



HAL
open science

Réflexions sur pouvoir et démesure à Byzance

Corinne Jouanno

► **To cite this version:**

Corinne Jouanno. Réflexions sur pouvoir et démesure à Byzance. *Kentron. Revue pluridisciplinaire du monde antique*, 2007, 23, pp.127-165. 10.4000/kentron.1751 . hal-02377035

HAL Id: hal-02377035

<https://normandie-univ.hal.science/hal-02377035>

Submitted on 28 May 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Réflexions sur pouvoir et démesure à Byzance

Corinne Jouanno



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/kentron/1751>

DOI : 10.4000/kentron.1751

ISSN : 2264-1459

Éditeur

Presses universitaires de Caen

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2007

Pagination : 127-165

ISBN : 978-2-84133-321-9

ISSN : 0765-0590

Ce document vous est offert par Université de Caen Normandie



Référence électronique

Corinne Jouanno, « Réflexions sur pouvoir et démesure à Byzance », *Kentron* [En ligne], 23 | 2007, mis en ligne le 16 mars 2018, consulté le 05 mai 2021. URL : <http://journals.openedition.org/kentron/1751> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/kentron.1751>



Kentron is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 International License.

RÉFLEXIONS SUR POUVOIR ET DÉMESURE À BYZANCE

Car dans le cercle creux de la couronne
Qui ceint les tempes mortelles d'un roi,
La Mort tient sa cour ; c'est là qu'elle trône en bouffon,
Raille sa majesté, ricane de sa pompe,
Lui alloue, un instant, une petite scène
Pour jouer au monarque, se faire redouter
Et tuer du regard ; l'emplir de vaine suffisance,
Comme si cette chair, rempart de notre vie,
Fût d'imprenable airain ; puis, ayant satisfait ses caprices,
Elle vient pour finir, d'une petite épingle,
Transpercer le rempart de son château ; et adieu, roi¹ !

Dans son étude sur le suicide, le sociologue Émile Durkheim, constatant la « singulière immunité » dont les pays pauvres jouissent en ce domaine, explique cette particularité par le frein que la pauvreté impose aux désirs, tandis que

la richesse, par les pouvoirs qu'elle nous confère, nous donne l'illusion que nous ne relevons que de nous-mêmes. En diminuant la résistance que nous opposent les choses, elle nous induit à croire qu'elles peuvent être indéfiniment vaincues. Or, moins on se sent limité, plus toute limitation paraît insupportable².

On pourrait certes appliquer la même analyse au pouvoir, car celui-ci inspire aisément à celui qui l'exerce un sentiment de toute-puissance propice à la démesure. Les Anciens étaient bien conscients de ce danger, inhérent à l'exercice de la domination sur autrui. Dans son fameux débat sur les constitutions, Hérodote fait dire à Otanès, adversaire du régime monarchique :

Comment la monarchie serait-elle chose bien ordonnée, quand il lui est permis, sans avoir de comptes à rendre, de faire ce qu'elle veut ? Le meilleur de tous les hommes, investi de cette autorité, serait en effet mis hors de ses pensées accoutumées. Les biens

1. Shakespeare, *Richard II*, III, 2, v. 156-166 (Teyssandier 1997).

2. Durkheim 1990, 282 : texte commenté par Demont 2006, 354-355.

dont il jouit font naître en lui l'insolence (ὑβρις), et dès l'origine l'envie est innée chez l'homme. Ayant ces deux vices, le monarque a en lui toute méchanceté : gorgé d'insolence (ὑβρι), il commet beaucoup d'actes follement orgueilleux ; et gorgé d'envie, pareillement (3, 80).

Dans les *Lois*, Platon reprend la même idée au sein d'un développement mythique consacré au règne de Kronos : si celui-ci décida de placer à la tête des cités, « à titre de rois et de chefs », non pas des hommes, mais des démons, « êtres d'une espèce plus divine et meilleure », c'est parce qu'il savait « qu'aucune nature d'homme n'est capable d'administrer souverainement toutes les affaires humaines sans s'emplir de démesure et d'injustice (ὑβρεως καὶ ἀδικίας) »³. On pourrait, sur ce sujet, multiplier les citations ; je me limiterai à deux autres exemples, tirés d'auteurs de l'époque impériale qui furent personnellement témoins des dérives du pouvoir monarchique, puisqu'ils vécurent « les années Domitien » : Plutarque, qui, dans sa *Vie de Sylla*, voit dans l'exercice du pouvoir absolu une cause d'altération des caractères, qui deviennent « inconstants, vaniteux et inhumains » (30, 6)⁴, et Dion Chrysostome, chez qui l'*hybris* née d'un trop grand pouvoir s'incarne en la figure d'Agamemnon, présenté à plusieurs reprises comme un homme à qui la puissance a fait perdre sagesse et mesure⁵.

Byzance, patrie de l'absolutisme

On pourrait craindre que ces sages mises en garde, si souvent répétées par les auteurs anciens, n'aient été oubliées à Byzance, où régnèrent pendant plus de douze siècles des monarques sans partage. C'est de toute évidence ce que pensait Voltaire, qui fit représenter en 1778 une tragédie byzantine intitulée *Irène*, dont l'intrigue, située au XI^e siècle, raconte l'insurrection dirigée par Alexis Comnène contre l'empereur Nicéphore III Botaniatès (1078-1081), dépeint sous les traits d'un « tyran

3. Platon, *Lois*, 4, 713 c-d. Julien cite et commente longuement ce passage de Platon dans l'*Épître à Thémistios* où, immédiatement après son accession au pouvoir, il exprime ses craintes de n'être pas à la hauteur de ses nouvelles fonctions – l'exercice de la royauté excédant, dit-il, les forces de l'homme (Or. 6, 257 d – 259 b).

4. Affirmation similaire dans l'opuscule *À un chef mal éduqué*, 6 : « Le vice, dont la course est accélérée par le pouvoir, déchaîne toutes les passions, rendant la colère meurtrière, l'amour adultère, la cupidité spoliatrice ».

5. Dion Chrysostome, Or. 57 (*Nestor*), 6-8 : Agamemnon et Achille ont péché par insolence (δι' ὑβριν) – sentiment auquel les hommes cèdent, « exaltés par la gloire ou le pouvoir » (δύναμιν) ; c'est « le pouvoir de la royauté et le fait de diriger à lui seul tous les Grecs » qui a rendu Agamemnon arrogant, l'a fait sombrer dans l'orgueil (τύφου) et la folie ; Or. 61 (*Chrysis*), 12-13 : Agamemnon est « exalté par le pouvoir » (διὰ τὴν ἀρχὴν ἐπαιρούμενος), il est « orgueilleux » (ὑπερήφανος) et « insolent » (ὑβριστής).

ténébreux », d'un despote « d'esclaves entouré », pur produit d'un système politique pervers, comme le laissent entendre les protestations de l'un des conjurés :

Tant ce palais funeste a produit l'habitude
 Et de la barbarie et de la servitude !
 Tant sur leur trône affreux nos césars chancelants
 Pensent régner sans lois, et parler en sultans⁶ !

Si la critique est sévère, elle n'est pas dépourvue de fondement : la monarchie byzantine était en effet une monarchie absolue, ignorant tout équilibre des pouvoirs politiques. L'empereur cumulait pouvoir exécutif, législatif et judiciaire, tous concentrés en sa seule personne : c'est lui qui faisait la loi, était l'instance suprême en matière de justice, et contrôlait l'administration ; il n'avait de comptes à rendre à aucune autre instance politique ; il n'y avait donc, en théorie, rien qu'il ne fût autorisé à faire⁷.

Cette suprématie politique absolue accordée à l'empereur tenait au caractère théocratique de la monarchie byzantine : le *basileus* exerçait en effet un pouvoir de droit divin⁸ ; censé tenir la royauté de Dieu même, il était considéré comme l'élu du Tout-Puissant, son homme de confiance : il régnait et gouvernait sous la protection du Très Haut, ses décisions passaient pour exprimer la volonté divine, et l'on disait ses lettres « signées de la main de Dieu »⁹. Eusèbe de Césarée, premier théoricien d'une doctrine théocratique qui a dominé toute l'histoire de Byzance, présente le pouvoir de l'empereur terrestre comme une image de la royauté du Logos (le Christ), lui-même « vicaire du grand roi » (Dieu), qui règne, mais ne gouverne pas ; les vertus de l'empereur sont, par conséquent, une imitation des vertus du Logos, et l'empire terrestre est à considérer comme une image du royaume des cieux¹⁰.

6. Acte II, scène 3, éd. de Paris 1877, 350. Texte présenté par Delouis 2003, 104-105.

7. Cf. Barker 1957, 28-29. Dans la Nouvelle 105, 2, en affirmant que Dieu a subordonné les lois à la *tyché* impériale, érigée au rang de « loi vivante » (νόμον ἐμψυχον), Justinien proclame la supériorité de l'« économie » sur la législation (Schoell & Kroll 1954, 507). La nouvelle 47 de Léon VI (886-911) renforça encore l'autorité de l'empereur, en abolissant les pouvoirs que le Sénat possédait par le passé de nommer des stratèges et autres magistrats, sous prétexte qu'« aujourd'hui, toutes les choses dépendent de la sollicitude de l'empereur (τῆς βασιλικῆς φροντίδος) et sont, grâce à Dieu, examinées et dirigées par le soin providentiel (προνοία) de cette sollicitude » (Zachariae von Lingenthal 1931, 116-117).

8. Voir Guillard 1959.

9. Nicéas Choniates, *Historia* (règne d'Isaac I^{er} Ange), van Dieten 1975, 366 (ἐνσημανθέντα χειρὶ θεοῦ).

10. Eusèbe de Césarée, *Louanges de Constantin*, 1, 3 : « Celui qui est pour nous le grand roi (Dieu) est véritablement l'auteur du pouvoir royal » ; 2, 1 : l'empereur « tire ses prérogatives des émanations royales d'en haut et sa puissance de l'attribution d'un titre divin » ; 2, 4 : il est « interprète du Logos de Dieu » ; 3, 5 : « Paré de l'image de la royauté céleste, regardant vers le haut, < l'empereur > gouverne et dirige ceux d'en bas à la manière de son modèle » (Maraval 2001).

Dans ses acclamations, le peuple rappelle à chaque instant l'origine divine du pouvoir impérial : l'empereur est qualifié de *basileus* « promu par Dieu » (θεοπρόβλητος), « proche de Dieu » (ἀγχίθεος), de « choix de la Trinité », d'« homme divin et supérieur aux hommes » (θεῖος καὶ ὑπὲρ ἀνθρώπων ἄνθρωπος)¹¹. Entre autres formules rituelles consignées, au X^e siècle, dans le *Livre des Cérémonies*, on peut lire :

Vous avez été couronnés par l'Esprit Saint, ô souverains des Romains, et en lui vous conduisez votre peuple¹² ;

En vos mains aujourd'hui ayant remis le pouvoir, Dieu vous a confirmé *autokrator* souverain, et le grand archistratège étant descendu du ciel a ouvert devant votre face les portes de l'Empire¹³ ;

Votre puissance, amis du Christ, bienfaiteurs promus par Dieu, brille d'un éclat qui vient vraiment de Dieu, et non des hommes¹⁴.

La sacralité de l'institution impériale et de son titulaire faisait l'objet d'une mise en scène de tous les instants, dont le cérémonial nous a été méticuleusement transmis par le *Livre des Cérémonies*. L'empereur Constantin Porphyrogénète, auteur de cette compilation, exprime dans sa préface le souhait que le pouvoir impérial, en s'exerçant avec régularité et ordre (ῥυθμῶ καὶ τάξει), reproduise le mouvement harmonieux (ἁρμονίαν καὶ κίνησιν) que le Créateur imprime à tout l'univers¹⁵. L'ordre impérial est donc censé refléter l'ordre céleste – théorie qui, dès le VI^e siècle, avait été longuement développée dans le traité sur la *Hiérarchie céleste* du Pseudo-Denys l'Aréopagite : posant l'existence d'une continuité entre hiérarchie terrestre et hiérarchie céleste, l'auteur y qualifiait la hiérarchie d'« ordre sacré » (τάξις ἱερά), « s'élevant à la mesure de ses forces vers l'imitation de Dieu » (τὸ θεομίμητον), de manière à offrir « l'image de la splendeur théarchique »¹⁶.

Conséquence de cette théorie : les apparitions publiques du *basileus* sont conçues comme de véritables épiphanies, destinées à manifester l'éclat de la puissance divine dont le souverain tient son pouvoir. Tout est fait pour contribuer à ce qu'Otto

-
11. Cf. Guillard 1959, 218. L'iconographie du pouvoir reflète elle aussi cette idéologie théocratique, comme le montre le thème, souvent exploité à l'époque macédonienne, du couronnement symbolique de l'empereur par le Christ ou par une figure déléguée (Vierge, ange ou saint) : voir Jolivet-Lévy 1987, 445-449.
 12. Constantin Porphyrogénète, *Cér.* I, 9 (Vogt 1935, 55).
 13. Constantin Porphyrogénète, *Cér.* I, 74 (Vogt 1939, 102).
 14. Constantin Porphyrogénète, *Cér.* I, 78 (Vogt 1939, 130-131).
 15. Sur l'importance de la notion d'« ordre » dans l'idéologie byzantine, voir Ahrweiler 1975, 134-135 : le terme « ordre » (*taxis*) a joué à Byzance le rôle qu'avait dans l'Antiquité le terme « mesure » (*metron*).
 16. Denys l'Aréopagite, *Hiérarchie céleste*, 3, 1-2 (Roques, Heil & de Candillac 1958).

Treitinger qualifie d'*Absonderung*, de séparation, de mise à part du souverain¹⁷ : la splendeur du costume impérial, seul à utiliser la couleur rouge, le caractère hiératique des cérémonies où les moindres gestes sont codifiés, la pratique de la proskynèse aux pieds de l'empereur qui, lors des réceptions au palais, siège sur un trône surélevé sur une estrade, le silence gardé par le souverain, qui s'exprime le plus souvent par un signe de tête à peine perceptible, ou par l'intermédiaire d'un *mandator*, comme si son corps était présent, mais son esprit dans une autre sphère : autant d'éléments concourant à isoler le *basileus* du monde humain par des limites symboliques qui le placent en dehors de tout contact¹⁸.

On pourrait donc avoir l'impression qu'à Byzance, l'*hybris* est inscrite jusque dans la mise en scène du pouvoir impérial. Mais la théorie de la théocratie porte en elle-même son propre garde-fou : car l'élection divine n'est jamais définitivement acquise, et l'empereur choisi par Dieu est un empereur placé, pour ainsi dire, sous haute surveillance, le pouvoir ne lui étant garanti que s'il observe la volonté divine ; dans le cas contraire, Dieu lui retire son soutien et ses pouvoirs deviennent caducs¹⁹. Ainsi la religion joue-t-elle à Byzance le rôle de contre-pouvoir : elle exerce une fonction modératrice, que suggérait très clairement la présence dans la salle de réception du palais impérial, le Chrysotriclinos, d'une icône du Christ au-dessus du trône. Au sein même du cérémonial étaient d'ailleurs inscrites diverses parades rituelles contre la démesure, qui avaient pour fonction de rappeler au *basileus* le sens et les limites de sa mission sur terre.

Parades rituelles contre la démesure

Le rite du découronnement

Je passerai rapidement sur un rite dont l'étude est au cœur du beau livre, *Empereur et prêtre*, que Gilbert Dagron a consacré aux relations complexes des pouvoirs politique et religieux à Byzance : je veux parler du rite du découronnement. Empereur « élu de Dieu », c'est du patriarche que le *basileus* reçoit sa couronne lors

-
17. Treitinger 1938, 49-123. Témoin de cette formalisation des rituels, dont la mise en place remonte à l'Antiquité tardive, Synésios, dans son discours *Sur la royauté*, critique violemment ce qu'il considère comme une dérive barbare ; il dénonce l'appréhension qu'ont les empereurs de se ravalier « au rang de simples mortels » en se rendant accessibles à tous : « Vous ressemblez, dit-il, au prisonnier qui, sous des chaînes et des biens d'une inestimable valeur, ne comprendrait pas sa misère... Vous menez la vie recluse de lézards hésitant à tirer la tête à la lumière, de crainte que les hommes ne constatent que vous êtes des hommes comme eux » (1076 c et 1080 b-c : Lacombrade 1951).
18. Dagron 2002, 30. Aux X^e-XI^e siècles encore, le mutisme de l'empereur est presque absolu lors des réceptions officielles : c'est un maître des cérémonies qui, normalement, parle en son nom ; les quelques exceptions figurant dans le *Livre des Cérémonies* sont des cas où l'empereur se contente de prononcer un seul mot... en latin (cf. Grabar 1971, 200).
19. Cf. Guiland 1959.

des cérémonies de l'avènement, comme nous le rappelle le *Livre des Cérémonies*, où l'on voit le patriarche faire la prière sur la couronne du souverain, avant de la lui placer personnellement sur la tête²⁰ ; le patriarche était d'ailleurs le seul personnage de l'Empire à ne pas rendre à l'empereur les honneurs de la proskynèse : il saluait simplement le *basileus*, qui lui rendait son salut et lui donnait l'accolade²¹. Désigné dès son accession au pouvoir comme fils de l'Église, l'empereur, pendant toute la durée de son règne, sera tenu, lors des multiples cérémonies religieuses qui vont scander son existence officielle, de retirer sa couronne, à chaque entrée dans un lieu saint, et notamment à Sainte-Sophie, la Grande Église²² – signe que dans la maison de Dieu, le pouvoir ne lui appartient plus ; cette couronne qu'il retire pour attester sa soumission au pouvoir spirituel, le *basileus* la reçoit à nouveau, des mains du patriarche, lorsqu'il quitte l'église, reconnaissant, par ce geste rituel, que la souveraineté ne lui est que prêtée : la *basileia* pleine et entière appartient à Dieu seul, « qui la délègue provisoirement à un homme choisi par lui »²³. L'empereur byzantin n'emporte d'ailleurs pas dans la tombe l'insigne de la royauté : le protocole des funérailles impériales veut que le maître des cérémonies, au moment où le corps du souverain défunt va être mis en bière, remplace sa couronne par un simple bandeau de pourpre – geste accompagné de cette triple proclamation : « Entre, empereur, le Roi des Rois et le Seigneur des Seigneurs t'appelle. Dépose la couronne de ta tête »²⁴.

L'akakia

Parmi les emblèmes du pouvoir impérial, il en est un tout spécialement destiné à rappeler au *basileus* le caractère précaire de la souveraineté : à côté du globe, symbole de domination universelle (l'empereur byzantin est réputé « maître du monde », *kosmokrator*), à côté du sceptre, insigne d'autorité, à côté de la croix, marque de la protection divine dont bénéficie le souverain, apparaît en effet un curieux rouleau de pourpre, dit *akakia* ou *anexikakia*, que l'empereur tient à la main en certaines circonstances solennelles²⁵ : il est question de cet objet en plusieurs passages du *Livre des Cérémonies*²⁶, et divers portraits impériaux nous en offrent l'illustration – notamment le célèbre portrait en mosaïque de l'éphémère empereur Alexandre (912-913),

20. Constantin Porphyrogénète, *Cér.* 1, 47 (Vogt 1939, 2).

21. Cf. Guiland 1966-1967, 258.

22. Voir par exemple *Cér.* 1, 1 (Vogt 1935, 10-11 et 26) : procession à la Grande Église ; 1, 32 (Vogt 1935, 122) : fête de la Sainte Naissance ; 1, 35 (Vogt 1935, 134) : fête des Lumières ; 1, 45 (Vogt 1935, 174) : cortège de l'union de l'Église.

23. Dagron 1996, 104, 116.

24. Constantin Porphyrogénète, *Cér.* 1, 69 (Vogt 1939, 84-85).

25. Sur l'*akakia*, voir Treitinger 1938, 117 ; Kazhdan 1991.

26. Cf. *Cér.* 1, 1 (Vogt 1935, 20) : tenue de l'empereur le jour de Pâques ; 1, 9 (Vogt 1935, 57) : tenue de l'empereur lors de la fête de la Pentecôte ; 1, 46 (Vogt 1935, 175) : tenue des souverains lors des fêtes et cortèges.

qui orne l'une des galeries de l'église Sainte-Sophie²⁷. Un passage du *Livre des Cérémonies*, où il est question du costume d'apparat porté par l'empereur et ses dignitaires à l'occasion des fêtes de Pâques, parle de l'*akakia* comme d'un « tome » (ἀνεξικακίας τόμος) où est inscrite la « législation du salut » (τὴν σωτηριώδη νομοθεσίαν) – formule qui, selon Gilbert Dagron, ferait référence aux « préceptes évangéliques inscrits sur un rouleau »²⁸. Mais le témoignage de deux auteurs tardifs des XIV^e et XV^e siècles invite à prendre plutôt la formule du Porphyrogénète en un sens figuré : d'après le *Traité des offices* du Pseudo-Kodinos, ouvrage composé par un haut dignitaire qui appartenait à l'entourage de Jean VI Cantacuzène (1347-1354), l'*akakia* est un sachet de pourpre en forme de rouleau de parchemin contenant de la terre, « marque que l'empereur est humble en tant que mortel, et que la majesté de la royauté ne doit pas le rendre vaniteux et orgueilleux » ; ce sachet pourpre est noué par un mouchoir, symbole de l'instabilité de la royauté « qui passe de l'un à l'autre »²⁹. À cette description très précise fait écho celle de Syméon, métropolite de Thessalonique († 1429), qui définit plus brièvement l'*akakia* comme « de la poussière dans un mouchoir, pour signifier le caractère périssable du pouvoir et l'humilité que doit en éprouver [l'empereur] »³⁰.

Memento mori

La présence de l'*akakia* parmi les attributs du pouvoir impérial montre qu'à Byzance, la vanité des gloires de ce monde était inscrite au cœur même du cérémonial. Le caractère éphémère de toute puissance humaine était d'ailleurs rappelé aux empereurs byzantins dès leur avènement, puisque la coutume voulait que les constructeurs de la tombe impériale se présentent au nouveau souverain le jour même de son couronnement, pour lui demander en quel marbre il souhaitait voir exécuter son tombeau, lui adressant ainsi une mise en garde que Léontios de Néapolis, dans sa *Vie de Jean de Chypre, dit l'Aumônier, patriarche d'Alexandrie (610-619)*, interprète en ces termes : « En tant qu'homme mortel et qui passe, prends soin de ton âme et gouverne avec piété ton empire »³¹.

27. Cf. Underwood & Hawkins 1961, 195-196 et fig. 1 et 8. L'*akakia* est également figurée sur diverses monnaies byzantines (Constantin V, Constantin VIII...), et on la distingue nettement dans certaines miniatures représentant des empereurs en costume d'apparat (Jean VI Cantacuzène dans le *Par. gr.* 1242 : cf. Grabar 1936, pl. VI, 2 et XXII, 2 ; Grabar 1953, 184).

28. Constantin Porphyrogénète, *Cér.* 2, 40 (Reiske 1829, 638). Voir Dagron 1996, 350.

29. Pseudo-Kodinos, *Traité des offices*, ch. IV, Verpeaux 1966, 201-202 : « Cérémonial des fêtes du Seigneur ». Sur ce texte, voir Grabar 1971.

30. Syméon de Thessalonique, *De sancto templo*, ch. 148, *PG*, 155, col. 356 : ... τὴν ἀκακίαν, ὅπερ χουῖς ἐστὶν ἐν μανδύλιῳ, σημαῖνον τὸ φθαρτὸν τῆς ἀρχῆς καὶ τὴν ἐκ τούτου ταπεινωσίαν.

31. Léontios de Néapolis, *Vie de Jean de Chypre*, chap. 17, Festugière & Ryden 1974, 365 (texte grec) et 467 (traduction).

Un auteur arabe nommé Haroun ibn Yahah, qui fut prisonnier à Constantinople au tournant des IX^e et X^e siècles, nous a conservé le souvenir d'une autre cérémonie à l'occasion de laquelle l'empereur byzantin était soumis à un insistant *Memento mori* : il s'agit de la procession des Cendres, à l'occasion de laquelle ibn Yahah vit le *basileus* se rendre, à pied, jusqu'à la Grande Église, tandis que le ministre du culte lui rappelait tous les deux pas : Μέννησθε τοῦ θανάτου ; alors, raconte ibn Yahah, le souverain s'arrêtait, regardait la poussière contenue dans son *akakia*, l'embrasait et pleurait³². La coutume ainsi évoquée rappelle curieusement un usage attesté à Rome lors des cérémonies du triomphe³³, où le triomphateur, bien qu'il fût pour ainsi dire transformé en statue vivante de Jupiter, au point de porter la tunique et les ornements du dieu et d'arborer un visage enduit de minium comme celui des statues de culte³⁴, n'en était pas moins flanqué d'un esclave qui, tout en soutenant la couronne d'or de Jupiter, trop lourde pour une tête d'homme, répétait au triomphateur, chaque fois que le peuple poussait des acclamations en son honneur, « *Respice post te, hominem te esse memento* » – coutume mentionnée par divers auteurs latins (Pline, Tertullien, saint Jérôme, Isidore de Séville)³⁵ et grecs (Épictète, Dion Cassius)³⁶. Il est possible, comme le pensent certains commentateurs modernes, que

32. Cf. Vasiliev 1932, 159.

33. Sur les cérémonies du triomphe, voir Cagnat 1919 ; Ehlers 1939 ; Versnel 1970 ; Scheid 1986.

34. Cf. Pline, *NH*, 33, 111 ; Tite-Live, 10, 7, 10.

35. Pline, *NH*, 28, 39 : l'effigie du dieu Fascinus est suspendue sous le char des triomphateurs « en guise de médecin contre l'envie » (*invidia*), tandis qu'« une voix ayant pareille fonction curatrice leur ordonne de se retourner afin de conjurer derrière eux la Fortune, ce bourreau de la gloire » ; Tertullien, *Apologétique*, 33, 4 : « On rappelle < à l'empereur > qu'il est un homme, le jour même du triomphe, quand il est assis sur le plus sublime des chars ; dans son dos, on lui suggère : "Regarde derrière toi ! Souviens-toi que tu es homme" » ; Jérôme, *Ep.* 39, 2, 8 (à propos de saint Paul et son « écharde dans la chair ») : « Pour abaisser la superbe des révélations, il lui est adjoint une sorte de moniteur de l'humaine faiblesse, comme c'était le cas pour les triomphateurs, aux côtés desquels se tenait, à l'arrière du char, un compagnon qui, chaque fois que les citoyens poussaient des acclamations, disait : "Souviens-toi que tu es un homme !" » ; Isidore de Séville, s'étant mépris sur le sens du texte de Pline, imagine les triomphateurs flanqués d'un « bourreau » (*carnifice*), destiné à leur rappeler « la médiocrité humaine » (*Étym.* 18, 2, 6).

36. Épictète, *Entretiens*, 3, 24, 85 : « Fais obstacle < à ton imagination > à la manière de ceux qui se tiennent en arrière des triomphateurs et leur rappellent qu'ils sont des hommes » ; Dion Cassius, 6, 21 (*ap.* Zonaras, 7, 21, 9 : description du triomphe de Camille, en 396 avant J.-C.) : « Un serviteur public se tenait sur le char, à ses côtés, soutenant sa couronne de pierres précieuses serties d'or, et il lui disait : "Regarde derrière toi (ὀπίσω βλέπε τὸ κατόπιον), songe à la suite de ton existence, ne te laisse pas exalter par le présent, ne sois pas arrogant !" » ; au char étaient attachés une clochette et un fouet, pour lui montrer qu'il pouvait lui aussi connaître le malheur au point de subir des outrages et d'être condamné à mort : car il était d'usage que les gens condamnés à mort pour quelque offense portent une clochette, afin que nul ne contracte de souillure, en tombant sur eux en cours de route » ; on retrouve les mêmes détails chez Tzetzés, *Ep.* 97 et *Chil.* 13, *hist.* 461. Par ailleurs, il semble qu'Élien, auteur latin d'expression grecque, se soit souvenu des usages du triomphe romain lorsqu'il attribue à Philippe de Macédoine les précautions suivantes contre l'*hybris* : « Après avoir vaincu les

cet usage ait eu une fonction apotropaïque et ait été destiné à détourner du triomphateur la jalousie des dieux, au même titre que la *bullā* et les diverses amulettes qu'il portait sur lui, mais les mises en garde de l'esclave n'en possédaient pas moins une portée didactique, puisqu'elles visaient à prémunir le triomphateur contre la *superbia*, au moment même où il jouait le rôle du dieu. Les tensions caractéristiques du triomphe romain, dont le héros se trouvait simultanément assimilé à Jupiter et soumis au rappel de son humaine faiblesse, se retrouvent à Byzance, transposées dans le cadre chrétien de la cérémonie des Cendres, en la personne du *basileus*, à la fois simple mortel et image de la gloire de Dieu.

Conduites de dérision

Toujours à l'occasion des cérémonies du triomphe, le général romain victorieux processionnait au milieu des acclamations... et des quolibets, destinés, comme le « *Respice post te* », à détourner de lui puissances mauvaises et tentation de l'*hybris*³⁷. Il semble que Byzance ait connu des pratiques de dérision analogues, dans le cadre de l'hippodrome, « lieu de haute souveraineté », selon la formule de Gilbert Dagron³⁸. De fait, un lien organique unissait à Byzance courses de l'hippodrome et idéologie impériale : les victoires remportées par les cochers étaient dédiées au souverain, censé participer symboliquement au triomphe de l'équipe gagnante, et le rituel de la compétition avait pour but ultime d'exalter la puissance de l'empereur, en mettant en scène l'un des articles fondamentaux de l'idéologie monarchique, le don de victoire perpétuelle du souverain. Les courses de char constituaient donc une pièce maîtresse du culte impérial. Or il semble que ces festivités aient aussi servi de cadre aux plaisanteries bouffonnes, dont Choricios de Gaza, dans son *Apologie des mimes*, souligne l'utilité politique : parce qu'il est permis aux mimes de « railler sans crainte », ils rappellent opportunément les dirigeants à la modération (ἄρχοντας... σωφρο-νίζοντες), « alors que les amis des princes reculent devant la majesté du pouvoir » (τὸν ὄγκον ὑποστέλλονται τῆς ἐξουσίας)³⁹.

Le *Récit sur la construction du temple de la Grande Église de Dieu nommée Sainte-Sophie*, œuvre anonyme du X^e siècle, fait par ailleurs allusion à un rite de dérision,

Athéniens à Chéronée, Philippe, bien qu'exalté par le succès, contint néanmoins sa pensée et ne se montra pas arrogant (οὐχ ὕβρισε). C'est précisément pourquoi il jugea nécessaire de se faire rappeler dès l'aube par l'un de ses esclaves qu'il était un homme, et il commanda à cet esclave de se vouer à la tâche en question. À ce que l'on dit, lui-même ne sortait pas, et aucun de ceux qui venaient le solliciter ne l'approchait, avant que l'esclave ne lui eût, chaque jour, crié à trois reprises cet avertissement. Il lui disait : « Philippe, tu es un homme ! » (HV, 8, 15).

37. Cf. Suétone, *César*, 49 ; Denys d'Halicarnasse, *AR*, 7, 72, 11.

38. Séminaire du 3 octobre 1996 (Collège de France).

39. Choricios de Gaza, *Λόγος ὑπὲρ τῶν ἐν Διονύσου τὸν βίον εἰκονιζόντων*, 119-122 (Förster & Richtsteig 1972, 371-372).

apparemment encore en usage à cette époque à l'hippodrome de Constantinople. Ce rite aurait eu pour origine les démêlés de l'empereur Justinien, fondateur de Sainte-Sophie, avec un dénommé Xénophon, que Justinien voulait exproprier pour pouvoir construire la Grande Église : le personnage finit par céder à la demande de l'empereur, mais exigea en contrepartie que « pendant la séance de l'hippodrome où cela [la vente?] se produirait, les quatre cochers lui rendissent les honneurs en se prosternant devant lui » ; l'empereur accepta sa requête et « en manière de plaisanterie », décida de pérenniser la cérémonie :

Les jours de départ < des courses >, notre homme devait s'asseoir au beau milieu des barrières de départ, et les cochers devaient se prosterner pour rire devant son postérieur avant de monter sur leurs chars. Cela dure jusqu'à nos jours : c'est celui qu'on appelle l'archonte des puissances infernales ; il est vêtu d'une chlamyde blanche tissée en lin très fin ⁴⁰.

Cette anecdote, caractéristique du folklore urbain de Constantinople, nous fait assister à un épisode de proskynèse dévoyée, où le postérieur d'un homme du peuple se substitue irrévérencieusement à la face rayonnante de l'empereur, *Sol Oriens*, en un renversement typiquement carnavalesque ⁴¹.

La cérémonie du lavement des pieds

Le dernier rituel dont je parlerai ici est d'une tonalité bien différente, puisqu'il s'agit d'une pratique qui ressortit à la *mimesis Christou*. Le *Traité des offices* du Pseudo-Kodinos nous apprend qu'à une date tardive (il n'est pas question de cet usage chez Constantin Porphyrogénète), une cérémonie du « lavement des pieds » (νιπήρ) se tenait au palais impérial, pendant la Semaine Sainte, avant la messe du Jeudi Saint : le protagoniste en était l'empereur lui-même, qui réitérait, en cette occasion, le geste accompli par le Christ sur la personne de ses disciples : le maître des cérémonies tenait donc « prêts d'avance douze pauvres, revêtus pour l'occasion d'une chemise, d'un caleçon et de souliers » : « Un baquet est placé dans la chambre de l'empereur », le *protopapas* fait lecture de l'Évangile ;

quand il prononce les mots : « Il verse de l'eau dans le bassin » (Jean, 13, 5), l'empereur verse de l'eau dans le baquet. Puis on amène un par un les pauvres tenus prêts à l'avance et portant un cierge allumé ;

tour à tour, chacun d'eux s'assied, et le *protopapas* continue la lecture de l'Évangile ;

40. *Récit sur la construction du temple de la Grande Église*, 5 (Preger 1901, 80) ; trad. Dagron 1984, 198-199.

41. Cf. Dagron 1984, 222.

il lit le passage : « Jésus se mit à laver les pieds de ses disciples », cela plusieurs fois, jusqu'à ce que tous aient été lavés ; l'empereur lave le pied droit de chacun et, ayant épongé le pied lavé avec un linge suspendu devant lui, il le baise. Ceci fait, la cérémonie du lavement des pieds prend fin⁴².

Dans l'Évangile de Jean, Jésus explique en ces termes le sens d'un geste qui a scandalisé les disciples, habitués à l'appeler Maître et Seigneur : « L'esclave [autrement dit Jésus lui-même] n'est pas plus grand que son seigneur [Dieu], ni l'envoyé plus grand que celui qui l'a envoyé »⁴³. Transposée au *basileus*, la leçon du lavement des pieds est donc censée lui rappeler qu'il ne doit pas, lui, esclave, se croire plus grand que Dieu. Sans doute la date d'apparition tardive de cette cérémonie s'explique-t-elle par la tendance qu'ont eue les Byzantins, dans les derniers siècles de leur histoire, à associer plus étroitement « liturgie impériale » et offices religieux⁴⁴ : en ces temps difficiles, où l'Empire byzantin lutte, affaibli, pour sa survie, le contenu des rituels s'est appauvri, l'appareil dont s'entourait l'empereur a été beaucoup réduit, et l'accent mis, dans une cérémonie comme le lavement des pieds, sur la *mimesis Christou* va de pair avec une tendance croissante à souligner l'humanité de l'empereur.

Miroirs des princes

À ces mises en garde ritualisées, intégrées au cérémonial, font écho les admonestations insistantes figurant dans les miroirs des princes, dont les Byzantins nous ont légué une riche collection⁴⁵. J'ai choisi de limiter mon enquête à une douzaine de textes, qui furent composés entre le VI^e et le XV^e siècle. Neuf d'entre eux sont de purs représentants d'un genre littéraire dont le discours d'Isocrate *À Nicoclès* constitue le plus ancien exemple grec ; trois autres sont des miroirs des princes « intégrés »⁴⁶, qui prennent place à l'intérieur d'ouvrages plus vastes, récit historique (Théophylacte Simokattès), roman hagiographique (*Barlaam et Joasaph*) ou manuel de la vie chrétienne (*Thesaurus* de Théognostos). Ces textes s'adressent soit à des empereurs régnants⁴⁷, soit à de jeunes princes que leur naissance destine à exercer le pouvoir, et dont nos auteurs étaient, parfois, les précepteurs⁴⁸. Chez Théophylacte Simokattès

42. Pseudo-Kodinos, *Traité des offices*, XII, Verpeaux 1966, 228-229. Sur cette cérémonie, voir Treitinger 1938, 126-128 ; il s'agit d'un rite ancien « importé » tardivement au palais impérial : il était, semble-t-il, en usage à l'église dès la fin du IV^e siècle (voir Pétridès 1899).

43. Jean, 13, 16 (Osty & Trinquet 1974).

44. Voir Grabar 1971, 200-201.

45. Cf. Hunger 1978, 157-165 ; Blum 1981.

46. Formule empruntée à Prinzing 1988.

47. L'*Ekthesis* d'Agapet est destinée à Justinien (527-565), le *Λόγος νουθητικὸς πρὸς βασιλέα* fut peut-être composé à l'intention d'Alexis I^{er} Comnène (1081-1118).

48. L'archevêque Théophylacte de Bulgarie s'adresse à Constantin Doukas, fils de l'empereur Michel VII (1071-1078) ; Nicéphore Blemmydès écrit pour le futur empereur Théodore II Laskaris (1254-1258) ;

et dans *Barlaam*, les miroirs des princes « intégrés » prennent la forme de discours prononcés par des empereurs à l'adresse de leurs successeurs⁴⁹ – mise en scène que l'on retrouve dans la *Parenesis ad Leonem filium*, texte censément adressé par l'empereur Basile I^{er} (867-886) à son fils Léon (mais émanant en fait d'un érudit proche du pouvoir) ; *Les Muses* sont la mise en forme poétique des derniers conseils qu'Alexis I^{er} Comnène aurait adressés à son fils Jean, depuis son lit de mort ; composé peut-être à partir de notes laissées par l'empereur défunt, le poème se donne pour le testament spirituel d'Alexis⁵⁰ ; enfin, nous possédons un miroir des princes émanant, non plus fictivement, ou indirectement, mais bien réellement et sans intermédiaire, d'un empereur byzantin, Manuel II Paléologue (1391-1425), qui adresse à son fils Jean ses *Ἰποθήκαι βασιλικῆς παιδείας* – texte particulièrement intéressant, puisqu'il nous permet d'entrer dans les coulisses du pouvoir, et d'observer comment un monarque investi de l'autorité absolue se met lui-même en garde contre la démesure à laquelle sa position l'expose.

Si les textes que je viens d'évoquer ne sont guère connus aujourd'hui que d'une poignée de spécialistes, il n'en fut pas toujours ainsi, et certains ont même bénéficié, pendant des siècles, d'une grande popularité. Tel est le cas de l'*Ekthesis* d'Agapet : cet ouvrage, fort prisé des Byzantins, a non seulement exercé une influence considérable sur les miroirs des princes ultérieurs (Pseudo-Basile, *Barlaam*, Manuel II) et fourni de nombreux extraits à divers florilèges byzantins (Pseudo-Maxime, Antoine Melissa), mais il a même, apparemment, été utilisé comme texte scolaire, d'où la présence fréquente, dans la centaine de manuscrits où il figure, de scolies grammaticales, lexicales, orthographiques et littéraires⁵¹. La diffusion de l'*Ekthesis* a d'ailleurs largement dépassé les frontières de Byzance : traduit en slave, dès le X^e siècle, le texte d'Agapet a bénéficié en Europe de l'Est d'une faveur exceptionnelle, et il exerça une profonde influence sur la propagande des princes moscovites, aux XV^e et XVI^e siècles⁵². À la même époque, l'*Ekthesis* fit aussi l'objet de traductions en latin, italien, français, anglais – traductions souvent dédiées à des princes, Charles IX de France (1563), Mary Stuart (1564), Maximilien II (1569), pour ne citer que quelques exemples. À Louis XIII enfant, on fit lire et traduire une version latine du texte d'Agapet, moyen de perfectionner sa connaissance des langues anciennes tout en le préparant à son métier de

Thomas Magister destine son miroir des princes au jeune Constantin, fils d'Andronic II Paléologue (1282-1328). Théophylacte et Thomas Magister étaient les précepteurs respectifs de Constantin Doukas et Constantin Paléologue.

49. Il s'agit des discours de Justin II à Tibère (a. 574) et de Tibère à Maurice (a. 582) chez Théophylacte Simokattès (*Historiae*, 1, 1, 5-20 et 3, 11, 8-11), du discours de Joasaph à Barachias dans *Barlaam* (ch. 36, § 331-335).

50. Voir Anastasi 1976.

51. Sur la postérité d'Agapet, voir Sevckenko 1978.

52. Voir Sevckenko 1954.

roi, et la traduction du prince, publiée en 1612 par son précepteur, David Rivault, fut rééditée en 1649 à l'intention du jeune Louis XIV, en guise de manuel sur l'art de gouverner. D'autres miroirs des princes byzantins ont connu un sort certes moins brillant que l'*Ekthesis*, mais néanmoins fort estimable : la *Parenesis* du Pseudo-Basile a, comme le traité d'Agapet, exercé une influence importante sur la littérature politique moscovite au XVI^e siècle⁵³ ; la *Paideia Basilikê* de Théophylacte de Bulgarie fut dédiée par son premier éditeur Pierre Poussines au jeune Louis XIV, qui régnait alors sous la régence de sa mère Anne d'Autriche⁵⁴ ; la lettre de Photius au prince Michel de Bulgarie fut adaptée en vers français par le père théatin D. Bernard, à l'intention du roi Louis XV⁵⁵ ; quant au *Basilikos Andrias* de Nicéphore Blemmydès, texte composé par son auteur érudit en style rhétorique et obscur, il fit, au XIV^e siècle, l'objet d'une paraphrase, réalisée par Georges Galésiotès et Georges Oïnaiotès⁵⁶ – clair indice de l'intérêt attaché à cette œuvre difficile, mise ainsi à la portée d'un plus grand cercle de lecteurs.

On a accusé bien souvent les miroirs des princes byzantins de manquer d'originalité, et de reproduire à satiété les idées de leurs modèles antiques – exaltation des vertus de justice et de tempérance, motif de la *μίμησις θεοῦ*, importance accordée au choix des amis, mise en garde contre les flatteurs⁵⁷... Sans doute nos traités byzantins doivent-ils beaucoup à des auteurs comme Isocrate ou Platon, beaucoup aussi aux représentations du pouvoir forgées à l'époque alexandrine dans l'entourage des monarques hellénistiques, et diffusées ensuite par les auteurs de l'époque impériale, mais ils s'efforcent de concilier cet héritage ancien avec celui de la Bible, pour élaborer le portrait idéal d'un prince chrétien. Les lectures conseillées par le Pseudo-Basile à son royal interlocuteur comprennent le *Livre de Salomon*, le *Siracide* et Isocrate (ch. 66) ; l'empereur Manuel II avoue pour sa part s'être inspiré, pour composer ses *Praecepta*, de nombreux auteurs anciens (Dion, Isocrate, « et bien d'autres »), mais en les complétant par des emprunts à des hommes « plus divins » (*i. e.* chrétiens)⁵⁸ ; et dans l'*Ekthesis* d'Agapet, où l'empreinte chrétienne est particulièrement forte, près de vingt-quatre chapitres (environ un tiers de l'ouvrage) traitent des relations de l'empereur et de Dieu.

Un empereur « de terre et de cendre » (γη και σποδός)

Parmi les thèmes nouveaux figurant dans les miroirs des princes byzantins, on note la présence d'un insistant *Memento mori*, ressassé d'auteur en auteur, alors que

53. Cf. Sevcenko 1954, 163-164.

54. Cf. Gautier 1980, 48.

55. Cf. Dujcev 1965, 117-118.

56. Édition synoptique des deux textes par Hunger 1986.

57. Cf. Hadot 1969.

58. Manuel II Paléologue, *Praecepta*, PG, 156, col. 317.

ce motif, lorsqu'il apparaît dans les œuvres antiques, n'y est jamais qu'ébauché. À peine Isocrate a-t-il rappelé à Nicoclès : « Ne perds pas de vue que toute ta personne se dissout avec toi », qu'il ajoute, comme s'il voulait atténuer l'amertume du propos : « Mais puisque tu as obtenu du sort un corps mortel (θνήτου σώματος), fais effort pour laisser de ton âme un souvenir immortel (ἀθάνατον τὴν μνήμη) »⁵⁹. Le néopythagoricien Ecphante admettait lui aussi, dans son traité *Sur la royauté*, que le roi « est semblable aux autres par la guenille (σκᾶνος), attendu qu'il fut fait de la même matière », mais il n'en qualifiait pas moins le souverain d'« être plus divin, l'emportant dans la nature commune par son principe supérieur », parce qu'« il fut fabriqué par le meilleur artiste, qui le créa en se prenant lui-même pour modèle »⁶⁰. Sans doute n'est-ce donc pas un hasard si, dans le seul des traités byzantins où l'influence antique est prépondérante et l'empreinte chrétienne beaucoup plus discrète, la *Paideia Basilikê* de Théophylacte de Bulgarie, manque précisément le motif du *Memento mori*⁶¹.

Agapet parle assurément, comme Isocrate ou Ecphante, de dualité du pouvoir⁶², lorsqu'il affirme, dans l'un des plus célèbres chapitres de son *Ekthesis* :

Par la nature de son corps, le roi est l'égal de n'importe quel homme ; par le pouvoir de sa dignité, il est pareil à Dieu, qui veille sur tous ; car il n'y a sur terre personne qui soit plus élevé que lui. Comme Dieu, il doit donc ne pas se mettre en colère et, comme mortel, ne pas s'exalter : s'il a l'honneur d'être à l'image de Dieu, il n'en est pas moins lié aussi à l'image de poussière (εἰκόνη χυκῆ), et celle-ci lui enseigne qu'il est l'égal de tous⁶³.

Ailleurs dans l'*Ekthesis*, Agapet reprend et amplifie toutefois le motif de l'« image de poussière », qui acquiert ainsi la prépondérance :

59. Isocrate, À Nicoclès, 37.

60. Ap. Stobée, 6, 22 : Delatte 1942, 26 (texte grec) et 47 (traduction). Delatte place la composition du traité d'Ecphante à une date assez récente (I^{er} ou II^e siècle après J.-C.).

61. Le poids des modèles antiques est particulièrement sensible dans le développement où Théophylacte présente à son jeune élève les traits distinctifs de la tyrannie et de la royauté et trace un portrait classique de tyran qui « ne fait confiance à personne, n'a aucun ami, se rend ou suppose tous les hommes ennemis » et « ne cesse de couper les épis dont la tête dépasse » (Gautier 1980, 196) – souvenir évident du passage célèbre où Hérodote évoque le conseil du tyran Thrasybule à Périandre (5, 92).

62. C'est en raison même de cette ambivalence que l'*Ekthesis* a pu être exploitée au XVI^e siècle à la fois par les partisans du tsar Ivan le Terrible et par ses adversaires, les premiers gommant tout ce qui avait trait à la fragilité de l'empereur en tant qu'homme, tandis que les seconds insistaient au contraire sur l'aspect humain du prince ! Voir Sevchenko 1954, 173-178.

63. Agapet, *Ekthesis*, ch. 21. Ce passage a été intégralement repris dans *Barlaam* pour caractériser Joasaph (ch. 33, § 306) ; par ailleurs, il est cité dans les *Loci communes* du Pseudo-Maxime (ch. 9, n^o 72 / 75 et n^o 73 / 76) et dans le florilège d'Antoine Melissa, qui en attribue indûment la paternité à Philon d'Alexandrie (II, 2, col. 1012 B).

Que nul ne tire vanité de la noblesse de ses aïeux : car tous ont la boue (πηλόν) pour ancêtre de leur race, ceux qui se glorifient dans la pourpre et la soie comme ceux qui se consomment dans la pauvreté et la maladie, ceux qui sont ceints du diadème comme ceux qui sont réduits à implorer la charité (ch. 4) ;

La mort ne se laisse pas intimider par l'éclat des dignités : sur tous elle porte ses dents voraces (ch. 67) ;

Même s'il exerce le commandement sur terre, < le prince > ne doit pas ignorer qu'il a été tiré de la terre (γης), que c'est de la poussière du sol (χοός) qu'il est monté sur le trône et qu'il y redescendra après quelque temps (ch. 71).

Gilbert Dagron a comparé à juste titre les développements de ce genre aux exercices spirituels mis à la mode par les stoïciens : il s'agit, dit-il, de « conduire le souverain, par le biais de sentences mémorables et de formules incantatoires, à une méditation sur lui-même » – contrepoison qui l'immunisera contre l'illusion de la toute-puissance ; la fonction de l'*Ekthesis* d'Agapet, comme celle des *Pensées* de Marc Aurèle, est par conséquent de « servir de thérapeutique aux inévitables maladies du pouvoir absolu »⁶⁴. Mais dans le traité d'Agapet, le *Memento mori* prend des accents nouveaux, d'une brutalité accrue, due peut-être à ce qu'il est formulé en termes où se ressent l'influence de la langue imagée de la Septante. Le motif de l'« image de poussière » (εἰκὼν χουκή) renvoie bien évidemment au récit biblique de la création de l'homme, où l'on voit Dieu façonner Adam « poussière prise à la terre » (2, 7 : χουῖν ἀπὸ τῆς γῆς), puis le chasser du Paradis Terrestre, avec cette malédiction :

À la sueur de ta face tu mangeras ton pain, jusqu'à ce que tu retournes dans la terre d'où tu as été pris, parce que tu es terre (γῆ εἶ) et que tu t'en iras dans la terre⁶⁵.

On songe aussi à Abraham se déclarant « terre et cendre » (γῆ καὶ σποδός), avant de se risquer à intercéder en faveur des justes de Sodome et Gomorrhe⁶⁶, à Job rappelant qu'il a été façonné avec de la boue (πηλόν) et que sa place est « parmi la terre et la cendre »⁶⁷, à Salomon disant être descendant « du premier qui fut modelé de

64. Dagron 1996, 37-38. Voir Marc Aurèle, *Pensées*, 4, 48 : « Considérer sans cesse... combien de tyrans < sont morts > qui, avec un terrible orgueil (φουάγματος), comme s'ils étaient immortels, avaient abusé de leur pouvoir sur la vie des hommes » ; 8, 5 : « Dans peu de temps, tu ne seras rien nulle part, pas plus qu'Hadrien ou Auguste » ; 8, 25 : « Se souvenir qu'il faudra soit que ton être composite se disperse, soit que ton souffle s'éteigne ou s'en aille et soit affecté ailleurs ».

65. Gen. 3, 19 (Dogniez *et al.* 2001).

66. Gen. 18, 27 : ἐγὼ εἶμι γῆ καὶ σποδός.

67. Job, 10, 9 : πηλὸν με ἔπλασας, εἰς δὲ γῆν με πάλιν ἀποστρέφεις ; 30, 19 : ἤγησαι δέ με ἴσα πηλῶ, ἐν γῆ καὶ σποδῷ μου ἢ μέρις.

terre » (γηγενοῦς πρωτοπλάστου)⁶⁸, à la définition enfin, plusieurs fois répétée dans le Siracide, de l'homme « terre et cendre »⁶⁹.

Utilisant la même terminologie biblique, le Pseudo-Basile affirme avec force :

C'est la boue (πηλός) qui est l'unique ancêtre de notre race, même si, poussière (χόες) que nous sommes, nous nous enflons les uns contre les autres. Souviens-toi donc de toi-même, toi qui n'es que poussière hautaine (ὕψηλός χοῦς), et sache bien que, si tu as été haussé depuis terre, de toute façon tu retourneras à la terre⁷⁰.

L'auteur du *Λόγος νουθετητικός πρὸς βασιλέα* dit, pour sa part, que « tous les hommes sont fils d'Adam, les empereurs et les souverains comme ceux qui gagnent leur pain par leur travail » (§ 15-16). Thomas Magister rappelle au jeune prince Constantin que, malgré son rang, il partage « le lot des mortels » :

Tu n'étais pas avant de naître..., l'origine de ta race remonte à la poussière et au néant (εἰς χοῦν τε καὶ τὸ μηδέν)..., non seulement tu ne demeureras pas toujours, mais tu obtiendras toi aussi le même sort que tes ancêtres (ch. 2).

L'empereur Manuel II tient à son fils un discours tout aussi austère, et plusieurs fois répété : au chapitre 7, il lui rappelle que « l'homme créé de la main de Dieu est l'ancêtre de tous » et l'invite donc à ne pas s'exalter de « l'inégalité de son apparence » : « Tu es, lui dit-il, boue tirée de la même boue » (πηλὸν ὁμοίου πηλοῦ) ; au chapitre 68, il reprend : « Nous sommes tous les enfants d'Adam, qui vint à l'existence façonné par la main de Dieu avec de la boue (πηλῶ) » ; et la même thématique reparait à nouveau dans le centième et dernier chapitre des *Praecepta*, assortie d'une référence à l'enseignement davidique :

Il se montre sensé, celui qui, sachant qu'il est poussière (χοῦς) et qu'il faut accorder son dû à la terre-mère (γῆ τῆ μητρὶ), écoute David et arrive à la mort en état de repentance.

Le βασιλεὺς σύνδουλος : « Compagnon d'esclavage » de ses propres sujets

Beaucoup de passages, dans nos traités byzantins, soulignent la solidarité de l'empereur avec les autres hommes : Photius rappelle au prince Michel de Bulgarie

68. Sag. 7, 1 : Εἰμὶ μὲν κἀγὼ θνητὸς ἄνθρωπος, ἴσος ἅπασι καὶ γηγενοῦς ἀπόγονος πρωτοπλάστου.

69. Sir. 10, 9-11 : τί ὑπερφηανεῖται γῆ καὶ σποδός ; 17, 32 : ἄνθρωποι πάντες γῆ καὶ σποδός. La plupart des formules qui viennent d'être citées (n. 65-69) ont été abondamment exploitées dans les homélies des Pères de l'Église (notamment chez Jean Chrysostome) et se retrouvent en de multiples exemplaires dans les florilèges monastiques (cf. Antoine Melissa, II, 73, col. 1173 D et 1176 A : référence à Gen. 18, 27 et à Job, 30, 19 ; II, 74, col. 1181 B : référence à Sir. 10, 9-11). La formule « terre et cendre » est typique de l'imaginaire chrétien : les Grecs de l'Antiquité classique voyaient l'homme comme un composé de terre et d'eau (cf. Vernant 1979, 76-78).

70. Pseudo-Basile I, *Parenesis*, ch. 14 (Περὶ ταπεινοφροσύνης), col. XXVIII C.

que les mêmes règles de comportement valent pour gouvernant et gouverné, car « commune est leur nature, communs les commandements < auxquels ils sont soumis >, communs la vigilance et le soin requis par ces commandements »⁷¹. L'empereur ne doit pas, déclare Théognostos, alors qu'il règne sur des hommes « de même nature que lui » (ὁμογενῶν), se laisser dominer par d'indignes passions⁷². Il doit savoir, dit Nicéphore Blemmydès, que « ses sujets lui sont apparentés » (τὸ ἀρχόμενον σύγγενες), et penser, s'il châtie l'un d'entre eux, que « celui qu'il châtie est de la même essence que lui » (τῆς αὐτῆς οὐσίας)⁷³. Thomas Magister affirme pareillement :

Avant tout, il te faut considérer que, même si tu as obtenu de diriger le monde et d'être environné d'une telle puissance, tu n'en partages pas moins toi aussi le lot des mortels et le même sort que nous⁷⁴.

Cette solidarité essentielle liant souverain et sujets, plusieurs de nos auteurs l'évoquent en termes d'esclavage partagé. « Sans doute, rappelle Agapet, le roi est-il maître de tous, mais avec tous il est esclave de Dieu » (δοῦλος θεοῦ)⁷⁵. Dans *Barlaam*, Joasaph tient le même langage à celui qu'il s'est choisi pour successeur, Barachias, afin de l'inviter à pratiquer la charité : « Tels nous sommes disposés à l'égard de nos compagnons d'esclavage (συνδούλους), lui dit-il, tel nous trouverons le Seigneur disposé à notre égard »⁷⁶. Le Pseudo-Basile déclare avec plus d'insistance :

Tu veux te rendre Dieu favorable ? Montre-toi favorable à tes sujets, toi aussi. Car même si tu leur as été désigné pour maître, tu n'en es pas moins leur compagnon d'esclavage (σύνδουλος). Nous, les hommes, possédons tous en effet un seul et unique maître universel... Souviens-toi de tes fautes envers Dieu, et tu oublieras les fautes que ton prochain a commises envers toi⁷⁷.

71. Photius, *Lettre à Michel de Bulgarie*, l. 619-622.

72. Théognostos, *Thesaurus*, § 1.

73. Nicéphore Blemmydès, *Basilikos Andrias*, ch. 35 et 39.

74. Thomas Magister, *De regis officiis*, ch. 2.

75. Agapet, *Ekthesis*, ch. 68. Dans la liturgie même, l'empereur était désigné comme « esclave » de Dieu à l'instar des autres hommes : voir les passages consacrés aux rites propres à la Cour dans l'euchologe du *Barberini gr. 336* (VIII^e siècle), le plus ancien et le plus célèbre des euchologes byzantins, ouvrages où sont consignés les formulaires et prières en usage dans la liturgie (cf. § 171, 175, 177 et § 174, où l'empereur est censé « courber la nuque » devant le seul Roi des hommes, au même titre que tous les autres fidèles : Parenti & Velkovska 1995, 195, 199, 200 et 198).

76. *Barlaam*, ch. 36, § 333 ; le même motif est repris au § 334 : Barachias devra se montrer indulgent avec les fautes de ses « compagnons d'esclavage » (ὁμοδούλους), s'il veut bénéficier lui-même de l'indulgence divine.

77. Pseudo-Basile I, *Paranesis*, ch. 14 (Περὶ ταπεινοφροσύνης), col. XXVIII C.

Mais, de tous nos auteurs, sans doute est-ce l'empereur Manuel II qui, dans ses *Praecepta*, a donné au motif du βασιλεὺς σύνδουλος l'expression la plus vigoureuse. Il rappelle à son fils :

Dieu te prodiguera ses bienfaits, si tu sais que tu lui dois le sceptre, si tu es bien conscient que tu es son esclave (δοῦλον), et te réjouis de cette servitude (δουλεία) plus que de régner sur autrui ; sache que tu es esclave de Dieu bien plus que n'est esclave chez toi n'importe quel homme acheté à prix d'argent... Et même, excepté pour l'apparence extérieure, cet homme acheté à prix d'argent est ton compagnon d'esclavage (σύνδουλος), ton frère, ton égal, en raison de votre commune nature tirée de la terre⁷⁸.

Comme le *Memento mori*, le motif de l'empereur-esclave de Dieu possède une fonction prophylactique : il sert à protéger le souverain du péril de l'*hybris*, en lui rappelant notamment qu'il sera, comme tout un chacun, soumis au jugement de Dieu. Théophylacte Simokattès fait tenir à l'empereur Justin, à l'intention de Tibère, qu'il s'apprête à associer au pouvoir, un discours où il avoue avoir, dans l'exercice de la royauté, commis des fautes dont il devra rendre compte « devant le tribunal du Christ »⁷⁹. Théognostos, dans son *Thesaurus*, rappelle au destinataire de son miroir des princes « intégré » qu'il doit redouter le seul roi « véritable, grand et sans successeur » et ne pas oublier que, si « les riches entreront difficilement au royaume des cieux », la chose sera plus malaisée encore pour le roi qui ne gouvernerait pas « comme il plaît à Dieu » ; il doit songer qu'à l'heure du départ, il n'emportera avec lui aucune de ses richesses, mais ses seuls actes : « Car c'est nu que tout mortel vient au jour, et il s'en ira, nu, dans l'au-delà »⁸⁰.

Une nouvelle vertu princière : l'humilité

S'il est comptable devant Dieu des fautes qu'il peut être amené à commettre, l'empereur doit en revanche attribuer au Tout-Puissant le mérite de ses succès, puisque, comme Eusèbe l'exposait déjà dans ses *Louanges de Constantin*, Dieu œuvre à ses côtés pour lui assurer la victoire⁸¹. Théognostos débute ses conseils au prince en lui rappelant que son cœur est entre les mains de Dieu⁸² – citation tronquée des

78. Manuel II, *Praecepta*, ch. 7.

79. Théophylacte Simokattès, *Historiae*, 3, 11, 9.

80. Théognostos, *Thesaurus*, § 4 et 14 (cf. Matthieu, 19, 23).

81. Eusèbe, *Louanges de Constantin*, 18, 3 (Maraval 2001) : « Tu pourrais nous exposer en détail, de la manière qui convient, les secours manifestes de ton Dieu, ton champion et ton protecteur, dans les guerres, la destruction des ennemis et des comploteurs, la protection de sa droite dans les dangers, la solution dans les difficultés, le soutien dans la solitude, les trouvailles dans les impasses, la prescience du futur, la prudente prévoyance pour le bien général, la décision dans les incertitudes, les plans pour les grandes entreprises, les décisions politiques, l'administration de l'armée, la correction de toute chose, les décrets pour le bien public, les lois utiles à la vie ».

82. Théognostos, *Thesaurus*, § 1 : ἐν γὰρ τῇ χειρὶ τούτου ἡ σὴ καρδία.

Proverbes, où il est écrit : « Comme un jaillissement d'eau, ainsi le cœur du roi dans la main de Dieu ; où qu'il veuille le faire tendre, c'est là qu'il incline »⁸³. La formule était chère aux Byzantins, comme l'atteste sa présence récurrente dans les florilèges spirituels ; dans les *Loci communes* d'Antoine Melissa, elle figure à deux reprises dans le chapitre « Sur le bon roi », assortie, à la première occurrence, du commentaire : « Ce n'est pas la force des armes, mais l'aide de Dieu qui assure le salut du roi »⁸⁴.

Cette conviction s'exprime en bien des passages de nos miroirs des princes. Photius rappelle à Michel de Bulgarie :

Tous les succès que tu remportes, que ce soit dans ta vie privée ou pour l'intérêt commun de l'État, juge bon d'en attribuer à Dieu la responsabilité : tu te le rendras ainsi plus secourable, tu passeras pour un ami de Dieu (θεοφιλής), tu ne t'entendras pas reprocher d'être léger et fanfaron (κουφον και ἀλαζονικόν) et tu verras brisés les aiguillons de la jalousie⁸⁵.

Le Pseudo-Basile consacre tout un chapitre à expliquer « qu'il ne faut pas se glorifier » : « Ne considère aucun des succès que tu as obtenus comme absolument tiens », dit-il, et « consacre à Dieu seul, avec reconnaissance, < les festivités des victoires > »⁸⁶. Manuel II donne à son fils le même conseil : « Aucun bien, lui rappelle-t-il, n'advient sans la volonté de Dieu » ; « si nous sommes dépourvus de son aide, gardes du corps, citadelle, troupe nombreuse et savantes machines deviennent inutiles »⁸⁷.

Dans nos miroirs des princes, l'orgueil apparaît donc comme le danger majeur, et l'humilité comme la vertu la plus souhaitable du bon dirigeant. Évoquant les mises en garde de l'empereur Tibère à son successeur Maurice, Théophylacte Simokattès nous le montre rétrospectivement effrayé de l'étendue de son pouvoir : « Là où il y a excès de puissance, dit-il, il est naturel que s'ensuivent aussi des fautes plus nombreuses » ; la royauté est « chose hautaine et altière » (ὕψηλόν τι χρῆμα και μετέωρον), elle exalte qui la détient et incite à l'arrogance ; pour ne pas céder à cette tentation, il convient de considérer la pourpre comme « une humble guenille » (εὐτέλες τι ράκος) et le pouvoir comme « un brillant esclavage » (δουλείαν ἐνδοξον)⁸⁸.

83. Prov. 21, 1 (d'Hamonville 2000). Dagron 1968, 150-153, signale trois références au même verset des Proverbes dans les discours du païen Thémistios – signe que ce passage était déjà au IV^e siècle un lieu commun de la rhétorique chrétienne.

84. Antoine Melissa, *Loci communes*, II, 1, col. 1000 D.

85. Photius, *Lettre à Michel de Bulgarie*, I, 1165-1169.

86. Pseudo-Basile I, *Parenesis*, ch. 65 (Περὶ τοῦ μὴ ἐπαίρεσθαι), col. LIII D – LVI A. Sur la transcription iconographique de ce motif, voir Jolivet-Lévy 1987, 450 (portrait de Basile II entouré de saints guerriers, symbolisant l'origine divine des victoires impériales).

87. Manuel II, *Praecepta*, § 13 et 42.

88. Théophylacte Simokattès, *Historiae*, I, 1, 6 et 16-18. La formule ὕψηλόν και μετέωρον est empruntée à Isaïe, 2, 12.

Si le souverain sait purifier son esprit des illusions humaines et considérer « la nullité de sa propre nature, la brièveté et la fugacité de l'existence ici-bas et la souillure liée à la chair, il ne tombera pas dans le gouffre de l'orgueil » (τῆς ὑπερηφανίας κρημνόν), déclare Agapet⁸⁹ – formule que l'auteur de *Barlaam* a textuellement reproduite dans le discours où Joasaph engage son successeur, Barachias, à ne pas se laisser entraîner par « la gloire éphémère » à éprouver « un vain orgueil » (μάταιον φύσημα)⁹⁰. Joasaph lui-même, pendant la courte durée de son règne, a d'ailleurs donné l'exemple d'une parfaite modestie, en s'employant à susciter crainte et respect « moins en raison de la majesté du pouvoir et de la magnificence de la royauté » (ἀπὸ τοῦ ὄγκου τῆς ἐξουσίας καὶ τῆς βασιλικῆς μεγαλοπρεπείας) que « pour son humilité et sa douceur » (ἀπὸ τῆς ταπεινοφροσύνης καὶ πραότητος)⁹¹. Photius, usant d'une formulation volontairement paradoxale, souhaite que Michel de Bulgarie « l'emporte sur la présomption et soit vaincu par l'humilité » (οἰήσεως μείζων, ταπεινοφροσύνης ἐλαττούμενος)⁹², et Alexis I^{er} rappelle à son fils que c'est uniquement en attachant peu de prix « à la majesté du trône et du pouvoir » (τὸν ὄγκον τοῦ θρόνου καὶ τοῦ κράτους) qu'il pourra faire partie des « heureux » et passer pour grand aux yeux du Seigneur⁹³.

La présence de la ταπεινοφροσύνη au nombre des vertus exigées du bon prince constitue une innovation spécifiquement chrétienne. Le terme n'apparaît jamais dans les miroirs des princes anciens, où l'accent est mis sur la justice, la tempérance (σωφροσύνη), la clémence ou la bonté. Dans les nombreux discours que Thémistios composa, entre 350 et 386, à l'adresse des empereurs Constance II, Jovien, Valens et Théodose, c'est la « philanthropie » qui passe pour la vertu royale par excellence : elle est, dit-il, à l'origine de toutes les autres qualités, douceur, justice, piété, et c'est elle seule qui permet au roi de s'assimiler à Dieu (θεῶ ὁμοιοῦσθαι)⁹⁴. Il semble néanmoins que la mise en valeur de vertus comme la douceur (ἡμερότης, πραότης) ou la juste mesure (μετρίοτης) ait frayé la voie à l'exaltation chrétienne de la ταπεινοφροσύνη. C'est d'ailleurs, dans la Septante, le terme πραύτης qui, pourvu d'une signification nouvelle, sert bien souvent à évoquer humilité et modestie⁹⁵ – qualités spécifiques du serviteur de Dieu, habitué à s'abaisser devant le Très-Haut.

Peut-être est-ce sous l'influence de ses modèles antiques que Manuel II, dans ses *Praecepta*, prône avec tant d'insistance la μετρίοτης : admirateur d'Isocrate, qui, dans son discours *À Nicoclès*, exhortait le prince de Chypre à ne nourrir que des désirs

89. Agapet, *Ekthesis*, ch. 14.

90. *Barlaam*, ch. 36, § 332.

91. *Barlaam*, ch. 33, § 306.

92. Photius, *Lettre à Michel de Bulgarie*, l. 1197.

93. Alexis I^{er} Comnène, *Les Muses*, I, 408-413.

94. *Or.* 19 (Ἐπὶ τῇ φιλανθρωπίᾳ τοῦ αὐτοκράτορος Θεοδοσίου), 226 d – 227 a.

95. Sur cette évolution sémantique du terme πραύτης, voir Spicq 1947, 324-332.

modérés (§ 26 : μετρίων ἐπιθυμῆς), l'empereur byzantin paraît vouloir imiter l'orateur⁹⁶, en adjoignant la μετριότης aux quatre vertus cardinales de justice, courage, tempérance et sagesse (ch. 73) ; mais la juste mesure antique se confond visiblement dans son esprit avec l'humilité chrétienne : « Garder la mesure (μετριάζειν) quand on a obtenu de grands succès, dit-il, c'est dresser un double trophée » qui, au bénéfice du succès lui-même, adjoint le profit que l'on recueille à n'en pas tirer gloire, car « l'orgueil est ennemi de Dieu » (ch. 77) ; il faut se concilier le Créateur en accomplissant de bonnes actions, mais sans en éprouver de vanité, à la différence du Pharisien « qui, tout en pratiquant la vertu, n'avait pas appris la juste mesure » (μετριάζειν) : agir comme celui-ci serait perdre à la légère le bénéfice de ses efforts (ch. 99)⁹⁷.

Dans son *Basilikos Andrias*, Nicéphore Blemmydès a pour sa part utilisé une série d'exemples mythologiques, pour illustrer une leçon fondamentalement chrétienne (ch. 95-102). Voulant mettre son élève en garde contre les méfaits de l'orgueil, il lui cite successivement le Corinthien Hipponoos qui, s'étant élancé vers le ciel, monté sur Pégase, fut précipité au sol la tête la première⁹⁸ ; puis Icare qui, « submergé par l'océan de la folle présomption » (τῆς ἀτασθαλίας), perdit ses ailes, pour avoir cherché, « contre toute mesure » (πέρα τοῦ μέτρου), à toucher les rayons du soleil ; puis les Lycanides foudroyés – « à cause de leur vain orgueil » (διὰ τὸν μάταιον τῦφον αὐτῶν), précise la paraphrase de Galasiotès⁹⁹ ; puis Salmonée qui, pour s'être essayé à imiter Zeus, fut lui aussi frappé de la foudre¹⁰⁰ ; et, pour finir, les Aloades (Éphialtès et Otos) qui, ayant voulu, en élevant l'Ossa sur l'Olympe, et le Pélion sur l'Ossa, se hausser jusqu'au ciel, furent précipités à terre. De ces exemples, Blemmydès conclut qu'il faut bannir la superbe (τὸ μετέωρον φρόνημα), source de catastrophes,

96. Isocrate figure parmi les sources mentionnées dans le prologue des *Praecepta*, et il est à nouveau cité au chapitre 15.

97. Souvenir possible de Jean Chrysostome pour qui le diptyque du Pharisien et du Publicain (Luc, 18, 9-14) est l'illustration parfaite des avantages de l'humilité et des dangers du fol orgueil (ἀπόνοια) : « Le fol orgueil peut faire descendre des cieux mêmes celui qui se montre inattentif, tandis que l'humilité peut élever dans les hauteurs, depuis l'abîme même des péchés, celui qui sait garder la mesure » (*De profectu Evangelii* 1-2, PG, 51, col. 311-312).

98. Blemmydès a apparemment confondu ce personnage avec Bellérophon ; la paraphrase de Galasiotès attribue explicitement l'entreprise d'Hipponoos à l'ἔπαροις.

99. Lycaon, pour mettre Zeus à l'épreuve, lui fit servir de la chair humaine, et le dieu le punit en foudroyant ses cinquante fils.

100. Ici encore, la paraphrase est plus précise et condamne explicitement Salmonée en évoquant son fol orgueil (ἀπόνοια) et son ἔπαροις. Sur ce personnage, voir Apollodore, 1, 9, 7 : « Plein d'insolence (ὕβριστής), il voulait s'égalier à Zeus et fut châtié pour son impiété. Il disait qu'il était lui-même Zeus. Retirant au dieu ses sacrifices, il ordonna qu'ils soient offerts à lui-même. Il traînait, accrochés à un char, des outres de peau séchée et des chaudrons de bronze, et prétendait que c'était le tonnerre ; et lançant vers le ciel des torches enflammées, il affirmait que c'étaient des éclairs. Zeus le foudroya et fit disparaître la cité qu'il avait fondée et tous ses habitants ».

et lui préférer la juste mesure (τὸ μέτριον) et, puisant à nouveau dans le répertoire mythologique, il invite le bon roi à imiter Persée combattant la Gorgone ou Héraclès terrassant l'hydre – images de la lutte que la raison doit mener contre les passions, une lutte dont l'arme est « le feu de l'esprit mesuré et dénué d'orgueil » (τὸ μετρίοφρον καὶ ἄτυφον καὶ πῦρ)¹⁰¹ – véhicule vraiment royal qui, loin de précipiter à terre son passager, comme il arriva jadis à Phaéthon, peut seul lui permettre de s'élever sans danger jusqu'au ciel. Si, dans tout ce passage, l'imagerie est exclusivement païenne et si, parmi les exemples invoqués, plusieurs (Icare ou Phaéthon) avaient déjà été utilisés par des auteurs antiques (Dion Chrysostome, Lucien ou Julien) pour stigmatiser l'esprit de démesure, et notamment l'*hybris* des princes¹⁰², la conclusion à laquelle aboutit ce développement truffé de références mythologiques est indubitablement chrétienne : « Un roi, s'il possède, en plus des autres vertus royales, un esprit mesuré »¹⁰³, évoque très exactement « celui qui, après être monté aux cieux, en est redescendu < et s'est abaissé > à prendre la forme d'un esclave », autrement dit le Christ, « roi de gloire ». Le traité de Blemmydès nous offre ainsi un exemple, littéraire, du motif de la *mimesis Christou*¹⁰⁴, dont nous avons rencontré précédemment la version rituelle à travers la cérémonie du lavement des pieds.

Les leçons politiques de la Bible

Les miroirs des princes byzantins illustrent donc, indubitablement, la christianisation de l'institution monarchique¹⁰⁵. Leur tonalité nouvelle reflète l'influence profonde exercée sur la réflexion politique des Byzantins par le texte de la Bible, lue, au Moyen Âge, comme un miroir des princes¹⁰⁶ : on trouve en effet dans les Écritures,

101. Il s'agit du « feu de l'ἀτυφία et de la ταπείνωσις », explique la paraphrase.

102. Cf. Dion Chrysostome, *Or.* 1, 46 : celui qui se montre irrespectueux envers la divinité qui lui a donné le pouvoir ressemble à Phaéthon, « juché de manière inconvenante (παρὰ μοῖραν) sur un char puissant et divin, sans être capable de le conduire » ; *Or.* 4, 118-122 : l'esprit « toujours exalté » (ἀεὶ μετέωρος) des hommes passionnés de gloire évoque « l'aventure violente et contre nature d'Icare » ; Lucien, *Le Coq*, 23 : la chute fracassante d'Icare fait penser aux « naufrages infamants » de Crésus ou Denys de Syracuse ; Julien, *Or.* 3, 83 d : l'homme, une fois nanti de la puissance royale, « s'exalte et devient excessivement hautain (αἴρεται μετέωρος ἐπίπαν) ; son sort ne diffère en rien de la tragique histoire de Phaéthon ».

103. Blemmydès emploie le terme μετρίοφρονῶν, que la paraphrase transpose, dans le registre chrétien, en ταπεινόφρων.

104. Dans la paraphrase, le motif figure très explicitement, en commentaire à la formule alambiquée de Blemmydès : αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ ἡμῶν ἐστι μιμητής.

105. Cf. Dagron 1996, 20-21 : « Le passage au christianisme a autant modifié les données de la politique que celles de la religion » ; 114 : « La christianisation du pouvoir romain s'est faite, au IV^e siècle, en grande partie par l'interposition d'images bibliques ».

106. Pour le Moyen Âge occidental, voir Reydellet 1985 ; pour Byzance, Dagron 1996, 68-69 : « La royauté, son origine et la nature, sacerdotale ou non, de sa fonction sont l'un des grands sujets de l'*Ancien Testament*, et un lecteur byzantin pouvait y puiser quelques idées maîtresses ».

d'une part, les éléments d'une théorie du pouvoir monarchique, et d'autre part, un répertoire de situations, d'épisodes, de personnages que les Byzantins ont érigés en archétypes (modèles et contre-modèles) à l'aune desquels ils pouvaient interpréter les événements du présent.

Modèles

Dans le Pentateuque sont exprimées, à propos des chefs du peuple d'Israël (les « juges »), des exigences qui ont indéniablement contribué à nourrir l'idéal politique des Byzantins : on peut lire dans l'Exode que les « juges » devront être des « hommes justes qui haïssent l'arrogance »¹⁰⁷, et dans le Deutéronome que le chef devra lire « tous les jours de sa vie » les commandements du Seigneur, « afin que son cœur ne s'élève pas au-dessus de ses frères »¹⁰⁸. Les prescriptions énoncées dans les Proverbes sont d'un intérêt tout particulier, puisque la traduction de ce livre en grec a été réalisée, aux environs de 175 avant J.-C., par un personnage, Aristobule, qui était le précepteur de Ptolémée VI, et qui, semble-t-il, effectua ce travail à l'intention du jeune prince, pour parfaire son éducation politique : les Proverbes LXX étaient donc, dès l'origine, un livre de pédagogie royale. C'est dans ce recueil que l'on rencontre la formule « Comme un jaillissement d'eau, ainsi le cœur du roi dans la main de Dieu... » (21, 1) – formule citée, nous l'avons vu, dans le *Thesaurus* de Théognostos. Les mises en garde abondent, dans les Proverbes, contre l'ὕπερηφανία, régulièrement associée à l'*hybris* dans le texte de la Septante¹⁰⁹ : l'auteur qualifie d'« impur pour Dieu tout cœur altier » (ὕψηλοκάρδιος) et rappelle que « le Seigneur résiste aux orgueilleux » (ὕπερηφάνοις), tandis qu'« aux humbles (ταπεινοῖς) il donne sa grâce »¹¹⁰ – verset d'autant plus familier aux Byzantins qu'il est cité, à deux reprises, dans le Nouveau Testament, par Jacques et Pierre¹¹¹, et qu'il fit l'objet de nombreux commentaires patristiques¹¹² et de multiples références dans les florilèges spirituels¹¹³. Son utilisation politique est attestée, dès l'époque hellénistique, dans la *Lettre d'Aristote à Philocrate*, texte composé au II^e siècle avant J.-C., en milieu judéo-alexandrin,

107. Exode, 18, 21 (Dogniez *et al.* 2001) : ἄνδρας δικαίους μισοῦντας ὑπερηφανίαν.

108. Deut., 17, 20 (Dogniez *et al.* 2001) : ἵνα μὴ ὑψωθῆ ἡ καρδία αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ.

109. Cf. Lév., 29, 19 : τὴν ὕβριν τῆς ὑπερηφανίας ; Esther, 4, 17 d : οὐκ ἐν ὕβρει οὐδὲ ἐν ὑπερηφανίᾳ ; 2 Macc., 1, 28 : ἐξυβρίζοντας ἐν ὑπερηφανίᾳ ; Prov., 8, 13 : ὕβριν τε καὶ ὑπερηφανίαν ; Isaïe, 2, 12 : ὕβριστὴν καὶ ὑπερήφανον ; 13, 11 : ὕβριν ὑπερηφάνων ; Jér., 31, 29 : ὕβριν αὐτοῦ καὶ ὑπερηφάναν αὐτοῦ...

110. Prov., 16, 5 ; 3, 34 (d'Hamonville 2000).

111. Jacques, 4, 6 et 1 Pierre, 5, 5.

112. Cf. Évagre, *Schol.* Prov. 39 (Géhin 1987) : « Le Seigneur résiste aux orgueilleux, en ce qu'il est lui-même humilité » (τοῖς ὑπερηφάνοις ὡς ταπεινοφροσύνη ἀντιτάσσεται).

113. On rencontre ce verset, à trois reprises, dans les chapitres consacrés par Antoine Melissa aux humbles et aux orgueilleux : II, 73, col. 1176 B et 1177 A ; II, 74, col. 1180 D.

pour retracer l'histoire de la traduction de la Bible en grec, à l'initiative de Ptolémée II Philadelphe : la série de banquets offerts par le souverain aux soixante-douze traducteurs nouvellement arrivés de Jérusalem y fournit le cadre d'un petit traité *Περὶ βασιλείας*, présenté sous forme de questions-réponses échangées par le roi et les sages juifs (§ 187-293) ; le roi ayant demandé au 51^e traducteur ce qu'il devait faire pour ne pas céder à l'orgueil (*ὑπερηφάνια*), le sage lui répond qu'il y parviendra « en gardant l'égalité et en se rappelant devant chacun qu'il reste homme, tout chef qu'il est. Car Dieu fait périr les orgueilleux, tandis qu'il élève les doux et les humbles »¹¹⁴. Comme le livre des Proverbes, le Siracide est riche en mises en garde contre l'orgueil, dont beaucoup sont explicitement adressées aux puissants :

Plus tu es grand, plus il faut t'humilier et devant le Seigneur tu trouveras grâce (3, 18) ;

Le Seigneur a culbuté les trônes des princes, il a établi les doux (*πραεῖς*) à leur place (10, 14) ;

Au jour de ta gloire ne t'élève pas (*μὴ ἐπαίρου*)... Bien des tyrans se sont assis par terre... Bien des princes ont été complètement déshonorés et des hommes célèbres livrés à la merci d'autrui (11, 4-6)¹¹⁵.

À ces recommandations théoriques, fournies par la Bible, s'ajoutent des exemples concrets, offerts à l'imitation des princes. Dans le Pentateuque, figure un portrait de Moïse appelé à devenir un point de référence obligé dans la définition du bon prince : « L'homme qu'était Moïse était extrêmement doux (*πραὺς σφόδρα*) en comparaison de tous les hommes de la terre »¹¹⁶. Dans les Livres historiques, c'est David qui apparaît comme le modèle privilégié, parce qu'il a su mettre l'honneur de Dieu au-dessus de l'étiquette royale en dansant devant l'arche, parce qu'il n'a pas hésité à reconnaître ses fautes et à s'humilier devant Dieu, parce qu'il a supporté sans colère les malédictions d'Abishai¹¹⁷. La prière qu'il formule, au moment d'accorder l'investiture à son fils et successeur Salomon, prière en forme de testament spirituel, peut être considérée comme le prototype de tous les miroirs des princes

114. *Lettre d'Aristée à Philocrate*, § 262 (Pelletier 1962).

115. Trad. œcuménique 2004.

116. Nombres, 12, 3 (Dogniez *et al.* 2001). S'appliquant à montrer qu'aucune vertu chrétienne n'est plus admirable que l'humilité, Jean Chrysostome invoque précisément ce passage, où Moïse est décrit comme « le plus doux de tous les hommes », et il loue le chef des Hébreux de s'être montré « si humble » alors qu'il dirigeait un peuple si nombreux (*In Ep. 1 ad Cor.* 1, 2, PG, 61, col. 15).

117. Cf. 2 Regn. 6 ; 12 ; 16. L'épisode de David et Abishai est souvent cité dans les florilèges, comme exemple d'humilité : cf. Antoine Melissa, II, 1, col. 997 A ; II, 73, col. 1173 D. Ce même épisode est invoqué aussi dans le *Thesaurus* de Théognostos pour illustrer l'ἀνεξικακία du « très doux David » (πραΐτατον). Jolivet-Lévy 1987, 461, signale la présence d'une personnification de la Πραΐότης aux côtés de David dans l'une des miniatures du Psautier de Paris (*Paris. gr.* 139).

byzantins, tant le roi d'Israël y exprime avec clarté la dépendance essentielle dans laquelle le pouvoir humain se trouve par rapport à Dieu :

À toi, Seigneur, la grandeur, la puissance, la fierté, la victoire et la force, parce que c'est toi le maître de tout ce qui existe dans le ciel et sur terre et que devant ta face, tout monarque et tout peuple se troublent. De toi viennent la richesse et la gloire, et c'est toi qui domines tout, Seigneur qui es au fondement de toute domination. Dans ta main sont la force et la puissance ; dans ta main, Tout-Puissant, le pouvoir de grandir et d'affermir toutes choses... Qui suis-je?... Tout t'appartient... Nous sommes des étrangers devant toi... Nos jours sur la terre sont comme l'ombre... J'ai compris, Seigneur, que tu es celui qui sonde les cœurs et chéris la justice¹¹⁸.

Sans doute le Nouveau Testament est-il moins riche en enseignements directement adressés aux princes, bien que le Christ puisse, lui aussi, être considéré comme une figure royale – en témoigne, notamment, l'épisode de l'entrée à Jérusalem, où il figure en triomphateur, mais un triomphateur plein de mansuétude, à l'opposé des princes païens régnant par la violence, puisqu'il se proclame « doux et humble de cœur »¹¹⁹ et fait résider la grandeur dans l'humiliation volontaire, et la force dans le fait, non d'infliger l'outrage, mais de s'y exposer, invitant ainsi qui veut être le premier à être « le dernier de tous et le serviteur de tous »¹²⁰. Pour reprendre les mots de saint Ambroise, qui voit en lui le vrai David, « vraiment humble et doux, premier et dernier », le Christ-Roi est venu comme « maître d'humilité, apprendre aux orgueilleux et à ceux qui étaient gonflés par l'enflure de leur cœur qu'il faut passer de ces dispositions à la douceur et à l'humilité »¹²¹.

... Et contre-exemples

Si la Bible offre aux princes d'admirables modèles de comportement, elle est plus riche encore en figures repoussoirs, offertes à leur détestation. On trouve ainsi

118. 1 Par. 29, 11-17: Σοί, κύριε, ἡ μεγαλωσύνη καὶ ἡ δύναμις καὶ τὸ καύχημα καὶ ἡ νίκη καὶ ἡ ἰσχὺς, ὅτι σὺ πάντων τῶν ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς δεσπόζεις, ἀπὸ προσώπου σου ταράσσεται πᾶς βασιλεὺς καὶ ἔθνος. παρὰ σοῦ ὁ πλοῦτος καὶ ἡ δόξα, σὺ πάντων ἄρχεις, κύριε ὁ ἀρχὼν πάσης ἀρχῆς, καὶ ἐν χειρὶ σου ἰσχὺς καὶ δυναστεία, καὶ ἐν χειρὶ σου, παντοκράτωρ, μεγαλύναι καὶ κατὰσχῆσαι τὰ πάντα... καὶ τίς εἰμι ἐγὼ ; ...σὰ τὰ πάντα... πάροικοί ἐσμεν ἐναντίον σου... ὡς σκιά αἱ ἡμέραι ἡμῶν ἐπὶ γῆς... καὶ ἔγνω, κύριε, ὅτι σὺ εἶ ὁ ἐτάζων καρδίας καὶ δικαιοσύνην ἀγαπᾶς.

119. Matthieu, 11, 29 (Osty & Trinquet 1974). Dans le chapitre qu'Antoine Melissa consacre à l'humilité (II, 84 : Περὶ πραύτητος καὶ εὐλαβείας), sont évoquées à la fois la « douceur » de Moïse (col. 1201 B : cf. Nombres, 12, 3) et celle du Christ (col. 1201 D : d'ap. Matthieu, 11, 29).

120. Marc, 9, 35 (Osty & Trinquet 1974). Dans la cinquième de ses *Catéchèses* (I. 610 sq.), Syméon le Nouveau Théologien rappelle aux rois et gouverneurs cette parole du Christ, qui a inspiré à saint Paul la formule fameuse : « Je me complais dans les faiblesses, dans les outrages (ἐν ὑβρεῶν), dans les détresses, dans les persécutions et les angoisses pour Christ ; car lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort » (2 Cor. 12, 10 : Osty & Trinquet 1974).

121. Ambroise, *Apologie de David*, 81 (Cordier 1977).

dans les Livres historiques (Règnes et Paralipomènes) une série de mauvais dirigeants dont le vice majeur est presque toujours l'arrogance – arrogance qui les conduit à surestimer leurs forces et à se rendre ainsi coupables d'impiété. Tel est le cas d'Ozias, le dixième roi de Judas (781-740), que Dieu frappe de la lèpre, parce qu'« en raison de sa puissance, son cœur s'est exalté pour sa perte » et qu'il a osé empiéter sur les prérogatives des prêtres¹²². Par son orgueil, le roi d'Assyrie Sennachérib (705-681) s'attire lui aussi la colère du Tout-Puissant, qui lui adresse ces réprimandes : « Parce que tu t'es irrité contre moi et que ton insolence (στρηñνος) est montée à mes oreilles, je mettrai un anneau à tes narines et un mors à tes lèvres ! »¹²³. Dans les livres des Maccabées, c'est Antiochos IV Épiphane (175-164) qui est décrit comme un « fils d'arrogance », lui qui « croyait, dans sa jactance surhumaine (διὰ τὴν ὑπερ ἄνθρωπον ἀλαζονείαν), pouvoir commander aux vagues de la mer et s'imaginait peser dans la balance la hauteur des montagnes » : frappé par Dieu d'une maladie qui réduit sa chair en pourriture (σαπρίαν), celui qui « naguère pensait toucher aux astres du ciel » devient pour tous un objet d'horreur et, brisé par le « fouet divin », finit, dépouillant son excès d'orgueil (τὸ πολὺ τῆς ὑπερήφανίας), par confesser : « Il est juste de se soumettre à Dieu et, simple mortel, de renoncer à s'égalier à la divinité »¹²⁴.

Mais c'est chez les Prophètes que l'on trouve les plus virulentes attaques contre l'arrogance des puissants. Le « jour de Yahvé », dont Isaïe annonce la venue, est un jour où « la hauteur des hommes sera abaissée et le Seigneur seul exalté », jour dirigé

contre tous les êtres insolents et orgueilleux, tous les êtres hautains et altiers, qui seront abaissés, contre tous les cèdres du Liban, hautains et altiers, contre tous les chènes de Bashan, contre toutes les montagnes, toutes les collines hautaines, contre toutes les tours hautaines, toutes les murailles hautaines, contre tous les vaisseaux de la mer, tous les bateaux de somptueuse apparence¹²⁵.

122. 2 Par. 26, 16-19.

123. 4 Regn. 19, 28.

124. 2 Macc. 9, 8-12 (trad. œcuménique 2004). Sort prédit par Mattathias, en 1 Macc. 2, 62-63 (trad. œcuménique 2004) : « Ne craignez pas les menaces de l'homme pécheur, car sa gloire s'en va vers la pourriture et les vers. Aujourd'hui il s'élève, et demain on ne le trouvera plus, car il sera retourné à sa poussière (εἰς τὸν χοῦν αὐτοῦ) et ses projets seront anéantis ».

125. Isaïe, 2, 11-17 : καὶ ταπεινωθήσεται τὸ ὕψος τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὑψωθήσεται κύριος μόνος ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ. ἡμέρα γὰρ κυρίου σαβαωθ ἐπὶ πάντα ὑβριστὴν καὶ υπερήφανον καὶ ἐπὶ πάντα ὑψηλὸν καὶ μετέωρον, καὶ ταπεινωθήσονται, καὶ ἐπὶ πάσαν κέδρον τοῦ Λιβάνου τῶν ὑψηλῶν καὶ μετεώρων καὶ ἐπὶ πᾶν δένδρον βαλάνου Βασαν καὶ ἐπὶ πᾶν ὄρος καὶ ἐπὶ πάντα βουνὸν ὑψηλὸν καὶ ἐπὶ πάντα πύργον ὑψηλὸν καὶ ἐπὶ πᾶν τείχος ὑψηλὸν καὶ ἐπὶ πᾶν πλοῖον θαλάσσης καὶ ἐπὶ πάσαν θέαν πλοίων κάλλου· καὶ ταπεινωθήσεται πᾶς ἄνθρωπος, καὶ πεσεῖται ὕψος ἀνθρώπων, καὶ ὑψωθήσεται κύριος μόνος ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ.

Les foudres du prophète sont plus particulièrement dirigées contre les souverains étrangers et leurs prétentions insensées : « Est-ce que la cognée se glorifiera aux dépens de celui qui s'en sert pour tailler ? », ironise-t-il à propos du roi d'Assyrie, trop fier de sa force, de sa sagesse, de son intelligence¹²⁶. En un autre passage, il s'en prend au roi de Babylone qui a, dit-il, poussé l'insolence jusqu'à prétendre rivaliser avec Dieu, et se vantait en ces termes :

Je monterai dans les cieux, je hausserai mon trône au-dessus des étoiles du ciel, je siégerai sur une haute montagne, parmi les hautes montagnes du nord, je monterai au-dessus des nuages, je serai pareil au Très-Haut¹²⁷.

Pour tracer ce portrait de monarque en proie à l'*hybris*, le poète biblique s'est, semble-t-il, inspiré d'un vieux mythe ougaritique racontant la tentative d'usurpation d'« Attar l'arrogant » qui, ayant voulu s'asseoir sur le trône du dieu El (dieu suprême du panthéon ougaritique) et régner « sur les sommets de Saphôn », fut précipité du haut du ciel¹²⁸ – tout comme, dans le texte d'Isaïe, le roi de Babylone, « Astre Brillant, Fils de l'Aurore », est rejeté par la mort depuis les sommets jusqu'« au plus profond de la terre », où la vermine doit lui servir de matelas et les vers de couverture¹²⁹. Aux portraits de ces deux monarques mésopotamiens font écho, chez Ézéchiël, auteur de la formule fameuse « Je suis le Seigneur qui abaisse l'arbre élevé, qui élève l'arbre abaissé »¹³⁰, les portraits du prince de Tyr et de Pharaon ; Dieu abandonne le premier à l'assaut des étrangers, parce que, dans sa superbe, il a mis son cœur au rang du cœur de Dieu et déclaré : « Je suis un Dieu, j'habite une demeure de dieu au cœur de la mer »¹³¹ ; quant à Pharaon, il est livré « aux mains des chefs des nations » pour avoir élevé sa taille et porté son pouvoir au milieu des nuées, et son châtement est explicitement destiné à servir d'exemple aux puissants,

126. Isaïe, 10, 12-15. Le roi en question pourrait être Sargon II (721-705), prédécesseur et père de Sennachérib.

127. Isaïe, 14, 13-14 : Εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβήσομαι, ἐπάνω τῶν ἀστροῦν τοῦ οὐρανοῦ θήσω τὸν θρόνον μου, καθὼ ἐν ὄρει ὑψηλῷ ἐπὶ τὰ ὄρη τὰ ὑψηλὰ τὰ πρὸς βορρᾶν, ἀναβήσομαι ἐπάνω τῶν νεφελῶν, ἔσομαι ὅμοιος τῷ ὑψίστῳ. Ce roi de Babylone pourrait être Nabuchodonosor II (604-562) ou Nabonide (556-539).

128. Sur ce passage, voir Grelot 1956 (qui renvoie à Gordon 1949, 44 : texte 49 I). Le mythe d'Attar, surnommé « le Brillant » (Helel), est, d'après Grelot, un ancien mythe astral, à comparer avec ceux de Phaëthon et de Lucifer. Le texte d'Isaïe 14 a d'ailleurs été utilisé par les Pères de l'Église pour évoquer la chute de Satan, comme l'a montré Jamel Attar à propos de Grégoire de Nazianze (voir Attar 2006).

129. Isaïe, 14, 11-12 et 15.

130. Ézéchiël, 17, 24 : ἐγὼ κύριος ὁ ταπεινῶν ξύλον ὑψηλὸν καὶ ὑψῶν ξύλον ταπεινόν. Formule souvent reprise dans les florilèges : voir par exemple Antoine Melissa, II, 73, col. 1176 B.

131. Ézéchiël, 28, 2.

afin qu'aucun arbre bien arrosé ne s'élève en hauteur..., car tous ils sont livrés à la mort, dans la profondeur de la terre, au milieu des fils d'hommes, auprès de ceux qui descendent dans la fosse¹³².

On citera enfin un dernier portrait de monarque à l'ambition sans mesure, dans le livre de Daniel, où Nabuchodonosor (le personnage est ici nommé désigné) se trouve comparé à un arbre d'une hauteur immense, que le Seigneur abat afin que les vivants reconnaissent « que le Très-Haut est maître de la royauté des hommes, qu'il la donnera à qui il voudra et y élèvera le plus inexistant des hommes »¹³³.

Interprétation typologique de l'histoire byzantine

On comprend que les Byzantins, nourris de ces références bibliques, dont la diffusion était favorisée par les florilèges où les textes précédemment cités figurent sous forme d'extraits dans les chapitres consacrés à l'exercice du pouvoir, aux vertus d'humilité et de « douceur » ou au péché d'orgueil¹³⁴, aient vu dans les grandes figures de la Bible des normes de l'action politique – et plus particulièrement dans les figures de l'Ancien Testament qui, comme le souligne Gilbert Dagron, avait à Byzance une valeur constitutionnelle et possédait la même autorité dans le domaine politique que le Nouveau Testament dans le domaine moral¹³⁵. C'est donc à l'aune des modèles et antimodèles vétéro-testamentaires que les Byzantins évaluent leur propre histoire, en sorte que tout *basileus* digne de ce nom passe systématiquement pour un « nouveau David », tandis qu'aux ennemis de l'Empire, intérieurs ou extérieurs, est attribué l'orgueil qui, dans le texte biblique, est une caractéristique majeure du mauvais prince.

Les Pères de l'Église avaient vu dans le premier exploit de David, sa victoire sur le géant Goliath, un symbole du triomphe de l'homme humble sur l'arrogant¹³⁶ : « L'humilité a tué l'orgueil », dit Augustin¹³⁷. Cette victoire, inaugurale, de l'humilité

132. Ézéchiél, 31, 10-14.

133. Daniel, 4, 10 sq. : καὶ ἰδοὺ δένδρον ἐν μέσῳ τῆς γῆς, καὶ τὸ ὕψος αὐτοῦ πολὺ ; 4, 17 : κύριός ἐστιν ὁ ὕψιστος τῆς βασιλείας τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὃ ἐὰν δόξῃ, δώσει αὐτὴν καὶ ἐξουδένημα ἀνθρώπων ἀναστήσει ἐπ' αὐτήν.

134. Voir Pseudo-Maxime, *Loci communes*, ch. 9 et 34 (Περὶ ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας) ; ch. 42 (Περὶ ταπεινοφροσύνης) ; Antoine Melissa, II, 1 (Περὶ βασιλέως χρηστοῦ) ; II, 2 (Περὶ βασιλέως μὴ λίαν θαυμαζομένου) ; II, 73 (Περὶ ταπεινοφρονούντων καὶ πτωχῶν τῷ πνεύματι) ; II, 74 (Περὶ ὑπερηφάνων καὶ σοβαρῶν καὶ ἀλαζόνων καὶ κενοδόξων) ; II, 84 (Περὶ πραύτητος καὶ εὐλαβείας).

135. Dagron 1996, 70.

136. Voir Dulaey 1999. L'« arrogance » (γαυρία) de Goliath est explicitement mentionnée dans Sir. 47, 4.

137. Augustin, *Enarr. in Ps.* 33, 1, 4 (Dekkers & Fraipont 1956, 276) : « *Humilitas occidit superbiam* ». En Orient, on trouve le même type d'interprétation chez Didyme l'Aveugle (qui fut le maître de saint Jérôme) : voir notamment le commentaire *in Ps.* 32, 16, où la défaite de Goliath, confiant en sa seule force, est imputée à son orgueil (ἦν δὲ καὶ ὑπερήφανος : Gronewald 1969, 180).

sur l'orgueil fournit le schéma bipolaire en fonction duquel seront interprétés tous les affrontements du présent – schéma auquel se conforment même les acclamations reproduites dans le *Livre des Cérémonies*, puisqu'elles placent le *basileus* sous le patronage daviditique de la *πραότης* et vouent l'adversaire au gouffre de l'orgueil. À l'empereur vont les bénédictions de la foule : « Votre Ville, reflleurissant, un tel, *Autokrator*, prie, comme elle le doit, en voyant votre douceur (*πραότητα*). Elle vous appelle un autre David »¹³⁸ ; à l'ennemi sont réservées des imprécations de ce genre : « Gloire à Dieu qui a jeté dans la honte l'arrogance (*τὸ φρύαγμα*) d'un tel, l'ennemi du Christ (*Χριστομάχου*) »¹³⁹.

On pourrait citer, chez les historiens byzantins, beaucoup d'exemples du même scénario manichéen, où c'est précisément la démesure qui trace la ligne de partage entre les bons et les méchants. Je me contenterai de trois exemples empruntés à trois époques différentes de l'histoire de Byzance. Le premier figure chez Théodore le Syncelle, dans un discours prononcé le 7 août 627 pour célébrer la victoire de l'empereur Héraclius sur les Avars, qui assiégeaient Constantinople¹⁴⁰ : le Khagan des Avars y est dépeint comme un « homme orgueilleux et vantard » (§ 11 : *ὑπερόπτην καὶ ἀλαζόνα*), un « second Salmonée » (personnage cité, rappelons-le, dans le *Basilikos Andrias* de Blemmydès, pour illustrer les dangers de l'orgueil) ; cet « infâme tyran », qui se faisait fort de prendre la ville et de la dépeupler tout entière (§ 21), a été vaincu par un empereur dont la piété (*εὐσεβεία*) et la douceur (*πραότητι*) font un autre David, et qu'« à l'exemple de David » le Seigneur « orne de victoires » (§ 52).

Chez l'historienne Anne Comnène qui, dans son *Alexiade*, nous raconte les démêlés de son père Alexis I^{er} Comnène avec les Croisés, l'opposition entre orgueil et humilité sous-tend la majorité des portraits des princes occidentaux et du *basileus*. De la démesure « congénitale » des chefs croisés, le Normand Tancrede offre un plaisant exemple : s'étant rendu maître d'Antioche,

ce barbare furieux et dément..., gonflé de vanité (*ἀλαζονείας*), se vanta de placer son trône au-dessus des étoiles, menaça de percer avec la pointe de sa lance les remparts de Babylone, parla avec assurance et grandiloquence de sa puissance, disant qu'il était aussi intrépide qu'irrésistible dans son attaque, et affirma que, quoi qu'il arrivât, il ne rendrait pas Antioche, même si les soldats qui devaient le combattre avaient des mains de feu : lui était Ninus, le grand Assyrien, tel un grand géant à qui il est impossible de résister, toujours debout sur le sol comme un « fardeau de la terre », tandis

138. Constantin Porphyrogénète, *Cér.* 1, 82 (Vogt 1939, 167) : course hippique des Lupercales.

139. Constantin Porphyrogénète, *Cér.* 1, 78 (Vogt 1939, 136).

140. Le titre du discours est, à soi seul, tout un programme : « De l'attaque insensée des Avars et des Perses athées contre cette ville, par Dieu protégée, et de leur retraite honteuse, que l'amour de Dieu pour les hommes suscita par l'intervention de la Théotokos » (Makk 1975).

que les Romains n'étaient tous, à son avis, que des fourmis et les plus chétifs des vivants¹⁴¹.

L'humilité du *basileus* Alexis, en revanche, ne se dément jamais, depuis son avènement jusqu'à sa dernière heure. Le fait même qu'il soit arrivé au pouvoir à la suite d'un coup d'État est, pour Anne Comnène, prétexte à mettre en valeur la pénitence publique de l'empereur, qui d'emblée s'identifie ainsi à David pécheur et repentant :

Être irrépréhensible conduit parfois au fol orgueil (ἀπόνοιαν) celui qui n'a jamais achoppé contre quoi que ce soit. Quant au pécheur, pourvu qu'il soit de ceux qui sont pieux et réfléchis, il sent aussitôt son âme envahie par la crainte de Dieu ; il est tout bouleversé, il a peur, et cela d'autant plus qu'il a entrepris de grandes choses et qu'il est monté au faite des honneurs. Car il est effrayé par la crainte de tourner contre lui la colère de Dieu en agissant avec ignorance, témérité et insolence (ἀμαθία καὶ θράσει καὶ ὕβρει) et de perdre, après avoir été précipité du pouvoir, ce qu'il a tenu jusque-là. C'est aussi bien ce qui arriva à Saül : Dieu, à cause de la folle présomption (τὸ ἀτάσθαλον) de ce roi, brisa son empire en deux¹⁴².

Si Alexis a l'humilité de David, il a aussi la patience du Christ, et notre historienne n'hésite pas à le comparer très explicitement au Sauveur crucifié – déplorant l'ingratitude dont son père fut trop souvent payé,

comme jadis l'avait été également le bienfaiteur du genre humain, le Seigneur, qui fit pleuvoir la manne dans le désert, qui rassasia les foules sur les montagnes, qui fit passer la mer à pied sec, et qui après cela fut renié, insulté (ὕβριζόμενος), frappé, pour être finalement condamné à la croix par des impies¹⁴³.

Chez Michel Choniates, c'est le rebelle byzantin Alexis Branas qui, dans un discours d'éloge adressé à l'empereur Isaac II Ange (1185-1195), est comparé à Absalom pour s'être soulevé contre le souverain légitime, « notre David », ce « doux fleuve de paix », qui sut garder sa sérénité face à l'adversaire, « parce qu'il avait confiance en Dieu et possédait la douceur de David » ; la tentative d'usurpation de Branas est assimilée à un acte de démesure : il a désiré inconsidérément « ce qui n'était pas fait

141. Anne Comnène, *Alexiade*, 14, 2, 4 (Leib 1946). La formule « fardeau de la terre » (ἄρθος ἀρούρης) est une citation d'*Iliade*, 18, 104.

142. Anne Comnène, *Alexiade*, 3, 5, 1 (Leib 1937). L'invite au repentir s'imposait au *basileus* chaque fois qu'il franchissait les portes de Sainte-Sophie, puisque la mosaïque du narthex lui offrait l'image d'un empereur en proskynèse devant le Christ, dans une attitude rappelant celle de David, en posture de pénitent, dans les Psautiers byzantins (cf. Dagron 1996, 129).

143. Anne Comnène, *Alexiade*, 14, 3, 6 (Leib 1946). On notera comment la geste de Moïse est présentée en ce passage comme une préfiguration de celle du Christ, conformément aux usages de l'exégèse typologique.

pour lui » (τῶν οὐ προσηκόντων) et, « nouveau Salmonée », s'est voué à une mort misérable du fait de « son orgueilleuse exaltation » (τοῦ ὑπερηφάνου μετεωρισμοῦ)¹⁴⁴.

L'accusation de démesure : arme polémique

L'accusation de démesure est donc utilisée par les écrivains byzantins comme une arme polémique, pour mieux stigmatiser l'adversaire. Les invectives de Grégoire de Nazianze contre Julien nous offrent une illustration du procédé, puisqu'on y voit l'auteur chrétien comparer, dans sa première invective, l'empereur apostat aux princes orgueilleux de l'Ancien Testament, Nabuchodonosor ou Antiochos Épiphanes, et flétrir son arrogance, en s'appuyant sur l'enseignement des Écritures :

L'arrogance marche devant la ruine, disent justement les Proverbes... Car le Seigneur s'oppose aux orgueilleux, mais il donne sa grâce aux humbles... C'est parce qu'il savait cela que David, sous l'inspiration divine, met au nombre des avantages qu'il a reçus le fait d'avoir été abaissé¹⁴⁵.

Dans la seconde invective, vient se superposer aux références vétéro-testamentaires une allusion mythologique qui nous est, elle aussi, familière : Grégoire accuse en effet l'empereur Julien d'avoir agi en « nouveau Salmonée », en se lançant présomptueusement dans une expédition contre les Perses, à l'imitation de Trajan ou d'Hadrien¹⁴⁶.

À l'époque de la querelle iconoclaste, ce sont les empereurs hostiles aux images qui, bien souvent, furent accusés par leurs adversaires iconophiles de céder à la démesure. Gilbert Dagron cite en exemple les *Invectives contre Constantin Kaballinos*,

144. Michel Choniates, *Or.* 14 (Lampros 1879, 246).

145. Grégoire de Nazianze, *Or.* 4, 32 (Bernardi 1983) : cf. Prov. 16, 18 et 3, 34. Pour une étude plus détaillée du thème de la démesure dans les deux invectives *Contre Julien*, voir Attar 2006.

146. Grégoire de Nazianze, *Or.* 5, 8 (Bernardi 1983) : « Mais lui, excité et aiguillonné par ses folles passions... entre en campagne contre les Perses, en s'appuyant plus sur une aveugle témérité que sur la solidité de ses forces... Comme un nouveau Salmonée, il imitait le tonnerre avec une trompette ; il avait les yeux fixés sur ces Trajans et ces Hadriens dont on n'admirait pas moins la prudence que le courage ». Peut-être cette référence de Grégoire de Nazianze à Salmonée – explicitée dans le commentaire du Pseudo-Nonnos (*Or.* 5, *hist.* 2) – contribue-t-elle à expliquer que le personnage en question soit si souvent invoqué à titre d'antimodèle dans la littérature byzantine : outre les passages, déjà évoqués, de Nicéphore Blemmydès, Théodore le Syncelle et Michel Choniates, voir aussi Michel Italikos, *Or.* 43 (*Basilikos logos* adressé en 1138 à l'empereur Jean II Comnène, sur ses combats en Syrie), Gautier 1972, 249 : assimilation à Salmonée de l'Arménien Roupen, « rebelle » et « faux *basileus* » ; Nicétas Choniates, *Or.* 11 (discours prononcé en 1202, pour célébrer la victoire d'Alexis III Ange sur les rebelles Kamitzès, Chrysos Dobromir, Kalojean et Spiridonakès), van Dieën 1972, 110 : comparaison du tsar Kalojean avec Salmonée ψευδοκρονίωνα en raison de son arrogance.

où Léon III (717-741), partisan de l'iconoclasme, est jugé coupable d'avoir rompu avec la tradition des « bons empereurs » par excès d'orgueil, devenant la proie du même Satan qui avait dit à Adam : « Si tu manges des fruits de cet arbre, tu deviendras Dieu », et qui lui a dit à son tour : « Le jour où tu aboliras la vénération des images, tu seras heureux et tu surpasseras tous les rois de la terre par l'intelligence et par le nombre des années »¹⁴⁷ : en partant en guerre contre les images, Léon III a donc réitéré le péché originel – péché dont Jamel Attar a montré, dans son article sur Grégoire de Nazianze, quel lien il entretenait avec l'*hybris*¹⁴⁸.

Un dernier exemple nous permettra d'observer comment l'accusation de démesure est réversible à volonté. L'épisode incriminé se passe au XII^e siècle, et met aux prises l'empereur Alexis I^{er} Comnène et l'évêque de Chalcédoine Léon : pour essayer de remédier à la pénurie du trésor impérial, Alexis avait ordonné la saisie de biens ecclésiastiques, et l'évêque Léon réagit en l'accusant d'*hybris*, parce qu'il avait osé faire main basse sur des objets précieux appartenant à l'Église¹⁴⁹ ; mais dans la version des événements fournie par Anne Comnène, version bien évidemment destinée à soutenir le bon droit de l'empereur, il est intéressant de constater que l'accusation d'*hybris*, toujours présente, a changé de camp, et vise désormais l'évêque, dont l'historienne dénonce le comportement plein de morgue :

Ce fut avec assez d'insolence (ὕβριστικώτερον) et, pour ainsi dire, en révolté (ἀτακτότερον), que < Léon > se conduisit à l'égard du souverain alors régnant, abusant de sa patience (ἀνεξικακία) et de sa bonté (φιλανθρωπία)¹⁵⁰.

Le renversement opéré par Anne Comnène illustre clairement, me semble-t-il, l'importance accordée par les Byzantins à la question de l'*hybris* et le poids des grands modèles bibliques dans leur représentation du pouvoir (l'*ἀνεξικακία* est une vertu proprement davidique).

Conclusion

Le jeu de rôles auquel était soumis, à Byzance, chaque *basileus* successif possédait une valeur hautement contraignante, et c'est pourquoi l'historien Ernest Barker est en droit d'affirmer que l'empereur byzantin n'exerçait finalement qu'une

147. *Adversus Constantinum Cabalinum*, 23 (PG, 95, col. 341) : texte cité par Dagron 1996, 195-196.

148. Cf. Attar 2006.

149. Sur cette affaire, à l'origine de vives tensions entre pouvoir impérial et milieux ecclésiastiques, voir Glavinas 1972 (notamment p. 66 et 82 : citations de la lettre adressée par Léon à Alexis). Inquiet de l'émotion que sa décision avait suscitée, Alexis décida de faire amende honorable, dans un chrysobulle daté de 1082, où il manifesta le regret de son geste et promit, sous serment, de ne plus recourir à ce genre de procédé – ce qui ne l'empêcha pas de récidiver en 1087 !

150. Anne Comnène, *Alexiade*, 5, 2, 4 (Leib 1943).

« autocratie limitée »¹⁵¹. Les Grecs du Moyen Âge paraissent, au bout du compte, n'avoir pas été moins hantés que ceux de l'époque classique par le spectre de l'*hybris*, et le Dieu de la Bible a, pour ainsi dire, pris le relais du Zeus d'Eschyle, ce « vengeur des pensées trop présomptueuses », « terrible redresseur de comptes »¹⁵² : ainsi les leçons de l'Écriture Sainte viennent-elles compléter et parfaire celles de la tragédie grecque sur la question de la démesure. De l'utilisation du texte biblique comme parade contre les dérives absolutistes, les Byzantins n'ont évidemment pas eu l'exclusive ; au XVII^e siècle, Bossuet, qui fut le précepteur du fils de Louis XIV – à qui l'Empire grec d'Orient, mis à la mode par l'essor des études byzantines, a servi de modèle politique¹⁵³ –, adresse au Dauphin, dans sa *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*, des mises en garde qui rappellent d'étonnement près celles des miroirs des princes précédemment évoqués : Dieu est « le roi des rois »¹⁵⁴, dit-il, et si « la majesté est l'image de la grandeur de Dieu dans le prince », celui-ci ne doit pas pour autant oublier ce qu'il est ; citant un passage du Psaume 81 – « Vous êtes des dieux, et vous êtes tous enfants du Très-Haut ; mais vous mourrez comme des hommes, et vous tomberez comme les grands » –, Bossuet commente en ces termes les versets bibliques :

Vous êtes des dieux, c'est-à-dire vous avez dans votre autorité, vous portez sur votre front un caractère divin. Vous êtes les enfants du Très-Haut : c'est lui qui a établi votre puissance pour le bien du genre humain. Mais, ô dieux de chair et de sang, dieux de boue et de poussière, vous mourrez comme des hommes, et vous tomberez comme les grands. La grandeur sépare les hommes pour peu de temps ; une chute commune à la fin les égale tous. Ô rois, exercez donc hardiment votre puissance ; car elle est divine et salutaire au genre humain ; mais exercez-la avec humilité. Elle vous est appliquée par le dehors. Au fond, elle vous laisse faibles ; elle vous laisse mortels ; elle vous laisse pécheurs, et vous charge devant Dieu d'un plus grand compte¹⁵⁵.

Corinne JOUANNO

Université de Caen Basse Normandie

151. Barker 1957, 29.

152. Eschyle, *Perses*, 827-828.

153. Les byzantinistes français, qui travaillaient alors sans relâche, se firent, bon gré mal gré, les auxiliaires de la royauté : voir Auzépy & Grémois 2001, 18.

154. Bossuet, *Politique...*, « Préface », in *Œuvres complètes*, IX, 700.

155. Bossuet, *Politique...*, livre V, Article IV, 1^{re} prop., *ibid.*, 830.

Références bibliographiques

Textes anciens¹⁵⁶

Bible

Septuaginta id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes, A. Rahlfs (éd.), 6^e éd., Stuttgart, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1935, 2 vol.

Traductions : C. Dogniez *et al.*, *Le Pentateuque, La Bible d'Alexandrie*, Paris, Éditions du Cerf, 2001 ; D.-M. d'Hamonville, *La Bible d'Alexandrie [17]. Les Proverbes*, Paris, Éditions du Cerf, 2000 ; Livres Deutérocanoniques (Maccabées I-II, Siracide) : *La Bible. Traduction œcuménique*, 10^e éd., Paris, Éditions du Cerf, 2004.

Nouveau Testament : A. Merk (éd.), *Novum Testamentum Graece et Latine*, 8^e éd., Rome, Pontificium Institutum Biblicum, 1957 ; trad. E. Osty, J. Trinquet, Paris, Siloé, 1974.

Autres textes

AGAPET, *Ekthesis* : PG, 86, col. 1163-1186 ; traduction : Blum 1981, p. 59-80.

ALEXIS I^{er} COMNÈNE (Maas 1913), *Les Muses*, P. Maas (éd.), « Die Musen des Kaisers Alexios I », *BZ*, 22, p. 348-369.

AMBROISE (Cordier 1977), *Apologie de David*, M. Cordier (éd. et trad.), Paris, Éditions du Cerf (Sources chrétiennes ; 239).

ANNE COMNÈNE (Leib 1937-1943-1946), *Alexiade*, B. Leib (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF), 3 vol.

ANTOINE MELISSA, *Loci communes*, II, 1 : PG, 136, col. 765-1244.

AUGUSTIN (Dekkers & Fraipont 1956), *Commentaire des Psaumes*, E. Dekkers, J. Fraipont (éd.), *Sancti Aurelii Augustini enarrationes in Psalmos I-L*, Turnhout, Brepols (CC 38, s. 1).

Barlaam et Joasaph (Woodward & Mattingly 1914), G.R. Woodward, M.A. Mattingly (éd. et trad.), *St. John Damascene, Barlaam and Ioasaph*, Londres, Heinemann (Loeb Classical Library).

CHORICIOS DE GAZA (Förster & Richtsteig 1972), *Λόγος ὑπὲρ τῶν ἐν Διονύσου τὸν βίον εἰκονιζόντων*, R. Förster, E. Richtsteig (éd.), *Choricii Gazaei opera*, Leipzig, B.G. Teubner, p. 344-380.

CONSTANTIN PORPHYROGÉNÈTE (Vogt 1935-1939), *Livre des Cérémonies*, A. Vogt (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF : livre I uniquement), 2 vol. Texte intégral édité par I.I. Reiske, *De ceremoniis aulae byzantinae*, I, Bonn, Weber (CSHB), 1829.

DENYS L'ARÉOPAGITE (Roques, Heil & de Candillac 1958), *Hiérarchie céleste*, R. Roques, G. Heil, M. de Candillac (éd. et trad.), Paris, Éditions du Cerf (Sources chrétiennes ; 58).

156. En l'absence d'autre indication, les traductions proposées sont dues à l'auteur de l'article.

- DIDYME L'AVEUGLE (Gronewald 1969), *Commentaire du Psaume 32*, M. Gronewald (éd.), *Psalmenkommentar. Kommentar zu Psalm 29-34*, Bonn, R. Habelt.
- Euchologe Barberini (Parenti & Velkovska 1995), S. Parenti, E. Velkovska (éd.), *L'Euclologio Barberini gr. 336*, Rome, CLV – Edizioni liturgiche.
- EUSÈBE DE CÉSARÉE (Maraval 2001), *Louanges de Constantin*, P. Maraval (trad.), *La Théologie de l'Empire chrétien : Louanges de Constantin (Triakontaétérikos)*, Paris, Éditions du Cerf (Sagesses chrétiennes).
- ÉVAGRE LE PONTIQUE (Géhin 1987), *Scholies aux Proverbes*, P. Géhin (éd. et trad.), Paris, Éditions du Cerf (Sources chrétiennes ; 340).
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE (Bernardi 1983), *Discours 4-5, Contre Julien*, J. Bernardi (éd. et trad.), Paris, Éditions du Cerf (Sources chrétiennes ; 309).
- Invectives contre Constantin Kaballinos* : PG, 95, col. 305-344.
- LÉONTIOS DE NÉAPOLIS (Festugière & Ryden 1974), *Vie de Jean de Chypre, dit l'Aumônier, patriarche d'Alexandrie (610-619)*, A.J. Festugière, L. Ryden (éd. et trad.), *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, Paris, P. Geuthner, p. 255-637.
- Lettre d'Aristée à Philocrate* (Pelletier 1962), A. Pelletier (éd.), Paris, Éditions du Cerf (Sources chrétiennes ; 89).
- Λόγος νουθητητικὸς πρὸς βασιλέα (Litavrin 1972 / Beck 1956), G.G. Litavrin (éd.), *Sovety i rasskazy Kekavmena. Socinenie vizantijskogo polkovodca 11 veka*, Moscou, Izd. Nauka, p. 274-298 ; H.G. Beck (trad.), *Vade mecum des byzantinischen Aristokraten : das sogenannte Strategikon des Kekaumenos*, Graz, Verlag Styria, p. 135-151.
- MANUEL II PALÉOLOGUE, *Praecepta educationis regiae* : PG, 156, col. 313-384.
- MICHEL CHONIATÈS (Lampros 1879), *Or. 14 (Λόγος ἐγκωμισατικὸς εἰς τὸν βασιλέα κύριον Ἰσαάκιον τὸν Ἄγγελον)*, S.P. Lampros (éd.), *Μιχαὴλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου τὰ σωζόμενα*, Athènes, Parnassos, I, p. 208-258.
- MICHEL ITALIKOS (Gautier 1972), *Or. 43 (Discours à Jean Comnène)*, P. Gautier (éd. et trad.), *Michel Italikos, Lettres et discours*, Paris, Institut français d'études byzantines, p. 245-270.
- NICÉPHORE BLEMMYDÈS (Hunger 1986), *Basilikos Andrias*, H. Hunger (éd.), *Des Nikephoros Blemmydes « Basilikos Andrias » und dessen Metaphrase von Georgios Galesiotes und Georgios Oinaiotes*, Vienne, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- NICÉTAS CHONIATÈS (van Dieten 1972), *Or. 11*, J.L. van Dieten (éd.), *Nicetae Choniatae orationes et epistulae*, Berlin, W. de Gruyter (CFHB ; 3), p. 106-112.
- NICÉTAS CHONIATÈS (van Dieten 1975), *Historia*, J.L. van Dieten (éd.), Berlin, W. de Gruyter (CFHB ; 11 / 1).
- Novelles de Justinien* (Schoell & Kroll 1954), R. Schoell, W. Kroll (éd.), *Corpus Juris Civilis III. Novellae*, Berlin, Weidmann.
- Novelles de Léon VI* (Zachariae von Lingenthal 1931), C.E. Zachariae von Lingenthal (éd.), *Jus Graeco-romanum. Novellae et aerae bullae imperatorum post Justinianum*, I, Athènes, G. Fexis.

PHOTIUS (Laourdas & Westerink 1983 / Stratoudaki White & Berrigan 1982), *Lettre à Michel de Bulgarie*, B. Laourdas, L. G. Westerink (éd.), *Epistulae et Amphilochia*, I, 1, Leipzig, B. G. Teubner, p. 1-39 ; D. Stratoudaki White, J. F. Berrigan (trad.), *The Patriarch and the Prince. The Letter of Patriarch Photios to Khan Boris of Bulgaria*, Brookline (MA), Holy Cross Orthodox Press.

PSEUDO-BASILE I, *Parenesis ad Leonem filium* : PG, 107, col. XXI-LX.

PSEUDO-KODINOS (Verpeaux 1966), *Traité des offices*, J. Verpeaux (éd. et trad.), Paris, CNRS.

PSEUDO-MAXIME (Ihm 2001), *Loci communes*, S. Ihm (éd.), *Ps.-Maximus Confessor erste kritische Edition einer Redaktion des sacro-profanen Florilegiums "Loci communes" nebst einer vollständigen Kollation einer zweiten Redaktion und weiterem Material*, Stuttgart, F. Steiner.

PSEUDO-NONNOS (Nimmo-Smith 1992), *In IV orationes Gregorii Nazianzeni commentarii*, J. Nimmo-Smith (éd.), Turnhout, Brepols (CC ; s. gr. 27).

Récit sur la construction du temple de la Grande Église de Dieu nommée Sainte-Sophie (Preger 1901), T. Preger (éd.), *Scriptores originum Constantinopolitanarum*, Leipzig, B. G. Teubner, I, p. 74-108 ; trad. : Dagron 1984, p. 191-264.

SYMÉON DE THESSALONIQUE, *De sancto templo* : PG, 155, col. 305-362.

SYNÉSIOS (Lacombrade 1951), *Sur la royauté*, C. Lacombrade (trad.), *Le Discours sur la royauté de Synésios de Syrène à l'empereur Arcadius*, Paris, Les Belles Lettres.

THÉODORE LE SYNCELLE (Makk 1975), *Homilia de obsidione Avarica Constantinopolis*, F. Makk (éd. et trad.), *Traduction et commentaire de l'homélie écrite probablement par Théodore le Syncelle sur le siège de Constantinople en 626*, Szeged (Acta antiqua et archaeologica ; 19).

THÉOGNOSTOS (Munitiz 1979), *Thesaurus*, J. A. Munitiz (éd.), *Theognosti Thesaurus*, Turnhout, Brepols (CC ; s. gr. 5).

THÉOPHYLACTE DE BULGARIE, *Discours au porphyrogénète Constantin Doukas [Paideia Basilikê]*, éd. et trad. : Gautier 1980, p. 177-211.

THÉOPHYLACTE SIMOKATTÈS (de Boor & Wirth 1972 / Whitby 1986), *Historiae*, C. de Boor, P. Wirth (éd.), Stuttgart, B. G. Teubner ; M. et M. Whitby (trad.), *The History of Theophylact Simocatta. An English Translation with Introduction and Notes*, Oxford, Clarendon Press.

THOMAS MAGISTER, *De regis officiiis* : PG, 145, col. 447-496 ; trad. : Blum 1981, p. 99-193.

Textes modernes

BOSSUET, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*, in *Œuvres complètes de Bossuet*, t. IX, Besançon, Outhenin – Chalandre fils, 1840, p. 700-1029.

SHAKESPEARE W. (Teyssandier 1997), *Richard II*, L. Teyssandier (trad.), in *Œuvres complètes. Édition bilingue. Histoires I*, M. Grivelet, G. Monsarrat et al. (éd.), Paris, Robert Laffont (Bouquins).

VOLTAIRE, *Irène*, in *Œuvres complètes*, t. VI, Paris, Garnier, 1877.

Études

- AHRWEILER H. (1975), *L'Idéologie politique de l'Empire byzantin*, Paris, PUF.
- ANASTASI R. (1976), « Le Muse di Alessio Comneno », in *Studi di filologia bizantina*, Catane, Università di Catania, p. 121-146.
- ATTAR J. (2006), « La démesure dans l'œuvre de Grégoire de Nazianze », *Kentron*, 22, p. 135-159.
- AUZÉPY M.-F., GRÉLOIS J.-P. (éd.) (2001), *Byzance retrouvée. Érudits et voyageurs français (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Publications de la Sorbonne.
- BARKER E. (1957), *Social and Political Thought in Byzantium from Justinian I to the Last Palaeologs*, Oxford, Clarendon Press.
- BLOIS L. de (1994), « Traditional Virtues and New Spiritual Qualities in the Third Century Views of Empire, Emperors and Practical Politics », *Mnemosyne*, 47, p. 166-176.
- BLUM W. (1981), *Byzantinische Fürstenspiegel*, Stuttgart, A. Hiersemann.
- BOMPAIRE J. (1982), « Réflexions d'un humaniste sur la politique : le patriarche Photius », in *La Notion d'autorité au Moyen Âge, Islam, Byzance, Occident*, G. Makdisi, D. et J. Sourdel (éd.), Paris, PUF, p. 44-55.
- BUCKLER G. (1929), *Anna Comnena : A Study*, Oxford, Oxford University Press.
- CAGNAT R. (1919), « Triumphus », in C. Daremberg, E. Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, t. V, Paris, Librairie Hachette, p. 488-491.
- CAMERON A. (1987), « The Construction of Court Ritual : the Byzantine Book of Ceremonies », in *Rituals of Royalty, Power and Ceremonial in Traditional Societies*, D. Cannadine, S. Price (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, p. 106-136.
- DAGRON G. (1968), *L'Empire romain d'Orient au IV^e siècle et les traditions politiques de l'hellénisme*, Paris, de Boccard.
- DAGRON G. (1984), *Constantinople imaginaire : études sur le recueil des Patria*, Paris, PUF.
- DAGRON G. (1996), *Empereur et prêtre. Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris, Gallimard.
- DAGRON G. (2002), « Réflexions sur le cérémonial byzantin », in *Χρυσῆ Πύλα. Essays presented to Ihor Sevcenko*, P. Schreiner, O. B. Strakhov (éd.), Cambridge, Palaeoslavica, 2 vol., II, p. 26-36.
- DELATTE L. (1942), *Les Traités de la Royauté d'Ephante, Diotogène et Sténéidas*, Liège – Paris, Faculté de philosophie et lettres – Droz.
- DELOUIS O. (2003), « Byzance sur la scène littéraire française (1870-1920) », in *Byzance en Europe*, M.-F. Auzépy (éd.), Saint-Denis, Presses de l'université de Vincennes, p. 101-151.
- DEMONT P. (2006), « Hubris, "outrage", "anomie" et "démesure" de Gernet à Fisher : quelques remarques », in *Φιλολογία. Mélanges offerts à Michel Casevitz*, P. Brillat-Dubois, E. Parmentier-Morin (éd.), Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, p. 347-359.
- DUJCEV I. (1965), « Au lendemain de la conversion du peuple bulgare. L'épître de Photios », in *Medioevo bizantino-slavo. Volume primo, Saggi di storia politica e culturale*, Rome, Edizione di storia e letteratura, p. 107-123.

- DULAËY M. (1999), « Les combats de David contre les monstres, 1 Sam. 17 dans l'interprétation patristique », in *Rois et reines de la Bible au miroir des Pères*, Strasbourg, Université Marc Bloch (Cahiers de Biblia Patristica ; 6), p. 7-51.
- DURKHEIM É. (1990), *Le Suicide : étude de sociologie*, rééd. Paris, PUF [1897].
- EHLERS W. (1939), « Triumphus », *RE*, VII, A. 1, Stuttgart, J.B. Metzler, col. 493-511.
- FARINA R. (1966), *L'Impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea : la prima teologia politica del Cristianesimo*, Zurich, Pas-Verlag (Bibliotheca Theologica Salesiana, Fontes 2).
- FRAINE J. de (1954), *L'Aspect religieux de la royauté israélite. L'institution monarchique dans l'Ancien Testament et dans les textes mésopotamiens*, Rome, Pontificio Istituto Biblico.
- FROHNE R. (1985), *Agapetus Diaconus. Untersuchungen zu den Quellen und zur Wirkungsgeschichte des ersten byzantinischen Fürstenspiegels*, Tübingen, Diss. Philosophie.
- GAUTIER P. (1980), *Théophylacte d'Achrida. Discours, traités, poésies*, Thessalonique, Association de recherches byzantines (CFHB ; 16).
- GLAVINAS A.A. (1972), *Ἡ ἐπὶ Ἀλεξίου Κομνηνοῦ (1081-1118) περὶ ἱερῶν σκευῶν, κειμηλίων, καὶ ἀγίων εἰκόνων ἔρις (1081-1095)*, Thessalonique, Kentron Byzantinôn Ereunôn (Byzantina keimena kai meletai ; 6).
- GORDON C.H. (1949), *Ugaritic Literature. A Comprehensive Translation of the Poetic and Prose Texts*, Rome, Pontificium Institutum Biblicum.
- GOWAN E.D. (1975), *When Man Becomes God : Humanism and Hybris in the Old Testament*, Pittsburgh, The Pickwick Press.
- GRABAR A. (1936), *L'Empereur dans l'art byzantin. Recherches sur l'art officiel de l'Empire d'Orient*, Paris, Les Belles Lettres.
- GRABAR A. (1953), *La Peinture byzantine : étude historique et critique*, Genève, Skira.
- GRABAR A. (1971), « Pseudo-Kodinos et les cérémonies de la cour byzantine au XIV^e siècle », in *Art et société sous les Paléologues*, Venise, Stamperia di Venezia, p. 195-221.
- GRELOT P. (1956), « Isaïe 14, 12-15 et son arrière-plan mythologique », *Revue de l'histoire des religions*, 149, p. 18-48.
- GUILLAND R. (1959), « Le droit divin à Byzance », in *Études byzantines*, Paris, PUF, p. 207-232.
- GUILLAND R. (1966-1967), « Autour du Livre des Cérémonies de Constantin VII Porphyrogénète : la cérémonie de la *proskynèsis* », *REG*, 59-60, p. 251-259.
- HADOT P. (1969), « Fürstenspiegel », in *Reallexikon für Antike und Christentum* 8, Stuttgart, A. Hiersemann, p. 555-632.
- HENRY III P. (1967), « A Mirror for Justinian : The *Ekthesis* of Agapetus Diaconus », *GRBS*, 8, p. 281-308.
- HUMBERT P. (1960), « Démesure et chute dans l'Ancien Testament », in *Hommage à Wilhelm Vischer*, Montpellier, Faculté de théologie protestante, p. 63-82.
- HUNGER H. (1978), *Die hochsprachliche profane Literatur. Erster Band, Philosophie, Rhetorik, Epistolographie, Geschichtsschreibung, Geographie*, Munich, C.H. Beck.
- JOLIVET-LÉVY C. (1987), « L'image du pouvoir dans l'art byzantin à l'époque de la dynastie macédonienne (867-1056) », *Byzantion*, 57, p. 441-470.

- KAZHDAN A. (1991), « Akakia », in *Oxford Dictionary of Byzantium*, A. Kazhdan, A. M. Talbot et al. (éd.), Oxford, Oxford University Press, I, p. 42.
- KOUTLOUKA M. (1985), « La tyrannie dans la philosophie byzantine du XI^e siècle », in *La Tyrannie* (Actes du colloque de mai 1984), Caen, Centre de publications de l'université de Caen, p. 53-60.
- LEIB B. (1953), « La παιδεία βασιλική de Théophylacte, archevêque de Bulgarie, et sa contribution à l'histoire de la fin du XI^e siècle », *REB*, 11, p. 197-204.
- PELLEGRINI P. (2003), « David come modello per l'imperatore nella Tarda Antichità », *Mediterraneo antico*, 6 / 1, p. 235-263.
- PÉTRIDÈS S. (1899), « Le lavement des pieds le Jeudi-Saint dans l'église grecque », *Échos d'Orient*, 3, p. 321-326.
- PRAECHTER K. (1892), « Antiquae Quellen des Theophylactos von Bulgarien », *BZ*, 1, p. 399-414.
- PRAECHTER K. (1893), « Der Roman *Barlaam und Joasaph* in seinem Verhältnis zu Agapets Königsspiegel », *BZ*, 2, p. 444-460.
- PRINZING G. (1988), « Beobachtungen zu integrierten Fürstenspiegeln der Byzantiner », *JÖB*, 38, p. 1-31.
- REYDELLET M. (1985), « La Bible miroir des princes du IV^e au VII^e siècle », in *Le Monde latin antique et la Bible*, J. Fontaine, L. Pietri (éd.), Paris, Beauchesne, p. 431-453.
- ROMANO A. (1985), « Retorica e cultura a Bisanzio : due Fürstenspiegel a confronto », *Vichiana*, 14, p. 299-316.
- SCHEID J. (1986), « Le flamme de Jupiter, les Vestales et le général triomphant. Variations romaines sur le thème de la figuration des dieux », *Le Temps de la Réflexion*, 7, p. 213-230.
- SEVCENKO I. (1954), « A Neglected Byzantine Source of Muscovite Political Ideology », *Harvard Slavic Studies*, 2, p. 141-179.
- SEVCENKO I. (1978), « Agapetus and West : the Fate of a Byzantine Mirror of Princes », *Revue des études sud-est européennes*, 16, p. 3-44 [repris dans *Ideology, Letters, and Culture in the Byzantine World*, Londres, Variorum Reprints, 1982].
- SPICQ C. (1947), « Bénignité, mansuétude, douceur, clémence », *RB*, 54, p. 321-339.
- TREITINGER O. (1938), *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell vom oströmischen Staats- und Reichsgedanken*, Iena, Walter Biedermann.
- UNDERWOOD P. A., HAWKINS E. J. W. (1961), « The Mosaics of Hagia Sophia at Istanbul. The Portrait of the Emperor Alexander », *DOP*, 15, p. 187-217.
- VALDENBERG V. (1927), « Nikoulitza et les historiens contemporains », *Byzantion*, 3, p. 95-121.
- VASILIEV A. (1932), « Harun ibn Yayah and his Description of Constantinople », *Seminarium Kondakovianum*, 5, p. 149-163.
- VERNANT J.-P. (1979), « À la table des hommes : mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode », in *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, M. Detienne, J.-P. Vernant (éd.), Paris, Gallimard, p. 37-132.
- VERSNEL H. S. (1970), *Triumphus : an Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Leyde, Brill.