

Le décret du synode photien de 879-880 sur le symbole de foi

In: Échos d'Orient, tome 37, N°191-192, 1938. pp. 357-372.

Citer ce document / Cite this document :

Grumel V. Le décret du synode photien de 879-880 sur le symbole de foi. In: Échos d'Orient, tome 37, N°191-192, 1938. pp. 357-372.

doi : 10.3406/rebyz.1938.3002

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rebyz_1146-9447_1938_num_37_191_3002

Le décret du Synode photien de 879-880 sur le symbole de foi

Chacun à leur manière, les RR. PP. Jugie et Laurent ont montré dans notre précédent fascicule (1) l'importance et la complexité des problèmes que suscitent les Actes du concile photien de 879-880. En attendant qu'un prochain livre en retrace la totalité et en espérant qu'il y verse un peu plus de lumière, nous nous bornerons dans les pages qui suivent aux points précédemment étudiés dans l'article : *Le « Filioque » au concile photien de 879-880 et le témoignage de Michel d'Anchialos* (2), et que le R. P. Jugie vient de remettre en question. Et comme, voici plusieurs années déjà, un autre érudit, A. Michel, dans un article intitulé : *Von Photius zu Kerullarios*, nous a opposé le témoignage contraire de la Panoplie dite par lui de Michel Cérulaire (3), nous saisissons volontiers cette occasion de faire l'examen de ses critiques.

Avant toutes choses, nous ferons observer que les conclusions de notre article ci-dessus rappelé n'intéressent que la VI^e session du concile, non les précédentes. Nous précisons ceci contre certaines généralisations qui nous font dire plus que nous n'avons dit (4). De même, nous faisons observer que ces conclusions ne concernent la VI^e session elle-même que dans l'état où elle nous a été transmise dans les éditions des conciles.

Ceci dit, venons-en aux remarques du R. P. Jugie.

I. — La portée du décret sur le symbole de foi

Celui-ci, préalablement, trouve une preuve de l'authenticité des deux dernières sessions dans ce fait que, selon les idées de l'époque, un concile, pour être vraiment œcuménique — et le concile en question voulait l'être —, devait porter au moins un décret sur la foi ; et que la

(1) P. 89-106.

(2) *Échos d'Orient*, t. XXIX (1930), p. 257-264.

(3) *Röm. Quartalschrift*, t. XLI (1933), p. 125-162.

(4) E. AMANN, *L'époque carolingienne*, p. 492, n. 2.

chose ait été faite, cela se trouve confirmé par le témoignage de Photius affirmant dans sa *Mystagogie* et dans sa lettre à Valpert que Jean VIII a souscrit au Symbole sans l'addition du Filioque *par la main de ses légats*.

Nous ferons d'abord remarquer que Photius n'avait pas besoin d'une session consacrée au Symbole de foi pour donner à son concile le caractère d'œcuménique. Il y avait déjà pourvu, et avait même en cela observé l'ordre en usage dans les conciles, qui est que le ou les décrets concernant la foi précèdent les canons disciplinaires. Et en effet, nous le voyons s'occuper au début de la V^e session de faire jouer à son concile un certain rôle dogmatique (1). Comme au concile de 861, c'est la doctrine sur les images du septième concile œcuménique que est approuvée, mais elle l'est sous une forme qui ajoute quelque chose de nouveau. Les autres Églises d'Orient et l'Église de Rome avaient déjà accepté les décrets de ce concile, mais elles n'avaient pas déclaré expressément qu'elles le reconnaissaient pour œcuménique ; du moins Photius déclarait qu'il ne le savait pas clairement. Il leur demanda donc de faire cette reconnaissance solennellement en plein concile. Les légats de Rome acquiescèrent et jetèrent l'anathème à quiconque refuserait de recevoir le deuxième concile de Nicée pour œcuménique. Les légats des patriarches orientaux en firent autant. Ainsi, la doctrine de ce concile sur les images non seulement fut de nouveau approuvée, mais elle le fut comme une vérité *œcuméniquement définie*. Par là, le concile photien venait de faire œuvre dogmatique et pouvait procéder à l'élaboration des canons, ce qu'il fit dans la même session. On le voit, ce concile n'avait nul besoin d'une nouvelle session à objet dogmatique pour conquérir la qualité d'œcuménique.

Je ne prétends point que ces constatations obligent à rejeter la VI^e session du concile photien : elles montrent seulement que rien n'oblige ni n'invite à la présumer. Quant à la souscription des légats romains au Symbole de foi sans le Filioque, c'est là une chose — le R. P. Jugie nous pardonnera de le rappeler — que nous avons déjà admise sans difficulté aucune dans notre article. Nous écrivions : « Que les légats pontificaux aient, ou non, à ce concile, écrit et souscrit le Symbole sans le *Filioque*, cela est étranger à notre conclusion. Nous sommes plutôt portés à croire, pour tout un ensemble de raisons, qu'ils le firent. Nous ne disons pas davantage que c'est là une chose que Michel d'An-

(1) MANSI, t. XVII A, col. 493.

chialos ignorait et qu'il n'avança que par déduction. Notre impression, au contraire, est que le patriarche combina le fait censé connu de la souscription des légats avec l'extrait de canon qu'il cite, pour donner à cette souscription une portée doctrinale qu'elle n'avait pas » (1)

Qu'une session ait été réservée à cet acte, la chose ne manque pas de vraisemblance ; que cette session ait été la sixième du concile, nous n'y voyons point de difficulté ; mais qu'on en trouve la reproduction authentique dans les éditions des conciles, c'est ce qui est en question et que ne tranchent aucunement les témoignages contemporains de l'événement.

Le texte actuel de la sixième session a ceci d'important qu'elle contient une réprobation et interdiction formelle de toute addition et soustraction au Symbole et punit de graves peines canoniques ceux qui s'en rendent coupables. Nous avons pensé que le silence observé à son sujet par Michel d'Anchialos dans des circonstances très caractéristiques permettait de douter de son authenticité. Mais voilà. Le P. Jugie trouve que ce décret n'a pas du tout la portée antilatine que tous, Grecs et Latins, y ont vu, qu'il contient même une clause favorable aux Latins, et que telle est la raison pour laquelle Michel d'Anchialos, n'en pouvant rien tirer pour sa thèse, s'est rabattu sur le premier canon. La clause favorable aux Latins est celle-ci : « *Une addition peut être permise, si le Malin vient à susciter par ses artifices une nouvelle hérésie* ».

S'il en était ainsi, si tels étaient le sens et la portée du décret, nous n'aurions qu'à nous incliner et à effacer les pages que nous avons écrites. Il nous faut donc examiner le fameux décret. En voici la traduction quant à la partie essentielle :

« Nous embrassons et par la pensée et par la langue la définition de foi reçue des Pères à l'origine et parvenue jusqu'à nous et nous la proclamons d'une voix éclatante sans rien retrancher, rien ajouter, rien changer, rien altérer. La soustraction, en effet, et l'addition, *alors qu'aucune hérésie n'est soulevée par les machinations du Malin* (μηδεμίας ὑπὸ τῶν τοῦ πονηροῦ τεχνασμάτων ἀνακινουμένης αἰρέσεως), apporte un blâme à ce qui est irréprochable et fait aux Pères une injure qui n'a pas d'excuse. Mais changer par des paroles fausses les définitions des Pères est en comparaison beaucoup plus intolérable. C'est pourquoi », etc. (2).

(1) *Échos d'Orient*, t. XXIX (1930), p. 263.

(2) MANSI, t. XVII A, col. 516 C.

Le sens de ces lignes est clair. Toute soustraction, toute addition, même orthodoxe, du fait qu'elle n'est motivée par aucune hérésie à condamner, constitue un blâme pour le Symbole irrépréhensible, et une injure aux Pères dont elle prétend corriger la formule. C'est déjà grave. Mais quand l'addition consiste dans un changement aux définitions des Pères au moyen de paroles fausses, la faute alors est beaucoup plus grave. On ne peut nier que l'allusion à l'addition latine du Filioque soit ici transparente, et dire qu'elle n'est pas visée spécialement, alors qu'elle seule est visée, me semble proprement un paradoxe. Quant à y découvrir « le souci de ne pas proscrire absolument toute addition », souci traduit par la formule : Une addition peut être permise, si le Malin vient à susciter par ses artifices une nouvelle hérésie, ce ne peut être qu'en prenant le change sur quelques mots du décret. Le R. P. extrait en effet cette cause de l'incidente : *μηδὲ μίας ὑπὸ τῶν τοῦ πονηροῦ τεχνασμάτων ἀνακινουμένης αἰρέσεως*, mais il la traduit comme si elle était une proposition conditionnelle d'ordre général qui concerne l'avenir. C'est là une précision toute gratuite que le texte n'a pas, que le contexte n'impose pas, et qui par suite dépasse le sens et l'intention du décret. A s'en tenir à la lettre, celui-ci se borne dans le passage en question à caractériser ce qu'est une addition ou soustraction non motivée par une nouvelle hérésie à condamner. Il ne dit rien d'une addition qui serait motivée. Le synode n'y songe point, il n'y peut songer, il ne peut prévoir pour l'avenir une exception à sa défense de changer le symbole. A ses yeux, en effet, le Symbole est parfait. « C'est par lui, s'écrie-t-il, que le Verbe de vérité a dévoilé et dissipé toutes les hérésies » (1). Il est complet. « Retrancher ou ajouter, dit-il encore, c'est signifier que la confession de foi qui nous a été transmise dès l'origine touchant la Sainte et consubstantielle Trinité est incomplète (ἀτελής) » (2). Aussi, frappe-t-il d'excommunication et d'anathème d'une manière générale et inconditionnelle quiconque ose retrancher ou ajouter au Symbole (3).

Si dans le décret proprement dit il est parlé d'addition non motivée et non d'addition tout court, c'est tout simplement pour caractériser quelle est la faute des Latins et en quoi ils offensent le Symbole et les

(1) MANSI, XVII A, 516 D.

(2) et (3) Acclamations du synode dans la recension de Job le Iasite (Vindob. 172, 23v), le plus ancien auteur byzantin qui cite cette scssion (voir plus loin), et dans les éditions de Dosithée (*ἰσόμο; γράμ; p. 99*) et de Papadopoulo-Kérameus (Palestinskij sbornik, fasc. 31, p. 169). Ces acclamations sont très abrégées dans les éditions d'Hardouin et de Mansi, ainsi que dans celle de Beveridge.

Pères, même si, comme ils le prétendent, leur addition est conforme à l'orthodoxie. C'est surtout pour faire ressortir, par comparaison et *a fortiori*, leur crime de corrompre le Symbole par des paroles de mensonge. Si bien que la pensée du synode se ramène exactement à ces termes. C'est déjà une faute que de retrancher ou d'ajouter au Symbole sans qu'il y ait d'hérésie à combattre, mais ce qui est plus intolérable de beaucoup, c'est d'introduire dans le Symbole même la fausseté et le mensonge.

Avec la meilleure bonne volonté du monde, il nous est impossible de voir là le souci de ne pas proscrire absolument toute addition. Nous ne voulons pas nier qu'un polémiste en éveil, tel notre honorable contradicteur, puisse, à propos de l'incidente : μηδεμίαν, etc..., saisir la balle au bond et la renvoyer contre ceux qui nieraient la légitimité de toute addition. Mais autre chose ceci, autre chose la pensée et l'intention qui ont inspiré le décret. La portée antilatine de celui-ci ne saurait faire de doute. Elle paraîtra encore plus évidente par la considération qui suit.

II. — Origine de la défense d'ajouter au symbole

Le P. Jugie ne découvre dans ce décret « qu'une répétition de ce qu'avaient fait tous les conciles antérieurs depuis le concile d'Ephèse : à savoir, la défense de composer une formule de foi autre que celle du premier concile de Nicée, d'altérer cette formule par des additions, des suppressions ou des changements quelconques et d'en proposer une autre à ceux qui reviennent de quelque hérésie. Aucune mention spéciale n'y est faite du Filioque, mais la défense portée est tout à fait générale et conçue dans les termes employés dans les conciles antérieurs ». Pour le Filioque, nous avons vu que, s'il n'est pas nommé, il est du moins sûrement visé. Pour le reste, examinons les choses d'un peu près : ce sera une utile contribution à l'histoire de cette défense.

Elle commence au concile d'Ephèse. Or, qu'y lisons-nous ? Pas autre chose que ceci : « Le saint concile a défini qu'il n'est permis à personne de présenter ou bien d'écrire ou de composer une autre foi que celle qui a été définie par les saints Pères réunis à Nicée avec le Saint-Esprit ; et ceux qui osent ou composer une autre foi, ou bien la produire ou la présenter à ceux qui veulent se tourner à la connaissance de la vérité en venant ou du paganisme ou du judaïsme ou de n'importe quelle hérésie : ceux-là, s'ils sont évêques ou clercs, le saint concile a défini qu'ils sont déchus, les évêques, de l'épiscopat, et les clercs, du

clergé ; et s'ils sont laïques, qu'ils sont excommuniés. » (1) Il n'est question dans ce décret, on le voit, ni d'addition, ni de soustraction, ni de changement au Symbole de Nicée. Ces cas ne sont pas envisagés. N'est envisagée et n'est interdite que l'exposition d'une foi autre que celle de Nicée, ou un exposé de foi autre que celui de Nicée, selon le sens qui devra s'attacher à l'expression *ἐτέρα πίστις*. Le second sens est de beaucoup le plus probable, car l'occasion de ce décret était le formulaire de foi nestorien déféré au concile par Charisius.

L'interdiction du concile d'Ephèse est reproduite par le concile de Chalcédoine, avec cette différence capitale que je n'ai vu relevée nulle part, et qui cependant eût éclairé la controverse, savoir, que la mention du symbole de Nicée en est ôtée, que la formule se lit, non point après la récitation de ce symbole, ni même après celle du Symbole de Constantinople qui suit aussitôt, mais tout à la fin de la définition du concile de Chalcédoine. Ces changements ne sont pas dus au hasard ni au caprice ; ils sont intentionnels : cela apparaît dans l'exorde de cette définition, dont, pour être plus court, je me contente de résumer le sens : Ce symbole (qui vient d'être lu, celui de Constantinople) suffisait à la pleine connaissance de la vérité, mais à cause des nouvelles erreurs concernant le mystère du Verbe Incarné, le saint, grand et universel concile a défini..., etc. Ainsi, au concile d'Ephèse, on jugeait que le Symbole de Nicée suffisait à l'enseignement de la foi et on interdisait tout autre exposé, de peur qu'il ne s'y glissât le venin de l'hérésie. Proclamé avant cette interdiction par un grand concile, le symbole de Constantinople fut considéré comme un éclaircissement de celui de Nicée et il suffisait jusqu'au concile de Chalcédoine. Il ne suffit plus maintenant : il lui faut joindre une déclaration nouvelle touchant le mystère de l'Incarnation. Et c'est seulement à la fin de cette déclaration ou définition, et comme la comprenant, et même comme y insistant spécialement que se lit la défense de présenter ou de composer une autre foi, défense formulée à l'origine en faveur du seul symbole de Nicée. Il est superflu de relever combien nous sommes loin, à Chalcédoine, de la défense de rien ajouter, de rien retrancher, de rien changer à ce symbole (2).

Le V^e concile œcuménique, n'ayant point composé de définition dogmatique, mais seulement des canons, n'a fait que reproduire celle de

(1) SCHWARTZ, *Acta conciliorum œcumenicorum*, I, 1, 7. p. 105-106 ; MANSI, IV, 1361 D-1364 A.

(2) Concile de Chalcédoine, V^e session : MANSI, t. VII, col. 109-117.

Chalcédoine, et dans le même cadre, à savoir, précédée des deux Symboles de Nicée et de Constantinople et suivie de la même interdiction de proposer ou de composer une autre foi.

Le VI^e concile œcuménique procède exactement comme celui de Chalcédoine. Il commence par la lecture des Symboles de Nicée et de Constantinople, puis il donne sa propre définition qu'il substitue à celle de 451, en imitant toutefois son exorde en une formule presque semblable : « Ce symbole suffisait à la pleine connaissance et confirmation de la vérité, mais... » etc. Il réédite l'interdiction du concile d'Ephèse de proposer ou de composer une autre foi, mais tout comme le concile de Chalcédoine, et dans les mêmes termes, c'est-à-dire que, sans désigner le Symbole de Nicée (ni celui de Constantinople), il la place à la fin de sa propre définition, qui en est, par suite, expressément affectée. Elle présente cependant une particularité qui est à relever. Pour la première fois, on y trouve la défense d'ajouter un nouveau mot à ce qui a été défini : ἡ καινοφωνία, ἥτοι λέξεως ἐφεύρεσιν πρὸς ἀνατροπήν εἰσάγειν τῆς νυνὶ παρ' ἡμῶν διορισθέντων. Mais, comme on le voit par cette citation, il ne s'agit pas ici du symbole, mais de la définition du concile, et de plus, il s'agit seulement d'un mot nouveau dirigé contre cette définition. Donc, pas plus au VI^e concile qu'au V^e, on ne trouve trace d'une défense de rien ajouter, retrancher ou changer au Symbole (1).

Le concile iconoclaste de 754, qui se considérait comme concile œcuménique, et dont par suite, le témoignage est à relever pour indiquer la tradition, reproduit, également à la fin de son horos, la défense de proposer ou de composer une autre foi. Il le fait exactement dans les mêmes termes que le VI^e concile œcuménique.

Le cas du VII^e concile est remarquable. Dans l'horos, nous lisons bien : « Nous n'ôtons rien, nous n'ajoutons rien », mais ces paroles concernent l'ensemble de la tradition ecclésiastique. Quant à la formule habituelle interdisant une « autre foi », elle ne se lit ni après le symbole ni après la définition du concile sur les images : elle a disparu. Elle est remplacée par une formule plus générale : ceux qui osent penser ou enseigner autrement, ou selon les maudits hérétiques mépriser les traditions ecclésiastiques, ou concevoir une nouveauté (καινοτομία, non καινοφωνία, comme au VI^e concile), etc. (2). Assurément, tout cela

(1) MANSI, t. XI, col. 636-640.

(2) MANSI, t. XIII, col. 380 B.

revient au même, et se réduit à l'intention générale d'interdire toute hérésie et spécialement l'hérésie qu'on vient de condamner. Mais la question porte sur la manière, et il est bien évident ici, plus encore que pour les conciles précédents, que la défense de rien ajouter, retrancher ou changer au Symbole est absente du concile, puisqu'en est absent le décret d'Ephèse lui-même d'où l'on veut tirer cette défense.

L'examen que nous venons de faire de la tradition des conciles œcuméniques touchant le Symbole de la foi ne permet de voir en aucun d'eux, ni dans le concile d'Ephèse, ni à plus forte raison dans les conciles subséquents, la défense expresse d'ajouter, de retrancher ou de changer aucun mot à ce symbole. Si on l'y découvre, ce ne peut être que par voie de commentaire. Un seul d'entre eux, le VI^e, repousse dans son décret tout mot nouveau, *καινοφωνία*, mais il s'agit de mot nouveau dirigé contre la définition de foi qui vient d'être proclamée et qui condamne le monothélisme. Et l'occasion de cette défense particulière se trouve précisément dans des expressions nouvelles, *μια ἐνέργεια*, *μία θέλησις*, qui servaient de véhicule à l'hérésie. La pensée des Pères est loin ici du Symbole de foi de Nicée ou de Constantinople.

On voit donc, après tout cela, ce qu'il en est de l'affirmation tranquille du P. Jugie que tous les conciles antérieurs (à celui de 879-880) ont fait « défense de composer une formule de foi autre que celle de Nicée, *d'altérer cette formule par des additions, des suppressions ou des changements quelconques* et d'en proposer une autre à ceux qui reviennent de quelque hérésie ». En ce qui concerne la partie soulignée par nous, en aucun d'eux n'existe cette défense.

Par contre, et pour la toute première fois, elle se rencontre dans le décret du synode photien de 879-880 et en constitue même l'unique objet. Dire que la défense portée par ce synode est tout à fait générale et est conçue dans les termes employés par les conciles antérieurs, c'est n'avoir pas comparé les textes. Le passage que nous avons cité plus haut et qui est la partie capitale du décret est absolument nouveau et est irréductible à aucun des textes conciliaires antérieurs. Il n'y a que la partie des sanctions qui rappelle le décret d'Ephèse et elle a été rédigée de manière à y comprendre et à frapper ceux qui enfreignent la nouvelle défense. Comment peut-on ne voir en tout cela qu'un geste commun à tous les conciles œcuméniques, à savoir, la récitation du symbole, — qu'une simple formalité destinée à conférer à l'assemblée la qualité et l'honneur de l'œcuménicité ?

Tout nouveau décret sur la foi suppose une erreur ou délit qui l'a provoqué et que l'on veut condamner. Celui du concile photien ré-

prouve et punit toute addition ou soustraction et spécialement « les paroles fausses » qui changent les définitions des Pères. A quelle « parole fausse » ont pu penser les membres du synode, sinon, bien qu'il ne soit pas nommé, au Filioque, puisqu'il n'y en a pas d'autre qui ait été ajoutée au Symbole, et que déjà il y avait controverse à ce sujet entre Grecs et Latins ? L'intention antilatine du décret est flagrante, et je ferais injure à mes lecteurs à vouloir insister davantage.

Quant aux légats romains, une telle intention si clairement exprimée n'a pu leur échapper, et s'ils pouvaient se dire que le Filioque, qui n'est point nommé, n'est pas une de ces « paroles fausses » qui altèrent le Symbole, il reste que l'interdiction s'étend à toute addition, même matérielle, comme étant une injure aux Pères. Est-il croyable alors qu'ils aient pu signer le décret ? Je laisse au P. Jugie à le décider. Nous ferons simplement remarquer que ce n'est point sur des arguments de cette sorte que nous avons appuyé notre enquête. La question est pour nous une question de témoignages historiques à démêler et à critiquer.

Nous n'avons fait aucune difficulté d'admettre, et cela, dès le début, que le Symbole de foi sans le Filioque a été récité au synode photien de 879-880, parce que des témoignages historiques contemporains que l'on n'a pas de raison de suspecter nous y autorisent et nous y invitent. Le décret sur le Symbole de foi contenant défense de toute addition, qui se lit dans l'actuelle VI^e session de ce synode, ne jouit pas, lui, du même avantage. Aucun témoignage contemporain n'en parle ou n'y fait allusion. La première citation que l'on en rencontre est dans une œuvre polémique de Job le Iasite postérieure à 1270, émise dans les mêmes circonstances historiques que celle de Michel d'Anchialos, et conservée dans un manuscrit du XIV^e siècle (1). Il y a donc intérêt à rechercher si le document en question est connu auparavant. Un simple silence, assurément, même de plusieurs siècles, ne prouvera rien contre lui. Il faut qu'il soit accompagné de circonstances où la mention est nécessaire et son défaut incompréhensible. Il m'a paru que le cas de Michel d'Anchialos en présentait de telles. J'en ai fait l'exposé dans mon précédent article, et j'estime m'être exprimé avec une clarté suffisante. Y revenir ne sera pourtant pas inutile, d'autant que l'hy-

(1) *Vindobonensis theol. graecus* 172 (Niessel, p. 252). Autre manuscrit du XVI^e siècle : *Monacensis* 68. Le R. P. J. Skrutten a annoncé la publication de cette œuvre, cf. *Bulletin de l'Institut archéologique bulgare*, t. IX (1935), p. 330.

pothèse du P. Jugie laisse inexplicées plusieurs choses qui demandent explication.

III. — La tradition byzantine sur la réconciliation de Photius avec les Latins

Rappelons les circonstances du témoignage de Michel d'Anchialos. Il se trouve dans un court écrit intitulé *Διάλογος*, qui reproduit la conférence synodale où Manuel Comnène essaya de faire prévaloir sa politique unioniste (1). Celle-ci comportait la paix religieuse avec les Latins sans examen dogmatique. La discussion en vint assez vite, du fait du patriarche, à la question du Filioque. Même si l'on pouvait transiger sur le reste, proclamait celui-ci, là-dessus, jamais ! L'empereur, après avoir tenté de montrer que les Latins n'étaient point si coupables, lui décocha, comme suprême argument, l'exemple de Photius, qui, le premier, a dirigé contre les Latins cette terrible accusation, et s'est pourtant réconcilié avec eux. Remarquons-le en passant, ce propos de l'empereur, et le tour interrogatif qu'il lui donne : Comment se fait-il... ?, nous le montrent persuadé que Photius a fait la paix avec les Latins sans tenir compte du reproche d'hérésie qu'il leur avait adressé. Que répond le patriarche ? Quand cela serait vrai, dit-il, ce n'est point en quoi nous devons l'imiter, mais en ce qu'il a fait de bien. Mais de protester aussitôt : Cela n'est pas vrai, et « rien n'est plus fort que sa manière d'agir en cette affaire pour briser et rejeter les Italiens athées et impies, bien que, ici, comme ailleurs, la calomnie ose se montrer et que certains n'aient pas craint de l'appeler, lui, bon diviseur et mauvais unisseur... » Avant de les admettre, « il prit d'abord une garantie sûre qu'à l'avenir, ils seront orthodoxes et s'écarteront de leur premier blasphème, auquel ils n'auraient jamais dû se porter ; car, lui adressant alors leur symbole de foi d'une manière orthodoxe ils convinrent de croire ainsi, de ne rien ajouter ni retrancher, et si quelqu'un osait le faire, de le ranger parmi les ennemis de la vérité et les défenseurs de l'erreur mensongère ».

Devant l'historien, ce témoignage de Michel d'Anchialos est on ne peut plus clair, on ne peut plus catégorique ; mais si l'historien est critique, il se demandera ce que peut bien signifier cette accusation faite à Photius d'avoir été bon diviseur et mauvais unisseur ; il s'étonnera, si les choses se sont passées comme le dit notre auteur, qu'une telle

(1) Edition dans le *Vizantiiskij Vremennik*, t. XIV (1907), p. 344-357.

accusation ait pu se former, et cela ne manquera pas de jeter quelque suspicion sur le dit témoignage. Et si, de plus, il trouve chez un autre auteur beaucoup moins éloigné des événements (1) cette affirmation que Photius, après avoir si fort attaqué les Latins, s'est réconcilié avec eux sans tenir compte de rien, il saisit l'origine de l'accusation susdite, et en vient à penser que le témoignage de Michel n'est point aussi sûr qu'il est catégorique, et qu'en somme, il se combat et se ruine lui-même.

Mais Michel ne parle pas pour l'avenir ; il parle pour des contemporains, pour un auditoire, pour l'empereur, qui ignorent ces faits. Il a conscience de les étonner, et il sent le besoin de fournir la preuve. Il le fait en avançant un canon du concile photien de 879-880, et de ce canon, seulement la partie où il est déclaré que le pape de l'ancienne Rome doit tenir pour anathématisé quiconque Photius a anathématisé, et en taisant l'autre partie (la première), qui a déjà donné le même avantage au pape vis-à-vis de Photius. Du texte ainsi découpé, il argumente comme suit : « Il ressort clairement de là que cet homme apparemment changeant ne voulut rien signifier ni obtenir autre chose...sinon ceci : que les Italiens n'ont pas le droit d'ajouter par écrit quoi que ce soit à la vérité, sachant bien qu'ils sont tenus de ne jamais rien faire qui soit en désaccord avec le sentiment des Grecs et de leurs chefs spirituels au sujet de la divinité et de la religion elle-même, et que s'ils se portent à cette audace, ils tomberont sous l'anathème » (2).

La fantaisie d'une telle argumentation n'échappe à personne, et si quelque attardé voulait la soutenir, il devrait la formuler également pour la partie du canon favorable au pape et dire que les Grecs ont pris aussi l'engagement d'être toujours d'accord avec les Latins sous peine d'anathème.

Voilà donc tout ce qu'a pu trouver Michel d'Anchialos pour démontrer que les Latins convinrent de ne jamais rien ajouter ni retrancher au Symbole. Rien pourtant ne valait pour un tel but le fameux décret sur le Symbole de foi, que la VI^e session du synode photien nous montre édicté avec la participation des légats romains. C'était la pièce à conviction dispensant de tout raisonnement. Pourquoi Michel ne la produit-il pas ? N'a-t-il pas, comme patriarche, l'entière disposition des archives patriarcales ? Comme ancien chartophylax, n'est-il pas

(1) NICÉTAS CHARTOPHYLAX DE NICÉE, *PG.*, t. CXX, col. 717.

(2) *Échos d'Orient*, t. XXIX (1930), 356-357.

familiarisé avec elles ? Et si une passion antilatine sans égale avant lui lui a donné des yeux pour voir dans un bout de canon du dit concile un sens qui ne s'y trouve pas et que personne n'y avait vu, comment ne lui en a-t-elle pas donné pour voir, dans ce même concile, le document qui servait si directement, si pleinement, et servait seul, sa thèse et ses souhaits ? C'est qu'évidemment il ne le connaît pas. Et puisqu'il a eu sous la main le dossier même d'où plus tard, dans un même but de polémique, on l'extraira, on conviendra que pour lors il ne s'y trouvait point.

Nous ajouterons que Michel d'Anchialos avait dans son for intérieur une autre vue que celle qu'il voulait faire prévaloir. Comme ses auditeurs, comme ses contemporains, il pensait que le célèbre patriarche s'était réconcilié avec les Latins purement et simplement, sans se mettre en peine des « erreurs » qu'il leur avait si âprement reprochées. Il trahit lui-même cette persuasion en qualifiant Photius d'*apparement changeant*. Pour lui, comme pour tout le monde, le grand homme a paru changer. Cette apparence existerait-elle, si tout s'était passé comme nous le lisons dans l'actuelle VI^e session du synode photien de 879-880 ? Et le dessein de Michel est justement de prouver que ce n'est là qu'une apparence, que la réalité est toute autre, mais cette réalité est si cachée que personne ne l'y avait vue et que lui-même a dû jouer de beaucoup de subtilité pour l'y découvrir et de non moins d'audace pour l'affirmer.

Cette persuasion commune à l'endroit de Photius est un fait dont nous avons déjà dans notre précédent article indiqué l'importance, mais sur lequel il faut encore insister davantage, car, plus que le silence de Michel d'Anchialos, dont il étoffe la valeur probante, il ruine l'authenticité du fameux décret du concile photien sur le symbole. Et en effet, il faut bien, à ce sentiment général, assigner une origine. Une seule est possible, c'est que, de fait, la réconciliation entre Grecs et Latins a été obtenue sans qu'on ait obligé ceux-ci à renoncer à leurs « erreurs », à condamner toute addition au Symbole, à se reconnaître coupables en quelque manière. Admettez le contraire, admettez une telle capitulation des Latins, il est absolument inexplicable, disons impossible, qu'ait pu naître l'opinion commune chez les Byzantins que Photius s'est réconcilié avec eux sans tenir compte de leur erreur, et qu'ainsi il a changé d'attitude à leur égard sans les faire revenir à résipiscence, impossible qu'on en soit venu à l'accuser d'être un bon diviseur et un mauvais unisseur, c'est-à-dire, après avoir si bien agi en se séparant des Latins à cause de leur erreur, d'avoir ensuite si mal

agi en s'unissant à eux malgré leur erreur. Ceux qui accusaient ainsi Photius étaient des antilatins extrêmes, qui en voulaient à ce patriarche d'avoir renoué avec les Latins sans les avoir auparavant ramenés à l'orthodoxie. Ne lui eussent-ils pas au contraire tressé des couronnes et chanté des péans, s'il avait fait ce que prétend Michel d'Anchialos ?

Cette opinion des byzantins sur la réconciliation de Photius commence à changer dans le dernier tiers du XIII^e siècle. Tandis que Veccos en fait encore une des bases de son argumentation unioniste (1), Job le Iasite et Georges Moschabar (2) lancent la thèse opposée, celle qui prévaudra dans la polémique antilatine au XIV^e siècle avec Panaréto (3), Nil de Rhodes (4), Nil Damylas (5), Joseph Bryennios (6), qui tous, pour l'appuyer, font état de la VI^e session du synode photien de 879-880. Le cas du plus ancien est caractéristique. Il veut résoudre la même objection que faisait Manuel Comnène à Michel d'Anchialos, à savoir, « Photius a bien reçu les Latins, ainsi qu'un tel et un tel, et Sisinnius, celui qui publia le tome par lequel fut empêché hier et avant-hier la parenté impériale par alliance ». Et il répond : « Nous aussi, nous les recevons comme Photius (les a reçus). Et comment il les a reçus, la sixième session du synode tenu alors nous en témoigne très clairement. Qu'on entende donc cette lecture publiquement, sans y rien changer, même les paroles, car elle aura, j'en suis sûr, beaucoup d'utilité pour cette assemblée, en montrant clairement en quel mal se trouvent ceux qui ajoutent ou retranchent quelque chose au Symbole, et en nous délivrant nous-mêmes d'embarras et des ennuis qui nous sont faits. En voici le texte » (7). Et de citer toute la VI^e session comme elle se trouve, sauf variantes sans portée, dans les éditions des conciles.

On voit donc qu'au temps de Job le Iasite subsistait la persuasion traditionnelle de la réconciliation pure et simple de Photius avec les Latins. Pour la dissoudre, le polémiste du XIII^e siècle a mieux que son devancier du siècle précédent. Il produit la pièce à conviction, l'acte synodal condamnant toute addition ou soustraction au Symbole,

(1) Cf. V. LAURENT, *Le cas de Photius dans l'apologétique du patriarche Jean XI Beccos*, EO, XXIX (1930), p. 396-415.

(2) Dans le *Dialogue* publié par Margounios sous son propre nom (Venise, 1687), p. 10 et 15. Sur la paternité de cet ouvrage, voir V. LAURENT, EO, XXVIII (1929), p. 146-149.

(3) Voir le texte dans P. RIZZO, *Roma e l'Oriente*, IX (1915), p. 116.

(4) VOEL ET JUSTEL, *Bibliotheca Juris canonici*, t. II, p. 1159.

(5) Réponse au moine Maxime, publiée par Arsenij (Novgorod, 1895), p. 80-81.

(6) Ἰωσήφ μοναχοῦ τοῦ Βορεινίου τὰ εὐρεθέντα, t. I (Leipzig, 1768), p. 139-140.

(7) *Cod. Vindob.* 172, f. 21v. Je dois communication de la photographie de ce manuscrit au R. P. V. Laurent et lui en exprime ma vive reconnaissance.

acte porté avec la participation des légats romains. Mais notons en même temps que la façon dont il le présente montre qu'il était inconnu de ses auditeurs, ou du moins qu'ils n'en connaissaient pas la partie manifestement antilatine. N'aurions-nous pas ici l'acte de naissance du fameux décret sur le Symbole de foi ? Le fait est que les polémistes postérieurs, en possession de cette arme, n'ont jamais eu recours au canon que Michel d'Anchialos avait employé avec tant d'ingéniosité. Désormais également, plus aucun polémiste antilatin n'accuse Photius de versatilité, et la conviction se fait générale qu'au concile d'union tenu par ce patriarche, les Latins ont condamné toute addition au Symbole. Cette conviction s'appuie sur le contenu actuel de la VI^e session de ce concile. Mais, je le demande, si ce document produit alors cet effet, pourquoi ne l'a-t-il pas produit dès l'origine, alors qu'on était sous l'impression récente de l'éclatant triomphe ? ou, s'il l'a produit, quel fait nouveau a donc pu lui substituer une persuasion contraire ? Cette situation, ces faits, ces problèmes, l'hypothèse du P. Jugie les ignore. Ils dominent pourtant la question et ruinent à l'avance toute solution qui n'en tient pas compte.

Telle est celle que présente A. Michel dans son article *Von Photius zu Kerullarios*, remarquable par ailleurs à plus d'un égard, et dont il nous faut dire ici un mot.

Nous avons dit dans notre précédent article, et nous le répétons plus fermement ici, que le premier témoignage certain concernant l'actuelle VI^e session du concile photien apparaissait dans la seconde moitié du XIII^e siècle. Le critique que nous venons de nommer nous oppose que, pour avoir le droit d'affirmer cela, il faudrait auparavant prouver que la Panoplie de Michel Cérullaire est un faux. Exigence abusive ! j'ai parlé de témoignages certains : il suffit qu'on puisse douter que la dite Panoplie soit de Cérullaire. Et d'abord, ces qualifications de faux et d'authentique n'ont aucun sens ici. Elles sont employées lorsqu'un document se présente sous le nom d'un auteur. Or la Panoplie ne porte aucune suscription ; on ne saurait donc la traiter ni de faux ni d'authentique. La tâche du critique sera simplement de chercher à découvrir quel en est l'auteur ou l'époque. Il est évident que si quelqu'un avance une attribution, il lui incombe d'en faire la preuve, et il n'a à exiger de personne qu'il fasse la preuve du contraire. C'est sur sa démonstration qu'on jugera. A. Michel croit avoir péremptoirement démontré que l'auteur de l'écrit en question est Michel Cérullaire. Tel n'est pas le sentiment de tous ceux qui ont lu sa dissertation. J'aurais moi-même plus d'une observation à faire sur les argu-

ments présentés et la méthode employée, et les ferais volontiers ici, si le R. P. Laurent n'avait déjà annoncé une réfutation qui malheureusement tarde trop à venir. Je me contenterai de la remarque suivante qui suffira à mon objet (1).

Puisque A. Michel, pour maintenir la paternité de la Panoplie à Michel Cérullaire, compromise par les citations d'auteurs tardifs qui s'y trouvent, juge nécessaire de distinguer deux recensions de cet écrit, l'une, primitive, qui appartient au patriarche, l'autre remaniée ou interpolée, à placer au XIII^e siècle, il fournit lui-même par là une réponse facile à son objection. Pourquoi, en effet, la citation tirée du concile photien ne bénéficierait-elle pas de cette distinction, et n'appartiendrait-elle pas, elle aussi, à la seconde recension ? Quel critère, ou quelle raison a porté notre critique à la fixer dans la première ? Il ne nous le dit point, et semble bien avoir obéi à un jugement tout fait. Par contre, il y a une raison inéluctable qui empêche d'attribuer cette citation à Michel Cérullaire. C'est celle que nous avons déjà exposée au long de cet article, à savoir, la persuasion générale des byzantins avant le XIII^e siècle que Photius a fait l'union avec les Latins sans se préoccuper des erreurs qu'il leur avait d'abord reprochées, parmi lesquelles celle du Filioque avait l'énormité d'une hérésie. Qu'une telle persuasion ait pu prendre naissance sans fondement historique, et surtout contre la réalité historique, est un non-sens en psychologie, et l'histoire est bien aussi psychologie, elle est même surtout cela. Non-sens évident, car il est indéniable que le décret sur le Symbole de foi du concile photien eût engendré une persuasion contraire, comme elle devait le faire à partir du XIII^e siècle. Non-sens plus flagrant encore si l'on veut que Michel Cérullaire ait affirmé dans un écrit public, d'allure officielle, l'existence de ce décret. Comment, en effet, malgré cela, les byzantins ont-ils pu avoir, encore après lui, cette persuasion que Photius a fait avec les latins cette union inconditionnelle qui scandalisait les « purs » ? Il y a des impossibilités historiques qui obligent à conclure. Et la conclusion ici sera que la dite Panoplie ou bien n'est pas de Michel Cérullaire — c'est où sans doute il en faudra venir — ou bien, si l'on croit devoir malgré tout la lui attribuer, que la citation du concile photien sur le Filioque est une de ces interpolations qu'il est nécessaire d'admettre pour sauver cette attribution.

(1) Voir le P. V. Laurent, dans *E.O.*, t. XXXI (1932), p. 105-106, et, plus récemment, le P. M. Jugie, dans *E.O.*, également, t. XXXVI (1937), p. 440, à la fin de la note 2.

Il est une autre objection à laquelle je dois répondre. A. Michel trouve que le silence de Michel d'Anchialos sur la VI^e session du concile photien qui nous apparaissait inexplicable dans les circonstances indiquées, est au contraire fort explicable. Ce patriarche voulait prouver que Photius a été irréprochable dans sa manière de recevoir les latins. Pour cela, il n'avait pas besoin d'avancer ce qui s'est fait après qu'il les a reçus, mais ce qu'il a fait avant de les recevoir. « Avant » et « après » égalent ici V^e session et VI^e session. Il suffisait donc à Photius d'utiliser le canon de la V^e session où sont anathématisés tous ceux qui sont contraires à Photius, et n'avait que faire de la VI^e session qui n'eut lieu qu'une fois l'union réalisée.

J'avoue que j'ai été surpris de tant de subtilité, et même quelque agacé d'avoir à répondre à des objections de ce genre. Je poserai seulement quelques questions à notre critique.

Croit-il sérieusement que les auditeurs de Michel d'Anchialos et Michel lui-même s'occupaient de distinguer les diverses phases du concile photien d'union, soit pour chicaner Photius sur la procédure employée, soit pour le défendre contre ces chicanes ? La question n'était-elle pas uniquement de savoir si dans ce concile où Photius « a reçu » les latins, rien n'a été fait pour les corriger et les guérir de leur erreur ?

Croit-il que le reproche d'être mauvais unisseur que faisait à Photius les plus farouches des antilatins eût existé si ce patriarche avait fait ce que rapporte la VI^e session de ce concile ?

Croit-il que le canon utilisé par Michel d'Anchialos pour la défense de Photius contient réellement la réfutation de ce reproche ? Croit-il qu'au lieu de cet escamotage, Michel n'eût pas préféré la réfutation directe, la pièce à conviction ? Rappelons-nous que cette preuve, Job le Iasite l'a étalée quand on lui a opposé à lui aussi l'exemple de Photius.

Je m'arrête. Cet article, qui devait d'abord n'être qu'une courte note en réponse aux objections du R. P. Jugie, a pris plus d'extension que je ne prévoyais. Peut-être n'aura-ce pas été en vain, si l'on veut bien trouver de l'utilité dans les remarques que nous avons eu l'occasion de faire sur les origines de la défense de toute addition au Symbole, ainsi que sur la tradition byzantine antérieure au XIII^e siècle touchant la réconciliation de Photius avec les latins.

V. GRUMEL.