

À PROPOS DE LA *TRANSLATIO IMPERII* - LE TEMOIGNAGE ICONOGRAPHIQUE DE LA LEGENDE DE BARLAAM ET JOSAPHAT¹

PETRE GURAN

1. Quelques aspects de l'idée impériale à Byzance et dans les pays slaves

En 1453, un État disparaissait de la carte politique de la Méditerranée: Byzance était conquise par un autre État, européen déjà depuis un siècle, le Sultanat des Turcs Ottomans. Ce fait peut paraître négligeable, étant donné que l'Empire byzantin, depuis quelque temps, se réduisait à sa seule capitale, Constantinople, et que sa chute suivait celles d'autres États de la région. Après la disparition des deux empires bulgares, de Târnovo et de Vidin, et des despotats serbes, celle de l'«Empire des Grecs», comme le nommaient ses voisins de l'Orient et de l'Occident européen, n'était plus qu'un détail dans un conflit militaire déjà consommé. Cependant, d'un autre point de vue, le 29 mai 1453 signifiait la mort du dernier βασιλεὺς τῶν Ῥωμαίων et la fin de l'institution du pouvoir universel de l'Empire chrétien. Les habitants de Constantinople et des quelques despotats byzantins n'étaient pas les seuls à partager cette vision car, par l'intermédiaire du clergé byzantin et grâce aux récits sur la chute de Constantinople, elle s'était plus ou moins étendue à travers l'espace orthodoxe². Il n'y eut aucun repli du pouvoir impérial après cette date et les autres îlots byzantins furent rapidement conquis. Aucun prince orthodoxe n'affirma officiellement, dans les années suivant la chute de Constantinople, la prétention de régner sur la βασιλεία τῶν Ῥωμαίων. Subsista seulement la question de la fidélité à l'orthodoxie, ce qui donna à la fin de l'Empire une dimension proprement théologique et chargea de sens la résistance des principautés orthodoxes restées libres.

La chute de la ville impériale, siège du pouvoir temporel suprême, celui de l'empereur chrétien et du patriarcat œcuménique, offrait deux interprétations possibles, accepter la fin historique de l'Empire ou assumer sa relève ailleurs. La

¹ La forme *Josaphat* est celle utilisée par la langue française, à la suite de la forme latine. Dans les langues est-européennes la forme grecque, *Josaph*, s'est imposée. Nous utiliserons la forme française mais l'autre forme apparaîtra aussi dans les citations ou dans certains contextes.

² Agostino Pertusi, *La caduta di Constantinopoli*, vol. I *Le testimonianze dei contemporanei*, vol. II *L'eco nel mondo* Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori editore, 1976, passim, parmi les divers témoignages sur la chute de Constantinople, voir notamment ceux en langue slave, Konstantin Mihailović de Ostrovica, Nestor Iskander, l'éloge funèbre du despote serbe Georges Branković, qui se lamentent sur la fin de Constantinople.

question avait un enjeu non seulement politique mais aussi théologique car l'empereur chrétien était prévu dans les scénarios de la fin du monde³.

Avant cette échéance, l'empereur, selon l'idéologie impériale byzantine, occupait une place très importante dans l'existence historique de la société chrétienne. Son caractère sacré était l'expression de ce rôle qu'il jouait dans l'histoire chrétienne. Dans la vision de certains apologistes la conversion de l'Empire par Constantin avait ouvert la voie du salut. Les persécutions, qui avaient précédé ce moment, avaient renforcé la foi, mais le chemin du martyre était étroit. Si le «mal» sévissait ouvertement dans le monde, il y avait moins d'âmes sauvées. Ainsi face aux persécutions, l'Empire chrétien apparaissait dès son début, dans l'œuvre d'Eusèbe de Césarée par exemple, comme une opposition au «mal», un secours pour la foi des faibles et un accord entre la loi humaine et la loi divine. À partir de Théodose, la conservation de la société chrétienne, l'*oikoumene*, devint la tâche principale de l'empereur chrétien. À l'instar des rois du peuple juif, les empereurs du Nouveau Peuple élu devaient maintenir l'unité et la continuité de celui-ci, surtout le garder dans la vraie foi dans le Christ, le Dieu vivant, et l'acheminer vers la fin des temps et la seconde Parousie⁴.

Le caractère sacré du pouvoir monarchique romain, héritage double, du Bas Empire d'abord et de l'Empire perse après la victoire définitive d'Héraclius, donna sa forme au pouvoir impérial byzantin. Celui-ci recevait pourtant son contenu de la *Weltanschauung* chrétienne que les empereurs, depuis Constantin et de manière irrévocable depuis Théodose le Grand, avaient embrassée et dont le clergé chrétien était le garant. L'Empire chrétien était ainsi conçu comme une possible réponse à l'énigmatique verset de la seconde Epître aux Thessaloniciens sur ce ou celui qui empêche la venue de l'Antéchrist, qui s'oppose à l'irruption violente du mal dans la création⁵.

³ Paul J. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Edited by Dorothy de F. Abrahamse, Univ. of California Press, 1985; voir les prophéties de Pseudo-Méthode de Patara, les Visions de Daniel, les prophéties de Léon le Sage, p. 151-184.

⁴ Le thème de l'«Église triomphante» montre saint Constantin à cheval dirigeant l'armée des saints vers l'Empire céleste: premier exemple dans l'église de Patrăuți, bâtie et décorée de peintures murales par Étienne le Grand de Moldavie en 1487; deuxième exemple, une icône qui se trouve aujourd'hui dans la galerie Tretjakov, était jadis, probablement, dans la *zlotaja palata* du Kremlin à Moscou, voir N.E. Mneva dans *Istorija russkogo iskusstva*, sous la direction de I. Grabar, N. Kemenova, V. Lazarev, t. III, Moscou, 1955, p. 568, 569 et 571 images, p. 572-576 texte; troisième exemple au monastère de la Transfiguration de Jaroslavl', peint en 1564 dans un ensemble représentant l'Apocalypse, v. aussi M. Garidis, *L'ange à cheval dans l'art byzantin. Les origines. Essai d'interprétation*, in *Byzantion*, XLII, 1972, pp. 23-59.

⁵ II. Thess. 2, 6-7: «Et vous savez ce qui le retient maintenant, de façon qu'il ne se révèle qu'à son moment. Dès maintenant, oui, le mystère de l'impiété est à l'œuvre. Mais que seulement celui qui le retient soit d'abord écarté.»; sur les significations et les interprétations du τὸ κατέχον οὐ ὁ κατέχων voir, Wilhelm Bousset, *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten*

Exerçant le pouvoir réel le plus grand ici-bas, l'empereur était soit un obstacle au mal⁶, un *katekhon*, ce qui signifiait dans la pratique un défenseur de la foi chrétienne, soit, au contraire, le précurseur de l'Antéchrist⁷. Comme défenseur de la foi, l'empereur convoquait les conciles œcuméniques et conférait aux décisions de ceux-ci leur force légale, suivant ainsi l'exemple donné par Constantin.

Si 1453 avait été la fin du monde, tout eût été simple pour les historiens! Les survivants de l'*oikoumene* byzantine accrochèrent leurs espoirs aux nouvelles échéances eschatologiques et l'attente de la Parousie s'est concentrée autour de l'année 1492, l'an 7000 de l'ère byzantine⁸. Le dépassement de l'an 7000, c'est-à-dire symboliquement du septième jour depuis la création du monde, ne mit pas fin au thème eschatologique mais ouvrit la voie aux autres dimensions d'une *translatio imperii*⁹.

La première forme de *translatio imperii* eut lieu au lendemain de la conquête de Constantinople¹⁰. Du point de vue politique, la place de l'empereur sur le vaste territoire entre l'Asie et l'Europe, qui avait jadis appartenu à l'Empire byzantin, était prise par le sultan turc Mahomet El Fatikh¹¹. Cependant, à l'intérieur de ce nouvel Empire, une autre *translatio imperii* fut décidée par Mahomet lui-même: le chef de tous les chrétiens de son Empire devait être l'archevêque de Constantinople,

Kirche: *Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse*, Göttingen, 1895, p. 16 et 77-79, il cite les passages de Tertullien et Lactance désignant l'Empire romain comme «ce qui empêche la venue de l'Antéchrist» (κατέχον); Wilhelm Stählin, *Die Gestalt des Antichristen und das Katechon*, in *Festgabe Joseph Lortz*, t. II, Bruno Grimm, Baden-Baden, 1958; Bernard McGinn, *L'Anticristo*, Corbaccio, Milano, 1996.

⁶ Paul J. Alexander, *Historiens byzantins et croyances eschatologiques*, in *Actes du XII^e Congrès International des Études Byzantines*, 2, Beograd, 1964, p. 1-8a, dans le recueil de l'auteur *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire*, London, Variorum Reprints, 1978, à propos de la tradition eschatologique qui voit dans l'Empire romain une garantie contre l'arrivée de l'Antéchrist; Idem, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, p. 183.

⁷ G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le «césaropapisme» byzantin*, Paris, Gallimard, 1996, p. 167-168; p. 195, l'Antéchrist est structurellement un faux Melchisédec, mélangeant en sa personne le sacerdoce et le pouvoir.

⁸ H. Schäfer, *Moskau, das Dritte Rom. Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slavischen Welt*, Hamburg, De Gruyter, 1929, pp. 36-37, deuxième édition complétée Darmstadt, 1957.

⁹ Le rôle de défenseur de l'orthodoxie notamment.

¹⁰ Angelo Mercati, *Le due lettere di Giorgio di Trebizonda a Maometto II*, in *Orientalia Christiana Periodica*, IX, 1943, p. 96, dans ses lettres écrites après 1466 Georges de Trébizonde affirme: «Ad haec nemo dubitabit quin iam iure Romanorum imperator sis» et «Porro qui Romanorum imperator est, is totius terrarum orbis imperator est».

¹¹ À l'époque de la conquête de Constantinople naquit une légende sur la volonté secrète de Mahomet de se baptiser, ce qui ouvrait une légitimité à la seule continuité impériale de fait, celle que représentait l'Empire ottoman, V. A. Pertusi, *La caduta di Constantinopoli*, op. cit., p. 264 et *Chronique de Nikon*, dans *Polnoe sobranie russkix letopisej*, vol. XII, Saint-Petersbourg, 1901, p. 108; cette légende est aussi rapportée par Ivan Peresvetov, V. G. Maniscalco Basile ed., *Scritti politici di Ivan Semënovič Peresvetov*, Milano, 1976.

patriarche œcuménique, sous le titre d'ethnarque du *rum millet*, nom de la nation chrétienne pour les Turcs.

La deuxième forme de *translatio imperii* supposait de substituer à l'empereur chrétien de Constantinople un autre empereur chrétien, régnant ailleurs, par exemple à Moscou¹², comme en témoignent les Tables pascales du métropolite Zosime, rédigées pour les années qui suivirent la date eschatologique 1492 et dont l'introduction contenait la formule «Moscou - deuxième Constantinople»¹³ ou les lettres du moine Philothée de Pskov (premier quart du XVI^e siècle), qui utilisait la formule «Moscou - troisième Rome»¹⁴.

Avant 1453, pouvaient prétendre à la titulature d'empereur des Romains celui qui exerçait son pouvoir à Constantinople ou ceux qui projetaient, au moins théoriquement, la conquête de la «ville impériale». Légitimes et usurpateurs ils partageaient tous la même conception sur la fonction impériale. Pour comprendre la portée des théories sur la continuation de l'Empire après 1453¹⁵, nous essayerons d'analyser un aspect de la conception que se faisaient de la monarchie les princes et le clergé orthodoxes dans les pays slaves entre le XIV^e et le XVI^e siècles, à partir d'une série de témoignages iconographiques contenus dans les manuscrits enluminés du roman hagiographique Barlaam et Josaphat.

Avant de passer à l'analyse des images, il faut faire encore quelques remarques sur la valeur du terme *car'*, puisque les témoignages iconographiques qu'on analysera représentent des rois désignés dans les textes slaves de la légende de Barlaam et Josaphat par le titre *car'*.

Car', contraction de *cesar'*, est une transformation de *kaisar* et équivalent au grec *basileus*. Avant de faire référence à l'emploi du terme *car'* pour des souverains

¹² D. Strémooukhoff, *Moscow the Third Rome: Sources of the Doctrine*, in *Speculum*, 28, 1, 1953, pp. 84-101, envisage trois modèles de *translatio imperii* proposés au pouvoir de Moscou, la reconquête de Constantinople, selon des prophéties attribuées à Méthode de Patara et Léon le Sage qu'un «peuple roux» devrait reconquérir la ville impériale avant la fin du monde, la reconnaissance du Saint Empire Romain Germanique ou, finalement, la proclamation à Moscou d'un Empire réclamant la succession de Byzance. Si la deuxième solution a été clairement repoussée par le refus de la couronne proposée par l'empereur germanique, par contre les deux autres solutions se sont fait concurrence, en dominant en fonction de la sensibilité eschatologique de l'auteur qui faisait référence au thème Moscou - troisième Rome.

¹³ Ja. S. Lur'e, *Ideologičeskaja bor'ba v russkoj publicistike konca XV - načala XVI veka*, Moscou-Leningrad, 1960, p. 375 sq.

¹⁴ V. Malinin, *Starec Eleazarova monastyrja Filofej i ego poslanija*, Kiev, 1901.

¹⁵ D. Strémooukhoff, *op. cit.*, les prophéties sur la reconquête de Constantinople, incluses dans les Chroniques sous l'année 1453 indiquent ce modèle de *translatio imperii* comme envisageable par les princes russes. D'autre part un envoyé papal auprès de Basile III dans les années 1517-1519 lui proposait l'appui du pape pour la reconquête de Constantinople (plus une couronne royale et le patriarcat) dans le cas d'une croisade commune mais à condition de l'union, cf. H. Schäfer, *op. cit.*, pp. 59-60.

médiévaux, il faut mentionner son utilisation pour une catégorie spéciale de monarques, les rois de l'Ancien Testament et le roi crucifié des juifs, le Christ¹⁶. Ainsi dans les Écritures le *rex*, employé dans la traduction latine, correspond au *basileus* en grec qui a été traduit en slavon par *car'*. Par conséquent, le terme désigne la fonction monarchique elle-même sans distinguer entre un niveau „impérial” et un niveau „royal” de la fonction. Si cette utilisation biblique du terme affaiblit sa signification politique, le fait d'être attribué aux rois juifs et au Christ le chargeait d'un pouvoir symbolique qui renvoyait à l'exercice de la monarchie sur le Nouveau Peuple élu¹⁷.

Le terme fut systématiquement employé par les Russes, les Bulgares et les Serbes pour désigner l'empereur de Constantinople et, à certains moments de l'histoire byzantine comme la domination latine de Constantinople ou la guerre civile au milieu du XIV^e siècle, les divers concurrents impériaux. À cet égard, Constantinople seule a bénéficié dans les textes sud slaves ou russes, d'une manière constante, du nom *Car'grad*, c'est-à-dire ville impériale, et cela même après 1453.

Dès le X^e siècle *car'* fut employé en Bulgarie pour exprimer la dignité monarchique de Siméon (893-927), fils du khan Boris – Michel, mais aussi sa prétention impériale, car il se proclamait aussi *basileus kai autokrator* des Bulgares et des Romains et s'érigeait ainsi en deuxième ou troisième co-empereur. Mais ce que les Byzantins lui reconnurent était un pouvoir limité à son peuple. L'échec de son attaque contre Constantinople en 924 confirmait le point de vue byzantin, mais les successeurs de Siméon gardèrent le titre. Le terme *car'* fut réemployé en Bulgarie¹⁸ comme titre officiel par les Assenides et leurs successeurs au XIII^e-XIV^e siècles. Au XIV^e siècle, en Serbie, il fut assumé officiellement par Stefan Dušan (1331, couronné empereur en 1346-1355) et son fils Uroš (1355-1371), mais son utilisation est attestée

¹⁶ Jean 19,19: *rex iudeorum* = βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων = *car' iudeov*.

¹⁷ J. M. Sansterre, *À propos des titres d'empereur et de roi dans le Haut Moyen Âge*, in *Byzantion*, LXI, fasc. 1, 1991, pp. 15-43: le terme *basileus* à Byzance réunit en soi les termes *rex* et *imperator*, c'est-à-dire la monarchie et le pouvoir universel, que l'Occident médiéval n'est pas parvenu à réunir dans un même mot. À partir du IX^e siècle les Byzantins utilisèrent la formule *basileus ton Rhomaion* pour distinguer le pouvoir universel de l'empereur byzantin des autres *basileis* – monarques: Charlemagne, Louis le Pieux, Syméon de Bulgarie. Ces considérations soutiennent notre point de vue sur les occurrences du terme *basileus*, où celui-ci exprime le pouvoir monarchique souverain sans distinguer le rang du monarque dans la hiérarchie des princes.

¹⁸ Dans l'évaluation du terme *car'* chez les Bulgares à cette époque il faut aussi tenir compte du fait que toute la cour de Târnovo, les titres et les noms de l'administration centrale et provinciale, de la chancellerie et de l'armée sont une copie fidèle de la cour et de l'administration impériale constantinopolitaine, et même au niveau linguistique la grande majorité sont des translittérations de termes grecs, des calques ou des traductions, pour tout cela voir Ivan Biliarsky, *Les institutions de la Bulgarie médiévale. Second Empire bulgare (XII^e-XIV^e siècles)*, Sofia, Presses Universitaires «Saint Clément Ochridski», 1998 (en bulgare).

dès le début de la dynastie des Némanides dans les sources littéraires, quand le titre officiel était d'abord *župan* ensuite *kral* (à partir de 1219)¹⁹.

Sans être employé dans les actes officiels, le terme fut pourtant utilisé une quarantaine de fois, entre le XI^e et le XV^e siècle, à l'égard de divers princes russes, pas toujours les grands princes. Les occurrences respectives se trouvent dans certains passages de chroniques ou dans d'autres sources hagiographiques ou épigraphiques²⁰. À partir de la deuxième moitié du XV^e siècle les occurrences se multiplient jusqu'au couronnement impérial d'Ivan IV en 1547, quand *car'* devient titre officiel. Dans les chroniques russes, on voit ce titre attribué systématiquement au khan mongol²¹ à partir du milieu du XIII^e siècle et, après 1453, au sultan des Turcs²².

Parmi les figures de la cour ottomane du XV^e siècle, l'épouse favorite du sultan Murad II (1421–1451), Mara, fille du despote serbe Georges Branković, reçut constamment le titre de tsaritsa (*carica*). Encore à la fin du XIV^e siècle, *car'* fut utilisé par quelques grands féodaux, qui se partagèrent l'Empire de Dušan, par exemple, le prince Lazare Hrebeljanović et le prince Uglješa, despote de Serres²³. Aux XV^e et XVI^e siècles, dans les chroniques slavo-roumaines ou dans d'autres œuvres littéraires, comme par exemple les Enseignements de Neagoe Basarab à son fils Théodose, on emploie le titre pour qualifier divers princes de Moldavie et de Valachie²⁴.

De ces diverses utilisations, on sait que l'emploi du terme par les souverains bulgares et serbes, surtout dans leur titre officiel, signifiait la prétention à se substituer par la force à l'empereur de Constantinople. Dans les autres cas, il s'agit d'occurrences littéraires et non de titres officiels. D'autres éléments manquent pour

¹⁹ D. Năstase, *L'idée impériale en Serbie avant le tsar Dušan*, in *Da Roma alla terza Roma*, Studi V, Roma, 1985, pp. 169-188.

²⁰ Vladimir Vodoff, *Princes et principautés russes (X^e-XVII^e siècles)*, Northampton, Variorum Reprints, 1989, l'article: *Remarques sur la valeur du terme 'tsar' appliqué aux princes russes avant le milieu du XV^e siècle*, in *Oxford Slavonic Papers*, XI, 1978, pp. 1-42, complété par l'article *Le titre tsar' dans la Russie du nord-est vers 1440 - 1460 et la tradition littéraire vieux-russe*, in *Studies on the Slavo-Byzantine and West-European Middle Ages*, Sofia, 1988, pp. 54-62.

²¹ V. Vodoff, art. cit., passim., en principe aux khans gengiskhanides, mais il y a aussi des exceptions, comme Mamai, l'adversaire de Dimitrij Donskoj à Koulikovo.

²² Passage sur la prise de Constantinople dans la *Nikonovskaia letopis'* sous l'année 1453, dans le *Slovo kratko*.

²³ D. Năstase, βοεβόδας Ούγγροβλαχίας και αὐτοκράτωρ Ῥωμαίων. *Remarques sur une inscription insolite*, dans *Byzantinische - Neugriechische Jahrbücher*, XXII, 1976-1985, Athènes, p. 3.

²⁴ P. Năsturel, *Considérations sur l'idée impériale chez les Roumains*, in *Byzantina*, V, 1973, pp. 395-413 avec 4 planches; D. Năstase, *Ideea imperială în Țările Române. Geneza și evoluția ei în raport cu vechea artă românească*, Fondation Européenne Dragan, Athènes, 1972; idem, *L'héritage impérial byzantin dans l'art et l'histoire des pays roumains*, Milan, 1976; idem, *L'idée impériale dans les Pays Roumains et le 'Crypto-Empire chrétien' sous la domination ottomane. État et importance du problème*, in *Symmeikta*, 4, 1981, p. 201-250; IDEM, βοεβόδας Ούγγροβλαχίας και αὐτοκράτωρ Ῥωμαίων. *Remarques sur une inscription insolite*, in *Byzantinische - Neugriechische Jahrbücher*, XXII, 1976-1985, Athen.

pouvoir préciser la portée politique de leur emploi. Pour les princes russes, Vladimir Vodoff démontre qu'il ne s'agit pas d'un contenu politique précis, en tout cas jusqu'au milieu du XV^e siècle. En grec aussi, le terme *basileus* peut ne pas désigner uniquement le chef de la hiérarchie des princes, par exemple Nicéphore Grégoras, dans son Histoire byzantine, lors d'une digression sur l'Antiquité parle du βασιλεὺς τῶν Αἰγύπτιον, qui est le pharaon d'Egypte²⁵, Jean Cantacuzène mentionne son contemporain Jean Alexandre de Bulgarie avec la formule τῶν Μύσων βασιλεὺς Αλεξάνδρος²⁶. Une occurrence encore plus intéressante apparaît dans une lettre de Grégoire le Sinaïte, rapportée par Théophane, higoumène du monastère de Vatopedi au Mont Athos, dans la *Vie de saint Maxime Kavsokalivite*, qui employait la formule βασιλεῖς τῆς γῆς, par laquelle il désignait l'ensemble des monarques balkaniques, parmi lesquels comptaient aussi des princes qui n'avaient pas prétendu au titre impérial²⁷.

Puisque le titre impérial en soi n'est pas uniquement utilisé pour désigner l'empereur byzantin, ce qui le distingue des autres „empereurs”, c'est bien l'attribution d'un caractère sacré, explicitement exprimé. Même lorsque le pouvoir réel de l'empereur byzantin ne dépasse plus celui des autres princes chrétiens ou païens, le caractère sacré de sa fonction reste un élément distinctif par rapport aux autres détenteurs du pouvoir. Ainsi, les empereurs byzantins se voient attribuer de leur vivant le terme qui désigne la sainteté, ἅγιος, devant leur titre, ἅγιος βασιλεὺς ou devant le nom de la fonction, ἅγια βασιλεία. Ces formules sont employées dans les acclamations de l'empereur, comme l'atteste le Traité des cérémonies de Constantin VII Porphyrogénète, mais aussi dans des adresses personnelles à l'empereur ou même dans une simple évocation d'un empereur vivant ou défunt. G. Dagron cite l'exemple du testament du patriarche Joseph I (1266-1275, 1282-1283). Celui-ci mentionnant l'empereur dans son testament n'utilise pas la formule ἅγιος βασιλεὺς ce qui entraîna la protestation de l'empereur Michel VIII Paléologue. Une deuxième copie, présentée par le patriarche comme étant l'original, corrige l'omission²⁸. D'autres occurrences peuvent se rencontrer dans des actes de donation,

²⁵ Nicephori Gregorae Historiae Byzantinae, vol. I, Bonn, 1829, p. 445.

²⁶ Ioannis Cantacuzeni eximperatoris Historiarum Libri IV, vol. I, Bonn, 1828, p. 395.

²⁷ Le terme βασιλεὺς, est employé ici dans le sens le plus général de détenteur du pouvoir monarchique ou participant à un pouvoir monarchique, F. Halkin, *Deux vies de saint Maxime, hermite au Mont Athos*, in *Analecta Bollandiana*, 54, 1936, pp. 38-112, p. 90, dans la *Vie de saint Maxime Kavsokalivites* écrite par Théophane, higoumène de Vatopedi et évêque de Péritérion, il est fait mention d'une lettre de Grégoire le Sinaïte aux βασιλεῖς τῆς γῆς. La date présumée de cette lettre est autour de 1350, mais le texte de Théophane qui la mentionne date de la fin du XIV^e siècle. Parmi ces „empereurs” figurait aussi un Alexandre, autre que Jean Alexandre de Bulgarie et que F. Halkin interprète comme le prince contemporain de Valachie.

²⁸ Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le 'césaropapisme' byzantin*, Gallimard, Paris, 1996, p. 165.

comme par exemple dans l'*orismos* du despote Andronic Paléologue au monastère de Dionysiou au Mont Athos, du 20 septembre 1420: «...par la générosité des saints empereurs bénis et défunts, de mes ancêtres, ainsi que de mes saints seigneurs et empereurs régnants»²⁹ ou même dans des ouvrages historiques, comme dans les chroniques brèves³⁰ ou dans Sphrantzes³¹. La formule apparaît également dans Maxime Planude, dans un passage qui fait référence à coté de la ἅγια βασιλεία à un βασιλεὺς τῶν Ῥώζ³². La ἅγια βασιλεία, la sainte majesté impériale, représente le pouvoir universel dans le domaine spirituel. Ainsi, elle est chargée à exprimer plus que le simple titre βασιλεὺς.

C'est notamment ce caractère sacré du détenteur de la fonction impériale que nous essayerons d'étudier dans les diverses représentations que nous analyserons. En miniature ou en peinture murale, la marque de ce caractère sacré est un nimbe³³, de la même forme et du même type de dessin que le nimbe de sainteté³⁴. Pour les empereurs byzantins le nimbe ne signifie pas la sainteté mais le caractère sacré de la fonction. La peinture de l'Antiquité tardive et du Moyen Age occidental connaissait une forme spécifique pour le nimbe qui désignait la fonction, le nimbe carré³⁵. Il était

²⁹ Actes de Dionysiou, n°18, 109, cités par Ivan Djurić, *Le crépuscule de Byzance*, Maisonneuve et Larose, 1996, p. 205.

³⁰ I. Djurić, *op. cit.*, p. 61-62, mention du couronnement de Manuel II Paléologue, «empereur juste et saint».

³¹ Ibid., p. 102.

³² V. Vodoff, *Remarques sur la valeur du terme 'tsar' appliqué aux princes russes avant le milieu du XV^e siècle*, in *Oxford Slavonic Papers*, XI, 1978, p. 7: Maxime Planude mentionne l'ambassade du prince Mixail Jaroslavič de Tver', qui est nommé empereur par son ambassadeur auprès d'Andronic II Paléologue. Le passage marque une différence entre l'utilisation, peut-être même téméraire, du titre impérial à l'égard d'un prince russe face au titre impérial byzantin par la formule, discutée plus haut, ἅγιος βασιλεὺς ὁ αὐθέντης μου ὁ βασιλεὺς τῶν Ῥώζ ὁ ἐπὶ τῆς τραπέζης τῆς ἁγίας βασιλείας σου προσκυνεῖ δουλικῶς τὴν ἁγίαν βασιλείαν σου. V. Vodoff en citant ce passage de Maxime Planude, que A. V. Soloviev avait utilisé comme preuve d'un emploi officiel du titre impérial par les princes de Tver', corrige la référence d'après H. Haupt, *Beiträge zu den Fragmenten des Dio Cassius*, in *Hermes, Zeitschrift für klassische Philologie*, XIV, 1879, p. 445.

³³ E. H. Kantorowicz, *Les deux corps du roi*, Paris, Gallimard, 1987, p. 75: le nimbe de l'empereur romain faisait référence, même après Constantin, à la τύχη ou *genius imperatoris*.

³⁴ Pour le nimbe comme symbole de l'art préchrétien intégré à la logique de la représentation de la sainteté voir H. Delehay, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Subsidia Hagiographica 21, Bruxelles, 1934, pp. 119-124; Guillaume de Jerphanion, *Les caractéristiques des saints dans la peinture cappadocienne*, in *Analecta Bollandiana*, LV, 1937, pp. 9-12 discute aussi des exemples de nimbages qui exprime autre chose que la sainteté, par exemple la dignité apostolique et alors Judas est nimbé, ou un rôle dans l'histoire du salut, Adam et Eve, Lazare, les Nations dans la scène de la Pentecôte, cette tendance à multiplier les nimbages s'accroît au X^e siècle, ainsi chaque membre de la famille impériale de Nicéphore Phocas est nimbé; A. Krücke, *Der Nimbus und verwandte Attribute in der frühchristlichen Kunst*, Strassburg, 1905; Marthe Collint-Guérin, *Histoire du nimbe*, Paris, 1961.

³⁵ G. B. Ladner, *The So-Called Square Nimbus*, in *Medieval Studies*, 3, 1941, p. 15-45.

utilisé à l'égard de personnes qui détenaient une place spéciale dans la hiérarchie de l'Église, notamment les évêques, mais pour les empereurs byzantins, le nimbe carré n'a jamais été utilisé. Pourtant le nimbe rond de l'empereur n'a jamais été confondu avec le signe de la sainteté individuelle. Gilbert Dagron démontre que le caractère sacré de l'empereur s'est constitué en une sorte d'obstacle à la sainteté individuelle de celui-ci, comme le prouve le fait qu'en plus d'un millénaire d'histoire byzantine les cultes des éventuels saints empereurs ont été plutôt timides, à une seule exception près qui s'est bien imposé, celui du premier empereur chrétien, Constantin. Cette caractéristique de la monarchie byzantine est plus frappante si on la compare à l'émergence relative du culte des saints princes en Occident³⁶ et en Russie³⁷. L'absence de saints empereurs est accentuée par l'échec de plusieurs tentatives de créer un culte pour des empereurs qui jouissaient d'un grand prestige, comme Justinien, ou dont la mort avait causé une grande émotion dans le peuple, comme Maurice, exécuté avec toute sa famille, ou encore Nicéphore Phocas, assassiné par l'amant de sa femme³⁸. Même si on attribue aux empereurs byzantins, de leur vivant, le terme qui désigne la sainteté, ἅγιος, celui-ci est attaché au titre, ἅγιος βασιλεύς, ou au nom de la fonction impériale, ἅγιος βασιλεύς, jamais au nom de la personne même. D'un autre côté, le *Synaxaire* de l'Église de Constantinople commémore un grand nombre d'entre eux, sans pour autant utiliser les formules qui rappellent la fête d'un saint. Ainsi les empereurs sont saints, sans être *des* saints. Cette sainteté, attachée à leur fonction, et qui s'exprime par le terme propre de la sainteté, ἅγιος, est moins une référence au caractère divin (*divus*) des empereurs romains, que l'expression du rôle spécifique qu'ils tiennent dans l'histoire du salut, à l'image des rois de l'Ancien Testament³⁹.

Le nimbe rond de l'empereur byzantin peut obéir à la même logique. De la sorte, il est autre chose, et plus, que le nimbe carré de la fonction que portent les évêques (dans les mosaïques de la basilique saint Démétrios de Thessalonique) ou les papes de Rome⁴⁰. Il est l'expression peinte de cette différence du βασιλεὺς par rapport aux autres mortels, qui est marquée surtout par le mot ἅγιος mais aussi par *sacer*/ιερός, qui sont attribués à ce qui a trait à l'empereur⁴¹.

³⁶ R. Folz, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident (VI^e-XIII^e siècles)*, *Subsidia Hagiographica*, n° 68, Bruxelles, 1984.

³⁷ M. Cherniavsky, *Tsar and People*, New Haven - London, 1961, le chapitre «Princely Saints and Saintly Princes».

³⁸ E. Patlagean, *Le Basileus assassiné et la sainteté impériale*, in *Media in Francia. Recueil de mélanges offerts à K. F. Werner*, Paris, 1988, pp. 345-361.

³⁹ Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre*, éd. cit., p. 159-168.

⁴⁰ E. H. Kantorowicz, *op. cit.*, p. 76: Grégoire VII demandait le nimbe pour les papes *ex dignitate officii*.

⁴¹ Par exemple, le palais impérial à Constantinople portait le nom de *palais sacré*.

Dans cette optique nous essayerons d'étudier un aspect de la monarchie post byzantine à travers un choix de représentations de rois, dans les miniatures et la peinture murale. Les figures monarchiques choisies sont Abenner, roi de l'Inde, son fils Josaphat et le successeur de celui-ci, Barachias, personnages du roman hagiographique Barlaam et Josaphat. Le détail qui nous intéresse spécialement est leur nimbe.

2. Le culte et la légende hagiographique de Barlaam et Josaphat

Dans la tradition orientale, la reconnaissance de la sainteté ne prenait pas la forme d'une canonisation, mais était l'aboutissement d'un culte préexistant⁴². C'est ainsi que Barlaam et Josaphat sont entrés dans le calendrier sans avoir été canonisés. Pourtant la question de la date de leur inscription dans le calendrier se pose. La première mention, de Josaphat seul, dans le Synaxaire de la grande Église de Constantinople est attestée par un manuscrit de 1301 utilisé à Karyés, siège du protos du Mont Athos. Cette introduction tardive dans le synaxaire du personnage principal de la légende hagiographique était avancée par P. Peeters⁴³ comme argument contre une attribution de l'œuvre à saint Jean Damascène⁴⁴. Pourtant plusieurs témoignages iconographiques repoussent d'un siècle la date probable de l'existence d'un culte des saints Barlaam et Josaphat dans l'Église d'Orient. Il s'agit d'une représentation sur les murs de l'église de Studenica, peinte en 1209⁴⁵, et une deuxième sur ceux de Mileševa (1230-1237)⁴⁶. À la fin du même siècle, les saints Barlaam et Josaphat sont peints dans une église sur le territoire byzantin, à Saint-Georges d'Omorphocliissia⁴⁷. Par la suite, au XIV^e siècle, la représentation de Barlaam et Josaphat se répandit en Valachie et en Russie. Si l'image d'un personnage nimbé, autre que l'empereur, témoigne de la sainteté personnelle de celui-ci, alors nous pouvons également prendre en compte les miniatures d'un codex grec du XI^e siècle

⁴² Marie Hélène Congourdeau, *La sanctification dans l'Église byzantine*, in *Histoire du christianisme*, sous la direction de J. M. Mayeur, Ch. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, vol. 6, Desclée-Fayard, Paris, 1990, pp. 549-566.

⁴³ P. Peeters, *La première traduction latine de „Barlaam et Joasaph” et son original grec*, in *Analecta Bollandiana*, XLIX, 1931, p. 276-312.

⁴⁴ F. Dölger, *Der griechische Barlaam-Roman ein Werk des Johannes von Damaskos*, *Studia Patristica et Byzantina*, vol. 1, Ettal, 1953, dans le deuxième chapitre réfute l'argument de Peeters, dans la mesure où il est également applicable contre Euthyme d'Iviron; si celui-ci fait la traduction au XI^e siècle, pourquoi n'y a-t-il pas réception dans le synaxaire plus tôt que le XIV^e siècle.

⁴⁵ V. Djurić, *Le nouveau Joasaph*, in *Cahiers Archéologiques* 33, 1985, p. 99-109; G. Millet, *La peinture du Moyen Age en Yougoslavie*, Paris, 1954, fasc. 1, planche 41, représentation de saint Barlaam s'adressant avec le texte suivant à Josaphat: «Mon fils Joasaph, quitte l'empire terrestre et reçois la croix en suivant le Christ».

⁴⁶ V. Djurić, art. cit., p. 100; S. Radojičić, *Mileševa*, Belgrade, 1963, pp. 82, 83, dessins n°15 et 19.

⁴⁷ E. G. Stikas, *Une église des Paléologues aux environs de Castoria*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 51, 1958, p. 100-109; V. Lazarev, *Istorija vizantiskoj živopisi*, Moscou, 1986, p. 174.

contenant la légende de Barlaam et Josaphat, dans lequel Barlaam et Josaphat apparaissent avec nimbe. Nous verrons pourtant plus bas que ce témoignage n'a pas un caractère absolu. Néanmoins, nous pouvons penser que la multiplication des manuscrits de la légende et sa traduction dans les pays slaves méridionaux et en Russie au XII^e siècle ont favorisé l'apparition du culte, dont témoignent les images du XIII^e siècle⁴⁸.

Le culte de Barlaam et Josaphat se développe fortement à partir du XIV^e siècle, ainsi que l'atteste le choix du prénom Josaphat comme nom monacal par des princes ou des personnages importants: l'empereur Jean VI Cantacuzène⁴⁹, le *car'* serbe Jean Uroš⁵⁰, les dignitaires byzantins Jean Vranas et Isaac Tornikès⁵¹, ainsi qu'en Russie au milieu du XV^e siècle, le prince Andrej Dimitrievič Zaozersko-Kubenskij⁵² et dans la deuxième moitié du XV^e siècle, le prince Isak Mihailovič Obolenskij, devenu archevêque de Rostov⁵³. Par son appel radical à quitter le monde pour se préparer à la vie éternelle en revêtant l'habit monacal, la légende fait partie des thèmes développés par le renouveau de la spiritualité monastique au XIV^e siècle.

Sur la naissance et surtout sur la paternité de la légende les opinions des chercheurs ont été assez divergentes. Après une longue tradition d'attribution de l'œuvre à saint Jean Damascène, H. Zotenberg supposa l'apparition de la légende en Palestine dans la première moitié du VII^e siècle et considéra comme auteur le moine Jean, mentionné dans le titre, mais sur lequel aucune autre information ne nous serait parvenue⁵⁴. E. Kuhn avait émis l'hypothèse que les versions grecque et géorgienne ont une source commune en syriaque, malheureusement perdue⁵⁵. Par la suite P. Peeters

⁴⁸ I. N. Lebedeva, *Povest' o Varlaame i Ioasafe, pamjatnik drevnerusskoj perevodnoj literatury XI-XII vv., podgotovka teksta, issledovanie i komentarij*, Leningrad, 1985.

⁴⁹ D. Nicol, *The Byzantine Family of Kantakuzenos*, Washington, 1968, pp. 10, 86, 90.

⁵⁰ A. Th. Papandopoulos, *Versuch einer Genealogie der Palaiologen, 1259-1453*, Amsterdam, 1962, p. 42.

⁵¹ H. Delehaye, *Synaxaires byzantins, ménologes, typica*, Londres, 1977, pp. 84, 92, 93.

⁵² A. V. Eksempļarskij, *Velikie i udel'nye knjaz'ja severnoj Rusi*, t. II, Saint-Petersbourg, 1891, réimprimé La Haye, 1960, p. 114-115; V. Djurić, art. cit., p. 108, n. 2; E. Golubinskij, *Istorija kanonizacij sviatyx v Russkoj cerkvi*, Moscou, 1903, p. 149; V. Ključevskij, *Drevnerusskije žitija svjatyx kak istoričeskij istočnik*, Moscou, 1871, p. 275.

⁵³ P. M. Stroeve, *Spiski ierarxov' i nastojatelej monastyrej rossijskija cerkvi*, in *Izdanie arxeografičeskoj kommissii*, Saint-Petersbourg, 1877, col. 332: Ioasaf prince Obolenskij, ancien higoumène du monastère Ferapontov, le 32^e évêque de Rostov, 1481-1489 (†1514); V. Lazarev, *Moscow School of Icon-Painting*, Moscou, 1971, p. 41, à propos d'une icône qui était dans la possession de l'archevêque Joasaph, mentionne le prénom laïc de l'archevêque.

⁵⁴ H. Zotenberg, *Notice sur le texte et les versions orientales du livre de Barlaam et Josaphat*, in *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, 28, 1, 1887, p. 1-166.

⁵⁵ E. Kuhn, *Barlaam und Joasaph. Eine bibliographisch - literargeschichtliche Studie*, in *Abhandlungen der königlichen bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch - Philologische Klasse*, t. XX, Munich, 1897, p. 1-88.

plaça le début de cette légende au monastère d'Iviron au Mont Athos à la charnière du X^e et du XI^e siècles; son auteur serait Euthyme, moine géorgien et abbé de ce monastère⁵⁶. En 1953 F. Dölger publia une démonstration accordant de nouveau la paternité de l'œuvre à saint Jean Damascène⁵⁷, conformément à la tradition, attestée dès la seconde moitié du XI^e siècle mais répandue depuis le XIII^e siècle. Cependant, même après cette date, différents manuscrits désignaient la légende comme une «histoire édifiante», sans mentionner saint Jean Damascène. Les dernières recherches ont abandonné les trois paternités proposées et leurs dates afférentes; ce récit serait l'œuvre d'un auteur anonyme des IX^e-X^e siècles⁵⁸. La formule du titre «histoire édifiante», dans les manuscrits grecs les plus anciens notamment, en relation avec l'inscription tardive de Josaphat et de Barlaam dans les synaxaires laisse supposer qu'avant le XII^e siècle la légende n'était pas le support d'un culte et, par conséquent, n'était pas encore reconnue comme texte hagiographique. Le culte n'est attesté, comme nous l'avons vu, qu'à partir du XIII^e siècle.

La structure narrative de la légende chrétienne reprend l'histoire du prince indien Bodhisattva (Bouddha), dont le nom donnera par plusieurs transformations, en arabe et en grec, Budasaf, Jodasaf et finalement Joasaph ou Josaphat dans la tradition latine⁵⁹. À cette structure primitive, dont les détails furent modifiés et adaptés au contexte chrétien, s'ajoutent d'autres textes introduits dans le récit, comme des fragments ou des résumés des Écritures, douze apologues d'origines diverses (du Semeur, du Roi et des deux moines, de la Trompette, des Coffrets, de l'Oiseleur, de la Licorne, des Trois amis, du Roi d'une année, du Roi pieux, du Jeune homme riche, du Chevreuil, du Fils du roi), utilisés par Barlaam dans la conversion de Josaphat et l'Apologie d'Aristide. Celle-ci est presque intégralement reproduite dans l'apologie de la foi chrétienne prononcée par le mage Nachor, déguisé comme Barlaam, en face de la cour d'Abenner, qui avait organisé un faux affrontement entre les religions pour détourner son fils, Josaphat, du christianisme. De la même manière, une partie du miroir des princes d'Agapet se trouve insérée dans le roman⁶⁰. Ces ajouts font partie de la version en grec de la légende depuis les plus anciens manuscrits du X^e-XI^e siècles.

⁵⁶ P. Peeters, *op. cit.*

⁵⁷ Franz Dölger, *op. cit.*

⁵⁸ Willem J. Aerts, *Einige Überlegungen zur Sprache und Zeit der Abfassung des griechischen Romans "Barlaam und Joasaph"*, dans *Die Begegnung des Westens mit dem Osten, Kongressakten des 4. Symposiums des Mediävistenverbandes in Köln 1991 aus Anlass des 1000. Todesjahres der Kaiserin Theophanu*, hrsg. von Odilo Engels und Peter Schreiner, Jan Thorbecke Verlag, Sigmaringen, 1993, pp. 357-364; R. Volk, *Urtext und Modifikationen des griechischen Barlaam-Romans. Prolegomena zur Neuausgabe*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 86/87, 1993-94, pp. 442-462.

⁵⁹ J. P. Mahé, A. Mahé, *La sagesse de Balahvar. Une vie christianisée de Bouddha, la version courte de la recension du Barlaam et Josaphat géorgien*, Paris, Gallimard, 1993, v. l'étude introductive.

⁶⁰ I. Ševčenko, *A Neglected Byzantine Source of Muscovite Political Ideology*, in *Harvard Slavic Studies*, t. 2, 1954, p. 148-150, les fragments d'Agapet déjà insérés dans la version grecque de la légende de Barlaam

La légende raconte la vie de Josaphat, fils du roi de l'Inde, Abenner. Une prophétie sur la conversion au christianisme de l'enfant, prononcée par un des mages à la naissance de Josaphat, détermine le destin particulier de celui-ci. Il est enfermé dans un palais merveilleux, entouré par des serviteurs jeunes et beaux, afin de ne pas connaître les malheurs de la vie. Mais arrivé à l'âge adulte il demande à son père la permission de sortir du palais, ce qui lui fait découvrir la maladie, la vieillesse et la mort. L'ermite Barlaam parvient à pénétrer chez lui et à l'issue d'un long dialogue, le convertit au christianisme. Continuant sa vie à la cour de son père Abenner, Josaphat subit plusieurs tentations visant à le détourner du christianisme: le plaisir charnel représenté par la beauté féminine, la réfutation de la religion chrétienne par les mages du royaume et finalement l'attrait du pouvoir. Comme dernière tentation, Abenner offre à son fils la moitié de son royaume. Ainsi Josaphat accède au pouvoir dans cette moitié de royaume, la convertit au christianisme, détruit les temples païens, bâtit des édifices de culte et établit l'Église, en assurant ainsi la prospérité du pays. Impressionné par la réussite de son fils, Abenner se convertit aussi, permettant ainsi la christianisation de tout le royaume. A la mort de son père, Josaphat monte sur le trône du royaume tout entier, mais décide sous peu de renoncer au pouvoir et de se retirer dans le désert, partant en quête de son maître spirituel Barlaam. Il lègue le royaume au fidèle conseiller Barachias et prend congé de son peuple en tenant un discours sur le prince chrétien et la vie chrétienne. Les derniers chapitres racontent le chemin de Josaphat à travers le désert, sa rencontre avec Barlaam et la mort de celui-ci, puis la mort de Josaphat, dont le corps est enseveli par un ermite du voisinage, finalement l'invention des reliques des deux saints par Barachias et leur translation du désert vers la capitale du royaume⁶¹.

et Josaphat, ont été pris en compte par Cyrille, évêque de Turov (1169-1182), mais pour être appliqués aux moines plutôt qu'aux princes (dans la lettre de Cyrille à l'abbé Basile du monastère des Grottes de Kiev) et dans le panégyrique d'Andrej Bogoljubskij. L'utilisation politique d'Agapet au XVI^e siècle se fait déjà à partir du texte intégralement traduit.

⁶¹ La Vie de Barlaam et Josaphat: édition du texte grec: PG, 96, col. 857-1249 (reprend l'édition de Boissonade d'après des ms. gr. de la B. N. de Paris); édition du texte vieux-russe I. N. Lebedeva, *Povest' o Varlaame i Ioasafe, pamjatnik drevnerusskoj perevodnoj literatury XI-XII vv., podgotovka teksta, issledovanie i komentarii*, Leningrad, 1985; édition de la traduction roumaine du XVII^e siècle par P. V. Năsturel, *Viața sfinților Varlaam și Ioasaf tradusă din limba elenă la anul 1648 de Udriște Năsturel de Fierăști al doilea Logofăt*, Bucarest, 1904; *Žitie i žizn' prepodobnyx otec našyx Varlaama pustynnika i Ioasafa careviča Indijskago. Tvorenje prepodobnago otca našego Joanna Damaskina*, publié par le Imp. Obščestvo ljubitelej drevnej pismennosti, n° LXXXVIII, Saint-Petersbourg, 1887; V. Uspenskij, S. Pisarev, *Licevoe žitie prepodobnago Ioasafa careviča Indijskogo*, Saint-Petersbourg, 1908, reproduit le ms. n° 34. 3. 27. de la Bibliothèque de l'Académie des Sciences de Saint-Petersbourg; Iv. Franko, *Barlam i Iosaf*, in *Mittheilungen des Szevczenko-Vereins*, t. VIII, 1895; G. R. Woodward, H. Mattingly, *Barlaam & Ioasaph*, édition du texte grec et traduction anglaise, London - Cambridge (Ma.), Heinemann, 1967; D. M. Lang, *The Wisdom of Balahvar: A Christian Legend of Buddha*, London, Allen & Unwin, 1957; D. M. Lang, *The Balavariani (Barlaam and Ioasaph): A tale from the Christian East Translated from the Old Georgian*, London, Allen & Unwin, 1966;

La légende contient également des épisodes attachés au père de Josaphat, Abenner, comme la persécution des chrétiens, le massacre des moines et les démarches pour détourner Josaphat du christianisme.

Le personnage Barlaam apparaît dans la légende d'abord déguisé comme un marchand, qui frappe à la porte du palais de Josaphat afin de lui présenter une pierre précieuse et très rare. Son intention est de convertir Josaphat, mission qu'il a reçue de Dieu. Après la conversion de Josaphat, scellée par le baptême et la communion, Barlaam retourne au désert. Josaphat ne le retrouve qu'à la fin de sa vie laïque, quand il part lui-même au désert.

3. Les miniatures dans les manuscrits du *Barlaam et Josaphat* grec et slave

Les miniatures dans les manuscrits du roman hagiographique *Barlaam et Josaphat* ont fait l'objet d'une étude minutieuse dans la thèse de doctorat de Sirarpie Der Nersessian, publiée en 1937⁶². Outre les six manuscrits grecs enluminés, l'auteur reproduit des miniatures de deux manuscrits slaves du début du XVII^e siècle, fait référence à un autre⁶³ et à un cycle peint de Barlaam et Josaphat sur la voûte de la porte clocher du monastère de Neamtsu en Moldavie⁶⁴. Dans l'édition de la version vieux-russe de *Barlaam et Josaphat* faite par I. N. Lebedeva sont reproduites deux miniatures du manuscrit n° 26 de la Bibliothèque de Pierre le Grand (aujourd'hui dans la Bibliothèque de l'Académie des Sciences) et une image de la première édition imprimée de la légende en slave à Kutein en 1637⁶⁵. Des traces de miniatures projetées, dont seules les légendes ont été rédigées, se trouvent aussi dans un manuscrit grec daté de 1564/65 et écrit par le copiste Christophore⁶⁶.

La sagesse de Balahvar. Une vie christianisée de Bouddha, la version courte de la recension du *Barlaam et Josaphat* géorgien, traduite du géorgien, présentée et annotée par A. et J. P. Mahé, Paris, Gallimard, 1993; une nouvelle édition du roman grec était préparé pour 1996 par R. Volk, auteur de l'article *Urtext und Modifikationen des griechischen Barlaam-Romans. Prolegomena zur Neuausgabe*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 86/87, 1993-94, pp. 442-462; pour les références nous nous appuyons sur l'édition de la légende slave de I. N. Lebedeva.

⁶² S. Der Nersessian, *L'illustration du roman de Barlaam et Joasaph*, 1 vol. de texte et 1 album, Paris, 1937.

⁶³ V. note 60, les éditions *Imp. Obšč. ljubitelej drevnej pismennosti*, 1887; *Uspenskij - Pisarev*, 1908; *Iv. Franko*, 1895.

⁶⁴ S. Der Nersessian s'appuie sur l'article de I. D. Stăfănescu, *Le roman de Barlaam et Joasaph illustré en peinture*, in *Byzantion*, t. VII, 1932, fasc. 2, pp. 347-369; j'ai pu voir cette peinture, la couche du XVI^e fut malheureusement repeinte au XIX^e siècle.

⁶⁵ *Povest' o Varlaame i Ioasafe*, éd. I. N. Lebedeva, p. 41.

⁶⁶ Robert Volk, *Neues vom Schreiber Kallistos und vom Fortwirken zweier illuminierter Handschriften des griechischen Barlaam-Romans*, in *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, Band 48, Wien, 1998, pp. 243-272, dans le cours de la préparation d'une nouvelle édition de la version grec du roman de Barlaam et Josaphat, a soulevé l'hypothèse de l'existence d'un manuscrit enluminé, jumeau du ms. grec de Paris 1128 ou même la source de celui-ci, par la comparaison du Parisinus gr. 1128 avec le ms. de

Afin de pouvoir comparer les images mentionnées, nous les diviserons en deux ensembles, en fonction de la date du manuscrit, avant ou après 1453. Le premier, avant 1453, est constitué des manuscrits grecs, que nous nommons après S. Der Nersessian, **Hierosolymiticus codex 42**, manuscrit du XI^e du monastère de la Sainte Croix de Jérusalem, **Jannina - Cambridge**, manuscrit du XII^e divisé entre une bibliothèque de l'école Zosimaïa de Jannina et l'University Library de Cambridge et le manuscrit grec de la Bibliothèque Nationale de **Paris n° 1128**, du début du XIV^e siècle.

Le second ensemble, après 1453, est constitué des manuscrits slaves dénommés **Saint-Pétersbourg 71** et **Saint-Pétersbourg 34.3.27** par S. Der Nersessian, du début du XVII^e siècle. Egaleme nt au second groupe chronologique se rattache le cycle iconographique de la légende de Barlaam et Josaphat, peint sur la voûte de la porte clocher du monastère Neamtsu en Moldavie vers le milieu du XVI^e siècle⁶⁷.

Avant de passer à la comparaison des deux ensembles d'images, il faut préciser que deux des manuscrits dont les miniatures sont reproduites par S. Der Nersessian ne feront pas l'objet de notre analyse parce qu'ils ne s'intègrent à aucun des deux groupes. Il s'agit du **codex 463 du Monastère d'Iviron** au Mont Athos et du **manuscrit n° 338 du King's College à Cambridge**, les deux datés des XII^e-XIII^e siècles. Dans les miniatures de ces manuscrits, aucun des personnages n'est représenté avec un nimbe. Le fait en soi n'est pas sans importance mais sort des cadres de la comparaison proposée. L'absence de nimbe – qui n'est certainement pas un oubli ou une faute technique car dans l'**Iviron 463**, saint Jean Damascène est représenté avec un nimbe – doit être rapprochée du caractère nettement oriental et

Christophore, qui contient les mêmes légendes des miniatures, mais des différences au niveau du texte. Le ms. jumeau ou source de Paris gr. 1128 serait aussi la source de celui de Christophore. Ce supposé manuscrit à miniatures, qui fut la source du Paris. gr. 1128, est à l'origine d'une autre copie du XIV^e siècle et de six copies du XVI^e siècle, dont celle de Christophore. Une autre contribution intéressante est la démonstration de la parenté des manuscrits grecs de Jérusalem 42 et de Jannina - Cambridge, dont les iconographies sont aussi apparentées, comme plus bas.

⁶⁷ Dans ce second ensemble on aurait pu inclure aussi un manuscrit grec du XVI^e siècle, le ms. 11 de la bibliothèque de la Chambre des députés d'Athènes, qui contient des miniatures de Barlaam et Josaphat, mais V. N. Lazarev, *Istoria picturii bizantine*, traduction roumaine de la *Istoria vizantijskoj živopisi*, apparu en 2 volume à Moscou, 1947-1948, dans l'édition citée vol.III, Bucarest, 1980, p. 49, considère que ces miniatures provinciales ont été fortement influencées par l'art occidental et sont un mélange artificiel de formes byzantines et occidentales. Ainsi nous avons préféré le laisser de côté étant donné que d'un côté l'iconographie occidentale des personnages monarchiques ne connaît pas le nimbe comme signe du caractère sacré de la royauté, d'un autre côté dans les miniatures occidentales de la légende de Barlaam et Josaphat les deux ne sont pas nimbés non plus (cf. Norbert H. Ott, *Anmerkungen zur Barlaam-Ikonographie*. Rudolf von Ems 'Barlaam und Josaphat' in *Malibu und die Bildtradition des Barlaam-Stoffs*, in *Die Begegnung des Westens mit dem Osten*, Sigmaringen, 1993, pp. 365-385). En effet, Josaphat et Barlaam dans le ms. 11 d'Athènes ne sont pas une seule fois nimbés.

non byzantin des costumes et des coiffures⁶⁸; même les traits du visage renvoient à l'Extrême-Orient. De plus, ni Abenner, ni Josaphat ne portent de couronne, à une exception près: dans le manuscrit d'Ivion 463, la miniature du «couronnement de Barachias» montre Josaphat tendant vers la tête de Barachias une sorte de couronne⁶⁹. Par comparaison, dans les miniatures du premier groupe de manuscrits, *Hierosolymiticus*, *Jannina-Cambridge* et *Parisinus gr. 1128*, le roi est toujours revêtu d'un costume byzantin – on y distingue immédiatement le *loros* ⁷⁰ –, Abenner a une couronne fermée de type *kamélaukion*, Josaphat une couronne ouverte de type *stemma*⁷¹. Ce choix des miniaturistes des manuscrits d'Ivion et du King's College de

⁶⁸ S. Der Nersessian, *op. cit.*, p. 189.

⁶⁹ S. Der Nersessian, *op. cit.*, planches I à XLV.

⁷⁰ Le *loros* est un bandeau d'étoffe richement orné, qui fait partie du vêtement de cérémonie des empereurs byzantins. Il se met autour du cou, traverse en X la poitrine et l'une des extrémités se jette au-dessus du bras gauche.

⁷¹ Pour la description des vêtements, S. Der Nersessian, *op. cit.*, p. 186: «Les miniaturistes grecs, excepté ceux d'Ivion et de King's College, donnent à Abenner et à Joasaph le costume des empereurs byzantins: une tunique longue ornée de bandes d'or ou de bandes brodées, et, par-dessus, le *loros* ou la *chlamyde*. Le peintre du *Hierosolymiticus* 42 choisit le *loros*, dont une extrémité est toujours rejetée sur le bras. Les copistes du manuscrit de Paris ... préfèrent la *chlamyde*, le plus souvent sans *tablion*; [Parisinus] figure parfois Joasaph avec *loros* (pl. XLVIII, 183), ou portant une tunique à collet, ornée d'un galon d'or qui rejoint la ceinture; une autre bande entoure le bas de la jupe. Au début, Abenner est vêtu comme les basileis des XIII^e et XIV^e siècles; la bande d'or constellée de gemmes descend du collet jusqu'à l'ourlet de la jupe (pl. XLVI, 173). Le roi et le prince du *Jannina - Cambridge* portent tantôt le *loros* très large, garni de motifs géométrique ou bordé de pierres précieuses, tantôt la *chlamyde*. D'autres fois ils sont vêtus seulement de la tunique longue avec le *maniakis*, collet enrichi d'une rangée de pierres autour du cou. Lorsque le roi ou Joasaph sont à cheval, leur tunique descend seulement jusqu'aux genoux et une *chlamyde* courte est jetée sur leurs épaules. ... Cette tunique brève est probablement le *paragaudion*, vêtement d'origine persane, orné de galons brodés, serré d'une ceinture (Ebersolt, *Le grand palais*, p. 39), et par-dessus lequel les empereurs revêtaient parfois la cuirasse. Quant à la *chlamyde* plus courte, il faut y reconnaître probablement le *sagion*, vêtement de demi-gala que les empereurs mettaient souvent après avoir enlevé la *chlamyde* et le *loros*, et qu'ils portaient aussi parfois à cheval». Pour la couronne, nous citons encore Der Nersessian: «La forme de la couronne n'est pas partout la même. Dans le *Hierosolymiticus* il semble qu'on a dessiné le *camelaukion*, c'est-à-dire la „demi-sphère à courbe régulière, ornée de perles et de pierres, dont les unes étaient incrustées, les autres suspendues” (Ebersolt, *Arts somptuaires*, p. 98). ... Parfois la coiffure du roi s'approche d'avantage du *stemma*, ce cercle de métal incrusté de gemmes mais c'est surtout dans le *Jannina-Cambridge* qu'Abenner et Joasaph portent ce type de couronne. Une plaque dans laquelle s'encastre une pierre précieuse, orne, sur le front, la bande assez large et légèrement évasée. Trois plaques triangulaires dessinent des pointes au-dessus de la couronne du roi; elles sont absentes de la coiffure de Joasaph. Le copiste du *Parisinus* varie les types. Le *stemma* est un bandeau d'or, parfois agrémenté de trois pointes (Ebersolt, *Arts somptuaires*, p. 43, 47 surtout pour les impératrices). ... La coiffure de Joasaph est, le plus souvent, de forme hémisphérique légèrement renflée à la partie supérieure, comme la couronne des *basileis* au XIV^e siècle».

ne pas adapter le contenu de la légende à leur époque justifie notre décision d'ignorer ces deux manuscrits dans l'analyse du nimbe des princes à Byzance et dans le monde slave. En revanche, ces deux manuscrits d'inspiration orientale, peuvent apporter un éclaircissement sur la question de la réception de la légende jusqu'au XIII^e siècle, dans certains milieux; à cette époque celle-ci appartenait à la littérature édifiante mais n'était pas encore considérée comme un texte hagiographique⁷².

Parmi les personnages qui nous intéressent, le premier groupe est constitué par Abenner, le père de Josaphat, roi païen et persécuteur des chrétiens, et Barachias, successeur de Josaphat. Un deuxième groupe est composé des rois qui apparaissent dans les apologues. Au troisième groupe appartient seulement Josaphat. Un quatrième réunit Barlaam, futur saint, les moines martyrisés et ceux qui habitent le désert. Les personnages des deux premiers groupes se distinguent par leur seule qualité royale. Josaphat est à la fois roi et moine et finalement saint chrétien.

L'élément recherché dans toutes ces images est la représentation du nimbe pour chacun des personnages. Ainsi les sujets du premier groupe sont, dans les manuscrits qui datent des XI^e-XIV^e siècles, toujours nimbés. Par exemple, la miniature du f^o 27 du codex **Hierosolymiticus 42** illustre la scène où Josaphat demande à son père la permission de sortir du palais où il avait grandi protégé des malheurs de la vie⁷³. Abenner est représenté avec un nimbe, le *loros* comme vêtement impérial est clairement reconnaissable, ainsi que la couronne fermée. Le roi siège sur son trône; son fils Josaphat se retrouve pas loin de lui, assis en contrebas. Son habit est à peine visible. Dans le même manuscrit, une autre miniature (f^o 190) représente la mort d'Abenner. Il est étendu sur un lit et son fils s'incline au-dessus de lui. Nous distinguons sur la tête de chacun des deux personnages des éléments d'une couronne. Ils sont tous les deux nimbés. Dans le manuscrit **Jannina-Cambridge**, Abenner apparaît nimbé sur la miniature du f^o 110v^o («Nachor est conduit auprès du roi»⁷⁴), de même que dans la scène «Zardan devant le roi». Deux miniatures consécutives (ff^o 15v^o et 16v^o) du **Parisinus gr. 1128** représentent la rencontre d'Abenner et des deux moines et leur martyre sur le bûcher ordonné par ce même Abenner. Le roi persécuteur de la foi chrétienne apparaît avec un nimbe⁷⁵. Le manuscrit de **Paris grec 1128** offre une particularité en comparaison avec le caractère conservateur des miniatures en général pour les détails de vêtement: ceux d'Abenner et de Josaphat sont adaptés et reproduisent la mode de la cour impériale constantinopolitaine du XIV^e siècle. Par exemple, le *loros*, constamment présent sur

⁷² Norbert H. Ott, *Anmerkungen zur Barlaam-Ikonographie ...*, art.cit., à la p. 382 il avance l'idée que l'iconographie peut avoir le rôle d'instruction de lecture et que les miniatures peuvent nous aider à trouver le genre littéraire d'un texte.

⁷³ Idem., *op. cit.*, p. 194, fig. 91.

⁷⁴ Idem., fig. 98.

⁷⁵ Idem., planche XLIX, reproduction n° 186.

les miniatures des manuscrits **Hierosolymiticus 42** et **Jannina - Cambridge**, disparaît. Néanmoins dans le **Parisinus gr. 1128** les représentations d'Abenner comportent toujours le nimbe. L'autre personnage du premier groupe est Barachias, dignitaire à la cour de Josaphat, qui est désigné par celui-ci comme successeur au trône. Il apparaît dans la scène du «couronnement de Barachias» par Josaphat dans le manuscrit de **Paris**: tous les deux sont représentés avec un nimbe.

Dans les manuscrits du second ensemble, copiés après 1453, Abenner et Barachias n'apparaissent jamais auréolés. Le cycle iconographique de Neamtsu, qui se rattachait à ce second groupe, présente une exception: dans trois images, Abenner est lui aussi nimbé. Mais ces quelques représentations figurent seulement après la scène de la pénitence d'Abenner, scène qui n'apparaît d'ailleurs que dans ce cycle. Dans cette image, Abenner esquisse un mouvement d'agenouillement et porte les mains à sa couronne pour la déposer⁷⁶. Dans la scène suivante, où il reçoit le baptême, Abenner est déjà nimbé⁷⁷. Il l'est aussi sur son lit de mort⁷⁸. Cette particularité du cycle iconographique de Neamtsu doit être l'écho d'une vénération pour Abenner, justifiée par le dernier chapitre de la légende. Josaphat, déjà seul au désert, sentant approcher la mort, fait un rêve dans lequel deux hommes étranges – des anges – lui remettent deux couronnes resplendissantes. Il interroge ces deux anges sur leur signification. Ils lui répondent que l'une lui est attribuée et que l'autre revient à son père. Josaphat s'indigne alors que ce père, converti et repent au seuil de la mort, recevait la même couronne que lui qui passa sa vie en ascèse. Sur ce, Barlaam se montre et lui rappelle sa prédiction concernant l'avarice de Josaphat lorsqu'il serait riche. Josaphat comprend que cette richesse signifiait ces exploits ascétiques et se repent⁷⁹. Ainsi la grâce qui descend sur Abenner à travers le repentir et le baptême, et qui est manifestée par la couronne céleste dans la vision de Josaphat, est exprimée par le nimbe dans l'iconographie. Les images de Josaphat le confirment, car lui non plus n'est pas nimbé dans les scènes qui précèdent son baptême⁸⁰.

Quant au deuxième groupe de personnages, constitué par les rois décrits dans les apologues, les scènes relatives aux apologues du Fils du roi (f° 13v°), du Roi d'une année (f° 59v°) et du Roi pieux (f° 69v°), dans le manuscrit de **Jannina - Cambridge**, montrent un roi systématiquement auréolé; sur la dernière des trois miniatures nous pouvons distinguer l'habit impérial du roi pieux. Ces rois sont

⁷⁶ I. D. Ștefănescu, *op. cit.*, repentir d'Abenner, fig. 49, la scène 27 du cycle, où celui-ci n'a pas de nimbe.

⁷⁷ Idem., fig. 49, scène 28.

⁷⁸ Idem., fig. 48, scène 30.

⁷⁹ *Povest' o Varlaame i Ioasafe*, éd. I. N. Lebedeva, p. 265.

⁸⁰ I. D. Ștefănescu, *op. cit.*, fig. 42, scène 5 et fig. 46 scène 15, la représentation de Josaphat sans nimbe avant son baptême est confirmée aussi par les miniatures du ms. Leningrad 71, voir appendice III.

représentés de la même manière dans le manuscrit grec de **Paris 1128**⁸¹. En revanche, les miniatures des apologues du manuscrit **Saint-Petersbourg 71**, reproduisant le modèle de celles du **Jannina - Cambridge** et du **Parisinus gr. 1128** (Roi d'une année, p. 191 du codex, Roi pieux, p. 213, Fils du roi, p. 389 et 390) mettent en scène des rois sans nimbe.

Josaphat apparaît très souvent auréolé aussi bien dans les manuscrits du premier groupe que dans ceux du second. Notons les exceptions, en essayant d'en découvrir la signification, dans le premier groupe de manuscrits. Dans le **Parisinus gr. 1128**, Josaphat est dépourvu de nimbe quand il est en compagnie de son père (par exemple, dans la scène «Abenner et Josaphat» de la miniature du f° 18), seul Abenner porte un nimbe, car lui seul est empereur. Dans le **Hierosolymiticus**, Josaphat n'est pas nimbé en tant qu'ermite, dans les scènes «Josaphat et un ermite» et «Josaphat arrive chez Barlaam». Ce fait appuie l'hypothèse que Josaphat ne soit pas encore objet d'un culte au XI^e siècle, quand fut copié le manuscrit.

Dans le second ensemble de manuscrits, postérieurs à 1453, les images de Josaphat sans nimbe sont les suivantes: celles de la vie de Josaphat avant son baptême (p. 77 du ms. **Saint-Petersbourg 71**, la scène où Josaphat rencontre un vieillard; p. 73, la scène où «Joasaf demande à sortir à sa guise»; ou dans le manuscrit **26 de la collection Pierre le Grand**, la scène «Joasaph réfléchit aux malheurs de la vie»⁸²) ou dans l'exercice de ses fonctions politiques comme par exemple: son arrivée dans la nouvelle capitale de la moitié du royaume où il doit régner lui-même (p. 440 du **Saint-Petersbourg 71**). Une scène particulièrement éloquente est celle de la grande assemblée pour la confrontation du christianisme et du paganisme. Dans les manuscrits du premier groupe, la scène représente Abenner et Josaphat face à face, sur leurs trônes, tous les deux auréolés. Dans le manuscrit **Saint-Petersbourg 34.3.27** (p. 34) Josaphat est auréolé, tandis que son père Abenner ne l'est pas⁸³. Pourtant son père est bien assis sur le trône et préside l'assemblée, tandis que son fils se trouve à ses pieds dans une position dynamique, en train de parler. L'image montre également les autres participants à l'assemblée. Deux inscriptions identifient les deux personnages: au-dessus de Josaphat il est écrit *carevič loasaf* et au-dessus de Abenner il est écrit *car' Avenir*. La même répartition des rôles et des nimbes est observable dans la même scène du manuscrit **Saint-Petersbourg 71** (seule particularité: au-dessus de l'image, est représentée la Sainte Trinité).

Le dernier groupe de personnages est celui des moines. Le dessin du nimbe est pour eux moins régulier. Barlaam est représenté avec un nimbe dans certaines des miniatures du **Hierosolymiticus** (f° 30v° et 32v° au début de la légende, les

⁸¹ Idem., pl. LIII - LV, repr. n° 205-213.

⁸² *Povest' o Varlaame i loasafe*, éd. de I. N. Lebedeva, la reproduction de la miniature à la p. 129.

⁸³ S. Der Nersessian, *op. cit.*, fig. 108.

scènes s'appellent «Barlaam et Josaphat» et «Barlaam demande à voir Josaphat»), donc dès le XI^e siècle. Cependant d'autres scènes le présentent sans nimbe, comme au f° 196v° («Joasaph arrive chez Barlaam»). Ni dans le **Jannina-Cambridge**, ni dans le **Parisinus gr. 1128**, il n'y a de règle de la représentation de Barlaam. Ce dernier commence avec une miniature (f° 1v°), de pleine page, représentant Barlaam auréolé. Néanmoins à plusieurs reprises, il apparaît aussi sans nimbe, par exemple, les scènes de sa visite au prince Josaphat, où il se déguise en marchand. Les autres moines sont figurés tantôt avec un nimbe, tantôt sans; la majorité des images les présentent plutôt sans nimbe. Sur la miniature du **Parisinus gr. 1128**, «Abenner rencontre deux moines», ceux-ci sont représentés sans nimbe, alors que dans la scène suivante «Abenner fait brûler les moines», ceux-ci, qui figurent seuls, dans un immense chaudron, sont auréolés. En revanche, dans les manuscrits du second groupe, Barlaam apparaît tout le temps auréolé car il fait déjà l'objet d'un culte bien établi.

Dans l'analyse de la partie théologique des illustrations de la légende, S. Der Nersessian arrive à la conclusion que, d'une part, le cycle narratif des manuscrits slaves se rattache «très fidèlement à celui des manuscrits grecs les plus anciens, d'autre part apparaît une illustration théologique qui reflète l'art de l'Orient chrétien postérieur au XIV^e siècle»⁸⁴. Ainsi, faut-il retenir que les artistes du deuxième groupe, tout en connaissant les modèles anciens, font un important travail de renouvellement de l'illustration, en l'adaptant à l'évolution de l'iconographie de leur époque.

Sans tirer de conclusions définitives, nous pouvons déjà remarquer que, dans les manuscrits du premier groupe, Abenner reçoit les mêmes vêtements que le détenteur du pouvoir monarchique à Byzance. Par conséquent, il est une image de celui-ci et doit être représenté conformément à la conception de la monarchie, dominante à Byzance à l'époque où l'image a été peinte. Ainsi, Abenner est toujours représenté avec un nimbe, en dépit de son rôle dans la légende et de son statut hagiographique⁸⁵. Cette règle s'applique sans exception au détenteur attitré du pouvoir, en l'occurrence Abenner, mais pas nécessairement à son fils, du moins avant son association au pouvoir. Les deux manuscrits que nous avons considérés comme hors série, **Ivion** et **King's College**, ne revêtent ni Abenner, ni Josaphat, ni les rois des apologues, ni Barachias du costume impérial. C'est pour cette raison qu'il n'y a pas de nimbe pour identifier leur fonction. Il s'agit d'un roi de l'Inde éloignée

⁸⁴ Idem., p. 150.

⁸⁵ Pour appuyer cette hypothèse nous apportons une illustration de la Bible du patrice Léon, Biblioteca Vaticana, Reg. gr. 1 et Reg. gr. 1 b, reproduction dans *Il libro della Bibbia. Esposizione di manoscritti e di edizioni a stampa della Biblioteca Apostolica Vaticana dal secolo III al secolo XVI*, 1972, manuscrit byzantin du IX^e siècle, qui représente au folio 450^v le prêtre Eleazar et les sept frères, martyrisés par le roi Antioche IV Epiphane, se tenant devant ce même roi. Or, ce roi est un symbole de la tyrannie, même image de l'Antéchrist. Pourtant dans cette illustration il est représenté avec un nimbe, tout en ayant devant lui des martyrs eux aussi nimbés.

et il n'incarne pas une image de la royauté universelle. Que le nimbe d'Abenner ne soit pas une référence hagiographique dans le premier groupe de manuscrits, due à une association au culte de Barlaam et Josaphat⁸⁶, est démontré par le fait que Barachias, successeur de Josaphat au trône de l'Inde, dont on n'a pas la moindre trace de culte, est également représenté avec un nimbe dans la scène de son couronnement.

En revanche, Abenner ne reçoit jamais de nimbe dans les manuscrits slaves, ce qui exclut l'hypothèse d'un culte bien établi même dans le monde slave. En même temps, l'absence de nimbe pour Abenner dans les manuscrits du second groupe signifie qu'il n'est plus une image de la royauté universelle et sacrée – celle qu'on nommait à Byzance ἅγια βασιλεία – tel qu'il l'était dans le premier groupe de manuscrits. Rappelons la scène de la grande assemblée du manuscrit de **Saint-Pétersbourg 34.3.27**: Abenner, même sur son trône, n'est plus qu'un simple laïc face à la sainteté de Josaphat, défenseur de la vraie foi.

Peut-on envisager une autre raison pour laquelle dans le second groupe de manuscrits Abenner n'est plus nimbé et ne représente plus une image de la royauté universelle et sacrée? On peut supposer que les copistes des manuscrits slaves de la légende voulaient à nouveau renvoyer à une histoire d'un temps reculé et d'un pays éloigné, sans référence, même symbolique, à leur époque. Cette hypothèse est pourtant difficile à soutenir, car la légende de Barlaam et Josaphat n'a plus, au XVI^e siècle, le statut d'une curiosité historico-géographique ou d'un récit édifiant, elle est un texte hagiographique attaché à un culte introduit dans le calendrier liturgique de l'Église universelle. Il est destiné à exalter la vie et les faits de deux héros de la foi chrétienne, glorifiés par les miracles. En plus nous présenterons plus bas une série de considérations sur la lecture insistante de ce texte par les princes du XVI^e-XVII^e siècle, la fréquence de la représentation des deux personnages principaux dans les églises princières et le choix des noms Barlaam et surtout Josaphat par les princes entrés dans les ordres. Si le fait que les miniaturistes ont adapté les costumes des personnages de la légende à leur époque ne nous surprend pas trop, cela facilite néanmoins une lecture d'actualité de la légende et ainsi une adaptation d'autres détails iconographiques aux normes et conceptions en vigueur et je pense notamment au nimbe. Vu la destination princière des manuscrits enluminés ou des peintures murales nous pensons que les miniaturistes et peintres des XVI^e-XVII^e siècles voulaient précisément charger d'un message contemporain une histoire ancienne. Dans ce sens encore, la ressemblance les miniatures de la légende de

⁸⁶ Une telle association d'Abenner à la commémoration de Barlaam et Josaphat n'est attestée en fait que dans des Synaxaires tardifs, par exemple dans un synaxaire élaboré par les disciples de Paisiē Veličikovski à la fin du XVIII^e siècle, dont une variante en roumain date de 1801-1811. Dans le synaxaire grec de Karyès (1301), la commémoration ne regarde que Josaphat, qui est juste désigné comme fils d'Abenner.

Barlaam et Josaphat avec celles de la grande Chronique enluminée (*Licevoj svod*) est remarquable, mais la preuve radicale de cette volonté est le cycle mural de Neamtsu s'achèvant sur un portrait votif du prince régnant de Moldavie, Etienne Rareș, que saint Josaphat, habillé d'une bure et coiffé d'une couronne, tient par la main et introduit auprès du Christ trônant.

Dans certains manuscrits de la traduction slave, le récit s'était enrichi d'un «chant de Josaphat allant au désert», qui soulignait l'éloge du monachisme déjà présent dans la légende. Outre la multiplication et la diffusion des manuscrits de Barlaam et Josaphat à partir du XIV^e siècle, le roman est inséré, au XVI^e siècle, dans des corpus de textes destinés à la lecture d'un prince et même dans les enseignements rédigés par un prince. Ainsi, la légende se retrouve dans l'*Illuminateur* (*Prosvetitel'*) de l'abbé Joseph de Volokolamsk, une œuvre d'une grande importance pour l'idéologie de l'État moscovite⁸⁷. Elle est également intégrée aux Prologues de lecture (*Velikie Minei Četii*) du métropolite de Moscou, Macaire, dans sa version complète à la date du 17 novembre et sous une forme dispersée dans différents mois de l'année. Remarquons que ces extraits étaient ceux que Joseph de Volokolamsk avait sélectionnés dans le *Prosvetitel'*⁸⁸.

En Valachie des extraits de la légende étaient intégrés dans les Enseignements de Neagoe Basarab, voïvode de Valachie (1512-1521), à son fils Théodose, miroir des princes rédigé en slavon, la langue de culture de la Valachie au Moyen Âge, et traduit en grec à la même époque et en roumain un siècle plus tard. Un de ces fragments est notamment le discours de Barlaam sur la vie monacale⁸⁹. Le même ouvrage, dans sa version grecque, a été copié sous le titre d'Enseignements de Barlaam, indiqué dans les titres de certains chapitres de l'ouvrage comme maître de la Russie, à son fils Jean. Cette copie faisait partie d'un ensemble de cadeaux qui se trouvaient dans la propriété de Théodore Mamalachos, envoyé d'Ivan IV au patriarche œcuménique en 1557. Le prénom Barlaam désignait son père Basile III, qui avait prié ce nom avec l'habit monacal sur son lit de mort. Sur l'ordre de Mamalachos très probablement a été exécutée à Constantinople cette copie adaptée du texte original, dont témoigne l'autre manuscrit de la version

⁸⁷ H. D. Döpmann, *Der Einfluss der Kirche auf die moskovitische Staatsidee. Staats- und Gesellschaftsdenken bei Josif Volockij, Nil Sorskij und Vassian Patrikeev*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1967, passim.

⁸⁸ D. B. Miller, *The Velikie Minei Chetii and the Stepenaia Kniga of Metropolitan Makarii and the Origins of Russian National Consciousness*, in *Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte*, t. 26, Berlin, 1979, pp. 277-278.

⁸⁹ *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*. Text ales și stabilit de Florica Moisil și Dan Zamfirescu cu o nouă traducere a originalului slavon de G. Mihăilă. Studiu introductiv și note de Dan Zamfirescu și G. Mihăilă, București, Minerva, 1970 et 1971 (Enseignements de Neagoe Basarab à son fils Théodosie. Texte (roumain) choisi et établi par Florica Moisil et Dan Zamfirescu avec une nouvelle traduction (en roumain) de l'original slavon par G. Mihăilă. Introduction et notes par Dan Zamfirescu et G. Mihăilă).

grecque, réalisé une trentaine d'années plutôt, qui indique Neagoe Basarab comme auteur, se trouvant aujourd'hui au monastère Dionisiou du Mont Athos⁹⁰.

La légende de Barlaam et Josaphat est certainement une référence pour Ivan le Terrible car, dans une lettre aux moines du monastère Saint-Cyrille de Beloozero, qui se plaignaient du renforcement de la sévérité du régime monastique, il leur cite l'exemple de Josaphat, qui avait choisi une vie d'ascèse: «Qui était plus grand, le fils de l'empereur ou l'ermite inconnu? Le fils de l'empereur avait-il apporté avec lui sa loi ou avait-il vécu selon la loi de l'ermite même après la mort de celui-ci?»⁹¹. Ainsi Ivan le Terrible se refuse tout droit d'intervention dans cette affaire. Il voyait certainement dans la légende l'éloge de la vie monastique, et, en plus, une affirmation de la supériorité de celle-ci sur la fonction princière. Une des versions slaves de la légende mentionnée plus haut, **Saint-Petersbourg 34.3.27**, incorporée dans un codex avec la Vie de saint Alexis l'homme de Dieu et la Vie de Marie l'Egyptienne, des textes éloges de la vie monastique, avait appartenu au *car'* Aleksij Mixailovič, qui, après avoir commandé une nouvelle reliure en 1666, le déposa dans les appartements du prince héritier (*carevič*), Feodor Alekseevič⁹².

La représentation de Barlaam et Josaphat en peinture murale est aussi rattachée au cercle de la cour princière. Par exemple, dans l'église de l'Assomption du Kremlin de Moscou (1481), qui est la Cathédrale métropolitaine où étaient sacrés les grands princes de Moscou, les images de Barlaam et Josaphat furent peintes dans l'abside du sanctuaire⁹³. Dans une autre église, métropolitaine également, celle bâtie par le prince Neagoe Basarab à Curtea de Argeș (1517) en Valachie, une icône de grandes dimensions de Barlaam et Josaphat apparaît sur un des panneaux à double face, placés entre les piliers qui séparaient le narthex d'un déambulatoire à fonction de nécropole princière; toujours en relation avec le devoir commun des mortels, celui de rendre l'âme au Juge suprême, on trouve la représentation des deux saints, à deux reprises, une première fois dans le cycle du ménologe peint au jour de leur commémoration, une deuxième fois dans le registre principal de la chambre des morts de l'église de Dobrovăț (1530)⁹⁴ en Moldavie (cette fois-ci l'espace qui abrite les tombes princières forme un chambre proprement dite, entre le naos et le narthex). Il n'est pas surprenant de retrouver les images de Barlaam et Josaphat dans le palais

⁹⁰ *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, édition et fac-similé du manuscrit slavon du début du XVI^e siècle avec une introduction par G. Mihăilă, București, 1996, pp. CLXXV-CLXXVII.

⁹¹ *Poslanija Ivana Groznogo*, Podgot. teksta D. S. Lixačeva i Ja. S. Lur'e, Moscou, Leningrad, 1951, p. 174, cité aussi par I. N. Lebedeva dans l'Introduction à la *Povest' o Varlaame i Ioasafe*, éd. cit., p. 38.

⁹² S. Der Nersessian, *op. cit.*, p. 28.

⁹³ I. N. Lebedeva, *op. cit.*, p. 37.

⁹⁴ E. Cincheza-Buculei, *Le programme iconographique des peintures murales de la chambre des tombeaux de l'église du monastère de Dobrovats*, in *Cahiers balkaniques*, 21, 1994, p. 21-59.

d'Ivan le Terrible, la *Zolotaja palata* du Kremlin de Moscou, après 1547⁹⁵, étant donné que la légende était une référence forte pour ce *car'* imbu d'une piété toute spéciale. Nous mentionnons encore une fois le cycle peint de la légende sur la voûte de la porte clocher du monastère Neamtsu (1551)⁹⁶, fait sur l'ordre et sous la surveillance de l'évêque Macaire de Roman, celui qui avait sacré Etienne Rare[pour le trône de la Moldavie, en remplaçant à cette occasion le métropolite.

Une telle popularité de la légende auprès des cours princières ne pouvait pas laisser au hasard la représentation graphique des conceptions sur la monarchie. Modèle des princes, Josaphat était en même temps une image de la fonction monarchique. Aussi émettons-nous une deuxième hypothèse: l'absence de nimbe chez Abenner mais aussi occasionnellement chez Josaphat, avant la conversion ou exceptionnellement après, par exemple, dans la scène de la prise de pouvoir dans sa moitié du royaume, signifie un changement de conception sur la monarchie entre les deux espaces et temps historiques.

Que la Russie, la Moldavie ou la Valachie soient héritières d'une bonne partie de la pensée politique byzantine est un fait établi. Pourtant cet héritage n'est pas une transmission à l'identique et cela, même malgré le projet politique de la *translatio imperii*⁹⁷. Abenner, coiffé d'une couronne ouverte à fleurons – Ivan le Terrible porte la même couronne dans les miniatures de la Chronique enluminée (*Licevoj svod*) compilée sous son règne – et habillé à la mode moscovite, est une image du pouvoir princier, qui s'arrogeait déjà le titre impérial mais dépourvu du caractère sacré qui enveloppait l'empereur byzantin. C'est ainsi que le concevaient les auteurs et les lecteurs des images du XVI^e et du début du XVII^e siècle citées dans le second groupe. En revanche, Josaphat, le saint dont le culte était très répandu au XVI^e siècle, est un modèle pour la vie personnelle du prince, il lui ouvre la voie vers une grâce toute spéciale, la sainteté. Cette grâce divine est acquise au souverain par la piété personnelle, elle peut également lui être retirée en raison de son impiété et de sa tyrannie. C'est de la perte de cette grâce que le prince contestataire Andrej Kurbskij et le métropolite martyr Philippe II parlent à Ivan le Terrible⁹⁸.

Le prince Josaphat montre comment doit être gagnée cette grâce. En fait, Ivan le Terrible et ses ennemis s'entendaient sur le principe: la piété crée le bon souverain. Ils divergeaient sur l'interprétation de celle d'Ivan IV.

⁹⁵ I. N. Lebedeva, *op. cit.*, p. 39.

⁹⁶ S. Ulea, *O surprinzătoare personalitate a evului mediu românesc: cronicarul Macarie*, în *Studii și Cercetări de Istoria Artei*, t. 33, 1986, p. 18-20.

⁹⁷ H. Schäder, *op. cit.*, passim. (v. note 8).

⁹⁸ B. Nørretranders, *The Shaping of Czarism under Ivan Groznyi*, London, Variorum Reprints, 1971, chap. II Ivan Groznyi's Programme, pp. 20-41. Sur l'échange épistolaire entre Ivan Groznyi et Andrej Kurbskij et sur le métropolite Philippe II, v. pp. 60-64.

De plus, dans le second groupe de manuscrits, Barlaam, Josaphat - moine et les autres moines ont une plus grande importance dans la distribution des miniatures. S. Der Nersessian faisait déjà remarquer que l'intérêt des miniaturistes s'était déplacé vers la fin de la légende. Au-delà du culte de Barlaam et Josaphat, le moine est le porteur d'un modèle fort de sainteté, presque *ex officio*, il est un prototype pour la société. Ce point de vue est commun, par exemple, aux deux formes monastiques, l'érémisme et le cénobitisme, représentées en Russie à la fin du XV^e siècle par Joseph de Volokolamsk et Nil de la Sora. Ce message ascétique et mystique de la légende et l'intérêt des princes pour celle-ci doivent être rapprochés de la pratique des princes de prendre l'habit avant la mort. Si parmi les souverains byzantins cette pratique était plutôt un accident malheureux, les princes slaves l'ont, en revanche, exercée beaucoup plus souvent et avec une rhétorique qui faisait de ce geste un acte majeur de leur règne.

4. Autres témoignages iconographiques

La capacité de la légende à exprimer un message et surtout la force évocatrice des représentations iconographiques de Josaphat et de Barlaam ont été signalées par V. Djurić, dans l'analyse de la peinture murale serbe. En Serbie, en même temps que les représentations les plus anciennes de Barlaam et Josaphat dans l'art monumental, le roman se charge de diffuser, à l'intention de la cour princière, un idéal qui n'a jamais été propre à l'empereur byzantin, celui de l'habit monastique.

Dans le naos de l'église de la Vierge de Studenica, peint en 1208-1209, à l'époque où le monastère était dirigé par saint Sava, fils de Némanja, se trouve la plus ancienne représentation de Josaphat. En reprenant la même formule iconographique, on trouve une deuxième image de ce saint dans la chapelle sud, près de l'exonarthex de la même église de Studenica, fondée par Radoslav (vers 1234), fils de Stefan le Premier Couronné. Ainsi Josaphat est représenté habillé en moine (exemple que le prince Radoslav a suivi à la fin de sa vie), mais il garde la couronne royale sur la tête.

La place de Josaphat et de son père spirituel, Barlaam, dans le naos de Studenica donnait à ce couple hagiographique une signification spéciale. Ils étaient peints sur le pilier Nord-Est en pendant aux autres saints patrons des fondateurs, saint Sabbas de Jérusalem, saint Athanase de l'Athos et saint Siméon le Stylite, suivis de représentations des Némanides. Ils évoquaient exactement le choix spirituel des fondateurs. Le fils cadet de Némanja, Rastko, avait fui le palais de son père, sur les conseils d'un moine athonite, pour devenir, au Mont Athos, le moine Sava. Il avait à son tour persuadé son père de quitter le pouvoir pour la même destination. La constance des relations entre les images de Barlaam et de Josaphat et celles des membres de la dynastie serbe – dans le naos de Studenica, dans le narthex de Mileševa, fondation d'un autre neveu de saint Sava, où elle était située en face du

portrait de saint Sava, et dans la chapelle sud de Studenica, où le portrait de Stefan le Premier Couronné copie le modèle iconographique de Josaphat – permet à Djurić de conclure à l'apparition d'un attribut royal spécifique aux rois serbes, à travers le modèle iconographique du moine couronné. L'auteur appelle ce nouvel attribut royal: «le Nouveau Josaphat»⁹⁹. Ainsi, aux références rhétoriques classiques pour les éloges des monarques, «Nouveau David», «Nouveau Constantin», s'ajoute le «Nouveau Josaphat».

L'image du Nouveau Josaphat ne s'arrête pas aux premiers Némanides. Au XIV^e siècle, celle-ci devient l'accomplissement iconographique d'un vœu inaccompli pendant la vie. Il s'agit de l'image de Stefan Uroš II Milutin à Gračanica, où il est figuré en tant que moine bien qu'il n'ait jamais pris l'habit¹⁰⁰. Lui aussi a voulu être, par sa piété, un nouveau Josaphat. Cette signification du portrait est donnée par les deux médaillons supérieurs, représentant Josaphat juste dans l'axe du portrait et, à côté, Barlaam faisant le signe de la bénédiction sur Josaphat et, implicitement, sur Milutin.

Le cycle iconographique de la légende de Barlaam et Josaphat, peint en 1551 sur la voûte de la porte clocher du monastère de Neamtsu (Moldavie), confirme le rôle de *miroir des princes* joué par la légende. L'inspirateur de cette fresque, l'évêque hésychaste Macaire de Roman, désigne clairement le lecteur de son enseignement. Il fait peindre au premier registre un grand tableau votif du jeune Ștefan Rareș, qu'il venait d'oindre, dans lequel le prince est introduit auprès du Christ trônant par le moine couronné, Josaphat¹⁰¹.

Conclusion

L'exemple de la légende hagiographique de Barlaam et Josaphat montre que, dans la nouvelle définition de la fonction monarchique dans les pays slaves, deux phénomènes s'entrecroisent: d'une part, l'intérêt croissant pour la vie ascétique et mystique du moine, d'autre part, une nouvelle définition du caractère sacré de la fonction monarchique. Ce changement s'impose surtout à partir de 1453, alors même qu'il pousse ses origines dans les siècles précédents dans les pays slaves. Le projet de *translatio imperii* ne parvient pas à transmettre la pensée politique byzantine au-delà des frontières géographiques et temporelles de l'Empire byzantin, si ce n'est le titre impérial traduit, *car'*. Toutefois la signification de ce titre doit elle-même être revue du fait de l'ambiguïté de son emploi dans l'espace linguistique slave. L'Abenner des manuscrits slaves est aussi un *car'*, pourtant il n'a plus droit au nimbe comme

⁹⁹ V. Djurić, art. cit., p. 102.

¹⁰⁰ Idem., p. 104.

¹⁰¹ S. Ulea, art. cit., p. 20.

l'Abenner des manuscrits grecs d'avant 1453. Par contre, Josaphat, le *carevič*, fils de l'empereur, acquiert ce nimbe à travers l'habit monacal - Josaphat avait porté sous ses habits impériaux la bure que Barlaam lui avait laissée à son retour au désert - et le projette ainsi sur son statut princier, qu'exprime la couronne posée sur sa tête.