

Agrégation

THÉORIES ET PRATIQUES DU GOUVERNEMENT IMPÉRIAL DU DÉBUT DU VIII^e JUSQU'AU DÉBUT DU XI^e SIÈCLE

**Empire byzantin, monde islamique,
Occident latin**



Sous la direction de
Christine Bousquet-Labouérie
et **Éric Limousin**



Introduction

Christine Bousquet-Labouérie

Entre le VIII^e et le XI^e siècle, le monde méditerranéen et européen est marqué par l'émergence et l'affirmation de pouvoirs impériaux pluriels, qui aspirent à l'universalité, à la légitimation religieuse et à l'exercice d'un pouvoir souverain sur des territoires étendus. Au cœur de ces dynamiques, quatre entités majeures proposent des modèles impériaux concurrentiels ou complémentaires : le monde carolingien, qui naît avec le sacre de Charlemagne en 800 ; l'Empire byzantin, héritier de la Rome antique et siège d'une tradition ininterrompue du pouvoir impérial ; le monde musulman, structuré autour du califat omeyyade puis abbasside, porteur d'un projet théologico-politique propre ; et enfin l'Empire ottonien, qui au X^e siècle renoue avec la dignité impériale dans l'ancien monde franc et la réarticule autour d'une forte sacralité et d'une alliance étroite avec l'Église. Entre le début du VIII^e siècle et le début du XI^e siècle, ce sont donc quatre grandes sphères politiques et religieuses qui élaborent un nouveau rapport à la notion d'empire.

Au tournant du VIII^e siècle, le monde méditerranéen et proche-oriental est le théâtre de reconfigurations politiques majeures qui, loin de clore l'héritage impérial romain, en perpétuent et en transforment profondément les logiques. Si la « chute » de l'Empire romain d'Occident en 476 marque un jalon symbolique, les siècles suivants voient l'émergence et la consolidation de formes de gouvernement qui, tout en puisant dans le substrat idéologique et administratif de Rome, réinventent la notion d'empire. Du début du VIII^e au début du XI^e siècle, l'Occident latin, le monde byzantin et l'empire musulman, s'ils se définissent par des trajectoires distinctes, partagent une

interrogation commune : celle de la nature et de l'exercice du pouvoir à l'échelle d'entités se revendiquant, explicitement ou implicitement, d'une vocation universelle ou d'une hégémonie régionale, chacune à leur manière par la mise en œuvre des formes spécifiques de gouvernement impérial, c'est-à-dire de domination fondée sur une prétention à l'universalité, au monopole de la légitimité, et à la capacité d'ordonner un monde.

Le terme d'impérialité, souvent utilisé par les historiens pour désigner l'ensemble des discours, des représentations et des pratiques liés au pouvoir impérial, désigne ici un modèle de gouvernement fondé sur la prétention à l'universalité, la concentration du pouvoir autour d'une figure centrale – empereur ou calife – et une forte articulation entre sacré et politique. Loin d'être figée, cette impérialité est dynamique, en constante négociation avec les forces sociales, religieuses et institutionnelles, et soumise aux défis de la légitimation et de la gestion des territoires.

Entre le début du VIII^e siècle et le début du XI^e siècle, trois grandes formations politiques et religieuses dominent l'espace eurasiatique : l'Empire byzantin, le monde islamique et l'Occident latin. Toutes trois se caractérisent par l'affirmation d'un pouvoir suprême que l'on peut qualifier d'impérial, en ce qu'il prétend à une autorité supérieure, à la fois politique, religieuse et universelle. Si elles partagent cette ambition impériale, elles la formulent et la mettent en œuvre selon des modalités propres, révélatrices de leurs héritages, de leurs croyances et de leurs structures politiques respectives.

La justification chronologique du programme est relativement simple ; le début du VIII^e siècle marque un moment charnière de fragmentation politique, de mutations religieuses, d'affirmation des royaumes barbares et de reconfiguration des rapports entre pouvoirs spirituels et temporels. L'importance des maires du palais en Occident prépare la route aux Carolingiens, les menaces extérieures auxquelles l'empire byzantin est confronté poussent celui-ci à adopter une politique iconoclaste qui secoue tout l'empire pendant plus d'un siècle. Enfin l'expansion musulmane atteint son apogée géographique : après la conquête de l'Hispanie (à partir de 711), le califat omeyyade s'étend de l'Indus jusqu'à l'Atlantique. Derrière l'essor de chacun de ces ensembles, c'est bien une période de confrontation et de contact entre les trois grandes civilisations de l'époque : le monde chrétien latin, l'Empire byzantin, et l'expansion rapide de l'Islam qui rythment la vie politique. Les Ottoniens, quatrième branche impériale de ce programme, n'apparaissent bien évidemment qu'au

X^e siècle. Au cœur du X^e siècle, alors que l'Occident se relève lentement des troubles de l'époque carolingienne, une nouvelle forme de pouvoir impérial émerge sous l'impulsion d'Otton I^{er}, roi de Germanie. Cette « impérialité ottonienne », souvent présentée comme une renaissance impériale, cherche à renouer avec l'héritage romain et carolingien tout en affirmant une vision nouvelle du pouvoir, centrée sur la sacralité, le contrôle des évêques et une alliance étroite entre l'Église et la royauté. Le terminus début XI^e siècle correspond à une période de recomposition des pouvoirs en Europe latine avec la naissance des royaumes et la disparition des Ottoniens. Ce début de XI^e siècle correspond pour l'Empire byzantin à une période d'apogée politique, économique et militaire, marquée par la stabilité intérieure, l'expansion territoriale et la richesse culturelle. Héritier d'un long passé impérial, l'Empire byzantin, sous la dynastie macédonienne, apparaît alors comme la première puissance du monde chrétien. Mais sous la surface, des fragilités structurelles commencent à poindre ; la mort de Basile II en 1025, aussi puissant soit-il, signe en quelque sorte le glas de la puissance impériale byzantine. Quant au monde musulman au début du XI^e siècle, il s'est fragmenté en une mosaïque de pouvoirs concurrents brillants pour la plupart mais affaiblis politiquement : le califat abbasside a perdu toute réalité du pouvoir au profit des dynasties militaires.

Ces pouvoirs impériaux s'appuient sur des théories politiques, des rituels de légitimation et des pratiques concrètes de gouvernement qui traduisent à la fois des héritages antiques (romains ou sassanides), des recompositions religieuses (christianisme latin, orthodoxie grecque, islam) et des contextes politiques propres. Tous se réclament d'une autorité transcendante : Dieu, l'ordre cosmique, la loi révélée. Mais chacun la traduit différemment selon ses traditions, ses structures et ses enjeux : empereur chrétien élu de Dieu et protecteur de l'Église en Occident, *basileus* sacré et prêtre-roi à Constantinople, calife successeur du Prophète en Islam, empereur ottonien garant de l'unité chrétienne et restaurateur de l'Empire romain germanique.

Le cadre chronologique assez large repose sur une ambiguïté, un des pouvoirs au programme n'apparaît que plus tard et l'espace musulman se fractionne et éclate assez rapidement ; Comment dans ce cadre sans réelle unité peut se penser, se dire et s'exercer le pouvoir impérial ? Les modes variés d'exercice et de pensées du pouvoir mêlent religion, idéologie et coercition. L'étude conjointe de ces quatre foyers impériaux permet donc

de s'interroger sur la nature du pouvoir souverain à l'époque médiévale, sur ses fondements de légitimation et sur ses modes d'incarnation. Elle engage aussi une réflexion sur les circulations, les emprunts et les conflits entre ces aires politiques, qui ne sont jamais complètement closes sur elles-mêmes. Il faudra aussi s'interroger sur les modes de réception de ce pouvoir souverain ; comment les classes intellectuelles mais aussi les populations reçoivent-elles ce message, qu'en font-elles et comment éventuellement les dénoncent-elles ou leur résistent-elles ?

Au cœur de cette interrogation se trouve la notion d'impérialité, entendue comme la combinaison d'un discours de souveraineté universelle, d'une pratique centralisée du pouvoir, et d'un rapport particulier à l'histoire, à la religion et à la territorialité. L'impérialité se distingue du simple pouvoir royal ou califal : elle suppose une capacité à se poser comme instance suprême, à dominer les autres pouvoirs, à incarner un ordre à la fois terrestre et transcendant. Mais cette impérialité n'est pas uniforme : elle se décline selon des cultures, des traditions religieuses et des systèmes institutionnels différents.

Dans l'Empire byzantin, elle se nourrit de l'héritage romain, de la pensée grecque et du christianisme, articulés autour de la figure du *basileus*, souverain sacré, maître de l'*oikouménè*, garant de l'orthodoxie et centre d'un univers impérial profondément ritualisé. La codification du cérémonial impérial à l'époque de Constantin VII Porphyrogénète, dans le *Livre des cérémonies* en est l'expression sans doute la plus aboutie. L'empereur apparaît comme le pivot du cosmos, au centre d'une hiérarchie strictement ordonnée en revendiquant une primauté universelle, qui rejette toute légitimité aux empereurs d'Occident, en dépit des reculs et des défaites que l'empire peut subir.

Dans le monde islamique, la question de l'impérialité se pose en termes nouveaux, à travers le califat, autorité politico-religieuse issue de la succession du Prophète. L'empire musulman (sous les Omeyyades, les Abbassides, puis les califats concurrents d'Occident de l'empire) s'affirme comme porteur d'un ordre universel fondé sur la loi divine, le droit (*fiqh*) et le consensus de la communauté des croyants. L'impérialité islamique du VIII^e au XI^e siècle est un modèle original de pouvoir, à la fois héritier du prophétisme et inspiré de traditions impériales antérieures (sassanide, romaine, hellénistique). Si le califat sunnite abbasside constitue le cœur de ce modèle, il est progressivement contesté et multipolaire. L'impérialité musulmane devient alors plus symbolique que souveraine, mais demeure un outil puissant de légitimation.

En Occident latin, enfin, l'impérialité connaît une renaissance avec le couronnement de Charlemagne en 800, puis une réaffirmation sous les Ottoniens au X^e siècle : elle repose sur une alliance étroite entre Église et pouvoir, sur une conception chrétienne du roi comme *rex* et *sacerdos*, et sur l'idée d'une *renovatio imperii* romaine dans un cadre francisé et germanisé.

L'empire ottonien se conçoit comme la continuité de l'Empire romain d'Occident, restauré par Charlemagne en 800. Cette sacralité est renforcée par une mise en scène très codifiée du pouvoir : cérémonies, liturgies royales, iconographie impériale inspirée de l'Antiquité et de Byzance. Otton III, petit-fils d'Otton I^{er}, ira jusqu'à adopter des titres et des symboles byzantins, rêvant d'un empire universel, à la fois romain et chrétien.

L'un des traits les plus marquants du système ottonien est la « réforme épiscopale » : pour contrer la puissance de l'aristocratie laïque et asseoir son autorité, l'empereur confie de vastes domaines et des fonctions de gouvernement à des évêques, choisis par lui et souvent issus de la noblesse et de la chapelle palatine. Ces évêques, fonctionnaires et prélats sont célibataires, donc sans héritiers, ce qui permet à la couronne de garder le contrôle sur les terres et d'éviter la création de dynasties féodales. L'impérialité ottonienne marque une étape décisive dans l'histoire médiévale européenne. Elle associe l'idéal impérial romain, la mémoire carolingienne et un christianisme réformé, tout en développant un pouvoir central fort. Le modèle ottonien influencera profondément le Saint Empire romain germanique jusqu'à son déclin au XV^e siècle.

Mais cette impérialité n'est pas sans limites : les tensions entre pouvoir impérial et papauté, les résistances des grands princes territoriaux, et les défis d'un empire trop vaste en freineront durablement les ambitions universalistes.

Ces quatre aires successives et parallèles partagent une croyance en l'universalité du pouvoir impérial, mais divergent quant à leurs principes de légitimation (révélation, tradition romaine, élection divine), leurs institutions (cour impériale, chancellerie, califat, Église), et leurs pratiques concrètes de gouvernement : gestion du territoire, fiscalité, diplomatie, guerre, mise en scène du pouvoir. Par ailleurs, leur coexistence entraîne des rivalités et des jeux d'influence. Le titre d'« empereur des Romains » (revendiqué par Byzance et par les Carolingiens), les relations entre califats rivaux, ou encore la compétition pour l'encadrement du sacré dans le monde chrétien sont autant de manifestations d'une multiplicité d'impérialités en tension.

Les grandes thématiques liées à cette question peuvent se décliner autour de quelques questions : comment élaborer et conceptualiser les fondements théoriques du pouvoir impérial, à travers les discours de légitimation, les modèles bibliques ou coraniques, les références antiques, les discours juridiques et les conceptions théologiques de la souveraineté ? Derrière les recompositions et les rivalités impériales qui peuvent opposer pape et empereur, *basileus* et calife, abbassides et Fatimides ou Omeyyades d'Espagne, Ottoniens et Byzantins, on assiste à une véritable compétition pour le monopole du sacré et de la légitimité universelle. Les dynamiques de transformation et d'affirmation de l'impérialité, dans un monde traversé par les concurrences, les crises de légitimité, les évolutions sociales et religieuses sont au cœur du sujet : l'évolution de chacune des sphères les unes par rapport aux autres induit un mouvement qu'il ne faut surtout pas figer dans un tableau juxtaposé. Les pouvoirs impériaux à considérer ont articulé spiritualité, territoire et souveraineté dans un monde qu'ils voulaient uni mais qui s'est fortement scindé dans toutes les régions concernées.

Les modes d'incarnation du pouvoir impérial tels que les cérémoniels, les images, les titres, l'architecture du pouvoir sont aussi à considérer. Les différentes pratiques du pouvoir, qu'il s'agisse des rituels (sacre, couronnement, cérémonie), de l'organisation institutionnelle (cour, chancellerie, armée, Église), ou de la projection du pouvoir dans l'espace (itinérance, contrôle des périphéries, diplomatie, fiscalité) donnent à voir l'organisation des pouvoirs impériaux tels que les empereurs les imaginent et les pratiquent. Les logiques internes propres à chaque aire culturelle, et les circulations, voire les mimétismes, entre elles seront donc à étudier : du rôle de Rome dans les sacres latins à l'imitation du protocole byzantin dans le monde musulman, de la diffusion de traités de gouvernement à l'adoption de styles artistiques impériaux.

L'étude des gouvernements impériaux dans le monde byzantin, islamique et latin au haut Moyen Âge donne accès à une diversité de régimes de souveraineté qui, tout en prétendant à l'universalité, traduisent des conceptions spécifiques de l'ordre du monde. Il s'agira donc de comprendre comment s'invente, se pense et se gouverne l'empire dans des univers en dialogue, en confrontation ou en rivalité, entre sacré et politique, entre héritage antique et innovation médiévale.

À contrario de proclamations et des rituels impériaux, il ne faut pas oublier que tout pouvoir ne peut véritablement s'épanouir que s'il est au minimum accepté y compris par la résignation forcée. La réception de ces pratiques et légitimations est souvent source de tensions et manifeste les limites des pratiques comme des théories du pouvoir ; l'accueil favorable ou non d'une décision joue un rôle essentiel dans la définition même de ce pouvoir et dans l'établissement et la mesure de ses limites. Les résistances aux volontés impériales se manifestent de multiples façons et notamment à l'intérieur même des familles impériales où assassinats, usurpation, renversements sont légion. Les luttes peuvent déboucher sur des guerres fratricides et durables. La présence de minorités parfois fort nombreuses et remuantes et toujours assujetties est un bon témoin de la capacité des impérialités à gérer la différence, à prendre en considération les spécificités religieuses, ethniques et économiques de ces populations et de la difficulté à appliquer à tous les principes qui sous-tendent l'impérialité.

Comme il s'agit d'un manuel de préparation au concours de l'agrégation, quelques remarques méthodologiques s'imposent pour achever cette introduction : un manuel n'a qu'un objectif et qu'une raison d'être : ouvrir le champ bibliographique en rendant intelligibles et accessibles les entrées du programme. Il ne s'agit que d'entrées, pas du plat de résistance ! un manuel est une introduction à un travail en profondeur de la bibliographie. Que tous les auteurs de ce manuel, fait comme toujours dans l'urgence, soient remerciés du travail accompli et du temps passé pour rendre leur contribution dans les délais.

Le deuxième aspect est le rapport essentiel aux fondamentaux ; La géographie du programme doit être acquise parfaitement et dans tous les espaces de la question. La cartographie systématique doit être employée et accompagner chaque thématique de travail.

Le travail essentiel porte évidemment sur les sources. Les sources écrites sont fondamentales qu'elles soient normatives, actes de la pratique ou narratives. Elles doivent impérativement s'accompagner de la lecture et du commentaire d'images, de plans, de relevés archéologiques, monnaies. L'impossibilité de mettre des images non libres de droit dans ce manuel est une limite que les agrégatifs doivent dépasser ; les sites proposant des images sont légion, les catalogues d'exposition aussi. Il convient de rappeler que toute source doit être présentée et que la méthode historique doit s'appuyer sur la méthode

SANDI (source, auteur, nature, date, intention) ; ce système de pensée et de travail peut parfois paraître artificiel mais il trouve sa justification pleine et entière dans tout travail critique sur une source quelle qu'elle soit et évite bien des erreurs souvent reproduites.

Alors bon courage à tous

Partie 1

Définir les empires

Les sources

Laurent Avezou ; Christine Bousquet-Labouérie

I. Occident latin

Il existe une grande variété de sources : narratives, épistolaires, juridiques, et il va de soi qu'il n'est pas question ici d'en fournir une présentation exhaustive. Il s'agit plutôt de suggérer leur grande diversité.

Par sources narratives, on entend avant tout annales et chroniques, celles-ci se distinguant de celles-là par un certain souci de composition absent des premières, bien que les unes comme les autres présentent les événements dans leur ordre d'apparition.

Après être apparues dans les *scriptoria* monastiques, qui consignaient les événements locaux sur les tables pascales en de brèves annotations, les annales s'étoffent à partir du VIII^e siècle en pouvant être rédigées dans l'entourage palatin par de grands prélats, sans perdre pour autant le caractère d'information directe et précise qui fait leur valeur. Les plus fameuses, de par leur caractère inaugural, sont les *Annales royales* ou *Annales du royaume des Francs*, qui couvrent la période 741-829. Rédigées à partir de 788-789 dans l'entourage carolingien, elles compilent d'abord des documents anciens, puis deviennent contemporaines des événements à partir de 790 environ. Au début du IX^e siècle, elles font l'objet d'une réécriture intégrale qui touche parfois le fond. Elles sont un monument à la gloire des Carolingiens et taisent souvent ce qui pourrait leur être défavorable. La christianisation de la Saxe ou les rapports avec Byzance et la papauté y tiennent une place importante.

L'effondrement de l'autorité impériale au milieu du règne de Louis le Pieux est reflétée dans la scission qui s'opère dans l'historiographie officielle. Le relais des *Annales royales* est pris par les *Annales de Saint-Bertin* pour l'ouest du monde franc et par les *Annales de Fulda* pour l'est. Les deux œuvres commencent en 830 et couvrent la presque totalité de la période menant à la fin de l'empire carolingien : celles de Saint-Bertin s'arrêtent en 882, celles de Fulda en 887. Les premières ont quatre auteurs successifs identifiés, parmi lesquels Drogon, évêque de Metz, propre demi-frère de Louis le Pieux (pour la période 835-861) et Hincmar, archevêque de Reims (pour 861-882). Il en est de même pour celles de Fulda, rédigées entre autres par Rodulphus, écolâtre de ce monastère (pour 838-863), puis Méginard, son disciple (pour 863-882).

De moins grande ampleur, mais d'une plus grande précision pour les faits relatés, apparaissent les *Annales de Saint-Vaast*, rédigées par un moine de cette abbaye, pour le nord et l'est de la Francie occidentale de 873 à 899, puis les *Annales de Flodoard*, rédigées par un chanoine de l'Église de Reims d'une grande rigueur méthodique et qui avait accès aux archives de la cathédrale dont il était le garde (étudié par Michel Sot), et qui couvrent la période 919-966.

La différence entre annales et chroniques est plus de degré que de nature. L'étoffement narratif est plus marqué et l'objet peut être plus ciblé sur un peuple, comme l'*Histoire des Lombards* de Paul Diacre, composée à partir de 787 au Mont-Cassin par ce clerc italien que Charlemagne avait retenu auprès de lui de 782 à 786, mais la démarche reste strictement chronologique.

L'*Histoire des fils de Louis le Pieux* est d'abord remarquable par l'identité de son auteur, Nithard, fils d'une des filles de Charlemagne, Berthe, et de son amant Angilbert, conseiller de Charlemagne et abbé laïc de Saint-Riquier, dignité dans laquelle il lui succédera. Après avoir servi son oncle Louis le Pieux, Nithard se met au service de son cousin Charles le Chauve, qu'il sert comme ambassadeur ou les armes à la main et déteste de toute responsabilité dans le déclin de l'empire. Il est l'un des rares laïcs de l'époque à avoir laissé une œuvre écrite (rédigée à partir de 841 à la demande de Charles), dont la valeur réside évidemment dans sa participation directe aux événements qu'il relate, qui commencent en 814 par un éloge de Charlemagne pour se terminer en 843 avec le récit de la préparation du partage de Verdun.

Si la *Chronique* de Reginon de Prüm (abbé de ce monastère de 892 à 899, puis de celui de Saint-Martin de Trèves jusqu'à sa mort en 915) est à manier avec prudence, en raison d'une chronologie parfois fantaisiste, elle est d'un grand intérêt pour retracer l'effondrement de l'empire carolingien et ses suites immédiates.

Liutprand est un diacre lombard qui, après des démêlés avec le roi Bérenger II d'Italie, se réfugie en 956 à la cour du roi de Germanie Otton le Grand, qu'il suit en Italie, où il en reçoit l'évêché de Crémone en 961. Témoin de premier ordre de la seconde *renovatio imperii*, il meurt en 972 et laisse une histoire générale de l'Europe de 886 à 952 sous le nom singulier d'*Antapodosis* (« Rétribution », car le texte répondait à une sollicitation de l'évêque mozarabe d'Elvire, ambassadeur du califat de Cordoue qu'il avait rencontré en Italie). Très partielle, élogieuse pour Otton I^{er}, hostile à la papauté qu'il qualifie de « pornocratie », Liutprand a fortement contribué par un autre écrit plus ponctuel, le récit de sa seconde ambassade à Constantinople, à noircir la perception de Byzance en Occident.

L'*Histoire de Richer*, moine de Saint-Remi de Reims, élève de Gerbert d'Aurillac et condisciple du futur roi Robert le Pieux, sous lequel il achève sa rédaction, de 991 à 998, couvre la période 888-995. Souvent fantaisiste dans l'agencement des événements les plus anciens (pour lesquels il a notamment utilisé Flodoard) et parfois suspect par son amour excessif du beau style, Richer reste irremplaçable pour les trente années postérieures à la fin des *Annales de Flodoard* en 966, dont il présente le seul récit construit, notamment quant aux interventions en Francie occidentale des Ottoniens. Ces derniers constituent les héros des *Trois livres sur l'histoire des Saxons* (sans doute entamés en 967) du moine Widukind de Corvey, mort vers 980, qu'il dédie à la fille d'Otton I^{er}, Mathilde.

La *Chronique* d'Adhémar de Chabannes, prêtre aquitain né vers 988 sans doute attaché à Saint-Martial de Limoges, va de l'origine des Francs jusqu'à 1028 et constitue une source appréciable pour l'histoire du Midi de la France et de la marche d'Espagne des X^e et XI^e siècles. Son pendant septentrional est en quelque sorte constitué par les *Histoires* du moine clunisien Raoul Glaber, commencées vers 1030 et dont le récit conduit jusqu'en 1044, qui, malgré son manque de précision et sa tendance aux épanchements mystiques, est un témoin essentiel du renouveau monastique des environs de l'an mil.

La *Vita* est le genre hagiographique par excellence. Mais s'il s'applique d'ordinaire à des figures éminentes du clergé (évêques, abbés, ascètes), en vue de leur canonisation, il affecte aussi plusieurs figures politiques considérées comme ayant bien mérité de l'Église.

Eginhard (mort en 840), laïc lettré et abbé commendataire de nombreux monastères à l'instar de Nithard, a composé, peu après la mort de l'empereur, une *Vie de Charlemagne* (*Vita Karoli*), dont il a fréquenté la cour à partir de 794. Très bien informée, mais animée par le souci de calquer les attitudes de son sujet sur celles des empereurs romains, en particulier d'Auguste, son œuvre a été très admirée durant tout le Moyen Âge.

Louis le Pieux a eu quant à lui l'honneur de deux *Vies* : celle de Thégan, chorévêque de Trèves (vers 837), très partielle en faveur de l'empereur, et celle, après 840, de l'Astronome (ainsi surnommé en raison de l'intérêt pour les phénomènes astrologiques de ce probable clerc de la chapelle palatine), plus nuancé, précis et documenté.

Le genre des *Gesta episcoporum* apparaît à la fin du VIII^e siècle. Ces ouvrages se présentent sous forme de notices biographiques relatant la vie et l'action des évêques d'une cité donnée, depuis le premier prélat jusqu'à la rédaction de l'ouvrage. Les auteurs sont souvent des chanoines locaux, très au fait des archives de la cathédrale auxquelles ils ont accès et qui aujourd'hui, pour la plupart, perdues.

Le prototype en est le *Liber Pontificalis*, qui regroupe les notices des évêques de Rome, extrêmement précieux non seulement pour l'histoire de la papauté, mais aussi de ses rapports avec les empires franc comme byzantin, bien que, à partir de la fin du IX^e siècle, les notices, plus brèves, se réduisent quasiment à un catalogue.

C'est sur son modèle que Paul Diacre rédige vers 784 la *Geste des évêques de Metz*, qui exalte notamment les figures de saint Arnoul, ancêtre de la dynastie carolingienne, et de Chrodegang, promoteur de la réforme de l'Église franque, à l'époque de Pépin le Bref et de Charlemagne.

L'Histoire de l'Église de Reims (qui s'arrête en 948) est l'autre grande œuvre de Flodoard et la meilleure des *Gesta episcoporum* conservées, Reims étant un lieu clé de l'histoire politique occidentale du haut Moyen Âge.

Les *gesta abbatum* obéissent aux mêmes règles que les *gesta episcoporum*. Parmi les plus intéressantes, on peut citer les *Gestes des abbés de Fontenelle*, composées à partir des chartes du monastère, d'anciennes vies de saints et des traditions orales entre 833 et 845.

Les sources hagiographiques, concernant les saints, posent la question essentielle des critères de sainteté et, par conséquent, de la manière dont évolue la perception qu'ont d'elles-mêmes les sociétés chrétiennes. Elles se divisent en trois genres : les *Vies* (qui peuvent s'appliquer parfois, on l'a vu, à des souverains), les récits de miracles et les translations de reliques.

L'époque carolingienne se caractérise par un remaniement important des *vitae* antérieures, mais aussi par une importante production de vies nouvelles. Parmi les plus notables, on peut citer : la *Vie de saint Boniface*, apôtre de la Germanie et réformateur de l'Église franque mort en martyr en Frise en 754, composée par Willibald, évêque d'Eichstätt, autour des années 780 ; la *Vie de saint Benoît d'Aniane*, personnage clé de la réforme monastique sous Louis le Pieux, due en 822 à son successeur à la tête de ce monastère, Ardo Smaragde ; la *Vie d'Adalard*, abbé de Corbie, due, peu après sa mort en 826, à Paschase Radbert, moine, écolâtre et enfin lui-même abbé de Corbie mort en 855, œuvre un peu verbeuse à force d'anticolâtrie, mais précieuse sur le basculement de l'empire au milieu du règne de Louis le Pieux. La production hagiographique se ralentit ensuite, du fait des invasions et des difficultés du monde monastique, mais renaît à Cluny, sans intéresser au premier chef l'histoire de l'empire.

Les récits de Miracles fourmillent d'informations sur l'histoire locale comme plus générale. Les *Miracles de saint Denis*, rédigés à la requête d'un moine du monastère avant 835, puis après 877 pour le livre III qui complète la période intermédiaire, concernent un des monastères les plus importants du monde franc. Les *Miracles de saint Benoît* ont été composés à Fleury-sur-Loire entre 870 et le début du XII^e siècle par divers moines du monastère, dont ils éclairent non seulement l'histoire, mais aussi celle de ses relations avec le monde extérieur, contenant des informations majeures sur les guerres des fils de Louis le Pieux comme les invasions du IX^e siècle.

Les translations de reliques intéressent les relations entre sanctuaires et, du coup, éclairent des pans entiers de la société chrétienne. On peut relever la *Translation des saints Marcelin et Pierre de Rome à Seligenstadt*, composée

en 830, sans doute par Eginhard, peu après l'événement de 823, ou bien la *Translation de saint Vite* (836) de Saint-Denis jusqu'à Corvey, rédigée par un moine de ce dernier monastère qui avait fait partie du voyage.

Les recueils de correspondance sont, pieusement recopiés au Moyen Âge, sont essentiels de par l'identité en général prestigieuse de leurs auteurs, et pour comprendre l'encadrement institutionnel et spirituel des fidèles.

Le *Codex Carolinus* a été reconstitué en 791 sur ordre de Charlemagne, qui avait constaté que des lettres envoyées une cinquantaine d'années auparavant étaient déjà en passe de devenir illisibles. Il rassemble une partie des lettres envoyées par les papes aux derniers maires du palais pippinides et aux deux premiers rois carolingiens.

Parmi les plus remarquables, on a conservé les correspondances de Boniface (qui concernent la papauté, l'Église franque et sa réforme), d'Alcuin (quelque 300 lettres majeures, émanant d'un inspirateur clé de la *renovatio imperii* de 800), d'Eginhard (parmi les seules correspondances de laïcs qui nous soient parvenues), de Raban Maur (abbé de Fulda en 822 puis archevêque de Mayence en 847, grand intellectuel du règne de Louis le Pieux), d'Hincmar de Reims (mort en 882, détenteur d'un des sièges épiscopaux les plus importants du monde franc, qui écrit aux évêques, aux papes aux rois et aux empereurs, n'hésitant pas à les morigéner) et de Gerbert d'Aurillac (écolâtre puis archevêque de Reims, puis de Ravenne, abbé de Bobbio, enfin pape sous le nom de Sylvestre II mort en 1003, au cœur des relations entre Francie occidentale, Empire ottonien et papauté).

La littérature politique a suscité, notamment à l'époque carolingienne, plusieurs ouvrages éclairant l'idéologie et les institutions impériales, comme les traités *De institutione regia* de l'évêque Jonas d'Orléans (vers 833), adressé au roi Pépin I^{er} d'Aquitaine, qui appartient au genre des miroirs des princes, et *De ordine Palatii*, écrit à la fin de sa vie, vers 881-882, par Hincmar de Reims pour le jeune roi de Francie occidentale Carloman II, petit-fils de Charles le Chauve, afin de lui tendre le miroir institutionnel, cette fois, de l'organisation administrative et politique du palais de Charlemagne, dont il fournit ainsi une description capitale, quoique certainement idéalisée.

Les capitulaires (*capitularia*) des Carolingiens reprennent les décisions conciliaires en leur donnant force de loi, ainsi que la législation royale antérieure, qu'ils actualisent (*capitularia legibus addenda*, « à ajouter aux

lois »), quand ils n'innovent pas purement et simplement (*capitularia per se scribenda*, « à rédiger pour eux-mêmes ») ou répondent aux rapports des *missi*, envoyés de l'empereur (*capitularia missorum*).

Parmi les plus notables, on peut citer le capitulaire d'Herstal de 779, l'*Admonitio generalis* de 789 (sur l'organisation de la vie religieuse) ou le capitulaire de 823-825, qui témoigne de l'aspiration de Louis le Pieux à faire fusionner « pensée d'Église et raison d'État » (Louis Halphen).

Les actes pontificaux, désignés plus tard sous l'appellation générique de décrétales sont particulièrement prolifiques pour la seconde moitié du IX^e siècle, période pendant laquelle la papauté aspire, avec un bonheur inégal, à prendre le relais de l'autorité impériale défaillante.

II. Orient byzantin

Pour les sources narratives, le VIII^e siècle apparaît encore, sur la lancée des crises du VII^e, comme une éclipse, seulement éclairée par le *Breviarium* de Nicéphore, écrit par ce secrétaire impérial encore dans l'état laïc avant 787, soit longtemps avant son accession au patriarcat de Constantinople en 806. Comme son nom l'indique, l'ouvrage décrit brièvement les événements de 602 à 769, livrant une image positive de l'œuvre jugée renaissante des premiers empereurs iconoclastes, de manière d'autant plus notable que l'auteur sera destitué en 815 à l'avènement du second iconoclisme.

L'horizon narratif s'éclaircit un peu avec la *Chronographie* de Théophane le Confesseur, moine, puis abbé de Megalos Agros en Bithynie, qui poursuit l'œuvre de son ami Georges le Syncelle (secrétaire privé du patriarche) là où celui-ci l'avait interrompue à sa mort après 810, c'est-à-dire à la date de 284 (il partait de la création du monde). Mais il n'est pas exclu que Théophane ait simplement mis en forme pour les siècles ultérieurs les matériaux accumulés par Georges, allant jusqu'en 813 pour dessiner une œuvre majeure aux opinions très tranchées, contenant un célèbre passage violemment critique sur Mahomet, hostile aux iconoclastes comme à l'empereur Nicéphore I^{er} et s'achevant sur un éloge de son second successeur Léon V, soit avant que celui-ci ne restaure l'iconoclisme, alors que Théophane mourra en exil vers 818 pour avoir refusé de reconnaître ce dernier.

Les débuts du second iconoclasme en 815 ne sont éclairés que par les fragments d'une chronique du début du IX^e siècle compilée sous le nom de convention de *Scriptor Incertus*, qui justifie la restauration par l'argument que les empereurs iconoclastes ont partout réussi là où les iconodoules avaient échoué.

La *Chronique* de Georges le Moine (ou le Pêcheur), écrite vers 866 et qui couvre les événements jusqu'à 862, a le mérite de présenter une narration intégrale du second iconoclasme encore proche des événements, même si son écriture peu raffinée et sa perméabilité aux récits de miracles et autres descriptions de l'enfer ne la hissent pas au niveau de celle de Théophane.

Comme cette dernière, ainsi que le *Breviarium* de Nicéphore, l'œuvre a fait l'objet d'une traduction en latin par Anastase le Bibliothécaire (mort en 878), secrétaire du pape Nicolas I^{er}, ambassadeur auprès du patriarche Photios et témoin du concile de Constantinople IV en 869-870.

L'époque macédonienne est marquée par un net renouveau des œuvres narratives, rédigées par des laïcs très orthodoxes, cultivés et souvent plus fins dans leur approche du second iconoclasme, par exemple, que les moines du IX^e siècle, à l'instar de Joseph Gènesios (nom donné après coup à un anonyme, sans doute haut fonctionnaire à la cour), auteur d'une *Histoire des rois* écrite sous Constantin VII, couvrant la période 813-886, qui n'hésite pas à se montrer critique envers Basile I^{er} le Macédonien, ou de la *Chronique* de Syméon (842-948), laudateur de Romain Lécapène. Quant à Léon le Diacre (mort après 992), il livre dans son *Histoire* inachevée, portant sur les années 959-975, un portrait laudatif de Nicéphore II Phokas, qu'il compare aux juges conquérants de la Terre sainte.

Dans l'intervalle, une histoire officielle, impériale et aristocratique a été réaffirmée avec les *Continueurs de Théophane*, groupe de chroniqueurs écrivant à l'instigation de Constantin VII l'histoire de 813 à 961. Si l'auteur unique de la période 813-867 est aussi anonyme que ceux qui ont rapporté les années 886 à 961, le règne de son grand-père Basile I^{er} a été rédigé par l'empereur en personne sur un mode laudatif.

La renaissance macédonienne s'achève à la fin du XI^e siècle avec deux chroniqueurs majeurs : Jean Skylitzès, haut fonctionnaire ayant laissé un *Synopsis historiarum* portant sur la période 811-1057, et surtout Michel Psellos, peut-être le plus grand nom de l'humanisme byzantin, professeur de

philosophie, encyclopédiste, néoplatonicien avoué, conseiller des empereurs du troisième quart du XI^e siècle et auteur d'une *Chronographie*, suite de biographies impériales de Basile II à Michel VII (963-1078).

L'hagiographie byzantine livre une manne prolifique dont on peut distinguer, par ordre chronologique : la *Vie de Philarète le Miséricordieux*, aristocrate provincial du VIII^e siècle devenu le beau-père de Constantin VI, vie construite par son fils Nicéas le Moine comme celle de Job ; celle de trois héros des iconodoules du second iconoclasme (le patrice Nicéas, mort en 836, Michel le Syncelle, moine palestinien mort en 846 et Euthyme de Sardes, mort en 831, dont la vie est due au patriarche Méthode, mort en 847) ; la *Vie merveilleuse de saint Pierre d'Atrôa* (mort en 837), moine de l'Olympe de Bithynie, ami de Théodore Stoudite ; la *Vie d'Euthyme*, patriarche de Constantinople de 907 à 912 contemporain de l'affaire de la Tétragamie, à ne pas confondre avec un autre Euthyme, dont la vie et celle de son père retracent l'histoire de ces cofondateurs du monastère athonite d'Iviron au X^e siècle.

Parmi les correspondances notables, relevons celles de Théodore Stoudite, le réformateur du monachisme et grand défenseur de l'iconodoulie mort en 826 ; Photios, peut-être le plus grand patriarche de Constantinople (de 858 à 867 et de 877 à 886), dont une des plus fameuses lettres, adressée au khan Boris-Michel de Bulgarie est un véritable miroir du prince chrétien ; Nicolas Mystikos, patriarche de Constantinople de 901 à 907 et de 912 à 925, pourfendeur de la Tétragamie sous Léon VI et régent de Constantin VII ; Théodore Daphnopatès, chef de la chancellerie impériale, puis, après une éclipse, éparque (préfet de Constantinople), de Romain Lécapène à Nicéphore II Phokas, mort en 963 ; Léon de Synada, métropolite de province assez pittoresque de l'extrême fin du X^e siècle.

Les sources administratives, aussi bien civiles que canoniques, sont particulièrement éclairantes pour un empire où l'héritage des compilations justiniennes et des débats théologiques et disciplinaires des siècles précédents pèse encore fortement.

Pour les actes impériaux, l'éclipse relevée dans le domaine narratif au VIII^e siècle se retrouve ici pour une époque dont la contribution se borne à l'*Eklogè* (ou *Écloga*), « sélection » accomplie, à l'instigation de Léon III en 726 ou 741, à l'intérieur des compilations justiniennes, mais fortement teintée de droit canon, afin d'aider les juges à faire leur métier.

Le retour vraiment décisif à l'ancienne activité législative se manifeste sous les deux premiers empereurs macédoniens, avec l'intention explicite d'épurer le droit obscurci par le temps ou dévoyé par les iconoclastes. L'offensive commence par la publication de deux ouvrages introductifs : le *Procheiron* (ou *Procheiros nomos*), « loi manuelle », nouvelle mouture de l'*Eklogè* publié vers 870 par Basile I^{er} et ses fils Léon et Constantin, puis l'*Eisagôgè* (« Introduction ») ou *Epanagôgè* (« Renvoi »), publié vers 879 par le même Basile et cette fois ses fils Léon et Alexandre (Constantin étant mort en 879), seul code byzantin de droit constitutionnel, affirmant une nette dyarchie empereur-patriarche à la tête de l'empire.

Ces prolégomènes débouchent, sous Léon VI (886-912), sur l'édition massive des *Basiliques* en 60 livres, compilation de droit civil actualisant la législation justinienne et la prolongeant jusqu'à l'époque macédonienne. Elles sont complétées par les 113 nouvelles (lois impériales de Léon VI, pour la plupart adressées à Stylien Zaoutzès, père de l'impératrice Zoé Karbonopsina), l'un des rares empereurs à oser abroger franchement les contradictions entre droits impérial et canonique. La fin du IX^e siècle voit d'ailleurs une actualisation du Nomocanon (correspondance des lois civiles et des règles ecclésiastiques relatives à la vie religieuse).

Le droit canon est alimenté par les actes conciliaires (par exemple Hiéréia en 754, Nicée en 787, le concile « anti-photien » de Constantinople, considéré comme œcuménique en Occident sous le nom de Constantinople IV en 869-870, puis le concile « photien » de 879-880 assurant la réhabilitation du patriarche) et les actes patriarcaux : ceux de deux patriarches iconodoules, Germain (715-730) et Taraise (784-806), quoique ponctuels, sont éclairants sur les problèmes de discipline du clergé. Le premier (mort en 733) a également écrit en exil un Traité sur les hérésies et les conciles alarmant sur le retour des déviances religieuses. Le *Synodikon* de l'orthodoxie lui répond à un siècle de distance en 843 en déclarant close l'ère des hérésies.

La connaissance de l'administration et des institutions est éclairée par plusieurs traités normatifs. Le *Taktikon* de 842-843 présente un classement des grands personnages en combinant les deux critères de la fonction et de la dignité.

Surtout, l'empereur lettré Constantin VII Porphyrogénète (913-959) a laissé deux ouvrages fondamentaux sur le gouvernement de l'Empire (*De administrando imperio*) et sur les cérémonies au Palais et à Sainte-Sophie (le *Livre des cérémonies*).

III. Les sources musulmanes

Entre le début du VIII^e et le début du XI^e siècle, le pouvoir impérial musulman, incarné par le califat, connaît une expansion, une consolidation, puis une fragmentation progressive. Durant cette période, les califats omeyyade de Damas (jusqu'en 750), puis abbasside de Bagdad, constituent des puissances impériales de premier plan, à la fois politiques, religieuses et culturelles. Le califat n'est pas seulement un gouvernement : il prétend incarner la communauté des croyants (*umma*), assurer l'application de la loi divine (*sharî'a*), et défendre l'islam contre les ennemis extérieurs et les dissidences internes.

Une première grande série de sources presque toutes issues de l'entourage califal sont essentielles dans cette question. Les sources musulmanes de cette époque, bien que riches et diverses, ne sont pas des chroniques neutres. Produites dans un cadre islamique et souvent califal, elles reflètent une vision idéalisée, théorisée ou contestée du pouvoir. Elles mêlent historiographie, droit, théologie, *adab* (littérature de cour). Un bel exemple est fourni par la poésie de cour (*qasîda*) dont le genre est fixé dès les VIII^e-IX^e siècles en proposant le modèle du *madh* ou louange au prince dont on espère des bienfaits en retour et l'*hijâ*, la satire contre les adversaires de son protecteur. Al-Mutanabbî (915-965) en produit successivement au service des Hamdanides, des Tulunides et pour finir des Bouyides. Ces sources permettent non seulement de saisir la légitimation religieuse du pouvoir, mais aussi les tensions internes, les révoltes, les jeux d'influence à la cour, et les débats doctrinaux autour de la figure du calife.

Parmi les corpus majeurs figurent les chroniques historiques comme celles d'al-Ṭabarî, les écrits juridiques et politiques comme les traités d'al-Mâwardî ou de Ḥasan al-Baṣrî, mais aussi les miroirs des princes, manuels de comportement et de gouvernement destinés aux souverains, qui expriment une forme de pensée politique islamique. Al-Tabarî (mort en 923) avec sa monumentale *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk* (*Histoire des Prophètes et des Rois*) est

une source inestimable pour les premiers siècles de l'Islam, y compris la période abbasside. Utilisant la méthode des traditionnistes en citant systématiquement ses sources, il détaille les événements politiques, les successions califales, les révoltes, les réformes, et les relations entre les différents acteurs du pouvoir, son œuvre devient assez rapidement une histoire canonique acceptée et copiée par ses successeurs. Al-Mas'udi (m. en 956) dans son œuvre majeure *Muruj adh-Dhahab wa Ma'adin al-Jawhar* (*Les Prairies d'Or et les Mines de Pierres Précieuses*) fournit une encyclopédie historique et géographique qui offre des descriptions vivantes des cours califales, des coutumes et des institutions. Il y aborde également des aspects de la théorie politique et de la légitimité.

Avec l'explosion du califat au X^e siècle, désormais chaque espace politique développe une histoire propre. Ibn Miskawayh (mort en 1030), écrit *Tajârib al-Umam* (*Expériences des Nations*) qui couvre l'histoire de son temps avec un accent particulier sur les Buyides, fournissant des détails sur la gestion des affaires, les relations diplomatiques et les conflits de pouvoir. En Espagne, la famille al-Râzî, Ahmad (m. en 955) et son fils Îsâ (m. en 980) rédigent une *Ajbâr mulûk Al-Andalus* (*Histoire des souverains d'Al-Andalus*) continuée par le *Kitab al-Muqtabis* d'Ibn Hayyan (m. en 1076). En Égypte, al-Musabbihi (m. en 1030), haut dignitaire de la famille fatimide rédige une *Akhhâr Miṣr* (*Histoire de l'Égypte*) alimentée par les documents de la chancellerie. À travers ces textes, se dessinent des représentations complexes du pouvoir, à la fois sacralisé, contesté, institutionnalisé et idéalisé. Ces chroniques sont le plus souvent présentées sous la forme d'annales, années par années ou par règnes, elles présentent dans l'ordre l'accession au pouvoir du calife, les révoltes, les assassinats qui peuvent accompagner les changements de règnes, les guerres civiles éventuelles et les grandes décisions notamment religieuses. Le rôle du calife est aussi mis en valeur à travers la gestion territoriale la nomination des gouverneurs et les campagnes militaires menées en son nom.

Cette documentation abondante est souvent biaisée car le plus souvent liée à la dynastie qu'elle sert ou qu'elle met en valeur mais elle invite à une lecture critique, attentive aux contextes de production et aux intentions des auteurs. Elle demeure néanmoins une source essentielle pour comprendre comment le califat, entre utopie religieuse et réalité impériale, a été conçu, justifié, contesté ou réformé à l'intérieur même de la civilisation islamique.

Le deuxième type de sources particulièrement importantes regroupe les traités juridiques et politiques dont Ibn al-Muqaffa (m. en 756), al-Mawardî (m. en 1058), ou al-Farabî (m. en 950) en sont les principaux représentants. Ces textes, souvent écrits pour conseiller les princes et les califes, exposent les devoirs du souverain, l'organisation de l'État et les principes de justice. Ibn al-Muqaffa, bien qu'il soit plus connu pour sa traduction du *Kalila wa Dimna*, dans ses écrits comme le *Risalat al-Sahaba* (*Épître aux Compagnons*) adressée au calife Al-Mansour, donne un aperçu de ses idées sur la gouvernance, la nécessité d'un pouvoir central fort et la réforme administrative. Ses écrits sont une source précoce de réflexion sur la bureaucratie et l'éthique d'une bonne administration.

On peut toujours retrouver al-Mawardî à travers une autre de ses œuvres majeures, *Al-Ahkam as-Sultaniyya wa al-Wilayat ad-Diniyya* (*Les statuts gouvernementaux et les administrations religieuses*), qui est une pierre angulaire de la théorie politique sunnite. Il y décrit en détail les fonctions du calife, les devoirs des ministres, des juges (*qâdî-s*), et les principes de légitimité. Il développe la théorie du califat électif et la nécessité de l'obéissance au souverain tant qu'il respecte la *sharî'a*. C'est donc bien une source fondamentale pour comprendre la vision orthodoxe sunnite du pouvoir. Al-Farabi (mort vers 950), bien que plus philosophe que théoricien son ouvrage *Kitab al-Madina al-Fadila* (*Le Livre de la Cité Vertueuse*) propose une vision philosophique et utopique de l'État idéal, inspirée de Platon et Aristote, mais adaptée à un contexte islamique. Il y décrit le rôle du dirigeant comme un philosophe-roi qui guide la société vers le bonheur et la perfection. C'est une source importante pour la pensée politique d'inspiration philosophique. De manière évidente, ces traités définissent les conditions légales de l'accès au califat ; l'élection les fonctions et les limites du pouvoir califal sont soigneusement énumérés et présentés. Il en ressort un rôle fondamental du calife, et le protecteur de l'islam, chef de la prière et au nom duquel est proclamée la grande prière du vendredi. Ces traités accordent aussi une place importante à la réflexion sur les crises politiques : les usurpations et les califats multiples qui forment la réalité du pouvoir en Islam depuis le X^e siècle sont des objets de réflexion et de discussion intense. À travers ce type de sources se lit une légitimation de l'ordre politique existant, mais aussi la volonté de résoudre la tension entre le pouvoir et les obligations religieuses qui peuvent

tempérer ou au contraire exacerber l'usage du pouvoir. Enfin le plus important pour les différents auteurs c'est de réaffirmer l'unité de *l'umma* malgré les divisions politiques qui ont fait voler en éclats le califat.

Un troisième type de sources renvoie une vision idéalisée et pédagogique du calife et du califat ; ce sont les miroirs aux princes (*Nasihah al-Muluk*). Ce genre, fortement inspiré par la littérature grecque et persane antéislamique, est présent dès le VIII^e siècle, avec Ibn al-Muqaffa, persan converti. Il est l'auteur de *Kalîla wa-dimna* dans ces contes animaliers, illustrent les vertus politiques de souverains. Il produit également l'*adab al-kabîr*, premier manuel d'*adab* où il développe une conception du pouvoir fondée sur le savoir et la religion fortement inspirée par le modèle sassanide. Ce genre littéraire du *nasihat al mulûk* s'épanouit durant la période avec le *Qabus-nama* de Kai Kawus (XI^e siècle), bien que légèrement plus tardif, qui s'inscrit dans cette tradition. L'ensemble des textes de cette catégorie apporte des conseils moraux, politiques et pratiques aux souverains, en lui présentant un modèle qui apparaît alors comme sage, juste, pieux protecteur du peuple. L'idéal éducatif est clairement perceptible et propose aux califes, évidemment conseillés par les oulémas, et aux futurs souverains une vision et une éthique du pouvoir dans le respect de la religion et la nécessité d'une certaine justice sociale. L'influence des héritages persans et hellénistiques est grande dans ces textes qui s'adaptent aux réalités de l'Islam.

Une deuxième grande série de sources émane, elle, des pouvoirs religieux et elle est aussi à prendre en compte ; les *hadiths*, la théologie nourrissent également la réflexion sur le pouvoir impérial et ses limites. Les *hadiths*, recueil et compilation des actes propos et approbations attribués à Muhammad, constituent, avec le Coran, l'une des principales sources de l'islam, notamment pour la jurisprudence (*fiqh*), la théologie et la morale. Ils mettent en valeur l'obéissance due au souverain et critiquent la *fitna* (désordre, rupture division). Les différentes composantes de l'Islam politique émettent également des textes qui critiquent le pouvoir califal ; ce sont des textes d'origine kharidjite ou mutazilite par exemple. L'exemple des sources ismaéliennes liées aux Fatimides est particulièrement important : durant la période VIII^e-XI^e siècle, la dynastie fatimide (chiites ismaéliens) développe une théorie du pouvoir basée sur l'Imamat héréditaire et infaillible. Des auteurs comme al-Qadi al-Nu'man (m. en 974), par le *Da'a'im al-Islam* (*Piliers de l'Islam*), exposent la doctrine ismaélienne du pouvoir, la légitimité de l'Imam-Calife et

l'importance de l'obéissance à l'Imam en tant que source de guidance divine. Les grandes thématiques de ces textes critiques portent sur la légitimité et la possibilité de la désobéissance envers le calife ; qu'elle soit basée sur la désignation divine (chiisme), l'élection et le consensus (sunnisme précoce), ou la force et le maintien de l'ordre (sunnisme plus tardif face à la fragmentation du pouvoir), les polémiques ne manquent pas et se résument à quelques questions précises. Qu'est-ce qui rend le califat légitime ? L'ensemble des textes d'origine religieuse utilise en effet le discours pour légitimer ou délégitimer le califat et parfois faire apparaître des visons concurrents du pouvoir telle que l'imamat chiite. La deuxième série de questions posées par ces textes portent sur les devoirs du souverain : Assurer la justice (*al-adl*), protéger la religion, maintenir l'ordre public (*al-amr bi-l-ma'ruf wa al-nahy an al-munkar*), défendre les frontières, collecter les impôts. Derrière cette liste quasi consensuelle se cachent souvent les critiques sévères à l'encontre des califes abbassides. Une troisième série d'interrogations parcourt ces écrits comment doit s'articuler la relation entre le pouvoir temporel et spirituel ? Cette interrogation donne lieu à un débat souvent passionné et difficile à résoudre. Enfin une question et non des moindres, porte sur la nature de la tyrannie et le droit à la révolte : les réponses sont complexes et nuancées, la stabilité de la communauté est souvent privilégiée, mais la résistance face à une injustice flagrante est parfois envisagée. Ces textes sont fondamentaux car ils ouvrent un espace de critique rompant avec les sources trop proches du califat et ils jouent un rôle important dans les innombrables conflits théologico-politiques du monde musulman.

Les ouvrages de géographie et les récits de voyage ne doivent pas être oubliés car souvent sous-estimés, ils peuvent contenir des descriptions des systèmes administratifs, des institutions locales et des pratiques de pouvoir observées dans différentes régions. Le genre littéraire est d'abord issu de commandes califales (al-Mansour et al-Ma'mûn). Par exemple, al-Balkhî (m. en 920) décrit les différents climats (*iqîlîm*) dans le *Suwar al-aqâlim* (*Carte des régions*). La plupart des géographes arabes sont connus car cités dans le *Kitab al-Masalik w-al-Mamalik* ou *Livre des itinéraires et des royaumes* d'Ibn Khordadbeh (m. v. 885). Les géographes de cabinet comme Ibn Rusteh (m. en 913), écrivant depuis Ispahan son *Kitab al-A'laq al-Nafisah* (*Livre des Atours précieux*), cohabitent avec les géographes-voyageurs al-Ya'kubi (m. en 905) qui décrit un monde qu'il a en partie parcouru au service des Tahirides ou des Tulunides. À partir d'al-Mas'ûdî (m. en 956),

auteur de l'*Akhbâr az-zamân (Histoire Universelle)* la géographie est moins une commande étatique qu'une production à destination des lettrés. Il allie à l'étude de cabinet ses voyages jusqu'à Zanzibar ou la Mer Caspienne. Ainsi au X^e siècle, Ibn Hawqal dans le *Kitab Surat al-Ard (Livre de la description de la Terre)* fournit des informations sur l'économie, l'administration et les structures politiques des régions qu'il a visitées à la recherche, déçue, du prince musulman idéal, hamdanide, samanide puis fatimide, qui soit capable de défendre l'islam face aux Byzantins. Al-Muqaddasi (m. après 991) rédige un *Ahsan al-Ta'asim fi Ma'rifat al-Aqalim (La meilleure des divisions pour la connaissance des climats)* qui fourmille de détails sur l'organisation administrative et les particularités locales des différentes provinces du monde islamique. Peu à peu, cette littérature géographique se transforme et devient un élément de l'*adab*, littérature de cour, comme le *Kitab al buldan* d'Ibn al-Faqîh (X^e siècle) où la description du *dar al-Islam* remplace celle des royaumes avant que les *Contes de Sinbad le Marin* la transforme en littérature de divertissement.

Ainsi la littérature de cour, l'*adab*, composée de prose et de poèmes glorifie bien entendu les pouvoirs califaux et locaux mais sous les éloges se cachent parfois des critiques déguisées et habilement présentées. Le calife apparaît comme une figure idéale de sagesse et de raffinement, mécène des savants et des arts. Le but de cette littérature consiste bien entendu à obtenir un cadeau du prince mais aussi à célébrer le pouvoir culturel et politique en construisant un véritable imaginaire du prince et de sa cour ; ainsi Bagdad dans la littérature devient-elle une nouvelle Rome à défaut de pouvoir prendre Constantinople.

Les sources musulmanes du VIII^e au XI^e siècle offrent donc un regard pluriel sur le pouvoir califal : elles oscillent entre légitimation théologico-politique, critique religieuse, élaboration juridique, et mise en scène littéraire. Ces documents ne décrivent pas seulement une réalité, ils fabriquent une représentation du pouvoir, souvent idéalisée, mais toujours située dans un contexte de rivalités dynastiques, de tensions religieuses et d'ambitions impériales.

Histoire des empires

Laurent Avezou

I. L'empire musulman

1. La fin des Omeyyades (jusqu'en 750)

Depuis 661, le monde musulman est sous la direction des califes omeyyades, qui ont fait de Damas la capitale de l'empire. Avec leur avènement, l'islam conquérant et politique s'est substitué au parti des « vieux Arabes » plus religieux que laïcs, et l'Arabie péninsulaire, berceau de la foi, s'est trouvée relativement mise à l'écart : au bédouinisme a succédé une imitation de Byzance, dont la cour de Damas reprend la pompe et les traditions : le califat héréditaire, mis en place par Mu'awiya en 680 au profit de son fils Yazid, est une idée byzantine bien plus qu'arabe. De même, les califes s'inspirent de l'organisation romaine en mettant en place une administration bureaucratique, nommant dans les territoires conquis des gouverneurs et des hauts-fonctionnaires arabes (*mufti-s*, *qâdî-s*), tout en utilisant les autochtones comme personnel subalterne.

Le tournant du VIII^e siècle correspond au califat de 'Abd al-Malik (685-705), au cours duquel les moyens matériels du gouvernement sont arabisés à leur tour : cadastres, bornage des routes, monnaie propre (le dinar d'or et le dirham d'argent, même si les deux termes dérivent du nom des monnaies byzantines que sont le denier et la drachme), usage de la langue arabe dans l'administration.

La succession de 'Abd al-Malik est hasardeuse. Si son fils al-Walid I^{er} (705-715) s'affirme comme un des grands souverains bâtisseurs de la dynastie, les califes suivants, plus éphémères, se désintéressent de leurs devoirs officiels ou n'ont pas le temps de mener à leur terme les réformes entreprises. Il faut attendre Hishâm (724-743) pour renouer avec une tentative globale de mise en ordre des affaires de l'État. Cependant, à sa mort, des dissensions successorales font éclater définitivement la famille omeyyade : trois califes se succèdent en un peu plus d'un an ! Finalement, c'est un cousin d'al-Walid I^{er}, Marwân II, qui est proclamé calife (744-750). Homme d'expérience et d'une intégrité irréprochable, il ne peut pour autant rétablir la situation : le bénéfice tiré de la pacification des tribus de Syrie et d'une révolte khâridjite en Irak est englouti par une vague de soulèvements venant de l'Irak oriental et qui vont déboucher sur le renversement de la dynastie.

Définitivement vaincu à la bataille du Grand Zâb (affluent du Tigre) en janvier 750, Marwân II peut s'enfuir en haute Égypte où il meurt bientôt dans une ultime bataille. Selon une tradition douteuse mais très répandue, la plus grande partie de sa famille aurait été massacrée en juin 750 à Abû Futrus, en Palestine, au cours d'un banquet « de réconciliation ». Quelles qu'en soient les modalités précises, l'extermination de la famille omeyyade ne fait pas de doute.

2. *L'empire abbasside*

Si le vainqueur des Omeyyades est bien le premier calife abbasside Abû-l-'Abbas as-Saffâh, descendant d'un oncle du Prophète et gouverneur d'Irak, sa victoire représente au départ la revanche de tous les éléments rejetés par le califat omeyyade : Qurayshites de la tribu de Muhammad, zoroastriens de l'ancien empire perse, chiites et, plus généralement, Iraniens qui se sentaient tenus en lisière : le chef de la conjuration qui mène à la chute de Marwân II est d'ailleurs un ancien affranchi iranien, chef militaire dans le Khorasan, au nord-est de l'Irak, Abû Muslim, qui sera éliminé en 755 par le fils d'Abû-l-'Abbâs, al-Mansûr (754-775).

Ce dernier apparaît comme le véritable fondateur de l'État abbasside. En 762, il déplace sa capitale de Kûfa (où son père avait été proclamé calife) dans la ville nouvelle de Bagdad, qui restera le siège du califat jusqu'en 1258 (excepté son transfert à Samarra de 836 à 892), promeut l'usage de troupes auxiliaires d'origine souvent turque, appelées à jouer un rôle majeur dans

l'évolution de l'empire, où l'élément perse devient prédominant : introduction du cérémonial de cour hérité des Sassanides, organisation de l'administration d'après une combinaison des modèles perse et byzantin. Entouré par l'appareil d'État et la cour, investi du titre d'imam, chef de la prière publique, le calife devient de plus en plus inaccessible. Se considérant comme les héritiers directs du Prophète, les Abbassides font de Bagdad une capitale à la fois politique et religieuse, qui remplace non seulement Damas, mais aussi Médine, qui était resté le siège ordinaire des docteurs de la loi, les oulémas.

Jusqu'au règne de Haroûn al-Rashîd (786-809), connu jusqu'en Occident pour avoir entretenu des relations diplomatiques avec la cour de Charlemagne, la puissance de l'Empire abbasside semble inébranlable. La civilisation musulmane atteint à l'époque un degré de raffinement illustré par les œuvres poétiques d'Abû Nuwas et mathématiques d'al-Khwârizmi (qui laisse son nom à l'algorithme). Bagdad est alors non seulement le centre politique et économique du monde musulman, mais aussi un haut lieu d'art, de culture et de pensée. Cette civilisation connaît son apogée sous le règne d'al-Ma'mûm (813-833). Très cultivé, ce calife encourage le développement et la confrontation des idées dans un climat d'exceptionnelle tolérance pour l'époque. Il institue en 830 un centre de traduction appelé, le *Dâr al-Hikma* (« Maison de la Sagesse »), grâce auquel de nombreux manuscrits grecs disparus nous sont parvenus en version arabe.

3. *Troubles dans l'empire*

Pourtant, dès le règne de Haroûn al-Rashîd, des contradictions commencent à se manifester. En 803, l'éviction des Barmakides du vizirat ébranle l'alliance des Abbassides avec l'aristocratie persane. À sa mort éclate une guerre civile entre les deux fils du calife, al-Amin et al-Ma'mûm, soutenus respectivement par les Irakiens et les Iraniens. Cette lutte entre les deux frères recouvre de vieux antagonismes sociaux, doublés d'un conflit régional entre la Perse et l'Iraq. Puis, de 816 à 837, le Persan Babak mène parmi les paysans, auxquels il promet le partage des terres, un mouvement qui, de l'Azerbaïdjan, gagne le sud-ouest de la Perse, les provinces caspiennes et l'Arménie. Après avoir miné pendant plus de vingt ans le régime abbasside, la révolte de Babak est écrasée par le calife al-Mu'tasim (833-842).

Après une période de répit, les Abbassides affrontent de 869 à 883 la révolte des esclaves originaires d'Afrique subsaharienne connus sous le nom de Zandj. Leur mouvement s'étend très vite grâce au ralliement des troupes subsahariennes des armées impériales, à l'adhésion de certaines tribus bédouines et à la solidarité des paysans hostiles aux propriétaires. Les Zandj infligent plusieurs défaites à l'armée impériale, s'emparent d'importants secteurs de l'Irak et de la Perse, et menacent Bassora et Bagdad. Pour venir à bout de cette révolte, les Abbassides organisent une importante force expéditionnaire. Le mouvement est définitivement écrasé à la fin de 883.

Aux problèmes sociaux viennent s'ajouter des difficultés économiques, dues essentiellement au luxe excessif de la cour et au poids écrasant de la bureaucratie. Pour pallier cette situation, les califes afferment les domaines d'État à des gouverneurs de district, qui doivent, en contrepartie, verser une somme au gouvernement central et assurer l'entretien des troupes et des fonctionnaires locaux.

Devenus les véritables chefs de l'armée, ces « gouverneurs-fermiers » s'imposent par leur intervention contre les révoltes sociales. Commandants de l'armée et gardes des califes, le plus souvent mamelouks d'origine turque, ils deviennent, à partir d'al-Wathiq (842-847), les maîtres de l'Empire.

4. Éclatement et démultiplication du califat

En minant le régime abbasside, les différents mouvements de contestation ont contribué à la dislocation de l'unité politique de l'empire. Celle-ci a commencé par les provinces occidentales. Dès 756, l'Espagne échappe au contrôle des Abbassides avec la création de l'émirat omeyyade de Cordoue. Le Maroc et la Tunisie acquièrent une autonomie de fait en 788 et 800. L'Égypte se détache de l'Empire en 868 et étend sa domination sur la Syrie. Quelques années auparavant, en 820, Tahir ibn Husayn (un général persan au service d'al-Ma'mûn) a établi un gouvernement héréditaire en Perse orientale. Des dynasties se constituent dans d'autres parties de la Perse : celle des Saffarides vers 867 et celle des Samanides vers 874. Au cours du X^e siècle, plusieurs tribus arabes du désert syrien établissent de brillantes dynasties bédouines, comme celle des Hamdanides de Mossoul et d'Alep.