

Cuprins

<i>Mulțumiri</i>	7
Introducere	9
Între „natură” și „cultură”: Repere contemporane în socio-antropologia corpului . . .	11
Metafora	15
Considerații metodologice. Surse. Repere bibliografice	23
<i>Note</i>	29
1. Ipostaze ale metaforei corpului în Evul Mediu: „omul-microcosmos”, metafora ecleziologică, trupul ca metaforă a societății	45
1.1. Preambul: trupul în religia creștină	45
1.2. Trupul ca metaforă a Universului („omul-microcosmos”).	48
1.3. Trupul ca metaforă a Bisericii	55
1.4. Trupul ca metaforă a societății	68
<i>Note</i>	73
2. Metafora „corpului politic”: trupul ca reprezentare a statului în Evul Mediu și Renaștere	95
2.1. Precedente în cultura clasică, greco-romană	95
2.2. Mediatori ai metaforei corpului între Antichitate și Evul Mediu: Augustin (Aurelius Augustinus) și Calcidius	100
2.3. Primele expresii medievale ale metaforei „corpului politic”	103
2.4. Aspectul inedit al metaforei „corpului politic” în Imperiul Bizantin	144
2.5. Metafora „corpului politic” în perioada Renașterii (secolele XIV-XVI)	158
2.6. La finele Evului Mediu: „corpul politic” și reabilitarea corpului fizic	175
<i>Note</i>	178
3. Începuturile modernității și apariția unor noi reprezentări ale trupului uman (secolele XVI-XVIII)	241
3.1. „Corpul mecanic”	241
3.2. Metafora „corpului mecanic” în statele germane și Franța: (secolul al XVIII-lea)	251
3.3. Absolutismul monarhic în Franța și sinteza celor „două corpuri” ale regelui (secolele XVI-XVII)	254
3.4. „De la corpul regal la corpul republican”: destructurarea simbolică a monarhiei absolute în secolul al XVIII-lea; apariția „corpului națiunii”	264
<i>Note</i>	270
4. În loc de concluzii: „corpul națiunii” și „corpul politic” în unele texte din prima jumătate a secolului al XIX-lea din Țara Românească și Moldova	293
<i>Note</i>	303

<i>Incheiere</i>	309
<i>Note</i>	316
<i>Bibliografie</i>	317
<i>Index</i>	339
<i>The "Body Politic" in European Culture. From Middle Ages to the Modern Era</i>	351
<i>Summary</i>	351
<i>Notes</i>	357

Alexandru-Florin Platon

„CORPUL POLITIC”
ÎN CULTURA EUROPEANĂ

Din Evul Mediu
pînă în epoca modernă

2.3.15. Al doilea excurs polemic

Dar, dacă lucrurile se prezintă astfel, este greu, dacă nu chiar imposibil, să interpretăm utilizarea metaforei corpului politic în *Le Livre du corps de policie* ca indiciu al unei presupuse predispoziții a autoarei spre un alt mod, mai egalitar, de organizare a relațiilor politice în cadrul regatului francez, în răspăr cu obișnuitul principiu ierarhic. Aceasta este lectura tratatului făcută de Cary J. Nederman, care nu ezită să conchidă, pe temeiul ei, că metafora corpului însăși ar fi fost caracterizată, în perioada de sfârșit a Evului Mediu, printr-o varietate de întrebuințări, care arată nu numai intenția diverșilor autori de a schimba (sau submina) doctrinele sociale și politice convenționale, ci – pe un plan mai general – și „instabilitatea” acestei analogii, în sine, ceea ce ne-ar interzice, afirmă comentatorul, să vorbim despre „o [singură] idee a corpului politic în Evul Mediu”²⁶⁷. Iată, însă, citatul integral: „impresia care se degajă adesea din literatura științifică privitoare la corpul politic este aceea a unei metafore statice și fără viață, utilizată pentru a ilustra unica și monotona idee a ierarhiei și subordonării. Dar modul în care Nicole Oresme²⁶⁸ și Christine de Pizan au întrebuințat analogia corporală..., ca un mijloc de a exprima echilibrul și echitatea, dezvăluie cât de plurivalentă putea fi această imagine. Aplicarea metaforei [corpului] într-o manieră atât de fundamental antiierarhică [sic!] pune în lumină felul în care au fost depreciate și chiar subminate versiunile sale mai tradiționale... [Nicole] Oresme și Christine [de Pizan] au fost pe deplin conștienți de «incoerența» unui corp unificat și de posibilitățile re-formării sale”²⁶⁹. Cary J. Nederman mai consideră că în *Livre du corps de policie* rolul „capului” în „determinarea substanței binelui comun și a căilor de a-l atinge” ar fi „secundar” [sic!], de vreme ce el este „dependent de cooperarea dintre părțile corpului”²⁷⁰ (ceea ce, după părerea comentatorului, ar constitui dovada „sensibilității egalitare” a Christinei de Pizan), și, în al doilea rînd, că ideea – atât de insistent scoasă în evidență de autoare – a interdependenței organelor ar diminua considerabil principiul ierarhiei și al subordonării membrilor, ba chiar l-ar anula.

Cea mai rapidă apreciere pe marginea acestei teze ar fi că ea este, neîndoielnic, greșită. Și într-un chip – după părerea noastră – fundamental.

Mai întii, dacă luăm în considerare numai afirmația privitoare la rolul „secundar” atribuit regelui în textul Christinei de Pizan, constatăm că Nederman ignoră nu doar întinderea pe care i-o rezervă autoarea în cadrul tratatului (am spus-o, deja: *jumătate*), dar și faptul – nu mai puțin esențial – că destinatarul scrierii nu este altul decât Delfinul (Ludovic, duce de Guyenne). Or, lăsînd deoparte observația că pretinsa diminuare a statutului preeminent al „capului” în ierarhia organelor componente ale „corpului politic” este incongruentă cu însăși specificul apodictic al scrierii (concepută, ne amintim, ca un îndreptar moral-politic pentru viitorul monarh), comentatorul nu ține cont nici de faptul – curent în toate tratatele de acest gen – că accentuarea ideii „reciprocității organice” (cum spune el) a membrilor, oricât de importantă ar fi ea în pledoaria Christinei de Pizan, nu exclude și nici nu scade din însemnătatea atribuită subordonării ierarhice față de un „membru” dominant. Dimpotrivă, o scoate și mai bine în relief, din moment ce autoarea – în spiritul oricărui tratat de acest gen – leagă această preeminență (acceptată, în perioada respectivă, ca perfect naturală) de îndatoririle monarhului față de cei „mici”. Ideea „bunei guvernări”, care, alături de aceea a coeziunii „corpului politic”, străbate întreg tratatul, nu evacuează sau diminuează noțiunile de ierarhie și autoritate, ci le presupune în cel mai înalt grad. Altfel, „corpul politic” însuși, ca imagine a unității, nu ar mai avea sens. Evidentă în toate scrierile pe care le-am analizat, ideea ierarhiei este la fel de importantă și în *Le Livre du corps de policie*.

Astfel știind lucrurile, ne putem întreba dacă modul în care apare metafora „corpului politic” în tratatul Christinei de Pizan trădează – cum afirmă Carry J. Nederman – „instabilitatea” sa în această perioadă? Și în această privință comentatorul se înșală. De fapt, ceea ce Carry J. Nederman ia drept noutate în întrebuințarea metaforei (adică insistența autoarei franceze asupra ideii interdependenței membrilor) nu reprezintă altceva decât o simplă (și banală) schimbare de accent sau – în limbajul teoriei muzicale – o modificare de ton, în limitele *aceleiași* scheme interpretative (intactă, timp de secole), care – după cum am văzut de atâtea ori până acum – asociază statornic corpului metaforic trei însușiri perene (specifice, bineînțeles, și corpului natural): *unitatea*, *ierarhia* și *interdependența* componentelor. Nu varietatea definește, așadar, ocurențele metaforei corpului în secolele XIV-XV, ci *monotonia*; aceeași veche monotonie, nicidecum alterată, ci mereu întărită prin înlietarea împrumutată alternativ de fiecare dintre aceste trei elemente, în funcție de contextul cultural-istoric al întrebuințării metaforei corpului și de specificul textului în care apare acest enunț. Structura metaforei „corpului politic” a rămas neschimbată (și) în această perioadă. S-au schimbat doar *ideile* în slujba cărora a fost pusă într-un anumit context istoric⁷¹.

2.3.16. Un aspect particular al metaforei „corpului politic”: „corpul dublu” al regelui*

Din cele discutate până aici a reieșit cât se poate de clar că ceea ce am numit, printr-o expresie consacrată, metafora „corpului politic” a reprezentat, de-a lungul Evului Mediu, principala modalitate (lingvistică și „imaginală”) de a înțelege alcătuirea a ceea ce, în termenii de astăzi, numim „stat” și, pe de altă parte, relația dintre diversele sale componente și funcționarea lor. Nu mai revenim asupra explicațiilor acestei comparații și nici asupra antecedentelor sau a circumstanțelor în care a avut loc transferul ei din ansamblul de simboluri și concepte ecleziastice. I-am reamintit, însă, din nou, importanța, ca necesar preambul la precizarea că a existat, în aceeași epocă, încă o ipostază a acestei analogii, care, deși mult mai puțin documentabilă decât precedenta, nu este, totuși, mai puțin însemnată în cadrul imaginarului medieval al puterii. Este vorba de „corpul dublu” al regelui, altfel spus, de aspectul *incorporat* al metaforei „corpului politic”, magistral analizat, pentru prima dată, cum bine se știe (și am mai spus-o și noi în paginile de mai sus), de Ernst H. Kantorowicz.

Dotarul discuției în jurul acestui concept este mult prea amplu pentru a fi reluat aici. De altfel, acest lucru nici nu ar depăși nivelul unui interes cel mult documentar. Vom reține, de aceea, doar câteva dintre chestiunile, după opinia noastră, mai pertinente ale dezbaterii, de natură să pună într-o nouă lumină rolul de semnificant al corpului în sistemul de simboluri al Evului Mediu.

Deosebirea dintre metafora statului ca un corp și aceea a „corpului dublu” – precizarea se cuvine imediat făcută – este una esențială. În timp ce prima compară sau aseamănă statul monarhic cu trupul uman pentru a scoate în evidență un anumit dispozitiv al puterii, rostul celei de-a doua este să evoce natura transpersonală a entității ocupate de această

* Fragmentul care urmează reia și dezvoltă ideile din studiul nostru, *La métaphore du „corps politique” et le „double corps” du roi: une hypothèse en marge de deux expressions de l’imaginaire médiéval du corps*, *Medieval and Early Modern Studies for Central and Eastern Europe*, III, 2011, Iași, „Alexandru Ioan Cuza” University Press, pp. 5-19.

putere (adică a statului) și perenitatea sa, dincolo de destinul biologic al celui care o încorporează. „Statul ca un corp” constituie un referent exterior. „Corpul dublu”, dimpotrivă, apare, ca să spunem așa, „inclus” în trupul fizic al monarhului (vom vedea imediat cum), dar fără a se confunda – cel puțin la început²⁷² – cu el.

După cum a arătat, de multă vreme, Ernst H. Kantorowicz, concepția despre „dublul” corpului regal are un caracter juridic. Primul ei enunț datează din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, regăsindu-se în compilația de sentințe judiciare redactate și comentate de Edmund Plowden în timpul domniei Elisabetei I²⁷³. Din descrierea făcută de juristul englez, acest corp (numit de autor „corp politic”) prezintă următoarea particularitate fundamentală: deși se găsește în trupul natural al regelui (neparind fi, însă, „vizualizat”), el nu este supus deficiențelor specifice unui corp biologic²⁷⁴, nici chiar morții. După decesul monarhului, el „trece” din trupul defunct în cel al urmașului, continuându-și existența perenă²⁷⁵. Plowden și toți contemporanii săi care au folosit aceeași alegorie nu spun de unde „vine” acest corp sau cum ia el naștere în trupul fizic al regelui²⁷⁶. Pe de altă parte, cercetătorii mai vechi și actuali ai problemei – începând cu însuși Kantorowicz – au ajuns la concluzia că această noțiune a avut, în epoca respectivă, un specific insular²⁷⁷. În alte spații de pe continent, prezența ei nu a avut o întemeiere juridică, fiind doar ocazional sesizabilă în ritualurile de înmormântare din secolele al XV-lea și al XVI-lea ale monarhilor francezi – unde „corpul dublu” al regelui defunct era simbolizat printr-o efigie – și, după aceea, mai clar, în unele aspecte ale complicatului ceremonial al curții regale de la Versailles, din secolul al XVII-lea, asupra semnificației cărora vom reveni²⁷⁸.

Cum a apărut, totuși, această originală imagine, intrupată, a „corpului politic”, tipică pentru lumea catolică apuseană, care nu se regăsește, aparent, nici în civilizația islamică, nici în aceea creștin-ortodoxă în Evul Mediu? Opinia lui Ernst H. Kantorowicz este că – cel puțin pe continent, mai exact, în Franța – sursa ei trebuie căutată în caracterul christologic al regalității medievale, mai precis, în ritul fondator al oncțiunii, a cărui infăptuire îl preschimba pe rege într-o *persona mixta* sau *geminata*, în același timp „rege” și „divin”, reunind în sine, ca o *figura et imago Christi et Dei*, „două persoane” sau „două corpuri”. Tematizată în jurul anului 1000 de un autor anonim din ducatul Normandiei (motiv pentru care i s-a și spus Anonimul Normand) în două tratate elaborate la scurt timp unul după celălalt (*De romano pontifice* și *De consecratione pontificum et regum*)²⁷⁹, această asemănare christică, în ciuda faptului că esența și substanța puterii dobândite de monarh prin actul mirungerii erau considerate aceleași cu ale lui Dumnezeu, nu mergea, însă, până la identitate: între el și Christos/Dumnezeu rămânea în permanență o deosebire de grad, căci, dacă Christos fusese rege și „uns” prin însăși natura sa și pentru eternitate, regele era „deificat” prin grația divină numai pentru o perioadă de timp limitată, care coincidea cu durata sa de viață. Altfel spus, dacă Mântuitorul era considerat – potrivit dogmei chalcedoniene – o singură persoană cu două naturi (*una persona, duae naturae*), regele se „dedubla”, prin oncțiune, în „două persoane”, una naturală, alta divină, „prinse”, amindouă, în același corp. În conformitate cu interpretarea lui Ernst H. Kantorowicz, acest concept de *persona gemina*, care a contribuit la fundamentarea dimensiunii liturgice a regalității medievale în împrejurările (bine-cunoscute) determinate de disputa în jurul investiturilor episcopale, reprezintă „echivalentul medieval timpuriu al viziunii posteroare a celor două corpuri ale regelui”²⁸⁰, prefigurând-o îndeaproape.

Cu toate acestea, nu viziunea christologică despre regalitatea medievală a fost aceea din care s-a născut, în Anglia, concepția enunțată în secolul al XVI-lea de Plowden. După

opinia istoricului german²⁸² – și a altor cercetători²⁸³ –, teoria engleză a „celor două corpuri” a avut un caracter eminent juridic (constituțional), reprezentând expresia ultimă a unei îndelungate și complicate alchimii, greu de reconstituit astăzi în toate componentele sale, dar, ceea ce este mai sigur, ea constituie și manifestarea procesului – sesizabil, începând cu secolul al XII-lea, mai pretutindeni în Europa de Apus – de cristalizare a ideii de stat. Pe continent, în schimb, și, în primul rând, în Franța, teoria „celor două corpuri” a împrumutat un caracter diferit, punctul ei de pornire fiind constituit de binecunoscutul – de acum – transfer al noțiunii de „corp mistic” din registrul ecleziastic în cel laic. Ocultată de un context istoric neprielnic și, până la urmă, înlăturată de concepția concurentă a hierocrației pontificale (emergentă după anul 1000), interpretarea (favorabilă regalității²⁸³) elaborată de Anonimul Normand a lăsat aici locul – susține Kantorowicz – teoriei „corpului mistic al statului”. Pe parcursul secolului următor (al XIV-lea), această teorie a devenit din ce în ce mai consistentă, atât prin asocierea ei cu o serie de noțiuni și simboluri noi (*patria, corona regni, dignitas*), cât și prin integrarea unor concepte extrase (precum noțiunea de corporație) deopotrivă din arsenalul juridic roman – intens prelucrate de Glossatorii medievali, ca, bunăoară, Bartolus de Sassoferrato și Baldus de Ubaldis²⁸⁴ – sau din tezaurul gândirii aristotelice (ideea despre continuitatea lumii).

Fără a pune, bineînțeles, sub semnul întrebării această teză care, de la formularea ei, în urmă cu 60 de ani, nu a putut fi amendată încă de nimeni, ci numai mănușată, îmbogățită și dezvoltată (cum au procedat, pentru a nu da decât trei exemple, Ralph E. Giesey²⁸⁵, Alain Boureau²⁸⁶ și Marcel Gauchet²⁸⁷), ne întrebăm, totuși, dacă Ernst H. Kantorowicz nu trece prea ușor peste semnificația și însemnătatea „regalității christologice” (cum o numește el) în apariția lui *corpus Reipublicae mysticum* (care, cum am văzut, a avut loc în regatul capetian la jumătatea secolului al XIII-lea)? Ipoteza (sau mai exact, impresia) noastră este – repede spus – că personalitatea gemelară dobândită de rege prin actul onctiunii nu a putut să nu se răsfrângă, cumva, și asupra felului în care a fost concepută stăpânirea sa (*regnum*). În măsura în care dreptul monarhului asupra acestei stăpâniri nu devenea efectiv, cum se știe, decât după mirungere și încoronare (până atunci el nefiind decât un rege *in potentia*, nu *in actu*)²⁸⁸, această limitare (temporară, e drept) ne îndeamnă să credem că între rege și regatul său legătura care se stabilea nu era directă, ci mediată și transpersonală, adică nu cu *ființa* sa muritoare, ci cu *persoana* divină, „dobândită” prin ungere, altfel spus, cu trupul său mistic.

Nu putem, de bună seamă, invoca în favoarea acestei supoziții vreo dovadă documentară. Ea ni se pare, însă, cu atât mai logică cu cât specificul „incorporat” al „dublului” regal ar fi putut fi – este tot o presupunere – rezultatul fie al unei interpretări (sau viziuni) foarte literale a euharistiei, ca o „incorporare” în trupul nevăzut al Mîntuitorului, realizată prin „consumarea” singelui și a trupului Său (primite de monarh la încoronare), fie – ceea ce ni se pare mai plauzibil – al metamorfozei produse în ființa regelui prin actul onctiunii. Indirect, această ipoteză este sprijinită chiar de istoricul german, cînd respinge ca nefondată documentar explicația formulată, într-o primă instanță, tot de el, că teoria celor „două corpuri” ale regelui ar constitui un derivat al „celor două corpuri” ale lui Christos – cel natural și cel mistic – despre care vorbește unii teologi și juriști din secolul al XIII-lea (Simon de Tournai, Sicard de Cremona) și chiar viitorul Papă Inocențiu al III-lea²⁸⁹. Oricare ar fi, însă, adevărul în privința contribuției „dublului” incorporat al regelui la apariția noțiunii moderne de stat, un lucru este, după părerea noastră, cert: teoria la care ne-am referit scoate, încă o dată, în relief puternica valoare simbolică a corpului în

imaginarul politic medieval, în relație cu aspectele cele mai importante ale acestuia: autoritatea și puterea.

2.4. Aspectul inedit al metaforei „corpului politic” în Imperiul Bizantin*

Există o metaforă a „corpului politic” și în Răsăritul ortodox? Sau – pentru a pune aceeași întrebare într-un mod diferit –, în cazul în care o asemenea reprezentare ar putea fi identificată, seamănă ea cu imaginea curentă din lumea apuseană care, așa cum tocmai am văzut, asociază alcătuirea și funcționarea lui *regnum* cu particularitățile corpului? Răspunsul nu este ușor de dat. Reprezentările statului în lumea bizantină sînt (sau par) extrem de rare, dacă nu chiar absente, ceea ce, în trecut fie spus, explică motivul pentru care cercetările care i-au fost consacrate lipsesc. Interesul pentru această chestiune nu s-a manifestat decît conjunctural și la un nivel pur referențial, în relație cu alte aspecte ale istoriei bizantine. Cît despre corp, cu excepția unei scurte mențiuni aflate în faimoasa *Eisagôgê tou nomou* (III. 8) – mai cunoscută sub numele de *Epanagôgê*²⁹⁰ –, care introduce *Bazilicalele* împărașilor macedoneni Vasile I și Leon al VI-lea, nu există, din cîte ne putem da seama, în literatura juridică sau în bogata cronică bizantină nici o referință la el ca reprezentare metaforică a statului. Redactat de patriarhul Fotie (Photios) (sau, mai curînd, sub influența acestuia) între 879 și 886, acest text de lege se referă la Împărat și Patriarh ca la părțile și „mădularele” cele mai importante și necesare ale statului, alcătuit, precum ființa umană, tot din „mădulare” și părți. Indirect, cei doi sînt asemănați trupului, respectiv sufletului, al căror acord constituie condiția păcii și a fericirii supușilor²⁹¹.

Din acest unghi, contrastul cu Occidentul latin nu ar putea fi mai mare: în timp ce aici, începînd cu prima jumătate a celui de-al XII-lea veac, analogia dintre corp și organizarea politică a fost, cum am văzut, intens utilizată, în lumea bizantină, dimpotrivă, ea pare a fi fost, dacă exceptăm lapidara mențiune de mai sus, complet absentă.

Ipoteza noastră este că, în ciuda faptului că mărturiile documentare sau narrative lipsesc, există, totuși, anumite indicii – chiar dacă indirecte – care ne îndreptășesc să vorbim despre existența unui „corp politic” în Imperiul Bizantin. Aceste indicii trebuie căutate în două locuri: concepția despre puterea imperială și anumite practici cu caracter politic, centrate pe corpul împăratului.

Cum bine se știe, în Bizanț, concepția despre puterea împăratului se întemeia, ca pretutindeni în Evul Mediu, pe postulatul originii divine a acestei puteri. Ales de Dumnezeu și încoronat de acesta, basileul domnea, prin mila Lui, ca *autokrator*, întocmai ca „un nou David uns de Christos” sau ca un „imitator” al Mîntuitorului, aidoma Apostolilor (*isopostolos*).

Ceremonialul bizantin al încoronării oglindește cu fidelitate acest principiu, scoțînd în relief sacralitatea împăratului și universalitatea puterii sale²⁹². Din acest punct de vedere, el se aseamănă perfect cu încoronările regale din lumea catolică, concepute, ca în Bizanț, pentru a da expresie originii supranaturale a puterii. Singura deosebire dintre ele – dar

* Sub titlul *Représentation et politique : l’hypostase corporelle de l’État dans l’Empire Byzantin*, acest capitol a fost publicat, într-o primă formă, în Florin Curta, Bogdan-Petru Maleon (editors), *The Steppe Lands and the World Beyond Them. Studies in honour of Victor Spinei on his 70th birthday*, Iași, Ed. Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2013, pp. 617-645.

esențială – era una de accent: în timp ce în Occidentul medieval *coronatio* îl crea, de fapt, pe rege, acordându-i, prin actul onționții, puterea (divină) de a guverna, în lumea bizantină, dimpotrivă, încoronarea, departe de a aduce vreo schimbare în statutul și ființa celui încoronat, nu constituia – cum afirmă cei mai autorizați specialiști – decât un fel de „recunoaștere” simbolică a unei stări de fapt: apropierea puterii de către cel care, *hic et nunc*, primea coroana, fiind alesul lui Dumnezeu. Acesta este, între altele, și motivul pentru care, spre deosebire de încoronarea regilor apuseni, unde riturile însoțitoare ale întregului ceremonial erau minuțios codificate prin bine-cunoscutele *ordines*, încoronările bizantine nu numai că nu au avut un „scenariu” unic (nu se cunoaște, de altfel, decât cel descris de Constantin al VII-lea, în tratatul său „despre ceremonii”), dar și desfășurarea lor pare a fi fost extrem de variată, în funcție de circumstanțele intronizării și de personalitatea fiecărui suveran²⁹⁹. Din același motiv, nici onționtea nu a jucat, în lumea bizantină, rolul (esențial) pe care i-l cunoaștem în lumea apuseană³⁰⁰. În Bizanț, aceasta era considerată ca fiind acordată din oficiu, simultan cu actul alegerii divine. Influența vetero-testamentară – atât de puternică în lumea bizantină – este și în această privință evidentă, căci în Vechiul Testament atingerea cu uleiul sfințit (gest considerat nu o taină, ca în lumea catolică, ci un rit) era semnul unei alegeri dumnezeiești *pretabile*, rostul ei fiind de a confirma o decizie *deja* lustră³⁰¹. În conformitate cu aceeași tradiție, atât încoronarea, cât și atingerea onțională nu numai că instituiau o înrudire spirituală cu regii David și Solomon, în descendența cărora se înscria și noul împărat, dar făceau din acesta un „fiu al lui Dumnezeu”, printr-un act de adopție, interpretat ca superior legăturilor ereditare sau, pur și simplu, ca un substitut al acestora³⁰².

Nu doar importanța excesivă a încoronării era diminuată prin relația foarte directă creată între Dumnezeu și împărat, în felul descris mai sus. Aceeași relativă devalorizare a împărtășit-o și *succesiunea* imperială, căci reglementarea sa prea strictă (bunăoară, prin principiul eredității) risca să contrazică libertatea lui Dumnezeu de a-l alege pentru această demnitate pe cel considerat cel mai potrivit, după modelul alegerii lui David, ultimul dintre opt frați³⁰³. Ficțiunea elecțiunii divine ca mijloc de reglementare a accesului la tron nu pare a-și fi pierdut, în Bizanț, din însemnătate nici chiar după ce principiul dinastic și cel al primogeniturii au devenit mai importante, odată cu împărații isaurieni, în secolul al VIII-lea (îndeosebi de la Leon al III-lea înainte), tendință consolidată în timpul împăraților macedoneni³⁰⁴. Ea nu a exclus, desigur, uzurpările periodice ale puterii, justificate fie de meritele superioare ale pretendenților, fie de „pierderea” de către împărat a grației divine (sugerată de anumite semne, precum catastrofele naturale, epidemiile, înfringerile militare etc.), fie – în sfârșit – de transformarea monarhului contestat în „tiran”, ca umare a părăsirii principiilor și virtuților creștine în conformitate cu care acesta trebuia să guverneze³⁰⁵. Uzurparea nu făcea însă din cel care acaparase puterea un monarh nelegitim. Oricât de ciudat ar părea acest lucru din punctul nostru *actual* de vedere, uzurparea nu sfida, formal, principiul alegerii divine, întrucât legitimitatea exercitării puterii decurgea nu atât din maniera sau din împrejurările în care aceasta fusese cucerită sau dobândită, cât din elecțiunea divină însăși, al cărei semn indefectibil era încoronarea; o elecțiune care îl „obligă” pe noul împărat să se conformeze virtuților specifice unui monarh creștin (*pietas, iustitia, clementia, virtus*³⁰⁶), despărțindu-se de vechea ipostază de om brutal, care folosise violența. Cu alte cuvinte, legitimitatea politică se dobânda în Bizanț *post festum*, ca umare a reconvertirii spirituale a noului împărat, simultan cu preluarea puterii sau, mai bine spus, a *metamorfozei* sale într-o „icoană divină” (*eikon, imago Dei*), încarnând valorile creștine fundamentale³⁰⁷.