

**Aux sources de la théologie politique russe :
la symphonie byzantine des pouvoirs.
La légitimité et la légalité impériales
de Michel VIII et d'Andronic II**

MATTHIEU PARLIER

À Byzance, on reconnaît l'existence de deux pouvoirs : l'empire, à qui revient le soin des corps, et le sacerdoce, à qui revient le soin des âmes. Mais cette distinction ne signifie pas séparation. Et il est d'ailleurs convenu que le bon gouvernement de l'Empire est conditionné par l'accord de ces deux pouvoirs. Si bien que les limites entre eux s'estompent par endroit à certaines époques et, presque toujours, se chevauchent, s'entrecroisent, et même s'entrechoquent.

Dans la plupart des cas, ce sont les limites du pouvoir impérial qui soulèvent des questions. À l'origine de cette situation, il y a Constantin le Grand dont la place au sein de l'Église chrétienne, parce que nouvelle, était encore mal définie au IV^e siècle. De fait, jusqu'au IX^e siècle et l'iconoclasme, les Byzantins restent hésitants sur l'appartenance de l'empereur à l'ordre des laïcs ou à celui des clercs. Cette ambiguïté est rendue possible par le rôle de l'empereur dans l'Église. Il détient des pouvoirs disciplinaires, comme celui de désigner le patriarche ou de décider de la création de circonscriptions ecclésiastiques. Il a aussi des privilèges liturgiques : il est le

seul laïc, par exemple, à pouvoir se rendre à l'autel, derrière la barrière du sanctuaire pour présenter ses offrandes. De plus, est appliqué à la réalité impériale byzantine le modèle des royautes bibliques de l'Ancien Testament, notamment celui du roi David. Resurgit alors le délicat rapport au modèle biblique du roi-prêtre de Salem Melchisédech, quoiqu'il soit rejeté par les empereurs dès le VII^e siècle. Ces références vétérotestamentaires alimentent la notion de royauté sacerdotale et confortent l'hésitation des Byzantins sur le statut de l'empereur.

Dans son étude magistrale sur le « césaropapisme » byzantin, Gilbert Dagron revisite ces rapports complexes entre l'Église et l'État byzantin, fondés sur l'idée que l'histoire du christianisme fait partie intégrante de celle de l'Empire. En effet, à partir du moment où l'Empire est chrétien, son universalisme repose sur le christianisme. C'est donc à l'empereur de diriger la chrétienté¹.

Au regard de cette idée, l'époque des premiers empereurs de la dynastie des Paléologues, Michel VIII (1259-1282) et Andronic II (1282-1328), est particulièrement intéressante. La restauration de l'Empire, grâce à la reconquête de la capitale, en 1261, réactive la notion d'universalisme. En effet, à la suite de la Quatrième Croisade (1204), l'Empire byzantin, privé de Constantinople, se fragmenta en États grecs, repoussés aux marges du nouvel Empire latin d'Orient. Tous, surtout l'Empire de Nicée en Asie Mineure, firent alors de l'Église le facteur d'unité le plus puissant, où résidait ce qui restait de l'universalisme byzantin². Michel VIII et, dans une moindre mesure, Andronic II ont donc dû reconstruire un universalisme dont l'empereur était la clé de voûte et pour cela redéfinir leurs rapports avec l'Église. Toutefois, comme la religion est affaire de gestes autant que de croyances, cette redéfinition a été opérée aussi bien par les idées que par les actes.

Voilà pourquoi peut se poser la question de la légitimité et de la légalité impériales de Michel VIII et d'Andronic II. La légitimité relève davantage de ce que l'empereur peut faire théoriquement. Elle repose de ce fait essentiellement sur l'élaboration d'une idéologie impériale apte à la définir la plus absolue possible. La légalité impériale, comme nous le verrons, se mesure quant à elle aux limites que le pouvoir s'impose à lui-même en agissant selon le droit.

1. G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris, Gallimard, 1996.

2. D. Angelov, « Byzantine ideological reactions to the latin conquest of Constantinople », in A. Laiou (éd.), *Urbs capta. The Fourth Crusade and its Consequences*, Paris, Lethielleux, 2005, p. 293-310.

C'est le geste qui, le plus souvent, la rend visible. Légitimité et légalité embarquent donc le pouvoir impérial dans un jeu de limites – ou d'absence de limites – où son principal interlocuteur est l'Église, avec laquelle il partage la gestion de la chrétienté.

Pour apprécier les idées et, plus largement, l'idéologie impériale, nous aurons recours aux éloges impériaux composés en faveur de Michel VIII et d'Andronic II. Ils sont l'œuvre de lettrés. Certains sont proches du pouvoir, comme Grégoire de Chypre (1241/42-1289), patriarche de Constantinople de 1283 à 1289. Mais ses deux éloges (l'un de Michel VIII, rédigé vers 1270/72³ ; l'autre, d'Andronic II, date de 1283⁴) sont antérieurs à cette fonction. De même, Nicéphore Choumnos (1250/55-1327) n'est pas encore une grande figure du monde des lettrés byzantins, ni le premier ministre (*mesazon*) et chef de la chancellerie impériale (*epi tou kanikleiou*) d'Andronic II, lorsqu'il écrit son éloge en 1284/85⁵.

D'autres n'ont, avec le pouvoir, qu'une proximité partisane ou aucune affinité revendiquée. Nicéphore Grégoras (1290/95-1358/61), auteur d'une *Byzantina Historia* en trente-sept livres, où figure, au livre VIII, un éloge d'Andronic II (datant de 1322), a soutenu ce dernier pendant la première guerre civile (1321-28) et Jean

3. Georges de Chypre, *Éloge de Michel VIII Paléologue, Anecdota graeca*, éd. J.-F. Boissonade, t. I, p. 313-358, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1962 [réimpression de l'éd. de Paris, 1830] (désormais abrégé *Chypre I*, suivi du numéro de la page et des lignes). Pour des références bibliographiques sur ce personnage, cf. E. Trapp (dir.), *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1976-1996, notice n° 4590 (désormais abrégé *PLP*, suivi du numéro de la notice).

4. Georges de Chypre, *Éloge d'Andronic II Paléologue, Anecdota graeca*, éd. J.-F. Boissonade, t. I, p. 359-393, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1962 [réimpression de l'éd. de Paris, 1830] (désormais abrégé *Chypre II*, suivi du numéro de la page et des lignes).

5. Nicéphore Choumnos, *Éloge d'Andronic II Paléologue, Anecdota graeca*, éd. J.-F. Boissonade, t. II, p. 1-56, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1962 [réimpression de l'éd. de Paris, 1830] (désormais abrégé *Choumnos*, suivi du numéro de la page et des lignes) ; une analyse complète de l'éloge est donnée dans J. Verpeaux, *Nicéphore Choumnos, homme d'État et humaniste byzantin, 1255-1327*, Paris, Éditions du CNRS, 1959, p. 87-89. Pour des références bibliographiques sur ce personnage, cf. *PLP*, n° 30961 et I. Ševčenko, *Études sur la polémique entre Théodore Métochite et Nicéphore Choumnos*, Bruxelles, Éditions de Byzantion, 1962.

Cantacuzène pendant la seconde (1341-47)⁶. Par contre, nous sommes trop peu informés sur Nicolas Lampenos, Nicéphore Kalliste Xanthopoulos et Théodore Hyrtakenos pour les situer par rapport à Andronic II, pour lequel ils ont chacun écrit un éloge. Nicolas Lampenos, originaire de Thessalonique, est connu comme protonotaire patriarcal ; son éloge d'Andronic II a été rédigé entre 1296 et 1303⁷. Nicéphore Kalliste (vers 1255-vers 1335) est, lui, connu comme membre du clergé de Sainte-Sophie de Constantinople ; son éloge d'Andronic II constitue la préface à son *Histoire ecclésiastique* et a dû être rédigé entre 1317 et 1320⁸. Sur Théodore Hyrtakēnos, enfin, on ne sait rien, sinon qu'il écrivit des éloges et des monodies pour des membres de la famille impériale, dont l'éloge d'Andronic II⁹.

La visibilité de la légalité impériale trouve un bon écho dans la chronique de Georges Pachymère (1242-vers 1310), intitulée *Relations historiques* et qui couvre la période allant de 1258 à 1307¹⁰.

6. Nicéphore Grégoras, *Nicephori Gregorae Byzantina Historia*, I-II, éd. L. Schopen, Bonn, Weber, 1829-30, p. 327-339 (désormais abrégé *Grégoras*, suivi du numéro de la page et des lignes). Pour des références bibliographiques sur ce personnage, cf. *PLP*, n° 4443.

7. Nicolas Lampēnos, *O Lógiōs Nikólaos Lampēnōs kai to enkómion autoi eis ton Andrónikon B' Palaiológōn*, éd. Ióánnēs D. Polémēs, Athènes, Etaireía byzantinōn kai metabyzantinōn meletōn, 1992 (désormais abrégé *Lampenos*, suivi du numéro du paragraphe, de celui de la page et des lignes). Pour des références bibliographiques sur ce personnage, cf. *PLP*, n° 14431.

8. Nicéphore Kalliste Xanthopoulos, *Allocutio encomiastica ad piissimum et sanctum imperatorem nostrum super libro historiae ecclesiasticae, Patrologiae cursus completus. Series graeca*, éd. J.-P. Migne, Paris, Lutetiae Parisiorum, 1865, vol. 145, col. 559-602 (désormais abrégé *PG*, vol. 145, suivi du numéro de la colonne). Pour des références bibliographiques sur ce personnage, cf. *PLP*, n° 20826.

9. Théodore Hyrtakenos, *Éloge d'Andronic II Paléologue, Anecdota graeca*, éd. J.-F. Boissonade, t. I, p. 248-253, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1962 [réimpression de l'éd. de Paris, 1830] (désormais abrégé *Hyrtakēnos*, suivi du numéro de la page et des lignes). Pour un peu plus d'informations, voir A. Karpozilos, « The Correspondence of Theodoros Hyrtakenos », *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, 40, 1990, p. 277-279 et la notice le concernant in *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford, 1991, t. II, p. 966-967.

10. Georges Pachymères, *Relations historiques* I, Livres I-III ; II, Livres IV-VI, éd. A. Failler et V. Laurent, Paris, « Les Belles Lettres », 1984 et Georges Pachymères, *Relations historiques* III, Livres VII-IX ; IV, Livres X-XIII, éd. A. Failler, Paris, Institut français d'études byzantines, 1999 (désormais abrégé

Dans cette œuvre, l'auteur apporte sa propre analyse de l'histoire qu'il relate. À cette fin, il malmène parfois la chronologie pour mieux faire comprendre au lecteur l'enjeu, selon lui, d'un événement. On ne sait pas exactement dans quel but il a rédigé son histoire ; mais le fait que Georges Pachymérès soit un clerc du patriarcat pourrait expliquer son parti pris de mêler intimement l'histoire de l'Église — avec une forte prédominance du haut clergé — à celle de l'Empire¹¹.

L'histoire de l'Empire byzantin, dans laquelle s'inscrit notre étude, se déroule entre 1259 et 1328. Toutefois, bornons-nous ici à rappeler les éléments relatifs à notre sujet. À l'origine de la restauration de l'Empire byzantin par Michel Paléologue, se trouvent deux événements qui vont marquer son règne. D'abord, à l'été 1261, une de ses armées reconquiert Constantinople, mettant fin à l'Empire latin d'Orient né à la suite de la Quatrième Croisade, en 1204. Ensuite, en décembre 1261, Michel Paléologue fait aveugler le jeune empereur Jean IV Laskaris, dont il était le tuteur et le co-empereur ; grâce à quoi il règne seul, sous le nom de Michel VIII. À cause du premier événement, tout en voulant réunir les anciens territoires de l'Empire byzantin, il doit faire face aux projets occidentaux, qui ne cessent qu'en 1311, de restaurer un empire latin en Orient. En matière religieuse et politique, l'aveuglement de Jean IV Laskaris est dénoncé par le patriarche Arsène (1254-60 et 1261-64), autour de qui se constitue un parti, les Arséniates, très hostile à l'empereur. De même, l'Union des Églises d'Orient et d'Occident, pensée pour contrer les menaces occidentales et imposée par Michel VIII dès 1274, suscite l'opposition du patriarche Joseph (1266-75 et 1282-83) cette fois-ci. Or, dans les deux cas, les motifs des mécontentements patriarcaux mettent en jeu la légalité (assurément) et la légitimité (peut-être) impériales. En revanche, Andronic II, fils et successeur de Michel VIII, est plutôt préoccupé par la menace que constituent les Turcs ottomans, à l'est. Sur le plan religieux, son règne est marqué par une volonté continue de concorde : fin officielle de l'Union des Églises et restauration de l'orthodoxie, avec le

gés Pachymère, suivi du numéro du livre, de celui du chapitre, de celui de la page et des lignes).

11. A. Failler, « Chronologie et composition dans l'Histoire de Georges Pachymérès », *Revue des Études Byzantines* (désormais abrégée *REB*), 38, 1980, p. 5-103 et *Idem*, « Chronologie et composition dans l'Histoire de Georges Pachymérès », *REB*, 39, 1981, p. 145-250.

concile des Blachernes, en 1285 ; résorption progressive du schisme arséniate, qui prend fin en 1310¹².

I. La légitimité impériale : l'empereur au-dessus des hommes

Les vertus impériales ou l'extraordinaire normalisé

En février 1322, l'empereur Andronic II, en guerre contre son petit-fils Andronic III, s'adresse par un chrysobulle (l'acte le plus solennel de la chancellerie impériale) aux moines du monastère de Xénophon, sur le mont Athos. Il leur rappelle son origine divine et celle de son pouvoir, la *basileia* :

Dieu, lui dont d'abord les mains, selon les paroles du divin Job¹³, me façonnèrent et me fabriquèrent, me façonna alors que j'étais de l'argile, puis il m'a trait mon lait, m'a fait cailler semblablement à un fromage, m'a vêtu de ma peau, a inséré en moi des os et des nerfs et la vie et la pitié est née en moi, ensuite ce si grand événement me donna la *basileia* et m'établit roi de tous par sa grâce. En effet, il protégea mon souffle par sa vigilance, et chaque fois que je me trompe, dit-il, il me protège, il me ramène en arrière vers la terre, lui à qui je m'en remets, afin qu'il me juge dans la pitié et la compassion, lui qui est tout entier bonté¹⁴.

Ce discours des origines constitue le préambule du chrysobulle. Comme tel, c'est aussi un prélude annonciateur des privilèges que l'empereur a décidé d'accorder aux moines et qui sont mentionnés dans la suite de l'acte. C'est même, d'une manière plus générale, un prélude à tout ce qu'accomplit l'empereur pour la destinée de l'Empire et donc aussi à ces vertus, répétition du choix divin. Pourtant, ce discours porte déjà en lui les limites du pouvoir qu'il prétend par ailleurs extraordinaire. La référence à Job, qui sert ici de caution au récit de la naissance impériale, inscrit l'empereur dans une norme présente à chaque fois qu'on le dit exceptionnel. Il n'est qu'à lire les éloges consacrés à Andronic II ou à Michel VIII. On y

12. Sur l'évolution historique générale de la période 1259-1328, cf., par exemple, D. M. Nicol, *Les derniers siècles de Byzance, 1261-1453*, Paris, Les Belles Lettres, 2005, p. 59-171 et A. Laiou et C. Morrisson (dir.), *Le Monde byzantin III, L'Empire grec et ses voisins (XIII^e-XV^e siècle)*, Paris, PUF, 2011, p. 13-29.

13. Andronic II se réfère essentiellement à *Job*, x, 7-14, empruntant quelques éléments à *Genèse*, II, 7 et *Esaië*, CXIV, 7.

14. *Actes de Xénophon*, éd. D. Papachryssanthou, Archives de l'Athos, XV, Paris, Lethielleux, 1986, n°17.

constate alors une accumulation de vertus servant à manifester l'origine divine de leur pouvoir, comme pour la réactiver. Les auteurs des éloges disent les empereurs pieux¹⁵, mais aussi généreux¹⁶, philanthropes¹⁷, courageux¹⁸, sages et intelligents¹⁹ ou encore pleins de compassion²⁰. La liste pourrait être allongée presque à l'infini. Toutefois, cela n'aurait guère d'intérêt, car l'efficacité de ces vertus ne repose pas sur la qualité de leur contenu, mais sur leur matrice, leur conformité aux normes de la rhétorique de l'éloge. Aussi les vertus impériales pourraient-elles passer pour un leurre, à qui observe de près leur fonctionnement. Bien qu'elles soient une des manifestations de l'extraordinaire de la figure impériale, leur expression est en réalité soumise à des codes qui limitent, contrôlent leur usage pour les rendre acceptables et efficaces. En d'autres termes, c'est parce qu'elle répond à des normes préétablies que l'image de l'empereur fonde la légitimité de ce dernier.

Soumission de l'image de l'empereur encore, lorsque ses vertus sont évoquées au moyen d'une comparaison à des modèles venus de la mythologie ou de l'antiquité gréco-romaines, de l'Ancien ou du Nouveau Testament — nous avons vu le cas de Job. Toutefois, parce que les auteurs byzantins les veulent métaphoriques, ces comparaisons ont l'avantage, sur les vertus explicitement mentionnées, de véhiculer tout un ensemble de valeurs liées à l'imaginaire auquel chacun des grands modèles renvoie. Le domaine de la rhétorique élève tous les objets qu'elle traite un peu au-dessus de la réalité. Aussi, serait-il peut-être réducteur de voir en David ou Salomon seulement des archétypes de restaurateur de l'État ou de

15. *Chypre* I, p. 327, l. 12-16 ; *Lampenos*, § 53, p. 61, l. 12, § 54, p. 62, l. 30-32, § 67, p. 69, l. 12, § 72, p. 71, l. 10-11 ; *Hyrtakènos*, p. 248, l. 2-6 ; *Chypre* II, p. 365, l. 23-p. 366, l. 2, p. 384, l. 25-26 ; *Choumnos*, p. 51, l. 8-26 et p. 55, l. 2-20.

16. *Lampenos*, § 21, p. 40, l. 17 ; *Gregoras*, p. 341, l. 13-24.

17. *Chypre* II, p. 385, l. 3-6 ; *Choumnos*, p. 19, l. 19, p. 46, l. 5-6, p. 49, l. 8-9 ; *Lampenos*, § 88, p. 79, l. 24.

18. *Chypre* I, p. 327, l. 23-26, p. 333, l. 3-4, p. 343, l. 12 ; *Chypre* II, p. 376, l. 1-4, p. 378, l. 5 ; *Choumnos*, p. 32, l. 13-14.

19. *Chypre* I, p. 327, l. 24-25 ; *Chypre* II, p. 371, l. 11-p. 372, l. 29, p. 373, l. 19-24, p. 388, l. 10-15 ; *Grégoras*, p. 330, l. 6-7, p. 331, l. 7-17, p. 332, l. 24, p. 336, l. 19 ; *Choumnos*, p. 19, l. 19, p. 32, l. 9-13, p. 34, l. 19-20. ; *Lampenos*, § 16, p. 37, l. 28-29, § 45, p. 56, l. 1-10, § 48, p. 59, l. 1.

20. *Chypre* II, p. 385, l. 3-6 ; *Choumnos*, p. 2, p. 16, l. 10, p. 48, l. 23, p. 49, l. 8-9.

souverain épris de justice²¹ ; en Alexandre ou en César, seulement des modèles par excellence du grand chef de guerre²². Si ces équations, associant un personnage à une vertu dominante, ne sont pas fausses, elles ont le défaut d'être réductrices. De fait, la comparaison métaphorique gagne en densité symbolique ce qu'elle perd en précision. Et pour l'empereur loué, cette densité symbolique renforce d'autant sa légitimité.

Toutes ces vertus et cette légitimité impériale extraordinaires ne sont toutefois pas gratuites. Dieu les a données à l'empereur pour qu'il mène le monde entier au salut, selon un grand plan divin d'organisation allant jusqu'à la fin des temps.

Jeux de miroirs

Conduire l'humanité au salut est la mission de l'empereur. Il doit pour cela être une image de Dieu — c'est le but recherché par l'accumulation de tant de vertus —, image ensuite proposée à l'imitation des hommes. Mais c'est l'Église qui a la charge des âmes, notamment en définissant les règles et croyances à suivre afin de vivre en chrétien accompli ; Michel VIII et Andronic II ne s'occupent normalement pas de cela²³.

Michel VIII pourtant s'y est risqué. En 1274, il engage les Byzantins dans l'Union des Églises qui remettait en cause certains éléments du dogme, des croyances et des habitudes liturgiques de l'Église byzantine. L'empereur justifie sa décision auprès des évêques en invoquant la nécessité de disjoindre temporairement la règle et son application, de l'adapter à la situation (ce qu'on appelle à Byzance « faire une économie »)²⁴. Acceptée par certains, mais

21. Nouveau David : *Lampenos*, § 83, p. 77, l. 18-26 ; *Chypre* I, p. 326 ; *Choumnos*, p. 14, l. 19, p. 49, l. 23 ; nouveau Salomon : *Chypre* II, p. 372, l. 19-29, *Choumnos*, p. 14, l. 19 ; *Lampenos*, § 84, p. 77, l. 27-33.

22. Nouvel Arès : *Chypre* I, p. 331, l. 4 ; nouvel Alexandre : *Chypre* I, p. 330, l. 13 ; *Chypre* II, p. 366, l. 12 ; *Lampenos*, § 43, p. 53 l. 35 à p. 54, l. 1, § 50, p. 59, l. 30 à p. 60, l. 2 et § 59, p. 65, l. 3-7 ; nouveau Scipion : *Chypre* I, p. 337, l. 1 ; *Lampenos*, § 36, p. 50, l. 2-7 ; nouveau César : *PG*, vol. 145, 588 B.

23. L. Bréhier et P. Batiffol (*Les Survivances du culte impérial romain*, Paris, Picard, 1920, p. 36 et sq) associent justement cette distance entre l'empereur byzantin et ses sujets au caractère surhumain de l'institution impériale. Et ils placent Dioclétien à l'origine de ce « système compliqué », qu'il aurait emprunté à la cour de Perse pour se prémunir contre les guerres civiles et révoltes qu'avaient connues les empereurs romains du III^e siècle.

24. Pachymère, VI, 23, p. 603-611. Sur l'Union des Églises, cf. V. Laurent et J. Darrouzès, *Dossier grec de l'Union de Lyon (1273-1277)*, Paris, IFEB,

refusée par la plupart, cette intervention de l'empereur dans un domaine traditionnellement réservé à l'Église est finalement dénoncée dès le début du règne d'Andronic II, avec le concile des Blachernes (1283-1285) qui rétablit l'Orthodoxie²⁵. La mémoire de Michel VIII y est condamnée à n'être plus célébrée²⁶. Mais c'est le chrétien qui a péché, l'empereur dans son rapport à la légalité qui est désavoué et a souffert, non l'empereur légitime, à qui Dieu semble avoir conservé sa confiance puisqu'il ne l'a pas destitué. C'est ainsi en tout cas que les éloges qui traitent le sujet le présentent²⁷ et qu'Andronic II aurait évoqué son père²⁸. (Nous aborderons la question des rapports entre pouvoir légitime et pouvoir légal plus en détails par la suite.)

L'intervention impériale pour assurer le salut des hommes est cependant d'un autre ordre. L'empereur n'y a pas plus d'autonomie que dans le choix de ses vertus : tout est écrit par avance dans le grand plan d'économie divine²⁹. Il doit contribuer, à la suite de ses prédécesseurs, à établir sur terre un empire qui soit le reflet de l'empire céleste. Dans ce schéma, la *taxis*, principe d'ordonnement du monde, sert de principe directeur ; le récit de la Genèse, de modèle narratif³⁰. Le lien presque automatique, établi par nos auteurs, entre *taxis* et Genèse relève peut-être de cette idée présente dans les récits mythiques grecs que toute démarche d'organisation et de classification participe d'un effort pour déterminer les origines³¹. Notons toutefois que le contexte de restaura-

1976 ; J. Meyendorff et A. Papadakis, *L'Orient chrétien et l'essor de la papauté. L'Église de 1071 à 1453*, Paris, Cerf, 2001, p. 265-274 ; J. Zizoulas, « Efforts Toward the Union of the Churches After the Fourth Crusade », in A. Laiou (éd.), *op. cit.*, 2005, p. 345-354. Sur la notion d'économie en général, cf. G. Dagron, « La règle et l'exception », in *Idées byzantines*, t. II, Paris, Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, 2012, p. 545-562.

25. J. Meyendorff et A. Papadakis, *op. cit.*, 2001, p. 274-288.

26. J. Gouillard, « Le synodikon de l'Orthodoxie : édition et commentaire », in *Travaux et Mémoires*, t. II, Paris, Éditions E. de Broccard, 1967, p. 97, n. 327.

27. *PG*, vol. 145, 564 B ; *Choumnos*, p. 8, l. 16-19.

28. Pachymère, XII, 2, p. 513, l. 20-26.

29. *Choumnos*, p. 9, l. 14-17.

30. *PG*, vol. 145, col. 564 C ; *Choumnos*, p. 9, l. 2-10 ; *Hyratakènos*, p. 251, l. 23-p. 252, l. 20.

31. J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, La Découverte, 2008, p. 114.

tion de l'Empire byzantin, par Michel VIII, et de l'Orthodoxie, par Andronic II, favorise une telle interprétation des événements. Peut-être convaincus qu'il leur fallait repartir des origines, les Byzantins s'imaginaient rejouer la scène de la Genèse, après avoir imaginé rejouer celle de l'Exode de 1204 à 1261³².

À l'époque des premiers empereurs Paléologue, se met donc en place un jeu de miroir, qui fait de l'Empire byzantin le reflet des Cieux et de son organisation le reflet du récit vétêrotestamentaire. Et l'origine de cette lecture du monde n'est autre que la reconquête de Constantinople en 1261, dont Michel VIII et Andronic II sont présentés dans les éloges comme les artisans³³. La capitale réinvestie devient pour l'empereur un nouvel Eden³⁴ et pour l'ensemble des Byzantins le signe que Dieu a renoué l'alliance avec son peuple. Dans ce contexte, la participation impériale au plan divin se déchiffre une nouvelle fois au miroir de l'Ancien Testament : grâce à l'empereur, les Byzantins réaffirment leur statut de nouveau peuple élu³⁵. La position du souverain en tant qu'intermédiaire entre les hommes et Dieu s'en trouve renforcée. Théodore Hyrtakènos le décrit dans son éloge d'Andronic II, en lui offrant une position médiane entre deux mondes : l'un immatériel, pouvant s'apparenter au Ciel ; l'autre matériel, pouvant s'apparenter à la Terre³⁶.

Empereur, image de Dieu par ses vertus et intermédiaire entre Dieu et les hommes, tout cela fonde la légitimité impériale en répondant dans les deux cas à des normes et des schémas préétablis. Mais cette indicible normalisation du pouvoir légitime de l'empereur ne contribue pas à le limiter et, à cause de cela, le rend dangereux. Car ce pouvoir implique une trop grande proximité du souverain avec Dieu pour que tout autre homme puisse intervenir. Or, l'action de l'empereur s'inscrit dans des rapports sociaux régis par des lois. Et si, théoriquement, il n'est pas obligé de s'y sou-

32. D. Angelov, « Byzantine ideological... », in A. Laiou (éd.), *op. cit.*, 2005, p. 296-300.

33. Par exemple : pour Michel VIII, *Chypre* I, p. 321, l. 7-12 et pour Andronic II, *PG*, vol. 145, col. 564 D. Ce parallèle entre la restauration de la Ville et l'empereur aurait été formulé dès 1261 par Georges Akropolitès, dans un éloge sur la « délivrance » (*anarrusis*) de Constantinople, à laquelle il voulait voir associé Andronic, fils aîné de Michel VIII ; cf. *Georgii Acropolitae opera*, éd. B. G. Teubner, Stuttgart, 1978, vol. I, p. 188-189.

34. *Choumnos*, p. 9, l. 2-26.

35. *PG*, vol. 145, col. 580 C et 596 B-C ; Pachymère, II, 30, p. 211, l. 23-p. 213, l. 12.

36. *Hyrtakènos*, p. 249, l. 12-p. 250, l. 12.

mettre, puisqu'il est lui-même « loi vivante », l'empereur, qui n'est pas Dieu, ne peut s'abstraire de sa condition d'homme³⁷. Aussi, répondant autant à sa conscience qu'à son sens politique, s'impose-t-il à lui-même une sorte de prudence à l'égard d'une légitimité qui le dépasse, le poussant à agir dans la légalité³⁸.

II. La légalité impériale : l'empereur comptable devant les hommes

La légalité impériale est une question de procédure

Georges Pachymère rapporte, dans ses *Relations historiques*, qu'en avril 1265, le patriarche de Constantinople Arsène est accusé par Hepsètopoulos, un des notaires patriarcaux. À cette date, cela fait trois ans qu'Arsène a excommunié l'empereur Michel VIII pour avoir fait aveugler Jean IV Laskaris afin de prendre sa place sur le trône impérial³⁹. L'accusation d'Hepsètopoulos porte essentiellement sur trois points : il aurait modifié la liturgie d'une manière défavorable à l'empereur, laissé des musulmans souiller certains lieux de l'église de Sainte-Sophie et permis à un moine de donner des sacrements à des membres de l'entourage du sultan 'Izz al-Dîn⁴⁰. Jugeant ces accusations graves, l'empereur se sent autorisé à se saisir de l'affaire et à réunir un synode au palais des Blachernes, sa résidence. À cause du lieu choisi, s'invitent à la réunion, en plus des évêques, tout ce que le palais compte de dignitaires et le sénat au grand complet. Or, alors qu'on lui demande de comparaître devant le synode, le patriarche ne vient pas. Pachymère rapporte la scène en ces termes :

Il [= Arsène] s'y refusa absolument et déclara ne pas refuser le procès, mais rejeter la procédure du procès, le lieu et les personnes, et cela à bon droit, comme bien l'on pense ; en effet, juger un patriarche en présence de l'empereur, en présence aussi des

37. Au VI^e siècle déjà, Jean le Lydien (*Des Magistratures de l'État romain*, Livre I, 3, 5, éd. M. Dubuisson et J. Schamp, Paris, Les Belles Lettres, 2006, p. 10) écrivait : « Le propre du *basileus* est [...] de ne rien faire en dehors des lois ni suivant son bon plaisir ».

38. G. Dagron, « Lawful Society and Legitimate Power : *ennomos politeia*, *ennomos archè* », in A. Laiou et D. Simon (éd.), *Law and Society in Byzantium, Ninth-Twelfth Centuries*, Washington, Harvard University Press, 1994, p. 32-33.

39. Sur l'ascension de Michel Paléologue et son accession au trône impérial, cf. par exemple D. M. Nicol, *op. cit.*, 2005, chap. II.

40. Pachymère, IV, 3, p. 335, l. 17-p. 337, l. 20.

grands et des séculiers et dans le palais, et cela quand l'empereur est dans cette situation et se trouve prédisposé à la vengeance, cela n'est pas convenable ni conforme au droit⁴¹.

Pour assurer l'exactitude de son propos, Pachymère affirme qu'on mit les paroles du patriarche par écrit, « de peur de quelque fraude ». Si tel fut vraiment le cas, le texte est aujourd'hui perdu⁴². Quoi qu'il en soit, la démarche de l'empereur Michel VIII paraît contraire au droit, aux yeux du patriarche Arsène et à ceux de Pachymère, qui l'approuve⁴³. Or, cette question du droit est centrale, parce qu'elle sert aussi de justification à l'empereur. En sa qualité d'« épistémonarque »⁴⁴, il prétend avoir le droit d'être présent dans les affaires ecclésiastiques⁴⁵. Dès lors, deux arguments s'opposent. Celui du camp impérial, qui consiste à dire que l'empereur peut faire une chose parce qu'il en a le droit, nous sommes là dans le domaine de la légitimité impériale. Celui du camp patriarcal, qui consiste à dire que l'empereur, malgré sa position, doit agir selon le droit, nous sommes là dans le domaine de la légalité impériale. L'erreur — ou la provocation — de Michel VIII est de penser qu'il peut sans conséquence substituer sa légitimité à sa légalité, alors que la démarche d'Arsène tend à démontrer la nécessité pour l'empereur de combiner les deux.

En 1262 déjà, Arsène aurait soulevé ce problème. Pachymère rapporte un discours prononcé le 29 septembre 1304 par Andronic II devant les Arséniates. L'empereur y avance qu'à la suite du crime commis contre Jean IV Laskaris par son père Michel VIII, Arsène aurait envisagé de démissionner et demandé à ce dernier de faire de même. Et Andronic II de justifier la démarche du patriarche en précisant la répartition des pouvoirs entre les différents acteurs. Arsène aurait dû renoncer à son « pouvoir spirituel (*pneumatikós*) », Michel VIII à son « pouvoir temporel et impérial (*kosmikèn archèn kai basileion*) »⁴⁶. Il est possible que cette deuxième expression recouvre à la fois la légalité (« temporel ») et la légitimité (« impérial ») de l'empereur. Cependant, allant plus loin dans la confiance,

41. *Ibidem*, 4, p. 341, l. 7-12

42. V. Laurent, *Regestes*, n° 1366.

43. Pachymère, IV, 4, p. 341, l. 9-12 : « *ouk axion oude tòn dikaiòn einai to sumpan* »

44. Sur cette notion, cf. G. Dagron, *op. cit.*, 1996, p. 260-263.

45. Pachymère, IV, 4, p. 341, l. 18-19.

46. *Ibidem*, XII, 2, p. 517, l. 9-10.

Andronic II prétend qu'Arsène l'aurait appelé au « pouvoir légal (*eis archèn ennomon*) » à la place de son père. Il semble donc que le patriarche soit davantage préoccupé par la légalité de l'empereur, que par sa légitimité.

Toutefois, ne nous cachons pas le possible but propagandiste d'un tel discours. Andronic II y met en effet en scène la reconnaissance de sa légalité par Arsène, face aux partisans de celui-ci dont les vues remettaient en cause le pouvoir impérial des Paléologues⁴⁷. D'où aussi l'obsession d'Andronic II de passer pour un modèle de légalité.

L'obsession de la légalité : Andronic II et la justice

Certains éloges adressés à Andronic II, tout comme certains préambules de ses actes⁴⁸, vantent son attachement à faire régner la justice. L'exemple le plus marquant et le plus développé est sûrement celui que constitue l'éloge de Nicolas Lampenos. Après avoir annoncé que la justice impériale, supérieure à toutes les autres, est présente partout dans l'Empire (« abondance de justice est fournie aux extrémités »), il dit :

Et là où les Cyrénéens étant dans les frontières d'un bonheur médiocre et petit, appelaient Platon à laisser Athènes pour leur établir des lois et des constitutions ; tandis qu'il refusait, affirmant que c'était un travail impossible que de faire des lois pour des gens prospères, un travail qui engendrait et de la démesure et la désobéissance aux lois, il [= Platon] aurait admiré — n'est-ce pas ? — cet empereur [= Andronic II] qui est heureux des plus grandes bonnes fortunes, qui a devancé le point le plus avancé de la félicité, qui est si docile aux lois divines et qui ne considère rien d'autre que d'être vu comme celui qui accomplit ces lois, au point de dédaigner la vie et l'Empire pour que rien dans les lois ne soit transgressé⁴⁹.

Lampenos commence, avec l'exemple des Cyrénéens, par présenter la justice des hommes comme servile, devant assurer leur prospérité et non le respect des lois. Cela lui permet d'opposer à ce

47. A. Laiou et C. Morisson (dir.), *op. cit.*, 2011, p. 18-19.

48. Cf., par exemple, *Actes de Vatopédi*, 1, éd. J. Bompaire, J. Lefort, V. Kravari, C. Giros, Archives de l'Athos, XXI, Paris, Lethielleux, 2001. Sur le thème de la justice dans les préambules des actes impériaux en général, cf. H. Hunger, *Prooimion, Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden*, Wiener byzantinische Studien, Band I, Vienne, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1964, p. 204.

49. *Lampenos*, § 43, p. 53, l. 31 à p. 54, l. 13.

modèle d'une justice soumise aux hommes et privée de toute référence au divin, une justice assurée par le respect absolu des lois divines, seules capables d'engendrer la fortune⁵⁰. Tout cela pour justifier que l'empereur est prêt à sacrifier sa vie et l'Empire pour la justice. Toutefois, par les procédés rhétoriques employés, cette justice impériale contribue à définir la légitimité impériale, non sa légalité, qui est une affaire de pratique.

C'est Pachymère, à nouveau, qui nous donne l'occasion d'apprécier le caractère légal du pouvoir impérial d'Andronic II. Le 1^{er} juin 1296, Constantinople est victime d'un tremblement de terre, interprété par l'empereur comme une vengeance de Dieu pour l'irrespect des lois dont se rendaient coupables les Byzantins⁵¹. Il décide alors par l'établissement d'un chrysobulle « d'assurer la justice et l'incorruptibilité dans les procès », notamment en instituant un nouveau tribunal de douze juges composé de clercs et de laïcs⁵². En agissant de la sorte, Andronic II convertit une vertu « légitimante » en acte légalisant, parce qu'il ne fait plus de la question de la justice seulement un élément de sa puissance, qui fonderait l'étendue de son droit. La justice devient un problème de procédure, par laquelle l'empereur associe aux limites des lois son propre rapport au droit.

Il ne semble pas qu'Andronic II veuille emprunter une voie inverse à celle de Michel VIII en tentant de substituer sa légalité à sa légitimité. On observe au contraire le maintien d'une complémentarité entre légitimité et légalité impériales, perceptible dans le discours qu'il prononce au Petit Hippodrome du Grand Palais pour annoncer le rétablissement d'une justice irréprochable⁵³. Il se réfère alors abondamment aux textes bibliques, citant notamment le Psaume 10 où il est écrit que Dieu est juste et aime la justice⁵⁴. Andronic II joue donc sur les deux tableaux. En réformant le fonc-

50. En réalité, Lampenos oppose à la justice antique (telle qu'il la définit), non directement la justice divine ; mais l'empereur (dont émane cette justice divine).

51. Sur l'interprétation des séismes par les empereurs Paléologues, cf. M.-H. Congourdeau, « Les Byzantins face aux catastrophes naturelles sous les Paléologues », *REB*, 67, 2009, p. 156-158 et 160.

52. Pachymère, IX, 16, p. 261, l. 16-19. A. Laiou et C. Morrisson (dir.), *op. cit.*, 2011, p. 158-159.

53. I. Zépos et P. Zépos (dir), *Jus Graecoromanum. Vol. I. Novellae et aureae bullae imperatorum post Justinianum*, Athènes, G. Fexès & Uios, 1931, p. 558-568.

54. *Ibidem*, p. 560.

tionnement de la justice, il assure sa légalité, c'est-à-dire son respect du droit vis-à-vis des hommes. En rappelant que la justice est une de ses vertus d'origine divine, il assure sa légitimité, c'est-à-dire la confiance que Dieu a placée en lui, en lui confiant l'Empire. Comme tous les empereurs byzantins, il est un souverain du temps de la Grâce et non du temps de la Loi. Son droit doit être empreint de bienveillance et contribuer à guider l'humanité dans une « économie de salut », accorder un idéal aux besoins d'une société réelle⁵⁵. Par sa démarche, l'éloge de sa justice confirme sa légitimité et devient aussi l'éloge de sa légalité.

Rapport de l'empereur à la Loi ; rapport de l'empereur aux lois ; rapport de l'empereur à Dieu ; rapport de l'empereur aux hommes : dans cet ensemble relationnel, il semble ne plus rester beaucoup de place pour l'Église. Pourtant, c'est bien elle qui définit le dogme, prononce les excommunications...

III. Dieu, l'empereur et l'Église

L'empereur et l'Église : à chacun son domaine réservé

À l'été 1294, Michel IX, fils aîné d'Andronic II, est couronné. Il ne devient pas pour autant empereur à la place de son père. Déjà *mikros basileus* depuis 1281⁵⁶, il est seulement confirmé dans son association au trône avec le titre d'*autokratôr*, Andronic II demeurant *mezas basileus* et *autokratôr*, c'est-à-dire empereur régnant en titre⁵⁷. Ce dernier, reproduisant le geste de son père⁵⁸, demande aux évêques d'émettre un *tomos* (un acte impliquant l'action simultanée de l'Église et de l'État) pour garantir la dignité impériale au nouveau *mikros basileus* et frapper d'excommunication et d'une malédiction indissolubles quiconque s'en prendrait à lui. Les évêques refusent l'excommunication et la malédiction ; l'empereur insiste ; les

55. G. Dagron, « Lawful Society... », in A. Laiou et D. Simon (éd.), *op. cit.*, 1994, p. 35-38. Si ce que décrit le *Traité des Offices* correspond bien aux réalités du règne d'Andronic II, c'est aussi un engagement qu'il a pris lors de son couronnement, cf. J. Verpeaux, *Pseudo-Kodinos. Traité des offices*, Paris, Éditions du CNRS, 1966, p. 253-254.

56. Pachymère, VII, 33, p. 99, l. 28-31.

57. R. Guiland, *Recherches sur les institutions byzantines*, Amsterdam, Akademie Verlag, 1967, t. II, p. 5-6.

58. En 1272, à la demande de Michel VIII, Les évêques rédigèrent un *tomos* pour excommunier quiconque se révolterait contre Andronic II, nouvellement couronné *mikros basileus* (Pachymère, IV, 29, p. 415, l. 10-11).

évêques maintiennent leur position ; l'empereur cède⁵⁹. Défaite du pouvoir impérial ? Les apparences sont parfois trompeuses : nous allons le voir.

Les évêques ont motivé leur refus. D'abord, faire intervenir les lois divines serait excessif là où les lois des hommes sont suffisantes pour rendre la vie invivable⁶⁰. Ensuite, une telle décision serait manquer de clémence, vertu à la prééminence de laquelle l'empereur doit rester attaché et à laquelle il ne peut obliger l'Église à renoncer⁶¹. Enfin, le serment et l'assurance qui lui ont été prêtés au nom de Dieu valent également pour Michel IX, son fils⁶². De ces arguments nous dégagons deux idées. Premièrement, la dignité impériale ne doit pas être assurée par la violence du pouvoir, par les châtiments infligés aux hommes, mais par le respect des vertus impériales. Deuxièmement, il existe des domaines d'action réservés, l'un à l'Église et l'autre à l'empereur, qu'il faut respecter. Ainsi, les évêques font-ils remarquer à l'empereur qu'en leur demandant une excommunication et une malédiction, il intervient indûment dans le rapport des hommes avec Dieu, qui est le domaine de l'Église. De même, les évêques se refusent à réitérer envers Michel IX le serment et l'assurance prêtés à Andronic II, parce qu'ils relèvent désormais de la relation entre Dieu et l'empereur et touchent à l'élection divine — ici étendue à l'ensemble de la dynastie des Paléologues. C'est le domaine réservé de l'empereur où les évêques n'ont pas à intervenir.

Les évêques n'ont donc pas imposé leur volonté à Andronic II. Ils lui ont rappelé que l'Église se réservait la gestion spirituelle des hommes, c'est-à-dire leur relation au sacré, mais n'intervenait pas dans la relation de l'empereur à Dieu. C'est que le pouvoir impérial byzantin n'est pas complètement affaire d'hommes. Il dépend d'un mystère par lequel un individu est adopté par Dieu, suivant la vieille tradition vétérotestamentaire⁶³. Cette adoption divine fonde la légitimité impériale. Qui, dès lors, s'aviserait de demander des comptes à l'empereur à propos de cette dernière, sinon Dieu lui-même ? C'est pour cela que Michel VIII n'a pas quitté le pouvoir, quoiqu'excommunié par Arsène en 1262⁶⁴ — excommunication

59. *Ibidem*, IX, 3, p. 223, l. 6-12.

60. *Ibidem*, l. 12-17 : « *mèden enteutben kai to bioun biôton ecbein* ».

61. *Ibidem*, l. 17-26.

62. *Ibidem*, l. 31-33.

63. G. Dagron, *op. cit.*, 1996, p. 278-284.

64. Michel VIII s'était engagé par serment à protéger le jeune Jean IV Laskaris, lorsqu'il était devenu son tuteur en 1258. Un serment est un enga-

qu'il considérait d'ailleurs comme une atteinte aux droits de l'Empire⁶⁵. C'est pour cela aussi qu'après avoir fait pénitence, il fut absous par le patriarche Joseph en 1267⁶⁶. Dieu lui gardait sa confiance puisqu'il ne l'avait pas fait déchoir du trône, et cela justifiait sa légitimité.

Le pouvoir impérial tire donc sa force de sa part cachée, de ce choix divin inaccessible aux hommes. À leur manière, les éloges le manifestent aussi. Non seulement à travers l'abondance des vertus impériales exprimées, mais en outre lorsque leurs auteurs feignent la modestie et se prétendent incapables d'exprimer par les mots l'extraordinaire de leur modèle⁶⁷. Grégoire de Chypre dit ainsi à Michel VIII :

Mais étant parvenu à ce stade de mon discours et ayant atteint les portes d'où commencent les sommets de <tes> supériorités, je perçois par les sens combien plus puissantes que moi qui suis faible sont tes œuvres, comme si les œuvres étant relatives aux actions menées, je prenais conscience d'une part combien mon incapacité est grande et d'autre part combien l'est aussi la grandeur de ton éloge⁶⁸.

Ce caractère surhumain du pouvoir impérial explique pourquoi, dans la majorité des cas, c'est l'Église, et non l'empereur, qui rap-

gement pris devant Dieu : en faisant aveugler Jean IV, Michel VIII offensait aussi Dieu et ainsi péchait doublement en tant que chrétien. Voilà pourquoi Arsène questionnait aussi la légitimité de l'empereur à rester sur le trône : il interrogeait son rapport privilégié avec Dieu.

65. Pachymère, IV, 1, p. 333, l. 6-8 : « *tô dikaiô tês basileias* ».

66. Sont présents, outre le patriarche, le sénat, la garde impériale et « des habitants [de Constantinople] » (c'est-à-dire, le sénat, l'armée et le peuple : triade habituelle des proclamations impériales, cf. G. Dagron, *op. cit.*, 1996, p. 99-105), cf. Pachymère, IV, 25, p. 397-399.

67. Cette incapacité est généralement formulée dans l'introduction de l'éloge, où les auteurs annoncent qu'ils savent par avance combien leur discours sera en deçà de la réalité qu'ils tentent de décrire, cf. R. Guiland, *Essai sur Nicéphore Grégoras. L'homme et l'œuvre*, Paris, P. Geuthner, 1926, p. 152. Par exemple, *Hyrtakénos*, lui, se sert de références néotestamentaires pour justifier qu'il s'adresse à l'empereur bien que conscient qu'il n'atteindra pas, par le discours, l'objectif qu'il s'est fixé : d'une part, en avançant qu'il sait que Dieu seul fera croître ce qu'il a planté (p. 248, l. 16-18, cf. I *Corinthiens*, III, 6) ; d'autre part, en prétendant qu'on est d'autant plus méritant qu'on donne tout alors qu'on possède peu (p. 249, l. 1-7, cf. *Marc*, XII, 42-44). Voir aussi PG, vol. 145, 561 C.

68. *Chypre* I, p. 323, l. 13-18.

pelle la répartition des rôles entre eux, au sujet des choses divines. Le « mystère de la *basileia* »⁶⁹ rend, par essence, le pouvoir impérial potentiellement absolu. D'où les vertus de sagesse et d'intelligence accordées aux empereurs dans leurs éloges ; une manière de les inciter à ne pas abuser de leur légitimité, qui leur offre presque tous les droits. Ces vertus sont censées les rappeler à la raison et ainsi les contenir dans leur espace de légalité. Plus qu'un véritable contre-pouvoir, l'Église se fait alors le garde-fou du pouvoir impérial et maintient ainsi l'empereur dans l'illusion qu'il s'impose à lui-même le respect des lois, sans que quiconque l'y contraigne⁷⁰.

Quand l'Église semble intervenir entre Dieu et l'empereur

Un grand silence et le calme se font dans l'église, le patriarche invite les empereurs, qui viennent à l'ambon où est le patriarche. Après leur arrivée, celui-ci lit les prières composées pour l'onction des empereurs, les unes à voix basse, les autres à haute voix ; il prie et supplie Dieu pour l'empereur qui va être oint. Après cela, le nouvel empereur enlève la coiffure qu'il porte sur la tête ; aussitôt tous ceux qui se trouvent dans l'église se découvrent et se lèvent. Le patriarche oint la tête de l'empereur en traçant un signe de croix avec le divin chrême, disant d'une voix forte : « saint ». Tous ceux qui sont dans l'ambon autour du patriarche parlent à leur tour et disent par trois fois : « saint », de même le reste du peuple dit trois fois le même mot⁷¹.

C'est ainsi que le *Traité des Offices*, recueil protocolaire de la seconde moitié du XIV^e siècle, transcrit avec précision le moment de la cérémonie de couronnement de l'empereur où ce dernier reçoit l'onction des mains du patriarche. Ce texte a été interprété par Gilbert Dagron comme l'aveu d'un amoindrissement du statut de l'empereur : « L'intervention du patriarche [...] rompt le lien direct que l'onction signifiait entre l'empereur-prêtre et Dieu »⁷².

Il est malheureusement impossible de déterminer avec assurance à quelle réalité historique se réfèrent les éléments du *Traité des*

69. L'expression est de Michel Psellos (*Chronographie*, éd. et trad. E. Renauld, I, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 88, l. 4-5).

70. G. Dagron, « Lawful Society ... », in A. Laiou et D. Simon (éd.), *op. cit.*, 1994, p. 32.

71. J. Verpeaux, *op. cit.*, 1966, p. 258 et, pour un commentaire, R. Macrides, J. A. Munitiz et D. Angelov, *Pseudo-Kodinos and the Constantinopolitan Court : Offices and Ceremonies*, Dorchester, Ashgate, 2013, p. 221 et p. 424-425.

72. G. Dagron, *op. cit.*, 1996, p. 284.

Offices, rédigé au plus tard en 1368. Jean Verpeaux note que le chapitre VII, relatif à la cérémonie de couronnement, fait appel à des sources rapportant les couronnements d'Andronic II, Michel IX et Andronic III⁷³. Ce qui n'est pas incompatible avec le fait que le traité aurait été commandé par l'empereur Jean Cantacuzène, comme le pensent certains historiens⁷⁴. Convenons alors que la scène dépeinte par l'auteur du traité a pu être celle du couronnement d'Andronic II. Convenons-le avec d'autant plus de facilité que ce qui nous intéresse, c'est la question de l'onction matérielle. Or, s'il y a débat entre les historiens au sujet de la date de cette matérialisation, ils la situent au plus tard pendant l'Empire latin d'Orient (1204-1261).⁷⁵

En devenant matérielle et en étant effectuée par le patriarche, l'onction rend visible le lien entre l'empereur et Dieu et semble faire intervenir les hommes dans la légitimité impériale. Mais ce serait oublier qu'au XIV^e siècle l'élection divine n'a pas lieu le jour du couronnement ; il n'y a pas simultanément du « sacre » sur terre et dans le ciel. Les éloges le disent : l'empereur aurait été choisi par Dieu avant sa naissance, alors qu'il était encore dans le ventre de sa mère⁷⁶. Pour certains auteurs, ce choix remonterait même aux origines de la *basileia*, que Nicéphore Choumnos identifie à Adam, premier homme et premier empereur de la Création⁷⁷. Dès lors, ce n'est pas le geste du patriarche ou les regards des archontes et du peuple présents au couronnement qui peuvent entamer cette légitimité impériale. De tels actes relèvent simplement du domaine de la pratique, de la procédure. Comme si, en modifiant le cérémonial, l'Église ne faisait qu'ajouter une norme à celles que doit suivre l'empereur pour être légal. Cette anticipation de l'élection divine sur l'accès à la *basileia* d'un individu paraît indissociable de l'affirmation, sous les Paléologues, du principe dynastique, qui con-

73. J. Verpeaux, *op. cit.*, 1966, p. 25-39.

74. R. Macrides, J. A. Munitiz et D. Angelov, *op. cit.*, 2013, p. 1.

75. Pour F. E. Brightman, l'onction est matérielle avec Manuel Comnène (1143-1180) ; pour M. Jugie et G. Ostrogorsky, elle l'est après 1204, peut-être en 1208 avec Théodore Lascaris ; pour D. M. Nicol, il faut distinguer l'utilisation de l'huile avant 1204 et du *myron* après 1204. Pour les références bibliographiques, cf. G. Dagron (qui se prononce pour une matérialisation tardive, c'est-à-dire après 1204), *op. cit.*, 1996, p. 404, n. 120 et R. Macrides, J. A. Munitiz et D. Angelov, *op. cit.*, 2013, p. 221, n. 640.

76. Pour Michel VIII, par ex. : *Chypre* I, p. 321, l. 19-p. 322, l. 18 ; pour Andronic II, par ex. : *PG*, vol. 145, 564 B-C et *Choumnos*, p. 8, l. 17-22.

77. *Ibidem*, l. 21-p. 10, l. 8.

sacre le choix par Dieu, non plus seulement d'un individu, mais d'une famille entière pour assurer la destinée de l'Empire⁷⁸. Et l'affaire, déjà évoquée, du *tomos*, demandé par Andronic II pour garantir par l'excommunication et la malédiction la dignité impériale de Michel IX, nouvellement *mikros basileus* (été 1294), tendrait à montrer que l'Église ne prétend pas intervenir entre Dieu et l'empereur pour ce qui regarde la légitimité de ce dernier. Souvenons-nous, en effet, que les évêques refusent d'émettre cet acte, notamment parce qu'ils estiment que la dignité impériale se transmet automatiquement d'un basileus à son fils⁷⁹.

L'idée de Gilbert Dagron, selon laquelle révéler un mystère en le matérialisant lui ferait perdre en efficacité, n'est pas fausse. Mais, à la lecture des éloges impériaux des XIII^e-XIV^e siècles, cette matérialisation ne semble pas remettre en cause le lien particulier qui unit l'empereur à Dieu et constitue le fondement de sa légitimité. Elle ne semble pas non plus trahir une intention de l'Église d'intervenir désormais dans une relation qui lui était jusque-là interdite.

Il nous suffirait, pour conclure, d'écouter l'auteur (dont l'identité demeure incertaine) d'une liste anépigraphie en vers, composée entre 1321 et 1328⁸⁰, affirmant en préambule :

Celui qui dispense les grâces divines nous donne l'empire ici-bas, image resplendissante de sa propre majesté, ou, pour mieux dire, fait faiblement entrevoir l'image des biens futurs. Le pieux couronné, en effet, est parmi nous en quelque sorte l'image de Dieu, s'il s'attache aux règles, le front ceint de vertus, s'il récompense les meilleurs, les distinguant par des honneurs selon leur mérite et si, en empereur, il exalte les dignitaires...⁸¹

Tout est là, ou presque, dans ces quelques lignes. La toute puissance impériale s'explique par l'octroi des grâces, qui font de l'empereur pieux et vertueux une image de Dieu ; de là procède la légitimité impériale. Mais cette faveur extrême est conditionnée par le respect des lois, censé protéger le souverain de l'ivresse d'un pouvoir tendant par essence vers l'absolu. L'Église entre alors en jeu pour servir de rempart au risque de la démesure et contrôler les agissements impériaux, qui n'en demeurent pas moins ceux d'un

78. *Chypre* I, p. 321, l. 7-12 ; *Lampenos*, § 14, p. 36, l. 4-7.

79. Pachymère, IX, 3, p. 223, l. 12-26.

80. J. Verpeaux, *op. cit.*, 1966, Appendice IV, p. 327-330.

81. *Ibidem*, p. 332.

homme. À ce titre, l'empereur reste comptable devant ses semblables — et surtout devant l'Église et son pouvoir de lier et délier — de ses écarts de conduite. Nonobstant son humanité, au souverain revient ce rapport privilégié à Dieu inscrit dans le temps très long, celui de l'attente du retour du Christ. Cette relation le place très au-dessus des autres hommes et c'est à cette distance d'eux qu'il se préoccupe de leurs comportements personnels et quotidiens vis-à-vis de la religion. Car l'établissement des règles à suivre pour être un chrétien orthodoxe et leur application est l'affaire de l'Église ; et, en ce domaine, elle ne souhaite guère voir intervenir l'empereur.

L'Église fait même attention que l'empereur, non content de pouvoir définir le dogme, s'y soumette, allant jusqu'à l'excommunier si ses actes ne s'inscrivent pas dans la légalité — quand bien même toucher à sa légalité signifie toucher aussi à sa légitimité, puisqu'elles sont indissociables et complémentaires. Car, si la légitimité impériale ne regarde que l'empereur et Dieu, semblant parfois rendre vaines les condamnations patriarcales, dans la société chrétienne qu'est la société byzantine, l'action de la justice, quand elle concerne les choses divines, n'est pas éteinte par la mort. Et l'empereur, qui a péché, peut se voir frapper de *damatio memoriae*.

Ainsi à Byzance, les ressorts de la puissance impériale imposent-ils à son détenteur de ne jamais oublier que, quoiqu'extraordinairement placé sous le regard de Dieu, il n'en reste pas moins en partie responsable face à l'Église.