

Piété, introspection et préliminaires de l'esprit civique

Les saints nationaux et dynastiques en Europe centrale-orientale, X^e-XIII^e siècles

FLORIAN DUMITRU SOPORAN

Extra Ecclesiam, nulla salus
(SAINT CYPRIEN DE CARTHAGE)

L'ÉVOLUTION DES institutions d'État et ecclésiastiques en Europe centrale-orientale pendant les trois premiers siècles après l'intégration de cette région dans l'ordre politique et spirituel de la *Christianitas* offre l'image d'une expérience inachevée¹, étant donné que les formes d'organisation et les pratiques sociales spécifiques du paradigme occidental et byzantin avaient été reprises dans les conditions d'une précarité des ressources de pouvoir de l'autorité centrale. L'alternance entre des gouvernances de succès, exercées par des souverains capables, qui avaient initié la diffusion de la foi chrétienne et l'extension territoriale de leurs royaumes au détriment des États voisins, avec des périodes de crise dynastique générées par l'absence de règles successorales strictes et par la réactivation des initiatives offensives venues depuis les centres de pouvoir de proximité offre suffisamment d'arguments aux adeptes de la thèse du sous-développement institutionnelle de la région par rapport aux équivalents politiques du nord-ouest de la *Christianitas*.² Cette interprétation est fondée aussi sur le caractère volatil du loyalisme des élites locales qui privilégiait le règlement des litiges juridictionnels par le regroupement de centres locaux d'intérêts reconnaissant l'autorité d'un souverain en échange de l'obtention de garanties de certaines immunités juridiques et fiscales.

Le phénomène qui a précédé le dialogue entre le pouvoir et la société, qui a généré le projet initié par la Maison d'Autriche à partir de 1526, a supposé aussi l'existence de solidarités et de conflits sociaux qui ont assuré aux formations politiques de la région les ressources nécessaires pour essayer de récupérer les décalages exagérés qui les séparaient des centres de diffusion des valeurs de la civilisation médiévale.³ Les commencements de l'histoire officielle des communautés slaves et hongroises ont privilégié l'image d'une double édification, politique et spirituelle, perpétuant une étrange compatibilité avec les notations concises des auteurs médiévaux, en dépit de la méfiance avec laquelle l'érudition moderne ou l'iconoclasme contemporain se rapporte aux observations des hommes

de l'Église du X^e siècle⁴, dépourvues de la couleur stylistique des écrits classiques et de la précision des données statistiques. Le succès spectaculaire connu par certains protagonistes du processus de diffusion et d'institutionnalisation de la nouvelle foi nous permet de mieux comprendre ce phénomène, à travers une approche introspective des nations qui font l'objet de la mission et de la spécificité que ces prélats et princes investis avec les attributs de la sainteté avaient imprimée à la religiosité publique et privée⁵ dans leurs pays d'origine. Ces rayonnements se soustraient aux événements politiques soumis à des interprétations divergentes et font partie du processus d'ethnogenèse des nations médiévales, pour lesquelles la croyance religieuse dans son expression rituelle a joué un rôle essentiel.⁶ Pour rester dans le même registre, l'étude de la biographie de certaines personnalités qui acquièrent une dimension normative conférée par le discours identitaire médiéval dément les préjugés relatifs à la faiblesse de l'Église chrétienne dans les provinces ecclésiastiques situées aux confins orientaux de l'empire, assertion valable partiellement pour ce qui concerne le nombre de paroisses et la formation intellectuelle du clergé.⁷ Les options doctrinaires et les actes de conduite des représentants de la première génération de chrétiens de l'Europe centrale-orientale mettent en cause des conclusions apparemment validées uniquement par leur intense fréquentation historiographique liées à l'obéissance de l'Église locale⁸, orthodoxe en particulier, au pouvoir d'État.

Du point de vue méthodologique, la reconstitution de ces fragments du passé constitue aussi bien un défi à l'esprit critique de l'observateur intéressé, avide de décrypter les réalités cachées dans une variété de sources documentaires, depuis les notations des chroniqueurs à des travaux hagiographiques et des documents de la propagande patriotique, qu'une étude de cas pour l'histoire en tant que produit de l'action des personnalités d'exception. Les faits et le sacrifice de ces représentants des élites sociales et intellectuelles des Tchèques, Russes, Hongrois, Polonais et Roumains sont un exemple insolite du succès de la conversion à la nouvelle foi, dans un contexte où la précarité de la culture écrite rendait pratiquement impossible une telle évolution dans l'absence de la force de l'exemple personnel et de son acceptation consciente par la communauté d'origine. La force de suggestion des premiers martyrs de la foi s'est avérée supérieure à la tentation de revenir aux traditions païennes, étant à la fois un élément de cohésion communautaire dont le pouvoir d'État ou ses contestataires allaient se servir durant certains épisodes de compétition interne. Les similitudes chronologiques entre les exemples documentés dans l'espace placé sous la domination spirituelle du Saint-Siège et les exemples consignés dans l'espace orthodoxe dévoilent le caractère formel du Grand Schisme de 1054 dans les régions frontalières des deux juridictions, de même que la compatibilité entre les aspirations des fidèles personnifiées par les dirigeants spirituels ou laïcs et le paradigme réformiste assumé par la papauté à partir du XI^e siècle et par les milieux monastiques byzantins.

Le premier dans la série des personnalités emblématiques pour la genèse de la piété collective au sein des nations qui venaient de se convertir est Adalbert de Prague (952-997). Sa participation aux efforts du Saint-Siège d'institutionnalisation de l'Église dans les États qui venaient d'entrer sous l'autorité spirituelle du souverain pontife peut être mieux comprise si on analyse sa conduite en tant que haut hiérarque de l'Église tchèque et, surtout, comme initiateur des missions de conversion des communautés non-chré-

tiennes. La première partie de sa biographie apparaît moins dans les sources, la chronique de Thietmar de Mersebourg et les notations ultérieures de Cosmas de Prague⁹ attestant sa naissance autour de l'an 952. Son appartenance au clan Slavník, possesseur de grands domaines en Bohême centrale et sa possible descendance en ligne maternelle de la famille des ducs de Przemysl lui offraient les ressources d'une participation active aux tentatives de stabilisation institutionnelle de la Bohême au début de son histoire officielle. Selon les chroniques, son option pour une carrière ecclésiastique serait due à un engagement de la famille, qui essayait ainsi de sauver sa vie menacée par une santé précaire. Cette décision lui a ouvert la voie vers une instruction solide, acquise dans l'ambiance de l'évêché de Magdebourg, qui était à l'apogée de son évolution grâce au patronage de la famille impériale¹⁰ et aux soins de l'évêque Adalbert, à qui le jeune Vojtěch allait d'ailleurs emprunter son nom clérical au moment de la confirmation. Ses qualités et les tentatives de la papauté de donner une impulsion aux nouvelles fondations spirituelles du monde slave par l'appel au clergé local, ainsi que ses connexions familiales ont conduit à son investiture comme évêque de Prague, dans un contexte politique vicié, marqué par des conflits internes.¹¹ L'hostilité de l'élite locale l'a malheureusement empêché d'exercer son autorité épiscopale, sans pour autant mettre en cause sa ferveur pour la conversion à la nouvelle foi. La rigueur avec laquelle il a tenté d'implémenter les normes disciplinaires de l'Église romaine a généré le premier conflit avec les élites de Prague au moment où l'évêque a défendu la cause d'une femme noble accusée d'adultère en vertu du droit d'asile de l'Église et de la législation canonique, attitude qui a culminé par l'excommunication des assassins de celle-ci et ensuite par l'exil volontaire du prélat. Si sa présence en Hongrie a conduit au baptême du duc Géza et de son fils Vajk, le futur roi Étienne le Saint¹², contribuant aussi au règlement des litiges avec l'épiscopat de Bavière¹³, son voyage en Pologne s'est avéré décisif pour l'organisation de l'archevêché de Gniezno¹⁴, succès favorisé par l'alliance des Slavník avec les premiers ducs Piast.¹⁵ Ces succès, que les écrits hagiographiques ultérieurs allaient mentionner comme des miracles, ont consolidé la réputation d'Adalbert au sein de l'Église et ont conduit à son retour à la tête de l'évêché de Prague, en dépit de la méfiance de la noblesse locale. La fin de cet épisode sera le massacre des membres de sa famille sur l'ordre du duc Boleslav II le Cruel (972-999). Ces événements tragiques l'ont poussé à initier une dernière mission de conversion dans les régions habitées par les Slaves prussiens. Les sermons de Saint Adalbert et de son frère Gaudentius, qui semblaient gagner la bienveillance des dirigeants slaves, ont suscité la haine des prêtres païens, qui allaient assassiner Adalbert. Ses reliques allaient par la suite être rachetées par le duc Boleslav Chrobry de Pologne (992-1025) au prix de leur poids en or.

Le sacrifice de Saint Adalbert a eu des conséquences politiques immédiates pour les communautés visées par sa mission apostolique et a inspiré une action politique remarquable du point de vue idéologique pour les disponibilités restauratrices qui animaient l'élite intellectuelle autour de l'an 1000. Dans le contexte de la stabilisation des rapports de force dans l'empire et sous les auspices d'un parfait accord entre l'empereur Otto III (980-1002) et le pape Sylvestre II, le souverain germanique a initié la soi-disant *renovatio Imperii Romanorum*, qui a conduit à la consécration des archevêchés de Hongrie et de Pologne et l'investiture des ducs de ces pays avec la dignité royale.¹⁶ Si les reliques

du premier martyr du peuple tchèque ont fait l'objet de rivalités entre Przemysł et les Piast¹⁷, son héritage spirituel a des implications beaucoup plus profondes au niveau du profil spirituel des nations avec lesquelles il avait interféré. C'est le premier cas de manifestation de l'indépendance de l'Église par rapport à l'État et de la censure qu'elle avait exercée sur les actes de conduite et les comportements sociaux qui entraient en conflit avec la législation canonique¹⁸, attitudes qui avaient conféré une certaine disponibilité à la réflexion introspective et des actes de volonté civique de la part des prélats tchèques, soutenus par la communauté des fidèles. Les Églises tchèque et polonaise ont continué les efforts de Saint Adalbert pour la conversion par la voie de la persuasion, générant une position qui se distinguait de la préférence de l'épiscopat germanique et de l'ordre des Chevaliers teutonique pour la croisade permanente dans l'espace balte. L'expression la plus cohérente de cette attitude est le mémoire de l'épiscopat polonais soumis au débat des délégués réunis dans le Concile de Constance (1415).¹⁹ Le dévouement à l'idéal évangélique, remarquable pour un représentant d'une communauté qui venait d'intégrer la *Christianitas* et qui annonce les efforts de la dissidence hussite a influencé à long terme les politiques ecclésiastiques en ce qui concerne l'union aux Églises orthodoxes dans le contexte de la Réforme post-tridentine.

Un autre cas qui a eu des implications essentielles au niveau de la spécificité identitaire médiévale est celui des saints Boris et Gleb (Romain et David), les martyrs du peuple russe, qui sont vénéralés par toutes les nations slaves de l'Est. Ce qui fait l'originalité de ces vecteurs de la piété publique du monde russe, c'est le fait qu'ils ne sont pas d'hommes de l'Église²⁰ et ne se sont pas fait remarquer par des efforts de diffuser la foi chrétienne au sein des populations restées païennes. La sainteté de ces descendants du knèze Vladimir le Saint de Kiev²¹ est prouvée par la piété filiale manifestée tout au long de leur vie et par le caractère non-violent de leur conduite pendant les premiers épisodes de la crise successorale déclenchée après la mort du fondateur de la Russie kievienne. Des informations relatives à leur biographie sont à trouver dans les écrits du chroniqueur Nestor et du moine Jacob²², qui seront continués par plusieurs tentatives hagiographiques. Boris, knèze de Rostov (986-1015) est considéré comme le fils préféré du knèze Vladimir (1080-1015), et sa gouvernance est marquée par les soins portés à ses sujets et par le respect de la parole des Évangiles. En apprenant la mort de son père alors qu'il était en pleine campagne contre les Petchenègues du Sud, il reconnut la succession de son frère Sviatopolk – et cela en dépit des insistances de ses soldats de s'emparer de l'héritage parental –, mettant la loyauté familiale au-dessus de son intérêt personnel. Cette attitude, tout à fait inhabituelle pour les pratiques du temps, lui coûtera la vie, car il sera bientôt assassiné sur l'ordre de son frère. Son frère Gleb, le knèze de Mourom (987-1015), eut le même destin tragique, il fut assassiné la même année par les émissaires du knèze Sviatopolk.²³ La sacrifice des jeunes knèzes a catalysé le mécontentement populaire contre le knèze Sviatopolk le Maudit²⁴, favorisant le succès de Iaroslav le Sage dans la dispute pour Kiev. Dans la croyance populaire, l'image des deux fils sacrifiés sur l'autel d'intérêts mesquins réitérait les significations du sacrifice primordial qui est à la base de la foi chrétienne, celui de Jésus-Christ²⁵, et se traduisit par une série de catastrophes qui ont profondément affecté le pays. L'assassin de ses frères demanda l'appui de son beau-père, Boleslav Chrobry de Pologne, et la campagne polonaise conduisit à

une première destruction de Kiev²⁶, le centre de l'orthodoxie russe. Le martyre des plus aimés descendants du fondateur de la croyance russe inscrit une autre page sombre dans une histoire où les fondations successives sont marquées par l'assassinat et la violence²⁷, suivies d'une série de crises successorales et d'usurpations du droit. La vénération des saints Boris et Gleb a par ailleurs assuré un moment d'exception, un accord parfait entre l'opinion des chroniqueurs russes de différentes régions.²⁸

L'importance de ces premiers saints de l'Église russe au niveau de la piété populaire a acquis des significations politiques, la tradition slave de la succession du pouvoir en faveur de l'aîné de la famille étant transférée sur le plan de la sacralité. Du point de vue de la spécificité identitaire des Russes, le premier martyre dans l'histoire de la Russie chrétienne est placé sous les auspices de la propension à la translation du paradigme évangélique au niveau de la vie quotidienne. Le bénéficiaire institutionnel du nouveau culte a été l'Église et les valeurs qu'elle essayait d'imposer à la société, dans une dimension parallèle et parfois opposée à l'autorité du knèze²⁹, associée dans la conscience populaire à l'abus et à l'arbitraire. L'image de ces deux jeunes, pleins d'amour filial et fraternel et dépourvus de toute défense face à un monde qui vivait en dehors des normes de la foi chrétienne, rappelait l'image évangélique de la pureté des enfants comme prémisses du salut. Elle a généré le profil spirituel de toute une génération de clercs et de moines russes qui ont fait du renoncement aux ambitions et de l'amour du proche leur seul raison d'être³⁰, assurant ainsi la survivance de la conscience communautaire des Russes même en l'absence de l'État et parfois en opposition avec l'autorité séculière étrangère. L'institutionnalisation du culte des saints Boris et Gleb comme martyrs de l'Église russe a conféré à celle-ci un ascendant moral sur l'État et la possibilité d'assumer une partie de ses fonctions en tant que dépositaire de la légitimité nationale³¹ dans les conditions de la crise étatique des XIII^e-XIV^e siècles.³² Du point de vue du mental collectif des Russes, ce premier sacrifice d'innocents engendre des paradigmes étatiques de résistance face à l'oppression et à l'abus, en vertu de valeurs supérieures aux acceptations pragmatiques. Les avatars de ces options peuvent être identifiés dans le monde russe tout au long de son histoire.³³

Un cas comportant des similitudes avec le destin des knèzes russes est celui de Saint Émeric de Hongrie (1007-1031), fils et éventuel héritier du roi Étienne le Saint (997-1038). Les écrits hagiographiques latino-hongrois font mention de ses qualités personnelles, de sa générosité et sa ferveur religieuse, consolidées par l'éducation et les conseils de saint Gérard, le futur évêque de Csanád. Cependant, les perspectives favorables pour les sujets du futur roi seront compromises par sa mort inattendue survenue en 1031, lors d'une chasse aux sangliers. Cet événement marque le début d'une période de catastrophes pour la Hongrie, bouleversée par des discordes dans la famille royale, des exils de rois et finalement l'ascension d'un souverain étranger. L'appartenance du royaume à l'Église romaine est mise en cause par la révolte païenne de 1046³⁴, mais la tombe du jeune prince devient le lieu d'actions de conversion individuelle et de guérisons miraculeuses.³⁵ Si les démarches visant sa canonisation font partie des efforts de restauration de l'autorité monarchique en Hongrie, sous les auspices du Saint-Siège et de l'hostilité commune envers l'autorité impériale, la popularité de ce roi idéal des Hongrois s'est transmise indirectement sur les membres plus jeunes de la dynastie³⁶, assurant aux héri-

tiers du trône un support social contre le roi en fonction et conférant une certaine spécificité à l'évolution politique de la Hongrie médiévale.³⁷

La Pologne chrétienne offre un autre cas d'osmose du martyr avec l'esprit civique, provenant cette fois-ci du milieu clérical, celui de saint Stanislas (1030-1079), le premier évêque polonais de Cracovie. Le futur prélat appartenait à une famille noble, mais sa vocation religieuse le fit opter pour une carrière ecclésiastique. Bénéficiant d'une solide éducation acquise à Liège et de l'entourage du Saint-Siège, le jeune investi de la dignité épiscopale s'est avéré un propagateur du programme réformiste formulé sous les auspices de l'abbaye de Cluny. Son attitude ferme pour la défense des propriétés ecclésiastiques a généré un premier conflit avec le roi Boleslav II le Téméraire (1058-1079).³⁸ La réconciliation des deux parties est due à l'intervention active du prélat dans les négociations entre le souverain et le pape Grégoire VII, engagé dans des disputes juridictionnelles avec l'empereur Henri IV (1054-1106).³⁹ L'influence de l'évêque sur le souverain a favorisé l'appui porté aux premières fondations monastiques bénédictines du royaume. La crise dans les relations entre les dirigeants politique et spirituel de Pologne est intervenue après la guerre déclenchée par le roi contre Kiev, guerre extrêmement longue qui a provoqué de désertions en masse parmi les forces polonaises, brutalement réprimées par le roi. Le haut prélat a condamné les violences commises sur ses concitoyens et a blâmé la conduite morale du souverain qui se faisait coupable d'adultère, en l'excommuniant. La conséquence de cet acte d'insoumission au pouvoir laïc fut l'assassinat de l'évêque par le roi Boleslav, lors de la messe qu'il officiait.⁴⁰ Cet épisode tragique dans les relations entre État et Église est présenté différemment dans les chroniques impériales. Si Gallus Anonymus fait une mention succincte de cet épisode et parle d'une possible implication de l'évêque dans un complot des adversaires internes et externes du roi, Vincent Kadlubek (Maître Vincent) considère cette tragédie comme un acte de violence dont le seul coupable serait le roi, celui-ci attirant une série de malheurs sur le royaume et étant détrôné par ses propres sujets.⁴¹

La modération est tout à fait explicable, étant donné l'appui porté aux tentatives du roi Casimir le Juste de restaurer l'unité de la Pologne. Selon ses dires, tout comme les reliques de saint Stanislas se sont réunies le lendemain de son martyre, le royaume de Pologne allait se réunifier sous l'autorité d'un souverain chrétien. Sa canonisation dans la seconde moitié du XIII^e siècle annonce la mobilisation nationale qui allait conduire, au début du siècle suivant, à la restauration de l'unité politique du pays, sous l'autorité d'un Piast, avec l'appui de la papauté et grâce à un roi appartenant à la dynastie fondatrice de la Pologne chrétienne en partenariat avec les magnats hongrois. La figure du martyr de l'Église polonaise est considérée comme un symbole du combat pour la défense du pays, son apparition miraculeuse aux côtés des soldats du roi Vladislav Jagellon sur le champ de bataille de Grunwald étant amplement évoquée dans la chronique de Jan Długosz.⁴² Tout comme les deux martyrs de l'Église russe, le sacrifice de saint Stanislas comporte une dimension civique, bien mise en évidence par le pape Jean-Paul II, qui l'a appelé le saint de l'ordre moral. Si les relations entre l'Église et l'État ont généralement dépendu de circonstances locales, et la conduite des protagonistes peut être évaluée aussi en vertu d'antinomies ou d'affinités personnelles, l'opposition de l'évêque-citoyen aux abus du pouvoir a inspiré la conduite de la noblesse intéressée à renforcer son statut de copartici-

pant à l'exercice du pouvoir et a légitimé la mobilisation de la nation contre l'oppression externe, au nom d'une tradition de la liberté et comme prémisses de la morale publique.

A LA DIFFÉRENCE des personnalités laïques et ecclésiastiques qui avaient acquis le statut de la sainteté dans les régions de l'ancien Empire carolingien, les martyrs de la foi dans l'espace frontalier de la *Christianitas* n'ont pas généré de manifestations de la piété publique susceptibles d'être assimilées au loyalisme d'État. La fidélité portée au-delà des limites de la condition humaine envers les préceptes évangéliques, la défense fervente de la position de l'Église, qui était exposée aux risques de la contamination avec les pratiques d'un monde dépourvu de repères et de normes légitimées par la tradition, et surtout les valeurs morales et civiques qu'ils avaient personnifiées les placent à l'origine de manifestations que les sciences sociales contemporaines rattachent à l'aire d'intérêt de l'histoire de la société civile. Leur exemple a été utilisé comme vecteur de la solidarité identitaire dans des situations qui mettaient en cause l'existence de l'État ou l'individualité de la communauté ethnique d'origine, tout en inspirant des attitudes individuelles et collectives situées en dehors et parfois en opposition avec les intérêts du pouvoir politique. Du point de vue confessionnel, les actes de conduite de ces catalyseurs des solidarités médiévales illustrent la manière profonde de christianisation des nations central-est-européennes, par-dessus de la volonté politique des initiateurs de sa phase institutionnelle. Ils démontrent aussi le potentiel d'introspection et de spéculation sur la relation entre Église et Société, dont les conséquences placent l'histoire de ces communautés sous les auspices d'une alternance entre la proclamation de la fidélité inaliénable envers la doctrine officielle des Églises à vocation apostolique et la tentative d'identifier des alternatives capables de répondre aux exigences spirituelles des croyants.



Notes

1. Des études plus récentes ont souligné l'importance des successions dynastiques en Hongrie et en Bohême, à la faveur de souverains qui ont adhéré au programme du Saint-Siège grâce à des politiques réformistes destinées à renforcer l'échafaudage institutionnel fondé à la fin du X^e siècle. Voir Claude Michaud, « The Kingdoms of Central Europe in the Fourteenth Century », in *New Cambridge Medieval History*, vol. VI, c. 1300-c. 1415, éd. Michael Jones, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 736-763.
2. Pour plus de détails voir Anthony D. Smith, *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2003.
3. Pour une image sommaire des spécificités socioethniques en Europe centrale voir Krzysztof Pomian, *L'Europe et ses nations*, Paris, Gallimard, 1990.
4. Bernard Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier-Montaigne, 1980.
5. Pour l'évolution des formes de piété inspirées par le culte des saints voir André Vauchez, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, École française de Rome, 1981.

6. Pour l'importance de la religiosité populaire dans la structuration des loyautés communautaires au Moyen Âge, voir Peter Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, édition élargie, Chicago-London, Chicago University Press, 2014.
7. Les vulnérabilités d'ordre organisationnel de l'Église catholique à la périphérie de la *Christianitas* ont été tenues pour des prémisses favorables à la Réforme. Pour une analyse comparative des réalités confessionnelles dans l'espace anglo-saxon, voir Peter Marshall, *Heretics and Believers: A History of the English Reformation*, New Haven-London, Yale University Press, 2017. Pour les solutions trouvées par la Réforme catholique post-tridentine, voir Jean Delumeau, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971.
8. En ce qui concerne l'engagement des communautés locales en relation avec la spéculation théologique à la fin du Moyen Âge, voir Florian Dumitru Soporan, « Social Dynamics and Ecclesiological Innovations: Reformation and Its Central-East-European Preliminaries », *Philobiblon: Transylvanian Journal of Multidisciplinary Research in the Humanities*, vol. XXIII, n° 1, 2018, p. 107-117.
9. La première Chronique des Pays tchèques a essayé d'inscrire l'image de Saint Adalbert dans le patrimoine de l'État de Bohême, passant sur le plan secondaire les différends dynastiques ayant opposé les ducs de Przemysł à la famille d'origine du premier évêque tchèque de Prague. Voir Cosmas Pragensis, *Chronica Bohemorum/Die Chronik der Böhmen*, éd. Bertold Bretholz, Berlin, Weidmann, 1955.
10. Pour plus de détails concernant la formation intellectuelle des prélats médiévaux, voir Anna Trumbore Jones, « Lay Magnates, Religious Houses, and the Role of the Bishop in Aquitaine (877-1050) », in *The Bishop Reformed: Studies of Episcopal Power and Culture in the Central Middle Ages*, dir. John S. Ott et Anna Trumbore Jones, London-New York, Routledge, 2016, p. 21-39.
11. Nora Berend (dir.), *Christianization and the Rise of Christian Monarchy: Scandinavia, Central Europe and Rus' c. 900-1200*, chap. 6, « Bohemia and Moravia », Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 214-262.
12. David Kalhous, *Legenda Christiani and Modern Historiography*, Leiden-Boston, Brill, 2015, p. 36-38.
13. Marvin Kantor, *The Origins of Christianity in Bohemia: Sources and Commentary*, Evanston, Ill., Northwestern University Press, 1990, p. 124-158.
14. Pour des détails concernant l'attitude de l'empereur Otto II et du pape Sylvestre, voir Gerd Althoff, *Otto III*, trad. Phyllis G. Jestice, University Park, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 2003, p. 99-127.
15. La famille Slavník a participé aux côtés du duc Boleslav de Pologne aux campagnes contre les Slaves païens et les adversaires saxons de l'empereur Otto III. Voir Norman Davies, *God's Playground: A History of Poland*, vol. I, *The Origins to 1795*, édition révisée, New York-Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 52-85.
16. Profitant de la présence de l'empereur à Gniezno et des cérémonies de sanctification de saint Adalbert, le duc Boleslav a été investi du titre de *socius et amicus populi Romani*. Voir Alexander Canduci, *Triumph and Tragedy: The Rise and Fall of Rome's Immortal Emperors*, Sidney, Pier 9, 2010, p. 147-153.
17. Pour les atrocités commises par les troupes du roi Bretislaw de Bohême, voir Jan Długosz, *Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae*, vol. II, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1964, p. 5-9.

18. Jaroslav Pánek et al., *A History of the Czech Lands*, 2^e édition, élargie, Prague, Karolinum Press, 2019, p. 81-82.
19. Stefan Kieniewicz (dir.), *Histoire de Pologne*, Warszawa, PWN – Éditions scientifiques de Pologne, 1971, p. 134.
20. Pour les opinions relatives aux premiers saints de l'Église russe, voir Vladimir Vodoff, *Naissance de la chrétienté russe. La conversion du prince Vladimir de Kiev (988) et ses conséquences (XI^e-XIII^e siècles)*, Paris, Fayard, 1988, p. 253-259.
21. Pour les relations familiales et leur importance dans les actes de conduite des premiers Riourik, voir Francis Butler, « A Woman of Words: Pagan Ol'ga in the Mirror of Germanic Europe », *Slavic Review*, vol. 63, n^o 4, 2004, p. 771-793.
22. Pour l'analyse de ces textes, voir Monica White, *Military Saints in Byzantium and Rus, 900-1200*, New York, Cambridge University Press, 2013.
23. Une autre version de la vie des saints Boris et Gleb, rédigée au XII^e siècle, parlent de leur présence à Kiev au moment de la mort du knèze Vladimir le Saint. Voir R. M. Price, « Boris and Gleb, Princely Martyrs and Martyrology in Kievan Russia », *Studies in Church History*, vol. 30, 1993, p. 105-115.
24. Pour les significations politiques du moment et la reprise d'une tradition scandinave relative à l'assassinat rituel, voir Janet Martin, *Medieval Russia 980-1584*, 2^e édition, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 88-115.
25. Franklin A. Sciacca, « In Imitation of Christ: Boris and Gleb and the Ritual Consecration of the Russian Land », *Slavic Review*, vol. 49, n^o 4, 1990, p. 253-260.
26. Pour une présentation succincte des événements, voir Nicholas V. Riasanovsky, *Histoire de la Russie des origines à nos jours*, trad. André Berelowitch, postface de Françoise Thom, Paris, Robert Laffont, 2014.
27. Pour des détails, voir Hélène Carrère d'Encausse, *Le Malheur russe. Essai sur le meurtre politique*, Paris, Fayard, 1988.
28. Dimitri Obolensky, *Un commonwealth medieval: Bizanțul. Europa de Răsărit 500-1453*, trad. Claudia Dumitriu, postface de Nicolae-Șerban Tanașoca, Bucarest, Corint, 2002, p. 68-72.
29. Yulia Mikhailova et David C. Prestel, « Cross Kissing: Keeping One's Word in Twelfth-Century Rus' », *Slavic Review*, vol. 70, n^o 1, 2011, p. 1-22.
30. Pour l'impact de l'archétype du martyr sur la littérature russe moderne, voir Yuri Corrigan, « Amnesia and the Externalized Personality in Early Dostoevskii », *Slavic Review*, vol. 72, n^o 1, 2013, p. 79-101.
31. Mari Isoaho, *The Image of Aleksandr Nevskiy in Medieval Russia: Warrior and Saint*, Leiden, Brill, 2006, *passim*.
32. Pour la significations des institutions ecclésiastiques dans le revirement de l'État initié par les knèzes de Moscou, voir John Meyendorff, *Byzantium and the Rise of Russia: A Study of Byzantino-Russian Relations in Fourteenth Century*, Cambridge etc., Cambridge University Press, 2010, p. 73-95.
33. Pour une histoire des préjugés relatifs aux options civiques des Russes, voir Marshall T. Poe, « A People Born to Slavery ». *Russia in Early Modern European Ethnography 1476-1748*, Ithaca-London, Cornell University Press, 2000, p. 1-10.
35. Voir *Scriptores Rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum*, éd. Emericus Szentpétery, vol. 1, Budapest, Academia Litter. Hungarica, 1937), p. 178. Les chroniques hongroises décrivent en détail les atrocités commises contre les

prélats et les moines durant la rébellion : *Endre vero et Leuente timendes palliates insidias clamculo misserunt nuncios in Hungariam. Cum aute venissent ad Novum Castrum, quod rex Alba construisserat, ecce universa multitudo Hungarorum catervatim confluit ad Ipsos et instinctu dyabolico inflammati pervicaciter petierunt ab Endre et Leuente, quod permetterent universum populum ritu paganorum vivere, episcopos et clericos occidere, ecclesias destruere, Christianam fidem abicere et ydolla colere. Permisseruntque eos secundum desideria cordis eorum, ut irent perirent in adinventionibus antiquorum partum suorum, aliter enim non pugnabant contra Petrum, regem pro Endre et Leuente. Primus autem inter Renatos Hungaros, nomine Vatha de castro Selus dedicavit se demoniis radens caput suum et cinctos demittens sibi per tres partes ritu paganorum [...]. Circa etiam eadem tempora, Conradus, Caesar iter faciens iherosolimam per Hungariam, Hungariae vero non Christi peregrinus apparuit, in qua non pacem, sed potius iram tirandis predonis exercuit. Nam peritionis simulatione inventa additum, a regno Hungaria pecuniam non modicum extorsit, ita ut nulla mater ecclesia sive monasterium totius Hungariae remaneret, de quo pecunia non extraheretur et peregrinati Caesari pre timore non offeretur [...]. Gerrardus ergo episcopus de Chanad in istis casibus in Pest, per Hungaros demonte submissus in biga, martirio coronatur, qui monachus prius fuerat de Rosacensi Abbatia, quae est de territorio Aquilie. Deinde Pannoniam ingressus in Bel fuit diutius eremita.*

36. Pál Engel, *The Realm of St Stephen: A History of Medieval Hungary 895-1526*, trad. Tamás Pálosfalvi, London-New York, I. B. Tauris, 2001, p. 31.
37. Pour l'importance du culte des saints dynastiques dans la succession au trône de Hongrie, voir Gábor Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses: Dynastic Cults in Central Europe*, trad. Éva Pálmai, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
38. Pour les effets de cette attitude durant les conflits de la seconde moitié du XIII^e siècle, voir Z. J. Kosztołnyik, *Hungary in Thirteenth Century*, New York-Boulder, East European Monographs, 1996.
39. La légende attribue à l'évêque la résurrection temporaire d'un témoin, qui certifie une donation foncière en faveur de l'évêché de Cracovie. Pour plus de détails, voir Roman Michałowski, « 'Restauratio Poloniae' dans l'idéologie de Gallus Anonymus », *Acta Poloniae Historica*, 52, 1985, p. 5-43.
40. Pour une analyse plus récente de l'activité des légats pontificaux durant cet épisode du combat pour investiture, voir Kriston R. Rennie, « 'Uproot and Destroy, Built and Plant': Legatine Authority under Pope Gregory VII », *Journal of Medieval History*, vol. 33, n° 2, 2007, p. 166-180.
41. Pour une analyse interdisciplinaire des significations identitaires de cet épisode, voir Jerzy Kłoczowski, « The Church and the Nation: The Example of the Mendicants in Thirteenth-Century Poland », in *Faith and Identity: Christian Political Experience: Papers Read at the Anglo-Polish Colloquium of the British Sub-Commission of the Commission internationale d'histoire ecclésiastique comparée, 9-13 septembre 1986*, éd. David Loades et Katherine Walsh, Oxford-Cambridge, Blackwell, 1990, p. 42-48.
42. Zbigniew Dalewski, *Ritual and Politics: Writing the History of a Dynastic Conflict in Medieval Poland*, Leiden-Boston, Brill, 2008.
44. Pour les significations identitaires de l'œuvre du chanoine polonais, voir Urszula Borkowska, « The Merging of Religious Elements with National Consciousness in the Historical Works of Jan Długosz », in *Faith and Identity: Christian Political Experience*, *op. cit.*, p. 69-80.

Abstract**Piety, Introspection and an Inchoate Civic Spirit:
National and Dynastic Saints in Central and Eastern Europe
in the 10th–13th Centuries**

The development of state and ecclesiastical institutions in Central and Eastern Europe during the three centuries following the integration of this region in the political and spiritual order of Christendom can be described as an incomplete experience, as the forms of organization and the social practices specific to the Western and the Byzantine paradigms were taken up against the backdrop of a relatively feeble central authority. As opposed to the secular and ecclesiastical personalities who achieved sainthood on the territory of the old Carolingian Empire, the martyrs of the faith in this fringe area of Christendom failed to generate manifestations of public piety likely to be assimilated with the loyalty towards the state. From a confessional point of view, the actions taken by these catalysts of medieval solidarities profoundly illustrate the Christianization of the Central and Eastern European nations, beyond the political will of those who initiated the institutional phase of this process.

Keywords

Middle Ages, East-Central Europe, saints, piety, cult, community, dynasty, nation, identity, solidarity

