

# Introduction

« Apparais comme notre chef, défenseur et champion [...] Préserve ta cité et garde ton troupeau dans le Christ notre Seigneur à qui est la gloire pour l'éternité dans les siècles des siècles, amen. »<sup>1</sup>

C'est par cette invocation à son héros qu'Ignace, métropolite de Nicée et hagiographe, achève sa *Vie* de Georges, évêque d'Amastris (Paphlagonie) à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle. Il résume ici les principales fonctions de l'évêque, inspirées des prescriptions de Paul dans ses épîtres pastorales<sup>2</sup> : ayant en charge les âmes de son troupeau, il est le défenseur de sa cité et le chef de l'Église locale dont il a la responsabilité matérielle et spirituelle.

« Surveillant » ou « protecteur » des fidèles selon l'étymologie grecque du terme ἐπίσκοπος, l'évêque est progressivement devenu le guide de la communauté chrétienne comme le chef de sa cité possédant les pouvoirs d'ordre, de magistère et de juridiction<sup>3</sup>. Avec le développement du christianisme, sa légalisation puis son officialisation au IV<sup>e</sup> siècle, l'institution épiscopale est devenue insuffisante pour contrôler tout l'Empire. Des

---

1. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 48, p. 73 : « φάνηθι προστάτης, ἀρωγός, ὑπερασπιστής [...] τὴν πόλιν σου ταύτην φρούρησον, τὴν ποιμνὴν σου ταύτην φύλαξον ἐν Χριστῷ τῷ κυρίῳ ἡμῶν· ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς ἀπεράντους αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν. »

2. 1 Timothée, 3, 1-5 : « Si quelqu'un aspire à l'épiscopat, c'est une belle tâche qu'il désire. Aussi faut-il que l'évêque soit irréprochable, mari d'une seule femme, sobre, pondéré, de bonne tenue, hospitalier, capable d'enseigner, ni buveur, ni batailleur mais doux ; qu'il ne soit ni querelleur ni cupide. Qu'il sache bien gouverner sa propre maison et tenir ses enfants dans la soumission, en toute dignité ; quelqu'un, en effet, qui ne saurait gouverner sa propre maison, comment prendrait-il soin d'une Église de Dieu ? » ; Tite, 1, 5-9 : « Si je t'ai laissé en Crète, c'est pour que tu y achèves l'organisation [de l'Église] et que tu établisses dans chaque ville des anciens, suivant mes instructions. Chacun d'eux doit être irréprochable, mari d'une seule femme, avoir des enfants croyants qu'on ne puisse accuser d'inconduite ou d'insoumission. Il faut en effet que l'évêque soit irréprochable en sa qualité d'intendant de Dieu : ni arrogant, ni coléreux, ni buveur, ni batailleur, ni avide de gains honteux. Il doit être hospitalier, ami du bien, pondéré, juste, saint, maître de soi, fermement attaché à la Parole digne de foi, qui est conforme à l'enseignement. Ainsi sera-t-il capable d'exhorter dans la sainte doctrine et de réfuter les contradicteurs. » Sur ces textes et les évolutions de la direction des communautés chrétiennes, V. SAXER, « L'organisation des Églises héritées des apôtres (70-180) », dans *HC1*, p. 367-436, spéc. p. 378-381 et p. 421-434, et « Les progrès de l'organisation ecclésiastique de la fin du II<sup>e</sup> siècle au milieu du III<sup>e</sup> siècle (180-250) », dans *ibid.*, p. 777-815 ; RAPP, *Holy Bishops*, p. 24-41.

3. C. RAPP, « Bishops in late Antiquity : a new social and urban elite ? », *The Byzantine and Early Islamic Near East*, VI, *Elites Old and New in the Byzantine and Early Islamic Near East*, éd. J. HALDON, L. I. CONRAD, Princeton, 2004 (Studies in Late Antiquity and Early Islam 1, 6), p. 149-178 sur le rôle des évêques dans les cités tardo-antiques.

métropolitains et archevêques ont ainsi été mis en place selon une hiérarchie groupant ces trois catégories de clercs dont les fonctions sont similaires mais à des échelles différentes<sup>4</sup>. L'évêque, siégeant dans une cité épiscopale ou évêché, dirige le diocèse ; le métropolitain, depuis sa métropole, contrôle une éparchie qui regroupe plusieurs diocèses dont les évêques sont ses suffragants ; l'archevêque dépend directement du patriarche et n'a pas sous son autorité, contrairement aux métropolitains, d'évêques suffragants<sup>5</sup>.

L'emploi des titres épiscopaux selon cette hiérarchie s'éloigne parfois de la théorie<sup>6</sup> : les sources emploient indifféremment les titres, entraînant de nombreuses confusions pour préciser le statut des titulaires comme des sièges<sup>7</sup>. Le titre d'archevêque peut être en effet honorifique, attribué à un évêque pour lui assurer une certaine autonomie dans sa circonscription ; c'est le cas à Thessalonique, deuxième ville de l'Empire, dont le pasteur est un métropolitain régulièrement désigné archevêque dans les sources<sup>8</sup>.

Il faut donc avoir à l'esprit la remarque de Paul Lemerle pour qui l'historien doit être « attentif à discerner la faculté de changement sous l'apparente immobilité, la faculté d'adaptation sous l'apparente continuité »<sup>9</sup> ; rien ne pourrait en effet mieux s'appliquer à l'étude de l'épiscopat au sein d'une institution comme l'Église byzantine.

4. L'institution du chœurévêque, qui disparaît en Orient dès la fin de l'époque protobyzantine, est plus spécifique ; « évêque de la campagne », il tient sa mission de l'évêque, disposant d'un pouvoir délégué par ce dernier aux clercs du diocèse ; voir S. DESTEPHEN, S. MÉTIVIER, « Chorévêques et évêques en Asie Mineure aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles », *Topoi* 15/1, 2007, p. 343-378.

5. Il existe aussi des archevêques autocéphales, indépendants du patriarcat, comme en Bulgarie. Élus par les évêques de leur région, ils sont en quelque sorte, sans en avoir le titre, les patriarches de leur Église. Sur les titres et fonctions à la haute époque, voir D. FEISSEL, « L'évêque, titres et fonctions d'après les inscriptions grecques jusqu'au VII<sup>e</sup> siècle », dans *Congrès international d'archéologie chrétienne*, vol. 1, p. 801-826. En Occident, la fonction archiépiscopale, apparue au VII<sup>e</sup> siècle, équivaut à celle du métropolitain byzantin.

6. Il faut signaler ici que le terme de proèdre (à distinguer du titre civil homonyme, attribué à des laïcs de haut rang : voir *ODB* III, p. 1727-1728) est également utilisé dans les sources, textuelles ou sigillographiques, pour désigner un évêque, rendant plus complexe encore l'identification du statut précis d'un siège. Si le terme se généralise dans la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle et surtout au siècle suivant, on le trouve déjà aux X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles, par exemple sur le sceau de Sophronios, proèdre (métropolitain) de Smyrne (L 740 = *DOSeals* 3, 35.4) ; voir S. SALAVILLE, « Le titre de "proedros" dans les documents byzantins », *ÉO* 29, 1930, p. 416-436.

7. Dans la mesure du possible, nous essayons de respecter le titre exact des dignitaires, mais nous utilisons aussi le terme générique d'« évêque » pour désigner tout titulaire d'un siège ; on trouvera dans les indices le(s) statut(s) et titre(s) précis des sièges et de leurs détenteurs.

8. À Trébizonde au X<sup>e</sup> siècle, on constate une situation inverse : Théodore (ou Théodose), métropolitain de Chaldie, se donne le titre d'évêque pourtant inférieur à son rang (L 660 et L 661 = *DOSeals* 4, 39.3) ; d'après V. Laurent, ce titre est ici utilisé au sens général, selon la mode conciliaire. Comme il le précise également, cela peut induire l'historien en erreur en compliquant la datation du sceau, puisque le siège est enregistré comme évêché dans les plus anciennes listes de sièges épiscopaux de l'Empire (Notitia 1<sup>234</sup>, 2<sup>296</sup>, 3<sup>346</sup> et 4<sup>251</sup>).

9. P. LEMERLE, *Cinq études sur le XI<sup>e</sup> siècle byzantin*, Paris, 1977 (Le Monde byzantin), p. 312.

## Les évêques mésobyzantins dans l'histoire : le constat général d'une marginalité historiographique

Si la bibliographie accorde une place importante aux évêques de la haute époque et de la fin de l'Empire, elle est marquée par un grand vide pour l'époque mésobyzantine<sup>10</sup>. Les travaux ne manquent pourtant pas pour cette période, mais sources et bibliographie se rejoignent pour faire de l'évêque un personnage d'arrière-plan, contrairement au moine, auquel est consacrée une part conséquente de la recherche. Certaines tendances lourdes de l'historiographie sont donc prégnantes et l'on peine parfois à les dépasser : l'histoire de l'épiscopat prend place en effet dans l'histoire plus large de l'Église et des structures ecclésiastiques. Cet héritage, non remplacé sur bien des points, tend à considérer la seule institution et non l'Église comme élément du corps social. Une telle approche n'est que partiellement abandonnée aujourd'hui, et la place accordée aux évêques ne tient pas toujours compte des ressorts inhérents à leur autorité et à leur présence dans les provinces<sup>11</sup>. L'étude des hiérarchies de l'Église a longtemps constitué l'un des aspects majeurs de l'historiographie du corps épiscopal byzantin, qu'il s'agisse de dresser l'inventaire des titulaires des sièges épiscopaux de l'Église byzantine<sup>12</sup>, ou de reconstituer les structures hiérarchiques de la géographie ecclésiastique de l'Empire<sup>13</sup>. D'autres travaux ont étudié les évêques à travers les textes et canons, en particulier les décrets de la discipline ecclésiastique<sup>14</sup>. Les études régionales ont permis d'en connaître les structures ecclésiastiques, sur un plan institutionnel<sup>15</sup> ou par une approche sociale plus marquée<sup>16</sup>.

10. V. VON FALKENHAUSEN, « Il vescovo », dans *L'uomo bisantino*, éd. G. CAVALLI, Bari, 1992, p. 253-290 et la bibliographie.

11. Voir par exemple H.-G. BECK, *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich*, Göttingen, 1980, p. 67-147 et J. M. HUSSEY, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford, 1986 (2<sup>e</sup> éd., 1990), p. 325-335.

12. Travail commencé au XVIII<sup>e</sup> siècle par M. Le Quien et continué de nos jours par G. Fedalto.

13. Les travaux de J. Darrouzès en la matière sont fondamentaux, prenant la suite, notamment, de ceux d'E. Honigmann et s'appuyant sur les notices épiscopales (voir ci-dessous, chapitre I) ou les listes des signataires des conciles.

14. H. J. SCHROEDER, *Disciplinary Decrees of the General Councils*, Saint-Louis, Londres, 1937 ; COD ; DGA. Sur le statut ecclésiastique, HERMAN, *Professioni vietate* ; ID., *Diritto metropolitico* ; DAGRON, *Statut des clercs* ; K. PITSAKIS, « "Démission" (παραίτηση) et "détronement" (έκπτώσις) des évêques : une approche historique de la doctrine et de la pratique de l'Église orthodoxe », *Kanon* 14, 1998, p. 1-65, que l'on n'a pu consulter.

15. Voir par exemple : RAMSAY, *Phrygia* ; CULERRIER, *Éphèse* ; MALAMUT, *Îles*, p. 335-371 ; MÉTIVIER, *Cappadoce*, p. 280-294 ; ZUCKERMAN, *Pontic policy*.

16. PAPAHRYSANTHOU, *Hiérissos* ; A. AVRAMÉA, « La géographie du culte de saint Christophe en Grèce à l'époque méso-byzantine et l'évêché de Lacédémone au début du X<sup>e</sup> siècle », dans *Geographica Byzantina*, dir. H. AHRWEILER, Paris, 1983 (Byz. Sorb. 3), p. 31-36 ; A. AVRAMÉA, « Άγιοι επίσκοποι του ελληνικού χώρου, που έζησαν ή καθιερώθηκαν κατά τους 8ος-

L'histoire institutionnelle de l'Église n'est donc ni à abandonner ni à renier, mais doit être complétée. Les évêques jouent un rôle essentiel dans l'Église, à Constantinople et en province, où s'enracine leur pouvoir<sup>17</sup>. Ces deux échelles, globale et locale, ne se contredisent pas : dans son diocèse, l'évêque agit au sein des institutions que sont les synodes locaux<sup>18</sup> ; à Constantinople, les métropolitains prennent part au synode permanent, lieu d'expression de leurs rapports avec le patriarche et l'empereur<sup>19</sup>.

Du fait de leur position sociale spécifique, les clercs entretiennent des relations spécifiques avec les autres groupes sociaux, moines, laïcs et détenteurs du pouvoir<sup>20</sup>. La question des relations avec le monde monastique est sans doute la plus complexe : dans la controverse iconoclaste, qui voit évêques et moines s'affronter, l'enjeu est de définir l'orthodoxie de chacun.

Précisément, l'iconoclasme possède dans l'historiographie une place à part par ses nombreuses incidences<sup>21</sup>. Phénomène religieux, théologique et politique, tout autant affaire de pouvoir que de dogme, l'iconoclasme n'est pas qu'un événement-rupture dans le cours d'une histoire millénaire, lié à une hérésie étrangère (juive et musulmane) importée par des empereurs provinciaux dont l'un, Constantin V, fut longtemps déprécié, malgré, selon la belle expression de P. Brown, une « inoubliable allure d'Ivan le Terrible à la Eisenstein »<sup>22</sup>.

Cette explication ne résiste pas à la critique. L'iconoclasme entend d'abord rétablir le lien entre Dieu et les fidèles par le truchement de l'empereur, et ce fut là pour les empereurs tout l'enjeu : il s'agissait pour eux

10ος αιώνας, με ειδική αναφορά στον άγιο Αχίλλιο Λαρίσης», dans *Heroes of the Orthodox Church*, p. 47-64. Sur le rôle des évêques dans la controverse iconoclaste et leur géographie, voir THIERRY, *Topographie*.

17. A. GUILLOU, « L'évêque dans la société méditerranéenne des VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles : un modèle », *Bibliothèque de l'École des chartes* 131, 1973, p. 5-19 ; plus récemment, L. CRACCO RUGGINI, « Prêtre et fonctionnaire : l'essor d'un modèle épiscopal aux IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles », *Antiquité tardive* 7, 1999, p. 175-186.

18. DVORNIK, *Episcopal synods* ; V. T. ISTAVRIDIS, « The historical evolution of the synods in the ecumenical patriarchate », *Annuaire Historiae Conciliorum* 24, 1992, p. 145-157 ; MARIORAS, *Synode de province*.

19. HAJJAR, *Synode permanent* ; KAPLAN, *L'image et le pouvoir*, et ID., *Évêque*.

20. H.-G. BECK, « Kirche und Klerus im staatlichen Leben von Byzanz », *REB* 24, 1966, p. 1-24 ; DAGRON, *Statut des clercs* ; KAPLAN, *Moines et clergé* ; MOULET, *Évêques et moines*. Pour l'époque iconoclaste, E. KOUNTOURA-GALAKÈ, *Ο βυζαντινός κλήρος και η κοινωνία των « σκοτεινών αιώνων »*, Athènes, 1996.

21. S. GERO, « Notes on Byzantine iconoclasm in the eighth century », *Byz.* 44, 1974, p. 23-42 ; DAGRON, *Christianisme byzantin*, p. 93-165 ; M.-F. AUZÉPY, « Les enjeux de l'iconoclasme », dans *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)*, *SSAM* 51, 2004, p. 127-165 ; EAD., *L'Iconoclasme*, Paris, 2006 (Que sais-je ?).

22. P. BROWN, « Une crise des siècles obscurs : aspects de la controverse iconoclaste », dans *La Société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, trad. fr., Paris, 1985, p. 218.

d'éliminer certains aspects du culte des saints, leurs reliques et leurs icônes<sup>23</sup>. L'objectif était de retrouver la plénitude de leur rôle de lieutenants de Dieu sur terre et de regrouper derrière eux toutes les énergies dans la lutte vitale contre les envahisseurs arabes, ce qui entraîna aussi le renforcement des structures administratives et militaires par la création des thèmes. Cela passait aussi par l'unification de la pratique religieuse des Byzantins sous la bannière d'un clergé séculier contrôlé par le pouvoir, le culte des images et des reliques pouvant aisément se passer de cet intermédiaire ecclésiastique ; dès lors on perçoit l'importance de ce dernier dans cette controverse.

Les enjeux de l'iconoclasme ont varié. L'iconoclasme des Isauriens au VIII<sup>e</sup> siècle fut un débat théologique : le concile de 754 et les réflexions de Constantin V montrent que l'on réfléchit d'abord au statut de l'image et à sa place dans la société<sup>24</sup>. L'iconoclasme de Léon V et de ses successeurs fut surtout une affaire politique opposant deux conceptions du pouvoir et du contrôle social, et non plus seulement deux théologies<sup>25</sup>.

La définition de l'orthodoxie est l'un des enjeux majeurs de l'iconoclasme et des décennies qui suivirent. L'historiographie a longtemps été tributaire de l'absence quasi totale de sources iconoclastes et l'histoire s'est longtemps écrite à travers le prisme des seules sources iconodoules, sans réelle tentative de lecture en creux. Ce manque de sources et leur subjectivité sont causes et conséquences l'un de l'autre : leur rareté s'explique par la disparition des sources. De même que les enluminures des manuscrits nous montrent les iconoclastes brûler les saintes images<sup>26</sup>, les iconodoules ont réduit les textes

23. Sur les débats théologiques et les arguments de chaque camp, voir en plus des travaux de M.-F. Auzépy : G. B. LADNER, « The concept of the image in the Greek fathers and the Byzantine iconoclastic controversy », *DOP* 7, 1953, p. 1-34 ; P. J. ALEXANDER, « The Council of St. Sophia (815) and its definition (*horos*) », *DOP* 7, 1953, p. 35-66, et ID., « Church councils and patristic authority. The iconoclastic councils of Hieria (754) and St. Sophia (815) », *Harvard Studies in Classical Philosophy* 63, 1958, p. 493-505 ; M. V. ANASTOS, « The ethical theory of images formulated by the iconoclasts in 754 and 815 », *DOP* 8, 1954, p. 153-160, et ID., « The argument for iconoclasm as presented by the iconoclastic council of 754 », dans *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert Mathias Friend Jr.*, Princeton, 1955, p. 177-188 ; S. GERO, « The eucharistic doctrine of the byzantine iconoclasts and its sources », *BZ* 68, 1975, p. 4-22. Sur le rôle de médiateur du saint entre les hommes et la divinité, voir A. CAMERON, « On defining the holy man », dans *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, éd. J. HOWARD-JOHNSTON, P. A. HAYWARD, Oxford, 1999, p. 27-43. Plus récemment, voir DAGRON, *Décrire et peindre*, notamment p. 46-63.

24. GERO, *Iconoclasm C. Vet ID.*, *Iconoclasm L. III*.

25. KAPLAN, *L'image et le pouvoir*.

26. Miniatures du Psautier Chludov (vers 860, Moscou, Musée historique, ms. 129d), f. 23<sup>v</sup> et f. 67<sup>f</sup> : CORRIGAN, *Visual Polemics*, fig. 42 et 43, p. 255-256 ; DAGRON, *Décrire et peindre*, p. 59 fig. 20 ; sur ce manuscrit, voir M.-F. AUZÉPY, « Un modèle iconoclaste pour le psautier Chludov ? », dans *Byzantium, State and Society*, p. 11-29.

de leurs adversaires à néant<sup>27</sup>. Plus que jamais, l'Église apparaît comme la grande puissance productrice d'idéologie de l'Empire. À défaut de remplacer des sources inexistantes, seule une diversification de la documentation peut permettre d'approcher ces oubliés de l'histoire que sont les iconoclastes et qui, paradoxalement, ont suscité une vaste littérature.

À l'inverse, le primat des sources victorieuses a longtemps entraîné une conception biaisée de l'iconoclasme, accordant par exemple aux moines un rôle surévalué dans la lutte contre les empereurs iconoclastes. Cette période a connu deux figures principales de martyrs iconodoules : Étienne le Jeune au VIII<sup>e</sup> siècle et Euthyme de Sardes au IX<sup>e</sup> siècle ; il y a donc égalité parfaite entre moines et évêques. Cette comparaison hasardeuse ne veut pas nier l'importance des moines dans la controverse, mais il faut sans doute être plus fin dans l'analyse des partis en présence. Cette partialité des sources, à l'avantage des moines, ressort notamment du fait que l'hagiographie reste l'un des domaines littéraires les plus développés pour l'époque iconoclaste ; or, cette hagiographie est essentiellement monastique.

L'étude de l'époque iconoclaste est donc soumise à une forte contrainte documentaire. La rareté des sources de cette époque doit pourtant être nuancée, car l'éventail en est bien plus large qu'il n'y paraît de prime abord<sup>28</sup>. Cependant, peu de documents traitent directement des évêques : de même que l'on cherchera des traces de la pensée iconoclaste dans les sources iconodoules, il faut appréhender un grand nombre de sources pour percevoir le rôle et la vie des évêques. Une étude des évêques est possible mais nécessite le recours à de nombreuses sources dans lesquelles ils ne constituent qu'un arrière-plan auquel les auteurs s'intéressent peu.

Il fallut ainsi tenter de renverser ce tropisme documentaire et historiographique, favorable aux moines comme aux iconodoules. Certaines études modernes, consacrées à l'épiscopat, ont permis de tracer les grandes lignes de notre propre travail en en nourrissant les thématiques<sup>29</sup>. Ces

---

27. Il y a deux exceptions notables à cela : des textes, comme certaines *Vies* de saints, ont échappé à la censure iconodoule, et les iconodoules, pour réfuter les arguments de leurs adversaires, ont intégré à leurs propres œuvres des textes iconoclastes, comme les *Peuseis* de Constantin V ou l'*horos* de 754, conservé dans les actes de Nicée II.

28. L'inventaire réalisé par L. Brubaker et J. Haldon (*Sources*) suffit à montrer à la fois la diversité des sources et leur multitude ; la même impression ressort de deux autres ouvrages : I. E. KARAYANNOPOULOS, G. WEISS, *Quellenkunde zur Geschichte von Byzanz (324-1453)*, Wiesbaden, 1982 ; I. E. KARAYANNOPOULOS, *Πηγαι τής βυζαντινής Ιστορίας*, Thessalonique, 1987. Voir également les volumes d'introduction de la PMBZ I et de la PMBZ II.

29. Voir notamment J. DURLIAT, « Les attributions civiles des évêques byzantins. L'exemple du diocèse d'Afrique (533-709) », *JOB* 32/2, 1982, p. 73-83 ; PARISSE, *Évêques* ; G. BÜHRER-THIERRY, *Évêques et pouvoir dans le royaume de Germanie. Les Églises de Bavière et de Souabe (876-973)*, Paris, 1997 ; SABW KANYANG, *Conciles africains* ; R. GODDING, *Prêtres en Gaule mérovingienne*, Bruxelles, 2001 (Sub. Hag. 82).

travaux envisagent, ainsi que nous avons tenté de le faire, le corps épiscopal comme un groupe social perçu dans son intégralité, dans ses dimensions collectives et individuelles et dont il fallait comprendre les fonctions, l'autorité et la place qu'il occupait dans une société provinciale éloignée de l'attrait généralisé des sources pour la capitale<sup>30</sup>.

Pour le monde byzantin, Jean Darrouzès a apporté plus d'une pierre à l'édification de l'histoire des structures ecclésiastiques et de la géographie historique de l'Empire byzantin ; ses études sur la géographie épiscopale et en particulier la monumentale édition des *Notitiae Episcopatum* ont guidé notre démarche tout au long de ce travail. En s'attachant à une analyse critique et détaillée de sources difficiles et arides, il a décrit, souvent en pionnier, les hiérarchies administratives et géographiques de l'Église.

Plus récemment, Claudia Rapp a publié une étude sur les saints évêques dans l'Antiquité tardive et la nature de l'autorité épiscopale dans la société protobyzantine. Nous avons tenté de définir les problématiques de notre travail autour de l'analyse des fondements géographiques, politiques, sociaux et religieux de l'autorité épiscopale ; nous avons été conforté dans nos réflexions par la lecture de cette étude, même si les différences entre les sources protobyzantines et celles de l'époque mésobyzantine ne permettent pas d'aborder de façon systématique les mêmes thématiques<sup>31</sup>.

## Les sources

En effet, les sources ont guidé nos réflexions, avec toutes les lacunes et défaillances que l'on peut attendre d'une documentation rare et limitée qui empêche de cerner dans sa pleine mesure la société provinciale de l'Empire. Elles s'avèrent pourtant plus nombreuses qu'il n'y paraît si l'on opte pour une vision large de la documentation. Parmi elles, l'hagiographie a constitué le point de départ et le fil conducteur de ce travail.

## Les textes hagiographiques

Phénomène majeur du christianisme, le culte des saints revêt une place essentielle dans l'histoire sociale du monde byzantin<sup>32</sup>. L'hagiographie, l'un

---

30. Pour ce dernier aspect, voir NEVILLE, *Authority*.

31. C. Rapp précise dans l'introduction de son ouvrage qu'elle n'a pu aborder certains points en raison des lacunes des sources, comme par exemple les fonctions liturgiques de l'évêque (*Holy Bishops*, p. 22), thème qui au contraire a pu être traité pour l'époque mésobyzantine ; à l'inverse, nous n'avons pu, de notre côté, détailler autant qu'elle l'a fait certains aspects des fonctions épiscopales, notamment les aspects économiques et financiers.

32. Intéressante présentation dans R. KIECKHEFER, « Imitators of Christ: sainthood in the christian tradition », dans *Sainthood. Its Manifestations in World Religions*, éd. R. KIECKHEFER, G. D. BOND, Berkeley, 1988, p. 1-42, spéc. p. 27-28.

des principaux genres littéraires des VIII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles, trouve dans le combat contre l'iconoclasme l'une de ses justifications<sup>33</sup>. Depuis les travaux des Bollandistes au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>34</sup> jusqu'aux études récentes sur les normes de la sainteté<sup>35</sup> ou les modèles hagiographiques<sup>36</sup>, l'étude des sources hagiographiques est essentielle pour comprendre les ressorts du culte des saint(e)s. Fondateurs de l'identité d'une communauté, ces cultes reposent sur quelques éléments majeurs : les miracles, les reliques et le lieu du culte.

Le rôle social du miracle repose sur le fait que celui-ci est « unanimement accepté et reconnu, voire recherché et utilisé [...] [acquérant] une valeur exemplaire : frapper et convaincre le païen, l'incrédule, mais aussi "orchestrer" la vie du fidèle et renforcer la place des institutions ecclésiastiques gestionnaires de ces cultes »<sup>37</sup>, même s'il ne faut pas douter de l'esprit critique des contemporains. Alors qu'il cesse d'être considéré à l'époque iconoclaste, le miracle réapparaît au IX<sup>e</sup> siècle sur la scène hagiographique : beaucoup de *Vies* comportent des miracles sans lesquels elles n'auraient plus de valeur réelle. Certaines en sont pourtant exemptes : si le miracle n'est pas toujours nécessaire pour établir la sainteté d'un personnage<sup>38</sup>, il est néanmoins devenu partie intégrante de la vie religieuse, en particulier après le rétablissement du culte des images<sup>39</sup>.

Comme les *Vies* monastiques, les *Vies* épiscopales montrent l'importance des reliques des saints<sup>40</sup>. Ensevelissement du corps du saint et création du sanctuaire sont liés : la sanctification du personnage, processus complexe autour de son corps mais aussi enjeu de pouvoir pour la ville ou l'église qui l'accueille, permet le développement du sanctuaire. Selon un processus inversé, la « création de reliques » entraîne, ou facilite, la sancti-

33. RYDÉN, *Literary aspects*; S. EFTHYMIADIS dir., *Byzantine Hagiography. A Collective Handbook*, à paraître.

34. Sur ce point, voir H. DELEHAYE, *L'Œuvre des Bollandistes à travers trois siècles. 1615-1915*, Bruxelles, 2<sup>e</sup> éd., 1959 (Subs. Hag. 13A-2) ; B. DE GAIFFIER, « Les Bollandistes et les Légendes hagiographiques », dans *Classica et Iberica. Festschrift in honor of the Reverend Joseph M.-F. Marique, S. J.*, Worcester, 1975, p. 261-271 ; F. VAN OMMESLAEGHE, « The 'Acta Sanctorum' and Bollandist Methodology », dans *Byzantine Saint*, p. 155-163 ; R. GODDING, B. JOASSART, X. LEQUEUX, F. DE VRIENDT *et al.*, *Bollandistes. Saints et légendes. Quatre siècles de recherche*, Bruxelles, 2007.

35. KAPLAN, *Normes*.

36. KAZHDAN, *Hermitic*; FLUSIN, *Hagiographie monastique*.

37. A. DIERKENS, « Réflexions sur le miracle au haut Moyen Âge », dans *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge, XXV congrès de la SHMES, Orléans, 1994*, Paris, 1995 (Histoire ancienne et médiévale 34), p. 29.

38. KAPLAN, *Miracle*, p. 193 : « un saint n'est pas saint parce qu'il fait des miracles, mais il fait des miracles parce que, du fait de ses exploits, il a atteint la sainteté et mérite la grâce de Dieu qui lui permet, avant ou après la mort, ou les deux, d'accomplir des miracles ».

39. AUZÉPY, *Attitude face au miracle*, p. 43 et suiv.

40. KAPLAN, *Dépouille*, et ID., *Ensevelissement*.



fiction d'un personnage. Le choix du lieu saint et la sacralisation de l'espace sont donc fondamentaux<sup>41</sup>, créant ainsi une « trame » sociale, politique et géographique autour de ces lieux de culte<sup>42</sup>.

Au-delà de ces aspects, il faut étudier l'hagiographie pour ce qu'elle est : une *Vie* de saint n'est pas qu'une biographie et les *Vies* sont souvent riches en informations sur leur héros et le contexte dans lequel il vivait ; mais il est primordial de s'interroger avant tout sur l'auteur et le contexte d'écriture<sup>43</sup>. L'objectif avoué de l'auteur est une démonstration de la sainteté du héros et de l'œuvre de Dieu sur le modèle de la parole de l'Évangile<sup>44</sup>. Pourtant, les méthodes employées diffèrent au-delà des lois du genre, et toute la difficulté pour l'historien consiste à distinguer, sans les rejeter dos à dos, l'historicité de l'imaginaire<sup>45</sup> : le récit doit être considéré pour lui-même afin d'en comprendre la structure et les articulations, mais aussi être comparé à d'autres sources pour en faire ressortir toute la portée historique.

Selon A. Papadakis, il faudrait distinguer clairement « l'essentiel et le non essentiel, [...] l'historique et l'hagiographique » afin de « faire la différence entre l'élément stéréotypé et celui qui constitue le détail historique valable »<sup>46</sup>. Cela consisterait à ne vouloir chercher que ce qui est « vrai », « réel », à défaut du stéréotype et du lieu commun ; or, le stéréotype a une valeur réelle et les *topoi* sont nombreux dans les *Vies* de saints parce que le

41. D. IOGNA-PRAT, « La spatialisation du sacré dans l'Occident latin (IV<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle) », dans *Centre d'études médiévales d'Auxerre, Études et travaux* 1, 1998-1999, p. 44-57 ; M. KAPLAN, « Le choix du lieu saint d'après certaines sources hagiographiques byzantines », dans *Sacré et son inscription*, p. 183-198 ; ID., « L'espace et le sacré à Byzance d'après les sources hagiographiques », dans *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)*, SSAM 51, 2004, p. 1053-1107.

42. C. SCHOLZ, *Graecia Sacra. Studien zur Kultur des mittelalterlichen Griechenland im Spiegel hagiographischer Quellen*, Francfort, 1997 (Quellen Studien und Texte zur Byzantinistik 3).

43. M. HINTERBERGER, « Autobiography and hagiography in Byzantium », *Symbolae Osloenses* 75, 2000, p. 139-164.

44. B. WARD, « Hagiography and history : an introduction », dans *Signs and Wonders. Saints, Miracles and Prayers From the 4<sup>th</sup> Century to the 14<sup>th</sup>*, Londres, 1992, p. XI-XIV.

45. Voir par exemple AUZÉPY, *Analyse littéraire* ; G. DAGRON, « L'ombre d'un doute. L'hagiographie en question, VI<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle », dans *Homo Byzantinus. Papers in honor of Alexander Kazhdan*, DOP 46, 1992, p. 59-68 ; C. RAPP, « Byzantine hagiographers as antiquarians. Seventh to tenth centuries », dans *Bosphorus. Essays in Honour of Cyril Mango*, éd. S. EFTHYMIADIS, C. RAPP, D. TSOUGARAKIS, BF 21, 1995, p. 31-44 ; N. DELIERNEUX, « L'exploitation des *topoi* hagiographiques : du cliché figé à la réalité codée », *Byz.* 70, 2000, p. 57-90 ; EAD., « Littérature des hommes, biographie des "anges" : quelques remarques d'hagiographie féminine (VIII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle) », dans « *Vies des saints* » à Byzance, p. 347-366 ; O. DELOUIS, « *Topos* et *typos*, ou les dessous vétérotestamentaires de la rhétorique hagiographique à Byzance aux VIII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles », dans *Hypothèses 2002. Travaux de l'École doctorale d'histoire de l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne*, Paris, 2003, p. 235-248.

46. PAPANAKIS, *Hagiography*, p. 167-168.

genre littéraire l'exige<sup>47</sup>. Ainsi faut-il chercher dans l'hagiographie tant le réel que l'imaginé puisque tous deux sont représentatifs de la mentalité des auteurs. Par ailleurs, c'est sans doute lorsqu'une *Vie* de saint est imaginée qu'elle fournit à l'historien le plus d'informations, d'autant plus si elle est considérée comme « vraie » et non légendaire par son auteur et son public<sup>48</sup>. C'est donc par l'étude de ces *topoi* que l'on peut repérer la finalité précise d'un texte hagiographique, à l'image de ces *Vies* que l'on pensait iconodoules et qui furent pourtant l'œuvre d'auteurs iconoclastes<sup>49</sup>.

De l'histoire du culte des saints on doit ainsi passer à l'histoire des comportements sociaux individuels et collectifs nés de la sainteté<sup>50</sup>, pour découvrir « l'information d'histoire sociale »<sup>51</sup> : les éléments abordés dans l'hagiographie ne sont guère fortuits et apportent autant de renseignements concrets et pratiques sur des domaines bien éloignés du culte des saints. L'histoire religieuse doit être revue à travers le prisme de l'histoire politique, sociale et culturelle<sup>52</sup>, sans négliger l'étude du genre hagiographique qui, pendant la querelle iconoclaste, prend des airs certains de propagande<sup>53</sup>.

Le VIII<sup>e</sup> siècle est un siècle pauvre pour l'hagiographie byzantine et la floraison des siècles suivants doit beaucoup au second iconoclasme, qui a créé bien plus de saints que le premier. Ce développement ne s'est pas fait sans innovations importantes<sup>54</sup> : Constantinople offre la plupart des modèles de sainteté de l'époque, suivie par la Grèce et les régions occidentales de l'Empire (Sicile et Italie du Sud), restreignant ainsi le champ géographique de l'hagiographie<sup>55</sup>. Ce double mouvement de multiplication et de

47. N. DELIERNEUX, « L'exploitation des *topoi* hagiographiques », *op. cit.* Un ouvrage récent sur le sujet (M. GRANDIÈRE, M. MOLIN dir., *Le Stéréotype. Outil de régulations sociales*, Rennes, 2004 [PUR Histoire]) ne fait pourtant aucune mention du *topos* hagiographique.

48. P. MAGDALINO, « The Byzantine holy man in the twelfth century », dans *Byzantine Saint*, p. 51-66 ; I. ŠEVČENKO, « Levels of style in Byzantine literature », *JÖB* 31/1, 1981, p. 289-312 ; RYDÉN, *Literary aspects* ; ID., *Hagiographer's self-presentation* ; ID., « Literariness in byzantine saints' lives », dans « *Vies des saints* » à *Byzance*, p. 49-58 ; EFTHYMIADIS, *Byzantine hagiographer*.

49. AUZÉPY, *Analyse littéraire*.

50. PAPADAKIS, *Hagiography*, spéc. p. 175-176.

51. É. PATLAGEAN, « Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale », *Annales ESC* 1968, 1, p. 106-127, ici p. 110.

52. M. KAPLAN, « Hagiographie et histoire de la société », dans « *Vies des saints* » à *Byzance*, p. 25-47, spéc. p. 26-35.

53. M.-F. AUZÉPY, « Manifestations de la propagande en faveur de l'orthodoxie », dans *Byzantium in the Ninth Century: Dead or Alive?*, éd. L. BRUBAKER, Londres, 1998, p. 85-99 ; EAD., *Hagiographie et iconoclasme*, p. 5-91.

54. Voir RYDÉN, *Heroes and saints* et ID., *Literary aspects*.

55. ID., *Heroes and saints*, p. 538 ; voir aussi les travaux de G. Da Costa-Louillet sur les saints de Constantinople, de Grèce, de Sicile et d'Italie méridionale.

« constantinopolitisation » de l'hagiographie tient aux évolutions du genre hagiographique et en particulier des modèles proposés<sup>56</sup>. Le saint a quitté le désert pour rejoindre la ville, abandonnant une forme d'ascèse désertique longtemps critère de sainteté. La sainteté est devenue apanage monastique tout comme l'hagiographie est devenue affaire de moines.

Plutôt que de proposer de nouveaux modèles, l'hagiographie change d'objectif par une historicisation croissante du genre<sup>57</sup>, qui se fait même politisation de l'œuvre<sup>58</sup>. Il ne faut donc pas se laisser tromper par l'apparente multiplicité de l'hagiographie pendant l'iconoclasme : beaucoup de *Vies* sont plus tardives et les « erreurs » peuvent y être nombreuses<sup>59</sup>. L'hagiographie est bien une construction littéraire et mentale et, à ce titre, parfois historiquement contestable. Les nouveautés postérieures au VIII<sup>e</sup> siècle n'empêchent pas le maintien des principaux types de sources hagiographiques, dont les *Vies* ne sont qu'une partie<sup>60</sup>.

Parmi les *Vies* étudiées ici, l'hagiographie épiscopale se définit d'abord par sa faiblesse numérique<sup>61</sup>. Contrairement à l'hagiographie monastique, elle n'a pas fait l'objet d'études précises ni d'une recension systématique<sup>62</sup>. Nous avons relevé, pour les VIII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles, une vingtaine de *Vies* épiscopales relatant l'histoire, réelle ou inventée, d'évêques ayant vécu à cette période<sup>63</sup>. Leur lecture montre que le héros est rarement nommé par sa fonction épiscopale ; ce sont les adjectifs ἅγιος, ὁσιος ou encore μακάριος qui sont employés pour le désigner ; on retrouve ici un élément comparable avec d'autres textes hagiographiques. Cette analyse permettrait également une distinction entre *Vies* iconoclastes et *Vies* iconodoules<sup>64</sup>.

56. PAPADAKIS, *Hagiography* ; PATLAGEAN, *Sainteté et pouvoir* ; RYDÉN, *Heroes and saints*, p. 539 et suiv. ; FLUSIN, *Hagiographie monastique* ; AUZÉPY, *Hagiographie et iconoclasme* (en particulier la première partie, « Hagiographie et propagande »).

57. PATLAGEAN, *Sainteté et pouvoir*, p. 104-105 ; LACKNER, *Gestalt des Heiligen*, p. 524 ; RYDÉN, *Heroes and saints*, p. 550-551.

58. AUZÉPY, *Hagiographie et iconoclasme*, p. 303-304.

59. ŠEVČENKO, *Hagiography*.

60. PAPADAKIS, *Hagiography*, p. 168 ; B. DE GAIFFIER, « Hagiographie et historiographie. Quelques aspects du problème », dans *La Storiografia altomedievale*, SSAM 17, 1970, p. 140.

61. Les *Vies* non épiscopales sont évidemment les plus nombreuses, incluant celles des patriarches, des moines, des laïcs et des femmes ; on trouvera dans la bibliographie la liste des *Vies* étudiées, chacune apportant d'utiles informations sur l'histoire de l'épiscopat, même si ces sources restent relativement discrètes sur les évêques. Présentation des sources hagiographiques mésobyzantines dans les volumes d'introduction de la PMBZ I et II.

62. À l'exception de la *Bibliotheca Hagiographica Graeca* et de la Dumbarton Oaks Hagiography Database.

63. Le lecteur trouvera en annexe les fiches hagiographiques des saints évêques dont les *Vies* sont étudiées dans cet ouvrage.

64. AUZÉPY, *Analyse littéraire*, p. 58. Cette analyse n'a pas convaincu tous les historiens ; voir par exemple A. ACCONCIA-LONGO, « A proposito di un articolo recente sull'agiografia

## La documentation épiscopale

Une part importante de la documentation disponible pour étudier le corps épiscopal émane directement des évêques eux-mêmes, qu'il s'agisse de sources écrites ou matérielles. Parmi ces sources, le genre épistolaire est particulièrement important. Avec les nombreux travaux de J. Darrouzès sur l'épistolographie, les historiens ont pris toute la mesure de la richesse de ces sources, étudiées non plus seulement pour leur dimension littéraire ou rhétorique (même si c'est une composante fondamentale de ce genre) mais aussi pour leur apport historique. Des informations de toutes natures peuvent en être tirées : la vie quotidienne des évêques et leurs préoccupations dans la gestion de leur diocèse, des éléments sur le contexte politique ou religieux, ou encore les relations, l'amitié et les réseaux de connaissance au sein du corps épiscopal<sup>65</sup>.

L'une des correspondances principales est celle d'Ignace le Diacre au IX<sup>e</sup> siècle. Les sources et la bibliographie relatives à Ignace, diacre, métropolitain de Nicée, moine et hagiographe, sont fournies<sup>66</sup>, malgré la *damnatio memoriae* des œuvres iconoclastes qui a concerné plus l'ancien

---

iconoclasta », *RSBN* 29, 1992, p. 3-17, ici p. 5, puis M.-F. AUZÉPY, « À propos des vies de saints iconoclastes », *ibid.* 30, 1993, p. 3-5, et enfin A. ACCONCIA-LONGO, « Di nuovo sull'agiografia iconoclasta », *ibid.*, p. 7-15.

65. Sur l'apport des correspondances, voir G. KARLSSON, *Idéologie et cérémonial dans l'épistolographie byzantine. Textes du X<sup>e</sup> siècle analysés et commentés*, Upsala, 1959 ; A. MARKOPOULOS, « Problèmes relatifs à l'épistolographie byzantine. L'absence de commentaires », dans *L'Épistolographie et la poésie épigrammatique : projets actuels et questions de méthodologie. Actes de la 16<sup>e</sup> table ronde, XX<sup>e</sup> congrès international des études byzantines, Paris, 19-25 août 2001*, éd. W. HÖRANDNER, M. GRÜNBART, Paris, 2003 (Dossiers byzantins 3), p. 58 ; les nombreuses études de M. Mullett. Nous avons analysé ailleurs certaines de ces lettres autour du thème de l'échange de nourriture : MOULET, *Le goût des autres*. Présentation de l'épistolographie mésobyzantine dans les volumes d'introduction de la PMBZI et II. Parmi les sources épistolaires étudiées dans cet ouvrage, beaucoup sont l'œuvre d'évêques et de métropolitains au X<sup>e</sup> siècle : Alexandre de Nicée, professeur à l'université impériale de Constantinople, auteur de 20 lettres (DARROUZÈS, *Épistoliers*, p. 27-32 et PRATSCH, *Alexandros von Nikaia*, p. 247-253), Théodore de Nicée, hagiographe de Pierre d'Argos et auteur de 46 lettres (DARROUZÈS, *Épistoliers*, p. 49-57), dont l'une à Théodore de Cyzique, lui-même auteur d'une trentaine de lettres (*ibid.*, p. 57-61) ; enfin, un métropolitain anonyme de Chônai, auteur d'une quinzaine de lettres (*ibid.*, p. 63-64). S'ajoutent à cela les lettres d'Aréthas de Césarée au X<sup>e</sup> siècle, qui ont surtout trait à des débats théologiques, et celles de Jean Mauropous, métropolitain d'Euchaïta dans la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle (voir l'introduction de A. Karpozelos à l'édition des lettres et MOULET, *Autobiographies*, p. 27).

66. Sur Ignace : PMBZ 2665 et PBE Ignatios 9 ; WOLSKA-CONUS, *Ignace* ; S. EFTHYMIADIS, « On the hagiographical work of Ignatios the Deacon », *JÖB* 41, 1991, p. 73-83 ; ID., *The Life of the Patriarch Tarasios by Ignace the Deacon (BHG 1698)*, Aldershot, 1998 (BBOM 4), p. 38-43 ; ID., *Biography of Ignatios* ; MAKRIS, *Gregorios Dekapolites*, p. 3-22 ; PRATSCH, *Ignatios the Deacon* ; KAPLAN, *Vie rurale*, p. 365-367.

métropolitaine que l'auteur de *Vies* de saints que fut Ignace<sup>67</sup>. Au <sup>x</sup>e siècle, la *Souda* lui consacre une notice qui nous apporte certaines informations précieuses dont la chronologie ne semble pas devoir être mise en cause<sup>68</sup>.

Ses 64 lettres sont précieuses pour approcher la vie et les fonctions d'un évêque moyen dont les préoccupations matérielles sont d'un grand intérêt pour l'historien. Certaines lettres, envoyées notamment à son principal correspondant, Nicéphore<sup>69</sup>, ont parfois trait à des domaines plus privés, permettant d'entrevoir la personnalité d'Ignace et ses opinions sur certains points, comme la vénération des images. Parmi ces correspondants figurent sept autres métropolitains et évêques<sup>70</sup>; les échanges concernent alors des affaires liées à l'administration du diocèse ou à la gestion des biens de celui-ci, mais montrent également des liens d'amitié ou des relations de travail entre Ignace et ses correspondants<sup>71</sup>.

Les informations des lettres sont parfois complexes à analyser car certaines reposent sur des éléments de la vie d'Ignace que celui-ci peut parfois travestir. Il faut donc décrypter un discours parfois très concret, compréhensible de ses correspondants mais manquant nécessairement d'informations pour éclairer le contexte d'écriture de ces lettres. L'un des intérêts majeurs de cette correspondance est d'être l'expression de la revendication d'une spécificité régionale par rapport à la capitale, comme en témoignent par exemple les tentatives d'Ignace de limiter les excès des fonctionnaires des impôts<sup>72</sup>; ainsi s'exprimerait, peut-être, une certaine forme de provincialisme, ou du moins une volonté de garantir l'autonomie d'un diocèse face aux autorités centrales.

67. PRATSCH, *Ignatios the Deacon*, p. 83.

68. *Souda*, vol. 2, p. 607-608 : « Ἰγνάτιος, διάκονος καὶ σκευοφύλαξ τῆς μεγάλης ἐκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως καὶ γεγωνὸς μητροπολίτης Νικαίας, γραμματικός, ἔγραψε βίους Ταρασίου καὶ Νικηφόρου τῶν ἁγίων καὶ μακαρίων πατριαρχῶν ἐπιτυμβίους ἐλέγους ἐπιστολάς· ἰάμβους εἰς Θωμᾶν τὸν Ἀντάρτην, ἅπερ ὀνομάζουσι τὰ κατὰ Θωμᾶν· καὶ ἄλλα » (« Ignace, diacre et *skeuophylax* de la Grande Église de Constantinople, devenu métropolitain de Nicée, *grammatikos*, écrit les *Vies* de Taraise et Nicéphore les saints et bienheureux patriarches, des éloges funéraires, des lettres, des iambes sur Thomas le rebelle qui sont intitulés *Τὰ κατὰ Θωμᾶν* et d'autres œuvres »). Nous avons étudié la vie d'Ignace le Diacre, comme celle de Léon de Synada évoqué ci-dessous, dans MOULET, *Autobiographies*.

69. Nommé diacre et/ou *chartophylax* par Ignace selon les lettres, il s'agit du même personnage; PMBZ 5306 et PBE Nikephoros 71.

70. Il s'agit, selon l'ordre des lettres, de Nicéphore de Stauropolis (PMBZ 5305 et PBE Nikephoros 70), d'un évêque de Taion (PMBZ 11695 et PBE Anonymus 748), d'un évêque de Noumérika (PMBZ 11696 et PBE Anonymus 749), d'un évêque anonyme (PMBZ 11690 et PBE Anonymus 750), d'un évêque d'Hélénopolis (PMBZ 11693 et PBE Anonymus 751), de Constantin de Gangra (PMBZ 3942 et PBE Konstantinos 294) et d'Ignace de Nicomédie (PMBZ 2669 et PBE Ignatios 6, connu aussi par la *Vie* de Ióannikios par Pierre, c. 70, p. 432BC, et la *Vita retractata* de Pierre d'Atroa, c. 103, p. 153-155).

71. Par exemple la lettre à Constantin de Gangra (Ignace le Diacre, *Lettres*, n° 18, p. 60-63).

72. *Ibid.*, n° 21-24, p. 68-79.

La correspondance de Léon, métropolitain de Synada et syncelle, constitue un équivalent de la correspondance d'Ignace le Diacre, l'iconoclasme en moins. De l'auteur, on sait peu de choses<sup>73</sup>. Né en 937 et mort au début du XI<sup>e</sup> siècle, Léon est surtout connu pour avoir été ambassadeur à Rome auprès d'Otton III à la fin du siècle ; là, il participa à l'élection de l'antipape Jean XVI Philagathos et, comme l'écrit J. Darrouzès, « ce voyage fut certainement l'événement le plus marquant de la vie de Léon »<sup>74</sup> ; il le rapporte dans une douzaine des 54 lettres conservées. Dans cette correspondance, qui ne manque pas d'humour<sup>75</sup>, il faut noter la façon dont Léon, comme Ignace, défend sa métropole pour se protéger des abus du fisc<sup>76</sup>. Les préoccupations matérielles de l'évêque dominent largement et ses revendications face aux prétentions du pouvoir central sont manifestes ; l'évêque agit bien ici comme défenseur de sa cité<sup>77</sup>.

Concernés par leur profession, les évêques sont aussi les auteurs de traités d'ecclésiologie, dont trois sont ici fondamentaux car ils concernent le choix et l'élection des évêques et des métropolitains<sup>78</sup>.

La démonstration de J. Darrouzès est suffisamment convaincante pour ne pas remettre en cause, selon toute vraisemblance, l'attribution de la paternité du premier texte à Euthyme de Sardes, qu'il aurait écrit à Constantinople entre ses deux exils<sup>79</sup>. Montrant les prémices du développement du synode permanent de la capitale, ce traité détaille les procédures d'élection des métropolitains à Constantinople et des évêques dans les provinces, élections dont Euthyme rappelle qu'elles ne concernent que les clercs et non le pouvoir impérial.

Cette question du choix des évêques et de la participation de l'empereur rebondit au X<sup>e</sup> siècle. Le traité d'Euthyme accorde aux métropolitains et au patriarche un rôle prééminent, favorisant ainsi l'indépendance, même relative, de l'Église. Vers 963-969, ce système est contesté dans un traité anonyme qui revendique pour les métropolitains une complète autonomie en

73. MOULET, *Autobiographies*, p. 27-28.

74. DARROUZÈS, *Épistoliers*, p. 40. Sur l'ambassade, *infra*, p. 309-310.

75. DARROUZÈS, *Épistoliers*, p. 41.

76. Léon de Synada, *Lettres*, n° 43, D p. 198-199 = V p. 68-71.

77. Parmi les correspondants de Léon figurent plusieurs évêques et métropolitains : Arsénios d'Héraclée, Nicolas de Néocésarée, Michel d'Euchaïta, Grégoire de Nicée, Étienne de Nicomédie et un métropolitain anonyme d'Éphèse.

78. DARROUZÈS, *Ecclésiologie*.

79. *Ibid.*, p. 8-20 ; le texte n'est connu que par un manuscrit daté, au plus tard, de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, et dont les textes qui le composent datent surtout des trois siècles précédents. La notice de la PMBZ consacrée à Euthyme (n° 1838) et la bibliographie citée ne remettent pas en cause cette paternité. La notice de la PBE (Euthymios 1) et la biographie d'Euthyme de Sardes par J. Gouillard (*Euthyme de Sardes*, p. 2-11) ne mentionnent pas le texte.

n'accordant au patriarche qu'une prééminence d'honneur<sup>80</sup>. Ce traité marque le poids pris par les clercs de haut rang dans l'Église pendant l'inconsistant patriarcat de Théophylacte (933-956) avant une reprise en main plus énergique par le patriarche Polyeucte (956-970). Nicéas d'Amasée réagit ensuite au traité en souhaitant redonner au patriarche toute son autorité et sa place dans l'Église : les métropolitains, suffragants du patriarche, lui doivent entière soumission<sup>81</sup>.

Ces traités montrent la capacité des évêques à réfléchir à leur métier, leur rôle et leur autorité : le pouvoir de l'Église ne se limite donc pas au seul patriarche. Au-delà, ils sont surtout révélateurs des enjeux que les élections épiscopales constituent dans les relations entre l'Église et le pouvoir.

Parallèlement à ces sources écrites existent également des documents matériels. Dans un ensemble très vaste de sceaux constitué d'environ 60 000 à 70 000 pièces, perpétuellement renouvelé et essentiel pour la connaissance de l'administration et des institutions de l'Empire ainsi que de leurs membres, les sceaux épiscopaux constituent un matériel spécifique<sup>82</sup>.

Le dépouillement des divers catalogues de sceaux pour les VIII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles a permis de retenir près de 800 pièces pertinentes pour notre étude, sans que cet inventaire soit jamais exhaustif<sup>83</sup>. Tous les sceaux inventoriés ne pourront être évoqués dans ce travail puisque, pour une partie, leur intérêt reste limité ; aussi les citera-t-on en vue d'une étude d'onomastique, d'iconographie ou encore de (re)constitution des listes épiscopales, les sceaux étant parfois les seules sources qui nous font connaître le nom des titulaires de certains sièges<sup>84</sup>. Cet avantage a néanmoins une contrepartie : la datation souvent difficile des bulles empêche de placer avec précision les titulaires des sièges les uns par rapport aux autres. Par ailleurs, à de rares exceptions près, il ne nous appartiendra pas ici de faire face aux questions de datation des sceaux : les éditions modernes sont suffisamment sûres pour ne pas être remises en question, même si nous tentons de préciser la datation de certaines pièces.

80. *Traité anonyme sur les prérogatives des métropolitains*, p. 116-159.

81. Nicéas d'Amasée, *Traité sur le droit de vote du patriarche*, p. 160-175.

82. LAURENT, *Corpus, Église*, vol. 1, p. XXVII-XXXVIII ; CHEYNET, MORRISSON, *Lieux de trouvaille*, p. 109-110, et *Texte et image*, p. 22-25 ; BRUBAKER, HALDON, *Sources*, p. 129-137.

83. La majeure partie des sceaux retenus est issue du corpus établi par V. Laurent, des bulles des collections de G. Zacos et de Dumbarton Oaks, en plus de quelques catalogues régionaux.

84. Voir W. SEIBT, « Byzantinische Siegel als Quelle für die historische Geographie : Chancen und Problemen », dans *Byzanz als Raum. Zu Methoden und Inhalten der historischen Geographie des östlichen Mittelmeerraumes*, dir. K. BELKE, F. HILD, J. KODER, P. SOUSTAL, Vienne, 2000 (Veröffentlichungen der Kommission für die Tabula Imperii Byzantini 7), p. 175-180.

Pour le début de la période, nous avons retenu les sceaux datés du VIII<sup>e</sup> siècle et non ceux du tournant du VII<sup>e</sup> et du VIII<sup>e</sup> siècles, attribuables à des évêques ayant participé au concile in Trullo et absents des sources après 700. Pour la fin de la période ont été intégrées les pièces datées simplement du XI<sup>e</sup> siècle et non celles clairement attribuées à la seconde moitié du siècle<sup>85</sup>. Dans les éditions de G. Zacos, beaucoup de sceaux sont simplement datés des X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles ; nous les avons intégrés à notre corpus car il est parfois possible de préciser la datation de certains d'entre eux, en particulier pour les sceaux des métropolitains syncelles<sup>86</sup>.

Le sceau épiscopal a quelques caractéristiques propres. La signature de l'évêque, exprimée dans la légende, tend à s'allonger progressivement avec les siècles, avec parfois la mention du nom de famille, d'un lien de parenté avec un personnage connu ou d'un titre honorifique, parfois d'une autre fonction<sup>87</sup>. C'est essentiellement à partir du VII<sup>e</sup> siècle que se généralise la pratique de préciser le nom du siège, sans doute en lien avec la rédaction de la première notice épiscopale du Pseudo-Épiphane<sup>88</sup>. La plupart des pièces montrent dès lors une grande cohérence : à la formule d'invocation s'ajoutent les éléments de la signature (nom, fonction, cité).

À partir du VII<sup>e</sup> siècle, les sceaux épiscopaux portent souvent, sur le droit, une iconographie, même si la proportion des pièces aniconiques est supérieure. La présence d'images saintes se développe jusqu'à la crise iconoclaste ; la Vierge domine alors la figuration des sceaux d'évêques et le Christ apparaît peu sur ceux-ci<sup>89</sup>. L'iconoclasme mit en avant le monogramme invocatif cruciforme sans pour autant en avoir créé le type puisqu'il est d'usage dès le VII<sup>e</sup> siècle<sup>90</sup>. Après 843, à côté de la Vierge, les saints, principalement locaux, constituent de nouveaux et nombreux motifs iconographiques, puisque beaucoup d'évêques choisissent de faire figurer le saint protecteur de leur cité sur leurs bulles<sup>91</sup>.

85. Cela ne signifie pas pour autant que des sceaux simplement datés du XI<sup>e</sup> siècle ne soient pas postérieurs à 1050.

86. Voir *infra*, p. 322-326 et en annexe la prosopographie des métropolitains et évêques syncelles des X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles. Du fait de l'imprécision des datations, des pièces ont été intégrées alors même que leurs propriétaires ont probablement vécu avant les années 720 et après les années 1030-1050.

87. La mention d'autres fonctions sur les bulles épiscopales se généralise à partir de la fin du X<sup>e</sup> siècle et surtout au XI<sup>e</sup> siècle.

88. LAURENT, *Corpus, Église*, vol. 1, p. XXVII.

89. *Ibid.*, p. XXXV : « Constatation paradoxale ! L'effigie du Christ, pasteur des pasteurs, apparaît très rarement sur les sceaux des évêques. »

90. *Ibid.*, p. XXXVI-XXXVII.

91. Voir COTSONIS, *Saints and cult centers*, et ID., *Seals*, et ci-dessous chapitre II. Beaucoup d'évêques choisissent aussi de faire figurer le saint dont ils ont reçu le nom de baptême.



Si les sceaux sont nombreux pour le clergé, il n'en va pas de même pour les sources épigraphiques de notre période<sup>92</sup>. La disparition progressive du système antique des cités jusqu'au VII<sup>e</sup> siècle explique la raréfaction progressive des inscriptions, mode privilégié d'expression de la vie urbaine. Il y a des exceptions, mais elles sont rares<sup>93</sup>. Les inscriptions postérieures au VII<sup>e</sup> siècle relatives à l'épiscopat sont de trois ordres : des invocations en vue de protéger l'auteur ; des inscriptions funéraires, graffitis ou pierres tombales ; la commémoration de la dédicace ou de la restauration d'une église à laquelle a pris part l'évêque du lieu. Comme les sceaux, ces sources nous font d'abord connaître des noms qui parfois complètent des listes épiscopales souvent minces. De même, la mention de l'érection d'une église peut nous renseigner sur la figure tutélaire de la cité ou de la région. Si l'épigraphie vient compléter des données peu connues ou fournir parfois des informations neuves, son apport reste néanmoins très ponctuel.

### Le regard des contemporains

À côté de la documentation épiscopale, les évêques apparaissent dans bien des sources. Parmi celles qui émanent de l'Église, il faut mentionner les actes du patriarcat, fondamentaux pour comprendre le fonctionnement de l'Église et les relations de pouvoir qui sont en jeu, les textes liés aux polémiques et controverses religieuses<sup>94</sup>, ou encore les sources liturgiques, trop souvent délaissées des historiens. Comparativement à celles connues dans l'Occident carolingien<sup>95</sup>, ces sources sont assez peu nombreuses<sup>96</sup>. Il faut distinguer le Synodikon de l'Orthodoxie, célébrant notamment la mémoire des saints, dont de nombreux évêques<sup>97</sup>, et les euchologes, ou

---

92. BRUBAKER, HALDON, *Sources*, p. 141-145.

93. Le dépouillement de nombreux catalogues d'inscriptions, en particulier des 65 volumes des *Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien*, publiés par l'académie de Vienne et l'université de Bonn, n'a guère été fructueux ; le nombre d'inscriptions retenues ne s'élève qu'à une petite quarantaine, dont une bonne partie est constituée des graffitis inscrits sur le Parthénon célébrant la mémoire des métropolitains d'Athènes.

94. À l'image des textes liés à la controverse iconoclaste (les *Peuseis* de l'empereur Constantin V, les *Antirrhétiques* et la *Refutatio et Eversio* de Nicéphore), qui constituent l'arrière-plan idéologique pour comprendre la place de l'épiscopat dans les débats religieux, ou encore le traité que rédige Grégoire de Nicée sur le baptême des Juifs dans la seconde moitié du IX<sup>e</sup> siècle.

95. É. PALAZZO, *Histoire des livres liturgiques. Le Moyen Âge, des origines au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1993.

96. Panorama général dans R. TAFT, « I libri liturgici », dans *Lo spazio letterario del Medioevo*, vol. 3, *Le culture circostanti*, éd. M. CAPALDO, F. CARDINI, G. CAVALLO, B. SCARCA AMORETTI, I, *La cultura bizantina*, dir. G. CAVALLO, Rome, 2004, p. 229-256, spéc. p. 233-244.

97. GOUILLARD, *Synodikon*.

recueils de prières<sup>98</sup>. Deux euchologes principaux existent à l'époque mésobyzantine. L'Euchologe Barberini fut copié en Calabre dans la seconde moitié du VIII<sup>e</sup> siècle ; il est le plus ancien recueil de prières byzantin connu, intégrant des éléments d'origine syro-palestinienne et alexandrine<sup>99</sup>. Le second euchologe fut rédigé à Constantinople au XI<sup>e</sup> siècle, le plus ancien manuscrit datant de 1027<sup>100</sup>. C'est le premier qui a été systématiquement privilégié, car utilisé pendant toute notre période ; celui du XI<sup>e</sup> siècle, plus tardif, reprend largement celui du VIII<sup>e</sup> siècle.

La liturgie, à de rares exceptions près, est le parent pauvre des études byzantines : trop peu de recherches sur le sujet existent et beaucoup sont l'œuvre de liturgistes plus que d'historiens. La compréhension de ces sources reste difficile car les éditions modernes ne sont pas toujours limpides, même si elles rendent de précieux services. L'Euchologe Barberini contient des prières pour tous les moments de la vie quotidienne, certaines concernant précisément les évêques : aux prières sont souvent ajoutés les rituels à suivre, par exemple pour l'ordination d'un évêque ou la fondation d'une église, ce qui permet de reconstituer en détail ces cérémonies<sup>101</sup>.

Une étude de l'épiscopat ne doit pas négliger par ailleurs les sources monastiques, pour deux raisons : tout d'abord les évêques et les moines ont des relations d'autorité et de hiérarchie complexes, qui entraînent collaboration comme conflits<sup>102</sup> ; ensuite, les sources monastiques (en particulier les chartes de fondation des monastères ou les actes conservés dans les monastères, particulièrement sur le mont Athos) sont nombreuses à partir des IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles. La consultation de ces sources s'est avérée cependant décevante : comme l'on s'y attendait, le dépouillement de la vingtaine de *typika* et de testaments des VIII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles a été peu fructueux. Dans les rares textes mentionnant les autorités ecclésiastiques transparait le souci des auteurs de protéger leur fondation de toute intervention civile ou ecclésiastique<sup>103</sup>. Les archives de l'Athos fournissent un matériel intéressant,

---

98. On y ajoutera les pénitentiels, peu étudiés malgré l'édition de M. Arranz (*I Penitenziali bizantini. Il Protokanonarion o Kanonarion Primitivo di Giovanni Monaco e Diacono, e il Deuterokanonarion o "Secondo Kanonarion" di Basilio Monaco*, Rome, 1993 [Kanonika 3]) et le travail récent de F. Van De Pavverd (*The Kanonarion by John, Monk and Deacon, and Didascalia Patrum*, Rome, 2006 [Kanonika 12]).

99. PARENTI, VELKOVSKA, *Eucologio*, p. XXIII-XXXII, 2<sup>e</sup> éd., p. 19-21.

100. ARRANZ, *Eucologio costantinopolitano*, p. 7-9.

101. Voir *infra*, p. 276-279 et p. 402-411.

102. MOULET, *Évêques et moines*.

103. Exemple dans le chrysobulle de Romain Lécapène d'août 934 pour l'Athos et le monastère de Kolobou, *Prôtaton*, n° 3, p. 187. Il ne faut pas négliger cependant de prendre en compte des textes qui ne font pas mention des autorités ecclésiastiques ; ainsi, la comparaison entre le testament de Nikôn le Métanoëite et la *Vie* du saint est riche

mais souvent trop tardif pour notre travail et concernant surtout l'évêché de Hiérissos, situé au pied du mont Athos et, à ce titre, en relation directe avec les monastères de la Sainte Montagne<sup>104</sup>. Le dépouillement des nombreux actes de l'Athos n'a permis de retenir que quelques textes, ayant trait en particulier à des conflits de propriétés entre les autorités ecclésiastiques d'une part et des laïcs et moines d'autre part<sup>105</sup>.

On l'a constaté pour les évêques, le genre épistolaire byzantin est très à la mode aux X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles : ce sont ainsi environ 2 000 lettres qui sont conservées dans 27 collections principales<sup>106</sup>. Les évêques sont ainsi largement présents dans les correspondances d'autres auteurs, qu'ils soient laïcs<sup>107</sup> ou moines – notamment Théodore Stoudite au IX<sup>e</sup> siècle, dont la correspondance est bien connue depuis l'édition de G. Fatouros<sup>108</sup> – et parmi

d'informations sur les rapports du moine avec l'évêque Théopemptos de Lacédémone, présent dans la *Vie* mais absent du testament ; voir KAPLAN, *Nikôn le Métanoïte*.

104. L'histoire de l'évêché de Hiérissos a été reconstituée en grande partie par le recours aux actes athonites, dans l'ensemble assez tardifs : PAPACHRYSSANTHOU, *Hiérissos*.

105. Par exemple *Lavra I*, n° 16, p. 141-144 (donation d'Eustrate de Lavra, mars 1012) et n° 20, p. 155-161 (donation de Glykéria, 1016).

106. A. KARPOZELOS, « Realia in Byzantine epistolography, X-XIII », *BZ* 77, 1984, p. 20.

107. Pour le X<sup>e</sup> siècle, citons simplement les correspondances de Nicéphore Ouranos (DARROUZÈS, *Épistoliers*, p. 44-48), Nicéas Magistros (WESTERINK, *Nicéas*, p. 21-46), Syméon Magistros (DARROUZÈS, *Épistoliers*, p. 33-38), Théodore Daphnopatès (voir l'introduction de l'édition), et enfin du Professeur Anonyme ; de ce dernier, professeur à Constantinople ayant vécu dans la première moitié du X<sup>e</sup> siècle, on possède de nombreuses lettres relatives à son métier et à ses élèves, dont certains sont liés à des métropolitains auxquels écrit le Professeur (sur l'auteur, DARROUZÈS, *Inventaire*, p. 112-114 ; LEMERLE, *Humanisme*, p. 246-257 ; en dernier lieu, l'introduction d'A. Markopoulos, p. 1\*-22\*).

108. G. Fatouros a recensé 564 lettres, dont quatre perdues. Sur l'auteur, citons simplement PMBZ 7574 et PBE Theodoros 15, ainsi que T. PRATSCH, *Theodoros Studites (759-826) zwischen Dogma und Pragma: Der Abt des Studiosklosters in Konstantinopel im Spannungsfeld von Patriarch, Kaiser und eigenem Anspruch*, Francfort, 1998, avec bibliographie, p. XXII-XXXIII ; plus récemment, DELOUIS, *Stoudios*, seconde partie. Dans cette correspondance, 34 lettres furent adressées par Théodore à un ou plusieurs évêque(s) dont certains sont connus par ailleurs, sur une période relativement restreinte (814-826) – une exception, la lettre 37, envoyée par Théodore à son frère Joseph de Thessalonique en 809-811. Les lettres sont adressées à Anastase de Knossos (n° 11, p. 35-39 ; personnage présent au concile de Nicée : MANSI XIII, col. 145A ; PMBZ 298 et PBE Anastasios 21) ; Antoine de Dyrachion (n° 462 et 542, p. 659-661 et 818-819) ; Euthyme de Sardes (n° 74, 112 et 545, p. 194-195, 230-231 et 823-825) ; Ignace de Milet (n° 75 et 267, p. 196 et 394-395 ; PMBZ 2667 et PBE Ignatios 19) ; Jean de Chalcédoine (n° 245 et 312, p. 377-378 et 454-455 ; PMBZ 3205 et PBE Ioannes 439 ; mentionné dans le *Syn. Eccl. CP*, col. 830<sup>39</sup>, Théodore le célèbre dans l'une de ses catéchèses, BHG 2185) ; Jean de Monemvasie (n° 274, p. 405-406 ; PMBZ 3208 et PBE Ioannes 458 ; G. Fatouros (*Epistulae*, p. 317\*) signale que Jean est inconnu par ailleurs ; en réalité, il apparaît dans le *Synodikon de l'Orthodoxie*, appendice XI, *Sedes metropolitana Monembasiae*, p. 117<sup>4</sup>) ; Jean de Sardes (n° 157 et 451, p. 278-279 et 638 ; PMBZ 3200 et PBE Ioannes 461 ; Jean succède à Euthyme, exilé) ; Joseph de Thessalonique, son frère (n° 37,

lesquels il faut distinguer les correspondances patriarcales<sup>109</sup>, dont une grande partie est adressée au corps épiscopal.

Les lettres du patriarche Germain I<sup>er</sup> sont les premiers textes sur l'icôneclasse et attestent ses lents progrès en Asie Mineure notamment<sup>110</sup>. L'intérêt des historiens a été moindre à l'égard des lettres de Taraise relatives à la réforme du clergé, objet majeur avec le rétablissement des images du concile de 787<sup>111</sup>. Près d'un siècle après le concile in Trullo, des efforts en matière de réforme restaient encore à faire au point de marteler, à Nicée II et dans les lettres patriarcales, la nécessité d'une réforme.

Le IX<sup>e</sup> siècle, jusqu'au rétablissement du culte des images en 843, est pauvre en correspondance patriarcale intéressant notre sujet, sans doute du fait de la perte des textes écrits par des patriarches iconoclastes entre 815-843. En revanche, le second IX<sup>e</sup> siècle est bien plus riche grâce à la correspondance de Phôtios, qui nous informe entre autres sur la politique menée par le patriarche contre son adversaire Ignace ou sur les rapports du patriarcat et de l'Empire avec Rome. Au X<sup>e</sup> siècle<sup>112</sup>, la correspondance de Nicolas Mystikos est riche de près de 200 lettres. Les lettres aux métropolitains et évêques concernent tant les affaires de l'Église que des aspects plus politiques, comme l'affaire de la tétragamie. Elles révèlent des relations plus personnelles entre Nicolas et ses correspondants tout en permettant de différencier les partis et réseaux en jeu lors de l'affaire de la tétragamie. Plus largement, c'est le rôle des évêques dans leur relation au pouvoir impérial et le pouvoir des évêques qui peuvent être ainsi étudiés.

Les historiens et chroniqueurs des VIII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles restent discrets sur le monde épiscopal. Pour l'époque iconoclaste, il faut d'abord constater la rareté et la subjectivité de ces sources<sup>113</sup>, comme le *Breviarium* de Nicéphore,

43, 72, 73, III, 195, 222, 265, 333 et 355, p. 106-108, 124-128, 192-193, 193-194, 228-229, 318-319, 349-350, 393, 474-475 et 489-490) ; Michel de Synada (n° 364, p. 497-498) ; l'archevêque Philarète (n° 564, p. 861 ; lettre perdue ; peut-être s'agit-il de l'archevêque de Gotthie [PMBZ 6140 et PBE Philaretos 10] ; dans ce cas, il pourrait être le même personnage à qui Théodore écrit en 821-826 : lettre n° 486, p. 714-716, envoyée à l'archimandrite de Gotthie) ; Pierre de Nicée (n° 82, 158, 313, 442, 475 et 533, p. 203, 280, 455-456, 622-623, 683-685 et 804-806) ; l'évêque Sisoès (n° 234, p. 368-369 ; PMBZ 6820 et PBE Sisoès 1) ; Théophylacte de Nicomédie (n° 175 et 314, p. 296-297 et 457-458) ; des évêques exilés (n° 430 et 435, p. 603 et 611-612 ; on ignore qui sont ces évêques ; pour la lettre n° 435, ce sont peut-être les évêques alors exilés à Cherson ; voir AUZÉPY, *Gotthie et Crimée*, p. 326).

109. Inventaire des lettres patriarcales dans BRUBAKER, HALDON, *Sources*, p. 277-280.

110. *Infra*, p. 183-185.

111. *Infra*, p. 267-269.

112. Les lettres patriarcales sont plus rares pour la première moitié du XI<sup>e</sup> siècle ; parmi les cas intéressants figure une lettre de 1027 d'Alexis Stoudite à Théophane de Thessalonique sur l'entretien du luminaire de l'église des Saints-Apôtres de Thessalonique : *infra*, p. 352.

113. BRUBAKER, HALDON, *Sources*, p. 165-184.

la *Chronographie* de Théophane ou la *Chronique* de Georges le Moine. Dans ces textes, les informations relatives à l'épiscopat sont souvent similaires et concernent bien moins les fonctions quotidiennes des évêques que leur rôle de conseillers des princes ou d'évangélisateurs ; c'est ce que l'on retrouve également dans des chroniques plus tardives, en particulier la *Continuation* de Théophane ou les œuvres de Léon le Diacre et de Jean Skylitzès.

Les sources sont donc nombreuses à évoquer le corps épiscopal. Ces documents permettent de mettre en valeur quelques-unes des caractéristiques propres à ce groupe social disséminé dans tout l'Empire : ancrés dans la société de leur temps, les évêques participent pleinement aux débats politiques et religieux, tout en s'inscrivant dans des réseaux de relations fondés sur des intérêts variés et en jouant le rôle d'intermédiaires de l'autorité centrale dans les provinces. Ce rôle se retrouve à la fois dans le modèle que leur sainteté peut offrir quand un hagiographe fait d'eux les héros d'une *Vie*, mais aussi dans l'expression de revendications d'une spécificité régionale face à l'essor d'une capitale toute puissante et de dynasties qui tendent à imposer leurs conceptions politiques et religieuses à tous les tenants des ressorts administratifs et ecclésiastiques de l'Empire.

## L'histoire de l'épiscopat mésobyzantin

Les contours spatiaux de cette étude se définissent d'eux-mêmes par les frontières des évêchés placés dans l'orbite du patriarcat de Constantinople, qui se modifie au VIII<sup>e</sup> siècle avec l'intégration, à l'ouest, de l'Illyricum oriental, d'une partie de l'Italie méridionale et de la Sicile<sup>114</sup>.

La cohérence du cadre chronologique est liée à l'histoire de l'institution épiscopale elle-même. Au-delà de l'absence globale d'études sur l'épiscopat des VIII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles, cette période est marquée par une redéfinition du rôle de l'évêque dans la société byzantine. Avec les 102 canons promulgués lors du concile in Trullo à la fin du VII<sup>e</sup> siècle, l'Église a cherché à établir de façon claire le rôle de chacun de ses membres en les distinguant notamment de la société profane. À la fin de notre période, les premières décennies du XI<sup>e</sup> siècle ont accéléré un double phénomène : d'une part, le recentrage sur la capitale du gouvernement interne de l'Église autour du patriarche, cause et conséquence des modifications du recrutement du personnel épiscopal venu progressivement des couches supérieures de la société ; d'autre part, les réformes, voulues en particulier par le patriarche Alexis Stoudite pour

---

114. Cela exclut *de facto* certaines régions conquises à un moment de l'histoire de l'Empire mais qui sont soumises à l'autorité d'un autre patriarche ; c'est le cas par exemple de Laodicée (auj. Lattakia), sur la côte libanaise, dans le ressort du patriarche d'Antioche. Cette précision méthodologique n'est pas inutile puisqu'elle a conditionné le dépouillement des sources, et en particulier des sceaux.

normaliser le rôle de l'évêque dans la société byzantine. Cette « constantinopolitisation » croissante de la société, perceptible dans les sources, concerne au premier chef l'Église, qui se détache des provinces de l'Empire en renforçant sa centralisation ; le mouvement se poursuit et s'accélère dans la seconde moitié du siècle et à l'époque des Comnènes, au XII<sup>e</sup> siècle, quand le pouvoir impérial renforce son autorité sur l'Église<sup>115</sup>.

À cette histoire complexe de l'épiscopat s'ajoute l'iconoclasme, dont les conséquences s'étendirent bien au-delà de sa fin brutale en 843. Cette politique, engagée par les Isauriens au VIII<sup>e</sup> siècle, touche directement la recomposition de l'épiscopat. Le positionnement politique et dogmatique de ses membres constitue un enjeu de pouvoir pour l'empereur comme pour le patriarche : par le contrôle de l'épiscopat – comme par celui de l'armée par exemple – c'est sur toute la société que le pouvoir affirme son autorité. Le culte des saints, dont les iconoclastes combattirent les excès comme les fondements, pouvait aisément se passer du clergé en permettant à la population d'échapper à tout contrôle. Le pouvoir doit donc se reposer sur des institutions comme l'Église ou l'Armée pour renforcer son autorité et conforter ses assises territoriales ; quand les grands corps de l'État en viennent à contester le pouvoir, c'est toute la société qui en ressort ébranlée.

*A priori* opposés et contradictoires, la politique réformatrice du concile in Trullo et l'iconoclasme ne visent finalement qu'un seul et même objectif : renforcer l'emprise d'une autorité – ecclésiastique ou laïque – sur la société pour en améliorer l'encadrement.

Il faut donc considérer l'épiscopat dans son ensemble comme la structure englobante d'une société qui reconnaît à quelques-uns – ici les évêques – une autorité sociale et pragmatique fondée sur le charisme spirituel transmis par la consécration<sup>116</sup>. Pivot de la société provinciale de l'Empire, l'évêque apparaît comme un modèle quand le pouvoir ou la *vox populi* font de lui un saint homme<sup>117</sup>. Les études sur les groupes sociaux du monde byzantin ou de l'Occident du haut Moyen Âge concernent souvent l'aristocratie ou les couches sociales élevées en raison de la nature biaisée des sources : seuls se donnent à voir dans les textes ceux qui ont la possibilité intellectuelle et financière de le faire et qui y voient un intérêt. Cela n'est pas aussi évident pour le corps épiscopal. En effet, celui-ci possède une fonction sociale majeure et une place éminente dans la société, à tous les échelons. L'épiscopat n'étant pas directement transmissible, les enjeux et les stratégies de pouvoir du groupe comme de ses composantes

---

115. Sur l'époque des Comnènes, voir l'étude de M. Angold, *Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081-1261*, Cambridge, 1995.

116. RAPP, *Holy Bishops*, p. 16-18.

117. KAPLAN, *Ensevelissement*, p. 319.

sont différents ; c'est l'aristocratie qui fait de l'occupation des grands sièges métropolitains un enjeu de son ancrage dans les provinces de l'Empire. Cependant, tous les évêques ne sont pas issus de l'aristocratie et il est souvent difficile de cerner leur origine sociale.

L'épiscopat ne constituait donc pas un tout homogène : on ne peut considérer sur un plan d'égalité les quelques centaines d'évêques de l'Empire, hiérarchisés selon une τάξις particulièrement stricte qui est d'autant plus respectée que le clergé en est à la fois le penseur et le garant. On pouvait ainsi être évêque de bien des façons et ce sont ces réalités individuelles que nous avons aussi tenté d'approcher : l'histoire d'une institution ne peut se faire sans une sociologie de cette institution.

Cette étude repose sur un triple postulat de départ : administrant un territoire et une communauté dont il s'approprie les marqueurs identitaires, l'évêque agit tel un fonctionnaire au service de l'État et de l'Église afin d'asseoir sa position sociale et son autorité sur la société, autorité qui trouve dans l'accès à la sainteté une reconnaissance populaire et officielle.

Il faut s'interroger ici sur le rôle de fonctionnaire que pouvait tenir l'évêque. En effet, si tel était le cas, dans quelle mesure était-il nommé et révoqué par l'État ? S'il n'est pas directement rétribué par ce dernier mais bien par l'Église, il agit néanmoins aux ordres du pouvoir impérial.

Ce groupe repose également sur une certaine identité commune, une identité collective qui tend en partie à opposer la capitale à la province. L'enracinement local de l'évêque est en effet essentiel, tant avant sa consécration que dans l'exercice de sa fonction. Les recherches sur l'histoire régionale de l'Empire byzantin se sont largement développées, donnant lieu à de nombreuses monographies<sup>118</sup>. C'est précisément une histoire décentrée de l'Empire byzantin que nous voudrions tenter ici en ne considérant pas seulement l'évêque comme partie prenante de l'institution ecclésiastique, mais aussi comme représentant de la société provinciale de l'Empire, défendant les intérêts de son siège et de sa région face à un État jugé trop constantinopolitain. La sainteté épiscopale trouve dans cet attachement aux provinces de l'Empire un bon moyen d'expression ; souvent issue d'un culte local centré sur une église ou un sanctuaire, cette sainteté dépasse peu les frontières régionales. Elle exprime aussi les contours de la province face aux grands saints de la capitale que sont les Stoudites ou, aux IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles, face aux saints moines de Bithynie et de l'Athos.

---

118. Citons parmi les études récentes en français les travaux d'É. Malamut sur les îles, d'A. Avraméa (*Le Péloponnèse du IV<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle. Changements et persistances*, Paris, 1997 [Byz. Sorb. 15]), complétant l'ouvrage ancien d'A. Bon, *Le Péloponnèse byzantin jusqu'en 1204*, Paris, 1951 [Bibliothèque byzantine, Études 1]), de S. Métivier sur la Cappadoce, de V. Prigent sur la Sicile, ou encore les recueils consacrés à la Bithynie, la Crimée ou l'Italie byzantine.

Malgré le nombre conséquent d'évêchés dans l'Empire, les lacunes des sources empêchent une étude complète de ces évêchés et plus encore de leurs titulaires ; aussi ne doit-on pas chercher dans les pages qui suivent une analyse systématique et détaillée de tous les évêchés et de l'ensemble du personnel épiscopal. Nous avons pris le parti de nombreuses études de cas, consacrées à un évêché, une région, ou encore un titulaire que des sources plus détaillées ont permis d'appréhender plus en profondeur. C'est la documentation qui a guidé la recherche et en a imposé les thèmes, souvent à l'exclusion des autres. Parce que les sources canoniques sont nombreuses, il fut ainsi aisé de comparer la théorie conciliaire à la pratique réelle de l'activité épiscopale. À l'inverse, la documentation empêche toute étude précise des revenus et du niveau de vie du corps épiscopal ; si l'on possède sur ce point des données éparpillées pour les époques antérieures et postérieures, il nous a semblé préférable d'éviter toute comparaison rendue hasardeuse par des décalages chronologiques trop conséquents.

Nous avons également fait le choix de ne pas réaliser de prosopographie complète de l'épiscopat, puisqu'elle existe déjà pour la période 641-867<sup>119</sup> et pour le XI<sup>e</sup> siècle (1025-1102)<sup>120</sup> ; celle couvrant les années 867-1025 est en cours de réalisation<sup>121</sup>. L'index des noms de personnes pourra modestement pallier cette absence de prosopographie.

La première partie appréhende l'épiscopat dans ses dimensions collectives et vise à comprendre les fondements territoriaux, politiques et religieux de l'autorité épiscopale dans la société provinciale. Le premier chapitre étudie les notices épiscopales pour établir la hiérarchie des sièges. Après avoir présenté ces textes et les difficultés qu'ils posent, les variations de la hiérarchie seront abordées selon une double échelle, celle de l'Empire et celle des éparchies, réparties en trois ensembles régionaux : l'Asie Mineure et la mer Noire ; la Thrace, les Balkans et le monde insulaire ; les marges occidentales, l'Italie du Sud et la Sicile. Cette étude, relativement austère, est nécessaire pour replacer l'évêque dans son contexte hiérarchique et géographique, mais aussi pour comprendre la façon dont l'Église parvient à adapter son réseau et ses structures aux évolutions socio-politiques de l'Empire. Dans le second chapitre, c'est l'échelle du diocèse et de ses frontières qui est envisagée ; il s'agit ici d'étudier les espaces dans lesquels évolue et agit l'évêque. Si les sources mettent en avant les espaces urbains au détriment des espaces ruraux, ces derniers constituent pourtant l'essentiel du territoire diocésain. Enfin, il faut s'intéresser aux déplacements des

---

119. *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit* (PMBZ) et *Prosopography of the Byzantine Empire* (PBE), à compléter, pour l'Italie, par la *Prosopografia dell'Italia Bizantina* (PIB, pour la période 493-804) de S. Cosentino, et dont deux des trois volumes ont actuellement paru.

120. *Prosopography of the Byzantine World* (PBW), accessible sur <http://www.pbw.kcl.ac.uk>.

121. PMBZ II, dont seul le volume d'introduction a paru pour le moment.



évêques dans l'Empire, en particulier à Constantinople. C'est en effet là que se définissent d'abord les fondements de l'autorité épiscopale, envisagés dans le troisième chapitre autour d'une double problématique : la définition du groupe épiscopal comme tenant de l'autorité malgré ses hiérarchies et ses divisions d'une part ; les rapports de compétition entre l'épiscopat et l'autorité impériale et patriarcale d'autre part. Il s'agit alors de s'interroger sur la cohésion, ou non, du groupe épiscopal et sur les moyens d'expression de cette éventuelle cohésion.

La seconde partie envisage les composantes individuelles du groupe épiscopal afin de saisir, à la manière d'une biographie, l'origine, la carrière, les fonctions sociales des évêques et la façon dont ceux qui furent proclamés saints étaient célébrés par leurs communautés. Le quatrième chapitre s'intéresse au recrutement des évêques. Les origines géographiques, sociales et culturelles des candidats à l'épiscopat conditionnent en partie leur recrutement, dont il faut étudier les procédures en confrontant la théorie de l'élection *a clero et populo* aux pratiques de l'époque mésobyzantine. La confrontation des sources liturgiques et des sources hagiographiques permet d'aborder en détail la cérémonie de consécration de l'évêque. Une fois nommé, celui-ci mène alors une double carrière étudiée dans les deux chapitres suivants. Le cinquième chapitre est consacré aux fonctions non pastorales des évêques. Après l'étude des possibilités d'ascension sociale au sein de l'institution ecclésiastique et des revenus et du niveau de vie des évêques, il faut s'intéresser aux charges exercées hors du sacerdoce ainsi qu'à la fin de celui-ci, en posant la question de la vie après la renonciation voulue (démission) ou contrainte (déposition) de la charge épiscopale. Le sixième chapitre revient à l'échelle du diocèse en se consacrant aux fonctions de l'évêque, réparties en trois grands domaines : au service des fidèles, il est le ministre des rites, l'enseignant et le prédicateur ; au service de son Église, il est le chef du gouvernement diocésain en charge de la justice, du clergé et des finances ; enfin, au service des laïcs et des clercs, il est le gestionnaire principal des espaces sacrés de son diocèse, en particulier des espaces publics, ce que montre l'analyse des sources liturgiques relatives à la dédicace des églises. Le septième et dernier chapitre est consacré à la mort, à la mémoire et à la sainteté des évêques. Là plus qu'ailleurs, la frontière est floue entre évêques ordinaires et évêques accédant à la sainteté. Il faut alors comprendre comment se marque le lien entre un évêque et sa communauté à travers l'analyse des rituels funéraires et des processus de célébration et de culte des (saints) évêques, tout en s'intéressant à la rédaction des *Vies* de saints évêques comme éléments constitutifs de ce lien.

Ce travail vise à redonner à ces « marginaux » que sont les évêques byzantins la place qu'ils méritent dans l'historiographie moderne. On

définira ici la marginalité comme une condition sociale impliquant un statut formel au sein de la société mais marquée par une absence dans l'Histoire. Si la mémoire de certains évêques est célébrée, ces pratiques semblent localisées et peu répandues dans l'Empire. Dans l'état actuel des sources conservées, les évêques apparaissent comme des marginaux : la documentation fait plus de place aux moines dont l'autorité et le prestige social tendent à s'affirmer parallèlement au débat sur les images à l'époque de l'iconoclasme ; les évêques, suivant l'orthodoxie alors en cours, étaient pour une grande part eux-mêmes des iconoclastes et, par la *damnatio memoriae* que leur a fait subir l'Église, grande gardienne de la foi, leur histoire fut brouillée, voire effacée. Il nous a donc semblé tant utile qu'intéressant de tenter de cerner les contours territoriaux, sociaux et individuels d'une institution fondamentale de l'Empire byzantin, qui trouve dans la sainteté une voie naturelle et toute tracée pour affirmer son ancrage et renforcer son autorité dans une société provinciale de plus en plus détachée de sa capitale.