

New Europe College – Institut d'études avancées
&
Institut des Études Sud-Est Européennes de l'Académie Roumaine
Revue des Études Sud Est Européennes

L'empereur hagiographe
Culte des saints et monarchie byzantine
et post-byzantine



Textes réunis et prescutés par
Petre Guran

Image de la couverture I : l'empereur Léon VI dans la coupole centrale du narthex de l'église du monastère de Horezu (photo P. Guran, avec la permission de l'abbesse de Horezu).

Série des publications RELINK du New Europe College

L'empereur hagiographe
Copyright © 2001 - Colegiul Noua Europă
ISBN 973 – 98624 – 6 – 2

***Lex animata* et le remploi des corps**

Violeta BARBU

Pour l'historien qui plonge dans l'historiographie traditionnelle de toute sorte (culturelle, littéraire, artistique, philosophique, de l'Église) ayant comme objet le monde byzantin et post-byzantin, l'immobilité semble être le régime qui décrit le mieux les modèles d'analyse presque spontanément partagés par ses prédécesseurs. Engagée exclusivement dans la gestion de son héritage (hellénique et puis conciliaire), la société politique byzantine s'avérerait « imperméable à la nouveauté », « dépourvue de créativité », vouée à une perpétuelle imitation des modèles politiques, socio-économiques caduques et à la reproduction maniériste des formes artistiques imposées par la tradition. Sur ce modèle, l'emprise d'une vision positiviste évolutionniste semble totale. Légitimé par le poids méthodologique d'un échec - la chute de Constantinople -, le modèle trouva dans l'écroulement d'une société, en tant qu'événement qualificatif, les critères aprioriques de son élaboration et la plus complète expression de l'enchaînement cause - effet. Le même mot « immobilité » est censé provoquer l'angoisse des transitologues de nos jours, qui ont des difficultés à quantifier les variables du rythme de rattrapage pour les sociétés qui sont, à l'Est, les héritières du communisme, mais aussi des institutions, structures et univers de croyances byzantines. Pour combien d'entre eux la chute du mur de Berlin revêt une signification idéologique analogue à celle de l'écroulement des remparts de Constantinople ? On dirait qu'un raisonnement qui relève plutôt de la « théologie de l'histoire »¹ régit

¹ Henri-Irénée Marrou, *La théologie de l'histoire*, Seuil, 1968, p. 168-172.

sur ses positions : comme pour le christianisme des premiers siècles, le régime de vérité d'un modèle politique est fonction de son historicité, de sa capacité de durer. Dans une autre manière d'envisager les modèles politiques du monde orthodoxe, on peut reconnaître « la méthode de la théologie apophatique » : L'Orient ne possède aucun des traits caractéristiques de l'Occident (l'État de droit, le droit, la séparation spirituel/séculier etc.)².

Avec ses fractures et glissements temporelles, avec sa géographie pluriethnique et multiculturelle, avec ses couches archéologiques de divers univers de croyance, enfin avec son pouvoir de devenir elle même un héritage indélébile, la société byzantine est un parfait exemple de « société de remploi » (Bernard Lepetit)³ dont les groupes des acteurs sociaux requalifient, pour de nouveaux emplois « les objets, les institutions et les règles qui dessinent ensemble l'espace de l'expérience dont ils disposent ».

*

« Lex animata » est une des formules qui traversent la pensée politico-juridique du Moyen Âge byzantin et occidental, soit en tant qu'adage explicitement formulé et articulé au discours normatif capable de construire « des formes neuves de pouvoir »⁴, soit en tant que représentation produite par la codification sociale au niveau des univers de croyance. En reprenant l'usage de la rhétorique byzantine,

² Aaron Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale*, Gallimard, 1983 et Jean-Claude Eslin, *Dieu et pouvoir. Théologie et politique en Occident*, Seuil, 1999, p. 73-78.

³ Bernard Lepetit, « Le présent de l'histoire », in *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, ed. par Bernard Lepetit, Albin Michel, 1995, p. 296.

⁴ Alain Boureau, « *Quod omnes tangit* : De la tangence des univers de croyance à la fondation sémantique de la norme juridique médiévale », in *Le gré des langues*, nr. 1, 1990, p. 154-160 et idem, « La compétence inductive. Un modèle d'analyse des représentations rares », in *Les formes de l'expérience*, p. 23-38.

utilisée à son compte aussi par la nouvelle anthropologie juridique⁵, « lex animata » est un *topos*. « Sa structure répétitive » (J. Hook) débouche sur un glissement temporel qui sous-tend « une structure de mouvement », faite de contextes toujours renouvelés.

Sa portée dans le droit canon et dans le droit civil repose principalement sur la postulation de la souveraineté de législateur du pape (*iura in scrinio pectoris sui censetur habere*) ou de l'empereur. Sur cette piste se sont engagés, avec des résultats remarquables : E. Gillman⁶, A. Steinwenter⁷, J. D. Aalders⁸, Gaines Post⁹. En tant qu'énoncé dont le sens est toujours contingent, sa valeur de prédication se trouverait au point de confluence de la fiction de droit (*lex, nomos*) et de la nature, la réalité (*animata, empsychos*), point essentiel touché récemment par Yan Thomas¹⁰. Il faut préciser d'emblée que cette réflexion engagée sur le rapport entre l'empire de la fiction ou règne le droit et la vérité du réel repose, de préférence, sur les textes des canonistes occidentaux.

Dans ce qui suit, suivant la fortune orientale de ce *topos*, on va essayer d'abord de décrire plusieurs configurations de qualifications,

⁵ J. Hook, « Dimensions analytiques et herméneutiques d'une histoire historienne du droit », in *Annales* 1989, nov-déc., p. 1487-1790.

⁶ E. Gillman, « Romanus pontifex iura omnia in scrinio pectoris sui censetur habere », in *Archiv für Katholisches Kirchenrecht*, 92 (1902).

⁷ A. Steinwenter, « *Nomos empsychos*. Zur Geschichte einer politische Theorie », in *Anz. Akad. Wien, Phil. -hist. Kl.* 83 (1946), p. 250-268, Val. Al. Georgescu, « L'idée impériale byzantine et les réactions des réalités roumaines (XV-XVIII) siècle », in *Byzantina*, tom. III, Salonic, 1971, p. 328-329.

⁸ J. D. Aalders, « *Nomos empsychos* », in *Politeia und Respublica. Gedenkschrift R. Stark*, in *Palingenesis* 4 (1969), p. 315-329.

⁹ G. Post, « Two Notes on Nationalism in the Middle Ages : I. pugna pro Patria. II Rex imperator », in *Traditio*, 9 (1953).

¹⁰ « *Auctoritates legum non potest veritatem naturalem tollere*. Rechtsfiktion und Natur bei den Kommentatoren des Mittelalter, in *Recht zwischen Natur und Geschichte* (Le droit entre nature et histoire) ». *Deutsch-Französisch Symposion 1994*, hrsg. von François Kervégan et Vittorio Kostermann, Frankfurt am M., 1997, p. 1-32.

selon des règles présupposées par les figures de la pensée byzantine. Ensuite on va se pencher « sur une représentation rare » (A. Boureau) de cet adage dans les pays roumains, afin de déterminer ensuite, dans l'hétérogénéité des différents usages, sa capacité de configurer le champ social.

L'Empereur comme allégorie de la loi

Il faut d'abord remarquer que, dans la pensée hellénique où il plonge son origine, le concept de « loi animée » trouve sa force par opposition à la loi écrite. Une loi écrite et donc enfermée dans un code s'avère parfois inadéquate aux circonstances concrètes de la vie; c'est pourquoi Platon préfère à la loi codifiée la sagesse pratique du prince qui personnifie la loi. Conformément à l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote, la loi animée serait préférable à celle écrite, étant donnée sa sagesse, son humanité¹¹. On retrouve un écho analogue chez Plutarque, qui fait à ce propos appel à une figure choyée par la rhétorique classique, la prosopopée : « la loi est le roi de tous ».

Dans les termes de la vieille logique aristotélicienne et de son interprétation due à Porphyre et Boèce¹², on doit bien remarquer que le sujet d'un énoncé tel le notre (*lex animata*) n'est jamais inclus dans la classe des acteurs, en l'occurrence de ceux qui posent les normes (*gouverneurs*), mais rangé dans la classe des objets linguistiques « loi ». Le type auquel appartient une pareille « prédication » est donc de qualification (*in eo quod quale*), ayant comme but la prédication d'une propriété (*écrite /animée*) en fonction

¹¹ Solange Vergnières, *Éthique et politique chez Aristote : Physis, Ethos, Nomos. Fondement de la politique*, Paris, PUF, 1995, p. 145-208.

¹² Jan Pinborg, *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter*, Aschendorff, 1967, p. 111-158. *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. par Norman Kretzmann, Anthony Kenny et Jan Pinborg, Cambridge University Press, 1982, p. 128-138, Judith H. Anderson, *Words that Matter*, Stanford University Press, 1996, p. 7-10.

de sa qualité et non pas de sa substance. *Qui* est la *lex animata* est sans importance pour cette logique, intéressée seulement par ce qu'est la loi en tant que telle, c'est à dire comme objet d'une locution donnée.

À travers la pensée de Clément d'Alexandrie, ce concept - ainsi travaillé par les logiciens - est passé dans le Code de Justinien (la Novelle 105), se diffusant ainsi dans l'Empire Byzantin et également en Occident¹³. L'adage fut ainsi modifié dans une nouvelle prédication (agent *Dieu* / patient *empereur*) qui change, à travers une nouvelle instance, le régime de vérité de l'énoncé : *deus legem animatam eum mittens hominibus* (Justinien, Nov. 105, 2, 4)¹⁴. Par approximations successives, qu'on peut découper dans des configurations intellectuelles qui correspondent à des groupes sociaux (les juristes, les théologiens), le concept de la *lex animata* s'installe pour longtemps dans le discours normatif.

Dans plusieurs des préfaces (*prooimia*) qui précèdent ces lois nouvelles (*Novellae*)¹⁵, l'empereur Justinien justifie le fait de créer ou de modifier des lois par la nécessité de les adapter à la réalité de tous les cas qui surgissent dans la pratique judiciaire, qui *apparaissent* (*anaphuô*) (Nov. 60, pr.)¹⁶. C'est à travers son expérience empirique (« parce que nous avons récemment entendu un cas... ») que l'empereur procède à la création des nouvelles lois. La cause qui

¹³ Sur l'évolution de cette théorie en Occident v. Ernest Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, Princeton University Press, 1957, p. 128-143 ; *Cambridge History of Medieval Political Thought*, ed. par J. H. Burns, Cambridge University Press, 1988, tome I, p. 26-28.

¹⁴ V. Jean Gaudemet, *La formation du droit séculier et du droit de l'Eglise aux IV et V siècle*, Sirey, 1957, p. 9.

¹⁵ V. à ce sujet E. Collinet, *The General Problem Raised by the Codification of Justinian*, Oxford, 1922, p. 120-168 et Ludwig Wenger, *Die Quellen des Römischen Rechts*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Band II, Adolf Holzhausens Verlag, Wien, 1953, p. 652-726 ; la numérotation de Novella suit l'édition classique Schöll-Kroll de *Corpus iuris* tome III.

¹⁶ W. S. Thurman, « A Juridical and Theological Concept of Nature in the sixth Century A. D. », in *Byzantinoslavica*, XXXII/1 (1971), p. 81-83.

produit ce flux (*to reuston*) interrompu de changement est la variabilité de la nature humaine (*pépoikilménon tès anthropinèn phuseôs*) (*Nov. 49, pr, Nov. 39, pr.*), tandis que la stabilité de l'ordre du cosmos est garantie seulement par l'obéissance à la loi, dont le principal pouvoir est de perdurer, au dessus de toutes les fluctuations difficilement prévisibles. C'est à Dieu et à l'empereur de contrôler avec modération et clémence cette perpétuelle mutation. Dans la logique de l'interaction entre les lois immuables, - reflet de l'ordre divin - et la mobilité de la nature humaine qui engendre toujours des innovations, l'empereur assume d'être « la loi animée », c'est-à-dire d'accommoder la loi à la condition humaine, dont la fragilité est source d'innombrables changements. La voie de l'accommodement, en matière de droit créé, est l'analogie (*similia*) (*Digestae, 1,3,10-12*), considérée comme le commencement de la jurisprudence¹⁷. Ce délicat travail d'accommodement doit se plier aussi aux circonstances particulières de la vie (*kairos*), c'est-à-dire à celles qui ont une incidence sur la vie que l'homme souhaite mener.

Il est bien évident que, par le biais des textes justificatifs des *Novelles*, la politique juridique de « romanisation et de christianisation »¹⁸ se nourrit des concepts anthropologiques très bien articulés qui remontent à l'Antiquité; la nature (*phusis*), selon la pensée aristotélicienne, est caractérisée par croissance, génération et naissance, étant le principe (*arché*) du mouvement inhérent aux choses mêmes, alors que ce qui existe par le fait d'un « art » (les lois y compris) (*technè*) doit être mis en œuvre par une force extérieure¹⁹. Point de passage entre deux systèmes de référence, le philosophe Philon d'Alexandrie engendre une réflexion sur la loi dans l'Ancien

¹⁷ A. Steinwenter, « Prolegomena zur einer Geschichte der Analogie », in *Studia Albertario* II, 1953, p. 103-128.

¹⁸ G. Crifo, « Romanizzazione e cristianizzazione. Certezze e dubbi in tema di rapporto tra cristiani e istituzioni », in *I cristiani e l'impero nel IV secolo*, ed. par G. Bonamente et A. Nestori, Macerata, 1988, p. 75-106.

¹⁹ W. S. Thurman, *op. cit.*, p. 83.

Testament : le peuple juif a été placé par Dieu sous une loi positive, révélée par Dieu même, la Torah de Moïse, dont le philosophe en montre cependant le lien avec la loi naturelle. En raison de cette conformité à la Loi universelle, le sage hébreux Moïse, qui reçoit et transmet la Loi, est une créature à ce point sanctifiée qu'elle devient l'image parfaite de l'humanité récapitulée en Dieu. Il est le saint « herméneute », « loi vivante »²⁰. La figure de pensée préférée par Philon est l'allégorie ; la grâce même est une allégorie de la Loi (*charisma : Legum allegoriae*).

En suivant ce raisonnement, Clément d'Alexandrie réalise un rapport de contiguïté entre la loi naturelle et la loi de la révélation : « De Dieu sont la loi de la nature et la loi de la révélation qui ne font qu'un ». Sur la terre, le garant de cette union hypostatique entre la loi naturelle et celle divine est justement l'empereur, loi animée (*Nov. 105, 2, 4*)²¹. D'autre côté, le même philosophe met en œuvre une doctrine censée combattre la dynamique de notre nature caractérisée par les passions, et acquérir de la sorte l'impassibilité (*apathia*), idéal ascétique de tout chrétien. Reprenant toute la théorie stoïcienne, Évagre, l'auteur le plus connu de la théorie de l'apathie, emploie le terme « mouvement » (*kinésis*) pour définir les passions. La réaction violente des pères Occidentaux ne tarda pas ; Jérôme et Augustin surtout voyaient dans l'apathie une notion païenne que les pélagiens employaient comme synonyme d'impeccabilité. Ce qui n'empêcha pas les palamites hésychastes de la remettre en honneur, et avec enthousiasme, à la fin de l'Empire, comme conséquence de la prière intérieure, accessible à tout chrétien. Nous y pouvons identifier l'une des sources significatives de la complexité dramatique du conflit immobilisme/mouvement qui est le modèle explicatif de la *lex animata*.

²⁰ Philon d'Alexandrie, *De vita Moysis* II,48 ; *De Abraham* 5 ; *De virtutibus* 194 ; Ronald Williamson, *Jews in the Hellenistic World : Philo*, Cambridge University Press, 1989, p.126-148 ; sur l'empereur comme « nouveau Moïse » v. Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Gallimard, 1996, p. 125-126.

²¹ Jean Gaudemet, *op. cit.*, p. 9

La pensée juridique de l'empereur Justinien s'appuyait aussi sur l'anthropologie des Pères cappadociens (Basile le Grand, Grégoire de Nazianz, Grégoire de Nysse)²², où le thème de la fragilité est envisagé d'une manière toute aussi positive que dans les *Prooimia* des Nouvelles, mais très différente par rapport à l'Occident. Pour les Pères orientaux dont la pensée fut conservée et partagée durant des siècles sans la moindre métamorphose, l'homme « à l'image de Dieu » (c'est-à-dire avec la grâce de l'Esprit) définit exactement ce qu'est l'homme « par nature » (*kata phusin*) ; par conséquent « naturel » est à l'homme tout ce qui est son véritable bien, tandis que le mal, les péchés, tout cela est « contre nature » (*para phusin*)²³. La théologie occidentale de la grâce surajoutée, le schéma ternaire *nature intègre* - *nature corrompue* - *nature réparée* de Saint Thomas, ainsi que l'opposition naturel – surnaturel²⁴ sont totalement étrangères à la pensée des Pères cappadociens qui ont dû combattre les influences encore vivantes du manichéisme, du messalianisme et d'autres systèmes dualistes par une théorie de la bonté foncière de la « nature ». Seule l'anthropologie de Maxime le Confesseur²⁵, surtout connu pour sa lutte en faveur de la doctrine des deux volontés et des deux énergies du Christ, fait la distinction entre la dimension naturelle de l'homme (qui se rapporte au *logos*) et sa dimension hypostatique ou de personne, qui est relative au *tropos* ; la divinisation de l'homme intègre indissociablement les deux.

²² Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris, 1944, p. 63 ; H. Kuhn et S. Otto, « Nature », *EF*, 3 (1967), p. 189-200 ; Mira Lot-Borodine, *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Paris, 1970.

²³ Némésios, *De natura hominis*, PG 40, 503-818 ; Mélétiüs, *De natura hominis*, PG 64, 1075-1310 ; Thomas Spidlik S.I., *La spiritualité de l'Orient chrétien*, (OCA, 206), Rome, 1978, vol. I, p. 62-65.

²⁴ V. à ce sujet Anthony J. Lisska, *Aquina's Theory of natural Law. An Analitic Reconstruction*, Oxford Clarendon Press, 1996, p. 260-291.

²⁵ Jean-Claude Larchet, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, Cerf, 1996, p. 675-686.

Cette généalogie conceptuelle de la loi animée semble bien situer l'empereur dans ce que pourrait être une perspective d'anthropologie juridique (la question de l'accord autour de la nature humaine et de la loi naturelle)²⁶. Pourtant, dans les termes de la théologie politique proprement dite, en tant que source de droit y compris pour les *res populi* de l'Église, l'empereur byzantin demeure toujours « *legibus solutus* », dans le sens que le principe du pouvoir (*to exousiastikon*) est pensé comme extérieur au droit²⁷.

Le modèle décrit reste incompréhensible en dehors de son rapport avec le principe de l'*oikonomia*, dont l'usage largement répandu dans la pratique du gouvernement - mais aussi de la pénitence - en fait l'une des particularités du monde byzantin. Dans l'univers normatif byzantin, l'*oikonomia* et l'*acrybia* forment un couple dynamique d'antonymes. Pour définir l'*oikonomia* divine, Jean Chrysostome se sert d'une analogie : le dessein de Dieu sur l'homme, essentiellement positif, ressemble au comportement d'un homme prudent qui considère, avant d'agir, toutes les circonstances et utilise une stratégie adéquate²⁸. Par le même terme, il décrit l'incarnation du Christ qu'il qualifie « d'*oikonomia* selon la chair ». Dans le droit canon, ainsi que dans la pratique juridique de l'Église conciliaire, les Pères des premiers siècles ont recommandé et pratiqué non seulement une jurisprudence selon l'*acrybia*, c'est-à-dire selon la plus stricte

²⁶ W. Ullmann identifia la compétence de *Gesetzgeber* de l'empereur Justinien avec l'expression de sa *voluntas*, cause matérielle des lois : W. Ullmann, *Principi di governo e di politica nel Medioevo*, Il Mulino, 1972, p. 159.

²⁷ Dieter Simon, « *Princeps legibus solutus*. Die Stellung des byzantinische Kaisers zum Gesetz », in D. Nörr, D. Simon (éd.), *Gedächtnisschrift für Wolfgang Kunkel*, Frankfurt am M. 1984, p. 450-459 ; D. Barbu, *Byzance, Rome et les Roumains. Essais sur la production politique de la foi au Moyen Âge*, București, 1998, p. 14-15, G. Dagron, *op. cit.*, p. 36-40.

²⁸ Jean Chrysostome, *Sur la providence de Dieu* PG 52, 479-528 ; J. Reumann, « *Oikonomia* as ethical Accommodation in the Fathers and its pagan Backgrounds » , in *Studia Patristica*, 3, Berlin, 1961, p. 370-379. Sur le fonctionnement de l'*oikonomia* dans la dispute iconoclaste v. Marie-José Mondzain, *Image. Icône. Économie*, Seuil, 1996.

observance des canons (*ius strictum*), mais également une autre selon l'*oikonomia*, tenant compte des circonstances ou de la fragilité de la nature humaine²⁹. Auteur d'un traité sur l'*oikonomia*, saint Théodore Studite recommande l'*oikonomia* en tant que tolérance « exigée par la nature même des choses et par toute œuvre qui s'accomplit dans le temps »³⁰. L'*oikonomia* n'est pas un privilège qui enlève une prescription légale du droit commun en la remplaçant par une prescription inspirée par un droit exceptionnel, mais suspende temporairement le pouvoir d'une prescription, le cas échéant. Des travaux récents ont mis en évidence, dans l'Église byzantine³¹, l'absence de l'institution de la pénitence en tant qu'instance juridique et morale, conséquence de la réduction de la pénitence à une conversion intérieure (*metanoia*), les Pères insistant notamment sur la disposition du sujet, sur la contrition et « la componction perpétuelle » (*penthos*). Aucune trace donc d'une juridiction expiatoire, vu l'intérêt des orientaux pour « l'état » qui exige une ascèse personnelle et une direction spirituelle et non pour « l'acte ». Lié par la plus stricte fidélité durant toute la vie (prescription observée encore aujourd'hui dans l'Église orthodoxe), le couple pénitent – confesseur, par un passage de charisme au droit, actualise dans la durée d'une histoire des rapports l'*oikonomia*. La forme que prend l'*oikonomia* dans la pratique de la confession et de la pénitence est celle d'une relation interpersonnelle, territoire où règne le droit subjectif.

En procédant de la même convention que la production du champ normatif dans les *Novelles*, c'est-à-dire en fondant l'accord sur un

²⁹ G. Dagron, « La règle et l'exception. Analyse de la notion d'économie » dans *Religöse Devianz. Untersuchung zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter*, ed. par Dieter Simon, Frankfurt am M., 1990, p. 1-18.

³⁰ PL 98, 1088.

³¹ J. H. Erickson, « The Value of the Church Disciplinary Rule with Respect to Salvation in the Oriental Tradition » in *Incontro fra canonici d'Oriente e d'Occidente*, ed. par. R. Coppola, Bari, 1994, p. 223-244 ; *Diritto e religione da Roma a Costantinopole a Mosca*, éd. par M. P. Baccari, Roma, 1994.

compromis, le mode d'emplois de ces règles dans l'Église laisse échapper un espace variable du champ social³². Est-ce que l'Église est-elle vraiment souveraine à décider sur la configuration de cet espace ? Dans l'exercice de son autorité sur les fidèles, l'Église byzantine utilisa les recueils composites de droit canon et droit civil (*Nomocanon*) et la seule compétence civile qu'elle en garda dans la législation matrimoniale, difficilement acquise en 920 à la suite d'une réaction négative envers le comportement immoral des empereurs³³, fut souvent soumise à la discipline des juristes³⁴.

Un autre usage de l'*oikonomia* porte sur la pratique du gouvernement et cette fois-ci, la chaîne explicative suit la trajectoire des représentations politiques. Selon la définition du théologien Nicolas Mystikos (IX^e siècle), « l'*oikonomia* est l'imitation de la clémence divine », « un compromis salutaire ». Dans la pratique du gouvernement, l'empereur procède toujours selon l'*oikonomia* (*kat'oikonomian*), en accommodant progressivement à des circonstances ou, selon le cas, aux limites et à la nature de la fragilité humaine, sans opérer des réformes, sans changer rien de ce qui est le patrimoine de la tradition, l'ordre du cosmos (*taxis*), strictement hiérarchisée³⁵. L'aménagement le meilleur possible, opéré d'une manière graduelle, est une *praxis* en matière de politique, mais elle prend aussi la forme d'une jurisprudence, dans le sens où chaque situation juridique devient occasion de transaction et d'accommodement. D'ailleurs, la notion de règlement (*taxis*)

³² Bernard Lepetit, « Histoire des pratiques, la pratique de l'histoire », dans *Les formes de l'expérience*, p. 18-22.

³³ L'édit de Nicolas le Mystique mit fin à la quatrième noce et institua la juridiction des patriarches en matière de législation matrimoniale, Louis Bréhier, *Les institutions de l'Empire byzantin*, Albin Michel, 1970, p. 392-393.

³⁴ Marie Theres Fögen, « *Horror iuris*. Byzantinische Rechtgelehrte disziplinieren ihre Metropolen », in *Cupido legum*, hrsg. von Udwig Burgmann, Marie Theres Fögen, Andreas Schminck, Frankfurt am M., 1985, p. 47-71.

³⁵ G. Ostrogorsky, « The Byzantine Emperor and the Hierarchical World Order », in *Slavonic and East European Review*, 35 (1984), p. 1-14.

correspond mieux à l'exigence de préserver, sans innover, l'ordre immuable de l'empire, qu'au souci de justice. Le témoignage de certains cérémonialistes, Constantin Porphyrogénète par exemple, concordent en ce qui concerne la nature de l'empire et du pouvoir impérial : « le pouvoir impérial doit être exercé avec le rythme approprié et avec ordre, l'empire étant la représentation iconique (*eikonismos*) de l'harmonie et du mouvement de l'univers, tel que le Créateur l'a créé ».

Rythme et ordre, harmonie et mouvement, voilà des éléments qu'on peut inclure dans les taxinomies loi divine /loi naturelle, *akrybia/oikonomia* qui construisent dans la longue durée une représentation de l'empereur « loi animée » de plus en plus vidée de son contenu juridique. Des Héraclides jusqu'aux Comnènes on assiste à un démembrement du système juridique des grands offices et à la concentration du pouvoir juridique dans les mains de l'empereur et des chefs militaires. Au fur et à mesure que la rationalité du droit positif perd terrain, faute d'agents spécialisés, l'empereur devient le dépositaire de la *taxis* et non plus de la loi personnifiée. Or, la *taxis* en tant que paradigme de tous les règlements n'aboutit pas, selon les définitions classiques des légalistes (John L. Austin³⁶, H. L. A. Hart³⁷), au statut de loi. Les règlements se caractérisent par leurs incertitudes, leurs caractères statiques, leur incapacité de transférer au niveau normatif l'expérience de la pratique (*performence*). Les règlements s'avèrent dépourvus d'efficacité dans la diffusion de la pression sociale, faute d'agents spécialisés. C'est en effet le commencement de l'époque « d'érosion » sociale, des XI^e, XII^e et XIII^e siècles, période documentée par Hélène Ahrweiler à travers une archéologie linguistique³⁸ : le dépouillement des témoignages littéraires de

³⁶ *The Province of Jurisprudence Determined*, éd. par H. L. A. Hart, New York, 1954, p. 125-146 ; cf. pour la critique de la position « sémantique » dans la philosophie du droit Ronald Dworkin, *Law's Empire*, Oxford, 1998, p. 31-43.

³⁷ *The Concept of Law*, Oxford University Press, 1994, p. 18-25.

³⁸ *Erosion sociale et comportements excentriques à Byzance aux XI^e - XII^e siècles*, Athènes, 1976, p. 8-9.

l'époque l'a conduit vers des mots - souches négatifs dérivés du mot *nomos*, par exemple *anomia*, qui mettent en évidence l'attitude désinvolte de l'élite qui ne faisait autre que bafouer les lois et contrecarrer la justice.

Plus caractéristique encore, en tant que juge, l'empereur peut faire dérogation à la loi au nom de la clémence, de la philanthropie³⁹, de sa *benignitas*. Thémistius disait à propos de l'empereur Théodose qu'il a été envoyé par Dieu sur la terre pour servir de refuge devant la loi immobile, dans la sûreté d'une loi animée et vive⁴⁰. La philanthropie s'exerce d'abord comme *oikonomia*. Une glose des *Digestae* proclame les effets maximaux (*quam plenissime*) de l'indulgence de l'empereur (*divina indulgentia*); ce que, selon l'interprétation en matière de *ius singularae* et de *privilegia* aurait fallu avoir un caractère restrictif, devenait justement un *supraius*. Deuxièmement, la philanthropie allait revêtir toute reconstruction juridique des systèmes de droit postjustinien, réformés selon le critère de l'amour envers l'humanité. Ce que permettra à l'empereur Léon III dans sa *Ecloga* de remplacer la peine capitale par la mutilation et de refaire le Code de Justinien, « avec une vision plus humaine », plus philanthropique, voie fidèlement suivie aussi par l'empereur Léon le Sage dans son œuvre législative.

Le bref examen de ce dossier nous instruit sur le fait qu'on se trouve devant un *topos* qui, quel que soit le degré d'autonomie qu'on

³⁹ J. Gaudemet, « *Indulgentia principis* » dans *Conferenze romanistiche*, Milano, 2, 1967 (extrait), H. Hunger, « *Philanthrôpia*. Eine griechische Wortprägung auf ihrem Wege von Aischylos bis Theodoros Metochitos », in *Anzeiger der phil. Hist. Klasse d. österreich. Akad. D. Wiss.*, Wien, 1963 (extrait) et Val. Al. Georgescu, « Continuitate elenistico-romană și inovație în doctrina bizantină a filantropiei și indulgenței imperiale » (version roumaine de la conférence « *Philanthropie* » et « *indulgentia* » dans la pensée juridique postjustinienne, tenue en 1968 à l'Institut de droit romain de Paris), in *Studii clasice*, XI, 1969, p. 187-210.

⁴⁰ G. Dagron, « L'empire romain d'Orient au IV^e siècle et les traditions politiques de l'hellénisme. Le témoignage de Thémistios », dans *Travaux et Mémoires* 3, Paris, 1968, p. 131-132.

lui prête, n'est jamais contenu que par des contextes toujours différents, qui en varient le sens et la portée. Dans l'Empire byzantin, « *lex animata* » fut toujours un obstacle devant les grands systèmes juridiques et devant l'effort de couler la justice dans le moule de la rationalité. Cette résistance aboutit à la disparition progressive de la distinction entre le droit subjectif et le droit positif, à la mise en place d'un amalgame de motifs matériels et de buts moraux accompagnés par des éléments formels, à la consolidation d'un caractère informel du droit. Là où règnent le règlement (*taxis*), l'*oikonomia* et la philanthropie, l'empereur - pour suivre l'analyse de Max Weber - peut considérer le fait de rendre justice comme une grâce ou comme un privilège accordés dans chaque cas particulier, et dont il est le seul à fixer les conditions et les formes. Tous les traits caractéristiques du positivisme dans la philosophie du droit⁴¹ (la rationalité logique des moyens juridiques, le principe de l'abstraction, la qualité du système normatif d'être auto-référentiel, la purification progressive du droit de tout élément empirique) sont presque étrangers à la société byzantine. Une structure juridique de monolithe, de moins en moins révisable, dans laquelle la dynamique entre les normes et les pratiques n'aboutit à la séparation entre droit séculier et droit canon ou entre la justice ecclésiastique (instance institutionnelle) et la pénitence (instance de la conscience)⁴².

Mais qu'est-ce que, à travers « la loi animée », empêcha la séparation des compétences? Le corps politique de l'empereur se prête à des remplois juridiques, légitimés dans l'espace de la pratique de la *taxis*, de l'*oikonomia* et de la *philanthropie* et dont l'horizon d'attente est continuellement redéfini dans le moule du passé. Le régime de temporalité de cette société théocratique finit par se nourrir d'une permanente réitération du passé, dans laquelle le présent allait

⁴¹ Hans Kelsen, *Théorie pure du droit*, Paris, 1962, p. 257 et sq.

⁴² Paolo Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fuori al moderno dualismo fra coscienza e diritto*, Il Mulino, 2000, p. 33-49.

perdre sa substance ontologique, son pouvoir fécond de créer, incessamment, le neuf. Renversant le modèle temporel de Bernard Lepetit, on peut dire que le présent est un passé en glissement, dont le sens ne pourrait être qu'eschatologique. Si réitérer peut donner l'illusion d'un mouvement dans l'espace social, alors le remploi presque liturgique du temps social relève d'une mobilité qui ressemble plutôt à l'image mobile de l'immobile éternité et dont l'empereur « *lex animata* » n'en est, à la fin de l'Empire, qu'une de ses représentations iconiques. La loi de l'incarnation exigeait qu'il prenne appui sur le temps et besogner en lui pour maintenir mais aussi pour continuer la création. C'est ce que fit Justinien en installant dans le temps la communauté politique.

« Mutae sunt leges, ubi loquuntur reges »

« Que le pays ne soit pas fondé par des gens sages, on le voit bien dans le fait que ni les lois ni le gouvernement ne s'appuient sur de bonnes coutumes ; tout au contraire on a délégué à celui qui est le plus fort toute la justice pour l'exercer. Il s'ensuit que tout ce qui fut à son gré devint, à force de son pouvoir illimité, loi »⁴³. Selon l'opinion du premier grand chroniqueur moldave, Grigore Ureche, à la moitié du XVIIe siècle, la Moldavie était, à défaut d'une collection de lois écrites, un pays barbare par rapport à la Pologne, qu'il connaissait et dont il estimait le système politique⁴⁴. Ureche a identifié correctement les deux sources des limites du pouvoir, inexistantes en son pays: les limites infligées par la loi écrite (*la rationalisation du droit*)⁴⁵ et le

⁴³ Grigore Ureche, *Letopiseșul Țării Moldovei*, (Chronique de la Moldavie) éd. par P. P. Panătescu, Bucarest, 1958, p. 67.

⁴⁴ Gheorghe Lazăr, « Aspecte ale ideologiei politice în Țara Românească și Moldova (a doua jumătate a secolului al XVII-lea) », (Quelques aspects de l'idéologie politique dans les pays roumains au XVIIe siècle) » in *Revista istorică*, VII, 1996, p. 339.

⁴⁵ Régner ne signifie, pour Ureche, seulement mener des campagnes militaires, mais « gouverner, juger et faire l'équité » ; et pourtant toutes ses activités ne sont pas possibles en dehors des normes, éd. cit., p. 143.

partage des compétences juridiques⁴⁶ qui rend possible l'apparition du *droit positif*. Le même pouvoir discrétionnaire est stigmatisé sous la plume du prince historien Dimitrie Cantemir, dans une page de son livre *Descriptio Moldaviae* : « la guerre, la paix, la vie et la mort ainsi que tous les biens des habitants dépendent uniquement de la volonté du prince, qui peut en juger comme bon lui semble, sans que quelqu'un puisse faire opposition »⁴⁷. A force de prendre ces affirmations au pied de la lettre⁴⁸ et de les corroborer à une analyse jamais sérieuse des documents, on a postulé des théories concernant la nature du pouvoir princier dans les pays roumains. Est-ce que le prince est un « despote asiatique », comme croyait l'historien Alexandru D. Xenopol, un souverain dont le pouvoir juridique était limité par son élection, le droit coutumier, les lois écrites et le droit canon de l'Église⁴⁹, ou s'agit-il plutôt d'un souverain populaire et autoritaire à la fois, selon la formule choisie par Nicolae Iorga, qui règne tout de même toujours en faisant justice à tous et partout dans son pays, sans favoriser personne, plein de miséricorde et à la fois impartial et « d'une fierté mystique »⁵⁰.

⁴⁶ À propos des procès de lèse-majesté, Ureche constate horripilé que le prince accuse lui-même et c'est toujours lui qui applique la loi : « însăș pâraște, însăș umple legea », éd. cit., p. 191, cf. Max Weber, *La sociologie du droit*, trad. fr. PUF, 1986, p. 39.

⁴⁷ *Descriptio Moldaviae*, éd. par Virgil Cîndea, Bucarest, 1978, p. 125.

⁴⁸ Eugen Stănescu, « Essai sur l'évolution de la pensée politique roumaine dans la littérature historique au Moyen Âge », in *Nouvelles Études d'Histoire*, II, Bucarest, 1960.

⁴⁹ *Istoria românilor* (Histoire des roumains), II², p. 485 ; v. aussi N. Grigoraș, *Instituții feudale în Moldova* (Institutions féodales en Moldavie), Iassy, 1971, p. 6.

⁵⁰ N. Iorga, *Isprava* (L'œuvre), Vălenii de Munte, 1932 ; idem, *Sensul tradițional al monarhiei* (Le sens traditionnel de la monarchie), București, 1934 ; v. aussi Andrei Pippidi, « Monarhia în Evul Mediu românesc, practică și ideologie » (La monarchie au Moyen Âge roumain : pratique et idéologie), in vol. *Național și universal în istoria românilor*, éd. par Ovidiu Cristea et Gheorghe Lazăr, Bucarest, 1998, p. 21-39.

Les historiens de l'ancien droit roumain de toutes les époques (Alex. Al. Buzescu⁵¹, Val. Al. Georgescu, Petre Strihan⁵²) n'ont échappés, eux non plus, à la tentation contre laquelle avertissait Marc Bloch : jamais une norme formelle, une règle de droit n'est seule à commander nos activités, vu les frontières extrêmement floues entre les codes moraux, professionnels, mondains, la conduite journalière, nos mentalités, notre idéologie et le Code tout court⁵³. Les grandes synthèses du professeur Georgescu sur l'organisation de la justice sous le régime nobiliaire dans les pays roumains ne changent guère les conclusions auxquelles aboutit auparavant C. C. Giurescu. Il est clair, selon Valentin Al. Georgescu, que le mode de concevoir la justice et son rapport avec la personne du prince est théocratique et, cela va de soi, de souche byzantine. Il fut pourtant le premier historien à invoquer le syntagme « lex animata », en le mettant en liaison avec la prérogative du prince d'être unique législateur⁵⁴ (*souveraineté judiciaire*)⁵⁵. Il revient aussi sur le même adage, lorsqu'il examine la question de la position du prince par rapport aux lois (*imperator legibus adligatus*) dans le droit positif en Valachie à la moitié du XVIII^e siècle⁵⁶. Imbues de positivisme, les limites de l'analyse, très appliquée d'ailleurs aux niveaux des compétences juridiques du prince, laissent facilement échapper les réalités vives de l'expérience,

⁵¹ *Domnia în țările române până la 1866* (La régime princier dans les pays roumains jusqu'à 1866), Bucarest, 1943.

⁵² *Judecata domnească în Țara Românească și Moldova (1611-1831)* (Le jugement princier dans les pays roumains 1611-1831), vol. I, Bucarest, 1979, p. 35-47.

⁵³ Marc Bloch, *Apologie de l'histoire ou métier d'historien*, Armand Colin, 1993, p. 162.

⁵⁴ *Istoria dreptului românesc* (Histoire du droit roumain), coord. par Vladimir Hanga, București, 1980, p. 253.

⁵⁵ Jacques Krynen, *L'empire du roi*, Gallimard, 1993, p. 252.

⁵⁶ Val. Al. Georgescu et Emanuela Popescu-Mihuț, *L'organisation d'État de la Valachie (1765-1782)*, Bucarest, 1989, p. 28, 68-69.

le jeu des normes et des pratiques, ainsi que la réflexion qu'une société propose sur la nature de la loi, de la justice et de leur légitimité.

Récemment, dans une approche « d'archéologie constitutionnelle »⁵⁷, la question du prince « loi animée » fut reprise dans les coordonnés de son irrationalité, mais surtout en tant que pratique sociale. Simple attribut du pouvoir princier, la loi personnifiée dans le prince est censée réorganiser le champ social chaque fois qu'un nouveau prince commence son règne: la justice est viagère et, au début de chaque règne, le pardon accordé aux sujets est universel.

Les traces du jugement princier dans les documents des premiers règnes valaques, jusqu'en 1500, sont très faibles (sur 303 documents, deux décisions à caractère juridique). La compétence du voïvode s'exerce uniquement en matière administrative, à octroyer des privilèges, faire des dons à ses sujets, accorder des immunités, confirmer des propriétés etc. Le seul contexte qui renvoie, d'une manière formelle, à la loi se trouve dans un chrysobule de 1406, octroyé par le despote serbe Étienne Lazarević, confirmant au couvent de Tismana ses propriétés dans le Banat serbe. Y est compris en même temps un décret de grâce accordé aux fugitifs, avec la permission de retourner à leurs terres, à l'exception de ceux qui, ayant commis des délits pénaux, sont empêchés par les Écritures (*Pissanăh*).

À vrai dire ce n'est pas si surprenant de voir que le souci pour la justice administrée par le prince naquit justement durant le règne du voïvode Radu le Grand. Un document du 16 juin 1508 fait mention pour la première fois des boyards (les nobles du Grand Conseil du pays) qui en plus de leur qualité de témoins participent effectivement au jugement. La formule figée « on a délibéré selon la justice et la loi » se fait jour deux ans plus tard, le 27 mai 1510. Elle sera consacrée par l'usage de plus en plus fréquent, jusqu'à devenir indispensable au XVIIe siècle. À quel événement doit-on la création d'une pratique

⁵⁷ Daniel Barbu, *O arheologie constituțională românească. Studii și documente* (Une archéologie constitutionnelle roumaine. Études et documents), Bucarest, 2000, p. 51-54.

judiciaire codifiée dans des formules dont l'autorité soit formelle et dont le protagoniste soit le prince ?

La réponse on la trouve dans *La vie de Saint Niphon*, écrit hagiographique qui raconte l'épisode valaque de la biographie du patriarche Niphon II de Constantinople. L'auteur de la vie, Gabriel, protos du Mont Athos, fut un disciple du patriarche, qu'il connut assez bien. Il convient de préciser ici que, du point de vue méthodologique, ce texte, plus qu'une cristallisation littéraire des perceptions de la conscience collective, nous sert en tant que système qui organise ce qui est exemplaire grâce à une combinaison topologique des miracles. L'intertextualité des variantes⁵⁸ nous permet de dégager les différentes couches de sens, ajoutées dans la dynamique de la dissémination sociale.

Première question d'abord : qui est le patriarche Niphon dans le contexte qui nous intéresse ici ?⁵⁹ C'est un héros fondateur, un oracle

⁵⁸ A = variante roumaine de la moitié du XVII^e siècle publiée par Tit Simedrea, *Viața și traiul sfântului Nifon, patriarhului Constantinopolului . Introducere și text* (Vie de saint Niphon, patriarche du Constantinople), Bucarest, 1937 supposée à être la traduction de la version slavone post 1517; B = variante grecque ms. gr. *Dyonisiu 610*, 1754, publiée par Vasile Grecu, *Viața sfântului Nifon. O redacțiune grecească inedită*, (Vie de saint Niphon. Une rédaction grecque inédite) Bucarest, 1944; C = variante de la *Chronique des Cantacuzène*, seconde moitié du XVII^e siècle dans *Cronicari munteni*, vol. ed. par Mihai Gregorian, Bucarest, 1961, p. 86-103; D = variante englobée dans la *Chronique de Radu Popescu*, circa 1720, *ibidem*, p. 255-266. Une contribution importante sur l'état des lieux de ces sources hagiographiques appartient à Petre Ș. Năsturel, « Recherches sur les rédactions gréco-roumaines de la *Vie de Saint Niphon II, patriarche de Constantinople* », in *Revue des Études Sud-Est Européennes*, V, 1-2, 1967, p. 41-75.

⁵⁹ Pour la biographie du personnage à voir N. M. Popescu, « Nifon II, patriarhul Constantinopolului, (Niphon II, patriarche du Constantinople) » dans *Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Istorice*, serie II, t. XXXVI, 1914, p. 761-796 ; A. Falangas, « Niphon II Péloponnésios, oikouménikos patriarhès kai éthnikos hagios tòn Rhoumanôn », in *Buzantinai Mélétai*, 5, Athena, 1993, p. 504-521 ; idem, « Cu privire la datarea alegerilor lui Nifon II ca patriarh ecumenic », in *Anuarul Institutului de Istorie « A. D. Xenopol »*, XXX, 1993, p. 501-506.

qui prophétise la justice, une personne qui dit la loi (*Gesetzsprecher*). Après son second pontificat (fin de l'été 1498), la patriarchie vivait en exil à Andrinople, dans l'église Saint Étienne. C'est là que le voïvode valaque Radu le Grand, venu faire acte d'hommage au sultan Bayazid II et lui apporter en personne le tribut de sa principauté, nourrit un projet extraordinaire : obtenir du *padischach* la permission pour le pontife déchu de s'installer outre Danube pour venir réformer l'Église valaque et pour enseigner au peuple et à son clergé la loi divine.

Quel fut, selon la tradition hagiographique, le contenu de l'accord entre le patriarche et le prince valaque ? On en possède deux versions : la version grecque du manuscrit de Dyonisou met dans la bouche de Radu le Grand les paroles employés par Eusèbe de Césarée dans la *Vie de Constantin le Grand* lorsqu'il définit les compétences de l'empereur et du patriarche, c'est-à-dire du temporel et du spirituel : l'empereur doit gouverner ce qui se trouvent en dehors tandis que le patriarche est responsable de ce qui se trouve au dedans :

«Dorénavant, mon père, c'est vous qui serez notre conseiller et berger, pour que vous nous enseigniez la loi de Dieu. Quant à moi, que je règne sur ce qui se trouve en dehors (ta exôoterika), tandis que vous, révérend père, que vous preniez soin de l'Église, de ce qui se trouve au dedans (ta esôoterika) »(B, 80).

La version roumaine A et la *Chronique des Cantacuzène* C nous offrent une autre variante d'invitation - contrat :

« Que je règne et que vous nous enseigniez la loi de Dieu et que vous soyez pour nous père et berger, pour moi et pour tous les gens » (C, 86).

On touche ici de près l'estime dont jouissait le « père » dans la tradition orientale, mais aussi une extension de la compétence du patriarche même sur *les res publicae*, sur les règlements politiques et les lois de la justice. Cette présomption de compétence, qui octroyait

au patriarche les pouvoirs d'un ethnarque (le chef des chrétiens assujettis à l'Empire Ottoman après la chute du Constantinople) lui fut accordée par les sultans en vertu de la reconnaissance de *jus singularae* des sujets chrétiens (droit de vie, de propriété, religion et extra - territorialité)⁶⁰. Une fois l'empereur disparu, ce fut le patriarche qui reprit la double compétence (civile et canonique) en matière de justice. Il est à supposer que le patriarche Niphon venait d'assumer ces responsabilités, en dépit des difficultés et des pressions de la part des autorités ottomanes. Le texte de B nous renseigne sur le combat qu'il porta contre les latinophiles et contre les chrétiens prêts à faire des compromis avec la religion musulmane.

À son tour, Niphon accepte l'invitation du voïvode valaque à condition que le prince soit réceptif et obéissant à tous ses conseils. Il exige que le prince donne, par une conversion sincère, un bon exemple à ses sujets. Il est important de préciser que les termes de cet accord ne se retrouvent que dans la version B.

En effet, à part la convocation d'un synode, la création des deux évêchés et l'enseignement de la loi divine, Niphon donna des conseils concernant le gouvernement (*domnia*) et la noblesse (*boieriile*). Le premier conseil adressé au prince affirme le devoir de juger et de corriger ses sujets selon la justice qui appartient au Seigneur et qu'il a déléguée à Moïse (A). Le même texte, amplifié par une réflexion théologique sur la loi de l'Ancien Testament se retrouve à la moitié du XVII^e siècle dans C, 87. Il s'agit d'une justice des commandements, équitable, qui assurera la paix et la prospérité collective du pays. Au contraire, la désobéissance « à la loi, à la justice et au jugement » attirera la malédiction et le malheur sur tous les habitants du pays. Le support de ce texte est une amplification des versets 1-45 du chapitre 28 du *Deutéronome*, montrant les bénédictions (la pluie, l'abondance des produits de la terre, la victoire sur les ennemis) et les malédictions (la sécheresse, les sauterelles, les

⁶⁰ N. J. Pantazopoulos, *Church and Law in The Balkan Peninsula during The Ottoman Rule*, Thessaloniki, 1967, p. 15-28

épidémies, l'occupation par d'autres peuples) que Yahvé a promis au peuple d'Israël. Désormais, dans la mémoire collective immortalisée dans les chroniques du pays durant l'Ancien Régime, le « bon prince » et le « mauvais prince » seront toujours liés aux signes du temps naturel et à l'abondance des moissons et des vendanges⁶¹. Les prémisses de l'alliance (justice, paix, administration clémente et éclairée) une fois occultées, le discours du patriarche se retrouve dans la représentation collective du prince bénit/maudit, réduit aux effets naturels de l'intervention divine. Niphon rappelle ensuite au prince qu'il doit corriger les coupables d'un jugement « fort, terrible et juste ». Pas un mot sur la « loi du Christ », sur la charité et la miséricorde. Il est évident que le saint homme, adversaire impitoyable des iniquités, envisage plutôt l'*acrybia* que l'*oikonomia*, encourage d'avantage la nature terrible que celle gracieuse du prince⁶². Le discours se rattache d'ailleurs à la même position partagée par un livre parénétiq ue à peu près contemporain : *Les enseignements attribués au prince moldave Pierre Rareș destinés au tsar Ivan IV* : « Dieu aime d'avantage la justice que la foi »⁶³. Le modèle chaleureusement recommandé par l'auteur de l'écrit, Ivan Peresvetov, est celui musulman : lorsque Dieu lui révéla le secret de l'autorité et de l'ordre dans l'empire, le sultan Mehmet infligea des châtim ents sévères aux juges malhonnêtes. Ce repliement du discours fondateur du patriarche Niphon sur les positions de la Loi Ancienne représente un pas vers une représentation de la justice dépourvue de miséricorde et philanthropie, seuil vite franchi par le cas presque pathologique

⁶¹ D. Barbu, « Écriture sur le sable. Temps, histoire et eschatologie dans la société roumaine à la fin de l'Ancien Régime », in *Temps et changement dans l'espace roumain*, ed. par Al. Zub, Iassy, 1991, p. 104-105.

⁶² Sur le roi « oxymorone » juste et miséricordieux v. Philippe Buc, « Pouvoir royale et commentaire de la Bible (1150-1350) », in *Annales ESC*, 44 (1989), p. 694-697.

⁶³ Șt. Ciobanu, « Domnitorul Moldovei Petre Rareș în literatura rusă veche, (Le prince Petru Rareș dans la littérature russe ancienne) » in *Revista Istorică Română*, XIV, 1945, p. 350.

du prince justicier Vlad l'Empaleur (Drakula), dont la mémoire était encore fraîche pour les contemporains du prince Radu le Grand.

Les autres conseils sont placés dans le registre moral et sont adressés à tous les habitants du pays, de tous les états. Il s'agit de commandements fermes concernant l'abolition des vices assez répandus, tel l'alcoolisme et l'homosexualité (C, 88).

Dans le conflit qui ne tarda pas entre Niphon et le prince, le dernier accusa le futur saint d'avoir transgressé les coutumes du pays, ainsi que la frontière entre spirituel et séculier, qu'on lui avait fixée dès le début. Le prince se voit obligé de se replier sur les positions du droit coutumier, dont il se porte garant. Ce sont des raisons tout à fait subjectives qui lui ont dicté cette décision : le mariage de sa sœur avec un de ses favoris, un noble moldave, réfugié à la cour, déjà marié dans son pays d'origine. Mais l'enjeu du conflit est beaucoup plus important : tandis que Niphon s'est érigé en diseur de droit (*Gesetzsprecher*), en sage charismatique qui révèle à la communauté les principes du droit positif⁶⁴, le prince défend le droit coutumier⁶⁵, contre tout changement. Obligée à choisir entre la création du droit par révélation ou par tradition, la société roumaine s'est dirigée vers la tradition, vers la coutume, personnifiée par le prince. Celui-ci s'avéra incapable d'adhérer à la loi soutenue par Niphon, parce que celle-ci lésait sa personne, son corps naturel, à travers la consanguinité avec sa sœur. Radu le Grand était une loi animée, la loi de la coutume, mais c'était pas la juste.

Désormais, un dualisme allait se faire place : le corps mortel du prince fut châtié à la suite de l'anathème jetée par le vieux patriarche, chassé du pays. La réconciliation et la paix, restaurées à l'aide de gestes magiques par le successeur de Radu le Grand, Neagoe Basarab, furent accompagnées d'une nouvelle réflexion sur le rapport entre le

⁶⁴ Max Weber, *La sociologie du droit*, trad. fr. Paris, PUF, 1986, p. 124-127.

⁶⁵ Selon Weber, *op. cit.*, p. 131, le droit coutumier ne distingue pas le droit subjectif du droit objectif, l'édiction du droit du jugement, le droit public du droit privé.

prince et la loi. Solidement encrée dans la théologie politique, la plus importante œuvre parénétique de l'époque, *Les enseignements attribués à Neagoe et destinés à son dauphin, Théodose*, établit une relation assez explicite entre justice et légitimité : « Mon fils, le prince qui jugera selon la justice, sera appelé vrai prince et oint du Seigneur ; mais celui qui ne jugera pas selon la justice et la loi du Seigneur, ne sera pas prince »⁶⁶. On est obligé d'y reconnaître le côté vulnérable du pouvoir sacré du prince, que la consécration ne rend pas infaillible. Qui plus est, la justice, comme unique source de légitimité s'avère le fruit d'un effort personnel de sagesse, prudence et obédience à la loi divine qui siège à l'extérieur du corps du prince. Aussi est-il conseillé de juger en consultant ses conseillers, tant vieux que jeunes, sans hâte ni colère, ni paresse, d'une manière équitable, surtout envers les pauvres qu'on doit pas discriminer, ni favoriser. Le prince ne peut pas s'en dérober, à force d'être damné, corps et âme. L'exemple effrayant du précurseur de Neagoe, le rebelle Radu le Grand, est enregistré dans la *Vie de Saint Niphon*, dans un épisode onirique dont le contenu porte de nouveau sur le remploi du corps. Noir et pourri, le cadavre du feu Radu fut délivré par les reliques de Niphon qui reposaient au Mont Athos. Fidèle à son père spirituel, Neagoe accomplit un geste qui réitère la translation des reliques de Sain Jean Chrysostome par l'empereur Théodose afin d'obtenir le pardon pour sa mère Eudoxie (C, 102). À l'occasion de la consécration de l'église d'Argeș, fondation du prince Neagoe Basarab, les reliques du patriarche Niphon, mort en odeur de sainteté, furent portées en procession dans l'église du couvent de Dealu (près de Târgoviște), où se trouvait le tombeau de Radu le Grand. Pendant un extase

⁶⁶ Texte édité par Dan Zamfirescu, Florica Moisil et Gheorghe Mihăilă, Bucarest, 1971 ; pour les problèmes philologiques v. Dan Zamfirescu, *Neagoe Basarab și Învățăturile către fiul său Theodosie. Probleme controversate*, Bucarest, 1973 et, plus récemment, Petre Ș. Năsturel, « Remarques sur les versions grecque, slave et roumaine des *Enseignement du prince de Valachie, Neagoe Basarab à son fils, Théodose* », in *Revue des Études Roumaines*, XIX-XX, 1995-1996, p. 193-216.

mystique, en veillant auprès des reliques, Neagoe eut une vision : le tombeau de marbre s'ouvrit et on vit le spectacle horrible du corps princier pourri. De l'autre côté, la châsse enfermant les reliques s'ouvrit, laissant s'écouler un ruisseau d'eau limpide qui lava le cadavre du prince maudit. À travers ce miracle, l'anathème jetée par Nippon sur tous les habitants fut levée.

Cette représentation rare renferme quelques éléments qui vont organiser le champ social en Valachie : la permanente concurrence entre le droit coutumier et le droit positif qui ne cessa ni après l'apparition du droit positif écrit, le pouvoir juridique accordé jusqu'à l'aube du XIX^e siècle aux chartes « d'anathème » émises par des patriarches concernant diverses espèces juridiques, le rôle déterminant du corps dans la construction de la représentation de la « personne » ainsi que dans le fonctionnement du principe de la justice viagère (les décisions à caractère juridique n'ont autorité que durant un règne).