

Zeitschrift: Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review

Band: 2 (1894)

Heft: 5

Artikel: Le patriarche Photius d'après M. le professeur Ivantzoff-Plantonoff [suite]

Autor: A.K.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-403277>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 15.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LE PATRIARCHE PHOTIUS

D'APRÈS

M. LE PROFESSEUR IVANTZOFF-PLATONOFF.

(Suite.)*

Pour juger équitablement l'esprit qui animait Photius, il faut étudier les canons des conciles où il présida. Ainsi, en 879, il fit passer une loi qui frappait d'interdit le laïque, même s'il est investi de pouvoir (*αὐθιγντίσας*), qui se permettrait de frapper ou d'emprisonner un évêque innocent. Cette loi s'étendait sur tous également, sur ses partisans comme sur ses ennemis ! Elle les protégeait tous ; cela correspond parfaitement à ce qu'écrivait Photius, en 858, à Bardas, à propos des actes de violence commis contre des ecclésiastiques. Au concile de 861, Photius proposa et obtint l'extension du canon 27 (Apostol.) interdisant aux membres du sacerdoce de frapper des fidèles ou des infidèles. Quelques-uns s'ingéniaient à tourner la difficulté présentée par ce canon, en affirmant qu'il n'interdisait pas aux ecclésiastiques de charger d'autres personnes de frapper les délinquants ; qu'il ne s'agissait que de ne pas le faire personnellement. Photius s'élève contre cette subtilité hypocrite ; il défend aux membres du sacerdoce d'aller au delà des exhortations. Dans ses lettres, il s'élève avec force contre les cruautés exercées par les gouvernants laïques ; par exemple dans celles qu'il adressait à l'exarque Basile, au spathaire Léon Dracon, etc. ; voir aussi les instructions pleines de douceur que donne Photius au prince de Bulgarie, Boris-Michel (Valetta, 6).

* Voir la livraison d'octobre-décembre 1893, p. 654—669.

Certainement, dit M. Ivantzoff-Platonoff, Photius prenait d'énergiques mesures contre le parti ecclésiastique qui était hostile à son administration, à ses idées; mais ne devait-il pas garantir l'Eglise contre les agitations et les troubles? N'était-il pas de son devoir de les apaiser? Mais même alors il était prudent et modéré; ses mesures n'étaient pas arbitraires: il eut tout d'abord recours à un concile.

On accuse Photius d'avoir dit et écrit beaucoup de mal de ses ennemis; mais il est incontestable que ses ennemis en ont dit beaucoup plus de lui. Il parle, il est vrai, du parti des Ignatiens et il l'attaque dans les lettres qu'il écrivit les premières années de son patriarcat; mais dans ses grands écrits, il n'en parle même pas. En parlant du *parti* d'Ignace, il évite de toucher à sa personne. Ce dernier, malheureusement, était loin de le payer de la même monnaie, et les Ignatiens le poursuivaient de leur haine. Les actes du concile qui condamna Photius prouvent surabondamment que, si l'empereur Basile voulait la condamnation du patriarche, ni lui, ni les autres laïques qui assistaient au concile ne demandaient des mesures excessives; c'étaient les évêques du parti d'Ignace et les légats du pape qui poussaient aux mesures extrêmes et à la rigueur.

La fin du chapitre III est consacrée à l'énumération des contradictions que l'on rencontre à chaque pas dans les ouvrages qui servent actuellement de sources aux historiens de Photius; et, chose curieuse, c'est précisément en décrivant les actes les plus importants de la vie de Photius, ceux qui devraient être les mieux connus, que ses biographes tombent le plus souvent dans de flagrantes contradictions; par exemple, dans la description de sa première élévation au trône patriarcal et de sa première déposition par Basile le Macédonien, de son rappel par ce même Basile et de son exil par Léon IV. C'est sur ces événements que s'arrête surtout le professeur Ivantzoff-Platonoff. Presque tous les auteurs, dit-il, qui parlent de ces événements, s'accordent à dire que l'élévation de Photius au trône patriarcal était illégale, anticanonique. Mais l'était-elle en effet? Il est incontestable qu'elle eut lieu dans des conditions difficiles et dans des circonstances embrouillées; mais les arguments dont on se sert, les données sur lesquelles on s'appuie pour prouver son illégalité, sont absolument insuffi-

sants. Il est à remarquer que ce n'est pas à l'avènement même de Photius que l'on a élevé des doutes sur son illégalité, mais beaucoup plus tard; au commencement, de l'aveu même de ses ennemis, on reconnaissait parfaitement sa dignité patriarcale. Même à Rome, on ne songeait pas à la lui contester, ou du moins on était prêt à la reconnaître moyennant certaines conditions que le pape indiquait à l'empereur Michel et à Photius lui-même (voir ses lettres de l'année 860). Il est donc évident que la raison des objections que l'on souleva plus tard, n'était pas en réalité l'anticanonicité de l'élection, mais bien le fait que les idées de Photius, que sa personnalité même ne convenaient ni aux adhérents de l'ex-patriarche Ignace, ni surtout aux papes. Il ne consentait pas à gouverner l'Eglise selon les idées d'Ignace, et il ne voulait ni ne pouvait faire les concessions que demandait Rome. Dès qu'on en fut convaincu, on s'attaqua à tout, à sa personne, à ses opinions, à son élection; et toutes ces attaques varient selon les temps et les circonstances. N'est-ce pas là une présomption très sérieuse en leur défaveur? L'auteur les passe en revue.

«Photius», disent ses ennemis, «arriva au pouvoir non pas par la voie légale de l'élection ecclésiastique, mais bien grâce à l'influence du gouvernement laïque, du César Bardas agissant par l'intermédiaire de l'empereur Michel.» Mais ce fait n'offrait malheureusement rien d'exceptionnel; c'est ainsi que se passaient les choses à cette époque, tant à Constantinople qu'à Rome; cette influence laïque s'est, par exemple, fait sentir fortement, à l'élection d'Ignace, l'antagoniste de Photius; le pape Nicolas I^{er} était dans le même cas: Baronius avoue que Nicolas «*præsentia magis ac favore Ludovici Regis et procerum ejus, quam cleri electione substitutus erat*». (Annales, ann. 858; v. aussi Pichler, Kirchentrennung I, p. 184.) Photius fut élu par un concile où siégeaient, excepté les évêques, l'empereur et des dignitaires laïques; il y eut des avis différents, mais en définitive on arriva à l'unanimité; toutes les formes canoniques ont été observées, et l'élection peut être considérée comme ayant été parfaitement régulière.

«Photius a été élu patriarche du vivant de son prédécesseur, un homme digne, estimé du peuple, et arbitrairement éloigné du trône par la puissance laïque.» C'était là une dif-

ficulté, le côté embarrassant de la question ; mais cela n'enlevait pas à l'élection son caractère canoniquement légal. D'ailleurs, si même l'élection eût été faite anticanoniquement, les coupables eussent été les électeurs et non l'élu (ainsi que le remarque Photius dans une lettre au pape). Les électeurs, placés dans la nécessité de remplir une chaire vacante (et la *première* en orient), ne croyaient pas agir anticanoniquement en nommant Photius. La déposition arbitraire des évêques par le gouvernement laïque était, malheureusement, chose assez commune à cette époque, et cela, dans toutes les Eglises ; quand ce cas se présentait, pour ne pas laisser l'Eglise veuve, on était forcément obligé de remplir cette vacance, quelque illégale qu'elle fût d'ailleurs ; les nouveaux élus étaient considérés comme légalement élus. (Migne, CIV, 1221—1222.) Est-ce que les papes qui ont remplacé à Rome saint Clément, Pontien, Libère, Sylvère, saint Martin et d'autres, ont été considérés comme illégalement élus ? Non. De même, en orient, l'élection des patriarches Arsace et Atticus, qui ont gouverné l'Eglise après la déposition certainement illégale de Chrysostome, a été considérée comme parfaitement légale. Pour obvier aux difficultés qu'offraient des cas semblables, on a décidé que les évêques déposés donneraient à leurs successeurs leur bénédiction ; mais ce biais, auquel on a voulu avoir recours, par exemple, dans l'Eglise de Rome, n'a pas trouvé d'application. Mais il y a plus : on peut citer des cas, où des évêques nommés même sous l'influence de partis hétérodoxes (qui s'étaient emparés du pouvoir dans l'Eglise) furent universellement reconnus comme étant des hommes parfaitement dignes de leurs titres : par exemple, Mélétiüs d'Antioche, élu avec la coopération des Ariens, etc.... Ce qui se passa après la déposition d'Ignace est difficile à préciser ; les récits sont contradictoires. Anastase affirme qu'il a interdit à l'Eglise de Constantinople de lui donner un successeur, et cela sous peine d'anathème. Si c'était vrai, cela ne parlerait pas en faveur d'Ignace, mais cela n'aurait, en tout cas, pas empêché l'Eglise de vivre, d'agir et d'élire un successeur à Ignace. Il est beaucoup plus probable qu'Ignace s'est démis (volontairement ou non, peu importe) de ses fonctions. Admettre une démission *conditionnelle* est difficile, elle n'aurait eu aucune valeur ; mais quelle qu'elle ait été, le nouveau patriarche prenait la place de son

prédécesseur d'une façon parfaitement canonique (v. Hardouin, V, 969).

«La consécration de Photius a été accomplie par Grégoire de Syracuse, qui à cette époque se trouvait sous le coup d'une excommunication.» Ceci, dit l'auteur, est l'objection la plus sérieuse contre l'élection de Photius. Mais il est fort difficile d'admettre cette accusation, qui repose sur des données peu précises et peu sérieuses. Plusieurs des adversaires de Photius en parlent, mais incidemment, sans lui attribuer d'importance. Le pape Nicolas, qui tâche d'amonceler sur son ennemi toutes les accusations possibles, ne cite pas du tout ce fait dans ses premières lettres adressées soit à Photius lui-même, soit à Michel; il ne commence à en parler que beaucoup plus tard, après 863. Cela ne donne-t-il pas matière à douter du sérieux de l'accusation? Grégoire de Syracuse avait été frappé d'excommunication ou d'interdit par Ignace, mais pour des raisons absolument personnelles (v. le discours de Zacharie de Chalcédoine au concile de 869, Hard. V, 829). Leurs démêlés remontent à l'époque de la nomination d'Ignace au patriarcat; il est possible même qu'ils aient eu un caractère politique (à propos de la lutte entre les fils de Michel Rangabé et de Léon l'Arménien). En tout cas, cette excommunication, comme beaucoup d'autres, n'ayant pour raison que des démêlés personnels, ne présentait aucune importance. Il paraît qu'Ignace et d'autres moines Studites ont aussi été excommuniés ou interdits par le patriarche Méthodius, ce qui n'empêcha pas qu'après la mort de Méthodius on ne le remplaçât par ce même Ignace. Il est à remarquer que cette excommunication de Grégoire de Syracuse ne fut d'abord pas reconnue par le pape Nicolas, qui ne l'admit que quand il crut pouvoir en tirer parti, et quand il eut complètement passé du côté d'Ignace. Il y a encore une autre circonstance à prendre en considération: si effectivement l'excommunication de Grégoire de Syracuse était réelle, si elle était plus ou moins sérieuse, se peut-il que l'on eût précisément choisi cet évêque pour sacrer Photius, quand il y en avait tant d'autres, même parmi les partisans d'Ignace, qui se seraient chargés de la chose?! Aussi Héfélé et Hergenröther n'attachent-ils pas grande importance à toute cette affaire; ils supposent que Grégoire n'était pas excommunié, mais interdit. Photius, lui-

même grand canoniste, n'aurait certainement pas manqué de prendre ses mesures, afin de remplir scrupuleusement toutes les conditions demandées par le droit canon; et s'il s'est fait sacrer par l'évêque de Syracuse, c'est qu'il savait que ce sacre serait absolument valide et légal, conforme aux canons de l'Eglise. On parle encore de quelques infractions aux usages, aux rites; mais, comme le fait remarquer le professeur Ivantzoff-Platonoff, ces détails n'ont qu'une minime importance.

«Photius a été élevé à la dignité patriarcale, en très peu de temps.» Le pape Nicolas I^{er} parle de cet incident, et dit qu'un laïque élevé trop promptement à la dignité d'évêque ne peut pas être reconnu; il avait soin, pourtant, de faire entendre que, si le nouveau patriarche donnait des preuves de sa soumission à Rome, l'irrégularité de son avènement au trône patriarcal serait couverte d'indulgence! Photius répondit très vertement au pape; il lui dit avec raison que les décrets locaux de l'Eglise de Rome n'ont aucune valeur en orient. Il existe, ajouta-t-il, un canon dans l'Eglise orientale (le dixième de Sardique) interdisant une consécration trop rapide; mais comme beaucoup d'autres règles de discipline, de rite, cette loi ne peut pas être considérée comme faisant partie des lois immuables de l'Eglise, des décisions dogmatiques conciliaires! L'Eglise d'orient, ajoute l'auteur, a attaché de tout temps plus d'importance au sens intime des lois de l'Eglise qu'à leur lettre. D'ailleurs, Photius tenait plutôt à défendre la mémoire de plusieurs Pères de l'Eglise d'orient (Nectaire de Constantinople, Grégoire de Nazianze l'ancien, Tarasius, Nicéphore, etc.), qu'à se défendre lui-même. Et puis, n'avait-il pas à citer à l'appui de sa thèse un nom glorieux entre tous, en occident, celui d'Ambroise de Milan, qui, de même que Nectaire, avait été choisi pour devenir évêque, avant même d'être baptisé? Photius disait avec raison que l'Eglise occidentale était bien plus coupable que sa sœur d'orient, en tolérant l'élévation directe d'un diacre à la dignité épiscopale. Le pape Nicolas était précisément dans ce cas: il avait été élevé à la dignité de pape, quand il n'était que cardinal-diacre.

Pour se rendre un compte exact de la valeur des accusations lancées par les ennemis de Photius contre la canonicité de son titre patriarcal, il suffit de se rappeler la façon dont ils traitaient eux-mêmes ces accusations et le peu de valeur

qu'ils leur accordaient. Les papes Nicolas et Adrien, ainsi que les conciles de Rome de 863 et 869, ont affirmé de la façon la plus positive que la dignité patriarcale de Photius ne saurait jamais être reconnue; et au concile de Rome de 879, on statua que, moyennant certaines concessions que l'on demandait à Photius, on le reconnaîtrait patriarche. A cela il faut ajouter que le pape Jean VIII, qui précisément se déclarait prêt à reconnaître Photius moyennant certaines conditions, était le même homme qui, au concile de 869, était le principal rapporteur et demandait qu'on invalidât l'élection de Photius comme absolument illégale!

Enfin, le professeur Ivantzoff-Platonoff s'arrête sur les nombreuses contradictions qui se trouvent dans la description des événements les plus sérieux de la vie de Photius; or, il eût été facile de les contrôler, d'autant plus que ceux qui les décrivaient en étaient souvent les témoins oculaires. Qu'on prenne, par exemple, l'histoire de sa première déposition; tous les historiens qui en parlent lui donnent des raisons différentes. L'empereur Basile, désireux d'obtenir l'appui de Rome, écrit au pape qu'il dépose le patriarche, mû par le désir d'observer les décisions de l'Eglise de Rome, d'exécuter l'arrêt du pape Nicolas I^{er}. Constantin Porphyrogénète, qui n'avait plus besoin de Rome, dit que son grand père (Basile) fit déposer Photius, afin de conjurer la tempête qui régnait dans l'Eglise. La raison la plus probable est que Photius a été renversé pour avoir appelé solennellement « brigand et parricide » (ληστὴν καὶ φονέα) Basile le Macédonien (qui venait de s'emparer du trône), et pour lui avoir refusé la sainte communion. C'était certainement plus que suffisant pour que Basile s'empressât de déposer ce personnage si peu accommodant et si dangereux pour une dynastie qui était à peine arrivée au pouvoir, nouvelle et chancelante; c'était d'autant plus pratique qu'en se débarrassant de Photius, il devenait du même coup l'ami du pape. Après la mort de Basile, son fils Léon, pour satisfaire ses rancunes personnelles, déposa Photius une seconde fois, et eut recours au même prétexte; il annonça au pape que le patriarche était déposé *en considération des décisions de l'Eglise de Rome*.

Le IV^e chapitre de l'étude du R. P. Ivantzoff-Platonoff répond à l'une des questions les plus importantes relatives à la

biographie de Photius : comment se fait-il que ce soient presque exclusivement les renseignements fournis par les ennemis du patriarche, ou du moins par ceux qui avaient intérêt à médire de lui, à le calomnier, qui soient arrivés jusqu'à nous ? Photius avait des amis puissants dans la hiérarchie la plus élevée, des amis prêts à se dévouer pour lui, comme Grégoire de Syracuse, Zacharie de Chalcédoine, Théophane de Césarée, etc. Il avait de fidèles disciples, comme Constantin le Philosophe, l'apôtre des Slaves. Ses successeurs sur le siège de Constantinople le considéraient, et avec raison, comme l'un des piliers de l'orthodoxie ; se peut-il qu'aucun d'eux ne se soit donné la peine de défendre sa mémoire ? Or, on n'a presque rien à citer dans ce sens, si ce n'est quelques discours prononcés au concile de 869—870 et à celui de 879—880, présidé par Photius lui-même, et encore ces discours ne sont-ils pas bien longs. Il n'est pas facile de répondre à ces questions, dit le professeur Ivantzoff-Platonoff, et on peut proposer différentes solutions. Peut-être les accusations dirigées contre le patriarche restaient-elles inconnues à ses amis ; elles préféraient l'ombre à la grande clarté ; les accusateurs craignaient des démentis qui pourraient être trop catégoriques ; la majeure partie des accusations lancées contre Photius ne paraissait-elle pas à ses amis indigne de réponse ? Ces accusations avaient le plus souvent un caractère de pamphlet de bas étage. Probablement aussi la plus grande partie de tous ces écrits n'est-elle pas arrivée jusqu'à nous. Cette dernière supposition, qui est la plus probable, est étudiée en détail dans les chapitres suivants.

Le chapitre V traite de la correspondance officielle entre le Gouvernement de Constantinople et l'Eglise de Rome, ainsi que des lettres papales ayant rapport à Photius. Cette correspondance est assez complète : elle comprend les lettres des papes Nicolas I, Adrien II, Jean VIII et Etienne V, ainsi que les lettres des empereurs Michel III, Basile le Macédonien et Léon le Philosophe. Dans leurs études sur Photius, les historiens occidentaux se basent principalement sur ces écrits ; mais cette source est sujette à plus d'une critique ; elle évoque plus d'un doute. En fait de lettres impériales, nous ne possédons que celles qui sont dirigées *contre* le patriarche, *celles qui l'attaquent* ; les autres, où on le défend (lui ou l'Eglise d'orient),

ont été perdues sans laisser presque aucune trace; du moins ces lettres ne sont pas encore retrouvées. Le professeur Ivantzoff-Platonoff dit avec raison que ces lettres, surtout celles des papes, sont écrites dans un but de polémique et dictées par la passion. Peut-on, dès lors, les considérer comme des sources historiques sérieuses? Pourrait-on, demande l'auteur, prendre pour base de l'histoire de l'Eglise chrétienne les œuvres de Lucien, de Celse et de Porphyre? Certainement non. Eh bien! il devrait en être de même des ouvrages de polémique arrivés jusqu'à nous. Ils sont injustes, partiels; et ce sont précisément ces ouvrages que les savants occidentaux prennent pour point de départ et pour base de leurs travaux!

Parmi les lettres des empereurs aux papes que nous ne possédons pas, il faut surtout regretter celles de l'empereur Michel au pape Nicolas I^{er}, écrites en faveur de Photius et expliquant au point de vue oriental son avènement au siège patriarcal, surtout celle de l'an 865 que cite le pape dans sa réponse à l'empereur. C'était une lettre des plus importantes, si importante que le pape, dès qu'il eut la possibilité de dicter sa loi à Constantinople, exigea immédiatement que tous les exemplaires de cette lettre fussent brûlés; rien d'étonnant si ce précieux document et d'autres du même genre ont été détruits à cette même époque (en 869, après la déposition de Photius). Non moins regrettable est la disparition de la lettre des empereurs Michel et Basile au prince Boris de Bulgarie sur les innovations de Rome, et plus encore la disparition de deux lettres envoyées de Constantinople en occident: l'une, contenant l'histoire du concile antipapal de 867, adressée au clergé de Rome et où on l'informait de la condamnation du pape par le concile; l'autre, adressée à l'empereur d'occident Louis le Jeune, contenant la proposition de coopérer à la déposition du pape. Ces documents si importants n'arrivèrent pas à destination; ils furent expédiés par l'empereur Michel, mais après l'assassinat de ce dernier, l'empereur Basile fit revenir ceux qui les portaient et les fit probablement brûler, ou bien les envoya au pape, qui leur fit subir le même sort.

Nous ne possédons qu'un seul document émanant de Photius: c'est sa circulaire contenant l'exposition des erreurs romaines. L'original grec de ce document s'est conservé et a

été édité par le patriarche Dosithée (dans le *Τόμος χαρᾶς*). Ce document n'est-il pas d'une importance extrême? Eh bien! l'abbé Jager, dans son *Histoire de Photius* (p. 345—360), au lieu de le donner en entier et en original, n'en donne qu'une traduction altérée! Et le savant Hergenröther, qui en donne une paraphrase allemande, y ajoute des citations grecques et des explications qui parfois obscurcissent le sens de l'original.

Est-il possible, se demande le R. P. Ivantzoff-Platonoff, de rétablir cette correspondance, si importante, entre l'orient et l'occident? existe-t-elle encore dans les archives du Vatican en entier, ou bien la partie désavantageuse aux prétentions du pape a-t-elle disparu? Toujours est-il que, du moins pour le moment, le monde savant ne la possède pas et qu'il est impossible de réaliser la maxime: *audiatur et altera pars*. Les lettres des papes, dit avec raison l'auteur, sont tendancieuses, partiales; dans leurs réponses à Photius, les papes tâchent impudemment de donner le change sur les lettres que leur adresse le patriarche; ils leur prêtent un caractère tout autre que celui qu'elles ont en réalité: ainsi Photius envoie au pape la notification de son avènement au siège patriarcal; eh bien, le pape, dans sa réponse, prête à cette notification un sens absolument différent de celui qu'elle a en réalité; il en fait une pétition écrite pour obtenir du pape la confirmation du patriarche. Or, il existe des lettres identiques envoyées par Photius à ses copatriarches d'orient, qui ne sont absolument que des notifications d'avènement et pas autre chose. Il y a même plus: Photius, dans sa lettre au pape, tout en affirmant son désir d'être en intercommunion avec lui, lui indique très clairement certaines vérités que le pape semble avoir oubliées: il lui parle, par exemple, de la nécessité d'admettre les sept conciles oecuméniques (à cette époque l'Eglise de Rome, de même que quelques Eglises orientales, n'en admettait que six). Malgré toutes ces raisons, les savants occidentaux continuent à interpréter cette lettre à leur manière et à lui prêter un sens qu'elle n'a absolument pas. Photius reste toujours inébranlablement fidèle à sa manière de voir et d'agir; même dans sa soi-disant lettre apologétique au pape Nicolas, il maintient fermement ses doctrines; et sous des expressions *très* (à notre point de vue *trop*) courtoises, on découvre souvent une fine ironie ou une leçon. A l'appui de sa thèse, qu'on

ne doit pas traiter de documents historiques sérieux des pièces écrites *ab irato* dans un but évident de polémique souvent injuste et peu honnête, l'auteur cite les lettres de Nicolas I^{er} à l'empereur Michel (en 865) et une autre à Photius (de l'année 862). Le pape fait semblant d'ignorer certaines parties des lettres qui lui sont adressées; il laisse de côté ce qui le gêne, et remplit ses réponses d'injures, de gros mots, que Photius ne méritait certainement pas (*praedo, adulter, moechus, homicida, parricida*). D'ordinaire, à l'appui de ce qu'ils avancent, de leurs prétentions absolument dénuées de fondement, les papes citent des documents absolument faux; par exemple, le pape Nicolas s'appuie sur les décrétales d'Isidore; dans sa lettre à l'empereur Michel (de 865), il cite de faux canons de Nicée; dans une autre lettre adressée à l'empereur Michel en 859 (v. Allatius *de perpetua ecclesiarum consensione* II, ch. IV, p. 543), il rappelle à l'empereur qu'une douzaine d'années auparavant l'empereur lui avait annoncé l'élection d'Ignace à la place de Méthodius; or, à cette époque, Michel n'avait pas plus de sept ou huit ans! Partout, dans leurs lettres, les papes parlent de leurs privilèges et de leurs prérogatives; ils affirment avec emphase qu'ils parlent «divina inspiratione», etc. Est-il besoin de prouver, dit l'auteur, que toutes ces lettres sont des pièces de polémique, qui ne sauraient être considérées comme un matériel historique sérieux? En revanche, elles caractérisent bien les antagonistes de Photius, les papes de cette époque, le puissant et hardi Nicolas qui «regibus et tyrannis imperavit», l'astucieux Jean qui jouait constamment double jeu, qui promettait à Photius de déraciner l'erreur du *filioque* et qui en même temps mettait les Bulgares en garde contre les Grecs, parce que ceux-ci rejetaient le *filioque*. Politique essentiellement pratique et réaliste, il consentait à faire des concessions dans le symbole pour obtenir une province, la Bulgarie, etc.

Le chapitre VI est consacré à l'étude des actes des conciles tenus à Constantinople à l'époque de Photius, et des conciles romains où il s'est agi du patriarche.

Les conciles, dit le professeur Ivantzoff-Platonoff, étaient fréquents à cette époque, tant à Constantinople qu'à Rome. D'ordinaire, tout ce qui s'y passait et s'y disait était consigné dans des actes et notifié au protocole; si tous ces actes avaient été conservés, que de données précieuses n'aurions-nous pas

sur Photius, sur ses contemporains et sur toute son époque ! Malheureusement nous ne possédons qu'une très petite partie de ces documents, et encore portent-ils le cachet de la partialité la plus évidente; ils sont exclusivement défavorables au patriarche. A cette époque déjà, la curie romaine tâche, ou de détruire complètement, ou de falsifier les documents qui peuvent être favorables au patriarche. Et les auteurs romanistes de notre époque restent encore sous l'influence de ces documents.

Nous connaissons, dit l'auteur, trois conciles tenus à Constantinople au début même du patriarcat de Photius, puis deux autres: l'un (vers 858) dans l'église de Sainte-Irène, hostile à Photius; l'autre (vers 859) dans celle des Apôtres, où l'on confirma formellement la déposition d'Ignace. Nous ne possédons aucun acte authentique de ces conciles. Puis viennent les conciles de Constantinople présidés par Photius. Ils ont une importance fort grande: le premier (en 861) compta 318 évêques (dans ce nombre les légats du pape, Rodoalde et Zacharie) et s'occupa de l'erreur des iconoclastes, qui furent condamnés. De plus, il fixa la discipline de l'Eglise, et confirma la déposition d'Ignace. Cette déposition avait été décidée au concile précédent, mais on trouva nécessaire de la confirmer en présence des légats du pape; la chose était nécessaire en vue des agissements du parti d'Ignace qui s'appuyait sur Rome et troublait les esprits. Quant à Photius lui-même, il n'avait nul besoin de la confirmation du pape, il occupait son siège depuis deux ans et arrivait au concile non pas en prévenu, mais en président. Pour lui, le but principal était de décider définitivement la question iconoclaste. La discipline ecclésiastique lui donnait aussi des soucis: elle s'était relâchée; les moines ne se bornaient plus au rôle qui leur revenait de droit et ils s'occupaient de politique. Photius comprenait parfaitement qu'en attaquant ces abus il se faisait des ennemis formidables, mais il fit son devoir. Le parti d'Ignace leur donnait la main; il était peu important par lui-même, mais il tirait sa force de l'appui que lui prêtait Rome, laquelle avait un intérêt évident à se faire à Constantinople un parti qui pût l'aider à arriver à ses fins. A cette époque, il y avait deux courants d'idées à Constantinople; si Photius voyait la nécessité de contrecarrer l'influence néfaste de Rome, l'empereur Michel la trouvait nécessaire à sa politique. Il écrit

une lettre dans ce sens au pape (865), qui s'en empara pour s'en faire une arme, en lui donnant une signification qu'elle n'avait pas, mais qu'il avait intérêt à lui prêter, et cela malgré les éclaircissements ultérieurs de Michel lui-même, qui lui expliqua que le concile de Constantinople dont il parlait n'avait nullement le but qu'indiquait le pape, à savoir, la soi-disant *confirmation* de Photius par le pape. Cette manière d'agir des papes et leur manière de voir prévalut en occident, et elle s'y est maintenue jusqu'à aujourd'hui, même parmi les savants protestants. Ainsi, le fait que les légats du pape, envoyés au concile de Constantinople, furent, à leur arrivée, reçus avec les honneurs qui leur étaient dus et qu'on leur donna des cadeaux, est encore maintenant aux yeux des savants occidentaux une preuve de prévarication, d'une *captatio benevolentiae*, et surtout la preuve de la reconnaissance par l'orient de la suprématie du pape. Ils répètent ce que dit Jean VIII ! Il en est de même de la prétendue revision du procès d'Ignace par les légats. Photius, se conformant au désir de l'empereur, permit la revision (au concile) du procès d'Ignace, et soumit le dossier de l'affaire aux légats ; mais il ne le faisait qu'à titre de politesse, à titre de procédé délicat, et nullement, comme l'affirme le pape et avec lui les savants occidentaux, parce qu'il s'y crut obligé. L'auteur insiste sur son idée, que le concile de 861 n'a nullement été convoqué pour valider l'élection de Photius, mais pour d'autres raisons citées plus haut (la question de la discipline et la question iconoclaste). Les actes de ce concile ne sont pas arrivés jusqu'à nous ; ils furent brûlés selon le désir du pape ; mais la confirmation du point de vue de l'auteur se trouve confirmée par une lettre postérieure du pape Nicolas (866), qui dit lui-même que les actes du concile lui ont été apportés en deux liasses différentes, « duo volumina, quorum unum depositionis Ignatii gesta continebat, alterum autem de sanctis imaginibus habebat acta ». Ce concile (de 861), dit Ivantzoff-Platonoff, doit être considéré comme le point de départ des rapports suivis entre Constantinople et Rome à l'époque de Photius ; il est donc important d'en bien définir le caractère et la portée ; aussi l'auteur s'y arrête-t-il tout particulièrement, avant de passer aux conciles suivants.

En 866 et 867, Photius convoque des conciles à Constantinople et les préside. Ils ont pour objet de condamner les

abus de la papauté, les menées des missionnaires du pape en Bulgarie; mais Photius ne s'arrête pas à cela, il voit et vise plus loin et plus haut. Quelques évêques occidentaux se plaignent à Photius des actes despotiques et arbitraires du pape. Photius en prend note et s'apprête à agir; il parle de ses projets dans sa circulaire aux patriarches d'orient et convoque le concile de 867. Ivantzoff-Platonoff s'y arrête longuement; il lui attribue une grande importance et déplore la perte de ses actes, qui auraient pu jeter beaucoup de lumière sur les événements de cette époque, sur les tendances et les desseins de Photius, qui, désirant donner à ce concile le plus d'importance possible, y fit participer des laïques de toutes qualités. Ces laïques, parmi lesquels figuraient aussi les deux empereurs, signèrent les actes, qui, de cette façon, furent confirmés par plus de mille signatures. Photius, dans la lutte contre les abus de la papauté, voulait s'appuyer sur l'occident et sur l'empereur Louis; au concile, on pria solennellement pour sa longévité, ainsi que pour celle de son épouse, l'impératrice Ingelberte, en leur donnant le titre de «très augustes» (et cela en présence des empereurs d'orient, ce qui constituait, à cette époque, une infraction flagrante à l'étiquette). Mal secondé, Photius n'atteignit pas son but. Rome fit tout au monde pour extirper jusqu'au souvenir de ce concile; elle en fit détruire les actes dans tout l'occident, et à Constantinople même, à l'époque où elle en était maîtresse, afin qu'il n'en restât pas même un iota (*nec jota unum*). Au concile de Rome de 869, on prononça un terrible anathème contre tous les signataires des actes (en exceptant toutefois l'empereur Basile, *dont on avait besoin*). On attaquait le concile de toutes les façons, avec toutes les armes: tantôt on le proclamait un épouvantable attentat contre les droits sacrés de la papauté, tantôt on en niait l'existence même. Actuellement, on commence à admettre la grande portée de ce concile (même Hergenröther et Héfélé). Malheureusement, ce qui y a rapport a été détruit. Tout ce qui a été écrit contre Rome à cette époque et même l'énorme bibliothèque privée de Photius, tout ce qui put être découvert d'hostile à la papauté et de favorable à l'orient dans sa lutte contre l'occident a été, à l'époque de la déposition de Photius, tout cela a été livré aux flammes. Ce criminel et honteux autodafé est un déshonneur pour ceux qui en sont responsables; aussi les écrivains

occidentaux qui en parlent maintenant, en rejettent-ils toute la responsabilité et tout l'odieux sur le gouvernement byzantin et sur le parti d'Ignace, celui-ci étant redevenu patriarche après la déposition de Photius. Il est incontestable, pourtant, que ces coupables ont agi conformément aux désirs et aux plans du pape. La cérémonie, si barbare, de la crémation de tous ces écrits à Constantinople a été la répétition de celle de Rome en 869, malheureusement sur une échelle bien plus grande.

Si nous ne possédons rien ou presque rien sur le concile de 867, nous possédons en revanche les actes du concile de 869—870, appelé en occident VIII^e oecuménique, titre, d'ailleurs, qu'il s'est donné lui-même. Il existe deux versions de ses actes; l'une en latin, d'Anastase le bibliothécaire; l'autre, en extraits grecs (éditée par le Père Rader S. J.). La première version contient des interpolations évidentes, et malgré cela elle est considérée en occident comme une source parfaitement sûre pour la biographie de Photius!

Le professeur Ivantzoff-Platonoff s'arrête sur la portée de ce concile et lui conteste absolument le droit d'être considéré comme oecuménique. Il dit avec raison que l'on n'y a débattu aucune question dogmatique; le but principal était absolument personnel: il s'agissait d'abattre Photius. D'ailleurs le chiffre des membres du concile était réellement trop petit et exceptionnellement restreint: à la première séance, il y en avait 12, en exceptant les légats du pape et les faux représentants des autres patriarchats. C'était scandaleux; aussi fit-on tout au monde pour trouver des évêques qui consentissent à siéger; pour la seconde séance, on en trouva 20; pour la troisième et la quatrième, à peu près autant! Enfin, après une session de trois mois, on en réunit 90 et la dernière séance en compta 100 et quelques. Il est vrai, comme le remarque l'auteur lui-même, que ce n'est pas le nombre des évêques qui prouve l'oecuménicité d'un concile; cependant, la médiocrité de ces chiffres, si on les compare aux conciles convoqués par Photius, saute aux yeux; de plus, et ceci est très important, malgré le chiffre si petit des votants, il n'y eut aucune unanimité dans les votes. Les légats du pape insistaient surtout sur les prérogatives du siège de Rome, tâchaient de faire prévaloir la théorie de l'absolutisme papal; les évêques grecs, au contraire, tâchaient,

avec peu de succès il est vrai, de leur opposer la théorie de la pentarchie ecclésiastique et de l'autonomie des Eglises. Les seules décisions conciliaires réellement dignes de toute approbation sont celle qui confirme les canons du VII^e concile oecuménique contre les iconoclastes et celle qui interdit l'immixtion du pouvoir laïque dans les affaires de l'Eglise. Une divergence encore plus accentuée se manifesta aux séances supplémentaires du concile, où l'on discuta la question de l'Eglise bulgare. Il y a encore à noter que la liberté de discussion faisait absolument défaut. Ce n'était certainement pas un concile oecuménique, dit l'auteur; de l'aveu même de Hergenröther, il ne fut jamais admis en orient et fut bientôt oublié des Grecs. Ce sort, dit M. Lébédéff dans son *Histoire des conciles de Constantinople*, a réellement été bien mérité.

Après le retour de Photius au patriarcat, on convoqua un nouveau concile (novembre 879—mars 880), qui, de l'aveu même des écrivains occidentaux hostiles à Photius, fut le triomphe de son patriarcat, tant par sa solennité extérieure que par son caractère et son importance. Hergenröther dit que, depuis le concile de Chalcédoine, on n'en vit pas d'aussi imposant (T. II, 462). Il siégeait à l'église de Sainte-Sophie et se composait de 380 personnes, présidées par Photius. Les légats de Rome étaient Paul, évêque d'Ancone, Eugène d'Ostie et le cardinal-prêtre Pierre. Le but du concile était le rétablissement de la paix de l'Eglise, ébranlée par les menées des ennemis de Photius (et surtout par le concile de 869), et minée par les prétentions exagérées et les innovations de la papauté. Les légats du pape, au début du concile et plus d'une fois dans le courant des séances, proclamèrent qu'ils étaient envoyés par le pape afin de confirmer Photius dans sa charge et ses dignités; mais on leur fit bien vite comprendre que le patriarche n'avait nul besoin de la confirmation du pape; aussi finirent-ils par dire aux évêques orientaux que le pape les avait envoyés afin de ramener l'union dans l'Eglise de Constantinople, mais que, si cette union était déjà rétablie et effectuée, et Photius accepté comme patriarche, ils n'avaient plus qu'à remercier Dieu, le dispensateur de la paix! Malgré leurs efforts, ils furent obligés de rengainer toutes les prétentions exagérées qu'ils voulurent faire prévaloir au début du concile. Il est donc absolument erroné de dire, comme on l'a

souvent prétendu jusqu'ici, que le concile avait été réuni dans le but de confirmer Photius par une décision émanant du pape.

Les résultats obtenus au concile furent considérables. La légalité complète du patriarcat de Photius fut reconnue par les représentants de toutes les Eglises; le parti qui lui était opposé était, à cette époque, sans importance; ses derniers représentants furent condamnés, et cela non seulement par les évêques orientaux, mais aussi par les légats du pape. Enfin, le concile de 869 qui condamna Photius fut reconnu illégal, privé de valeur, de signification et unanimement condamné, et cela tant par les orientaux que par les légats. Voici les termes dont se servent ces derniers en signant le protocole: «Je reconnais Photius patriarche et légalement élu, j'entre en communion avec lui conformément aux instructions du pape. Je regrette et je prononce l'anathème contre ce concile qui a été convoqué contre Photius, ainsi que tout ce qui a été fait contre lui à l'époque du pape Adrien de bienheureuse mémoire, et je ne compte pas ce concile au nombre des véritables.» Hergenröther *soupçonne* une interpolation dans cette signature, mais il ne fournit pas de preuves à l'appui. Héfélé ne voit pas d'interpolation à cet endroit. Les termes de l'instruction donnée par le pape Jean à ses légats partant pour Constantinople sont aussi très explicites et très fermes. Au § 10 du *Commonitorium*, le pape dit: «Volumus contra praesenti synodo promulgari ut synodus quae facta est contra patr. Photium sub Hadriano sanctissimo Papa in urbe Roma et Constantinopoli exnunc sit rejecta, irrita et sine robore» (*Hard.* VI, I, 295). A la lecture de ce § 10, les orientaux y adhérèrent, en ajoutant que ce pseudo-concile de 869 avait foulé aux pieds toutes les lois divines et humaines et qu'il avait aussi été condamné, rejeté et anathématisé par les Eglises d'orient. Les légats n'ont pas protesté contre ces affirmations.

Ce concile décréta l'égalité entre les patriarchats de Rome et de Constantinople, interdit d'accorder de nouvelles prérogatives à l'Eglise de Rome; et le texte de ce décret est si précis, si clair, qu'il est impossible d'en infirmer la portée (1^{er} canon de la 5^e séance, *Hardouin* VI, I, 319—320).

Une autre décision du même concile, décision de très grande importance, est celle qui a rapport au *filioque*. L'auteur la soumet à une critique détaillée, dont voici le résumé succinct.

Invité par les membres les plus influents du concile à venir à une séance, l'empereur s'y rendit accompagné de ses trois fils; il témoigna sa joie de voir rétablies l'unité et la paix de l'Eglise et se déclara prêt à appuyer de sa signature les décisions du concile; de plus, il proposa de formuler et de proclamer solennellement un « modèle de foi » pour tous les chrétiens. Le représentant du patriarche d'Antioche et avec lui les autres métropolitains et les légats du pape répondirent que ce qu'il y avait de mieux à faire dans ce sens, c'était de confirmer l'ancien symbole de la foi, qui était déjà accepté par tous les chrétiens et qui avait été confirmé dans les conciles oecuméniques précédents. Cela eut lieu. On lut le symbole de Nicée-Constantinople sans l'addition du *filioque*, et l'on condamna d'avance tous ceux qui se permettraient de retrancher, d'augmenter, de modifier quoi que ce fût à ce symbole, ou ceux qui se permettraient de proposer une nouvelle exposition de la foi. Le concile fut unanime à prendre cette décision. A la séance de clôture, on relut ce qui avait été décidé concernant le symbole et tous s'écrièrent, *Πάντες οὕτω φρονοῦμεν, οὕτω πιστεύομεν*, etc. (*Hard.* VI, I, 336): « Nous pensons et croyons tous ainsi. Ceux qui pensent autrement, nous les déclarons ennemis de Dieu », etc. (*Ibid.*, 339.)

Ce concile, dit M. Ivantzoff-Platonoff, avait pour but de raffermir l'unité de l'Eglise; mais cette unité ne pouvait pas être sincère, durable, vu la différence qui s'était introduite dans le symbole; elle ne pouvait, en aucun cas, être passée sous silence; elle avait déjà soulevé une polémique fort vive en 866 et 868: du côté de l'orient, dans la circulaire de Photius aux patriarches orientaux, dans la lettre des empereurs Michel et Basile au prince de Bulgarie; du côté de l'occident, dans quelques écrits dirigés contre les Grecs, etc. Photius, revenu au pouvoir, ne voulait pas recommencer cette polémique, qui pouvait envenimer ces rapports, détruire cette paix de l'Eglise, si désirée par tout le monde et qui venait de s'établir; il préféra suivre un autre mode d'action qui pût ramener l'unité dans la foi sans nouvelles discussions, tout simplement en confirmant l'ancienne tradition orthodoxe et l'ancien symbole universel, et en le garantissant contre toute nouvelle augmentation ou modification. Mais le *filioque* avait déjà poussé de fortes racines en occident; avant d'agir, il fallait sonder le

terrain, préparer les voies de l'action. C'est ce que fit Photius. En 878, il envoya au pape son élève (plus tard archevêque d'Euchaïs), Théodore Santavarène, avec une lettre; cette lettre ne nous est pas parvenue, mais nous possédons la réponse du pape. « Votre envoyé, » écrit-il, « s'est expliqué avec nous; il trouve que nous observons la forme primitive du symbole, que nous n'y ajoutons ni n'en retranchons rien. ... Non seulement nous ne prononçons pas le symbole avec l'addition *filioque*, mais nous condamnons ceux qui le font, comme étant des gens qui défigurent l'enseignement du Christ, qui violent la parole divine. Mais votre sagesse n'ignore pas qu'il est difficile de faire accepter notre façon de voir à nos autres évêques, de modifier un usage qui s'est enraciné depuis des années. Il nous paraît donc préférable de ne *forcer* personne à abandonner l'addition, mais d'agir sur eux par la modération et la prudence, en les amenant peu à peu à abandonner ce blasphème. »

La majeure partie des savants occidentaux rejette cette lettre comme non authentique; ils supposent que le pape ne pouvait pas parler en ces termes du *filioque*. Le professeur Ivantzoff-Platonoff est d'un avis différent, qu'il motive de la façon suivante: Il est hors de doute, dit-il, que de l'aveu même des savants catholiques (depuis Léon Allatius jusqu'à Pichler, Gfrörer et Hergenröther), à l'époque dont il s'agit, le *filioque* n'était pas accepté par l'Eglise romaine, tout en étant accepté dans d'autres Eglises occidentales, surtout dans celles des Gaules et de la Germanie; il était donc effectivement difficile, comme le dit le pape, de le déraciner rapidement, violemment. Il est incontestable, d'un autre côté, que personnellement Jean VIII n'était pas favorable au *filioque*; on le voit, par exemple, dans sa lettre « ad Sfindopulcrum comitem » (*Hard.* VI, I, 85); le point de vue auquel il se place dans la discussion entre St-Methodius (l'apôtre des Slaves) et les évêques allemands est clair. Outre la lettre de Jean VIII, Photius possédait encore celle d'Adrien III. Celui-ci, selon l'ancien usage, avait envoyé à Photius une épître conciliaire où il lui annonçait son avènement au siège patriarcal de Rome (884) et où il faisait sa profession de foi sur le St-Esprit qui procède du Père. Photius le raconte dans son ouvrage « *Περὶ τῆς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος Μυσταγωγίας* ». Cet ouvrage de Photius fut, pendant longtemps, tenu secret par les éditeurs occiden-

taux des documents qui se rapportent à l'illustre patriarche ; il fut enfin édité par Hergenröther (1857), puis par Migne en 1860 (*Patrologia*, CII, 263—540, col. 381). Mais, où se trouve la lettre même d'Adrien, cette lettre si importante ? et comment se fait-il qu'en occident personne jusqu'à Hergenröther n'en ait fait mention ? Nous trouvons l'explication de ce fait si étrange dans les annotations, à cette même page 381 (Rem. 91). Il y est dit : « In editione Card. Caraffae (édit. des Lettres des papes) ingens est lacuna epistolarum pontificiarum, a Joanne VIII usque ad Leonem IX, annis fere 170 (or c'est précisément l'époque à laquelle s'est effectué le grand schisme entre l'orient et l'occident) ; quare et haec Adriani III ad Photium, si vera est, epistola desideratur. » Et plus loin : « Et quidem, ut recte observat Lequienius, Romana ecclesia nunquam graecis diserte *impe-ravit* ut symbolum ea particula augerent . . . Quid ergo mirum est, si Adrianus ita fortasse locutus est ? » N'est-ce pas là une indication précieuse, *un aveu* ?

Il est probable que les légats envoyés par le pape au concile de Constantinople reçurent des instructions précisément dans le sens de cette lettre, ce qui explique pourquoi à la VI^e et à la VII^e séance non seulement ils ne firent aucune objection à la proposition de laisser intact le symbole de la foi, mais pourquoi, au contraire, ils la soutinrent fortement. Il n'y a pas d'autre clef pour expliquer leur conduite dans cette importante question ; d'ailleurs, cette conduite est parfaitement logique. Il est indubitable aussi que les protocoles des séances où a été confirmé le symbole, ont été signés par les membres du concile, et qu'ils se trouvaient dans les anciennes copies des actes. Photius le dit positivement dans sa lettre au métropolitain d'Aquilée (v. Valetta, *Ἐπιστ.* 5, σελ. 198 ; v. aussi Migne, Gr. CII, 381).

Si toutes les Eglises qui ont été représentées au concile, dit avec regret le professeur Ivantzoff-Platonoff, étaient restées fidèles aux décisions qui y ont été prises, le grand schisme n'aurait certainement pas eu lieu. Malheureusement l'Eglise de Rome n'accepta pas ce concile, et cela pour de mesquines raisons d'égoïsme. Jean VIII, après le concile de 879—880, ne se plaint ni du canon qui interdit d'étendre les prérogatives de la chaire de Rome, ni de celui qui condamne le *filioque*, ni du sévère anathème lancé contre le concile de 869 ;

et tout cela était cependant bien important. Il se plaint de ce que Photius n'a pas demandé pardon de ses torts vis-à-vis de Rome, de ce qu'il n'a pas remercié le pape de ses bienfaits (la reconnaissance de la légalité de son patriarcat) et de ce qu'il n'a pas cédé la Bulgarie (v. *Hard.* VI, I, 87—89). Telles étaient les raisons pour lesquelles le pape refusa de reconnaître le concile! Il remit sur le tapis les anciennes plaintes de Nicolas I^{er} et d'Anastase le bibliothécaire contre le concile de 861: «Les légats ont été achetés par Photius, ils ne savaient pas ce qu'ils signaient, ne connaissant pas le grec!» Ces misérables plaintes sont, même jusqu'à présent, répétées en occident. Il est heureux, dit l'auteur, que les actes du concile de 879—880 n'aient pas eu le sort des actes des conciles de 861, 867, ainsi que de tout ce qui a été favorable à Photius et défavorable à Rome. Il est vrai que, depuis 880, les papistes n'eurent plus l'occasion d'agir en maîtres à Constantinople, comme ils le firent en 869. Mais ils firent tout ce qu'ils purent; ils tâchèrent, du moins, d'ensevelir tous ces actes dans leurs archives, de ne pas les publier, etc. Ces actes existent pourtant en occident (v. Binii *Admonitio* de pseudosynodo Photiana. *Allatii* de consensione ecclesiarum 591). Le chartophylax Jean Beccus, qui se donna, au XIII^e siècle, tant de peine pour la réunion des Eglises, les citait dans sa «Paix des Eglises»! Malgré tout cela, dans aucune des grandes collections des *Acta conciliorum*, ni dans Binius, ni dans Labbe, ni dans l'*editio regia*, on ne trouve le texte des actes de 879—880. On trouve à leur place une *Admonitio ad lectorem*, où on le met en garde contre les actes de ce concile de Photius! Pourtant, vers la fin du XVII^e siècle et au commencement du XVIII^e, quelques savants, plus consciencieux, voulurent avoir des données positives sur ces documents, afin de les communiquer au public (Beveridge, l'abbé Fleury, quelques savants protestants surtout, Oudin, Hanke). Enfin, en 1705, le métropolitain de Rymnik Anthimos édita son *Τόμος χαράς*, où ces actes parurent au grand jour et en entier; et pourtant ce n'est que depuis peu de temps que la lumière commence à se faire en occident (v. Schröckh, *Kirchengeschichte*).

Parmi les savants occidentaux qui attaquèrent avec le plus de véhémence les actes du concile de 879—880, il faut citer en premier lieu le chef des historiens ultramontains, le

cardinal Baronius, le chef des théologiens ultramontains, le cardinal Bellarmin, et le plus savant des renégats orientaux, L. Allatius. Les deux premiers sont peu précis, ils semblent hésiter; Allatius est plus énergique, il plaide avec toute l'adresse, tout le savoir-faire d'un homme qui connaît à fond les documents de l'histoire grecque du moyen âge. Malheureusement pour lui, après la publication de sa «*De perpetua consensione ecclesiarum*», parurent les réfutations venues tant d'orient (le patriarche Dosithée, *Σημειώσεις*) que d'occident (les protestants Basnage, *Histoire de l'Eglise*, T. I, L. VI, chap. VI; Hankius, *Scriptores rerum byzantinorum*, P. I, c. XVIII, p. 367—382). Puis vint le Syro-uniate Assemani, qui avouait l'existence de ces actes tout en affirmant qu'ils contenaient des interpolations. Ces idées si hostiles pour les actes du concile de 879—880 ne trouvent plus beaucoup d'adhérents aujourd'hui (v. Hergenröther, Damberger, *Synchronistische Geschichte des Mittelalters*); pourtant elles trouvent encore quelques défenseurs; il y a des savants ultramontains, et même Migne, qui croient que ces actes sont «*fictitia*», que Photius les a inventés «*ex capite suo*».

Ce sont surtout les séances VI et VII, où a été confirmé le symbole de la foi, qui sont le plus attaquées. On prétend qu'elles n'avaient pas de portée officielle (v. *Hard.* VI, I, 331), qu'elles n'avaient pas de lien avec les séances précédentes, etc. Or, c'est précisément le contraire qui est vrai. Etant donnée l'importance capitale des actes du concile de 879—880 pour l'histoire de l'Eglise en général et pour celle de Photius en particulier, le professeur Ivantzoff-Platonoff s'arrête, dans son étude, sur toutes les accusations dont ils sont l'objet. Ne pouvant ou ne voulant pas nier l'existence des actes de ce concile, dit-il, beaucoup de savants catholiques, tels que Assemani, Lequien, Héfélé, Hergenröther, et quelques savants protestants (Schröckh, Neander, Kurtz), veulent voir dans ces actes des interpolations, des modifications en faveur de Photius. Mais quelles sont leurs preuves? D'abord, disent-ils, les lettres du pape Jean n'ont pas été lues aux séances II et III dans leur texte primitif, mais avec certains adoucissements et certaines louanges à l'adresse de Photius. Or, nous avons vu plus haut que ces modifications ont été faites par les légats eux-mêmes, et très probablement du consentement préalable du pape, en

vue du cours des événements. La chose a eu lieu non seulement au concile de 879—880, mais même au concile convoqué pour perdre Photius. Les légats étaient obligés d'introduire certaines modifications dans le texte des lettres qu'ils avaient à lire, sans quoi ils se seraient trouvés dans une position ridicule et fausse. Arrivés en 879 à Constantinople, ils trouvèrent Photius dans toute sa force et dans tout l'éclat de sa gloire; pouvaient-ils, dans de pareilles conditions, lire des documents où l'on disait, par exemple, que Photius devait demander pardon au pape « d'occuper illégalement le trône patriarcal »? ou bien, qu'il devait solennellement admettre que sa confirmation (par le pape) serait un effet de la grâce du pape pour Photius? Ils avaient affaire à forte partie; chacune de leurs maladresses, la moindre de leurs imprudences, étaient impitoyablement relevées par les membres du concile, par exemple, par Zacharie de Chalcédoine, Procope de Césarée, Elie de Jérusalem. Il existe dans la bibliothèque du Vatican des lettres du pape Jean VIII qui, paraît-il, ne correspondent pas à celles qui sont consignées dans les actes du concile de 879—880 que nous possédons. Elles sont écrites dans un sens beaucoup plus autoritaire, et les auteurs ultramontains les opposent à celles des actes. Mais pourquoi, sur quelle base, leur donnent-ils la préférence? Les savants ultramontains avouent que le texte ancien des plus importantes de ces lettres (telles qu'on les trouve dans les manuscrits, par exemple, chez Yves de Chartres) était conforme à celui qui se trouve dans les actes du concile de 879—880; et effectivement on admettait, en occident, un texte ancien conforme à ces derniers, au dire même de Héfélé (IV, 438). Il y avait donc deux versions, deux textes. Quelques savants admettent la coexistence de ces deux versions différentes, l'une, secrète, devant diriger les légats, l'autre, devant être présentée officiellement au concile. On est même allé jusqu'à éditer deux versions: « *Epistolae Joannis genuinae ex codice Vaticano* », et d'autres « *Easdem epistolas a Photio corruptas* ». Nous avons vu plus haut qu'il n'y avait besoin d'aucune « corruption » et que les légats *devaient introduire* et *ont introduit*, et cela certainement du consentement préalable du pape, des modifications dans le texte de ce qu'ils soumettaient au concile. On dit encore que le pape Jean VIII ne pouvait pas employer dans ses instructions à ses légats des

expressions aussi fortes, aussi raides, en parlant du concile d'Adrien II (exnunc sit rejecta, irrita et sine robore, et non connumeretur cum altera sancta Synodo). Mais pourquoi pas? Pouvait-il s'exprimer autrement s'il voulait annuler la portée de ce concile et renouer ses rapports avec Photius? Les papes ne se gênaient pas dans leurs expressions vis-à-vis de leurs prédécesseurs; qu'on se souvienne, par exemple, de celles qu'employait Etienne VI vis-à-vis de Formose! Il est d'ailleurs inadmissible que Photius ait modifié (dans un sens favorable à ses idées ou à sa personne) ce qui se disait au concile; tout se faisait au grand jour; il y avait trop de témoins, et les actes du concile étaient immédiatement mis à la portée de tout le monde. Le contrôle était trop facile; à la moindre falsification, on aurait convaincu Photius de mensonge. C'était réellement trop naïf pour un homme aussi habile que le patriarche, cet homme «versutissimus», comme l'appelaient ses ennemis.

Ce qu'il y a de plus difficile à admettre pour les écrivains romains, dit le professeur Ivantzoff-Platonoff, c'est la lettre du pape Jean à Photius, dans laquelle il parle du *filioque* (lettre annexée d'ordinaire aux actes du concile de 879). Deux seulement, Fleury et Pichler, ont eu le courage d'en admettre l'authenticité. L'auteur revient sur cet important sujet. Le plus sérieux argument, dit-il, qui puisse être élevé contre l'existence de cette lettre est le fait que Photius ne la mentionne ni au concile de 879—880, ni dans sa lettre au métropolitain d'Aquilée, ni enfin dans son ouvrage sur le Mystère du St-Esprit (*Περί μυσταγωγίας*). Il parle du pape Jean comme d'un adhérent à ses idées sur le St-Esprit, et il cite la signature des légats du pape dans les protocoles de 880, mais il ne cite pas la lettre même du pape. La chose s'explique pourtant facilement par le caractère absolument privé, confidentiel, secret même, de cette lettre. Avait-il besoin de la citer au concile? Non. La confirmation officielle du symbole de Nicée-Constantinople par les légats du pape avait plus de valeur qu'une lettre confidentielle même du pape; d'ailleurs, s'il ne cite pas celle du pape Jean, il cite celle du pape Adrien III touchant le même sujet et qui de plus était une lettre officielle (*συνοδική ἐπιστολή*). On ne peut soupçonner ni Fleury, ni Pichler, d'être trop bienveillants pour les doctrines orientales, ni les savants orientaux tels que Nil Cabasilas, Nil de Rhodes, Marc d'Ephèse, Gen-

nadios Scholarios, ou les savants russes Théophane Procopovitch, le métropolitain Macarius, Philarète de Tchernigov, ni le célèbre Adam Zernikavius, de vouloir s'appuyer sur des documents falsifiés. Le résumé que donne l'auteur sur cette question est que la lettre de Jean VIII est authentique, que les arguments qu'on oppose à cette authenticité ne sont pas de nature à l'ébranler. Il ajoute que cette lettre n'est d'ailleurs nullement un argument indispensable (au point de vue orthodoxe-oriental) pour prouver l'erreur de ceux qui modifient le symbole de Nicée-Constantinople; on possède des arguments bien autrement sérieux que les opinions d'un pape qui vacillait dans son orthodoxie; mais cette lettre est importante pour éclairer l'histoire du concile de 879—880¹⁾.

Les ultramontains, continue le professeur Ivantzoff-Platonoff, attaquent encore le chiffre des signataires des actes du concile; ils le trouvent trop grand (380). Mais, de l'aveu même de l'un de leurs plus grands savants, Hergenröther, il n'y a qu'une vingtaine de signatures qui puissent être considérées comme douteuses. Hergenröther dit que ce concile était trois fois plus nombreux que celui de 869, qu'il était « eine wahrhaft imposante Erscheinung, wie sie seit dem Concil von Chalcedon nicht mehr gesehen worden war ».

On s'arrête encore aux nombreuses variantes dans les différentes copies des actes de 879—880, principalement au L. VI, chap. 8 (v. Hergenröther). Ces variantes existent effectivement, mais elles ne sont pas de nature à modifier les idées qu'on doit se former de ce concile en étudiant les actes; d'ailleurs, il n'y a aucune raison pour donner la préférence aux copies qui ont servi de base aux « Acta conciliorum » édités en occident. Les occidentaux s'étonnent de voir le nom de Photius placé avant celui de Jean dans les copies orientales (quand on proclamait, au concile, des vœux de longévité pour

¹⁾ Il y a encore une remarque à faire à ce sujet: les catholiques-romains ont peine à admettre qu'un pape (Jean VIII) ait pu abandonner si facilement le *filioque*. Mais on oublie une chose. Actuellement, cette erreur dogmatique a plus de mille ans de date, on l'enseigne comme une vérité depuis des siècles, on y est habitué; mais à l'époque où Jean VIII écrivait sa lettre, elle n'avait pas le caractère dogmatique qu'elle a actuellement chez les ultramontains! Il n'y avait pas cent ans que Léon III refusait au terrible Charlemagne de l'insérer dans le *credo*, et Jean VIII pouvait parfaitement connaître personnellement des contemporains de Léon III. Pour juger le pape Jean, il faut se mettre à sa place.

ces deux personnages), par exemple, dans le *Τόμος χαράς*; on en infère des falsifications, et dans les éditions occidentales on place Jean avant Photius, en se basant, dit-on, sur le code du Vatican; mais comment se fait-il que Baluze, dans sa copie de ce même code du Vatican, copie dont s'est servi Fleury, fasse aussi précéder le nom de Photius, conformément aux copies les plus anciennes? Ce n'est certainement qu'un détail de minime importance; mais n'est-il pas caractéristique?

Les expressions louangeuses, hyperboliques, à l'adresse de Photius, qu'on trouve dans les actes du concile de 879—880 nous choquent par leur exagération; mais il faut faire la part du goût du temps; d'ailleurs on en adresse d'aussi fortes à Jean et à l'empereur. Elles ne prouvent donc rien.

Les préventions qui avaient cours dans la science occidentale contre les actes du concile de 879—880, font place de plus en plus à une façon de voir plus juste, plus équitable; et, ajoute l'auteur, il faut dire que c'est à Hergenröther (précisément le grand savant contre lequel l'auteur a dû polémiser avec le plus de force), que revient, en occident, l'honneur d'avoir étudié avec le plus d'impartialité les actes de 879—880, même avec plus d'impartialité que le savant protestant Néander. Certainement, ce même Hergenröther, comme Héfélé, comme tant d'autres, est loin d'être d'une impartialité absolue, mais il y a indubitablement un grand progrès, surtout si l'on compare les idées actuelles avec celles des Allatius, des Baronius, etc. . . .

Outre les conciles de Constantinople qui avaient un rapport direct avec l'histoire de Photius, il y en a eu d'autres, en occident, qui avaient aussi une certaine connexion avec ce patriarche; malheureusement nous n'avons sur eux que peu de documents. Il faut noter le concile de Rome en 863, convoqué par le pape Nicolas, où, pour la première fois, on a contesté la légitimité du patriarcat de Photius; celui de 869, convoqué par le pape Adrien II, où, profitant de la disgrâce politique de Photius, on s'empessa de confirmer sa condamnation, et où l'on prépara le concile de Constantinople de 869 si hostile à Photius. Enfin, il faut noter celui de 879, convoqué par Jean VIII à Rome, et qui eut une direction absolument opposée à celui de 869: les circonstances avaient changé, Photius était de nouveau bien avec l'empereur, et l'on espérait, à Rome, arriver

à une entente avec ce même patriarche, qui avait été anathématisé par les conciles précédents. Toutes les condamnations précédentes furent déclarées nulles et non avenues. Il ne reste, ainsi qu'il est dit plus haut, que fort peu de documents de tous ces conciles, surtout du dernier tenu à Rome en 879; cela se conçoit, puisqu'il était favorable à Photius. Nous ne possédons de ce concile que les instructions données par le pape à ses légats, allant au concile de Constantinople de cette même année. Parmi les signataires de cette instruction, on voit les noms de plusieurs prélats qui, aux conciles précédents, ont prononcé l'anathème contre Photius, entre autres celui du pape Jean lui-même, si favorable maintenant au patriarche, et qui, au concile d'Adrien, était l'un des rapporteurs les plus hostiles à Photius!

Il y eut encore d'autres conciles en occident, convoqués pour répondre à l'orient orthodoxe, qui attaquait les innovations occidentales; ainsi le pape Nicolas, dans une lettre à Hincmar de Reims, parle d'un concile convoqué pour répondre à une lettre de l'empereur Michel, qui contenait des « invectives effrontées contre les privilèges du siège de St-Pierre ». Malheureusement les actes de ces conciles ne sont pas parvenus jusqu'à nous. Plus tard, le pape se préparait à convoquer un concile, afin de répondre aux arguments qui étaient contenus dans la lettre des empereurs Michel et Basile au prince Boris de Bulgarie. Sa mort empêcha ce projet de se réaliser, mais on convoqua dans ce même but de polémique quelques conciles provinciaux, où l'on mit à l'étude les accusations formulées par les Grecs contre les Latins. Cette époque peut être considérée comme étant le commencement d'une polémique régulière de l'occident avec l'orient. Comme produit de cette polémique, nous voyons paraître en occident les ouvrages d'Enée, évêque de Paris, et de Ratramne, moine de Corbie. Ces ouvrages se sont conservés jusqu'à nos jours (*Patrologia latina*, Migne, CXXI). Les auteurs y défendent d'une façon peu habile, il est vrai, le *filioque*, le carême du samedi, le célibat des prêtres et d'autres innovations latines. Un fait à noter est que les deux polémistes, quoique écrivant en même temps et habitant la même province, n'étaient pas d'accord sur ce qu'ils avaient à défendre: Ratramne, répondant aux Grecs, qui accusaient les Latins d'élever à la dignité d'évêques des

diacres sans les faire passer par la prêtrise, nie l'existence d'un pareil usage en occident; et Enée de Paris présente dans son livre la défense de cet usage comme étant absolument correct et légal.

Il est probable que l'extrême orient même ne resta pas étranger à la lutte entre Rome et Constantinople et que, dans les pays soumis aux musulmans, on convoqua des conciles où l'on s'occupa de la vie et des œuvres de Photius, ainsi que des questions qu'il souleva; mais nous n'avons sur ce point que des données assez vagues et aucun document.

A. K.

(La fin prochainement.)
