

Δὺ καθολικὸς βασιλεὺς ἀ ἀθέντης καθολικός.

Notes sur les avatars d'une idée politique*

DAN IOAN MUREȘAN, PETRE Ș. NĂSTUREL

*En hommage à l'œuvre toujours vivante
du Père Vitalien Laurent (1896–1973)*

1. Le καθολικός ἀθέντης

Le vocabulaire aulique tiré des sources, roumaines et étrangères, concernant le pouvoir qu'exerçaient les voïévodes des Principautés roumaines de Valachie et de Moldavie fait l'objet de recherches constantes et soutenues depuis nombre d'années. Depuis plusieurs décennies divers historiens sensibilisés par Nicolae Iorga ont tenté d'approfondir ce qu'a suggéré en passant le grand historien roumain. Le pouvoir des princes roumains était dans certains milieux rapproché et même assimilé au pouvoir réservé d'abord aux empereurs de Byzance puis à leurs émules sud-slaves¹. La catastrophe byzantine de 1453 ouvrant la succession, il

* Cette étude prend son point de départ dans la communication, restée inédite, de P. Ș. Năsturel, soutenue dans le cadre de l'Institut d'Histoire « N. Iorga » de Bucarest le 30 mai 2003, sur « L'expression καθολικός ἀθέντης chez Neagoe Basarab ».

¹ P. Ș. Năsturel, « Considérations sur l'idée impériale chez les Roumains », *Byzantina*, V, 1973, p. 395–413 + 4 pl. ; D. Nastase, *Ideea imperială în Țările Române. Geneza și evoluția ei în raport cu vechea arta românească (secolele XIV–XVI)*, Athènes 1972 ; idem, *L'héritage impérial byzantin dans l'art et l'histoire des Pays Roumains*, Milan 1976 ; idem, « L'idée impériale dans les Pays Roumains et « le crypto-empire chrétien » sous la domination ottomane. État et importance du problème », *Symmeikta* 4 (1981), Athènes, p. 201–251 ; idem, « La survie de « l'Empire des Chrétiens » sous la domination ottomane. Aspects idéologiques du problème », dans : *Atti del III Seminario internazionale di studi storici « Da Roma alla Terza Roma »*, Rome, 1983, p. 459–471 ; idem, « Unité et continuité dans le contenu de recueils manuscrits dits *miscellanées* », *Cyrrillomethodianum* 5 (1981), p. 22–48 ; idem, « Imperial Claims in the Romanian Principalities from the Fourteenth to the Seventeenth Centuries. New Contributions », dans : L. Cloucas (éd.), *The Byzantine Legacy in Eastern Europe*, New York 1988, p. 185–224 ; D. I. Mureșan, « Rêver Byzance. Le dessein du prince Pierre Rareș de Moldavie pour libérer Constantinople », *Études byzantines et post-byzantines* 4 (2001), p. 207–265 ; R. G. Păun, « L'idée impériale et les anciennes chroniques roumaines. Repères pour une histoire impossible », *Méditerranées* 26–27 (2001), p. 175–211 ; S. Brezeanu, « L'idée impériale byzantine et les Principautés roumaines aux XIV^e–XV^e siècles », dans : *Dopo le due cadute di Costantinopoli (1204, 1453). Eredi ideologici di Bisanzio*, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Venezia, 4–5 dicembre 2006, éd.

semble avéré maintenant que les princes de Moldavie et de Valachie furent de ceux qui prirent la relève. De même qu'en France le roi était « empereur en son royaume »², tout pareillement les voïévodes roumains l'étaient, à les considérer à l'intérieur de leurs frontières, et même aux yeux de certains milieux travaillés par la nostalgie de la Constantinople chrétienne occupée par les sultans. Petit à petit, l'examen des sources renfermant les termes *basileus* en grec ou *tsar* en slave pour désigner le pouvoir princier des souverains roumains a montré et établi que la timidité de certains érudits de marque, tels les slavistes Ioan Bogdan et Petre P. Panaitescu, avait, de bonne foi certainement, fait litière du terme impérial grec ou slave pour se rabattre sur ceux de prince ou de voïévode, de prime abord plus adéquats. Là où les sources portaient le substantif ou l'adjectif *empereur* ou *impérial*, en grec ou en slavons, ces savants ont, à tort selon nous, recouru au vocabulaire habituel de la Valachie et de la Moldavie, retardant par là la mise en lumière de ce qu'il est convenu aujourd'hui d'appeler « l'idée impériale roumaine », parallèlement au phénomène analogue qu'ont connu les terres russes, notamment Kiev, Moscou et Tver³.

Il est avéré en effet que les détenteurs du pouvoir entre les Carpates et le Danube ont appartenu eux aussi à la catégorie des êtres privilégiés par le Ciel pour diriger des groupes humains sinon tous dans leur totalité, du moins dans les limites d'une nationalité donnée, comme l'attestent les progrès des découvertes tirées des chroniques, des chartes, des inscriptions, des objets d'art religieux et même de certains écrits. Tel est le cas, par exemple, du traité que le prince Neagoe Basarab de Valachie (1512–1521) adressa à son fils Théodose et autres princes de leur lignée susceptibles de leur succéder sur le trône de la principauté. Ce traité, connu sous le titre *Enseignements du prince Neagoe Basarab à son fils Théodose* nous est connu fragmentairement en slavons ; la deuxième partie nous est parvenue en grec ; enfin l'ensemble remonte à une traduction roumaine du XVII^e siècle⁴.

Marina Koumanoudi, Chryssa Maltezou, Venise 2008, p. 173–183 ; Șt. Andreescu, « L'idea imperiale nei Principati romeni. Una teoria e la sua critica », dans : *L'eredità di Traiano. La tradizione istituzionale romano-imperiale nella storia dello spazio romeno*, éd. A. Castaldini, Bucarest 2008, p. 167–174.

² J. Krynen, *L'Empire du roi. Idées et croyances politiques en France (XIII^e–XV^e siècle)*, Paris 1993.

³ W. Vodoff, « Remarques sur la valeur du terme *tsar* appliqué aux princes russes avant le milieu du XV^e siècle », *Oxford Slavonic Papers* 11 (1978), p. 1–42 (= *Princes et principautés russes (X^e–XV^e siècles)*, Variorum Reprints, Northampton 1989, III) ; Idem, « Le titre *tsar* dans la Russie du nord-est vers 1440–1460 et la tradition littéraire vieux-russe », dans : *Studies on the Slavo-Byzantine and West-European Middle Ages, in memoriam Ivan Dujčev*, éd. P. Dinekov, Sofia 1988, p. 54–62 (= *Princes et principautés russes (X^e–XV^e siècles)*, IV) ; idem, « Le règne d'Ivan III : une étape dans l'histoire du titre *tsar* », *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte* 52 (1996), p. 15–20 ; D. Nastase, « Remarques sur l'idée impériale en Russie avant 1453 », *Revue des études roumaines*, 17–18 (1993), p. 95–107 ; Ia. N. Ščarov, « Достоинство и титул царя на Руси до XVI в. », dans : *Царь и царство в русском общественном сознании. Мировосприятие и самосознание русского общества*, éd. A. A. Gorskii, Moscou 1999 (Мировосприятие и самосознание русского общества, 2), p. 7–16 ; A. A. Gorskii, « Представления о "царе" и "царстве" в средневековой Руси (до середины XVI века) », dans : *vol. cit.*, p. 17–37 ; idem, *РУСЬ. От славянского Расселения до Московского царства*, Moscou 2004, p. 320–337.

⁴ Nous utilisons dans ce travail les sigles suivants pour désigner les diverses rédactions et éditions de cet ouvrage : G = ms. 221 du monastère de Dionysiou : *Învățăturile lui Neagoe Basarab*

L'histoire de la question ayant déjà fait l'objet d'une recherche détaillée⁵, il suffit ici de rappeler seulement quelques points. C'est ainsi qu'en 1970, le regretté Léandros Vranoussis, reprenant l'examen de la deuxième partie des *Enseignements*, a constaté que le manuscrit grec du monastère athonite de Dionysiou, publié par Vasile Grecu, était de la main du grand rhéteur du Patriarcat œcuménique, Manuel de Corinthe. Vranoussis, s'appuyant sur cette expertise paléographique, en a déduit que c'était là le manuscrit initial, donc original, de la seconde partie de l'ouvrage, et partant que le grand rhéteur était également le véritable auteur du traité incriminé⁶. Petre Ș. Năsturel s'est aussitôt rallié à l'opinion du savant grec, apportant de son côté certaines précisions supplémentaires⁷. Dan Zamfirescu a pris sans tarder fait et cause pour affirmer l'antériorité de la version slavonne, en insistant sur le fait que les citations de certains Pères de l'Église, telles qu'elles se lisent dans le texte slavon, correspondent à des traductions slaves de la Bibliothèque de l'Académie roumaine, alors que le texte grec retraduit les traductions slavonnes⁸. Gheorghe Mihăilă et Dan Zamfirescu ont affirmé à grand renfort d'arguments et d'érudition que l'ouvrage initial, en deux parties, a été écrit entièrement en slavon. À son tour, Pavel Chihaia a montré que le texte original de Neagoe était rédigé sous forme de chapitres distincts qui circulaient séparément, l'agencement des deux versions, grecque et slavonne, revenant aux copistes ultérieurs, selon des logiques complètement différentes⁹. Enfin, Andrei Pippidi est entré en lice en apportant le témoignage du manuscrit grec, récemment découvert, cote R 100 de la Bibliothèque Vallicelliana (Rome) en faveur de l'antériorité de la version grecque de l'ouvrage¹⁰.

domnul Țării Românești (1512–1521). Versiunea grecească, éd. V. Grecu, Bucarest 1942, p. 22–235 ; S = ms. 313 de la Bibliothèque nationale « Cyrille et Méthode » de Sofia : *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie. Ediție facsimilată după unicul manuscris păstrat*, éd. G. Mihăilă, Bucarest 1996, p. 226–411 ; R = ms. 109 de la Bibliothèque de l'Académie roumaine, filiale Cluj et mss. 464, 1069, 2714, 3402, 3488, 3572, 3580 de la Bibliothèque de l'Académie roumaine de Bucarest : *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, éd. Florica Moisil, D. Zamfirescu, Gh. Mihăilă, Bucarest 1971, p. 125–343.

⁵ G. Mihăilă, « L'original slavon des *Enseignements de Neagoe Basarab à son fils Théodose* », dans : *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie. Ediție facsimilată după unicul manuscris păstrat*, op. cit., p. CXIX–CXCII.

⁶ L. Vranoussis, « Les *Conseils* attribués au prince Neagoe (1512–1521) et le manuscrit autographe de leur auteur grec », *Actes du I^{er} Congrès International des Études Sud-Est européennes (Athènes 7–13 mai 1970)*, t. IV, *Linguistique et littérature*, tiré à part, Athènes, 1978, p. 377–382.

⁷ P. Ș. Năsturel, « Remarques sur les versions grecque, slave et roumaine des *Enseignements du prince de Valachie Neagoe Basarab à son fils Théodose* », *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher* 21 (1971–1976), p. 249–271.

⁸ D. Zamfirescu, *Neagoe Basarab și Învățăturile către fiul său Theodosie. Problemele controversate*, Bucarest 1973.

⁹ P. Chihaia, « Prestigiul *Învățăturilor* și al citoriei de la Argeș ale lui Neagoe la sfârșitul secolului al XVI-lea » et idem, « Problema structurării *Învățăturilor* », dans : idem, *Artă medievală II. Învățăături și mituri în Țara Românească*, Bucarest 1998, p. 93–99 et 100–105.

¹⁰ A. Pippidi, « Βασιλεία και αυθεντία. Quelques considérations à propos des *Enseignements de Neagoe Basarab* », *Méditerranées* 26–27 (2001), Paris, p. 151–173 (= *Byzantins, Ottomans, Roumains* :

Dernièrement, Dan Ioan Mureșan, séparant la question de la langue de celle de l'identité de l'auteur, a apporté un nouvel argument à l'appui de l'antériorité du texte grec : la version grecque est visiblement destinée uniquement à Théodose, tandis que la version slavonne est également réadressée « aux autres princes oints de Dieu qui lui succéderont », ce qui suggère fortement qu'elle fut remaniée après la mort de Théodose¹¹. En même temps, il a réaffirmé que Neagoe Basarab en était l'auteur. Le prince de Valachie, comme l'avait déjà souligné P. P. Panaitescu, avait une formation culturelle hellénique, pour avoir bénéficié de la meilleure éducation alors possible en Valachie, en tant que fils spirituel et disciple du patriarche œcuménique Niphon II¹². C'est pour ces mérites qu'il avait été – durant presque une décennie avant de devenir prince – grand *postelnic*, à savoir aussi, entre autres, interprète officiel de la cour de Valachie¹³. La plus grande partie du traité avait été

Le Sud-Est européen entre l'héritage impérial et les influences occidentales (Bibliothèque d'histoire moderne et contemporaine, 19) Paris 2006, p. 95–119. Le manuscrit R 100 de la Bibliothèque Vallicelliana de Rome a été découvert par S. Lucă, « Manoscritti greci dimenticati della Biblioteca Vallicelliana », *Augustinianum* 28 (1988), p. 670–673 et identifié comme une version quasi-fidèle des *Enseignements* de Neagoe Basarab par C. De Michelis, « Неизданные источники на греческом языке об Иване IV », *Римско-константинопольское наследие на Руси: идея власти и политическая практика*, Moscou, 1995, p. 231–235 ; I. Dumitriu-Snagov, *Monumenta Romaniae Vaticana*, Bucarest 1996, p. 89–94. Sur les circonstances entourant la production et l'emploi de ce manuscrit en Russie : D. I. Mureșan « De la Nouvelle Rome à la Troisième : la part des Principautés roumaines dans la transmission de l'idée impériale », dans : *L'eredità di Traiano*, p. 123–166.

¹¹ D. I. Mureșan, « Et Théodose dans tout cela ? (Sur l'élaboration des *Enseignements* de Neagoe Basarab) », dans : *Închinare lui Petre Ș. Năsturel la 80 de ani*, éd. I. Căndeă, P. Cernovodeanu, G. Lazăr, Brăila 2003, p. 299–320 ; et, plus développé, dans : idem, *Le Patriarcat œcuménique et les Principautés roumaines. Droit nomocanonique et idéologie politique (XIV^e–XV^e siècles)*, thèse de doctorat soutenue le 5 févr. 2005 à l'EHESS, Paris, vol. II, p. 799–837 (« Une nouvelle hypothèse sur la rédaction des *Enseignements* du prince Neagoe Basarab à son fils Théodose »).

¹² P. P. Panaitescu, « Învățăturile lui Neagoe Basarab. Problema autenticității », dans : idem, *Contribuții la istoria culturii românești*, éd. Silvia Panaitescu, D. Zamfirescu, Bucarest 1971, p. 168–171, conclut catégoriquement : « L'éducation qui fut dispensée à Neagoe était donc certainement grecque » (c'est nous qui soulignons). La découverte ultérieure du traité sur les différences entre l'orthodoxie et le catholicisme que Neagoe commanda au grand rhéteur du Patriarcat et que celui-ci lui offrit *en grec* a confirmé définitivement l'assertion de Panaitescu : Neagoe Basarab était aussi hellénophone. Cf. P. Ș. Năsturel, « Manuil din Corint către Neagoe Basarab », *România Literară*, II, n° 51 (63), 18 déc. 1969, p. 13. Sur l'activité de Niphon II en Valachie, voir A. Falangas, *Présences grecques dans les Pays Roumains (XIV^e–XV^e siècles). Le témoignage des sources narratives roumaines*, Bucarest 2009, p. 149–164.

¹³ Il apparaît dans cette fonction vers l'âge de 21 ans, à partir du 15 décembre 1501 et jusqu'au 19 juillet 1509, à savoir jusqu'à la rupture entre le prince Mihnea et les boyards Craïovescu (*Documenta Romaniae Historica*, série B., *Țara Românească*, vol. II, Bucarest 1972, n°s 9, 11, 13–18, 20–27, 29–31, 34–37, 39, 40, 42–44, 48, 50–52, 54, 55, 57, 60–63). Le *postelnic* (*cubicularius*) était « le gardien de la chambre princière », maître de cérémonies, et, placé à la gauche du trône, il assistait le prince pendant les jugements (N. Stoicescu, *Sfatul domnesc și marii dregători din Țara Românească și Moldova (sec. XIV–XVII)*, Bucarest 1968, p. 263–271). Cette fonction explique donc la préoccupation que manifeste Neagoe dans les *Enseignements* vis-à-vis de l'étiquette de cour, ainsi que sa familiarité avec la procédure judiciaire, qu'il connaissait donc non seulement en qualité de prince, mais aussi en tant qu'ancien haut dignitaire responsable de ces affaires. Le grand *postelnic* était de surcroît « celui

écrite lors de la présence de Théodose à Constantinople, placé sous la surveillance du patriarche œcuménique Théolepte I^{er} (1513–1522) alors qu'il était en même temps otage à la cour ottomane et résidait au siège du Patriarcat¹⁴. Celui-ci se trouvait à l'époque, depuis 1456, à l'église de la Vierge Pammakaristos¹⁵, où Théodose allait trouver d'ailleurs, quelques années plus tard, son dernier repos¹⁶. La formation du jeune prince continua alors à Constantinople sous la houlette du grand rhéteur du Patriarcat, Manuel de Corinthe. En même temps, le caractère nettement séculier des préoccupations de l'auteur des *Enseignements*, ainsi que la théologie plutôt élémentaire que ce traité nous livre interdisent d'y voir la main du théologien raffiné que fut Manuel, grand connaisseur d'Aristote et indomptable pourfendeur de Latins¹⁷. Dans cette interprétation, Manuel serait donc non *l'auteur*, ni *le traducteur* (car rien ne prouve qu'il connaissait le slavon), mais *l'éditeur* des manuscrits originaux des discours de Neagoe, envoyés à son fils résidant au Patriarcat, sous forme de traités distincts. (L'ordre complètement divergent des chapitres des versions grecque et slave prouve qu'à l'origine ils circulaient indépendamment, ainsi que le fait que l'auteur n'eut pas le temps de donner une forme définitive au corpus entier avant de mourir). Après la mort de Neagoe, et probablement lors du second et dernier séjour de Théodose à Constantinople, Manuel de Corinthe recueillit, unifia et corrigea les originaux de Neagoe, dans le but d'en fournir au fils, devenu son propre élève, un document *soulignant sa*

qui introduisait auprès du prince, et *traducteur de langues étrangères* » : Démétrius Cantemir, Prince de Moldavie, *Histoire de l'Empire Othoman où se voyent les causes de son agrandissement et de sa décadence*, trad. fr. M. de Jonquières, t. II, Paris 1743, p. 382.

¹⁴ *Ecthesis Chronica and Chronicon Athenarum*, éd. S. P. Lambros, Londres 1902, p. 70–71. Voir pour cette institution D. I. Mureșan, « Princes sud-est européens, otages politiques à Constantinople (X^e–XV^e siècles) », dans : *Miscellanea Historica et Archaeologica in Honorem Professoris Ionel Căndea*, éd. V. Sirbu et C. Luca, Brăila 2009, p. 125–135.

¹⁵ H. Belting, C. Mango, Doula Mouriki, *The Mosaics and Frescoes of St. Mary Pammakaristos (Fethiye Camii) at Istanbul*, Washington D. C. 1978 (Dumbarton Oaks Studies 15).

¹⁶ Le mérite d'avoir identifié l'emplacement du tombeau de Théodose revient à P. Schreiner, « Eine unbekannte Beschreibung der Pammakaristoskirche (Fethiye Camii) und weitere Texte zur Topographie Konstantinopels », *DOP* 25 (1971), p. 217–248, ici p. 223, § 14 : « καὶ ἐμπρὸς ἔχει ἕνα μνημεῖον νέον τοῦ αὐθεντοῦ τῆς Βλαχίας », p. 237. Voir aussi P. Ș. Năsturel et Gh. Pungă, « Contribuții la biografia lui Petru Lăpușeanu voievod », *Arhiva genealogică* 7 / 12 (2000), p. 141–142.

¹⁷ Chr. Förstel, « Manuel le Rhéteur et Origène : note sur deux manuscrits parisiens », *REB* 67 (1999), p. 245–254. La thématique de l'hésychasme de Neagoe Basarab a sûrement été exagérée : aucune trace des œuvres de Grégoire le Sinaïte ou de Grégoire Palamas ne se retrouve dans un ouvrage qui, malgré les notes théologiques – qui imprègnent aussi l'œuvre d'un souverain lettré comme le tsar Ivan IV Groznyï (cf. Ia. S. Lurie, « Был ли Иван IV писателем ? », *Труды Отдела древнерусской литературы* 15 (1958), p. 505–508; J. Fennell, « Ivan IV as a Writer », *Russian History* 14 (1987), p. 145–154 – reste un traité de gouvernement à caractère séculier. Le lecteur aura quelque mal à deviner un contemporain de Machiavel derrière le titre de la première traduction dans une langue occidentale de cet ouvrage : *Come vivere e praticare l'esichia: Libro di insegnamento del principe romeno Neagoe Basarab per suo figlio Tedosio*, trad. Adriana Mitescu, Rome 1993, ce qui n'enlève rien aux mérites du traducteur.

légitimité de prince de Valachie, alors mise en question par ses adversaires valaques et ottomans qui l'avaient détrôné en 1521¹⁸. La mort imprévisible de Théodose et de son protecteur, le patriarche Théolepte I^{er}, lors de l'épidémie de peste de l'hiver 1521/1522, rendit le manuscrit inutile et le fit échouer dans les archives du Patriarcat. C'est ici qu'il sera consulté plus tard par un autre « étudiant » qui séjourna à la Grande Ecole entre 1551 et 1560, Théodore Mamalachos, jeune clerc russe d'origine grecque envoyé du tsar Ivan IV le Terrible, et qui rendra une vie nouvelle et inattendue à cet ouvrage¹⁹. Cette collaboration étroite entre l'auteur, Neagoe, et son éditeur, Manuel de Corinthe, expliquerait donc à la fois la cursivité du texte grec qui a été remarquée par Léandros Vranoussis, de même que des étrangetés de style signalées par Vasile Grecu, qui concluait de là que « la version grecque laisse l'impression *qu'elle ne proviendrait pas d'un auteur grec* »²⁰ (nous soulignons). Enfin, sur la base des minutes de l'ouvrage restées en Valachie, un lettré local, qui pourrait être le logothète Harvat²¹, rédigea après la mort de Théodose le manuscrit slavon actuellement à Sofia, à la demande et pour l'usage d'un des deux beaux-fils et époux successifs de la fille de Neagoe, Roxana – Radu de la Afumați (1522–29) ou Radu Paisie (1535–45) – sûrement « les autres oints de Dieu » auxquels s'adresserait en réalité la version slavonne²². Dans ce cas il convient de souligner également le caractère *légitimateur* pour les nouveaux princes qui patronnaient cette initiative culturelle. Ils achevaient l'œuvre littéraire de Neagoe, de même qu'ils s'occupaient alors à mettre la dernière main à son chef-d'œuvre architectonique, l'église et tout l'ensemble du monastère de Curtea de Argeș²³.

Nous essayerons ici de commenter un passage du texte grec qui semble apporter une lumière nouvelle, un argument irréfragable à l'étude si controversée des problèmes que soulève ce traité. Voici le contexte où figure le terme qui va nous retenir.

Neagoe invite son fils à ne pas gaspiller en prodigalités son trésor pour en faire des largesses à ses serviteurs et, détail surprenant, aux monastères non plus. Il faut, lui dit-il, que le prince ménage ses moyens et récompense à bon escient ses fidèles. Tous les revenus de l'ensemble du pays doivent être remis entre les mains du prince. Le prince apparaît comme l'institution de redistribution équitable du

¹⁸ Sur ces circonstances, voir C. Rezachevici, *Cronologia critică a domnilor din Țara Românească și Moldova (a. 1324–1881). I. Secolele XIV–XVI*, Bucarest 2001, p. 147–150. Théodose mourut à Constantinople entre le 7 et le 22 janvier 1522.

¹⁹ D. I. Mureșan « De la Nouvelle Rome à la Troisième », p. 151–162.

²⁰ G., p. 21, 242–243.

²¹ P. Ș. Năsturel, « Rebondissements autour des *Enseignements de Neagoe Basarab à son fils Théodose* », dans : *Omagiu lui Virgil Cândea la 75 de ani*, éd. Paul H. Stahl, vol. II, Bucarest 2002, p. 49–56.

²² Le filigrane au chapeau de cardinal (Briquet n° 3471) du manuscrit de Sofia a été utilisé entre 1519 et 1538 (cf. les observations de Gh. Mihăilă, dans : *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie. Ediție facsimilată...*, p. LIII–LIV, CXXVII).

²³ P. Chihaia, « Despre pronaosul bisericii mănăstirii Argeș », dans : idem, *Artă medievală II*, p. 34–44 ; voir aussi P. Ș. Năsturel, M. Cazacu, « Date noi despre Neagoe Basarab și citoria sa de la Curtea de Argeș », *Mitropolia Banatului* 17 (1967), p. 529–544.

surplus de la société, autrement dit comme le « prince – providence »²⁴. C'est alors, fait-il observer à son fils, « que chacun prenne de tes mains, comme tu entends donner, afin qu'on le sache et qu'on te remercie et pour que chacun se rende compte que c'est toi qui es le prince absolu du pays »²⁵. Ce que nous traduisons ici par *le prince absolu du pays* est exprimé dans le texte grec pas les mots *ὁ αὐθέντης ὁ καθολικὸς τοῦ τόπου*. Or, à première vue, l'adjectif *καθολικὸς* peut étonner un lecteur non-averti. En effet, Neagoe, loin d'être catholique, fut un fervent prince orthodoxe, auquel le Patriarcat de l'Église orthodoxe de Roumanie vient d'ailleurs d'accorder les honneurs des autels, en le commémorant dans son calendrier liturgique à la date du 26 septembre²⁶.

Donc *καθολικὸς*, loin de désigner l'appartenance religieuse du voïévode, revêt nécessairement une autre portée. En effet, en grec il signifie « total, complet, intégral, universel, global » et autres mots similaires²⁷. C'est dans ce sens que le langage juridique français connaît de son côté l'expression consacrée d'« héritier universel » pour désigner la personne qui hérite de la totalité des biens du testataire. Pour remonter plus haut dans le passé, pourquoi ne pas rappeler ici que le premier auteur d'une histoire universelle, Polybe, l'intitula *Καθολικὴ καὶ κοινὴ ἱστορία* tandis qu'un grammairien d'Alexandrie, Aélius Hérodien, dédia son traité général de prononciation du grec, *Καθολικὴ προσῳδία*, à Marc Aurèle²⁸ ?

Mais la signification la plus courante est sans doute celle d'usage ecclésiastique. Le langage moderne confère au mot catholique une connotation avant tout confessionnelle, rapportée à l'Église catholique romaine²⁹. Mais il ne faut pas perdre de vue que le texte original grec du *Crédo* proclame que l'Église est une, sainte, *catholique* et apostolique³⁰. Rome aussi bien que Byzance l'affirment depuis bientôt deux millénaires. Et d'autres Églises séparées d'elles tout pareillement. Quant à elles, les Églises slaves ont traduit le mot par *sobornyi*, c'est-à-dire général, universel³¹.

²⁴ Sur la fiscalité de l'État comme attribut essentiel de la souveraineté monarchique, voir E. Kantorowicz, *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, dans : idem, *Œuvres*, éd. A. Boureau, Paris 2000, p. 776–792 (chap. « *Christus – Fiscus* »).

²⁵ G., p. 174, l. 3–4.

²⁶ Pourquoi pas le 25 septembre, le jour même de son décès ? (C. Rezachevici, *Cronologia critică*, p. 146).

²⁷ E. A. Sophoclès, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B. C. 146 to A. D. 1100)*, New-York, Leipzig 1890, p. 613 ; G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, p. 690–691 ; H. G. Liddell, R. Scott, *Greek-English Lexikon, with a Revised Supplement*, Oxford 1996, p. 855.

²⁸ W. Buchwald, A. Hohlweg, O. Prinz, *Tusculum-Lexikon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters*, Munich [1963], p. 210–211.

²⁹ *New Catholic Encyclopedia*, Detroit – New York – San Diego, 2^e éd., 2003, vol. III, p. 274–275 s. v. « Catholic », p. 292–294 s. v. « Catholicity », vol. XII, p. 298–299 s. v. « Roman Catholic ».

³⁰ N. Rozov, *Греко-славянская хрестоматия. Пособие при изучении греческого языка*, St-Petersburg 1893, p. 18 : Πιστεύω... εἰς μίαν, ἀγίαν, καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν. Cf. : « Credo... et unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam ».

³¹ *Ibidem*, p. 18 ; O. A. Sedakova, *Церковнославяно-русские паронимы. Материалы к словарю*, Moscou, 2005, p. 390 : « Верую... Во едину святую, соборную и апостольскую ».

La καθολικὴ ἐκκλησία est dans ce sens l'Église catholique, une, universelle, fondée par le Christ et sur la transmission apostolique et qui est dogmatiquement orthodoxe ; en cela elle se distingue techniquement d'une simple Église locale, ainsi que doctrinairement des Églises schismatiques et des communautés jugées hérétiques³².

Si l'on prend telle *Vie* de saint ou de martyr on y trouve le terme bien des fois en Occident comme en Orient. Ainsi les reliques du martyr Sabas le Goth, mis à mort sur le territoire de l'actuelle Roumanie en 372 par les Goths païens, furent envoyées en Cappadoce à saint Basile le Grand, de la part de « l'Église catholique qui est en Gothie », dans l'actuelle Dobroudja³³. Le même syntagme a le sens d'église cathédrale ou d'église principale d'une ville ou d'un diocèse. Pareillement toute église principale d'un monastère s'appelle en grec le *katholikon*³⁴. Le terme καθολικὸς désignait à Byzance le supérieur de tous les monastères d'une ville. C'est ce terme qui se diffusa chez les Arméniens, les Géorgiens et à l'Église de Perse pour désigner leur chef religieux. À l'origine, le *catholicos* désigna un prélat qui était consacré par un patriarche et agissait dans la région où il était envoyé comme son vicaire. Il en fut ainsi longtemps du catholicos des Arméniens, qui était consacré par le métropolite de Césarée de Cappadoce, mais qui devint plus tard indépendant. En 609 le catholicos de Géorgie s'émancipa de l'autorité du catholicos arménien et devint autocéphale. Enfin, depuis 410 le même titre est porté par le chef de l'Église assyrienne. Progressivement, le titre de patriarche vint

Церковь ». Il est digne de noter que les traductions slavonnes du *Credo* réalisées entre le XI^e et le XIII^e siècle utilisaient la formule : « Во едину, святую, кафолическую и апостольскую Церковь », l'introduction de la formule actuelle datant donc probablement du XIV^e siècle. Elle est passée dans le roumain ancien (cf. *sobornicească*), mais n'a pas été reçue en revanche dans le slavon glagolitique. Sur les limites sémantiques et ecclésiologiques de cette traduction, voir A. Deubner, « La traduction du mot « καθολικὴν » dans le texte slave du symbole de Nicée-Constantinople », *Orientalia christiana* 16 (1929), p. 54–66 ainsi que W. Vodoff, « Aspects et limites de la notion d'universalité dans l'ecclésiologie de la Russie ancienne », dans : S. Gracioti (éd.) *Il Battesimo delle Terre Russe, Bilancio di un Millemio*, Florence 1991, p. 143–165. C'est à partir de ce mot que le philosophe Alexei Khomiakov (1804–1860) forgea le concept de *sobornost'*, signifiant « catholicité » ou « conciliarité » et désignant le caractère d'être ensemble comme un tout unitaire de la totalité des fidèles de l'Église universelle, concept qui révolutionna la pensée russe : G. Florovsky, *Les voies de la théologie russe*, trad. J.–L. Palieme, Paris 2001, p. 267–278 ; P. J. S. Duncan, *Russian Messianism. Third Rome, Revolution, Communism and After*, Londres 2000, p. 22–23.

³² Pour la réflexion orthodoxe sur la catholicité de l'Église, voir par exemple J. Zizioulas, *L'eucharistie, l'évêque et l'Église*, Paris 1994, p. 121–125, 161–165 ; B. Bobrinskoy, *Le mystère de l'Église. Cours de théologie dogmatique*, Paris 2003, p. 151–158 ; Vl. Lossky, « Du troisième attribut de l'Église » et « La conscience catholique. Implications anthropologiques du dogme de l'Église », in idem, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris 2006, p. 167–179, 180–192.

³³ P. Ș. Năsturel, « Les actes de saint Sabas le Goth (*BHG* 3, 1607). Histoire et archéologie », *RESEE* 7 (1969), p. 182. L'adjectif *catholique* se rencontre aussi dans une inscription grecque de Dobroudja (datée des V^e–VI^e siècles), qui marquait la tombe d'un « lecteur de la sainte et catholique Église » du nom d'Héraclide (E. Popescu, *Inscriptiile grecești și latine din secolele IV–XIII descoperite în România*, Bucarest 1976, p. 82 et le commentaire p. 83).

³⁴ *The Oxford Dictionary of Byzantium*, éd. Al. P. Kazhdan, New York – Oxford 1991, vol. II, p. 1116, s. v.

s'accoler à celui de catholicos, ce qui rendit les deux termes pratiquement équivalents³⁵.

Mais le mot καθολικός apparaît également dans le monde romano-byzantin accolé à des termes de fonctions. Au Bas-Empire on assista à l'apparition du καθολικός, l'intendant général des finances d'une province, fonction dont l'équivalent latin était le *rationalis*. Plus loin on touchera un mot de cet aspect. Le grand logothète s'appelait à l'origine le procureur universel, προκουράτωρ καθολικός. Après les réformes juridiques de 1296 et de 1329 apparaissent à Byzance les κριταὶ καθολικοὶ τῶν Ῥωμαίων, les juges généraux des Romains, c'est-à-dire habilités à trancher de leur autorité en dernière instance tout procès dans l'Empire byzantin, y compris contre l'empereur lui-même³⁶. Le Patriarcat œcuménique avait son καθολικός ῥήτωρ, son orateur ou prédicateur sacré par excellence. Rappelons encore que l'adjectif figure dans des documents athonites. Ainsi la *Synaxis* de Kariès se rencontre parfois qualifiée de καθολικὴ σύναξις (assemblée générale)³⁷. Vers la fin de l'Empire se multiplient également les *kephalai katholikai* qui sont les chefs de larges régions (Morée, Thessalie, île de Lemnos etc.) investis de pleins pouvoirs dans leur ressort³⁸. Cette souveraineté absolue dans une fonction est celle aussi que l'on retrouve dans les chrysobulles de langue grecque de plusieurs souverains de Serbie, non en ce qui les concerne eux directement, mais à propos des pleins pouvoirs exercés en leur nom par certains de leurs dignitaires³⁹.

2. Le καθολικός βασιλεὺς

Après ce passage en revue, loin d'être exhaustif, des diverses acceptions du terme, il sera plus aisé de saisir le caractère assez exceptionnel de l'emploi de cet

³⁵ *Ibidem*, vol. II, p. 1116, s. v. ; *New Catholic Encyclopedia*, vol. III, p. 294.

³⁶ P. Lemerle, « Le Juge général des Grecs et la réforme judiciaire d'Andronic III », dans : *Mémorial Louis Petit*, Paris 1948, p. 292-316 ; Idem, « Documents et problèmes nouveaux concernant les juges généraux », *Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας*, 4.4 (1966), 29-44 ; *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. II, p. 1158, s. v.

³⁷ Voir par exemple le document du 16 juin 1513 intéressant les rapports de la Moldavie sous Étienne le Grand et son fils Bogdan III avec le Protaton : P. Ș. Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains. Recherches sur leurs relations du milieu du XIV^e siècle à 1654*, (OCA 227), Rome 1986, p. 270-271. À cette même époque la communauté athonite se trouve cependant, comme depuis 1312 jusqu'à nos jours, sous la juridiction directe du Patriarcat œcuménique, phénomène historique qui prouve à lui seul que la Moldavie gardait intactes après 1453 ses relations avec la Grande Église : D. I. Mureșan, « Le Mont-Athos aux XV^e-XVII^e siècles. Autour de quelques descriptions d'époque », dans : *The Romanian Principalities and the Holy Places Along the Centuries*, éd. E. Băbuș, I. Moldoveanu, A. Marinescu, Bucarest 2007, p. 81-121.

³⁸ Lj. Maksimović, *The Byzantine Provincial Administration under the Palaiologoi*, Amsterdam 1988, p. 131-166 ; *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. II, p. 1122, s. v. « Kephale ».

³⁹ A. Solovjev - V. Mošin, *Грчке повеље српских владара*, [*Diplomata graeca regum et imperatorum Serviae*], Belgrade 1936, p. 449, s.v.

adjectif sous la plume du patriarche œcuménique Antoine IV dans une lettre célèbre adressée en 1393 à Basile I^{er} (1389–1425), le μέγας ῥῆξ de Moscou⁴⁰. C'est l'articulation d'une conception politique millénaire qu'offrit alors Antoine IV. Dans un effort conceptuel qui ne trouve de parallèle que dans l'ouvrage dédié par le patriarche Photius au khan bulgare Boris I^{er}, le patriarche s'employa à expliquer, dans un contexte hautement polémique, les bases de la doctrine politique byzantine⁴¹. Or à l'époque les conditions historiques étaient entièrement différentes de celles du temps où Eusèbe de Césarée avait posé les fondations de cette pensée. À la fin du XIV^e siècle, le lointain successeur de Constantin le Grand ne détenait plus de tout son empire universel que la Ville que celui-ci avait fondée, alors complètement encerclée par les Ottomans, et bientôt, à partir de l'année suivante, soumise à un siège long et épuisant (1394–1402)⁴².

Pas question donc de s'attarder, comme l'avait fait jadis Eusèbe de Césarée de Palestine, sur les dimensions territoriales de l'empire universel. Aussi la notion impériale se spiritualise-t-elle pour retrouver son caractère réduit à son essence. Si à l'époque de Constantin le Grand l'empereur avait été celui qui avait délivré l'Église de son état de persécution, à présent c'est au patriarche de soutenir l'autorité impériale. Et il le fait *ex cathedra*, dans sa posture de « docteur », *de maître à penser universel de tous les chrétiens* (ἐπεὶ δὲ καθολικός εἰμι διδάσκαλος πάντων τῶν χριστιανῶν). Il détenait cette place en vertu de la symbolique christique héritée du patriarche Photius⁴³ et redécouverte à partir du début du XIV^e siècle⁴⁴. Le chef de l'Église de Constantinople affirmait être le vicaire, le lieu-

⁴⁰ Voir pour ce titre A. V. Soloviev, « *Reges et Regnum Russiae* au Moyen Âge », *Byzantion* 36 (1966), p. 144–173.

⁴¹ Fr. Miklosich – J. Müller, *Acta et diplomata graeca medii aevi* II, Vienne 1860, n° 447, 188–192 ; J. Darrouzès, *Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, I. *Les Actes des Patriarches*, fasc. VI : *Les Regestes de 1377 à 1410*, Paris 1979, n° 2931, 210–212 ; J. W. Barker, *Manuel II Palaeologus (1391–1425): a Study in Late Byzantine Statesmanship*, New Brunswick NJ 1969, p. 105–110 ; D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe, 500–1453*, Londres, 1971, p. 264–266 ; C.G. Pitsakis, « De la fin des temps à la continuité impériale: constructions idéologiques post-byzantines au sein du Patriarcat de Constantinople », dans : *Le Patriarcat œcuménique de Constantinople aux XIV^e–XV^e siècles. Rupture et continuité*, Paris 2007 (Dossiers byzantins 7), p. 213–239, ici 213–222 ; A. Osiander, *Before the State : Systemic Political Change in the West from the Greeks to the French Revolution*, Oxford 2007, p. 231–235 ; A. Bryer, « The Roman Orthodox World (1393–1492) », dans : J. Shepard, *The Cambridge History of the Byzantine Empire, c. 500–1492*, Cambridge 2008, p. 852–853 ; D. I. Mureșan, « Une histoire de trois empereurs. Aspects des relations de Sigismond de Luxembourg avec Manuel II et Jean VIII Paléologue », dans : *Sigismund of Luxemburg and the Orthodox World*, éd. Ekaterini Mitsiou, M. Popović, J. Preiser-Kapeller, Al. Simon, Vienne, 2010 (*Denkschriften der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, 222), p. 41–101, ici p. 44–56.

⁴² Sur ce long siège voir J. Barker, *op. cit.*, p. 123–127, 479–481 ; P. Gautier, « Un récit inédit du siège de Constantinople par les Turcs, 1394–1402 », *REB* 23 (1965), 100–117 ; D. Nastase, « La version slave de la chronique byzantine perdue de Jean Chortasménos (début du XV^e siècle) », *Études byzantines et post-byzantines* 5 (2006), 321–363, ici surtout 351–353, 359–361.

⁴³ G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris 1996, p. 229–255.

⁴⁴ P. Guran, « Patriarche hésychaste et empereur latinophrone. L'accord de 1380 sur les droits impériaux en matière ecclésiastique : Byzance et son héritage », *RESEE* 39 (2001), p. 53–62 ; D.I. Mureșan, « Rêver Byzance », *cit.*, surtout p. 209–238 ; P. Guran, « Définitions de la fonction

tenant du Christ (ὅτι ὁ πατριάρχης τὸν τόπον ἔχει τοῦ Χριστοῦ, καὶ ἐπ' αὐτοῦ κάθηται τοῦ θρόνου τοῦ δεσποτικοῦ). En raison de quoi le respect de ses interprétations de la loi divine et des hommes qui le représentent – à commencer par les métropolitains qu'il envoyait dans les diocèses et jusqu'à ses représentants extraordinaires – signifiait le respect dû au Christ en personne (οὐδὲν περιφρονεῖς ἄνθρωπον, ἀλλὰ αὐτὸν τὸν Χριστὸν, ὅτι καὶ ὁ τιμῶν τὸν πατριάρχην, αὐτὸν τιμᾷ τὸν Χριστόν)⁴⁵.

C'est dans cette posture de détente de l'autorité suprême que le patriarche se prononce sur la place de l'empereur, qu'il caractérise, fidèle à la conception byzantine d'une « sainteté d'office », comme étant le « saint empereur » (ὁ βασιλεὺς ὁ ἅγιος)⁴⁶. C'est là occasion pour Antoine IV de formuler une des définitions classiques de l'autorité impériale : « Il n'est donc pas convenable, mon fils, que tu dises que nous avons une Église, mais pas un empereur. Car il n'est pas possible pour les Chrétiens d'avoir une Église et de ne pas avoir un empereur. L'institution impériale et l'Église sont unies dans une union étroite et ne peuvent pas être séparées l'une de l'autre »⁴⁷. Et Antoine d'arguer de manière serrée :

« Le saint empereur occupe une place importante dans l'Église et il n'est pas possible de l'assimiler aux gouvernements et souverains locaux, car dès l'origine les empereurs ont consolidé et fortifié la piété dans le monde entier, ont réuni les conciles œcuméniques, ont donné force aux divins et sacrés canons concernant les dogmes orthodoxes et la vie des chrétiens en prescrivant qu'ils soient pieusement respectés, et ont beaucoup lutté contre les hérésies. Ils ont fixé par leurs décrets impériaux la hiérarchie des sièges épiscopaux, le ressort des provinces et le découpage des diocèses. C'est pour toutes ces raisons qu'ils sont en grand respect et occupent une place dans l'Église. Même si Dieu a permis que les Nations encerclent le siège de l'autorité impériale, l'empereur n'en reçoit pas moins jusqu'à maintenant la même consécration de la part de l'Église, le même rang, les mêmes prières ; il est oint avec le prestigieux myron, consacré comme basileus des Romains, c'est-à-dire de tous les chrétiens, et son nom est commémoré en tout lieu par tous les patriarches, métropolitains et évêques, partout où les gens se nomment chrétiens, ce qui n'est le privilège d'aucun autre prince ou souverain local »⁴⁸.

patriarcale à la fin du XIV^e siècle », *RESEE* 40 (2002), p. 109–124 ; D.I. Mureșan, « De la place du *Syntagma* de Matthieu Blastarès dans le *Méga Nomimon* du Patriarcat de Constantinople », dans : *Le Patriarcat œcuménique de Constantinople aux XIV^e–XVI^e siècles*, p. 429–469 ; D. Angelov, *Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium (1204–1330)*, Cambridge 2007, p. 351–416.

⁴⁵ Fr. Miklosich – J. Müller, *op. cit.*, vol. II, p. 189.

⁴⁶ G. Dagron, *Empereur et prêtre*, p. 159–168 ; C. G. Pitsakis, « L'empereur romain : un laïc », *Kanon* 15 (1999), p. 196–221 ; idem, « Sainteté et Empire. À propos de la sainteté impériale : formes de sainteté d'office et de sainteté collective dans l'Empire d'Orient ? », *Bizantinistica* 3 (2001), p. 155–227, surtout p. 161–179.

⁴⁷ « Οὐδὲν οὖν ἐνὶ καλόν, υἱέ μου, ἵνα λέγῃς, ὅτι ἐκκλησίαν ἔχομεν, οὐχὶ βασιλέα, οὐκ ἐνὶ δυνατόν εἰς τοὺς χριστιανούς, ἐκκλησίαν ἔχειν καὶ βασιλέα οὐκ ἔχειν. ἡ γὰρ βασιλεία καὶ ἡ ἐκκλησία πολλὴν ἔνωσιν καὶ κοινωνίαν ἔχει, καὶ οὐκ ἐνὶ δυνατόν, ἀπ' ἀλλήλων διαιεσθῆναι ».

⁴⁸ Fr. Miklosich – J. Müller, *op. cit.*, vol. II, p. 190–191. Nous empruntons ici la trad. par G. Dagron, *Empereur et prêtre*, p. 321–322.

Pour ne pas prêter le flanc à des discussions qui porteraient sur cette argumentation canonique et historique, le patriarche fait appel en fin de compte à une autorité absolue : « Écoute ce que Pierre, le coryphée des Apôtres, dit dans sa première épître catholique : *Crains Dieu et honore l'empereur*⁴⁹. Il ne dit pas « les empereurs », pour que l'on ne pense pas à ces soi-disant empereurs que l'on peut trouver çà et là parmi les païens ; mais il dit « l'empereur », montrant par cela que l'empereur universel (ὁ καθολικὸς βασιλεὺς) est unique »⁵⁰.

Une observation se dégage aussitôt. Plusieurs Épîtres du Nouveau Testament, dont celles de Pierre, ainsi que celles de Jacques et de Jude, s'appellent « épîtres catholiques ». La tradition ecclésiastique les a regardées comme des circulaires, des encycliques, expédiées, leur nom le dit, à l'Église universelle, à la catholicité entière. Leurs adresses indiquent d'ailleurs ce caractère général et universel⁵¹. L'accent que le patriarche fait reposer sur le caractère catholique de l'épître fait que désormais l'adjectif *katholikos* structure l'argumentation toute entière d'Antoine IV : le patriarche, maître à penser *universel*, s'appuyant sur l'épître *universelle* du prince des Apôtres, prend la défense de l'empereur *universel*. L'accent pourrait difficilement mieux tomber pour distinguer radicalement dans l'ordre invisible des choses le basileus de la Nouvelle Rome afin de mieux l'opposer aux simples souverains locaux.

Gilbert Dagron considère à juste titre que le patriarche Antoine IV dépeint « un basileus dont l'économie du salut fait une pièce maîtresse de l'ecclésiologie »⁵². Dans cette lecture, l'empereur continue d'être qualifié de *katholikos*, même lorsque sa position en termes de *Realpolitik* était on ne peut plus loin de celle de domination mondiale. Il l'est en tout premier lieu parce qu'il est le défenseur, selon l'économie divine, de l'Église orthodoxe toute entière, *catholique*. Pour le patriarche la figure de l'empereur universel fait partie du plan de la Providence. Dans son interprétation, fidèle à la grille de lecture eusébienne, même si l'empereur était païen à l'époque où fut rédigée la lettre de l'apôtre Pierre, l'économie divine avait déjà élevé l'Empire pour faciliter l'expansion de l'Église. D'autant plus lorsque l'empereur se montrait parfaitement orthodoxe, en véritable défenseur de l'Église, il méritait d'être honoré par les autres souverains chrétiens. Deuxièmement, dans une charge dirigée contre les empereurs d'Occident, Antoine IV diminuait leur titre comme étant contre nature et contre la loi, né de l'usurpation et de la coercition.

⁴⁹ 1 Pierre 2. 17.

⁵⁰ Fr. Miklosich – J. Müller, *op. cit.*, vol. II, p. 191 : « Ἀκουσον γὰρ καὶ τοῦ κορυφαίου τῶν ἀποστόλων, Πέτρου, λέγοντος ἐν τῇ πρώτῃ τῶν καθολικῶν ἐπιστολῶν : « τὸν Θεὸν φοβεῖσθε, τὸν βασιλεῖα τιμᾶτε », οὐκ εἶπε, τοὺς βασιλεῖς, ἵνα μὴ τις ὑπολάβῃ τοὺς ὀνομαζομένους βασιλεῖς σποράδην εἰς τὰ ἔθνη, ἀλλὰ τὸν βασιλεῖα, δηλῶν, ὅτι εἰς ἐστὶν ὁ καθολικὸς βασιλεὺς ».

⁵¹ A. Vacant, E. Mangenot, E. Amann, *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. V, Paris 1939, p. 372 ; *New Catholic Encyclopedia*, vol. III, p. 283–284 et surtout le recueil J. Schlosser (éd.), *The Catholic Epistles and the Tradition*, Louvain 2004 (*Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*, 176).

⁵² G. Dagron, *Empereur et prêtre*, p. 322.

Tout à la différence de l'empereur byzantin, les autres « empereurs » ne jouissaient pas non plus de la confirmation des conciles œcuméniques, ce qui les plaçait de la sorte également en dehors du droit divin.

La locution καθολικὸς βασιλεὺς faisait d'ailleurs partie de l'héritage de la pensée hellénistique christianisée. On la retrouve très tôt, par exemple, sous la plume d'Origène dans sa polémique avec Héracléon, un des disciples du gnostique Valentin. Héracléon vivait à Rome, où il avait produit vers 170, sous le règne de l'empereur Marc Aurèle (161–180), un commentaire de l'*Évangile selon saint Jean*, qu'Origène, vers 231, s'assigna pour tâche de combattre⁵³.

« Héracléon, cependant, semble dire que “l'officier impérial est le démiurge, étant donné qu'il régnait également sur ceux qui étaient sous son autorité ; et puisque son royaume est petit”, dit-il, “il a été appelé officier impérial, comme s'il était un quelconque roitelet établi par l'empereur universel à la tête d'un petit royaume” »⁵⁴.

Ce n'est pas le débat théologique opposant Origène à la gnose valentinienne qui intéresse ici. Ce dont il convient de se rappeler c'est que l'illustre théologien d'Alexandrie est en train de polémiquer avec un habitant de Rome. Or le terme de comparaison politique que Héracléon utilise dans son argumentation fait état d'une pratique politique essentielle pour la domination romaine sur le monde méditerranéen. En effet, depuis Auguste, l'Empire avait coopté dans sa sphère d'influence toute une série de rois clientélaires (ceux établis dans les Alpes, en Thrace, en Anatolie orientale, Syrie, Arabie et en Mauritanie). Strabon, dans sa *Géographie*, s'appliquant à présenter la division entre les provinces du peuple romain et celles de l'empereur, précise bien que tous les « rois et dynastes et tétrarques appartiennent à sa part [celle de l'empereur], et cela depuis toujours » (18, 3, 25, 840)⁵⁵. L'empereur universel était donc l'empereur romain qui détenait l'autorité d'assigner des rois aux royaumes clientélaires. Le grec utilisant à l'époque le même terme, βασιλεὺς, pour désigner les deux entités, l'adjectif καθολικὸς servait à marquer sans ambiguïté leur différence, qui relève moins de leur taille que de leur nature.

⁵³ Pour le contexte de la polémique d'Origène en marge du commentaire d'Héracléon à l'Évangile de Jean, voir B. D. Ehrman, « Heracleon, Origen, and the text of the fourth Gospel », *Vigiliae christianae* 47 (1993), p. 105–118.

⁵⁴ *Comment. in Ioan. Tomus XIII*, § 59, PG 14, c. 513 A = *The Commentary of Origen on S. John's Gospel*, éd. A. E. Brooke, Cambridge 1896, p. 321 : « Ἐοικε δὲ βασιλικὸν ὁ Ἡρακλέων λέγειν τὸν δημιουργὸν, ἐπεὶ καὶ αὐτὸς ἐβασίλευεν τῶν ὑπ' αὐτόν· διὰ δὲ τὸ μικρὰν αὐτοῦ καὶ εἶναι τὴν βασιλείαν, φησὶ, βασιλικὸς ὠνομάσθη, οἷον εἰ μικρὸς τις βασιλεὺς ὑπὸ καθολικοῦ βασιλέως τεταγμένος ἐπὶ μικρᾷ βασιλείᾳ ». Cf. aussi Origen, *Commentary on the Gospel of John*, trad. R. E. Heine, vol. II, Books 13–32, Cambridge 1993, p. 157.

⁵⁵ Sur la nomination des petits rois clientélaires par l'empereur romain et le rôle joué par cette pratique dans l'expansion et l'influence de l'Empire romain, voir : D. Braund, *Rome and the Friendly King: The Character of Client Kingship*, Londres 1984 ; J. Gagé, « L'empereur romain et les rois : Politique et protocole », *Revue historique* 221 (1959), p. 221–260.

Bien qu'il fût théoriquement universel, ce pouvoir avait du mal à transposer en acte son universalité, ce qui rendait nécessaire la délégation subsidiaire du pouvoir. C'est pourquoi l'une des plus riches provinces romaines, l'Égypte, se vit donner par Dioclétien en 286, à l'époque de la décentralisation opérée par la Tétrarchie, un *katholikos* à la tête de son administration fiscale. Même quand l'Égypte fut divisée en plusieurs provinces, le *katholikos* conserva son autorité intacte sur tout le pays⁵⁶. Un papyrus de 299 montre Dioclétien octroyant à un certain Aurelius Plutarchus une dignité qui l'exemptait des liturgies civiques et donnait à sa ville, Oxyrhynchus, un allègement des impôts. La tâche de mettre en œuvre ces décisions impériales incombait évidemment au *diasēmotatos katholikos* (*perfectissimus rationalis*) de l'Égypte, Pomponius Domnus⁵⁷.

On peut distinguer ainsi une apparente ambiguïté du terme. Il désigne à la fois l'autorité impériale universelle, mais aussi, par dérivation ou par délégation, l'autorité universelle d'un représentant dans une région donnée. Elle peut à la fois désigner l'empereur romain, mais aussi son mandataire dans une région donnée. La même ambivalence sera répercutée, comme nous le verrons, dans le domaine ecclésiastique.

Cet exemple démontre que la représentation de l'empire universel était partagée par les chrétiens déjà même avant la conversion de Constantin le Grand au christianisme. Elle se modifia radicalement avec Eusèbe de Césarée, qui la réinterpréta théologiquement en l'insérant dans sa représentation de l'histoire en tant que démarche de la Providence divine en vue de la révélation et de la christianisation de l'Empire universel. Cette conception trouve une articulation puissante dans le chap. XVI du Discours pour le trentenaire de l'empereur Constantin (*Triakontaeterikos*, *Tricennalia*)⁵⁸. Eusèbe présente de manière contrastée le désordre général qui avait précédé l'expansion romaine (τὸ πᾶν τῶν ἀνθρώπων γένος εἰς ἐπαρχίας καὶ ἐθναρχίας καὶ τοπαρχίας τυραννίδας τε καὶ πολυαρχίας κατετέμνητο) lequel correspondait au polythéisme. Grâce à l'action du Dieu trinitaire cette anarchie a été réduite par l'action simultanée de l'expansion romaine et de la révélation chrétienne : « Le Dieu unique a été proclamé à l'humanité entière et, en même temps, l'Empire romain universel s'éleva et une profonde paix comprit la totalité du monde » (Κατὰ ταῦτα καὶ βασιλέως ἑνὸς ὕφ' ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν χρόνον καθ' ὅλης τῆς Ῥωμαίων ἀρχῆς ὑποστάντος εἰρήνῃ βαθεῖα τὰ σύμπαντα διελάμβανεν)⁵⁹.

⁵⁶ R. S. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*, Princeton 1993, p. 67 ; R. MacMullen, « Imperial Bureaucrats in the Roman Provinces », *Harvard Studies in Classical Philology* 68 (1964), p. 305–316, p. 306.

⁵⁷ F. Millar, « Empire and City, Augustus to Julian: Obligations, Excuses and Status », *The Journal of Roman Studies*, 73 (1983), p. 76–96, ici p. 92 (= F. Millar, *Rome, the Greek world, and the East. 2 Government, Society, and Culture in the Roman Empire*, éd. Hannah M. Cotton and G. M. Rogers, Chapel Hill – London 2004, p. 336–371, ici p. 364).

⁵⁸ *Eusebius Werke. I. Über das Leben Constantins ; Constantins Rede an die Heilige Versammlung ; Tricennastrede an Constantin*, éd. I. A. Heikel, Leipzig 1902, p. 248–254.

⁵⁹ *Eusebius Werke. I.*, p. 249.

Eusèbe articule pour la première fois avec une éloquence sans égale la relation intime entre la religion monothéiste et la constitution d'un empire mondial⁶⁰ : « Au même moment un Dieu unique et la connaissance de ce Dieu furent proclamés pour tous et un seul empire triompha parmi les hommes ; et le genre humain tout entier, soumis par le pouvoir de la paix et de la concorde, recevait les uns et les autres comme des frères et répondait aux sentiments de leur nature commune »⁶¹. À l'unique Dieu comme Souverain Suprême (ὁ παμβασιλεὺς) correspond tout naturellement la domination mondiale du victorieux empereur Constantin (τὰ τῆς κοσμοκρατορικῆς ἀρχῆς τοῦ νικητοῦ βασιλέως).

Voici le fondement même de ce que Francis Oakley a appelé « l'accommodement eusébien »⁶², qui fait de l'évêque de Césarée de Palestine le père de la théologie politique byzantine, le principal fournisseur du vocabulaire et de la grammaire du pouvoir, tournés en véritables lieux communs qui parcourent toute l'histoire byzantine⁶³. On la retrouve ainsi par exemple vulgarisée dans une homélie attribuée à saint Jean Chrysostome sur Luc 2. 1 (*Exiit edictum a Caesare Augusto*) où l'auteur commente la coïncidence entre la naissance du Christ et le moment où l'autorité universelle de l'empereur Auguste venait de s'installer⁶⁴. Cette conception devient également l'élément structurant d'une chronique universelle typiquement byzantine comme celle élaborée dans le troisième quart du IX^e siècle par Georges le Moine (Hamartolos), allant d'Adam à la défaite de l'iconoclasme en 842⁶⁵. Cette idéologie fait son chemin jusqu'à Nicéphore Calliste Xanthopoulos qui, vers 1330, remploya dans son *Histoire ecclésiastique* les classiques du genre, Eusèbe de Césarée en tout premier lieu.

⁶⁰ G. Fowden, *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton 1993.

⁶¹ Eusebius Werke. I., p. 250 : « καὶ πάλιν ὁμοῦ θεὸς εἰς καὶ μία τούτου γνῶσις εἰς πάντα ἐκηρύττετο, ὁμοῦ καὶ βασιλεία μία ἐν ἀνθρώποις ἐκρατύνετο, καὶ τὸ πᾶν ὁμοῦ τῶν ἀνθρώπων γένος εἰς εἰρήνην καὶ φιλίαν μεθαρμόζετο, ἀδελφούς τε ὡμολόγουν ἀλλήλους οἱ πάντες καὶ τὴν οἰκείαν φύσιν ἐγνώριζον ».

⁶² Fr. Oakley, *Kingship. The Politics of Enchantment*, Oxford 2006 p. 68–86, et surtout p. 73–76.

⁶³ J. H. Burns (éd.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450*, Cambridge 1988, p. 51–53 (D. Nicol) ; G. Dagron, *Empereur et prêtre*, p. 141–159.

⁶⁴ PG 48 c. 957.

⁶⁵ Georgius Monachus, cognomento Hamartolus, *Chronicon breve*, dans : PG 110, c. 45 C – 48 A. (Γ') : « Ἐπειτα δὲ τοὺς Ῥωμαίων ἡγεμόνας ὥσπερ δὴ καὶ τοὺς πάλοι Περσῶν καὶ Μακεδόνων, Σελεύκων τε καὶ Αντιόχων καὶ Πτολεμαίων ἐν παρεκβάσει διεξέλωμεν ἀρχὰς καὶ δυναστείας, οὕτω δὲ καὶ τοὺς Ῥωμαίων ἐξ Ἑλλήνων καταγομένους καθολικοὺς βασιλεάς, ἅμα καὶ τὰς ἐργασίας καὶ τοὺς θανάτους ἀπὸ Ιουλίου Καίσαρος μέχρι Διοκλητιανοῦ καὶ Μαξιμιανοῦ ἀνοσίων καὶ χριστομάχων (Δ') εὐθύς τε Κωνσταντῖνον τὸν εὐσεβέστατον καὶ πρῶτον βασιλέα τῶν Χριστιανῶν καὶ τοὺς καθεῖς ἕως τελευταίου Μιχαὴλ υἱοῦ Θεοφίλου, ὅστις μεράκιον βασιλεύσας τὴν ὀρθόδοξον αὐτὸν πάλιν διὰ συνόδου θείας ἀνεκήρυξε καὶ κατώρθωσε πίστιν ».

3. Le καθολικός ἡγεμών

Avant d'analyser comment s'est opéré le transfert des attributs de l'idée d'empereur universel à celle de souverain universel, il faut signaler un élément de transition comme moyen terme : le concept de καθολικός ἡγεμών.

L'un des tout derniers historiens grecs de la fin de l'Empire byzantin, Ducas, emploie l'adjectif à deux reprises dans un contexte éloquent. C'est ainsi qu'il parle du καθολικός ἡγεμών de la région de Smyrne, Juneid, de la famille d'Aydin Ogullari (1403–1424). Ce personnage avait régné sur la province d'Asie et s'était proclamé de son chef καθολικός ἡγεμών Σμύρνης τε καὶ Ἐφέσου, que l'on peut traduire ici par prince souverain de Smyrne et d'Éphèse, allant jusqu'à se considérer indépendant des Ottomans⁶⁶.

Ce syntagme revient encore pour désigner un dynaste latin sous autorité byzantine qui se vit brutalement confronté à l'autorité ottomane aussitôt après la prise de Constantinople⁶⁷. Le 30 juin 1455 Dorino Gattilusi, ἡγεμών de Lesbos, Lemnos et Samothrace, décéda et son fils, Domenico, lui succéda automatiquement. Le nouveau prince s'empressa de dépêcher Ducas lui-même à Andrinople avec mission de remettre au sultan Mehmed II le tribut annuel de 3.000 pièces d'or au titre de Lesbos, plus encore 2.325 pièces pour le compte de Lemnos. Ducas se mit en route immédiatement et remit le tribut en espèces aux vizirs eux-mêmes. Or ces derniers lui demandèrent alors : « Comment va le prince (ἡγεμών) de Mytilène ? Se porte-t-il bien ? ». Et Ducas de répondre : « Il va bien et il vous salue ». Mais eux : « C'est au sujet du vieux que nous te questionnons, au sujet du καθολικός ἡγεμών ». Et Ducas derechef : « Lui, il est mort, il y a aujourd'hui quarante jours de cela. Celui qui maintenant règne, son fils, est prince depuis six ans. Mais en effet, alors que le père était alité et gisait malade, il avait donné le pouvoir princier à son fils, lequel est venu vous prêter hommage une et deux fois et c'est à Constantinople qu'il a exprimé sa joie au grand prince (le *sultan*) ». Mais eux : « Laisse tomber ton propos : c'est aujourd'hui que cela a eu lieu et il n'est pas possible autrement qu'il soit appelé prince de Lesbos, sauf s'il vient recevoir le pouvoir du très haut prince. Retire-toi. Va donc le chercher et viens ici. S'il en est autrement, il sait ce qu'il adviendra »⁶⁸.

Ainsi, de ce dernier passage de l'*Histoire* de Ducas, il ressort clairement que le vieux prince Dorino Gattilusi avait associé à son pouvoir depuis déjà six ans son fils Domenico, mais que l'autorité suprême lui incombait toujours à lui. Le père mort, le fils ne pouvait donc être prince à part entière (καθολικός ἡγεμών), qu'à

⁶⁶ Ducas, *Historia Turcobyzantina* (1341–1462), éd. V. Grecu, Bucarest 1958, XXIV 5, p. 188–189, l. 22–23 ; Gy. Moravcsik, *Byzantinoturcica. II. Sprachreste der Türkvolker in den Byzantinischen Quellen*, Leiden 1983, p. 313.

⁶⁷ W. Miller, « The Gattilusi of Lesbos (1355–1462) », dans : idem, *Essays on the Latin Orient*, Cambridge 1921, p. 313–353.

⁶⁸ Ducas, *Historia Turcobyzantina* (1341–1462), XLIV 1–2, p. 411–415.

la condition d'être reconnu d'abord comme tel par le sultan en personne, son suzerain de droit. Et cela chronologiquement à partir de l'instant de la prestation de l'hommage que les Turcs ottomans exigeaient du jeune prince.

Sur les princes tributaires de la Porte, la tutelle ottomane s'exerçait inexorablement. Proclamé successeur de son père et prédécesseur, tout détenteur du pouvoir princier ne pouvait être reconnu comme tel par la Sublime Porte que par sa nomination par le sultan lui-même et cela au prix du tribut et de ses annexes économiques destinées au sultan et à ses plus hauts dignitaires⁶⁹.

À la lumière du texte de Ducas, il est évident de prime abord qu'un des aspects de l'« αὐθέντης ὁ καθολικὸς τοῦ τόπου » désigne de manière catégorique le prince du pays de Valachie en sa qualité de prince suprême, absolu, jouissant de la totalité du pouvoir dans ses États⁷⁰. Il était donc un prince souverain, autocrate (αὐτοκράτωρ, *samodržets*). Un des aspects de l'intégralité de ce pouvoir démarquait le prince souverain de son fils associé au trône⁷¹. En effet, Neagoe avait associé son fils Théodose à son pouvoir. Cela ressort clairement d'une charte en faveur du monastère de Govora du 30 octobre 1517, comme aussi de l'accord conclu avec le pape Léon X en 1519 en vue de participer à la croisade européenne anti-ottomane⁷².

4. Βασιλεία καὶ αὐθεντία

Mais ce n'est pas tout. Georges Sphrantzès rapporte que le *basileus* Manuel II, peu avant sa mort, formulait un jugement critique sur les rêves impériaux trop hardis de son fils Jean VIII :

⁶⁹ Voir sur cet épisode la discussion de W. Miller, « The Gattilusj of Lesbos (1355–1462) », p. 334–336 ; V. Panaite, *The Ottoman Law of War and Peace. The Ottoman Empire and Tribute Payers*, Boulder-New York, (East European Monographs), 2000, p. 274–276.

⁷⁰ Dans le même sens semble plaider le titre insolite, mais tout à fait officieux, utilisé par un espion grec, Antônīs, dans sa lettre informative adressée personnellement au sultan Bayezid II en 1487 : « Τῶν ἐν βασιλεῦσι(ι) βασιλλέ(ων) Νεας Ρῶμης καὶ καθολικὸν [!] ἀμῖραν σουλτὰν Μπαγιαζεῖτι χάν » : J. Lefort, *Documents grecs dans les Archives de Topkapı Sarayı*, Ankara 1981, p. 15–16. n° 13, p. 71–77, ici p. 76. Il serait fastidieux de s'étendre ici sur cet *unicum*, à notre connaissance. On en lira bientôt une analyse plus approfondie chez D.I. Mureșan, « Evolution des titres des souverains ottomans dans les actes grecs de leur chancellerie », conférence tenue au Collège de France le 9 février 2010, dans le cadre du séminaire *Byzantins et Ottomans. Regards croisés des spécialistes*, coordonné par le Prof. Gilles Veinstein, sous presse.

⁷¹ Sur l'association au trône dans les Pays roumains et dans les Balkans : E. Vîrtosu, *Titulatura domnilor și asocierea la domnie în Țara Românească și Moldova pînă în secolul al XVI-lea*, Bucarest 1960.

⁷² P. Ș. Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains*, p. 89–90, n. 6 ; R. Șt. Vergatti, *Neagoe Basarab. Viața, domnia, opera*, Curtea de Argeș 2009, p. 125–133. Pour le grand projet de croisade de Léon X voir K. M. Setton, *The Papacy and the Levant. III The Sixteenth Century to the Reign of Julius III*, Philadelphie 1984, p. 142–197.

« Le basileus mon fils est, il est vrai, qualifié pour être empereur, mais pas pour les temps présents. Parce qu'il a des visions larges et des pensées grandioses, telles qu'en demandaient les bons vieux temps de nos ancêtres ; mais aujourd'hui, d'après l'évolution des choses devant nous, ce n'est pas un [tel] empereur que recherche notre État, mais un bon administrateur (où βασιλέα θέλει ή ήμῶν ἀρχή, ἀλλ' οἰκονόμον) ! »⁷³.

Il s'agit d'une radicale redéfinition de la portée de l'institution impériale opérée en pleine connaissance de cause par un empereur qui avait longuement médité sur le sujet⁷⁴. L'émergence de cette nouvelle conception a fait récemment l'objet d'une série des recherches. Comme l'ont montré Dimiter Angelov⁷⁵, Tania Kioussopoulou⁷⁶ et Nevra Necipoglu⁷⁷, vers la fin de l'Empire l'institution impériale a réduit de ses prétentions universalistes, depuis longtemps devenue irréalistes, afin de transformer l'Empire byzantin en un État territorial. L'empereur est désormais représenté comme assujetti à l'autorité morale de l'Église⁷⁸. Un des documents qui expriment cette transformation est constitué par le *Syntagma alphabétique* de Matthieu Blastarès qui, reprenant les définitions du droit public byzantin forgées par le patriarche Photius, avait désigné le basileus comme le « bien public de tous ses sujets »⁷⁹. Au jugement de Manuel II, le basileus devait être moins un empereur qu'un bon administrateur (οἰκονόμος) de son Empire. Dans cette évolution, ce qui sauvegardait l'unicité et la prééminence de l'empereur, c'était son rapport privilégié avec le Patriarcat œcuménique et notamment le sacre impérial. Il ne faut donc pas s'y tromper : c'est de cette conception nouvelle, revue à la baisse, de l'institution impériale – et non de celle d'un Justinien ou d'un Léon VI – qu'ont hérité, après la Prise de Constantinople, les princes roumains et russes.

Désormais, l'œcuménicité de l'empereur universel ne se mesure plus selon l'étendue de territoire qu'il a effectivement sous sa domination. Les nouveaux critères invoqués sont de nature morale et religieuse : sa conformité à la nature créée par Dieu, son respect du droit positif et du droit ecclésiastique. C'est ce qui ressort clairement quand le patriarche l'appelle « l'empereur naturel » (ὁ φυσικὸς βασιλεύς) dont les lois, les instructions et les commandements sont observés dans le monde entier. C'est uniquement lui que les chrétiens [orthodoxes] commémorent partout et personne d'autre. Comme le montre l'analyse de la lettre patriarcale de

⁷³ Georgios Sphrantzès, *Memorii (1401–1477), en annexe, Pseudo-Phrantzès: Macarie Melissenos. Cronica (1258–1481)*, éd. V. Grecu, Bucarest 1966, XXIII, 7, p. 58, 60.

⁷⁴ Simona Nicolae, « *De speculis principum*. Le cas des préceptes de Manuel II Paléologue », *RESEE* 42 (2004), p. 49–70.

⁷⁵ D. Angelov, *Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium, passim*.

⁷⁶ Tania Kioussopoulou, *Βασιλεύς ή οἰκονόμος. Πολιτική εξουσία και ιδεολογία πριν την Άλωση*, Athènes 2007.

⁷⁷ Nevra Necipoglu, *Byzantium between the Ottomans and the Latins. Politics and Society in the Late Empire*, Cambridge 2009.

⁷⁸ Cf. surtout D. Angelov, *Imperial Ideology*, p. 351–416.

⁷⁹ D.I. Mureșan, « De la place du *Syntagma* de Matthieu Blastarès dans le *Méga Nomimon* du Patriarcat de Constantinople » cit., *passim* ; idem, « De la Nouvelle Rome à la Troisième », cit., p. 136–150.

1393, l'acte qui consacre cette alliance indissoluble entre l'empereur *katholikos* et l'Église *katholique* consiste dans « le sacre par le prestigieux myron », qui confère sa définitive consécration au basileus des Romains, à savoir celui de tous les chrétiens. L'absence de ce sacre avait justement soulevé des questionnements quant à la validité même du couronnement du dernier empereur byzantin, Constantin XII (1448–1453)⁸⁰.

Or il s'avère qu'aussitôt après la prise de Constantinople les princes roumains ont commencé à être, eux aussi, marqués du sceau du saint myron⁸¹. Cette onction, conférée avec les mêmes prières et selon un rituel fortement inspiré du rituel byzantin tardif, leur a conféré une double nature, ajoutant à leur souveraineté de type local un quelque chose de l'éclat de l'institution impériale disparue. De là résulte une ambiguïté tout à fait naturelle : les princes roumains commencent à ne plus être considérés comme simplement des princes, mais aussi comme des empereurs.

Il existe de clairs indices que désormais les sacres princiers effectués par les métropolitains roumains étaient l'effet d'une délégation spéciale de la part du patriarche œcuménique. Comme l'affirmait le patriarche Joasaph II dans sa lettre adressée au tsar Ivan IV de Russie en décembre 1560, le sacre impérial était un privilège réservé seulement aux pontifes de l'Ancienne et de la Nouvelle Rome⁸². Faute d'une délégation patriarcale, ce privilège ne pouvait être exercé ni par un autre patriarche, ni par le métropolitain de Moscou, ni par aucun métropolitain à lui tout seul (καὶ οὐ μόνον μητροπολίτης). Par là, le patriarche articulait son raisonnement non pour infirmer, mais *pour confirmer* le sacre d'Ivan IV, ce qui impliquait qu'il endossait en réalité le geste du métropolitain Macaire de Moscou de

⁸⁰ M. Kordoses, « The Question of Constantine Palaiologos' Coronation », dans : R. Beaton, Charlotte Roueché (éds.), *The Making of Byzantine History. Studies dedicated to D.M. Nicol*, Londres 1993, p. 137–141.

⁸¹ Radu le Bel se fait ainsi intituler, dans un chrysobulle du 10 juillet 1462, prince « sacré du myron de Dieu (миромъ Божіемъ помазанъ) » DRH, B., vol. I, no. 124, p. 209–213 ; D.I. Mureșan, « L'émergence du sacre princier dans les Pays Roumains et son modèle impérial byzantin (XV–XVI siècles) », dans : *Dopo le due cadute di Costantinopoli*, p. 57–126 ; idem, « Teotist I și ungerea domnească a lui Ștefan cel Mare », dans : *România în Europa medievală (între Orientul bizantin și Occidentul latin). Studii în onoarea Profesorului Victor Spinei*, éd. D. Țicu, I. Căndea, Brăila 2008, p. 303–416. Certains emplois du titre d'« oint de Dieu » apparaissent en Valachie durant la première moitié du XV^e siècle, dans un contexte de rivalité politique avec l'Empire byzantin, mais ils ne pouvaient être regardés autrement que comme des tentatives d'usurpation.

⁸² W. Regel, *Analecta byzantino-russica*, Sankt-Petersburg 1891, n° 2, p. 75–79, avec l'analyse p. LI–XCXVIII ; P. Catalano, VI. Pașuto (éds.), *L'idea di Roma a Mosca. Fonti per la storia del pensiero sociale russo*, Roma, 1993, p. XLIX–LIII, 96–98. Voir C. G. Pitsakis, « À propos des actes du Patriarcat de Constantinople concernant la proclamation de l'Empire en Russie (XVI^e siècle) : survivances et souvenirs de la terminologie et de l'idéologie impériale constantinopolitaines », *Da Roma alla Terza Roma. IX Seminario internazionale di Studi Storici, Campidoglio, 21–22 aprile, 1989, L'idea di Roma a Mosca, secoli XV–XVI*, Rome, 1989, p. 87–138 ; D. G. Apostolopoulos, « Les dilemmes d'un héritier face aux ambitions d'un autre (XVI^e siècle) », dans : *Dopo le due cadute di Costantinopoli*, p. 51–56 ; D.I. Mureșan, « De la Nouvelle Rome à la Troisième », cit., p. 131–136, 156–158.

1547. La tournure ne servait donc pas à autre chose qu'à mieux définir le principe que le métropolite n'avait pas autorité pour agir de son propre chef, mais uniquement par délégation d'une autorité supérieure. On sait maintenant pourquoi : c'est parce que le métropolite de Moscou n'avait pas procédé au couronnement impérial avant d'obtenir l'aval du patriarche œcuménique Denys II pour effectuer ce geste, à savoir l'accord patriarcal transmis de Constantinople en juin 1546⁸³. Cet accord avait été signé également par le futur patriarche Joasaph II, alors encore métropolite d'Andrinople. C'est pourquoi, au lieu de flétrir l'initiative du métropolite Macaire de Moscou, Joasaph II lui conféra une exceptionnelle distinction en reconnaissance de ses mérites, en le nommant ἑξαρχος πατριαρχικὸς καθολικός, avec le privilège de pouvoir officier la liturgie et d'accomplir tous les autres offices sacrés, y compris la bénédiction du tsar en personne comme s'il agissait de la part du patriarche (ὡς ἐξ ἡμῶν, ἐπεὶ ἐξ ἡμῶν ἐξουσία)⁸⁴. Faire ainsi du métropolite de Moscou une sorte de légat *a latere* du patriarche œcuménique c'était la gratification suprême qui reconnaissait et consacrait la justice de tous ses actes accomplis depuis 1547⁸⁵. Cette lettre nous dévoile un mécanisme plus ample, car il faut observer que les seuls autres métropolites orthodoxes susceptibles d'être appelés à sacrer des « tsars » étaient les métropolites de Moldavie et de Valachie. En effet, après la visite du patriarche Pacôme I^{er} en Moldavie en 1513, le métropolite Théoctiste II sacra, en 1517 et en 1527, les *tsars* moldaves Étienne IV et Pierre Rareș, ce qui d'ailleurs lui valut même le joli surnom de царский помазател (consécrateur d'empereurs)⁸⁶. Il ne faisait que répéter le geste fondateur de son prédécesseur et homonyme Théoctiste I^{er}, à coup sûr son maître spirituel, qui avait sacré en 1457 le prince Étienne III le Grand⁸⁷. Ce sacre eut en effet le don de rajouter aux titres dont Étienne était investi celui également de « tsar », et cette innovation se répercuta sur l'intitulation de presque tous ses successeurs⁸⁸.

⁸³ S. M. Kaștanov, L. V. Stoljarova, *Россия и греческий мир в XVI в.*, Moscou 2004, t. I, n° 8, p. 355–358 ; analyse et interprétation chez P. Ș. Năsturel et D. I. Mureșan, « Denys II de Constantinople (1546–1556) et les débuts de la politique européenne du Patriarcat œcuménique », dans : *Le Patriarcat œcuménique de Constantinople aux XIV^e–XVI^e siècles*, p. 319–367.

⁸⁴ W. Regel, *op. cit.*, n° 3, p. 82, l. 27–31 ; S. M. Kaștanov, L. V. Stoljarova, *op. cit.*, n° 129, p. 273 ; fait remarqué dans D. I. Mureșan, « De la Nouvelle Rome à la Troisième », *cit.*, p. 133.

⁸⁵ Il convient de signaler qu'on rencontre un autre exarque catholique nommé par le patriarche Denys II : le métropolite Métrophane de Césarée qu'il envoya en mission à Venise pour s'occuper de la communauté grecque de la Cité des lagunes et aussi pour prendre contact avec l'Église catholique romaine. L'exarque – qui par la suite deviendra le patriarche Métrophane III – fut même reçu par le pape Paul III. Voir le dossier publié par M. I. Manoussacas, *Ανέκδοτα πατριαρχικά γράμματα* (1547–1806), Venise 1968, lettres n° 1 à 4. Pour le commentaire, P.Ș. Năsturel et D.I. Mureșan, « Denys II de Constantinople (1546–1556) », p. 340–348. Le parallélisme de l'action du Patriarcat, à la même époque, tant à Venise qu'à Moscou, est extrêmement frappant.

⁸⁶ Petre P. Panaitescu, *Cronicile slavo-române din secolele XV–XVI editate de Ioan Bogdan*, Bucarest 1959, p. 81, 95.

⁸⁷ D.I. Mureșan, « Teoctist I și ungerea domnească a lui Ștefan cel Mare », *passim*.

⁸⁸ D. Nastase, « Ștefan cel Mare împărat », *SMIM* 16 (1998), p. 65–102 ; D.I. Mureșan, « L'émergence du sacre princier », 106–124. L'exception qui confirme la règle est Bogdan III (1504–1517) qui, pour

La lettre patriarcale de 1560 à Ivan IV de Moscou revêt la même importance théorique pour la pensée politique post-byzantine que la lettre patriarcale de 1393 adressée à Basile I^{er} de Moscou. Elle fait état d'une pratique qui s'était développée durant le siècle qui avait suivi la prise de Constantinople et qui venait d'être implémentée en Russie. Il faut conclure par voie de conséquence que cette théorie avait été forgée au préalable dans d'autres pays où un métropolite pouvait sacrer un « empereur » : et ces pays n'étaient alors que les Principautés roumaines. Que les sacres princiers y effectués aient eu l'aval du Patriarcat œcuménique, la chose est tout à fait compréhensible : les métropoles de Valachie et de Moldavie se retrouvent en bonne et due forme sur les listes épiscopales des plus anciens *bérats* patriarcaux conservés, et datant de 1483 et 1525⁸⁹.

Il a déjà été argumenté que, de surcroît, Neagoe Basarab avait été sacré par le patriarche Pacôme I^{er} en personne, en mars 1513, lors de sa visite en Valachie qui occasionna exceptionnellement la consécration par le patriarche du saint chrême (*méga myron*)⁹⁰. La conséquence de ce geste sans précédent se laisse clairement voir dans les *Enseignements* de Neagoe Basarab. Le prince en tant qu'« oint de Dieu » devient le thème majeur qui traverse et unifie les deux parties des *Enseignements* de Neagoe Basarab. Son modèle est le sacre de Saül et celui de David par Samuel. Dans la version grecque, qui semble plus proche de l'original, les références s'appliquent directement à Théodose, le fils de Neagoe Basarab.

C'est justement cette implication du patriarche dans le sacre de Neagoe Basarab qui éclaire enfin l'apparente ambiguïté de ce texte, qui renferme à la fois un caractère princier et impérial indissolublement réunis. « Fais ce qui plaît à Dieu plutôt que ce qui plaît aux hommes, car c'est Dieu qui t'a sacré prince et non point les hommes (ὁ Θεός σε ἔχρισεν αὐθέντην, οὐχὶ οἱ ἄνθρωποι). Efforce-toi donc de plaire à Celui qui t'a sacré (τῷ χρίσαντί σε ἐκείνῳ) et non aux autres »⁹¹. Un peu plus loin ce sacre devient impérial : « Accomplis les désirs de tes boyards et de tes soldats, mais il vaut mieux accomplir la volonté de Dieu qui t'a sacré empereur

des raisons déjà clarifiées, a été privé d'appellations impériales, sans doute parce qu'il n'aura jamais été sacré.

⁸⁹ D.I. Mureșan, « De l'intronisation », p. 372–373 ; idem, « Girolamo Lando, titulaire du Patriarcat de Constantinople (1474–1497), et son rôle dans la politique orientale du Saint-Siège », *Annuario dell'Istituto Romeno di Cultura e Ricerca Umanistica di Venezia* 8 (2006), p. 153–258, ici p. 234–237 ; idem, « Patriarhia ecumenică și Ștefan cel Mare. Drumul sinuos de la surse la interpretare », dans : *În amintirea lui Alexandru Elian*, éd. V. M. Muntean, Timișoara 2008, p. 87–180, ici p. 102–104, 158 ; pour le bérat de 1483 : G. Salakides, *Sultansurkunden des Athos-Klosters Vatopedi aus der Zeit Bayezid II. und Selim I. Kritische Edition und wissenschaftlicher Kommentar*, Thessalonique 1995, p. 31–34 (texte ottoman), 35–38 (trad. allem.), 48–65 (comm.) ; Elisabeth A. Zachariadou, Δέκα τουρκικά έγγραφα για την Μεγάλη Εκκλησία (1483–1567), Athènes 1996, p. 157–160 (trad. gr.), 160–162 (texte ottom.) ; Anca Popescu, « Mitropolia Goției într-o diplomă otomană de investire a patriarhului de Constantinopol », *SMIM* 18 (2000), p. 167–172 ; pour le bérat de 1525 : E.A. Zachariadou, Δέκα τουρκικά έγγραφα, p. 174–177 (trad. gr.), 177–179 (texte ottom.)

⁹⁰ D.I. Mureșan, « L'émergence du sacre princier », p. 83–105 ; A. Falangas, *Présences grecques*, p. 180–183.

⁹¹ G., p. 72, l. 18–19.

(πληροῦν τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ τοῦ χρίσαντός σε εἰς βασιλέα) »⁹². « Laisse-les te servir comme les autres serviteurs avec crainte, pour qu'ils connaissent qui est leur empereur (τίς ἐστι ὁ βασιλεὺς αὐτῶν) »⁹³. Cette ambivalence est manifeste lorsque Neagoe prévoit le proche avenir du règne de son fils Théodose : « quand tu prendras entre tes mains τὴν βασιλείαν καὶ αὐθεντίαν »⁹⁴.

Dans les versions slavonne et roumaine des *Enseignements*, cette tendance s'amplifie, marquée d'un côté par un certain effacement du caractère « impérial » du pouvoir princier, mais de l'autre par une amplification du thème du sacre. « Car ce ne sont pas les hommes qui t'ont élu et sacré pour régner, mais c'est Dieu qui t'a choisi et t'a sacré, et c'est Sa volonté que tu dois faire »⁹⁵. « C'est toi qui les établis boyards, et non pas eux qui t'établissent prince, car tu es institué par Dieu pour être son oint »⁹⁶. On comprend mieux désormais pourquoi Neagoe, élu prince par l'assemblée des états du 8 février 1512, mais ayant rencontré la forte opposition d'une partie des boyards, préférerait étayer ses droits plutôt sur le sacre conféré par le patriarche Pacôme I^{er} en mars 1513. Dans la *Vie de Niphon II*, Neagoe devient « oint et est promu prince de par la volonté et la main de Dieu », de sorte que son élection, qui n'est pas contestée, est toutefois réinterprétée et reléguée en arrière-plan. C'est de cette période instable de début de règne, où il voyait sa vie menacée, que peuvent dater ces lignes qui faisaient de l'onction divine le suprême bouclier appelé à protéger la vie des souverains orthodoxes.

« ... Que personne, ni serviteur, ni paysan, bref personne, n'ose lever ses membres et sa pensée, inspiré dans son acte de trahison par le diable, sur son empereur, son prince et son maître. Celui qui s'enorgueillira jusqu'à lever sans raison la main sur son maître et son seigneur, lequel fait la volonté et est l'oint du Christ Dieu, celui-là attirera en vérité immédiatement sur sa tête inique la juste colère divine... »⁹⁷.

Des citations qui précèdent il ressort que le passage des *Enseignements* qui nous a retenus dénote bien que l'autorité princière en Valachie était un pouvoir absolu, exercé par le prince du pays en personne, dans les frontières de sa principauté. Il est très intéressant de remarquer tout de suite que l'affirmation de l'absolutisme du pouvoir princier défini par l'adjectif *catholique* est complétée par l'affirmation du caractère impérial de ce type de pouvoir : « En effet, celui qui veut être seigneur et empereur intégral (αὐθέντης καὶ βασιλεὺς σῶος) se doit d'avoir une intelligence extrême » déclare encore le père à son fils⁹⁸. Ainsi, un des concepts centraux de la conception politique qu'expriment les *Enseignements* de Neagoe Basarab plonge

⁹² G., p. 74, l. 16–18.

⁹³ G., p. 172, l. 27.

⁹⁴ G., p. 56, l. 22–23.

⁹⁵ R., p. 258 ; cf. aussi R., p. 256 : « Car ce ne sont pas eux [*les boyards*] qui t'ont sacré prince [*domn*], mais Dieu, afin que tu sois justice pour tous ».

⁹⁶ R., p. 295.

⁹⁷ R., p. 187, l. 18–25.

⁹⁸ G., p. 174, l. 5–6 : « Ὅς γὰρ θέλη εἶναι αὐθέντης καὶ βασιλεὺς σῶος, ὁφείλει ἔχειν νοῦν πλεῖστον ».

ses racines très loin dans la pensée politique hellénique et byzantine. Il exprime avec une enviable précision une conception politique très riche, en raison de ses multiples facettes et de ses vastes implications.

Regardons maintenant de plus près comment le même passage est rendu dans la version slavonne. Ainsi à αὐθεντής ὁ καθολικός τοῦ τόπου correspondent les mots **цѣль** **ѣси** **помазанникъ** **всѣхъ** **господинъ** **цѣль**⁹⁹. Le lexique de la chronique de Constantin Manasses traduit ce terme par « entier, sans mélange »¹⁰⁰. Il est facilement observable que la traduction slavonne, bien que techniquement correcte, ampute le même concept de son signifiant en lui faisant perdre ce qu'il portait de plus essentiel, à savoir justement sa « catholicité », sa *sobornost'* comme on dirait aujourd'hui en russe. On a sous les yeux un phénomène typique du *traduttore traditore* : l'interprète n'a pas suffisamment compris le sens que l'auteur avait posé originalement dans le mot. Et en même temps que la *catholicité*, le pouvoir princier perd logiquement sa nature *impériale*.

G.	S. ¹⁰¹
Ὅς γὰρ θέλη εἶναι αὐθεντής καὶ βασιλεὺς σῶος, ὀφείλει ἔχειν νοῦν πλεῖστον.	Понеже кто хощетъ быти господинъ, еиноуже трѣбуетъ мнѣго оумѣ.

La version slavonne a donc tout simplement éludé la référence au caractère impérial du pouvoir princier exercé par le monarque de Valachie : « καὶ βασιλεὺς σῶος ». Cette confrontation des textes montre que la version grecque est en réalité plus conforme à l'idéologie politique impériale qui domine sous le règne de Neagoe Basarab¹⁰², prince entouré de patriarches œcuméniques et de métropolitains grecs, animé par le modèle des empereurs Constantin le Grand, Justinien ou Théodose II. Cet effacement relatif du caractère impérial dans le texte slavon fait sérieusement réfléchir à son caractère dérivé, un peu plus tardif. C'est ce passage qui joue le rôle d'échantillon montrant qu'au moins une partie des *Enseignements* a sûrement été mentalement élaborée et rédigée originairement en grec, à l'époque de Neagoe Basarab lui-même, tandis que le texte slavon tel qu'il nous est parvenu refléterait mieux celle de ses successeurs immédiats, Radu de la Afumați et Radu Pașie¹⁰³.

⁹⁹ S., p. 342, l. 20–21.

¹⁰⁰ I. Bogdan, *Cronica lui Constantin Manasses. Traducere veche bulgară făcută pe la 1350. Text și glosar*, Bucarest 1922, p. 448, s. v. **цѣль** (ἀκεραῖος).

¹⁰¹ S., p. 342, l. 21–22.

¹⁰² P. Ș. Năsturel, « Considérations sur l'idée impériale », p. 397–400 ; A. Pippidi, « Βασιλεία και αυθεντία », *passim*.

¹⁰³ Sur la mutation dans les mentalités marquée par le règne de Radu de la Afumați, voir les analyses minutieuses de P. Chihaia, *Artă medievală II.*, p. 204–238, qui observe que l'œcuménisme

En grec, soit – mais par qui donc ? Le même fragment exprime une des implications du terme *katholikos* – à savoir la souveraineté absolue du monarque sur toutes les ressources financières du pays. Une singularité étonnante émerge, car dans la distribution rationnelle de l'argent public, l'auteur du livre indique que la priorité de l'argent public doit concerner l'appareil étatique, ses officiers, ses fonctionnaires, bref – les gens du prince et cela à l'exclusion des... monastères¹⁰⁴. On s'imagine très difficilement, et en réalité absolument pas, que le grand rhéteur du Patriarcat œcuménique soit à l'origine dudit passage. Une des priorités des représentants du Patriarcat et de toutes les communautés chrétienne sous domination ottomane directe a été en effet d'obtenir des monarques orthodoxes encore autonomes ou indépendants des ressources financières, des actes de bienfaisance, pour assurer leur survie économique¹⁰⁵. L'auteur de ce passage, bien qu'il écrive en grec, n'est donc pas Manuel de Corinthe. C'est alors un laïc, excellent connaisseur des réalités de la Valachie contemporaine, un homme d'État responsable qui, agissant au nom de la raison d'État, établit des priorités, et pour lui la première d'entre elles c'est l'État. Cet homme d'État ne saurait être quelqu'un d'autre que le prince Neagoe Basarab lui-même.

Mais par quel truchement Neagoe aurait-il pu avoir accès à la réflexion politique byzantine ? Jusqu'à preuve du contraire, aucun écrit proprement dit politique n'a encore pu être identifié comme source directe des *Enseignements*. En revanche, il faut rappeler que le maître à penser de Neagoe, le patriarche Niphon II, avait tenu devant l'assemblée des états de Valachie convoquée en 1504, un discours politique. Dans ce cadre officiel, Niphon avait disserté aussi sur la nature de l'autorité politique (*de domnie și de boieri*)¹⁰⁶. C'est sûrement à cette occasion que l'ex-patriarche aura articulé pour la première fois les aspects discutés ici *de la doctrine du καθολικὸς αὐθέντης successeur du καθολικὸς βασιλεὺς*. À l'époque le jeune Neagoe devait accompagner Niphon partout, en ses fonctions de secrétaire, de traducteur attaché auprès de l'ex-patriarche invité alors officiellement en Valachie par le prince Radu le Grand¹⁰⁷. Il est évident que ce fut Niphon II lui-même

orthodoxe, « impérial » dirions-nous, du règne de Neagoe s'estompe devant l'essor d'une mentalité « historiciste » et plus « nationale » qui mène à la naissance de l'historiographie de cour et à l'apparition du mythe de *Negru-vodă*.

¹⁰⁴ G., p. 166–168.

¹⁰⁵ P. Ș. Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains, passim*.

¹⁰⁶ *Vie de Saint Niphon II* : G. Mihăilă, D. Zamfirescu, *Literatura română veche*, vol. I., Bucarest 1969, p. 74 : « Și chemă pre toți egumenii de la toate mănăstirile țării Ungrovlahii și tot clirosul bisericii și făcu săbor mare de împreună cu domnul și cu toți boerii, cu preoții și cu mirenii și slobozi izvoare de învățătură limpede și necurmat (...) Grăia-le den pravilă și de lege, de tocmeirea bisericii și de dumnezeiaștele slujbe, de domnie și de boieri, de mănăstiri și de biserici și de alte rânduri de ce trebuia. Și tocmi toate obiceaiurile pre pravilă și pre așezământul sfinților Apostoli ». Sur ce texte voir P.Ș. Năsturel, « Recherches sur les rédactions gréco-roumaines de la *Vie de Saint Niphon II, patriarche de Constantinople* », *RESEE* 5 (1967), p. 41–75.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 76–77 : « Că un cocon de boeri, ce-l chiama Neagoe, care era mai mare peste vânători, și așa facu Dumnezeu den cele amară dulci și den cele pizmașă cu prietnicii, că aducea

qui instilla dans l'esprit de Neagoe les principes fondamentaux de la pensée politique byzantine, déclinés évidemment à l'aune de la situation post-1453. Ce faisant, Niphon se plaçait dignement dans la tradition de catéchèse politique illustrée à Byzance par Photius comme par Antoine IV. La source de la pensée byzantine reflétée dans l'œuvre de Neagoe n'est donc pas un texte écrit, mais une transmission orale, vivante, de ces principes par un de leurs représentants les plus autorisés.

Enfin, l'auctorialité indubitable de Neagoe Basarab sur ce passage ressort d'un autre fait : la conformité parfaite de son action politique et religieuse avec les principes ici exprimés. Premièrement, c'est en vertu de son statut de καθολικός αὐθέντης qu'il s'adressa aux patriarches de l'Église orthodoxe avec une série de discours dont un a été conservé dans le corpus même des *Enseignements*. Tout naturellement, dans l'édition que nous croyons la plus proche de celle originale, à savoir celle en langue grecque, ce discours est devenu justement le premier chapitre : « Λόγος διδακτικὸς περὶ ἀγάπης Θεοῦ πρὸς τὸν ἡγαπημένον αὐτοῦ υἱὸν Θεοδόσιον καὶ πρὸς ἑτέρους αὐθέντας καὶ ἄρχοντας, πατριάρχας τε καὶ ἀρχιεπισκόπους, καὶ πλουσίους καὶ πένητας » (f. 1^r)¹⁰⁸.

Il n'est d'ailleurs pas exclu que cette homélie – dans laquelle Neagoe articule sa pensée sur la manière dont les empereurs et les patriarches se devaient d'agir selon l'amour de Dieu – ait reposé sur le discours que Neagoe aurait tenu au patriarcat lors de sa visite à Constantinople, en septembre 1515. Venu apporter personnellement le tribut au sultan Selim I^{er} et faire acte d'allégeance¹⁰⁹, le prince devait habiter au *Vlah saray*, le palais des princes de Valachie, situé à quelques centaines de mètres de l'église de la Pammakaristos¹¹⁰. Neagoe, accompagné de son fils, aura alors été invité par le patriarche Théolepte I^{er} à assister à la liturgie pontificale. C'est là qu'il a pu tenir, par dispensation (κατ' οἰκονομίαν) cette homélie.

bucate de hrană sântului și a eve și într-ascuns cu îndemânarea lui Dumnezeu, fără nice o temere. Iar fericitul Nifon îl întâria cu învățăturile sale, ca se crească și să se înalță în toate faptele cele bune și să se rădăce în noroc bun și să fie plăcut înaintea lui Dumnezeu și oamenilor, cum mai apoi, cu rugăciunea sfinții sale, să umplură amândouă ».

¹⁰⁸ G : p. 22–32, S : p. 252–264 / R : 231–235, R : p. 230–235.

¹⁰⁹ M. Neagoe, *Neagoe Basarab*, Bucarest 1971, p. 64–65.

¹¹⁰ Démétrius Cantemir, *Demetrii principis Cantemirii Incrementorum et decrementorum aulae Othman[n]icae sive Aliothman[n]icae Historiae a prima gentis origine ad nostra usque tempora deductae libri tres*, ed. V. Căndea, D. Slușanschi, Timișoara, 2001, p. 340 : « eodem tempore, prima, Patriarchalis Ecclesia, Pammacaristos dicta (quae ab Occidente Moldaviae palatium, Bogdan-Serai, ab Oriente Valachicum, Cara Iflak – vulgo Vlah-Serai spectabat ». Si le palais de la Moldavie à Constantinople (Bogdan Saray) est entré dans la possession de l'institution princière à l'époque d'Étienne le Grand (M. Cazacu, « Stratégies matrimoniales et politiques des Cantacuzène de la Turcocratie (XV^e–XVI^e siècles), *RER* 19–20 (1995–1996), p. 157–181, ici p. 160–164), il semble raisonnable de penser que Vlah Saray ne serait à l'origine que le palais attribué par Mehmed II à Radu le Bel après la prise de Constantinople, comme à tous les autres dignitaires de sa cour (H. Inalcik, «The Policy of Mehmed II toward the Greek Population of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City», *DOP*, 23–24 (1969–1970), p. 231–249, ici p. 235).

Or il est évident que la seule langue dans laquelle Neagoe Basarab aurait pu s'adresser aux patriarches orientaux était le grec¹¹¹ !

Les souverains qui, à Byzance, ont pratiqué, avec l'accord de l'institution ecclésiastique, la rhétorique de nature religieuse, sont peu nombreux, mais extrêmement illustres. Constantin le Grand, bien sûr, Léon VI, Constantin Porphyrogénète, Jean VI Cantacuzène et quelques autres encore¹¹². Comme l'a parfaitement expliqué Bernard Flusin, prolongeant une réflexion de Gilbert Dagron, faute de pouvoir prétendre au charisme sacerdotal, ambition drastiquement pénalisée par l'Église après la crise iconoclaste, les empereurs Macédoniens ont inauguré un nouveau type de rapport du politique avec le religieux, en se muant en orateurs sacrés de l'Église, en hagiographes, en stimulant le culte des saints. Les empereurs ont ainsi conservé un rôle actif dans leur proximité avec le sacré, bien que d'une position subalterne¹¹³. C'est cette posture qu'assuma Neagoe Basarab, à l'instar des *basileis* les plus pieux, non seulement en prêchant au Patriarcat, mais en enclenchant, vers 1514–1515, la procédure de canonisation de son saint patron, l'ex-patriarche Niphon II, lorsqu'il décida « à l'instar de l'empereur Théodose le Jeune de jadis qui a transféré les reliques de saint Jean Chrysostome de Cucuse à Constantinople pour obtenir le pardon et la guérison pour sa mère Eudocie l'impératrice », de transférer les reliques de Niphon en Valachie pour obtenir le miracle du pardon de son prédécesseur Radu le Grand¹¹⁴. Les lettres que Neagoe a envoyées alors au monastère de Dionysiou du Mont Athos, par le biais du logothète Danciul, pour demander la permission d'emporter les reliques de Niphon devaient sûrement contenir, par la nature du genre littéraire impliqué, le panégyrique du saint pour justifier son désir de l'élever à l'honneur des autels¹¹⁵. De toute vraisemblance, ces lettres ont servi de source au prôtes Gabriel lors de la rédaction

¹¹¹ Inversement, l'homélie que Neagoe adressa au métropolite Macaire de Hongrovalachie concernant les reliques de sa mère (G., 40–53 ; S., 264–266 (très fragmentaire) ; R., p. 236–243) – pour laquelle voir l'analyse de R. G. Păun, « 'La couronne est à Dieu'. Neagoe Basarab (1512–1521) et l'image du pouvoir pénitent », dans : P. Guran, B. Flusin (éds.), *L'empereur hagiographe. Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine*, Bucarest, 2001, p. 186–223 – devait être en slavon. L'œuvre de Neagoe semble jaillir de l'esprit de son auteur dans les deux langues, en fonction des circonstances qui occasionnaient tel ou tel texte.

¹¹² Theodora Antonopoulou, *The Homilies of the Emperor Leo VI*, Leyden – New York, 1997 (Medieval Mediterranean: Peoples, Economies and Cultures, 400–1500, 14), p. 3–51.

¹¹³ B. Flusin, « L'empereur hagiographe. Remarques sur le rôle des premiers empereurs macédoniens dans le culte des saints », dans : P. Guran, B. Flusin (éds.), *L'empereur hagiographe*, p. 29–54.

¹¹⁴ *Vie de Niphon II*, p. 86 ; Violeta Barbu, « *Lex animata* et le remploi des corps », dans P. Guran, B. Flusin (éds.), *L'empereur hagiographe*, p. 224–248 ; A. Falangas, *Présences grecques dans les Pays Roumains*, p. 165–169.

¹¹⁵ *Vie de Niphon II*, p. 86 : « Și trimisă den boerii săi cei credincioși cu cărți la Sfântul Munte (...) și luând blagoslovenie de la părinți, deaderă cartea domnului în mâna egumenului ». Les moines du monastère de Dionysiou étant des Grecs, la lettre de Neagoe a très probablement été rédigée dans leur langue. La procédure de canonisation s'acheva le 15 août 1517, lorsque le patriarche œcuménique Théophile I^{er} et les membres du synode permanent invités à Curtea de Argeș approuvèrent l'*Office* en honneur de Niphon II et son icône. (A. Falangas, *op. cit.*, p. 178–179).

de son récit, notamment pour ce qui est des rapports personnels de Neagoe et du patriarche défunt.

Rappelons que cette référence *aux patriarches et aux empereurs* avait constitué pour les adversaires de l'authenticité des *Enseignements* de Neagoe Basarab une des preuves majeures de leur argumentaire¹¹⁶. Il est inutile de s'appesantir ici sur le caractère complètement suranné de pareilles réflexions. Il suffira de rappeler que la double nature princière et impériale n'est guère restée l'apanage du dialogue littéraire entre Neagoe et son fils. S'adressant à Neagoe, le juge et les 12 échevins de la ville transylvaines de Braşov (Kronstadt) se référaient déjà « au couronné de la couronne impériale, notre seigneur (сѣ црѣтскѣм вѣнчанѣм воеводѣм господи́нѣм на́шемѣм) Io Basarab voïévode »¹¹⁷. Lorsque Neagoe restitua à la bibliothèque du monastère de Bistriţa un *Synaxaire* de septembre à février (l'actuel manuscrit B.A.R. ms. slav. n° 287), le moine bibliothécaire nota tout naturellement sur le f. 203^r : « (Ce livre) a été pendant un an chez le *tsar* Neagoe (при црѣи Нагои), et il ne l'a pas retenu »¹¹⁸. Lorsque le grand rhéteur du Patriarcat Manuel de Corinthe dédia à Neagoe Basarab un *Traité sur les différences entre la foi des Latins et celle des Grecs* (vers 1519), il le lui adressa dans des termes similaires, mais avec plus d'emphasis :

« À Son Altesse, illustrissime, le très pieux et très orthodoxe prince *Ióannes* Neagoe, grand voïévode et empereur et autocrate de toute la Hongrovalachie, Manuel le grand rhéteur de la Grande Église, bonne fortune et salutation (Τῷ παννυφιστάτῳ καὶ ἐκλαμπροστάτῳ καὶ εὐσεβεστάτῳ αὐθέντῃ Ἰωάννῃ Νάγγοι μεγάλῳ βοεβόδα καὶ βασιλεὺ καὶ αὐτοκράτορι πάσης Οὐγγροβλαχίας, Μανουὴλ ὁ μέγας ῥήτωρ τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας εὐτυχῶς χαίρειν). Altesse, illustrissime, très pieux et très orthodoxe prince Jean Neagoe, grand voïévode et empereur et autocrate de toute la Hongrovalachie (Παννυφίστατε, ἐκλαμπρότατε, εὐσεβέστατε καὶ ὀρθοδοξότατε αὐθέντα Ἰωάννῃ Νάγγοι μεγάλῳ βοεβόδα καὶ βασιλεὺ καὶ αὐτοκράτορ πάσης Μεγάλης Οὐγγροβλαχίας), puisque tu

¹¹⁶ P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 201–202 avait ainsi cru relever sur ce point une contradiction insurmontable : « La Valachie était gouvernée par un prince et à la tête de son Église avait un métropolite. Mais l'auteur des *Enseignements* parle toujours dans ses paraboles d'empereurs et de patriarches », pour conclure ainsi : « Il est tout à fait étrange de nommer les successeurs de Neagoe sur le siège de son pays empereurs. Or Théodose ne devait pas régner sur un empire, mais sur la petite Valachie. Il semble bien que l'écrivain avait oublié cela. Si Neagoe avait écrit cet ouvrage et s'était adressé uniquement à son fils Théodose, il n'aurait pas oublié la place où se trouve sur le globe terrestre le peuple roumain et son petit pays ; un moine gavé de lectures mystiques, qui écrit un livre de conseil d'un caractère général, fait abstraction de la réalité immédiate et élève son esprit aux empereurs des écrits qu'il a parcourus lui-même. C'est ce qui prouve une fois de plus que pour lui la personne de Théodose est une fiction, un prétexte lui servant à exprimer ses propres idées morales ».

¹¹⁷ Gh. Mihăilă, *Dicţionar al limbii române vechi (sfârşitul sec. X – începutul sec. XVI)*, Bucarest 1974, p. 270–271.

¹¹⁸ Gh. Mihăilă, « Originalul slavon al Învăţăturilor şi formaţia culturală a lui Neagoe Basarab », dans : *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, Bucarest 1971, p. 70–71. La remarque consignée par ce moine semble impliquer que Neagoe aura consulté et retenu chez lui d'autres manuscrits du monastère de Bistriţa.

m'as ordonné de te rapporter brièvement les raisons pour lesquelles les Latins se sont séparés de la vérité et de nous avec leur foi erronée, et sont et s'appellent entièrement hérétiques (...)»¹¹⁹.

Ces témoignages se recoupent du reste avec l'iconographie du temps. Le monastère athonite de la Grande Lavra possède un superbe voile brodé sur lequel est figurée une aigle bicéphale. L'objet remonte à 1515–1516 (7024). Le titre incomplet du donateur, Neagoe Basarab, fournit la preuve qu'à l'origine il y a eu au moins deux voiles dont les légendes se complétaient réciproquement¹²⁰. Il faut dorénavant ajouter cette découverte à l'étude de l'apparition de l'aigle bicéphale sur différents témoignages iconographiques du règne de Neagoe : fresques, icônes et broderies religieuses à Curtea de Argeș, Snagov etc. Nicolae Iorga déjà estimait que Neagoe était « un prince à reflexes (*apucături*) impériaux ». La multiplication des témoignages nous pousse, quant à nous, à voir dans le voievode le créateur de tout un programme cohérent et parfaitement conscient de reprise et assimilation du modèle impérial pour son compte propre et celui de l'institution princière de Valachie.

Les recherches ultérieures ont pu en effet mettre en évidence que non seulement Neagoe Basarab, mais encore un prince de moindre envergure comme Vlad Vintilă de la Slatina (1532–1535) était appelé *basileus*, en grec et sans translateur interposé, par l'envoyé spécial du Patriarcat œcuménique Antoine Karmalikès, exarque du patriarche Jérémie I^{er} en Valachie et successeur de Manuel de Corinthe dans la charge de grand rhéteur du Patriarcat¹²¹. Le même Vlad Vintilă

¹¹⁹ P. Ș. Năsturel, « Considérations sur l'idée impériale chez les Roumains », *Byzantina* 5 (1973), p. 395–413 + 4 pl. ; L. Vranoussis, « Les *Conseils* attribués au prince Neagoe (1512–1521) », p. 381 et pl. II.

¹²⁰ P. Ș. Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains*, p. 75 ; reproduite dans idem, « O datină bizantină : vălurile bisericesti din veșminte domnești și boierești », *Analele Putnei* 4 (2008), p. 27–32, pl. en couleur entre p. 32 et 33 ; idem, dans : D. Nastase et alii, *De potestate. Semne și expresii ale puterii în Evul Mediu românesc*, Jassy 2006, p. 613–614 (une reproduction en couleurs, malheureusement tronquée sur les bords lors de l'impression, décore la couverture dorsale du volume).

¹²¹ D. R. Reinsch, « Die Macht des Gesetzbuches. Eine Mission des Megas Rhetor Antonios Karmalikes in der Walachei », *Rechtshistorisches Journal* 6 (1987), p. 307–323, ici p. 320, l. 34–37 : « τῶς θαροσύνας τῇ πρὸς Θεὸν πεποιθήσει καὶ τὸ "ἐλάλουν ἐναντίον βασιλέων" φωνήσας "ὦ βασιλεῦ", ἔφην, "εἰ βούλοιο πεισθῆναι τῷ νόμῳ τοῦ τῷ οἴκῳ αἵματι τὴν ἐκκλησίαν ἐξαγοράσαντος, εὖ σοι γένοιτο· εἰ δ' οὖν, ἀλλὰ βαβαὶ βαβαί" (...) » ; dans la traduction, légèrement modifiée, de T. Teoteoi, « Implications politiques et ecclésiastiques d'une mission du Patriarcat œcuménique à Bucarest (1534), dans : idem, *Byzantina et Daco-Romana : Studii de istorie și civilizație bizantină și românească medievală*, Bucarest 2008, p. 283–294, ici p. 293 : « Encouragé par la foi en Dieu et faisant appel, à haute voix, au précepte « j'ai parlé devant les empereurs », je lui ai dit : « **Ô, basileus !** Si tu veux te soumettre à la loi de celui qui a racheté de son propre sang l'Église, alors que Dieu te bénisse ! Sinon, que malheur arrive ! ». Il est de toute évidence qu'entre le titre impérial et la soumission à la loi divine il existe – on l'a déjà expliqué à plusieurs reprises – un lien intrinsèque et indissoluble (D.I. Mureșan « De la Nouvelle Rome à la Troisième », p. 137–147). Le titre impérial dans les Pays roumains provient de la tradition juridique byzantine. Remarquons ici également la véritable joute rhétorique qui oppose les deux protagonistes, toute en grec tenue : le prince qui apostrophe longuement l'émissaire patriarcal, lequel répond à son tour par

n'hésitait pas à se faire représenter en 1535 par le maître crétois Théophane dans le katholikon de la Grande Lavra en face à face avec Nicéphore Phocas, donc comme successeur de l'empereur fondateur du principal monastère athonite¹²². Judicieusement replacée dans le contexte réel (le séjour de Théodose à Constantinople auprès du patriarche Théolepte I^{er}) les références aux patriarches et les allusions impériales du corpus des *Enseignements* deviennent au contraire un des arguments de poids de l'authenticité de l'œuvre de Neagoe. Car la double nature du pouvoir politique était de la sorte la caractéristique *essentielle* de l'idéologie politique de Neagoe Basarab. En sermonnant les patriarches, Neagoe assumait, sans l'ombre d'une hésitation, mais avec aplomb, cette posture impériale qui avait été occasion pour plusieurs empereurs par le passé, de réformer ou de corriger les aspects de la vie ecclésiastique qui laissaient à désirer à leur époque¹²³.

Mais comment Neagoe pouvait-il donc s'arroger une telle liberté de parole dans ses rapports avec les patriarches d'Orient ? Les éléments de la réponse à cette question sont dans l'argumentation précédente : c'était en raison de son patronage non seulement sur tout le Mont Athos¹²⁴, mais aussi sur la Grande Église de Constantinople. La *Vita* de Niphon II par le *prôtos* Gabriel de l'Athos nous apprend en effet que :

« [Neagoe] fut le grand *ktitor*¹²⁵ de toute la Sainte Montagne. Et également pour la Grande Église catholique de Constantinople il fit retirer le plomb vétuste et en acheta un autre neuf et

un discours *d'une heure* autour du thème de la sagesse divine, impressionnant le souverain. La dispute se termina éruditement par une confrontation de textes canoniques, ceux-ci également en grec. Ces détails inattendus devraient nous faire réfléchir sur le niveau atteint dans les milieux auliques de Valachie dans la connaissance du grec, situation héritée sans doute depuis l'époque de Neagoe Basarab.

¹²² N. Dionysopoulos, « The expression of the imperial idea of a Romanian ruler in the katholikon of the Great Lavra Monastery », *Σοφιστ* 29 (2002–2003), p. 207–218, qui par ailleurs rejette (n. 57, p. 216–217) les objections formulées par A. Pippidi, *Tradiția politică bizantină în Țările române în secolele XVI–XVIII*, Bucarest, 1983, n. 63, p. 156–157 concernant la solidité des bases empiriques de l'existence d'une idée impériale dans les Principautés roumaines. Cf. aussi Șt. Andreescu, « L'idea imperiale nei Principati romeni », p. 171, qui n'a toutefois pas remarqué la référence impériale à Vlad Vintilă mentionnée dans la note précédente, en se leurrant par conséquent dans sa conclusion : « Né Vlad Vintilă di Slatina [...], né Michele il Bravo possono essere inclusi, da quanto sappiamo oggi, nel novero dei principi che ebbero ambizioni imperiali » (p. 174).

¹²³ Voir l'exemple de la fameuse constitution de Nicéphore Phocas sur le monachisme : G. Schlumberger, *Un empereur byzantin au dixième siècle : Nicéphore Phocas*, Paris 1890, 387–392 ainsi que l'activité des empereurs Comnènes envers l'Église de leur temps : M. Angold, *Church and Society in Byzantium under the Comneni*, 1081–1261, Cambridge 1995, p. 45–126. C'est le concept d'*épistémocratie* qui résume cette obligation de l'empereur d'agir en qualité de bras séculier de l'Église (G. Dagron, *Empereur et prêtre*, p. 260–263).

¹²⁴ P. Ș. Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains*, p. 359, s. v. « Neagoe Basarab ».

¹²⁵ Rappelons qu'en grec κτίτωρ et κτήτωρ – même prononciation ! – signifient respectivement *fondateur* (de κτίζω) et *propriétaire* (de κτάομαι). Voir à ce sujet la discussion de Tania Kamburova, « *Ktitor* : le sens du don des panneaux votifs dans le monde byzantin », *Byzantion* 78 (2008), p. 261–287, qui distingue avec précision entre les deux. En roumain le mot *ctitor* revêt (et souvent confond) ces deux acceptions, qu'il convient pourtant de soigneusement distinguer. Dans certains documents ottomans, les voievodes roumains sont considérés comme *propriétaires* – donc patrons – de tel ou tel couvent du Mont Athos. Sur les obligations et les droits des *ctitori* roumains, voir Voica Pușcașu, *Actul de ctitorire ca fenomen istoric în Țara Românească și Moldova până la*

davantage dont il la fit recouvrir entièrement. Et il a fait restaurer toutes les cellules du patriarcat et le Patriarcat il l'a enrichi avec de l'argent et bien des dons [...] La ville sainte de Jérusalem, Sion, qui est la mère des Églises, il l'a également gratifiée et enrichie, de pair avec toutes les églises d'alentour. Et bien d'autres monastères d'Orient également »¹²⁶.

Selon la liste extrêmement détaillée du *prôtos* Gabriel, la munificence de Neagoe Basarab se reversa généreusement sur toute l'Église orthodoxe sous domination ottomane¹²⁷.

« Pourquoi s'étendre encore de manière distincte sur toutes les actions et les monastères qu'il combla de sa générosité ? Disons plutôt tout ce qu'il y a en Europe, en Thrace, en Hellade, en Achaïe, en Illyrie, en Albanie, dans l'Hellespont, en Moesie, en Macédoine, en Thessalie¹²⁸, au Sirmium, à Lacédémone¹²⁹, en Pélagonie, en Dalmatie et de tous les côtés, de l'Orient jusqu'en Occident, et du Midi jusqu'au Septentrion, il nourrissait toutes les saintes églises et dispensait partout avec beaucoup de largesse. [...] Et il fut agréable non seulement envers les chrétiens, mais aussi envers les musulmans (*păgânii*), étant pour tous un père généreux à l'instar du Père céleste, qui fait briller le soleil et fait tomber la pluie tant sur les bons que sur les mauvais, comme le montre la Sainte Écriture »¹³⁰.

À ce titre, comment ne pas rappeler ici tel propos qu'un moine grec adressa à ses compagnons le 10 novembre 1519 au moment où il allait subir le martyre de la main des Turcs ? Ayant jadis approché le patriarche Niphon II et sans doute connu en Valachie Neagoe Basarab, Jacob de Kastoria, à la question posée par ses disciples où ils se retrouveraient, rétorque ceci : « Quand, au bon plaisir de Dieu, nous nous libérerons de la main de l'empereur, nous irons d'abord chez le patriarche et, ensuite, en Grande Valachie ». L'hagiographe qui raconte la vie et la fin de ce bienheureux précise que le sultan était l'empereur, le patriarche était le Christ en personne, et la Grande Valachie – le Paradis. C'est là une éclatante confirmation de l'œuvre impériale du prince alors régnant, Neagoe Basarab¹³¹.

La dimension impériale de Neagoe ressort ainsi à travers son patronage qui s'est étendu à toute l'Église d'Orient, à commencer avec le Patriarcat œcuménique

sfârșitul secolului al XVIII-lea, Bucarest 2001, surtout p. 191–196. Aucun souverain post-byzantin ne pouvait se poser toutefois ni en tant que « fondateur » ni en tant que « propriétaire » de tout l'Athos. Une troisième acception du terme *ktitor* se dégage donc à cet endroit, qui est celle plus générale de « patron » de tel lieu saint ou de telle institution ecclésiastique.

¹²⁶ *Vie de Saint Niphon II*, p. 91 : « Și fu ctitor mare a toată Sfetagora. Iar Biserica cea mare sobornică din Țarigrad au adunat plumbul cel vechiu și au cumpărat și altul nou încă mai mult și o au acoperit-o toată cu iznoavă. Și toate chiliile den patrierșie li-au înnoit și patrierșia cu bani și cu multe daruri o au îmbogățit (...) Iar sfânta cetate a Ierusalimului, Sionul, care este muma bisericilor, așijdirea o au dăruit și o au îmbogățit, dempreună cu toate bisericile den prejurul ei. Și alte mănăstiri de la Răsărit toate așijderea ».

¹²⁷ *Vie de Saint Niphon II* : G. Mihăilă, D. Zamfirescu, *Literatura română veche*, p. 96. Voir un commentaire détaillé chez A. Falangas, *Présences grecques dans les Pays Roumains*, p. 169–180.

¹²⁸ Dans le texte roumain ancien : *Tetulia* cf. la forme grecque classique *Thetulia*.

¹²⁹ Les éditeurs ont remplacé la forme rencontrée dans le manuscrit, *Lucidonie*, par une invraisemblable « Lugdonie » (cf. *Vie de Saint Niphon II*, n. 135, p. 111 et p. 92)

¹³⁰ *Vie de Saint Niphon II*, p. 92.

¹³¹ P. Ș. Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains*, p. 336–337.

et, à travers lui, sur l'ensemble du corps ecclésial. Or cette Église, même sous domination ottomane, n'avait point oublié son caractère *universel*. En prenant la défense des orthodoxes de Crète, le patriarche Maxime III (1476–1482) l'identifiait toujours comme « ἡ καθολικὴ σύμπασα τῆς ἀνατολῆς ἐκκλησία »¹³². Il est donc de toute évidence que dans la *Vita* roumaine de Niphon II, « *Biserica cea mare sobornică din Țarigrad* » traduit mot-à-mot l'expression byzantine de la *Grande Église catholique de Constantinople*. Protéger cette Église était une manière d'agir qui convenait au καθολικὸς αὐθέντης, incontestablement empereur en son État, mais aussi digne successeur du καθολικὸς βασιλεὺς que défendait jadis le *didaskalos catholique*, le patriarche œcuménique Antoine IV. « Oint de Dieu » tout comme le basileus de jadis, le prince de Valachie s'affirmait de ce fait comme patron et défenseur de l'Église orthodoxe sous régime ottoman, dans sa totalité ou, pour dire encore mieux, dans sa *catholicité*¹³³.

¹³² G. M. Thomas, « Eine griechische Originalurkunde zur Geschichte der anatolischen Kirche. Schreiben des Griechischen Patriarchen Maximus von Constantinopel an den Dogen Giovanni Mocenigo von Venedig, Januar 1480 », in *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch [-Philologische und]- historische Klasse*, Munich, 7 (1853), p. 145–192, ici p. 176 ; Fr. Miklosich et J. Müller, *Acta et diplomata graeca medii aevi*, vol. V, p. 281–285, ici p. 282. L'identification de la « Grande Valachie » dont parle dans ce texte le patriarche Maxime III avec la Moldavie (selon A. Pippidi, *Byzantins, Ottomans, Roumains*, p. 36–37) est surprenante et sans doute erronée. Pour le Patriarcat œcuménique la *Grande Valachie* désigne bel et bien la Valachie (Țara Românească), en l'occurrence la principauté gouvernée en 1480 par le père biologique de Neagoe Basarab, le prince Basarab *Țepeluș*. Voir les textes invoqués ici aux notes 118 et 130 et surtout P. Ș. Năsturel, « L'attitude du Patriarcat œcuménique envers les Arméniens des Pays roumains (fin XIV^e siècle-début XVI^e siècle) », dans : *L'Arménie et Byzance. Histoire et culture* (Byzantina Sorbonensia 12), Paris 1996, p. 145–156. Les considérations sur la même lettre patriarcale de Șt. S. Gorovei, Maria Magdalena Székely, « *Princeps omni laude maior* ». *O istorie a lui Ștefan cel Mare*, Putna 2005, n. 68, p. 18–19 (ouvrage inégal, à utiliser *cum grano salis*), considérations fondées sur un contact de seconde main avec la source, font preuve d'une profonde ignorance des réalités auxquelles se sont confrontés les Grecs de Crète sous domination vénitienne, dont la hiérarchie orthodoxe avait été bannie par une longue série de lois depuis le XIII^e siècle. Les conclusions que ces auteurs pensent pouvoir tirer de ces fausses prémisses pour la Moldavie d'Étienne le Grand s'avèrent donc complètement illusoire. Voir en revanche D.I. Mureșan, « Girolamo Lando », p. 155–159, 228–231 (avec bibliographie) et Al. Simon, « The relations between the Ecumenical Patriarchate of Constantinople and Venice in a Venetian document of 1480 », dans : *România în Europa medievală (între Orientul bizantin și Occidentul latin)*, p. 587–600 (avec une nouvelle source).

¹³³ Sur le patronage exercé par les princes roumains et russes sur la Grande Église, voir dernièrement les réflexions d'A. Bryer, « The Roman Orthodox World (1393–1492) », dans : J. Shepard (éd.), *The Cambridge History of the Byzantine Empire*, p. 878–880, qui prolongent les conclusions du livre pionnier de N. Iorga, *Byzance après Byzance. Continuation de l'"Histoire de la vie byzantine"*, Bucarest, 1935, p. 126–154 (« L'impérialisme byzantin par les princes roumains »), p. 155–200 (« Le patronage par es princes roumains de l'Eglise byzantine et de la civilisation »).