pour contenir les effets de la conversion du métropolite Grégoire. Les documents ne parlent plus du sort de celui-ci, qui dut mourir ou être déposé. Mais surtout, le pape Eugène IV lui aura retiré son appui s'il comptait engager des contacts directs avec l'Église byzantine pour un concile unioniste. Tout cela montre combien la « métropole honorifique » de Roman se trouva dès l'origine rattachée à la problématique de l'union ecclésiastique.

Inutile de dire que l'étude en discussion ne souffle mot du cas du métropolite Grégoire de Moldavie. Ce qui permet d'affirmer qu'au contraire, l'élévation de Roman était une mesure qui *consolidait* la position du métropolite Damien[51]. C'est le contraire qui est vrai : au XIV[e] siècle, lorsque le Patriarcat était en dispute avec le Patriarcat de Tărnovo, il procéda par l'élévation au statut de métropole de l'évêché de Vidin. De même, il n'y avait rien qui convenait moins aux métropolites de Kiev que l'élévation, plusieurs fois au cours du XIVe siècle, de l'évêché de Halici au statut de métropole. Remarquons que l'auteur semble ignorer complètement qu'un archevêque est, par définition, un évêque qui n'est pas subordonné à un métropolite. Ainsi, le patriarche œcuménique avait aussi le titre d'archevêque pour indiquer qu'il n'était pas, ou n'était plus, un subordonné du métropolite d'Héraclée, l'ancienne résidence du diocèse de Thrace dont dépendait à l'origine la ville de Byzance. Un archevêque subordonné à un métropolite est une contradiction dans les termes.

Le métropolite Damien fut donc nommé à un certain moment compris entre le 6 septembre 1436 et le 13 février 1437[52]. Le séjour de Damien en Moldavie fait partie des

---

[47] P. Ş. Năsturel, « Sur quelques boyards roumains d'origine grecque aux XIV[e] – XV[e] siècles », *REB*, XXV, 1967 (Mélanges V. Grumel, II), p. 107 ; Ş. Andreescu, « Note despre Cetatea Albă », *SMIM*, XVIII, 2000, p. 70–75, spécialement p. 73 ; M. Cazacu, « Venise et la Moldavie au début du XV[e] siècle », *SMIM*, XXI, 2003, p. 131–138.

[48] N. Iorga, « Noi descoperiri privitoare la istoria românilor », dans Idem, *Studii asupra Evului Mediu românesc*, éd. Ş. Papacostea, Bucarest, 1984, p. 223–228.

[49] R. Van Cauwelaert, « Caloyers », *DHGE*, t. XI, Paris, 1949, c. 460–462 ; J. Darrouzès, *Recherches sur les* Ñlf...kia *de l'Église byzantine*, Paris, 1970, index *s.v.* ; J. Darrouzès, *Regestes des Actes du Patriarcat*, I/6, no. 2797, 2810, 2981, 3226–3227 (ces deux documents de 1401, concernant la Moldavie, sont bien connus dans l'historiographie roumaine).

[50] De même que l'avait fait le *prôtopope* Pierre de Moldavie lors de la crise des rapports entre le Patriarcat et la Moldavie (1395–1401) : J. Darrouzès, *Regestes*, I/6, N. 2992–2993.

[51] « Sihastrul Sava », p. 32 : « Ainsi, en 1436, le Patriarcat n'a pas créé une nouvelle province ecclésiastique, mais seulement un siège métropolitain à l'intérieur d'une province déjà existante, dont le détenteur avait une autorité juridique seulement en qualité de subordonné du métropolite de Moldovalachie, dont le siège se trouvait à Suceava. Cette mesure consolidait la position de Damien, qui avait désormais comme subordonné un archevêché (...) » (sic !).

[52] Cette fourchette de dates, établie après une patiente exégèse par E. Popescu, est taxée par notre auteur de « non-sens ». Après un « savant » détour, il conclut : « Ainsi *je* considère que la nomination de Damien doit être placée, le plus probablement, dans l'automne 1436 » (p. 31, n. 50). Le progrès de nos connaissances aura donc été énorme.

événements racontés dans les deux versions des *Mémoires* de Syropoulos, notées par leur éditeur avec les sigles *A* et *B*, la première étant la plus complète. Les deux versions ont deux auteurs différents : selon V. Laurent, *A* appartiendrait à Sylvestre Syropoulos lui-même, tandis que l'auteur de *B* serait Thomas Katabolènos, personnage que l'historiographie roumaine n'ignore pas, car il fut capturé par Vlad III Dracula et empalé en 1461[53]. L. Pilat rajoute une note seulement en apparence érudite pour conclure que la version la plus « véridique » n'est pas *A*, mais *B*[54]. Ce jugement n'a bien sûr rien à voir avec l'hypothèse de J.-L. van Dieten[55], qu'il ignore, mais est tout simplement fondé sur une mauvaise lecture de la source. Il a été troublé par l'utilisation dans la traduction roumaine de la version *A* du terme *principe* pour le prince de Moldavie[56]. Juste un petit coup d'œil sur le texte grec[57] aurait pu le rassurer, car Syropoulos y parle de « *authentes* », le terme traditionnel par lequel un ecclésiastique byzantin faisait référence au prince moldave. Les confusions et les erreurs – que M. Pilat voit par tout – n'existent pas dans notre source, mais ailleurs.

On passe sur le traitement de l'activité de Damien à Florence, où l'on ne dit rien d'intéressant ni de neuf. On approfondira seulement le problème de la représentativité de la délégation moldave à Florence. Ce qui n'est pas du tout évident est son postulat qu'en réalité Damien y représentait l'Église de Moldavie dans son entier. Nous venons de voir que la métropole de Roman ne lui était pas soumise, mais soustraite à sa juridiction. Qui plus est, Damien était accompagné en Italie par le prôtopope Constantin, dont le titre de topothrht»j de Moldovalachie prête en effet à discussion.

Pour comprendre le sens exact de la fastidieuse, mais peu structurée, démonstration de l'auteur, le lecteur devrait se reporter au résumé français, où le raisonnement est direct. Nous le reproduisons fidèlement : « Le lien de [correctement : « du »] Pouvoir avec l'Église a connu, dans cette period [corr. « période »], une nouvelle dimension, étant crée [corr. « créée »], dans le (!) Moldavie [« Moldavie » est comme en roumain, au féminin, donc on écrira « *la* Moldavie », mais de toute façon la formule correcte est « en Moldavie »], une hiérarchie ecclésiastique parallèle »[58].

---

[53] Voir l'*Introduction* de V. Laurent à l'édition de Syropoulos, *Mémoires*, p. 3–96, avec les précisions sur l'auteur de la recension B. aux p. 42–48. Pour Katabolènos, voir les références ainsi que l'interprétation de sa mission en Valachie proposée dans D. I. Mureşan, « De l'intronisation du métropolite Théoctiste I^er au sacre d'Étienne III le Grand », dans *Ştefan cel Mare şi Sfânt*, Maria Magdalena Székely, Şt. S. Gorovei (éds.), Putna, 2004, p. 343–344, 361 (et n. 78).

[54] « Sihastrul Sava », n. 49, p. 30–31 : « Bien que cette variante [A – n.n.] soit la variante préférée d'habitude, je considère que celle citée plus haut [B – n.n.] est plus véridique, premièrement, grâce au fait qu'il indique correctement les titres des deux monarques [le *grand knjaz* de Russie et le voïévode de Moldavie – n.n.] et présente de manière plus détaillée les questions d'intérêt politique. En fait, la variante citée le plus fréquemment [A] représente plutôt une forme résumée de la deuxième [B], dans laquelle se sont infiltrées aussi certaines confusions. Il s'agit de la tentative de présenter dans la même phrase tant le départ que l'arrivée des émissaires, ce qui peut créer des erreurs d'interprétation » (sic !).

[55] J.-L. van Dieten, « Zu den zwei Fassungen der Memoiren des Silvester Syropoulos über das Konzil von Ferrara-Florenz. Die Umkehrung der These Laurents und die Folgen », *Annuarium historiae conciliorum*, XI, 1979, p. 367–395, qui proposait Syropoulos comme auteur de B, écrite vers 1445, tandis que A ne serait qu'une amplification postérieure réalisée par Théodore Agallianôs vers 1452.

[56] *FHDR*, IV, p. 373.

[57] *Ibidem*, p. 372.

[58] « Sihastrul Sava », p. 40. M. Pilat étant un perfectionniste et aimant donner des leçons, nous lui signalons collégialement, pour une éventuelle nouvelle édition de cette importante étude, tout une série de fautes de français qui – outre le résumé – entament la valeur intrinsèque de la contribution. Ainsi p. 35, n. 69 : « Remplacant » au lieu de *remplaçant*, et « supléant » au lieu de *suppléant* ; « quellques » au lieu de *quelques* (n. 51, p. 31, et encore n. 68, p. 34) ; dans le titre du livre « Ecrire en chancellarie » on corrigera par *chancellerie*, l'auteur se laissant sans doute tromper par le roumain « cancelarie ». Enfin, il faut noter qu'en français, bien que l'on parle de « patriarche », l'institution qu'il représente n'est pas « Patriarchat » (n. 77, p. 37), mais *Patriarcat*. A effacer aussi en passant la formule plutôt disgracieuse en roumain : « consider că cea citată… » (n. 49, p. 31). Faute de temps, nous ne pourrons pas faire la même chose pour tous les articles de M. Pilat que nous avons lus, bien qu'ils en aient tous vivement besoin.

Pour soutenir l'idée d'une « hiérarchie parallèle » à Roman, l'auteur doit en finir avec l'interprétation qui voit le prôtopope Constantin comme un lieutenant, un représentant de ce siège au Concile de Florence[59]. Pour ce faire, il administre de manière assez audacieuse des leçons de grec au réputé helléniste E. Popescu[60]. Il n'était même pas nécessaire à l'auteur de décliner à la fin toute compétence en langue grecque, tout lecteur averti l'aura vite compris. D'abord parce que le dictionnaire Bailly, de grec classique, ne contient pas de terme d'origine byzantine. Ensuite parce qu'on ne « vérifie » pas d'habitude « la réciproque » dans un dictionnaire français-grec, sans auteur et sans année de parution (donc très probablement un dictionnaire de grec moderne), la sémantique du grec byzantin étant bien plus riche que celle du français. Enfin parce que le terme de *topotèrètès* n'est pas seulement à déduire mot par mot, mais à considérer dans son sens historique, tel que consolidé dans les cadres propres à la civilisation byzantine. C'est donc à des dictionnaires très spécialisés qu'il faut s'adresser. Or ceux-ci sont unanimes à illustrer, avec de riches exemples, que le sens de ce terme – qui apparaît déjà dans les actes du Concile de Chalcédoine et dans la législation de Justinien – est incontestablement celui de *vicaire* (ou *suppléant*, comme traduit V. Laurent)[61].

Quant à l'acception ecclésiastique de ce terme, les *Mémoires* de Syropoulos renferment des pages et des pages concernant la question de la représentation des patriarches orientaux au Concile de Florence. Le concept qui y revient continuellement est celui de *topotèrètès*[62]. La question était de savoir qui pouvait représentait en Italie ces patriarches qui, en raison de la domination mamelouke, *ne pouvaient pas quitter leurs sièges*. Il est donc absurde de dire qu'à Florence, où Damien et le prôtopope Constantin étaient présents ensemble, ce dernier était le *topotèrètès* du premier. Constantin ne pouvant donc représenter le siège de Suceava, P. Ş. Năsturel et E. Popescu avaient raison de conclure que celui-ci était le représentant de la métropole de Roman : et c'est dans cette qualité qu'il signa l'acte d'Union, de même que l'avait fait aussi le métropolite Damien. Constantin représentait en Italie le prince associé du Bas-Pays, Étienne II, car il est peu probable qu'un prince aussi ombrageux – jaloux du rang de souverain qu'il venait de perdre – aurait accepté de ne pas être représenté en Italie. Les conciles de l'époque constituaient l'équivalent des réunions internationales, où Étienne II aurait pu affirmer à peu de frais sa légitimité autrement discutable.

Etabli donc une bonne fois pour toutes que Constantin représentait en Italie le siège de Roman, la contribution la plus chère de l'auteur – la « hiérarchie parallèle » de Roman constituée par le métropolite Calist de Roman et le prôtopope Iuga – se voit sapée à racine. D'ailleurs, le caractère forcé de cette construction ressort clairement du mal qu'a l'auteur à la situer sur la carte. D'un côté, on la déclare fondée en 1436 par le Patriarcat, qui consacrerait le métropolite Calist à Constantinople et le comblerait de dons[63], mais de l'autre

[59] « Sihastrul Sava », p. 34.

[60] « Sihastrul Sava », p. 34–35, n. 69.

[61] Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*, t. II, Lyon, 1688, col. 1585–1586 : « vicarius, loci servator, locum tenens, *topon epechôn* » ; Henricus Stephanus, *Thesaurus graecae linguae*, vol. VII, Paris, 1848–1854, col. 2308 : « Vulgo Locum tenens dicitur et Vicarius » ; E. A. Sophoclès, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B.C. 146 to A.D. 1100)*, New-York, Leipzig, 1890, p. 1086 : « vicarious, deputy, substitute, a locum-tenens, representative ». Le verbe *topotèréô* signifie simplement « remplacer / représenter quelqu'un ».

[62] Syropoulos, *Mémoires*, version A : p. 192–195, 252–258 ; version B : p. 599–601.

[63] « Sihastrul Sava », p. 32–33. Sur ces attributions de pièces liturgiques à l'évêque de Roman, il faut noter qu'elles n'ont rien à voir avec le XV^e^ siècle. Les recherches présentées par Petre Guran au colloque organisé par nous à Rome, le 5–7 décembre 2005 : *Le Patriarcat œcuménique aux XIV^e^ – XVI^e^ siècles : rupture et continuité*, (dont les actes seront publiés dans la collection « Dossiers byzantins » aux Editions de l'EHESS, Paris), montrent que la mitre patriarcale, en tant qu'objet liturgique, apparaît seulement au milieu du XVI^e^ siècle. Son utilisation par les métropolites se généralise progressivement, non sans opposition, aux XVII^e^–XVIII^e^ siècles. De la sorte, la concession de la mitre à l'évêque de Roman dont parle Cantemir ne pouvait dater du XV^e^, mais plutôt d'une époque plus voisine de l'érudit prince moldave.

on la considère déjà négligée par la Grande Église à peine deux ans après[64]. On postule que, en ne participant pas au Concile de Florence, cette « hiérarchie parallèle » n'était en rien concernée par les débats ultérieurs pro- et anti-unionistes. Enfin on estime qu'elle consolida ses positions durant le déroulement du Concile, mais sans entrer pour autant en conflit ni avec le Patriarcat ni avec son représentant, le métropolite Damien[65]. Sur cette balance très sensible, on aura du mal à apprécier où s'arrêtent les nuances et où commencent les contradictions. Remarquons seulement combien de renseignements l'auteur a pu recueillir sur le métropolite Calist de Roman, grâce, certainement, à un travail très critique des sources, en éliminant toute trace de fantaisie. On a presque envie d'oublier que tout ce que l'on sait de ce personnage est finalement tiré de l'acte d'achat d'un esclave tatar en 1445 et d'une pierre tombale mutilée.

La seule suggestion intéressante, qui n'aurait rien eu à perdre d'une présentation un peu plus courtoise, est que le siège de Roman avait dès son apparition un détenteur. De la sorte, lors du séjour de la délégation moldave en Italie, le *topotèrètès* Constantin n'aurait pas seulement représenté un siège, mais aussi un métropolite qui pour diverses raisons n'a pas quitté le pays. Ce métropolite pouvait être ou non le métropolite Calist, dont la consécration à Constantinople n'aurait pas échappé au dense récit contemporain de Syropoulos. Rappelons que l'interpolation du *Vind. hist. gr.* 34 n'est ni datée ni nominale. De la place est donc laissée à plusieurs hypothèses, également justifiées jusqu'à l'apparition de nouvelles données. Mais si, pour l'auteur, transformer messire Nicandru en un saint Sava est une preuve d'esprit critique, la supposition que le *prôtopapas* grec Constantin, *kalogeros* du Patriarcat à Cetatea Albă, négociateur de l'élévation de Roman au statut de métropole en 1435–1436, *topotèrètès* de cette métropole au Concile de Florence, eût pu prendre l'habit monacal sous le nom de Calist (en conservant donc l'initiale de son nom de baptême) pour mourir après 1445 comme métropolite de Roman, ne s'appelle pas à retracer un *curriculum honorum*, mais à émettre une « hypothèse fantaisiste »[66].

Ainsi, si une « hiérarchie parallèle » n'existe pas, l'explication qui suit en dira plus long sur les préjugés de l'auteur que sur la réalité des choses : « Et cela parce que cette hiérarchie parallèle ne se fonde pas sur une insubordination au plan ecclésiastique, mais sur un rapport différent à la sphère du politique. D'un côté le métropolite Damien est lié au patriarche œcuménique et à l'empereur de Constantinople, de l'autre, le métropolite de Roman, le prôtopope Iuga et Étienne II ont leur propre sphère d'intérêts, dans laquelle sont attirés aussi les monastères de Moldavie à travers la générosité des donations du prince »[67]. On l'aura compris : d'un côté les Grecs avec leurs interminables et incompréhensibles disputes théologiques, de l'autre côté les Moldaves qui n'en se souciaient guère.

C'est peut-être cette aversion anti-grecque qui se révèle inconsciemment ailleurs. L'étude d'Emilian Popescu a deux versions, une première en roumain, la deuxième en français, déjà citée. Cependant, le Prof. Popescu indique que la version originale est celle en français, la version roumaine n'étant qu'une traduction. Il se fait que cette dernière, parue dans une revue ecclésiastique de province, est truffée d'erreurs de traduction et d'impression. Utiliser l'original paru dans une édition impeccable sous l'égide de l'Académie aurait épargné à l'auteur une petite gaffe très sympathique. En effet, Emilian Popescu reproduit dans son étude un fragment de l'explication historique que donne Alexandre Kazhdan du terme de *topotèrètès* dans *The Oxford Dictionary of Byzantium*[68]. Or

[64] « Sihastrul Sava », p. 35.
[65] *Ibidem*.
[66] *Ibidem*, n. 45, p. 30.
[67] *Ibidem*.
[68] Al. P. Kazhdan, (éd.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. III, p. 2095–96. Par erreur d'impression, le renvoi à cette note est marqué à la « p. 2055 ». M. Pilat, qui aurait eu le devoir de contrôler ses références, indique aussi « p. 2055 ».

il se fait que ce petit fragment en anglais apparaît sans faute dans la version française, tandis que la version roumaine la reprend avec maintes erreurs. Voici l'original anglais repris sans faute dans l'étude originale du Prof. Popescu : « In the 15th C. *topoteretai* were patriarchal representatives in metropolitan sees outside the empire (Cyprus, Ankyra, Nikomedeia, etc.) ». Et voici la même phrase dans la version de la revue *Teologie şi viaţă* : « In Hu [!] 15 C *topoteretai* were patriarchal representatires in metropolitan sees ouside [!] the Eupire [!] (Cyprus, Ankyras, Nikomedia etc.) »[69]. Or en s'y référant, M. Pilat copie consciencieusement les fautes d'anglais et en rajoute encore : « In the 15 C (!) *topoteratoi* (!) were patriarchal representatires (!) in metropolitan sees outside the Epire (!) (Cyprus, Ankyras, Nikomedia etc.) »[70]. De l'original à la copie de la copie, le nombre de fautes s'accroît visiblement, malgré un réel effort pour les corriger. Si M. Pilat a eu l'intuition que derrière « Hu » se cachait un article défini « the », il n'en est pas de même d'autres mots anglais très difficiles, comme «representatires» et « Epire », ou du « 15th century », qui en anglais n'est pas un nombre cardinal, mais ordinal. Il est un peu plus embarrassant de défigurer le titre du dictionnaire, qui devient *The Oxford Dictionary of Byzantinium* (!), car il s'agit là d'un concept plutôt central. La partie la plus amusante, c'est que sous la plume de M. Pilat, le pluriel de *topotèrètès* devient *topoteratoi*, au lieu de *topoteretai*, encore sain et sauf même dans la revue ecclésiastique de Jassy ! La gaffe est vraiment tératologique, car le terme inventé ne signifie plus « les lieu-tenants », mais plutôt quelque chose comme les « monstres du lieu » (tÒ tšraj, -atoj = « monstre, être monstrueux, monstruosité »). Voilà ce qui guette ceux qui s'aventurent dans les domaines complètement inconnus ![71]

IV. Les réactions au Concile de Florence en Moldavie

On ne saurait donc élucider la naissance de la métropole de Roman sans considérer la question du Concile de Ferrare-Florence, tant avec ses précédents qu'avec ses conséquences. Dans une série bien longue d'attaques *ad hominem*, il faut reconnaître qu'une des nos contributions[72] est peut-être la victime la plus éprouvée, bien qu'il soit facile d'observer qu'elle constitue le véritable point de départ du texte de M. Pilat. En l'accablant de toutes les erreurs imaginables, l'auteur entend « récupérer » la figure d'Étienne II, considérée déformée par nous. Malheureusement, le lecteur ne saura pas à quoi cette acerbe critique fait référence, car l'auteur ne fait pas montre du moindre *fair play*, ce qui l'aurait obligé de présenter nos arguments avant de nous tourner en dérision. Pour ne pas reprendre en français la manière infamante dont il nous traite, disons brièvement que nous n'aurions produit que des hypothèses sans arguments, que nous aurions appliqué des dichotomies simplistes entre « unionistes » et « anti-unionistes », que nous possédons une fantaisie débordante et qu'en général nous ignorerions tout, dans notre « naïveté », des subtilités de l'intellectualisme byzantin. Conclusion d'auteur : en Moldavie, le Concile de Florence n'ayant pas eu d'échos, une résistance au Concile – et plus encore une résistance de grandes dimensions comme nous l'avons décrite dans notre étude – était, elle aussi, impensable. Tous les débats conciliaires ne regardaient en fait que le métropolite *grec* Damien et son attaché Constantin,

[69] E. Popescu, « Completări şi rectificări la istoria Bisericii Moldovei şi la relaţiile cu Bizanţul în prima jumătate a secolului al XV-lea », *TV*, III, 1993, p. 150, n. 68.

[70] « Sihastrul Sava », p. 35, n. 69.

[71] En ayant centré notre thèse de doctorat sur la genèse, l'histoire, l'idéologie et les conséquences du *Syntagma* de Blastarès dans le Sud-Est européen, nous nous abstenons de rajouter sur la manière complètement impropre selon laquelle M. Pilat pense utiliser ce code à la fin de sa note incisive (*Ibidem*, n. 69, p. 35).

[72] Dan Ioan Mureşan, « Isihasmul şi prima etapă a rezistenţei la deciziile Conciliului florentin în Moldova (1442–1447) », *SUBB, Historia*, Cluj-Napoca, XLIV, 1–2, 1999, p. 3–57. Pour assouvir la curiosité de notre critique, il s'agit de notre travail de DEA en études médiévales à l'Université de Cluj, noté avec la plus haute mention et *sollicité* pour publication par la revue de l'Université.

que les Moldaves regardaient avec mépris, et nullement la hiérarchie parallèle de Roman, constituée par le bon vieux métropolite *moldave* Calist et son prôtopope Iuga.

On accordera que, subjectivement parlant, quelque chose que l'on ignore est en effet inexistante. Pour parler du Concile de Florence avec ses nombreuses prémisses, implications et conséquences il faut en effet maîtriser des sources et une bibliographie énormes et surtout avoir un certain sens de l'analyse qui fait parfois défaut.

Ouvrons une parenthèse pour fournir un exemple éloquent. On nous reproche d'appliquer des termes complètement inadéquats au Moyen Age, qui falsifieraient notre grille de lecture : il s'agit d'« internationale hésychaste ». Nous sommes flatté qu'il nous soit attribué, mais ce terme a été forgé par le byzantiniste roumain Alexandru Elian dans une étude présentée au XIII^e Congrès international d'études byzantines de Londres[73]. Un autre participant, le grand byzantiniste Dmitri Obolensky en fut si convaincu, qu'il le considéra – en renvoyant dans ses notes à l'étude d'Elian – comme le terme le plus approprié pour décrire dans une monographie fameuse l'unité spirituelle du monde orthodoxe réalisée aux XIV^e–XV^e siècles par les efforts des milieux hésychastes[74]. Le concept a fait école, étant repris par d'autres spécialistes comme G. M. Prokhorov et Jean Meyendorff. Dommage que l'on ignore ainsi l'un des concepts, peu nombreux, que l'historiographie roumaine a réussi à imposer à l'extérieur. Nous suggérons d'autres termes inadéquats au Moyen Âge : le « Commonwealth byzantin », « Byzance », et même « Moyen Âge », qui étaient chacun complètement ignorés par ceux auxquels on les applique !

Voici un deuxième exemple. En voulant donner de très haut une leçon sur les nuances de l'intellectualisme byzantin à quelqu'un qui s'y connaît un peu dans la branche, M. Pilat se trahit en moins de trois phrases, en soutenant que Bessarion était un membre de la « secte » païenne platonisante de Gemistos Pléthon[75]. C'est traiter avec trop de désinvolture ce père de l'humanisme chrétien, qui fut non seulement l'élève de Pléthon, mais aussi du traditionaliste orthodoxe Jean Chortasmenos. En réalité, c'est à Bessarion que l'on doit un revirement des études *aristotéliciennes* grâce à sa nouvelle traduction de la *Métaphysique* (1447–1450) commandée par le pape Nicolas V[76]. Mais il y a plus : il croyait

---

[73] Al. Elian, « Byzance et les Roumains à la fin du Moyen Âge », dans *Proceedings of the XIIIth International Congress of Byzantine Studies*, London, 1967, p. 199.

[74] D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe*, 500–1453, Londres, 1971, p. p. 302 : « His [on parle de Grégoire le Sinaïte] Slav and Greek disciples who received their monastic training there [Paroria] included highly educated men who later rose to prominent positions in the churches of their respective lands ; and through the monasteries and royal courts of Eastern Europe. Byzantium, Bulgaria, Serbia, Rumania and Russia were all affected by this new cosmopolitan movement: monks, churchmen, writers and artists, travelling from country to country – 'wandering for the sake of the Lord' as a fourteenth century writer put it – found themselves in a similar spiritual and cultural environment; and through this '**Hesychast International**', whose influence extended far beyond the ecclesiastical sphere, the different parts of the Byzantine Commonwealth were, during the last hundred years of its existence, linked to each other and to its centre perhaps more closely than ever before ».

[75] « Sihastrul Sava », p. 27, n. 24 : Le français enlève malheureusement de la saveur au style très personnel de M. Pilat : « En fait, outre sa fantaisie débordante, l'auteur [à savoir nous même] fait preuve aussi de naïveté, car toutes ces questions [sur l'union ecclésiastique] sont bien plus nuancées, les causes résidant dans les caractéristiques de l'intellectualisme byzantin. Ainsi, l'un des représentants proéminents de Byzance à Florence, Gemistos Pléthon, a soutenu la position de Marc d'Éphèse, en se prononçant contre l'union, mais il l'a fait par hypocrisie, car, on le sait, il était devenu l'adepte d'un paganisme platonisant. Un autre célèbre représentant, Bessarion de Nicée, futur cardinal de l'Église romaine et partisan fervent de l'Union, se trouvant donc sur une position divergente, appartenait également à la même secte » (!).

[76] L'oeuvre de Bessarion a été éditée dans *PG* 161 et, de façon critique, par son biographe majeur, L. Mohler, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*, Padeborn, vol. I (1923) : monographie ; vol. II (1927) : édition critique de *In calumniatorem Platonis libri IV* ; le vol. III (1942) comprend des écrits théologiques plus réduits et la correspondance (réédition des trois volumes en 1967). Pour le rôle de Bessarion dans les études aristotéliciennes : E. Mioni, « Contributo del cardinale Bessarione all'interpretazione della metafisica aristotelica », dans *Aristotelismo padovano e filosofia aristotelica*,

dans la possibilité de forger une synthèse de l'aristotélisme et du platonisme. Pour les réconcilier, il a combattu les extrêmes des deux côtés. Contre le platonisme radical de Pléthon, Bessarion écrivit *Adversus Pléthonem in Aristotelem de substantia*, tandis que pour critiquer l'aristotélisme radical de Georges de Trébizonde, il rédigea son chef-d'œuvre *In calumniatorem Platonis libri IV* (Rome, 1469). Pour le cardinal de Nicée, si Aristote avait développé la sagesse horizontale (*sermo scientiae*), applicable aux réalités du monde fini, Platon avait élaboré les concepts de la sagesse verticale (*sermo sapientiae*) ouverte par la contemplation aux vérités de la Révélation. Le Byzantin qu'était Bessarion entendait donc corriger la scolastique tardive par une meilleure compréhension du premier et par une assimilation des intuitions fondamentales du second[77]. Dire qu'il était platonicien est donc simplifier grossièrement les choses. Outre son classicisme achevé, Bessarion a été un grand théologien, un profond connaisseur des Pères, un hagiographe, un réformateur de l'ordre de Saint Basile, vouant une vénération profonde à la Vierge et à la Vraie Croix et étant même un adepte de la doctrine de Grégoire Palamas[78]. Dire donc qu'il était un sectateur païen est de surcroît une impiété. Tout compte fait, les outrecuidances inutiles de M. Pilat n'auront fait qu'exposer la solidité de sa formation.

Cette parenthèse fermée, nous passerons donc aux arguments. Le 15 septembre 1439, de Florence même, à seulement quelques mois de la conclusion de l'Union, Eugène IV écrivait à l'évêque Benoît de Sévérin, en remettant le soin des anciens évêchés catholiques de Siret et de Bacău aux frères mineurs du vicariat de Bosnie. Le pape constatait que « *non solum ipsa terra Moldauie, in qua Grecana heresis quoque die magis ac magis pullulare dicitur, sed et finitimi huic terre Ciculi partesque Transalpine* ». Il confiait la protection des Franciscains au « *dilecto in Christo filio nostro Ladislao illustri rege Polonie subiectoque eidem Elia palatino Moldauie* »[79]. Le 1[er] juillet 1442, le pape conférait aux Franciscains *ad partes Scithiae et Moldaviae* des pouvoirs supplémentaires qui étaient nécessaires pour : « *salutem fidelium christianorum et conversionem infidelium, haereticorum et schismaticorum et aliarum nationum, que sanctum nomen domini et fidei catholicae veritatem non agnoscunt* (...) »[80]. Eugène IV revenait enfin de Rome le 1[er] février 1445 : « ...*et in Moldauiae, in quibus tam a longis pestiferum virus schismatis, quod adhuc nonnulos illarum partium populos, qui ad romane ecclesiae unitatem nuper redierunt, inficere non desinit, quam a paucis temporibus atra pravitatis heretice, et potissimum Hussitarum lethifera pestis in maximum christianae fidei detrimentum quamplurima germinarunt perversa germina, que dietim, nisi desuper opportune prouideatur, abundantius succrescent, ac in septem sedilibus Siculorum partibus* »[81].

Florence, 1960, p. 173–182; S. Bernardinello, « I testi bessarionei della "Metafisica" di Aristotele », *Rivista di studi bizantini e neoellenisti*, V, 1968, p. 125–145 ; P. Moraux, *D'Aristote à Bessarion. Trois exposés sur l'histoire et la transmission de l'aristotélisme grec*, Québec 1970.

[77] Pour l'esprit de synthèse de la position philosophique de Bessarion, notons seulement quelques références : E. Garin, *L'umanesimo italiano*, Bari, 1964 ; F. Masai, *Le problème des influences byzantines sur le platonisme italien de la Renaissance*, Paris, 1952 ; A. Pertusi, « In margine alla questione dell'umanesimo bizantino: Il pensiero politico del cardinale Bessarione e i suoi rapporti con il pensiero di Giorgio Gemisto Pletone », *Rivista di studi bizantini e neoellenisti*, V, 1968, p. 95–105 ; G. Podskalsky, *Von Photios zu Bessarion. Der Vorrang humanistische geprägter Theologie in Byzanz und deren bleibende Bedeutung*, Wiesbaden, 2003 (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa, 25) ; et surtout la contribution du meilleur connaisseur du platonisme de la Renaissance, J. Hankins, « Bessarione, Ficino e le scuole di platonismo del secolo XV », dans Idem, *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*, vol. II. *Platonism*, Rome, 2004, p. 417–429.

[78] A. de Halleux, « Bessarion et le palamisme au Concile de Florence », dans Idem, *Patrologie et œcuménisme. Recueil d'études*, Louvain, 1990, p. 831–858.

[79] *Acta Bosniae potissimum ecclesiastica cum insertis editorum documentorum regestis ab anno 925 usque ad annum 1752*, éd. E. Fermendzin, Zagreb, 1892, doc. 789, p. 176.

[80] *Ibidem*, doc. 803, p. 179–180.

[81] *Ibidem*, doc. 835, p. 191 (daté 1445) ; Hurmuzaki, *Documente*, I /2 (1346–1450), no. 587, p. 700 (daté 1444). Pour le but que nous poursuivons ici, cette différence est moins importante.

Le sens de ces sources est évident. Entre 1439 et 1445, le pape recevait des Franciscains des messages suffisamment inquiétants sur les évolutions ecclésiastiques de Moldavie : bien que ses représentants avaient apposé leur signature sur l'acte d'Union, un courant d'opposition se développait dans ce pays. Dans la dernière lettre, le pape est formel : ceux qui avaient jadis accepté l'union en Moldavie s'en étaient déjà défaits, en établissant de plus des rapports avec les Hussites qui séjournaient dans ce pays.

Voici donc infirmées, de la source la plus autorisée, les allégations qu'en Moldavie, il n'y avait aucune résistance au Concile de Florence. Ce que nous avons tenté en 1999 était de réinterpréter, en partant de cette clé de lecture papale, les événements qui déchiraient à la même période la vie politique moldave. Le lien aurait été prématuré avant que l'école historique de Cluj ne relançât l'étude des conséquences du Concile de Florence en Hongrie médiévale[82] et que les études du regretté Leon Şimanschi ne missent de l'ordre dans la succession des renversements politiques après la mort d'Alexandre I^er. Il s'imposait donc de situer la guerre civile de Moldavie sur le plan plus large de la politique est-européenne, marquée par la croisade préparée par le pape Eugène IV et concrétisée par les offensives de l'armée du roi Vladislav I^er de Hongrie et de Pologne, dirigée par Jean Hunyadi : la longue campagne de 1443–1444 et l'expédition de Varna (1444). Nous avouons que ce lien nous semble encore aujourd'hui plutôt élémentaire. Pour le stigmatiser comme une « fantaisie débordante » il faut voir les choses de très bas.

Le lien n'était en rien arbitraire, car le prince Iliaş de Moldavie était ni plus ni moins que l'oncle par alliance du roi Vladislav I^er (III), et le pape comptait sur lui pour la défense de l'Union que le boyard Neagoe avait signé à Florence en son nom. Il s'affirma en écrasant une colonne ottomane qui avait envahi la Transylvanie (juin 1432)[83]. S'il était si lié à Rome et au roi de Hongrie, Étienne II apparaît en revanche très attaché à Byzance. La nouvelle édition de l'inscription qu'il fit apposer à Cétatea Albă ne laisse guère de doute là-dessus[84]. Jan Dlugosz avait signalé qu'Étienne II avait renversé en 1433 son frère en faisant appel aux Ottomans, devenus déjà les protecteurs de son beau-frère Alexandre Aldea, prince de Valachie[85], et s'était approprié le pouvoir princier pour lui seul (octobre 1433 – août 1435). On n'a pas encore observé qu'à la cour de Murad II, on considérait que l'installation d'Étienne II avec le soutien du sultan avait accompli l'assujettissement des Principautés aux Ottomans. En effet, en arrivant en 1433 à Andrinople et y rencontrant les otages laissés par le prince de Valachie, Bertrandon de la Broquière, émissaire du duc Philippe le Bon de Bourgogne, note :

> « [A]vant que je passasse par icelle contrée, le Grant Turc avoit conquis *toutes les deux Vallaquies, c'est assavoir la grande et la petite* [donc tant la Valachie que la Moldavie – n.n.] et n'y avoit plus nulle cité, ville ne fortresse qui fust en l'obeissance de l'empereur de Constantinople que tout ne fust subgect ou tributaire au Turc » [86]. [souligné par nous].

---

[82] M. Diaconescu, « Les implications confessionnelles du Concile de Florence en Hongrie », *Mediaevalia Transilvanica*, I, 1–2, p. 29–62 ; A. A. Rusu, *Ioan de Hunedoara şi românii din vremea lui. Studii*, Cluj-Napoca, 1999 ; I. Drăgan, *Nobilimea românească din Transilvania (1440–1514)*, (La noblesse roumaine de Transylvanie, 1440–1514), Bucarest, 2000.

[83] I. Minea, *Informaţiile româneşti ale cronicii lui Ian Dlugosz*, Jassy, 1926, p. 114–115 ; voir, au-delà de la caricature que nous en a laissée Dlugosz, l'étude remarquable sur Iliaş par C. Rezachevici, *Enciclopedia domnilor români. Cronologia critică a domnilor din Ţara Românească şi Moldova (a. 1324–1881). I. Secolele XIV–XVI*, Bucarest, 2001, p. 476–491, qui souligne que le mariage d'Iliaş avec Maria, la soeur puînée de la reine-mère Sofia, fut le plus prestigieux mariage jamais conclu par un prince moldave dans l'Union polono-lituanienne.

[84] A. Pippidi, « Din nou despre inscripţiile de la Cetatea Albă », dans *In honorem Paul Cernovodeanu*, éd. Violeta Barbu, Bucarest, 1998, p. 81.

[85] I. Minea, *Informaţiile româneşti*, p. 22–33 : « Etienne se réfugia chez les Valaques, il les attira de son côté et obtint l'aide turque ». L'évêque de Cracovie informait également le cardinal Cesarini que le prince de Moldavie s'était soumis aux Turcs.

[86] Bertrandon de la Broquière, *Voyage d'Outremer*, éd. Ch. Schefer, *Recueil de voyages et de documents pour servir à l'histoire de la géographie. Depuis le XIII^e jusqu'à la fin du XVI^e siècle*, vol. XII, Paris, 1892, p. 149.

Ce témoignage place sous un jour nouveau le débat sur le début de la vassalité moldave envers les Ottomans : 1453[87] ou bien 1456[88]. Sans doute, sans l'intervention ferme de Jean de Hunyadi dans les Principautés entre 1442 et 1453 le régime ottoman se serait installé en Moldavie deux décennies plus tôt.

Les rapports de vassalité d'Étienne II envers Murad II eurent aussi leurs retombées ecclésiastiques. Le sultan Murad avait essayé d'empêcher le départ des Byzantins en Italie, dénonçant la vanité des discussions avec les Latins, et s'offrant à payer des subsides au basileus. Il aurait ensuite voulu attaquer la capitale pour obliger Jean VIII à y revenir. Le grand vizir Khalil-pacha recommanda l'expectative, dans l'attente des résultats des discussions théologiques, considérant que le danger obligerait les Grecs à faire plus facilement des concessions aux Latins[89]. Murad continuait cependant à s'intéresser de près aux raisons qui avaient poussé Jean VIII à partir en Italie[90], et décida de prendre des mesures de sécurité pour éradiquer toute base à une éventuelle croisade dans les Balkans. Ainsi, en 1438, il força le despote Branković de Serbie et le prince Vlad II de Valachie à l'accompagner dans une incursion dévastatrice en Transylvanie, rompant la paix de 1428[91]. L'année suivante, peu après la conclusion de l'Union, il obtint la capitulation de Sémendrie, en annexant le despotat serbe (19 août 1439)[92]. La chronique ottomane de la bataille de Varna, *Gazavâtnâme*, rejoint cette opinion. Elle décrit le départ de l'empereur (*tekfur*) de Constantinople chez le pape de Rome, de qui il obtint la promesse d'une croisade après lui avoir baisé la main (geste qui signifiait la reconnaissance de sa suprématie)[93]. Les Ottomans étaient conscients que l'Union annonçait une entreprise croisée à venir.

Le Mont-Athos avait reconnu en 1424 son allégeance à Murad II et ses privilèges furent garantis une fois de plus après la conquête ottomane de Thessalonique[94]. Si trois représentants des monastères de la Grande Lavra, de Vatopedi et de Saint-Paul avaient participé au Concile et signé le décret d'Union, une partie des moines refusa d'accepter l'Union en « champions de la foi de nos Pères »[95]. Il est donc évident que, en s'appuyant sur les Athonites et Murad II, Étienne II ne pouvait être qu'anti-unioniste. Tous ces éléments ne font que renforcer l'hypothèse que nous avons lancée en 1999, mettant en rapport la révolte d'Étienne II contre son frère Iliaş avec la révolte concomitante du despote Démétrios Paléologue contre son frère le basileus Jean VIII.

On comprend bien que le sultan soutint volontairement la révolte du despote Démétrios contre son frère l'empereur en lui fournissant une armée pour assiéger

---

[87] M. Cazacu, « Du nouveau sur le rôle international de la Moldavie dans la seconde moitié du XV[e] siècle », *RER*, XVI, Athènes, 1981, p. 36–39.

[88] Ş. Papacostea, « La Moldavie, État tributaire de l'Empire ottoman au XV[e] siècle : le cadre international des rapports établis en 1455–1456 », *RRH*, XIII, 1974, 3, p. 445–460 (=Idem, *Evul Mediu românesc*, p. 109–126).

[89] Georgios Sphrantzès, *Memorii (1401–1477), en annexe, Pseudo-Phrantzès: Macarie Melissenos. Cronica (1258–1481)*, éd. V. Grecu, Bucarest, 1966, XXIII, 8–11; p. 60.

[90] Cf. les questions posées par Murad II au voyageur espagnol Pero Tafur, en visite à Andrinople en 1438 : Pero Tafur, *Travels and Adventures, 1435–1439*, éd. M. Lettes, Londres, 1926, p. 126.

[91] V. Ciocâltan, « La campagne ottomane de Transylvanie (1438) dans le contexte politique international », *RRH*, XV, 1976, p. 437–446.

[92] A. Pertusi, « La situazione dell' Europa orientale dopo la caduta di Smederevo (1439) in una lettera inedita di Fra Bartolomeo di Giano », dans *Byzance et les Slaves. Etudes de Civilisation. Mélanges Ivan Dujčev*, Paris, 1979, p. 337–372.

[93] H. Inalcik, « Byzantium and the Origins of the Crisis of 1444 under the Light of Turkish Sources », *Actes du XII[e] Congrès international d'Etudes Byzantines, Ochride, 10–16 Sept. 1961*, t. II, Belgrade, 1964, p. 159–163, ici p. 162.

[94] D. Năstase, « Le Mont Athos et l'Orient chrétien et musulman au Moyen Âge », *RRH*, XXXII, 1993, 3–4, p. 317. Plusieurs contributions sur l'attitude favorable des Ottomans envers le Mont-Athos et des Athonites envers les Ottomans dans le volume collectif, *Mount Athos in the 14th–16th Centuries*, Athènes, 1997.

[95] E. A. de Mendieta, *Mount Athos, The Garden of the Panaghia*, Berlin-Amsterdam, 1972, p. 104–106.

Constantinople (avril 1442)[96]. Le despote était le gendre de Paul Assen, noble constantinopolitain d'origine bulgare, enrichi par le commerce avec les Ottomans, maître de l'archipel thrace et de l'île de Lemnos où se trouvait exilé Marc Eugénikos. Celui-ci réapparut d'ailleurs à Constantinople justement en août 1442, poursuivant sa campagne contre l'Union à l'instant même où Démétrios essayait d'attirer à lui les habitants de la Ville. Le siège de Constantinople fut mis en échec par les événements inattendus du front danubien: les victoires de Jean Hunyadi sur Mezid-bey à Sibiu (22 mars 1442) et sur Şahabeddin-Pacha, le *beilerbeyi* de Roumélie, à la bataille de la Ialomiţa (2 septembre 1442)[97]. Ces victoires ramenèrent sous contrôle hongrois la Valachie, où Hunyadi installa Basarab II, contraignant au retrait les unités ottomanes qui appuyaient Démétrios au siège de Constantinople (6 août 1442).

Privé du soutien ottoman, Démétrios fut arrêté, mais par peur des conséquences, Jean VIII ajourna la proclamation de l'Union à Constantinople. Syropoulos, qui écrit vers 1445, considérait le conflit entre l'empereur et le despote comme l'un des obstacles providentiels qui avaient freiné l'Union[98]. Dans une lettre à Démétrios en 1450, Gennadios Scholarios rappelait le temps où les anti-unionistes, encore timorés et dispersés, retrouvèrent l'espoir à la faveur de l'acte du despote : ils y voyaient un nouvel empereur, qui devait restaurer un Empire orthodoxe libéré de la corruption florentine[99]. Dans ce contexte, à l'insistance du clergé de Constantinople, vingt-deux des trente-deux signataires de l'Union, le métropolite Antoine d'Héraclée en tête, renièrent leur signature vers 1441[100].

L'évolution des événements en Moldavie suit de près ce qui se passe à Constantinople. L'accueil fait au Concile semble avoir été réservé[101]. On assiste alors à un événement particulier: l'inauguration de rapports directs entre la Moldavie et le Mont-Athos. Étienne II, sans son frère Iliaş, octroya de sa cour de Bârlad à l'higoumène du monastère athonite de Zographou venu en Moldavie, une aide financière annuelle pour son couvent (26 mai 1442)[102]. Le monastère de Zographou était depuis un certain temps en

[96] Pour l'assaut ottoman de 1442 sur Constantinople, voir P. Schreiner, *Die byzantinischen Kleinenchroniken, 2. Teil. Historischer Kommentar*, Vienne, 1977, p. 461 : chroniques 29 / 11, 62 / 10 et l'analyse de I. Djurić, *Le crépuscule de Byzance*, Paris, 1996, p. 335–339.

[97] E. C. Antoche, « La bataille de la rivière de Ialomita (2 septembre 1442) », *Cahiers du Centre d'Études d'Histoire de la Défense. Nouvelle Histoire Bataille*, Paris, IX, 1999, p. 61–88.

[98] Syropoulos, *Mémoires*, p. 568–569 : « le départ d'ici [de Florence] du despote Démétrius et le différend qu'il eut avec l'empereur et au sujet duquel on pensait même à se battre ; son obstination constante pour défendre le dogme orthodoxe des ancêtres... [furent tout autant de] choses qui amortirent l'ardeur de l'empereur pour ce qu'il devait faire et qu'on lui demandait de faire pour consolider l'Union ».

[99] L. Petit (éd.), *Œuvres complètes de Georges Scholarios*, Paris, 1928, vol. III, p. 119–121.

[100] Marie-Hélène Blanchet, « Les divisions de l'Église byzantine après le concile de Florence (1439) d'après un passage des *Antirrhétiques* de Jean Eugénikos », *Hommage à Alain Ducellier. Byzance et ses périphéries*, B. Dourmec, Chr. Picard (éds.), Toulouse, 2004, p. 17–39.

[101] *Cronicile slavo-române*, p. 44, 49: Les *Annales* moldaves relatent que « l'empereur grec, le patriarche de Constantinople et beaucoup de métropolites se rassemblèrent au concile de Florence, auprès du pape de l'Ancienne Rome, et ils furent trompés par les Latins, et une grande partie d'entre eux s'en revinrent, barbe coupée ».

[102] *DRH*, A. vol. I, no. 221, p. 311–312 ; P. Ş. Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains. Recherches sur leurs relations du milieu du XIV^e siècle à 1654*, (*OCA*, 227), Rome, 1986, p. 180–182, avait proposé que le préambule détérioré de cet acte devrait être complété en y introduisant en premier lieu le nom d'Iliaş-voïévode. Dans une longue discussion que nous eûmes avec le Prof. Petre Năsturel autour de notre étude de 1999, nous avons fait l'observation que l'émetteur s'y exprime très nettement *au singulier* (†*Az'*), tandis que d'autres documents, émis par les deux princes ensemble, s'expriment prudemment au pluriel (*my'* : ambiguë entre pluriel de majesté et pluriel de personnes). De plus, l'acte pour Zographou attribue à Etienne le titre de *Io* et non seulement le titre de voïévode, mais aussi celui de *gospodin' Moldovlahiiskoi Zemli*, tandis que dans les actes communs Etienne n'est que *brat' gospodstva my* (« le frère de notre seigneurie ») d'Iliaş. Ce dernier, à son tour, ne porte qu'une seule fois la particule *Io*, au début de son règne, en 1433, lorsque son pouvoir unique n'était pas contesté (*DRH*, A. vol. I, no. 116, p. 166–168). Nous sommes donc tombés d'accord qu'Etienne, et lui seul, avait accordé cette charité aux moines de Zographou.

rapports privilégiés avec Murad II. Adoptant en 1426 une décision en faveur du monastère de Kastamonitou et contre les intérêts de Zographou, le patriarche Joseph II craignait que les moines bulgares ne s'adressassent au sultan ottoman et il les menaçait d'excommunication au cas où ils agiraient ainsi[103]. Il est donc très probable que l'higoumène bulgare ne faisait qu'établir le contact entre Démétrios, en quête d'alliés, et Étienne II, les deux anciens clients politiques de Murad II[104].

Toutes ces données, que nous ne possédions pas en 1999, confirment notre hypothèse selon laquelle la présence de l'higoumène de Zographou à la cour d'Étienne II était justement en rapport avec la rébellion du despote Démétrios soutenu par le même sultan[105]. En effet, après cette rencontre, Étienne II attaqua par surprise Iliaş et l'évinça de Moldavie (août-septembre 1442). Les deux actions, concomitantes, ont la même signification anti-unioniste. Et voici que parmi les noms des vingt-deux personnalités qui revinrent sur leur signature de l'acte du Concile de Florence, on rencontre aussi le nom du métropolite Damien[106]. Et voici encore que l'opportuniste *logothète* Neagoe – signataire de l'Union à Florence – trahit son prince et passe dans le conseil princier d'Étienne II[107]. Des évolutions qui étaient certes dignes de l'attention d'Eugène IV, qui, dans sa lettre de 1445, devait sûrement se référer premièrement à l'abandon de l'Union par ses signataires qu'il avait connus en Italie : Damien et Neagoe.

Après la défaite de Varna, le parti anti-unioniste commença à s'organiser pour s'opposer à la proclamation officielle de l'Union à Constantinople[108]. Les deux factions anti-unionistes, les « compromis » de Georges Scholarios et les « irréductibles » de Marc Eugénikos se réconcilièrent peu avant la mort de ce dernier (23 juin 1445), jetant les bases de la *Hiéra Synaxis*[109]. Les conférences du palais de Xylalas (août-novembre 1445), convoquées par Jean VIII et le patriarche Grégoire III, permirent à l'opposition anti-unioniste de se manifester au grand jour. Scholarios et Sylvestre Syropoulos d'un côté, Bartolomeo Lapacci et Francesco Condulmer de l'autre, s'affrontèrent en quinze rencontres. A la fin, la faction anti-unioniste s'adressa à l'empereur, rejetant le *Filioque* et demandant l'organisation d'un nouveau concile à Constantinople. Mais la *Hiéra Synaxis* ne représentait encore qu'une poignée de personnes, dont Damien parmi les cinq métropolites[110].

---

[103] *Archives de l'Athos. Actes de Kastamonitou*, éd. N. Oikonomidès, Paris, 1978, no. 6.

[104] En mars 1444, Murad II utilisa les services d'un moine pour établir un contact entre la sultane Mara et son père, Georges Branković, en vue des pourparlers préliminaires à la paix de Szeged (N. Iorga, *Notes et extraits*, vol. II, p. 401).

[105] D'autant plus que l'apanage du despote Démétrios se trouvait à Messembria (Nesebăr), le territoire byzantin le plus proche de la Moldavie et surtout de Kilia dominée par Etienne II. L'étude de Ş. Papacostea, « Un umanist italian, ambasador în slujba Bizanţului, prin Moldova lui Alexandru cel Bun », dans D. Nazare, Ruxandra Nazare, B. F. Popovici (éds.), *In honorem Gernot Nussbächer*, Braşov, 2004, p. 133–141, a récemment mis en lumière l'importance capitale de la voie maritime qui liait, avant la chute de Byzance, Constantinople à l'Europe centrale, ayant comme étapes obligées Messembria et Kilia.

[106] L. Petit, X. A. Sidéridès, M. Jugie, *Œuvres complètes de Gennadios Scholarios*, t. III, Paris, 1930, p. 194–195 : dans la liste autographe de Scholarios du ms. *Baroccianus Oxoniensis* 85 contenant la liste des signatures apposées sur le décret d'union, la liste dressée par Scholarios avec 22 signataires. Gennadios écrit : « Ὁ Moldoblac... aj ... metenÒhsen » (Le métropolite de Moldovalachie s'est repenti) ; cf. aussi E. Popescu, *op. cit.*, p. 475–476.

[107] A partir du 6 mars 1443 *DRH*, A., vol. I, no. 225, p. 314–316.

[108] C. Tsirpanlis, *Marc Eugenicus and the Council of Florence. A Historical Re-evaluation of His Personality*, Thessalonique, 1974, p. 57.

[109] C. N . Tsirpanlis, *op. cit.*, p. 43–44.

[110] Les métropolites Macaire de Nicomédie, Ignace de Tirnovo, Damien de Moldavie, Théognoste de Pergè et Attaleia, Acace de Derkos, le secrétaire impérial Georges Scholarios (patriarche 1454–1456) les archontes Michel Balsamon et Sylvestre Syropoulos (futur patriarche 1463–1464), les supérieurs des monastères de Constantinople (Théodote de Stoudios, Joasaph de Kosmedion, Géronte de Pantokrator, Cyrille de la Peribleptos, Germain de Saint-Basile), le hiéromoine Isidore « pneumatikos pater » (futur patriarche de Constantinople, 1456–1462) et le *hiéromnèmon* Théodore Agallianos.

Il est évident que le métropolite Damien est une quantité à la fois négligeable et incommode pour notre auteur. Il peut difficilement interpréter sa présence en Moldavie. D'où tout une série d'appréciations très contradictoires : d'un côté, il n'y a rien qui pourrait être interprété comme un geste du prince contre lui, au contraire, il le comble de donations. De l'autre, « malgré ce fait, nous n'avons pas de raisons de croire que Damien se sentait très à l'aise en Moldavie ». Ce métropolite ingrat méritait donc la marginalisation progressive par le prince, car il n'était, considère M. Pilat, qu'« un intrus, qui manquait d'autorité mais était couvert de légitimité »[111].

On peut désormais affirmer, preuves à l'appui, que ce ne fut pas le prince qui gagna le métropolite Damien à son point de vue, mais le métropolite qui gagna Étienne II à ses conceptions. Voici donc le sens, que l'auteur discuté rate complètement, des donations qu'Étienne II, une fois devenu prince unique du pays, fit à la métropole de Suceava le 11 avril 1444[112]. Et c'est pourquoi il faut admettre qu'en 1445, le métropolite de Moldavie représentait aussi son prince lorsqu'il se trouvait avec les autres anti-unionistes à écouter les dernières volontés de Marc d'Ephèse mourant, avant de s'engager dans les débats du palais de Xylalas.

Il s'agit donc d'un peu plus que de simples « spéculations liées à certains événements politiques »[113], si insignifiants que notre auteur ne daigne même pas en faire mention[114]. La Moldavie qu'il nous décrit en revanche apparaît un peu comme « l'endroit où il ne se passe rien ». De Constantinople à Moscou, de Rome à Kiev, les jeux se font et se défont, les gens sont obligés de se prononcer pour ou contre l'union, pour ou contre la croisade, pour ou contre les Ottomans. Sauf – la Moldavie, qui, elle, reste impassible, extérieure à tout, où les mêmes prières sont récitées dans les monastères pour les mêmes princes généreux qui se font concurrence en gestes de reconnaissance. Et cela non pas parce qu'elle aurait accepté le Concile, Dieu l'en préserve, mais parce que, simplement, elle ne participait guère à tous ces « événements politiques ». L'irénisme candide de M. Pilat va jusqu'à réconcilier les frères ennemis, en faisant prier Étienne pour l'âme de son frère en 1447[115], oubliant que celui-ci survécut d'un an au moins à celui-là[116].

Si on quitte cette vision paroissiale – due sans doute une déformation professionnelle – les sources externes qui prêtent quelque attention à la Moldavie racontent une histoire un peu différente. Il est intéressant que notre auteur n'ignore pas que le métropolite Damien signa l'union en 1439, la rejeta ensuite en 1445[117] et fut remplacé par Joachim en 1447. Mais le syllogisme lui joue un mauvais tour car, de tous ces éléments, sa conclusion est qu'en fait, en Moldavie, *il n'a pas* existé une résistance au Concile de Florence[118]. Or

[111] « Sihastrul Sava », p. 36–37.
[112] *DRH*, A. vol. I, no. 242–243 ; cf. « Sihastrul Sava », p. 36.
[113] « Sihastrul Sava », n. 24, p. 27.
[114] Ses préjugés envers la thèse que nous avons défendue vont jusqu'au point où, en découvrant dans un texte d'époque une possible allusion contre le Concile de Florence, il s'arrête brusquement, et nous propose une explication étonnante : le texte en cause n'est pas une réaction officielle, l'inflexion anti-unioniste appartient seulement au scribe. Alors qu'un autre texte émis le même jour, et de la même facture, mais présentant juste un propos anodin, représenterait, lui, la position officielle : « Sihastrul Sava », p. 36.
[115] Parlant de la donation d'Etienne II au monastère de Neamț, « Sihastrul Sava », p. 138–139 : « Observons que le document est émis à Suceava, précisément le jour de la saint-Elie. S'agissait-il d'un acte pieux par lequel Etienne manifesta de la préoccupation pour l'âme de son frère qu'il avait fait aveugler ? Il est vraiment possible que cette dernière donation d'Etienne au monastère de Neamț ait eu une pareille signification ».
[116] Etienne II mourut le 13 juillet 1447, alors que Iliaş expira dans son exil polonais à une date comprise entre le 22 février et le 22 août 1448 (C. Rezachevici, *Cronologia critică*, p. 490–491).
[117] « Sihastrul Sava », p. 37 : Il s'agit des conférences théologiques du palais de Xylalas à Constantinople en 1445, auxquelles Damien de Moldavie prit part dans le camp anti-unioniste.
[118] *Ibidem*, p. 38.

pour en finir avec « la soi-disant première étape de la résistance au Concile de Florence »[119] il ne suffit pas d'invoquer un interminable cortège de donations qui prouvent seulement que les princes, unionistes aussi bien qu'anti-unionistes, s'efforçaient d'attirer les milieux monastiques par des actes de générosité. Il faudrait plutôt démontrer que le métropolite Joachim qui arriva en Moldavie avec les armées de Jean Hunyadi, le bras de fer de l'Union en Hongrie, n'était pas un adepte du Concile de Florence. Or à notre plus grande surprise, un doctorant en histoire à l'Université de Jassy semble tout ignorer de la mission de Joachim en Moldavie (voir ci-dessous). Si on apprend de cette étude des choses complètement inédites sur le métropolite Calist de Roman, tout ce qui concerne les métropolites « grecs » de Moldavie de l'époque est complètement flou, ils restent de simples noms sur une liste épiscopale, alors qu'on sait d'eux plus de choses que de tous les métropolites moldaves d'avant le XVII[e] siècle.

Comment peut-on parvenir à des conclusions aussi contradictoires avec les sources ? C'est l'auteur qui l'avoue dans ses notes de bas de page, où il pontifie que : « La tentative de transborder les remous théologiques de Byzance en Moldavie n'a aucun sens, en tout premier lieu parce que ni le paysage culturel, ni le paysage socio-politique n'est (sic !) le même » (le désaccord grammatical est de L. Pilat)[120]. Il est évident qu'en suivant ce véritable appel au provincialisme culturel, on risque de transformer la Moldavie en un espace épistémologiquement « autocéphale », où depuis les règles de la science historique jusqu'aux normes du droit canonique, tout fonctionnerait selon la norme de l'exception.

V. L'AUTOCÉPHALIE DE L'ÉGLISE DE MOLDAVIE

Comme si tout cela n'eût pas été déjà suffisant, M. Liviu Pilat récidive avec une autre étude, de plus large portée, s'attaquant à des questions plus générales touchant aux rapports entre l'Église et le pouvoir politique au XV[e] siècle. Au cœur de la nouvelle contribution se trouve l'idée de l'autocéphalie de l'Église de Moldavie, sur laquelle Il insiste avec une véhémence singulière. Et d'affirmer d'entrée de jeu : « La chute de Constantinople a signifié pour la Moldavie le renoncement à l'union de Florence, acte dont l'importance a été beaucoup exagérée, mais aussi le début des prétentions ottomanes venues sur la filière de la subordination ecclésiastique. Le départ de Joachim, le dernier métropolite grec, a marqué non une position par rapport au problème de l'union religieuse, mais la rupture des liaisons avec le Patriarcat de Constantinople, réorganisé par l'anti-unioniste Gennadios Scholarios [!]. Faute d'éléments capables de suggérer du moins l'existence de tels rapports, il nous faut accepter que, après 1453, l'Église de Moldavie a obtenu, de manière fortuite [!], son autocéphalie »[121].

Cela prouve une fois de plus que M. Pilat ne lit en fait pas, ou lit très mal, les sources qu'il cite[122]. Car en réalité Michel Lascaris a montré sans l'ombre d'un doute que le métropolite Joachim avait été consacré non pas par Scholarios, mais par son ennemi juré, le patriarche unioniste Grégoire III Mammè, et installé par un *prostagma* impérial de Jean VIII Paléologue, l'auteur moral du Concile de Florence, en novembre 1447[123]. Joachim dut

[119] *Ibidem*, p. 38.

[120] Voici pour conformité l'original : « (T)entativa de a *transborda* (!) frământările teologice din Bizanţ în Moldova este lipsită de sens, în primul rând datorită faptului ca nici peisajul cultural, şi nici cel socio-politic, nu este [sic !] acelaşi » (p. 27, n. 24).

[121] « Biserică si putere », p. 134.

[122] En effet, dans l'article « Sihastrul Sava », p. 37, n. 76, M. Pilat renvoie formellement à l'étude de Michel Lascaris, sans oublier au passage de défigurer le titre en français.

[123] M. Lascaris, « Joachim, métropolite de Moldavie et les relations de l'Église moldave avec le patriarcat de Peć et l'archevêché d'Achris au XV[e] siècle », *BSHAR*, XIII, 1927, le texte du décret : p. 159, analyse : 129–134 ; J. Darrouzès, *Regestes*, I/7, N. 3399 ; *FHDR*, IV, no. 61, p. 360–361. Ce texte a même été traduit en roumain, dans une édition que M. Pilat cite souvent, ce qui nous fait penser moins à l'ignorance qu'à une déformation à bon escient. Sur l'activité de Joachim en Moldavie, voir P. Ş. Năsturel, « Urmările căderii Ţarigradului pentru Biserica românească », *MO*, XI, 1959, p. 45–73.

quitter la Moldavie en raison d'un puissant mouvement anti-unioniste, comme le montre la lettre, datée de « Sandomir, 16 avril », appartenant probablement à l'évêque de Cracovie et cardinal Zbigniew Olesnicki et adressée au pape Nicolas V. Citons : « le vénérable père et seigneur Joachim, évêque de Suceava en Moldavie [...] avait essayé avec courage de mettre dans la voie de l'orthodoxie catholique les peuples confiés à sa direction, en leur assurant que c'était pour eux une nécessité de salut de rester fidèles à l'Union convenue au concile œcuménique de Florence entre les Églises latine et grecque, et qu'ils devaient reconnaître comme tribunal unique celui du successeur de Pierre, qui est en même temps vicaire de Jésus-Christ... ». En revanche, « [...] après avoir été chassé de son siège, [il] a décidé de se rendre auprès de Votre Sainteté [le pape] en même temps que ceux qui, ayant suivi les exhortations de sa doctrine, professent la norme de la vraie foi... *Beaucoup de gens par le fait de leur méchanceté ne purent supporter ce sage avis* [d'accepter l'Union de Florence] *et rejetèrent ledit évêque comme un déplorable ennemi de leur rite* »[124]. Les allégations de L. Pilat se dissipent aussitôt à la rencontre des documents. L'avènement de Théoctiste I[er] représente sans doute « la deuxième étape de la résistance à l'Union de Florence », parfaitement contemporaine, et sans doute en rapport, avec l'avènement de Gennadios Scholarios[125].

Remarquons l'incohérence qui sous-tend cette nouvelle contribution : tout en soutenant que l'autocéphalie de l'Église moldave fut à partir de 1453 l'objectif primordial des ecclésiastiques moldaves, on commence par soutenir que cette autocéphalie était en réalité « fortuite », à savoir obtenue par le simple jeu des circonstances[126].

Pour essayer de donner un semblant de consistance à ce concept, M. Pilat propose une sorte de pseudo-mécanisme d'auto-production interne de la hiérarchie moldave, car il est assez conscient qu'en détachant le métropolite Théoctiste I[er] de tout rapport avec le Patriarcat œcuménique, celui-ci était sorti du néant et suspendu en l'air sans aucun appui canonique. On nous suggère que la présence à la tête du conseil princier du métropolite ne signifierait nullement l'autorité morale et politique dont il jouissait en tant que consécrateur du prince Étienne le Grand. Au contraire, ce serait le Conseil princier qui conférerait un semblant de légitimité à un métropolite alors extérieur à toute structure ecclésiastique légitime[127].

On prétend, pour une époque dont on conserve à peine quelques documents par année, *modéliser* l'histoire de l'Église de Moldavie dans la deuxième moitié du XVI[e] siècle en distinguant trois périodes. Entre 1457 et 1464, le seul prélat qui se trouve en Moldavie était Théoctiste ; un synode organisé à la fin de 1464 élut le métropolite Taraise de Roman, et un autre synode de 1470 élut Ioanichie de Rădăuți. A partir de ce moment, la présence des trois prélats « offrait la possibilité de réglementation de la succession, sans que la présence d'un prélat d'une autre Église ne soit plus nécessaire »[128]. C'est pour l'auteur l'origine de l'autocéphalie *de facto* de l'Église de Moldavie. L'organisation achevée, la légitimité de l'Église ne pouvait plus être mise en cause, en raison de quoi « la présence des prélats à la tête du conseil princier n'était plus nécessaire ». Après 1473, le métropolite et les évêques ne sont plus mentionnés que dans des documents concernant des questions strictement ecclésiastiques[129]. Le More a fait son devoir, le More peut partir...

---

[124] M. Lascaris, *op. cit.*, p. 132.

[125] Nous avons attiré déjà l'attention sur le fait que, depuis 1375, le « patriarche » serbe n'était plus qu'un suffragant du patriarche œcuménique et que, de plus, le despote Georges Branković demanda à Gennadios Scholarios la permission de transférer le Patriarcat de Peć à Smederevo : D. I. Mureşan, « De l'intronisation du métropolite Théoctiste I[er] », p. 343–352.

[126] L'autocéphalie, « fortuită » (« Biserică şi putere », p. 134), sera défendue « cu cerbicie » (*Ibidem*, p. 144).

[127] *Ibidem*, p. 135 : « La présence d'Eustatie à côté du métropolite me détermine [on voit mal pourquoi – n.n.] à penser que, au contraire, c'était le Pouvoir qui légitimait, sur le plan interne, la nouvelle hiérarchie de l'Église qui, à ce moment-là, se trouvait en contradiction avec la tradition ».

[128] *Ibidem*, p. 136, 138, p. 143–144.

[129] « Biserică şi putere », p. 144.

Tout ce système, qui ajoute le fastidieux des particularités banales à la pesanteur des généralités ambitieuses, n'a qu'un seul but : diluer l'interprétation qui avait donné un sens politique à cette disparition du conseil princier des ecclésiastiques moldaves. Il est encore une fois regrettable qu'aucun point de vue de cet auteur ne puisse être exprimé sobrement, sans donner cours à des ressentiments incompréhensibles[130].

Plusieurs problèmes mettent en cause cette reconstitution. Si ce mécanisme avait une signification, pourquoi, une fois l'évêque de Rădăuți élu en 1470, les prélats moldaves continuent-ils à rester dans le conseil princier jusqu'à la fin de l'année 1473? Les vacances postulées sont énormes : il s'agirait, en prenant 1453 comme point de départ, d'une vacance du siège de Roman de 11 ans, et de 17 ans pour le siège de Rădăuți. Or les canons rendent un métropolite responsable de fournir un occupant à un siège épiscopal vacant *sous les trois mois*[131] !

C'est en effet la consécration de l'évêque Taraise de Roman, donc le passage d'un à deux prélats moldaves, qui est la plus problématique. On suppose qu'après le mariage d'Étienne III avec Evdokia de Kiev, « ce rapport matrimonial put servir de médiateur pour une relation avec la métropole de Kiev, qui, à son tour, avait interrompu sa liaison avec le Patriarcat œcuménique »[132]. Impossibilité évidente, car le métropolite de Kiev, Grégoire Bougarine, avait été consacré en 1458 par le patriarche unioniste Grégoire Mammè et il resta en communion avec l'Église de Rome jusqu'à 1467. A partir de ce moment, il s'adressa au patriarche Dionysos I[er] de Constantinople pour lui demander sa bénédiction. Celui-ci le reconnut comme le légitime « métropolite de toute la Russie », en demandant au grand-duc de Moscou de l'accepter également. Devant le refus catégorique d'Ivan III, Dionysos déclara le métropolite Philippe I[er] de Moscou schismatique, car intronisé sans sa bénédiction pontificale (1469). En réplique, Ivan III prétendit en 1470 que le patriarche œcuménique n'était qu'un hérétique et un prisonnier des infidèles, en raison de quoi il ne

[130] *Ibidem*, p. 144–145 : « Recent, Alexandru Simon a dat o altă explicaţie acestui moment. Pentru domnia sa, dispariţia mitropolitului din sfat după 1473 este legată de un conflict izbucnit între Ştefan şi Theoctist, generat de apropierea domnului de papalitate, Ştefan cel Mare pregătindu-se chiar şi de un pelerinaj la Roma. Spre o opinie similară pare să se îndrepte şi Dan Ioan Mureşan, după cum reiese din finalul studiului dedicat întronării lui Theoctist. Nu ştiu în ce masură este vorba de o influenţă reciprocă în susţinerea unei asemenea opinii, pot doar constata, în ambele cazuri, superficialitatea şi predilectia pentru dihotomii simpliste ». Voici qu'on est désormais coupable par association, de même que par intention ! On aura compris enfin contre qui s'insurge L. Pilat dans ses prises de position « méthodologiques », d'une profondeur à faire pâlir un A. D. Xenopol, où – n'ayant pas peur du ridicule – il écrit noir sur blanc cette phrase d'une élégance absolue : « Însă, în istoriografia noastră, această accepţiune a termenului pare, uneori, a fi oarecum străină, ipoteza fiind pentru unii o părere personală formată pe baza unei simple lecturi, altfel spus un simplu "dat cu părerea", ce vine să completeze un anume gol de informaţie la fel de bine cum unui şchiop i se aplică un picior de lemn » (cf. *Ibidem*, p. 133). On voit qui parle en connaissance de cause, de l'intérieur de ce phénomène en effet inquiétant. M. Pilat n'ose pas remonter jusqu'à l'étude sur laquelle se fonde la « dichotomie simpliste » qu'il démasque si violemment : Şt. S. Gorovei, « 1473: Ştefan, Moldova şi lumea catolică », *AIIAI*, XXIX, 1992, p. 75–83. En outre, quiconque peut voir que nous ne faisons à la fin de notre étude (« De l'intronisation du métropolite Théoctiste I[er] », p. 374) absolument *aucune* affirmation, mais annonçons simplement la préparation d'une continuation de notre recherche (désormais sous presse, voir ici, n. 148). Quant à M. Alexandre Simon – dont les études d'une largeur de vue et d'une bibliographie d'une ampleur plutôt rares en Roumanie se défendent toutes seules – écrivant en anglais, ne dit nulle part qu'Etienne le Grand aurait *préparé* un pèlerinage à Rome. M. Pilat fait encore une fois preuve de la bonne volonté qui guide ses recherches.

[131] Can. 25 du Concile de Chalcédoine (451) : « Qu'une Église ne doit pas être privée d'évêque au-delà de trois mois. Ayant appris que plusieurs métropolitains négligent leur troupeau et diffèrent l'élection des évêques, le saint concile a décidé que l'élection des évêques doit être faite dans les trois mois, à moins qu'il n'y eût une nécessité absolue de différer plus longtemps; si le métropolitain n'agit pas ainsi, il sera soumis aux peines ecclésiastiques ».

[132] « Biserică si putere », p. 138.

détenait aucun droit sur l'Église de Moscou et sa bénédiction était inutile[133]. Ainsi, le retour de la métropole de Kiev dans le ressort de la Grande Église consacrait-il l'existence *de facto* de deux métropoles orthodoxes russes. La première – dans les limites de la Pologne-Lituanie, revenue en 1469 sous l'obédience du Patriarcat. La seconde – à Moscou, sous la haute main du grand-duc, devenue autocéphale depuis le synode de 1459. Si toute la bibliographie de la question est un peu moins accessible, toutes ces choses sont bien expliquées dans notre étude de 2004. Un métropolite en communion avec Rome n'aurait jamais pu concélébrer en 1464 avec l'auteur moral de l'expulsion des Franciscains de Moldavie en 1462. Ainsi, le problème demeure-t-il entier : si Théoctiste I^er ne pouvait plus avoir de rapports avec le Patriarcat de Peć, supprimé en 1459, s'il snobait tout contact avec le Patriarcat œcuménique et la métropole de Valachie revenue sous sa coupe, si enfin il ne pouvait pas s'adresser au métropolite de Kiev, en communion avec Rome, il faudrait en conclure que le deuxième prélat de Moldavie avait été consacré par Théoctiste tout seul, malgré toutes les dispositions canoniques.

Pour faire fonctionner ce mécanisme de « clonage » d'évêques, l'auteur n'hésite pas à surenchérir avec cette incroyable affirmation : « cela signifiait que la situation de l'Église moldave était assez critique, elle se trouvait dans l'impossibilité d'assurer sa succession hiérarchique ; selon le droit canonique, la consécration d'un évêque devait être faite en présence *d'au moins deux prélats* » (sic !)[134]. Ainsi, en consacrant on ne sait pas très bien comment deux évêques de plus, M. Pilat se voit en possession de trois prélats moldaves, qu'il considère suffisants pour proclamer l'autocéphalie moldave.

En réalité, le droit canonique insiste sur la nécessité de la présence lors de l'ordination d'un évêque d'au moins trois, et non deux, prélats ! L'erreur est suffisamment grave pour qu'on s'y attarde. Voici le texte des deux canons qui établissent ces conditions : il s'agit du canon 4 du Concile de Nicée I (325)[135], repris et renforcé par le canon 3 du Concile de Nicée II (787)[136] justement pour dissiper toute ambiguïté là-dessus. Ce n'est pas un chiffre arbitraire : pour Syméon de Thessalonique la présence *minimum* de trois évêques lors de l'élection et de la consécration d'un évêque est le symbole de l'action synergique des personnes de la Trinité[137]. Voici non seulement des raisons canoniques, mais aussi théologiques, qui interdisent très sévèrement de parler de seulement deux évêques consécrateurs. Qui plus est, autocéphalie ne signifie pas n'en faire qu'à sa tête, comme

[133] E. Denisoff, « Aux origines de l'Église russe autocéphale », *RES*, Paris, XXIII, 1947, p. 66–88, ici p. 73; Ia. N. Shchapov, *Vostochnoslavianskie i iuzhnoslavianskie knigi v sobraniiakh Pol'skoi narodnoi respubliki*, Moscou, 1976, v. II, p. 145–147 (annexe 52) ; J. A. Luria, « Fifteenth-century chronicles as a source for the history of the formation of the Muscovite State », dans M. S. Flier, D. Rowland, *Medieval Russian Culture*, vol. II, Berkeley-Los Angeles-Londres (California Slavic Studies XIX), p. 47–56 ; A. Pliguzov, « Ot florentyiskoi unyy k avtokefalyy russkoi tserkvy », *Harvard Ukrainian Studies*, XIX, 1995, p. 513–530.

[134] « Biserică şi putere », p. 137.

[135] « *Par combien d'évêques un évêque est élu*. L'évêque doit être avant tout choisi par tous ceux de la province; mais si une nécessité urgente ou la longueur de la route s'y opposait, trois évêques absolument doivent se réunir et procéder à l'élection, munis du consentement écrit des absents. La confirmation de ce qui s'est fait revient de droit dans chaque province à l'évêque métropolitain ».

[136] « *Que les Seigneurs laïcs ne peuvent prendre part à l'élection d'un évêque*. Toute élection d'évêque ou de prêtre ou de diacre, faite sur la proposition de Seigneurs laïcs restera sans valeur, conformément au canon qui dit : « Si un évêque, se servant de l'appui de laïcs influents, obtient grâce à eux une Église, qu'il soit déposé et qu'on excommunie tous ceux qui sont en communion avec lui ». En effet, le futur candidat à l'épiscopat doit être proposé par des évêques, selon qu'il fut décidé par les saints pères du concile de Nicée dans le canon qui dit : « L'évêque doit être choisi par tous les évêques de la province; mais si une nécessité urgente ou la longueur de la route s'y opposait, trois évêques absolument doivent se réunir et procéder à l'élection, munis du consentement écrit des absents. La confirmation de ce qui s'est fait revient de droit dans chaque province au métropolitain ».

[137] Symeonis Thessalonicensis Archiep., *De sacris ordinationibus*, cap. CXCII, *PG* 155, col. 404 AB.

semble l'impliquer L. Pilat, mais 1). le droit de résoudre tous les problème internes de sa propre autorité, indépendamment d'autres Église, et surtout 2). le droit de consacrer ses propres évêques et surtout le chef de l'Église, sans aucune expression obligatoire de dépendance envers une autre Église[138]. Avec ces précisions on touche à ce que l'on pourrait nommer *la condition d' (im)possibilité de l'« autocéphalie » des métropoles de Valachie et de Moldavie* : leur nombre de suffragants *trop réduit* pour assurer la consécration à l'intérieur de l'Église de ses évêques ou du métropolite. Les deux métropoles n'avaient chacune, tout au long des XV^e^–XVI^e^ siècles, que deux évêchés suffragants : Râmnic et Buzău en Valachie, Roman et Rădăuţi en Moldavie. Le besoin de consacrer un nouvel évêque n'apparaissant qu'après la disparition d'un évêque précédent, le mécanisme proposé est inefficace, parce que sur les trois évêques moldaves, seuls deux restent pour consacrer le nouveau prélat, ce qui n'est pas canonique. Un simple calcul nous informe que pour avoir au moins trois évêques présents, une Église autocéphale doit posséder au minimum quatre prélats. Même en ajoutant l'évêque de Vad (à partir du XVI^e^ siècle), on ne peut empêcher les crises, car il arriva qu'en 1558 les évêques de Roman et de Rădăuţi moururent l'un après l'autre, rendant nécessaire la convocation d'un synode local qui avait sans doute fait appel à des évêques de l'extérieur pour établir une solution[139].

C'est donc la raison fondamentale pour laquelle durant toute cette époque les Églises des deux Principautés durent faire continuellement appel au Patriarcat œcuménique, qui devait envoyer le (ou les) consécrateur(s) supplémentaire(s) dont elles avaient besoin pour ordonner un nouvel évêque. C'est ce qui se passa avec la délégation byzantine qui arriva en 1401 à Suceava. On sait comment se passaient les choses à l'époque ottomane grâce à la découverte d'une nouvelle source sur la mission d'Antoine Karmalikès, exarque du patriarche Jérémie I^er^ en Valachie en janvier 1534, qui s'acheva par la déposition d'un métropolite élu contre ces normes canoniques et l'installation du métropolite Varlaam[140]. Il est évident aussi que les prélats qui participèrent au synode de 1558 venaient de la part du patriarche Joasaph II (1556–1565), qui était en excellents rapports avec le prince Alexandru Lăpuşneanu, et qui visita d'ailleurs la Moldavie à la fin de 1560 et au début de 1561, concélébrant avec le métropolite et les deux évêques élus auparavant[141].

Ce n'est qu'avec la fondation de l'évêché de Huşi que la large autonomie interne de la métropole de Moldavie attestée au XVII^e^ – XVIII^e^ commence à être viable. C'est sans doute au remarquable métropolite Gheorghe Movilă que revint le mérite de cet acquis important, obtenu en jouant avec intelligence la carte des rapports avec l'Église de Rome. La concession de l'évêché de Huşi fut une des mesures du Patriarcat destinées à le soustraire à l'influence romaine qui menaçait d'attirer l'Église moldave dans le sillon de l'Union de Brest (1595). Malgré certaines affirmations, le métropolite n'a jamais demandé le statut de patriarcat pour la Moldavie, mais seulement celui d'archevêché (s'inspirant du modèle de

[138] Voir là-dessus les précisions essentielles de Al. Schmemann, « A Meaningful Storm. Some reflexions on autocephaly, tradition and ecclesiology », *St. Vladimir's Quarterly*, XV, 1971, 1–2, p. 3–27 et surtout de J. Erickson, « Autocephaly in Orthodox Canonical Literature to the Thirteenth century », *St. Vladimir's Quarterly*, XV, 1971, 1–2, p. 28–47.

[139] N. Iorga, « O alegere de episcopi moldoveni în 1557–1558 » (Une élection d'évêques moldaves en 1557–1558), Cluj, *Răvaşul*, 1907, p. 3–7.

[140] D. R. Reinsch, « Die Macht des Gesetzbuches. Eine mission des Megas Rhetor Antonios Karmalikes in der Walachei », *Rechtshistoriches Journal*, Frankfurt am Main, VI, 1987, p. 307–323; T. Teoteoi, « O misiune a Patriarhiei Ecumenice la Bucureşti în vremea domniei lui Vlad Vintila din Slatina », *RI*, V, 1994, 1–2, p. 27–44.

[141] Le patriarche participe le 1^er^ janvier 1561 à l'inauguration du monastère de Slatina, avec le métropolite Grégoire et les deux évêques Athanase de Roman et Euthyme de Rădăuţi, selon la note sur la f. 504 du codex no. 116 du fond du monastère Počaev, de la Bibliothèque de l'Académie de Théologie de Kiev : P. P. Panaitescu, *Cronicile slavo-române*, p. 41–42 ; I. Bogdan, *Scrieri alese*, éd. G. Mihăilă, Bucarest, 1968, p. 272–289.

l'archevêché d'Ohrid, avec qui l'Église moldave avait eu exceptionnellement des rapports dans les années 1530–1544[142]). Observons cependant que le nouvel évêché avait été obtenu non pas en rompant les relations avec le Patriarcat, mais justement *en les intensifiant* et en négociant une élévation de statut[143]. Notre auteur n'ignore pas entièrement ces événements qui auraient pu lui servir pour une évaluation plus adéquate des réalités historiques, mais les écarte comme une analogie valable. Nous croyons utile de rectifier ici une nouvelle gaffe monumentale, qui est d'attribuer à Mélétios Pègas le titre de patriarche œcuménique[144]. En réalité, Mélétios était patriarche d'Alexandrie et avait *refusé* par deux fois d'être élu patriarche de Constantinople. Il avait seulement accepté de gérer les affaires du siège œcuménique durant une vacance entre mars 1597 et avril 1598 en tant que – et là nous retrouvons un terme qui a déjà posé des difficultés majeures à L. Pilat – *épitèrètès* (lieutenant, vicaire) patriarcal. Malgré tout, Gheorghe Movilă conservait ses rapports avec le Patriarcat, comme le montre l'acte de reconnaissance du Patriarcat de Moscou par le synode de mai 1590, acte auquel le métropolite de Moldavie apposa sa signature à la fin de la liste de tous les suffragants de Constantinople[145]. Ainsi, pour obtenir un certain degré d'autocéphalie il ne faut pas briser, mais renforcer les rapports avec le Patriarcat, ce qui implique négocier, demander, offrir, surenchérir au besoin. Car dans l'Église tout ce qui est arraché par la force brute s'appelle « brigandage » (cf. le conciliabule d'Ephèse II), n'est pas légitime et n'est pas destiné à durer.

D'où provient en fin de compte cette thématique de l'autocéphalie des Églises de Moldavie et de Valachie ? Sauf quelques prémisses remontant à l'époque de la reconnaissance de l'autocéphalie de l'Église roumaine, ce thème avait été lancé avec virulence à l'époque soviétique, dans un article écrit « sur commande » juste après la rencontre des patriarches des Églises orthodoxes rassemblés sous l'égide de leur collègue de Moscou (1948) pour fêter le cinquième centenaire de l'autocéphalie russe. Ce congrès fut l'occasion non seulement des attaques contre Rome, mais aussi contre le Patriarcat œcuménique, le seul à échapper alors à l'influence soviétique. Moscou entendait alors prendre sa place à la tête du monde orthodoxe, et à l'occasion ressortit du placard le mythe de la « Troisième Rome ». On a considéré alors que les relations entre le Patriarcat et la métropole de Moldavie auraient été, à l'instar de l'Église russe, complètement rompues à l'époque du pontificat de Théoctiste I^er[146]. Depuis, ce thème est devenu une sorte de dogme, accepté par tous sans avoir été démontré par personne. On se contente d'expédier un problème de si grande ampleur et aux si nombreuses implications dans de simples notes de

[142] Nous avons traité sous tous ses aspects (politique, ecclésiastique, idéologique et liturgique) des rapports de Pierre Rareş avec l'archevêché d'Ohrid dans notre « Rêver Byzance. Le dessein du prince Pierre Rareş de Moldavie pour libérer Constantinople », EBPB, IV, Jassy, 2001, p. 207–265, surtout le chap. « Pierre Rareş, l'archevêque Prochor et le projet d'insurrection balkanique ».

[143] Mélétios Pègas, patriarche d'Alexandrie et vicaire patriarcal de Constantinople, écrivait d'Alexandrie à Jérémie Movilă : « En ce qui concerne [la question de] l'archevêché, je me réjouis premièrement qu'un autre évêque ait été consacré, comme nous le voulions ». (A. Papadopoulos-Kerameus, dans Hurmuzaki, *Documente*, XIII, Bucarest, 1909, p. 351–352 (grec) ; *Scrieri şi documente greceşti...*, éd. G. Murnu, C. Litzica, no. 12, p. 322 (trad. roum.). Le patriarche met évidemment en relation l'apparition d'un troisième évêque suffragant comme précondition nécessaire pour accorder à la métropole de Moldavie le statut d'archevêché qui impliquait l'autocéphalie. Cependant, le synode qui devait en décider ne fut plus jamais convoqué.

[144] « Biserică şi putere », p. 143, n. 56. C'est peut-être parce qu'il puise son information dans Melchisedec Ştefănescu, *Chronica Romanului şi a Episcopiei de Roman*, I, Bucarest, 1874, p. 96, ouvrage tout de même dépassé depuis des lustres.

[145] W. Regel, *Analecta byzantino-russica*, Skt. Petersbourg, 1891, no. 5, p. 85–91, la signature de Georges de Moldavie, en slavon, p. 91, l. 12.

[146] A. Cerna-Rădulescu, V. Câmpineanu, « Ştefan cel Mare şi Rusia », *Ortodoxia*, 1949, 1, p. 211–237.

bas de page[147]. Cette approche avait été critiquée par le Père Vitalien Laurent, à qui l'historiographie roumaine doit tant, mais envers qui elle est souvent ingrate, et qui a expliqué pourquoi une telle évolution était impossible. Si ce métropolite avait dû se faire ordonner à Peć – en raison de la situation confuse de la Grande Église – par la suite, « la reconnaissance du Patriarcat œcuménique fut certainement sollicitée et accordée, sans quoi le statut de l'Église moldave eût été anti-canonique et il y eût schisme. En réalité, Théoctiste, reconnu par l'Église byzantine, dut manœuvrer pour en éluder la tutelle qui, juridiquement, resta entière et joua au moins son plein effet dans la nomination ou la confirmation de ses successeurs. Il n'en fut pas autrement pour l'Église russe jusqu'à la création du Patriarcat ; l'agrément de Constantinople fut requis après chaque promotion ou élection »[148].

Nous avons déjà relevé dans notre étude sur Théoctiste I[er] cette note oubliée et montré combien les nouvelles connaissances acquises depuis la confirment. C'est dans une étude extensive à paraître dans le numéro VIII de l'*Annuario* de l'Institut roumain de Venise que nous espérons clarifier définitivement cette question[149].

Pour en garder inédites quelques surprises, nous ferons ici tout juste deux remarques. Il est indubitable que les deux paragraphes attachés à l'*Ekthesis néa* – renfermant des formules d'adresse au prince et à la princesse de Moldavie (§ 63 et § 64) – datent, comme l'a déjà soutenu leur éditeur, de la deuxième moitié du XV[e] siècle et font référence à Étienne le Grand et à l'une de ses épouses[150]. Les échanges entre le prince de Moldavie et le Patriarcat ne se sont pas résumés à des lettres, mais comprenaient aussi de précieux objets liturgiques. Au milieu du XVII[e] siècle, l'évêque de Roman revêtait une chasuble (*phelonion*) multi-croix (*polystavrion*) dite « de saint Jean Chrysostome » qu'un

[147] Comme M. Pilat qui la « résout » en deux lignes en bas de page : cf. « Sihastrul Sava », p. 29 n. 43.

[148] V. Laurent, compte-rendu de l'article d'A. Cerna-Rădulescu et V. Câmpineanu dans *BZ*, XLIII, 1950, p. 458–459.

[149] « La place de Girolamo Lando, patricien vénitien et titulaire du Patriarcat de Constantinople (1474–1497), dans la politique orientale de l'Église de Rome », 100 pages.

[150] J. Darrouzès, « *Ekthesis néa* », p. 61–62. Chap. 63 : « Au voïévode : Votre Excellence, très brillant grand voïévode de toute Moldovalachie, Io Étienne voïévode, je prie Dieu qu'Il donne à votre excellente seigneurie (*authentia*) longue vie, santé parfaite et exempte de toute tristesse, à la fois avec tout autre chose bonne et salvatrice. Et pour finir : Longue vie à Vous ! » ; p. 62, Chap. 64 : « A la princesse : Votre Excellence, très brillante grande princesse, épouse du seigneur de toute la Moldovalachie, princesse Marie, je prie Dieu... » (les mêmes termes que précédemment). Du moins quatre raisons décisives s'opposent à l'opinion voulant que le prince à qui fait référence ce formulaire soit Étienne II. 1). A la veille du Concile de Florence, l'empereur byzantin et le patriarche écrivirent seulement « au prince » ou « au voïévode » de Moldavie (au singulier) (Syropoulos, *Mémoires*, p. 162, l. 17, p. 596, l. 24). Ils s'adressaient donc exclusivement à Iliaş, le prince souverain de la Moldavie et non à son associé Étienne. Du point de vue de Byzance, l'association au trône d'Étienne II n'avait donc aucune signification constitutionnelle. La différence est manifeste lorsque à la même occasion on s'adressa « aux rois » (au pluriel) de Russie (*Ibidem*, p. 164, l. 1) ; 2). Lorsque Étienne II règne seul entre 1442 et 1447, après avoir évincé son frère, il faut noter que les patriarches de Constantinople Métrophane II (1440–1443) et Grégoire III Mammè (1443–1451, 1452–53) étaient unionistes, à la différence du prince moldave qui était un anti-unioniste convaincu. Les patriarches n'avaient donc aucune raison de lui écrire, ou du moins sans les termes élogieux de l'*Ekthesis néa* ; 3). On ne sait rien enfin du nom de l'épouse d'Étienne II, connue seulement comme la « fille de Limbădulce » (C. Rezachevici, *Cronologia critică*, pl. III[2] : « Bogdăneştii (2)»), alors qu'Étienne III eut non une, mais deux épouses nommées Marie : Marie Assen Paléologue (de Mangop) et Marie Voichiţa ; 4). Dans la partie valaque du formulaire patriarcal, on s'adresse au prince Mircea I[er] (1386–1418) dont le long règne avait marqué un remarquable approfondissement des rapports avec la Grande Église. Dans ce sens, Étienne II fut un prince trop éphémère pour que le formulaire patriarcal fût transformé à son attention. Somme tout, il faut reconnaître que la seule raison pour assigner à Étienne II ce formulaire a été d'évacuer une preuve décisive des rapports d'Étienne III avec le Patriarcat. Or ces rapports eurent une importance capitale tout aussi bien pour la Moldavie que pour la Grande Église, à même de générer une correspondance suffisamment riche pour modifier l'épistolaire patriarcal.

des patriarches de Constantinople avait offert à Étienne III, lequel en avait fait don à son tour à l'église cathédrale de cette ville[151].

Pour conforter une autocéphalie en manque d'évêques, l'auteur prend au pied de la lettre le caractère épiscopal de l'autorité conférée aux princes de Moldavie par le sacre. Il spécule à cet effet sur l'utilisation pour le prince Étienne Rareş du terme de *vladikî*, qui mettrait « en évidence la dimension sacerdotale du monarque moldave »[152]. En réalité c'est justement l'opposé qui est vrai : le terme de *vladika* est emprunté au monde profane pour désigner l'autorité et le prestige séculier dont jouissaient les hommes d'Église à l'époque. Cela était d'autant plus vrai après la réforme judiciaire de l'empereur Andronic III de 1329, qui marqua le dernier siècle de l'histoire du monde orthodoxe[153]. Face à l'impuissance de son administration, l'État avait fait appel à la hiérarchie de l'Église, en employant ses membres dans la dispense de la justice *civile*, l'épiscopat revêtant une partie importante de l'autorité des magistrats locaux. Les écrits du métropolite Syméon de Théssalonique (1416–1429) documentent de manière assez détaillée les prérogatives de juridiction civile dont pouvait jouir une figure ecclésiastique. Ainsi, les sources vénitiennes témoignent que « *omnes* [des laïcs aussi bien que des gens d'Eglise] *irent ad Archiepiscopum ad jus* », tandis que Syméon se présente lui-même comme « présidant sur les jugements avec toute l'intégrité et le zèle pour la justice »[154]. C'est presque un truisme que d'affirmer que la position éminente des métropolites de Valachie et de Moldavie dans le conseil princier hérite du statut de l'Eglise à la fin de l'Empire byzantin. Voici qu'il en reste qui l'ignore, à force évidemment que de refuser de « transborder » les enseignements de l'histoire byzantine pour comprendre les réalités moldaves. C'était grâce à cette autorité civile qu'un évêque était appelé *dominus* en latin, *despotès* en grec et *vladika* en slavon[155]. L'application du même terme à un prince n'était qu'une utilisation dans la sphère qui lui est propre, et non son caractère sacerdotal.

---

[151] Selon le témoignage de Paul d'Alep, dans *Călători străini*, vol. VI, p. 104 : « L'évêque titulaire s'habilla de la chasuble de saint Jean Chrysostome dite *polystavrion*, qu'il prenait chaque année pour l'office du saint patron. Les patriarches de Constantinople avaient envoyé ce *phêlonion* en présent à Etienne voïévode l'Ancien et c'est celui-ci qui l'avait offert en présent à l'évêque mentionné du grand monastère de sainte Parascève ». Les allégations de L. Pilat, « Sihastrul Sava », p. 33, fondées sur une source du XVIII^e siècle, que cet « Etienne l'Ancien » serait Etienne II, sont privées de tout fondement. En effet, lors du voyage du patriarche Macaire Zaïm d'Antioche, Etienne III était connu sous le surnom d'« Ancien » tant en Moldavie (M. Costin, *Opere*, éd. P.P. Panaitescu, Bucarest, 1958, p. 205, 210 : la *Chronique polonaise*) qu'en Valachie (*Istoria Ţării Româneşti, 1290–1690. Letopiseţul cantacuzinesc*, éd. C. Grecescu, D. Simonescu, Bucarest, 1960, p. 4). Qui plus est, ce surnom lui fut attaché déjà durant le règne de son fils Pierre Rareş, comme le prouve l'inscription votive du monastère de Humor apposée par le logothète Toader Bubuiog en 1530, sous le règne du « bien croyant prince Pierre voïévode, fils d'Etienne *l'Ancien* », et cela sans doute pour le distinguer d'Etienne IV (dit le Jeune) (1517–1527) (G. Balş, « Bisericile moldoveneşti din veacul al XVI-lea », *BCMI*, XXI, 1928, p. 26). Les observations finales de la note précédente sont ici également valables.

[152] « Biserică şi putere », p. 148.

[153] L. Petit, « La réforme judiciaire d'Andronic Paléologue (1329) », *Echos d'Orient*, Paris, IX, 1906, p. 134–138 ; P. Lemerle, « Le juge général des Grecs et la réforme judiciaire d'Andronic III », *Mémorial Louis Petit*, Bucarest, Institut Français d'Etudes Byzantines, 1948, p. 302, 308–309 ; Idem, « Recherches sur les institutions judiciaires à l'époque des Paléologues, I. Le tribunal impérial », *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves*, IX, *Mélanges H. Grégoire*, I, Bruxelles, 1949, p. 369–384 (= Idem, *Le monde de Byzance : Histoire et Institutions*, Variorum, Londrès, 1978, no. XI) ; Idem, « Recherches sur les institutions judiciaires à l'époque des Paléologues, II. Le tribunal du patriarcat ou tribunal synodal », *Analecta Bollandiana*, LXVIII. *Mélanges Paul Peeters*, II, Bruxelles, 1950, p. 318–333, ici p. 319–320 (= Idem, *Le monde de Byzance : Histoire et Institutions*, Variorum, Londrès, 1978, no. XII).

[154] D. Balfour, *Politico-historical Works of Symeon Archbishop of Thessalonika (1416/17 to 1429)*, (Wiener Byzantinische Studien XIII), Vienne, 1979, p. 235–236.

[155] Voir l'excellente étude d'Ana Dumitran, « Titlul de vlădică şi semnificaţiile sale în lumea românească medievală », *Mediaevalia Transilvanica*, I, 1–2, 1997, p. 63–68.

Par voie de conséquence, le byzantiniste Gilbert Dagron, sur qui l'auteur prétend se fonder, se reconnaîtra difficilement dans les opinions qu'il lui attribue[156]. Sa subtile analyse porte en effet sur le caractère *figuré* des attributs sacerdotaux de l'empereur byzantin, en distinguant entre les positions des idéologues de cour et les réactions des canonistes. Les premiers, d'Eusèbe de Césarée à Balsamon, parlent de la prêtrise impériale dans le registre vétéro-testamentaire, ce qui, après l'incarnation du Christ, n'est plus à lire métaphoriquement, dans le registre du « comme si » (quasi-prêtre, charismes quasi-épiscopaux). Les autres, de Basile le Grand à Syméon de Thessalonique, sont plus radicaux : pour eux l'empereur ne saurait avoir qu'une simple fonction diaconale. Mais Dagron montre que, d'un côté et de l'autre, toute l'histoire byzantine n'est qu'une *déconstruction* plus ou moins radicale de l'effectivité du caractère épiscopal du pouvoir de l'empereur. Le sacre impérial ne transmet aucun charisme, parce qu'il n'est pas un sacrement, un mystère sacré (roum. *sfântă taină*), mais un sacramental (*ierurgie*) : il lui ressemble, mais ne lui est pas assimilable. Et le byzantiniste français de conclure : « Privé de tout charisme, l'empereur conserve encore une fonction ecclésiastique, au niveau le plus bas possible, faute de quoi il ne serait même plus un souverain chrétien ; mais, « prêtre et roi » dans l'ordre de Melchisédech, il est devenu un simple bedeau dans l'Église du Christ »[157]. Notons que l'équivalent roumain de « bedeau » est *ţârcovnic*.

Est encore plus radical Constantin Pitsakis, l'un des meilleurs spécialistes du droit byzantin, pour qui l'empereur romain d'Orient est tout bonnement un laïc[158]. Selon lui : « le seul domaine où une séparation du spirituel et du temporel soit certaine c'est sans doute le ministère sacerdotal, malgré ce qu'on dit souvent. La place des empereurs dans le laïcat, leur place même d'ouailles par rapport au sacerdoce, si elle n'est pas toujours bien soulignée, est tout de même très claire dans les textes ». Il s'appuie sur Syméon de Thessalonique[159] pour montrer que les empereurs ne sont que des laïcs (*laikos telountes kai autoi*), la fonction impériale n'étant que la fonction supérieure du monde *séculier* (*hègemonian tès kosmikès tautès archès egkecheirismenoi*)[160]. Les mains des empereurs n'ont pas été consacrées pour bénir, car elles sont des mains mondaines et belliqueuses (*kosmikas kai stratègikas cheiras*), les évêques donc doivent aux empereurs du respect, mais non pas de la soumission, car ceux-ci sont « de ceux qui n'ont pas le pouvoir et le caractère sacerdotaux (*tôn mè echontôn*

[156] « Biserică şi putere », p. 148. Comme d'habitude, M. Pilat ne connaît pas les grands auteurs à la source, mais à travers les citations d'autrui.

[157] *Empereur et prêtre*, p. 289. On aurait préféré moins de G. Balandier et plus de G. Dagron dans l'étude de L. Pilat, « Modelul constantinian şi imaginarul epocii lui Ştefan cel Mare », dans *Ştefan cel Mare şi Sfânt*, Maria Magdalena Székely, Şt. S. Gorovei (éds.), Putna, 2004, p. 429–444, où le lecteur est renvoyé pour plus de détails sur le « sacerdoce princier ». En effet, les résultats de l'analyse fondamentale du byzantiniste français, à qui on renvoie formellement *une seule fois* « cf. n. 1, p. 429 : « voir *aussi* G. Dagron, *Empereur*..., p. 141–167 » (sic !), ne sont nulle part visibles dans cette recherche. En réalité, le chapitre dédié à Constantin le Grand ne se termine pas p. 167, comme il est dit, mais p. 168. Nous nous permettons de braver la censure et de noter la conclusion se trouvant à cette page et qui va dans ces termes : « Les empereurs byzantins ne sont donc pas des « saints », ni même des chrétiens comme des autres (...) Voilà pourquoi la sainteté « chrétienne » de Constantin, si problématique et équivoque, devait rester *une exception* » (n. s.). Y a-t-il là quelque chose qui dérange ? Plus loin, on prétend qu'il existe des ressemblances entre l'image que donne Euthyme de Tărnovo de Constantin le Grand (où on peut lire : n. 56, p. 442 : « proche de tous, très miséricordieux, juste juge, humble, bon dans son âme, ami des hommes ») et l'image que donne Grigore Ureche d'Etienne le Grand (où l'on peut lire, n. 57, p. 442 : « homme coléreux, prompt à verser le sang innocent, qui souvent durant les festins mettait des gens à mort sans jugement »). On se demande vraiment ce que l'auteur pense de ses lecteurs.

[158] C. G. Pitsakis, « L'empereur romain : un laïc », *Kanon*, XV, 1999, p. 196–221 ; C. G. Pitsakis, « Sainteté et Empire. A propos de la sainteté impériale : formes de sainteté « d'office » et de sainteté collective dans l'Empire d'Orient ? », *Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantini e Slavi*, Spoleto, III, 2001, p. 155–227, surtout p. 161–179 (« Un sacerdoce impérial ? »).

[159] *Ibidem*, p. 176.

[160] Cf. Symeonis Thessalonicensis, *De ordine sepulturae*, ch. CCCLXIV, *PG* 155, col. 677 C.

tèn tès hierôsynès dynamin kai energeian) »[161]. Cette incapacité vient de l'exercice des fonctions militaire et judiciaire, qui tâchaient leurs mains de sang, en les excluant donc du sacerdoce. Ainsi l'empereur ne détenait que l'office mineur du *dépotatos* (celui qui fait régner l'ordre dans l'église), dont on dispute encore l'appartenance au diaconat ou sous-diaconat.

Enfin, dans le monde russe, les choses ne sont pas différentes. Olivier Azam, relisant récemment le sacre des tsars à la lumière de la doctrine sacramentaire orthodoxe, concluait que « le couronnement ne fait pas du tsar un prêtre : un tsar ne peut célébrer l'eucharistie. Pourtant l'imposition de la main [pour le distinguer de la consécration sacerdotale qui se fait avec les deux mains – n.n.] qui lui est conférée par le patriarche concélébrant avec d'autres évêques ne saurait être inférieure à celle d'un diacre (...) Ce ne peut pas être plus, mais ce ne peut pas non plus être moins (...) ». Et en étudiant le cas-limite du couronnement des impératrices russes, assimilées à l'office de diaconesses, cet auteur reprend : « On peut donc affirmer que le couronnement est considéré, de fait, comme équivalent d'une ordination diaconale »[162].

Alors, si le basileus byzantin n'est qu'un « bedeau » et le tsar russe n'est qu'une sorte de « diacre », il faut beaucoup d'audace pour faire du voïévode moldave un évêque.

Cette théorie ignore complètement le canon 3 du Concile de Nicée II (fondé sur le canon 30 des Apôtres) qui jetait l'excommunication sur les évêques qui obtiendraient leur siège par l'immixtion des seigneurs laïcs dans leur élection. Ainsi, le type d'intervention dans la vie de l'Église moldave que l'on attribue aux princes roumains aurait placé immédiatement sous le coup de l'excommunication les évêques illégitimement élus. Même les sultans ottomans s'abstenaient en général de s'immiscer dans l'élection proprement dite des patriarches, se contentant de les reconnaître par la suite. Lorsqu'ils en firent autrement, en imposant Raphaël en 1475–1476 et Pacôme II en 1584, l'opposition des Grecs de Constantinople fut telle que les sultans durent accepter que ceux-ci fussent déclarés illégitimes et déposés[163].

Tout compte fait, un spécialiste du droit canon aura compris que M. Pilat suggère que la hiérarchie moldave se trouve en fait depuis l'époque de Théoctiste I^er en proie à un grave problème d'identité canonique. A un certain point, les consécrations auraient été, selon lui, accomplies par un nombre insuffisant d'évêques, le reste nécessaire étant pourvu par le « charisme » épiscopal d'un prince imbu d'ambitions impériales et les bons offices de son conseil princier. Aberration canonique tout digne d'une excommunication. Publier une pareille théorie dans *Analele Putnei* nous semble, pour le moins, une indélicatesse de la part de cet auteur.

Quant à l'onction des princes de Moldavie, L. Pilat lance, avec son intempérance habituelle, l'affirmation stupéfiante que les chroniques moldaves en parleraient pour la première fois lors du sacre d'Étienne... IV (le Jeune) par le métropolite Théoctiste... II en 1517. C'est faire fi sans explication du témoignage concordant des annales de Putna sur le sacre d'Étienne le Grand par le métropolite Théoctiste I^er lors de la fête de Pâques, 17 avril 1457. Ce qui nous oblige à réitérer des choses que l'on croyait acquises : « Et ensuite se rassembla tout le pays avec Sa Sainteté le métropolite *kyr* Théoctiste et avec l'aide de Dieu ils l'ont sacré pour le règne (*pomazašte ego na gospodstvo*), sur le Siret »[164]. Les deux

[161] Cf. Idem, *De sacris ordinationibus*, ch. CCXX, *PG* 155, col. 432 D–433 AB.

[162] O. Azam, « Sacre des tsars et sacrements de l'Église aux XVI^e–XVII^e siècles », dans *La Russie vers 1550. Monarchie nationale ou empire en formation ?*, éds. A. Bérélowitch et V. Nazarov (= *Cahiers du monde russe*, XLVI, 1–2, 2005), p. 175–192, citation p. 190).

[163] O. Kresten, *Das Patriarchat von Konstantinopel im ausgehenden 16. Jahrhundert, Der Bericht des Leontios Eustratios im Cod. Tyb. Mb 10: Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar*, Vienne, 1970.

[164] P. P. Panaitescu, *Cronicile slavo-române*, p. 44, 49, 56, 61. Grigore Ureche, *Letopiseţul*, p. 83 amplifie sans rien dénaturer : « Etienne convoqua les boyards du pays des plus grands aux plus petits et le commun

rédactions différentes de Putna insistent donc sur les conditions *exceptionnelles* de l'invention du premier sacre de l'histoire moldave dans le contexte mouvementé de la résistance au Concile de Florence et de l'avènement d'Étienne III. Ce sacre n'eut pas lieu dans la capitale, et il est inutile d'imposer *a posteriori* des règles de cérémoniel qui se stabilisent plus tard pour faire de l'événement de 1457 quelque chose de « politiquement correct ». Le caractère exceptionnel du moment justifie encore moins de proscrire tout simplement ces sources. Nous avons déjà montré que la chronique de cour de Pierre Rareş n'en est qu'une *continuation*, dans tous les sens du terme, comme affirme Macaire dans son préambule. Dans les manuscrits, les diverses rédactions de la chronique de Macaire se situent tantôt après Putna I, tantôt après Putna II. Ainsi, dans l'ensemble de ces recueils, le sacre de 1457 est *antérieur* au sacre de 1517, ce qui est suffisant pour réfuter cette nouvelle thèse originale. Théoctiste II, en disciple de son maître dont il avait même emprunté le nom, ne faisait que réitérer le geste fondateur de Théoctiste I^er[165]. Pour le sacre d'Étienne III, Théoctiste I^er avait sans doute utilisé – sûrement grâce aux relations avec Zographou que ses origines bulgares facilitaient – un formulaire similaire à celui commandé en 1532 au même monastère par le métropolite Théophane. En effet, la version copiée sur ce prototype de l'Athos a des particularités dont nous trouvons les traces dans les chroniques moldaves[166].

Nous serions curieux d'apprendre quelle matière utilisait Théoctiste II pour sacrer les princes moldaves, s'il était vraiment indépendant de la Grande Église ? Parce que la confection du *méga myron*, le saint chrême, était depuis le IX^e siècle un privilège exclusif du Patriarcat de Constantinople, qui le distribuait à tous ses suffragants[167]. Comme c'est le même saint *myron* – onction de l'Esprit Saint – qui est utilisé au baptême de tout chrétien orthodoxe, que pourrait-on dire de la validité des baptêmes officiés dans l'Église de Moldavie tout au long du soi-disant siècle d'interruption des rapports avec le Patriarcat ? Comme enfin le même *myron* est utilisé pour la consécration des autels des églises, que dira-t-on dès lors des dizaines d'églises bâties à l'époque d'Étienne le Grand, dont on veut nous apprendre qu'il n'eut *aucun* rapport avec le Patriarcat œcuménique ? Voilà quelques complications inattendues, à résoudre avant même de prendre en considération une pareille hypothèse.

Dans son effort soutenu pour taire tout ce qui pourrait nuire à ses théories, l'auteur affirme que : « Même après la reprise des rapports avec le Patriarcat œcuménique, qui a pour toile de fond l'accentuation de la dépendance par rapport à l'Empire ottoman, l'Église de Moldavie conservera une grande autonomie. Dans une première phase, il s'agira d'un

---

des courtisans, de pair avec le métropolite Théoctiste et maints moines, à l'endroit qui s'appelle Direptate. Et il les a questionnés : est-ce qu'ils veulent tous qu'il soit leur prince ? Et ils ont tous acclamé d'une seule voix : « Que Dieu t'accorde un long règne ! ». Et ainsi tous le proclamèrent leur seigneur et le métropolite Théoctiste l'oignit pour régner ».

[165] Voir D. I. Mureşan, « Rêver Byzance », le chapitre « Le *Syntagma* de Matthieu Blastarès, le chroniqueur Macaire et Dobrovăţ », ainsi que nos précisions dans « De l'intronisation de Théoctiste I^er », p. 357–358. Aucun besoin donc d'autocéphalie pour expliquer les titres impériaux attribués aux princes roumains. Notre « Rêver Byzance » l'a fait en détail et dans un sens complètement différent déjà depuis cinq ans : toute cette « idéologie impériale » trouve son fondement juridique dans la *Grande Pravila* du pays, qui est le *Syntagma* de Matthieu Blastarès qui domine sans concurrence – grâce aux commandes continuelles venues de la part du pouvoir politique – le marché juridique roumain, du XIV^e jusqu'au XVII^e siècle.

[166] D. I. Mureşan, « Rêver Byzance », chap. « Un office de couronnement des tsars à l'intention de Pierre Rareş ». L'auteur en discussion, qui formule quelques banalités autour du manuscrit de 1532 (« Biserică şi putere », p. 148–149, et n. 94), ne maîtrise pas, une fois de plus, la bibliographie fondamentale relative au sujet.

[167] Voir, entre autres, E. Hermann, « Wann ist die Chrysamweihe zum ausschliesslichen Vorrecht der Patriarchen geworden ? », *Bulletin de la Société Historique Bulgare* (Recueil dédié à la mémoire du Prof. P. Nikov), XVI–XVII, Sofia, 1939, p. 509–515 ; M. Arranz, « La consécration du saint myron », *OCP*, LV, 1989, p. 317–338.

refus catégorique. A partir du début du XVI[e] siècle, dans les *berâts* que les sultans accordaient aux patriarches œcuméniques commence à figurer aussi le nom de la Moldavie »[168]. Il renvoie pour cette affirmation à notre étude[169], où cependant nous présentions le *berât* accordé par le sultan Bayezid II au patriarche Syméon de Trébizonde, non pas au début du XVI[e] siècle mais en *1483*, découvert dans les archives de Vatopedi par l'ottomaniste grec G. Salakidès[170]. On voit que cette source remarquable qui confirme brillamment les observations de Vitalien Laurent a encore du mal à être assimilée par l'historiographie roumaine, où elle ne manque pas cependant d'être signalée[171].

Prenons enfin le dernier argument. L'épisode semble connu. En 1504, le patriarche Joachim décida de se rendre en Moldavie. Le nouveau prince Bogdan III, ayant appris comment Joachim avait renversé Pacôme en offrant un cadeau de 500 florins, refusa de l'accueillir et de le rencontrer. Il envoya ses officiers chasser le patriarche « de par tout le pays » comme « illégitime ». Ce fut un coup terrible pour la santé fragile du pontife. Saisi de honte en raison de ces accusations, le patriarche revint en Valachie à Târgovişte, et y décéda peu après, « incapable d'endurer ce mépris »[172].

Cet épisode est utilisé de manière complètement abusive comme preuve d'une « indépendance » de l'Église de Moldavie par rapport au Patriarcat, alors qu'il exprime en réalité tout à fait le contraire. D'un côté, pour le patriarche Joachim, il est tout à fait normal de faire une visite en Moldavie, en vertu de sa juridiction. Il y aurait peut-être pensé deux fois s'il avait eu quelque bruit d'une autocéphalie. De l'autre côté, le prince se montrait préoccupé de la rectitude des élections patriarcales, en se manifestant en faveur de Pacôme comme détenteur légitime de l'office, illégalement chassé de son siège. Cela signifie donc que l'opposition du prince Bogdan *visait uniquement la personne de Joachim* – pour des raisons que nous étudierons ailleurs – *et non pas le Patriarcat en tant que tel*. Cet épisode nous montre donc que la juridiction de la Grande Église était sûrement reconnue avant cet incident de 1504 ou 1505. Après l'avoir présenté de manière tronquée, notre auteur procède à une distorsion finale, en éludant *entièrement* toute allusion à la visite de 1513 de ce même patriarche Pacôme, qui voyagea successivement en Valachie et en Moldavie, et fut reçu triomphalement par les princes, les prélats (parmi lesquels, le métropolite Théoctiste II), les boyards et les fidèles des deux Principautés[173]. La résistance « acerbe » des Moldaves au Patriarcat aura duré à la fin moins d'une décennie, mais ce n'est pas d'une étude sur l'autocéphalie moldave que les lecteurs pourraient l'apprendre.

EN GUISE DE CONCLUSIONS

Nous avons analysé un auteur qui aborde les sujets les plus ardus sans même en soupçonner la difficulté, qui manque les instruments nécessaires à ce type de recherches et qui donne ainsi facilement des verges pour se faire fouetter. Si encore il s'en était tenu au

[168] « Biserică şi putere », p. 146. Pour des affirmations aussi tranchantes, la bibliographie utilisée se réduit à un article de troisième main : N. Vornicescu, « Legăturile Patriarhiei de Constantinopol cu Biserica românească în veacul al XVI-lea », *MO*, X, 1958.

[169] D. I. Mureşan, « De l'intronisation de Théoctiste I[er] », p. 372–373.

[170] G. Salakides, *Sultansurkunden des Athos-Klosters Vatopedi aus der Zeit Bayezid II. und Selim I. Kritische Edition und wissenschaftlicher Kommentar*, Thessalonique, 1995, p. 31–34 (texte ottoman), 35–38 (trad. allemande). 48–65 (commentaire).

[171] Tout premièrement par Anca Popescu, « Mitropolia Goţiei într-o diplomă otomană de învestire a patriarhului de Constantinopol », *SMIM*, XVIII, 2000, p. 167–172.

[172] *Historia politica et patriarchica Constantinopoleos. Epirotica*, éd. Im. Bekker, Bonn, 1849, p. 140–141 ; *Ecthesis Chronica and Chronicon Athenarum*, éd. Spyridon P. Lambros, Londres, 1902, p. 57 ; P. Ş. Năsturel, « Radu Vodă cel Mare şi patriarhul de Constantinopol Ioachim I-ul », *SMIM*, XX, 2002, p. 23–31.

[173] *Hist. Patr.*, p. 150 ; *Ecth. Chron.*, p. 67 ; N. M. Popescu, *Patriarhii Ţarigradului prin Ţările româneşti (veacul XVI)*, Bucarest, 1914, p. 18.

dilettantisme du premier article, il n'y aurait eu que demi-mal ; dans le deuxième les sources sont tout simplement tronquées ou tordues pour étayer des théories excessives. On s'abstiendra de s'interroger comment des contributions aussi équivoques ont pu être publiées dans la presse scientifique, en se limitant à rappeler un proverbe byzantin : « si l'on permet une incongruité, beaucoup d'incongruités suivront »[174]. Elles auront eu du moins le mérite d'articuler jusqu'à l'épuisement plusieurs préjugés diffus afin de permettre leur critique systématique.

Nous sommes désormais en mesure de conclure que l'enthousiasme inspiré par le progrès de l'Église moldave qui s'affranchit de la tutelle patriarcale est très exagéré au point de vue des faits et des dates. Le concept d'autocéphalie de l'Église de Moldavie reste pour le XV[e] siècle anachronique et il ne peut se perpétuer qu'au prix d'interprétations arbitraires et de graves distorsions des sources. Là-dessus, nous souhaitons vivement ne plus devoir entrer dans la lice.

[174] J. Darrouzès, *Epistoliers byzantins du X[e] siècle*, Paris, 1961, p. 205.