

PREMIÈRE PARTIE : DES MOINES, FAMILIERS DE
L'EMPEREUR

Introduction

« Alors que c'était à nouveau le début du printemps [832], au moment où les soldats s'équipaient pour le combat, Théophile réunit une grande armée contre les Sarrasins et partit en expédition, accompagné de saint Méthode, qu'il avait libéré de prison et emmené avec lui. Ce n'était pas la première et unique fois, mais il agissait toujours ainsi, tenant ce dernier à côté de lui, soit parce que Méthode, grâce à la science qu'il possédait, était capable de trancher les questions obscures, dont la plupart des gens ne voyaient pas la solution, et de les lui rendre compréhensibles (Théophile cherchait en effet beaucoup à connaître les choses cachées), soit parce que Théophile craignait que Méthode ne suscitât contre lui des rebellions à cause de la guerre que menait [Théophile] contre les images divines et vénérables. Car ce qu'il y avait de plus distingué et de plus pieux dans l'empire tenait ce saint homme en grande révérence, et c'est pourquoi il semblait à l'empereur qu'il devait l'emmener avec lui, et qu'il n'était pas décent de le laisser derrière lui »¹.

L'auteur de la *Continuation de Théophane le Confesseur* résume ainsi les principaux traits qui fondent les relations personnelles de l'empereur avec les moines présents dans son entourage : leur « science » (σοφία), qu'il faut comprendre comme leur capacité à conseiller l'empereur grâce à leurs charismes spirituels, et leur participation aux affaires de l'empire du fait de leur insertion dans l'aristocratie byzantine et dans le cercle du pouvoir impérial.

Une des particularités des sources littéraires des IX^e-XIII^e siècles réside dans la place grandissante qu'elles donnent aux moines dans l'entourage de l'empereur et dans la politique impériale. À la fois directeurs spirituels et conseillers privilégiés du souverain, les moines sont omniprésents à la cour, au sein de la famille impériale et sur les champs de bataille. Ils semblent également omniscients, capables d'assister l'empereur sur les questions d'ordre privé comme sur les affaires de l'empire. Ils apparaissent ainsi comme des hommes d'influence, sollicités par les plus grands et dont l'autorité n'était que rarement contestée.

Plusieurs éléments nous invitent à nuancer ce modèle idéal des relations personnelles de l'empereur avec les moines et à nous interroger sur les raisons qui ont amené les

¹ TH. CONT., p. 116, l. 10-18. Méthode, né vers 785 et originaire de Syracuse, était higoumène du monastère de Chenolakkos, dans l'Olympe de Bithynie. Exilé à Rome en 815-821, il fut ensuite emprisonné sur ordre de Michel II (821-829) dans l'île de Saint-André, à l'entrée du golfe de Nicomédie. Théophile (829-842) le fit libérer en 832 et le moine fit alors partie de l'entourage de l'empereur. Cf. ZIELKE, « Methodios I », p. 183-260 ; PMBZ, n°4977.

hagiographes et les chroniqueurs à souligner l'amitié des empereurs pour les moines.

Notons d'abord que les sources des XI^e et XII^e siècles sont plus attachées à ce trait de caractère de l'empereur que les textes des époques antérieures ; l'amitié des empereurs pour les moines semblent ainsi grandir au cours de notre période. Ensuite, l'influence des moines sur la politique impériale n'était pas sans limites et sans concurrences ; souvent dociles, les empereurs contestaient parfois l'ingérence grandissante des moines devenus leurs familiers et pouvaient avoir recours à d'autres formes d'aide « surnaturelle », celle des magiciens et des astrologues. Enfin, l'attachement immodéré de certains empereurs aux moines, à la fin de la période en particulier, fit l'objet des critiques amères des chroniqueurs qui déploraient une influence parfois nocive pour le salut de l'empereur et de l'empire.

Il apparaît assez clairement que les relations d'amitié privilégiées de l'empereur avec les moines participaient de la légitimité impériale dans les conditions propres à la période, mais il nous faut déterminer les raisons pour lesquelles les moines étaient porteurs d'une si forte capacité de légitimation et selon quelles modalités ils parvinrent à devenir les familiers de l'empereur.

L'amitié des empereurs pour les moines, bien que fréquemment attestée dans les chroniques et les Vies de saints entre le IX^e siècle et le début du XIII^e siècle, est rarement explicitée autrement que par la réputation de sainteté des moines. Nous verrons que les moines pouvaient accéder à l'empereur grâce à leur insertion dans les réseaux d'amitié et de clientèle de l'aristocratie byzantine et des serviteurs de l'empereur, qui étaient à la fois leurs disciples spirituels et les bienfaiteurs des fondations monastiques. La période se caractérise par l'essor du monachisme aristocratique et nous verrons que la plupart des moines qui faisaient partie des familiers de l'empereur étaient issus de l'aristocratie byzantine.

Invités au Palais et faisant partie de l'entourage impérial, les moines étaient les confidents spirituels de l'empereur, une relation privilégiée qui les autorisait à faire preuve d'audace et de franchise. La *parrèsia* des moines, qui est un lieu commun de l'hagiographie, prend une importance nouvelle à partir du IX^e siècle en raison de l'autorité spirituelle des moines après l'iconoclasme. Nous verrons que ce thème fut repris et développé par les chroniqueurs, car il permettait de souligner la piété des empereurs et leur humilité face aux moines.

Dans les sources hagiographiques et narratives, l'empereur semble en effet soumis à l'autorité de ses confidents spirituels à l'égard desquels il témoignait d'une profonde vénération. Cette relation de confiance et de respect s'explique sans doute par le réconfort

spirituel que les moines pouvaient apporter à l'empereur, car, du fait de leur connaissance de Dieu et de leurs charismes, les moines étaient les intercesseurs privilégiés des laïcs. Les textes témoignent également de l'influence de la spiritualité monastique sur la piété impériale et nous verrons que l'empereur trouvait, dans le modèle monastique, une source d'inspiration à la fois spirituelle et politique.

Nous verrons enfin que la *parrèsia* des moines avec le pouvoir impérial leur permettait d'influencer la politique impériale dans les domaines ecclésiastique, politique et militaire. Nous nous limiterons cependant, dans cette première partie, à l'aspect charismatique de leur pouvoir, et plus particulièrement à leur capacité à légitimer l'avènement et le règne des empereurs par leur don de prophétie.

Nous soulignerons à plusieurs reprises les parallèles que les sources littéraires nous permettent d'établir avec le monde latin, en particulier avec la période carolingienne qui voit des moines devenir les familiers et les conseillers de l'empereur ; l'analogie des situations politiques entre l'empire carolingien et l'empire macédonien, ainsi que la nécessité commune d'assurer la légitimité de dynasties en construction justifient sans doute le même recours aux grandes figures spirituelles de leur temps.

Chapitre 1 : L'accès des moines à l'empereur

Dans les récits hagiographiques, la rencontre entre le moine et l'empereur est le fait de la divine providence et résulte de la renommée spirituelle du saint moine. En Calabre à la fin du IX^e siècle, Élie le Jeune († 903-904) attira ainsi l'attention de l'empereur Léon VI (886-913) par ses nombreux miracles et par son don de prophétie qui lui permettait de prévoir les raids arabes et de prévenir les populations de leur imminence¹. Nous retrouvons le même *topos* avec Cyrille le Philéote († 1110) dont la réputation de sainteté suscita l'intérêt d'Anne Dalssène puis de son fils, d'Alexis I^{er} (1081-1118)².

En filigrane, ces textes laissent pourtant deviner l'insertion des moines dans les réseaux d'amitié ou de parentèle de l'aristocratie et des personnages influents de la cour. La réputation spirituelle acquise par les moines auprès de ces illustres disciples leur permettait d'accéder à l'empereur. Il est désormais acquis que les élites et l'aristocratie ont joué un rôle important dans le développement des monastères. Les nombreux contacts issus de ce patronage ont favorisé la proximité des moines et l'amitié de certains d'entre eux avec l'aristocratie provinciale et les dignitaires de Constantinople.

D'autres moines étaient proches des grandes familles de l'empire par leur naissance et bénéficiaient de facilités d'accès auprès des membres de l'entourage impérial. Tel Athanase, illustre fondateur du monastère de Lavra au Mont Athos en 962-963, confié dans son enfance à l'épouse d'un notable de Trébizonde qui « élevait noblement celui qui était noble en tout »³, les saints moines issus de l'aristocratie semblent plus nombreux dans l'hagiographie à partir du VIII^e siècle et cette tendance s'accroît au cours des siècles suivants.

I. Les relations des moines avec les serviteurs de l'empereur

Les récits hagiographiques soulignent fréquemment l'amitié des moines avec les plus grands. Cette amitié était fondée sur l'autorité spirituelle des moines dans la société byzantine et leur capacité à répondre aux inquiétudes et aux besoins de leurs contemporains. La relation

¹ *Vie d'Élie le Jeune*, chap. 48, p. 74, chap. 66, p. 104-106.

² *Vie de Cyrille le Philéote*, chap. 46, § 1, p. 211-212, § 16, p. 224-225. Cf. ANGOLD, *Church and Society*, p. 283-284 ; MALAMUT, *Alexis I^{er}*, p. 246-248.

³ *Vie A d'Athanase de Lavra*, chap. 7, p. 5, l. 5-6.

privilegiée des moines avec les laïcs, et particulièrement avec les membres de l'aristocratie et les dignitaires de l'empire, s'exprime également par la générosité de ces derniers qui apparaissent dans les archives monastiques comme les donateurs, les bienfaiteurs ou les fondateurs des monastères. Ces grands personnages, mentionnés par les hagiographes pour illustrer la renommée spirituelle de leur héros, sont souvent présentés comme des intermédiaires entre les moines et l'entourage impérial.

a. D'illustres disciples

Les hagiographes de la période, entre le IX^e et le début du XIII^e siècle, insistent particulièrement sur les relations spirituelles de leur héros avec les personnages les plus illustres, mais nous pouvons supposer que de telles relations supposaient la générosité des élites rurales mentionnées dans les archives monastiques comme donateurs. Dans l'acte de donation de Constantin et Marie Lagoudès en faveur de Lavra, les donateurs désignent l'higoumène du monastère comme étant leur père spirituel, et nous rencontrons cette précision dans d'autres actes⁴. Les Lagoudès avaient prévu de conserver la jouissance de la propriété donnée au monastère, avec ses dépendances et son matériel, jusqu'à leur décès, et il est probable qu'ils ne disposaient pas d'une grande fortune.

Des relations spirituelles suivies

Certains moines réputés pour leur sainteté apparaissent entourés d'un véritable groupe de disciples. Aux conseils dictés par l'enseignement du Christ, se mêlaient souvent des prophéties d'ordre politique ou militaire dont nous pouvons dire qu'elles semblent être le principal objet de ces rencontres dans les textes hagiographiques. Ces récits témoignent surtout de l'autorité spirituelle des moines dans la société byzantine et de leurs relations avec la plus haute aristocratie.

Luc le Jeune († 953), qui fonda le monastère d'Hosios Loukas, en Phocide, aurait ainsi reçu le stratège de l'Hellade, Pothos, qui vint lui demander conseil car il n'osait pas rentrer à Constantinople et demeurait à Thèbes, de peur d'être accusé d'un complot contre

⁴ *Lavra*, I, n° 18 (1014). Voir aussi *Lavra*, I, n° 20 : donation de Glykéria (1016).

Constantin VII (913-959) ; Luc lui assura que l'empereur lui serait favorable, ce qui fut le cas⁵. Il reçut ensuite les visites du successeur de Pothos, Krinitès, avec lequel il avait des conversations spirituelles⁶.

Nikôn le Métanoïte († v. 1000), qui avait fondé un monastère au centre de Sparte, entretenait des relations spirituelles avec l'évêque et le gouverneur de la ville, ainsi qu'avec le stratège du Péloponnèse⁷. Nikôn usa notamment de son don dioratique pour convaincre le stratège Jean Malakènos de se rendre à Constantinople sans craindre le courroux de l'empereur ; Jean fut en effet absous des charges qui pesaient contre lui et comblé d'honneurs. Reconnaisant, il fit faire une icône du saint par un artiste de Constantinople⁸.

Lazare de Galèsion († 1053) reçut les visites d'au moins deux juges du thème des Thracésiens, ainsi que du stratège de la même région, Romain Skléros, et guérit l'oncle de Jean Mitas, *dioikètès* d'Éphèse et administrateur d'une *épiskepsis* du Myrélaiou⁹. Il fut ensuite consulté par deux membres de l'aristocratie constantino-politaine, un certain Makrembolitès, peut-être Jean, exilé en 1040 pour avoir comploté contre Michel IV (1034-1041), et Constantin Barys, désireux de s'emparer du pouvoir sous le règne de Constantin IX Monomaque (1042-1055)¹⁰.

Lazare était consulté principalement en raison de son charisme dioratique, à des fins

⁵ *Vie de Luc le Jeune*, chap. 70, p. 199-201. Cf. MALAMUT, *Sur la route des saints byzantins*, p. 220. Ce Pothos doit être identifié avec Pothos Argyre dont le neveu épousa une fille de Romain Lécapène, Agathe, voir J.-F. VANNIER, *Familles byzantines : les Argyroi (IX^e-XII^e siècles)*, Paris, 1975, n° 5, p. 27-28.

⁶ *Vie de Luc le Jeune*, chap. 71-72, p. 201-203. Malgré les réticences de DA COSTA-LOUILLET, « Saints de Grèce », p. 340, n. 1, nous pouvons probablement identifier ce Krinitès avec Krinitès Arotas, stratège de l'Hellade, du Péloponnèse, puis de nouveau de l'Hellade, envoyé par Constantin VII mettre un terme aux révoltes des tribus slaves du Péloponnèse en 952, voir CONSTANTIN PORPHYROGÉNÈTE, *DAI*, chap. 49, p. 232-234, et commentaire p. 186 ; S. RUNCIMAN, *The Emperor Romanus Lecapenus and his Reign. A Study of Tenth-Century Byzantium*, Cambridge, 1929, p. 73-74 et n. 1 ; A. BON, *Le Péloponnèse byzantin jusqu'en 1204*, Paris, 1951, p. 48, n. 1, p. 189, n° 17.

⁷ *Vie de Nikôn le Métanoïte*, chap. 35, p. 116, chap. 39, p. 134-140, chap. 40, p. 140-142, chap. 50, p. 166-168. Cf. MALAMUT, *Sur la route des saints byzantins*, p. 220 ; M. GÉROLYMATOU, « Πελοποννησιακές μονές και εξουσία (10ος-11ος αι.) », dans *Ο μοναχισμός στην Πελοπόννησο, 4ος-15ος αι.*, éd. V. KONTI, Athènes, 2004, p. 38-40.

⁸ *Vie de Nikôn le Métanoïte*, chap. 43-44, p. 148-156. Cf. R. MORRIS, « The Spread of the Cult of St. Nikon "Metanoite" », dans *The Heroes of the Orthodox Church*, éd. É. KOUNTOURA-GALAKÈ, Athènes, 2004, p. 439-440, 442-444.

⁹ *Vie de Lazare de Galèsion*, chap. 87, p. 536, chap. 102, p. 539-540, chap. 106, p. 541, chap. 119, p. 543, chap. 103, p. 539. Cf. MALAMUT, *Sur la route des saints byzantins*, p. 221.

¹⁰ *Vie de Lazare de Galèsion*, chap. 101, p. 539, chap. 105, p. 540-541 ; SKYLITZÈS, p. 412, l. 79. Cf. MORRIS, « The Political Saint », p. 48-49 ; EAD., « The Byzantine Aristocracy », p. 115-116 ; CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, n° 50, p. 51-52, n° 74, p. 64-65.

personnelles aussi bien que politiques. Makrembolitès, par exemple, était soucieux de savoir s'il arriverait sain et sauf à Constantinople et mourut sans avoir vu la capitale, conformément à la prophétie du saint¹¹. Lazare fit de nombreuses prédictions politiques et annonça notamment à ses moines que le juge du thème des Thracésiens, Nicéphore Kampanarios, qui avait été banni par Constantin IX, serait rappelé et pardonné par l'empereur ; la prophétie se réalisant, Nicéphore en informa le saint et le remercia en lui envoyant trois livres d'or¹².

La *Vie de Lazare de Galèsion* illustre en outre la manière dont était construite la renommée spirituelle du saint. Un certain Léon, originaire d'Attaleia, fut guéri d'une paralysie à la main droite par une vision du saint dont il jugea nécessaire d'informer le métropolite d'Éphèse, puis un prôtospathaire, peut-être en poste à Attaleia, Léon Basilitzès. Ce dernier fit ensuite suivre une lettre au saint, dont on peut supposer qu'elle contenait des questions d'ordre spirituel, par l'intermédiaire de Léon d'Attaleia¹³.

À la fin du XI^e siècle, Cyrille le Philéote († 1110) recevait dans son petit monastère de Philéa, au nord de Constantinople, de grands dignitaires de la cour, jusqu'à la famille impériale¹⁴. Selon l'auteur de la *Vie de Cyrille le Philéote*, Nicolas Katasképènos, ces visites étaient l'occasion de longues conversations spirituelles, ponctuées de citations bibliques et de paraboles, sur la vaine gloire, l'avarice, la charité. Cyrille est décrit par Nicolas Katasképènos comme un père dont les remontrances sévères suscitaient les regrets et le repentir de ses disciples, mais qui ne refusait jamais sa bénédiction¹⁵.

Les moines grecs vivant dans les régions qui échappaient à l'autorité byzantine entretenaient des relations spirituelles aussi bien avec les hauts fonctionnaires et représentants du pouvoir byzantin, qu'avec les dignitaires et souverains étrangers.

Nil de Rossano († 1004) recevait les visites du juge d'Italie méridionale et de Calabre, Eupraxios, du domestique des scholes d'Occident, Léon, du métropolite de Calabre et d'un prôtospathaire nommé Nicolas ; il les considérait comme ses disciples et les conseillait afin de

¹¹ *Vie de Lazare de Galèsion*, chap. 101, p. 539.

¹² *Ibid.*, chap. 106, p. 541.

¹³ *Ibid.*, chap. 71-72, p. 531.

¹⁴ *Vie de Cyrille le Philéote*, chap. 34-35, p. 143-153, chap. 46-47, p. 211-235, chap. 51, p. 243-244, chap. 53, § 2, l. 249. Cf. ANGOLD, *Church and Society*, p. 268-269, 283-285, 372-373, 375-377 ; MORRIS, *Monks and laymen*, p. 105-106 ; M. KAPLAN, « L'hinterland religieux de Constantinople : moines et saints de banlieue d'après l'hagiographie », dans *Constantinople and its Hinterland*, éd. C. MANGO et G. DAGRON, Londres, 1995, p. 193-194, 199, 203 ; ID., « Hagiographie », p. 255 ; MALAMUT, *Alexis I^{er}*, p. 177-178, 246-248. Sur la fondation de Cyrille, voir *TIB*, 12, p. 585-587, et *infra*, chap. 10, l.b.

¹⁵ *Vie de Cyrille le Philéote*, voir notamment chap. 35, § 8, p. 153.

les aider à suivre l'enseignement du Christ¹⁶. Le gouverneur des territoires byzantins d'Italie conseilla même à un haut personnage qu'il avait épargné suite à l'intervention de Nil, de faire une icône du saint afin de lui rendre grâce¹⁷. Il était également en relation avec le prince de Capoue et c'est sur les instances de ce dernier que Nil fut accueilli au monastère du Mont-Cassin, en 981 ; il vécut dans une dépendance du Mont-Cassin, le monastère de Saint-Michel *in Valleluce*, pendant quinze ans¹⁸. Au début du XII^e siècle, Barthélémy de Siméri († 1130), fondateur du monastère du Patir, près de Rossano, était le conseiller spirituel de l'émir Christodoulos, un haut officier de la cour normande, et fit, grâce à lui, la connaissance de Roger II de Sicile qui voulut lui confier l'organisation du monastère du Saint-Sauveur de Messine¹⁹. Christodoulos était originaire d'Antioche et s'était converti au christianisme. Il fut honoré en 1109, par Alexis I^{er}, de la dignité de prôtonobelissime²⁰.

Georges l'Hagiorite († 1065), higoumène d'Iviron, au Mont Athos, entre 1044-1045 et 1054, était d'origine géorgienne et devint, lors de son retour en Géorgie, en 1059, le père

¹⁶ *Vie de Nil de Rossano*, chap. 46-49, p. 90-93, chap. 52, p. 94-95, chap. 53-56, p. 95-98. Cf. DA COSTA-LOUILLET, « Saints de Sicile et d'Italie méridionale », p. 157-160 ; ODB, 2, p. 1450-1451. Le domestique des scholes Léon pourrait être identifié avec Léon Phocas, promu à cette fonction par Romain II, en 960, mais l'éditeur de la *Vie de Nil de Rossano* date la visite de Léon de 970-971 (traduction, p. 249-250), alors que Léon Phocas connaissait le discrédit et l'exil, voir CHEYNET, « Les Phocas », p. 485, 494 ; ODB, 3, p. 1667.

¹⁷ *Vie de Nil de Rossano*, chap. 62, p. 103.

¹⁸ *Ibid.*, chap. 73, p. 112-113. Cf. FALKENHAUSEN, « Montecassino e Bisanzio », p. 76-79 ; LOUD, *Montecassino and Benevento*, p. 38 ; FOLLIERI, « I santi dell'Italia greca », p. 115.

¹⁹ *Vie de Barthélémy de Siméri*, chap. 17, p. 216-217, voir n. 68, p. 251, sur Christodoulos, et chap. 30, p. 226, sur la fondation du Saint-Sauveur de Messine ; *typikon du Saint-Sauveur de Messine*, chap. 1-3, p. 121-123 (1131-1132). Cf. P. BATIFFOL, *L'abbaye de Rossano*, Paris, 1891, réimp. Londres, 1971, p. 4-9 ; V. VON FALKENHAUSEN, « Patrimonio e politica patrimoniale dei monasteri greci nella Sicilia normanno-sveva », dans *Basilio di Cesarea. La sua età, la sua opere e il basilianesimo in Sicilia, Atti del Congresso internazionale, Messina 3-6 XII 1979*, éd. Centre des Études humanistes, Messine, 1983, vol. 2, p. 783-786 ; EAD., « Zur Regentschaft der Gräfin Adelasia del Vasto in Kalabrien und Sizilien (1101-1112) », dans *AETOS, Studies in Honour of Cyril Mango*, éd. I. SEVCENKO et I. HUTTER, Stuttgart et Leipzig, 1998, p. 103-104 ; GIANNINI, « Il Monachesimo basiliano », p. 9-10 ; VITOLO, « Les monastères grecs de l'Italie méridionale », p. 110-112 ; H. HOUBEN, *Roger II of Sicily. A Ruler between East and West*, Cambridge, 2002, p. 58-59 ; FOLLIERI, « I santi dell'Italia greca », p. 122-124 ; A. METCALFE, « The Muslims of Sicily under Christian Rule », dans *The Society of Norman Italy*, éd. G. A. LOUD et A. METCALFE, Leyde, 2002, p. 298 ; PETERS-CUSTOT, *Les Grecs de l'Italie méridionale*, p. 292-294 ; BMFD, 2, n° 26, p. 637-638.

²⁰ F. DÖLGER, « Der Kodikellos des Christodoulos in Palermo », *Byzantinische Diplomatie*, Ettal, 1956, p. 2-3. Cf. L.-R. MÉNAGER, *Amiratus - 'Αμνρᾶς. L'Émirat et les origines de l'Amirauté (XI^e-XIII^e siècles)*, Paris, 1960, p. 28-44 ; V. VON FALKENHAUSEN, *Dizionario biografico degli Italiani*, 31, Rome, 1985, p. 49-51.

spirituel du roi Bagrat IV et de son fils, Georges²¹ :

« Dans la mesure où cela eût été complètement possible, le roi ne voulait pas être loin de lui, même d'un jour, et il ne se lassait pas d'entendre ses paroles plus douces que le miel et il disait : "Saint père, nous avons pressé Ta Sainteté de venir afin que tu extirpes complètement de nos âmes manquements et égarements dissolus ; reprends-nous secrètement pour ce qui est du secret, mais redresse-nous sans faire cas des personnes pour ce qui est visible, car nous recevrons ce que Ta Paternité nous ordonnera comme venant de la bouche même des saints apôtres" »²².

Les récits hagiographiques soulignent ainsi à la fois l'importance sociale des disciples de leur héros, et l'aide spirituelle indispensable que pouvaient apporter les moines aux laïcs, une aide qui justifiait la familiarité des moines avec les plus grands personnages de leur époque et qui aboutissait souvent à des relations suivies.

Le plus souvent, le disciple laïc se déplaçait pour rendre visite à son père spirituel dans le monastère de ce dernier. Syméon le Nouveau Théologien († 1022), alors qu'il vivait encore dans le monde et dirigeait la maison d'un patrice, à Constantinople, allait fréquemment au monastère de Stoudios demander conseil auprès de son père spirituel, Syméon Eulabès, et, sur ses injonctions, occupait son temps libre en pieuses lectures et en prières²³. L'inverse était aussi possible et Syméon Eulabès allait lui-même rendre visite à ses disciples de la capitale, emmenant parfois le jeune Syméon avec lui²⁴.

Mentionnons le cas particulier de Basile le Jeune († 944), figure spirituelle importante de Constantinople, dans la première moitié du X^e siècle, qui vécut principalement chez ses

²¹ *Vie de Georges l'Hagiorite*, chap. 59. Pour la datation de l'higouménat de Georges, voir l'introduction à la trad. de la Vie par B. MARTIN-HISARD, « La Vie de Georges l'Hagiorite (1009/1010-29 juin 1065) », *REB*, 64-65, 2006-2007, p. 144-146.

²² *Ibid.*, chap. 59, l. 1216-1222 (trad. B. MARTIN-HISARD).

²³ *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, chap. 4, p. 6-8 ; SYMÉON NV. TH., *Cat.*, XXII, l. 70-73. Voir l'introduction à la *Vie de Syméon le Nouveau Théologien* par I. HAUSHERR, *Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022) par Nicéas Stéthatos*, Rome, 1928, p. lxxxix-xc ; J. GOUILLARD, « Syméon le Jeune, le Théologien ou le Nouveau Théologien », *Dictionnaire de Théologie catholique*, XIV, 2, 1941, col. 2942 ; TURNER, *Spiritual Fatherhood*, p. 12-29 ; J. A. MCGUCKIN, « Symeon the New Theologian (d. 1022) and Byzantine monasticism », dans *Mount Athos and Byzantine Monasticism*, éd. A. BRYER et M. CUNNINGHAM, Londres, 1996, p. 19-20 ; ALFEYEV, *St. Symeon the New Theologian*, p. 31-32.

²⁴ SYMÉON NV. TH., *Cat.*, XVI, p. 240, l. 31-35. Cf. WARE, « The Spiritual Father », p. 303.

disciples²⁵. À partir de 928, Basile développa considérablement ses activités spirituelles, avec l'aide du *primikèrios* Constantin qui l'installa confortablement chez lui et lui fournit une servante pour l'aider à recevoir les nombreux visiteurs venus lui demander conseil, notamment les dames de l'aristocratie de Constantinople dont il était le directeur spirituel²⁶.

L'échange de lettres était fréquent et permettait de maintenir des liens malgré l'éloignement géographique. Devenu moine et higoumène de Saint-Mamas, Syméon le Nouveau Théologien communiquait avec ses disciples vivant dans le monde par des lettres qui témoignent d'un souci d'adaptation aux contingences mondaines²⁷. Lazare de Galèsion, du haut de sa colonne, entretenait une correspondance avec ses disciples partis vivre à Constantinople, par exemple Nicéphore Kampanarios, juge du thème des Thracésiens, devenu éparque de la capitale²⁸.

Les disciples étaient parfois amenés par les circonstances à aider leur maître, en l'hébergeant notamment. Les higoumènes du monastère de Stoudios eurent à plusieurs reprises recours à cet expédient pendant l'iconoclasme ou lors de leurs conflits avec le patriarcat²⁹. Suite à sa querelle avec le syncelle Étienne de Nicomédie, Syméon le Nouveau Théologien fut exilé dans la région de Chrysopolis ; il s'installa sur le terrain d'un oratoire dédié à sainte Marine que lui offrit l'un de ses disciples, Christophe Phagouras, « un homme haut placé » qui pourvut également à ses besoins matériels³⁰. Plus tard, appelé par le patriarche à Constantinople, Syméon logea plusieurs jours chez ce même Phagouras et y rassembla un groupe de disciples composé de prêtres, de fonctionnaires et de particuliers³¹.

Le patronage aristocratique

Le secours spirituel prodigué par les moines aux laïcs a encouragé un patronage laïc et

²⁵ *Vie de Basile le Jeune*, chap. 9, p. *21, chap. 20, p. *24. Cf. DA COSTA-LOUILLET, « Saints de Constantinople », 1, p. 498, 501-502 ; ANGÉLIDI, *Basile le Jeune*, p. 59-60, 62, 66.

²⁶ *Vie de Basile le Jeune*, chap. 20-21, p. *24.

²⁷ SYMÉON NV. TH., *Lettres* 2 et 3, p. 70-137. Cf. TURNER, *Spiritual Fatherhood*, p. 133, 164, 166.

²⁸ *Vie de Lazare de Galèsion*, chap. 102, p. 539-540. Cf. MORRIS, « The Political Saint », p. 49 ; EAD., *Monks and laymen*, p. 105.

²⁹ *Vie de Nicolas Stoudite*, col. 901 (persécutions de l'empereur Théophile) et col. 909 (opposition au patriarche Photius) ; *Vie d'Évariste Stoudite*, p. 307, l. 16-21 (opposition au patriarche Photius). Cf. DA COSTA-LOUILLET, « Saints de Constantinople », 2, p. 805-806 ; DELOUIS, *Stoudios*, p. 330-331, 335.

³⁰ *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, chap. 96, p. 132, chap. 100, p. 138.

³¹ *Ibid.*, chap. 109, p. 150-152. Cf. MORRIS, « The Byzantine Aristocracy », p. 116 ; EAD., *Monks and laymen*, p. 101.

aristocratique au lendemain de l'icônoclisme. Hérité de l'antique philanthropie, le patronage était motivé par les inquiétudes des laïcs à l'approche de la mort et permettait aux aristocrates d'affirmer leur position sociale en s'associant à une fondation monastique renommée pour la sainteté de ses moines³². Les aristocrates assuraient en outre, de cette façon, la pérennité de leurs biens qui, concédés à des monastères privés, devenaient en principe inaliénables³³. Les hagiographes sont assez discrets quant aux bénéfices concrets de ce patronage qui nous est connu surtout grâce aux archives, et ne l'évoquent que pour souligner la grande estime en laquelle étaient tenus leur héros de la part des personnalités les plus connues.

Certains monastères pouvaient se féliciter de compter parmi leurs bienfaiteurs de grands propriétaires, de hauts fonctionnaires, des membres de la hiérarchie ecclésiastique et de l'aristocratie. La Vie de Lazare, fondateur de trois monastères dans le massif du Galèsion au milieu du XI^e siècle et lui-même issu d'une famille modeste, mentionne des aristocrates et des personnages riches qui lui auraient fait des dons d'argent et de terres³⁴. Le chypriote Néophytos le Reclus († après 1214) ne put construire son ermitage, en 1160, que grâce à la sollicitude et à l'argent de l'évêque de Paphos, Basile Kinnamos³⁵. Néophytos mentionne également des « hommes illustres », sans plus de précision, qui pourvurent à l'entretien du nombre grandissant de disciples. L'ermitage connut d'ailleurs des difficultés après 1191, au moment de la conquête latine, car de nombreux aristocrates quittèrent alors l'île³⁶. Le *typikon* du monastère de Machairas, à Chypre, fondé au milieu du XII^e siècle par deux moines palestiniens, souligne que la construction du monastère a été rendue possible grâce à « quelques hommes pieux qui dédièrent au monastère les revenus de leurs possessions personnelles » et précise que certains des archontes qui patronnaient ce monastère venaient parfois rendre visite aux moines et dîner avec eux³⁷.

³² GALATARIOU, « Byzantine ktetorika typika », p. 91-95 ; ANGOLD, *Church and Society*, p. 303-305 ; MORRIS, *Monks and laymen*, p. 120-129 ; SMYRLIS, *La fortune des grands monastères*, p. 133-134.

³³ Canon 49 du concile *in Trullo* (RALLÈS-POTLÈS, II, p. 423 ; JOANNOU, *CCO*, p. 187) ; canon 1 du synode de Constantinople en 861 (RALLÈS-POTLÈS, II, p. 648-649). Cf. DE P. MEESTER, *De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam*, Cité du Vatican, 1942, p. 151-152, 155-156 ; DAGRON, « Économie et société chrétiennes », p. 282.

³⁴ *Vie de Lazare de Galèsion*, chap. 193, p. 566 (Kosmas Philippikos), chap. 105-106, p. 540-541, pour les donations en numéraire, 246, p. 585, pour des donations de terres.

³⁵ *Testament de Néophytos le Reclus*, chap. 5, p. 78, l. 2-13 (1214). Cf. GALATARIOU, *Neophytos*, p. 168-169 ; ANGOLD, *Church and Society*, p. 375.

³⁶ *Testament de Néophytos le Reclus*, chap. 10, p. 80, l. 20-28. Cf. GALATARIOU, *Neophytos*, p. 172, 175.

³⁷ *Typikon de Machairas*, chap. 15, p. 14, chap. 55, p. 29, chap. 148, p. 58 et chap. 117, p. 50 sur les archontes (1210).

Les bienfaiteurs d'un monastère veillaient à son développement, à la construction de bâtiments d'exploitation, d'une église plus grande et de cellules supplémentaires si le nombre de moines augmentait. La qualité de l'architecture et de l'ornement du *katholikon* et du réfectoire d'un monastère rural indique souvent le travail d'un atelier de Constantinople au fait des dernières innovations techniques et stylistiques³⁸. L'éloignement géographique pouvait être, en effet, compensé par le rôle des intermédiaires, membres de l'élite ou de l'aristocratie rurales, tel l'évêque de Paphos, Basile Kinnamos, qui fit probablement venir un artiste de Constantinople, Théodore Apseudès, pour les fresques de l'Ermitage de Néophytos le Reclus, à Chypre en 1183³⁹.

L'intervention d'artisans et d'artistes de Constantinople a été repérée dans d'autres églises et monastères chypriotes des XI^e-XIII^e siècles, notamment la chapelle du monastère de Koutsovendis, élevée par le *doux* Eumathios Philokalès, le *katholikon* du monastère de Saint-Nicolas, sur les montagnes du Troôdos, les fresques des églises d'Asinou et de Lagoudéra⁴⁰. Les peintures de ces établissements se caractérisent par une grande élégance et des couleurs vives et claires, dans un style soit maniéré et fluide, que les historiens de l'art qualifient parfois de « rococo », soit plus linéaire, monumental, mais toujours proche des évolutions stylistiques de Constantinople à l'époque des Comnènes. L'architecture ecclésiastique et monastique chypriote révèle plusieurs innovations importées de la capitale, des plans en croix, des parements de briques cloisonnées et de larges coupoles sur trompes d'angle⁴¹. Le grand nombre de restaurations et de fondations d'établissements religieux à Chypre aux XI^e-XIII^e siècles et la présence d'artistes et d'artisans de Constantinople doivent être reliés à l'importance du patronage aristocratique dans cette île⁴².

³⁸ Au sujet de la mobilité des artisans au sein de l'empire, voir R. G. OUSTERHOUT, *Master builders of Byzantium*, Princeton University Press, 1999, p. 51-52, 56 ; CH. BOURAS, « Master Craftsmen, Craftsmen, and Building Activities in Byzantium », dans *The Economic History of Byzantium from the Seventh through the Fifteenth Century*, éd. A. E. LAIOU, Washington, 2002, 2, p. 549-550.

³⁹ C. MANGO et E. J. W. HAWKINS, « The Hermitage of St. Neophytos and Its Wall Paintings », *DOP*, 20, 1966, p. 193-206 ; MOURIKI, « Monumental Painting », p. 115-117.

⁴⁰ A. STYLIANOU et J. STYLIANOU, *The Painted Churches of Cyprus*, Nicosie, 1964, p. 32-40, 70-93, 123-137, 151-153 ; A. H. S. MEGAW, « Byzantine Architecture and Decoration in Cyprus : Metropolitan or Provincial ? », *DOP*, 28, 1974, p. 81-87 ; D. WINFIELD et J. WINFIELD, *The Church of the Panaghia tou Arakos at Lagoudhera, Cyprus : The Paintings and Their Painterly Significance*, Washington, 2003, p. 320-322 ; A. WEYL CARR, « Art », dans *Cyprus. Society and Culture, 1191-1374*, éd. A. NICOLAOU-KONNARI et CH. SCHABEL, Leyde – Boston, 2005, p. 291.

⁴¹ MEGAW, *op. cit.*, p. 80-85.

⁴² GALATARIOTOU, *Neophytos*, p. 57-58 ; CH. SCHABEL, « Religion », dans *Cyprus. Society and Culture, 1191-1374*, éd. A. NICOLAOU-KONNARI et CH. SCHABEL, Leyde – Boston, 2005, p. 200.

Les aristocrates locaux ont joué un rôle de premier ordre dans la constitution des fortunes monastiques et l'ampleur de ce patronage est une caractéristique de la période ; il explique en partie l'essor formidable que les fondations monastiques ont connu à partir du IX^e siècle. Les sources archéologiques confirment le rôle fondamental du patronage aristocratique et ecclésiastique dans le développement des monastères entre le IX^e et le XI^e siècle, particulièrement dans les provinces d'Asie Mineure et de Macédoine, où naissent les Saintes Montagnes, et en Grèce où la défaite des Bulgares, en 1014, et le retour de la paix autorisent le développement de grandes constructions monastiques, telles que les monastères d'Hosios Loukas, en Phocide, et de Daphni, près d'Athènes⁴³.

b. L'importance des intermédiaires

Les fonctionnaires des thèmes, les stratèges, les juges et les officiers militaires, séduits par les vertus et les miracles des saints moines, cherchaient à leur confier des établissements monastiques dans la capitale et à les présenter aux empereurs. La visite du stratège du thème, Romain Skléros, aurait ainsi permis à Lazare de Galèsion de faire la connaissance de la sœur de ce dernier, Marie, maîtresse de l'empereur Constantin IX Monomaque ; Marie et Constantin IX firent ensuite d'importantes donations aux monastères de Lazare⁴⁴.

Les réseaux de clientèle des moines

Le patronage aristocratique s'exerçait le plus souvent au bénéfice de monastères locaux, réputés pour les vertus de leurs moines, ou des monastères de langue étrangère dont les moines avaient les mêmes origines que les bienfaiteurs.

Les fondations de Jean Xénos († après 1027), en Crète, au début du XI^e siècle, étaient patronnées par les habitants aisés de la région de Réthymnon et Lazare de Galèsion reçut des dons d'une femme riche originaire de Calabre qui venait de s'installer dans la région⁴⁵. Le monastère géorgien d'Iviron, fondé à l'Athos à la fin du X^e siècle, fut principalement

⁴³ J. DARROUZÈS, « Le mouvement des fondations monastiques au 11^e siècle », *TM*, 6, 1976, p. 160-171 ; DAGRON, « Économie et société chrétiennes », p. 261-279 ; MORRIS, *Monks and laymen*, chap. 1 et p. 35-47.

⁴⁴ *Vie de Lazare de Galèsion*, chap. 87, p. 536, chap. 245, p. 584-585.

⁴⁵ *Vie de Jean Xénos*, p. 9 ; *Vie de Lazare de Galèsion*, chap. 33-34, p. 519-520. Cf. L. PETIT, « Saint Jean Xénos ou l'Ermite d'après son autobiographie », *AB*, 42, 1924, p. 8-10 ; TSOUGARAKIS, *Byzantine Crete*, p. 75-76, 239-240.

patronné par l'aristocratie géorgienne installée dans l'empire et le monastère grec de Fragala, en Sicile, par les officiers grecs de la cour normande⁴⁶.

L'origine géographique des moines explique peut-être le cas problématique de la donation d'un monastère de l'Athos à un moine grec originaire de Calabre, Barthélémy de Siméri. Barthélémy fut le fondateur, au tout début du XII^e siècle, du célèbre monastère de Sainte-Marie du Patir, près de Rossano⁴⁷. Il se rendit à Constantinople à une date encore débattue, entre 1110 et 1118, et y rencontra des dignitaires de la cour, notamment Basile Kalliméris, qui lui fit don d'un monastère qui lui appartenait, Saint-Basile, au Mont Athos⁴⁸. Le texte de la Vie ajoute que ce monastère fut dès lors nommé le monastère « du Calabrais » en raison précisément de ce don et de l'origine calabraise de Barthélémy ; or un monastère « du Calabrais » ou « Saint-Basile des Calabrais » est déjà attesté en 1080 et en 1108⁴⁹. Il est probable que ce monastère était déjà nommé ainsi, avant d'être donné à Barthélémy de Siméri, du fait des origines de son fondateur, Basile Kalliméris, ce qui expliquerait ce don généreux fait à un compatriote⁵⁰.

Les réseaux de connaissances des moines peuvent aussi être appréhendés à travers la circulation des livres, soit qu'ils en possédaient eux-mêmes et les prêtaient à des laïcs, soit qu'ils sollicitaient d'autres propriétaires de livres, plus fortunés qu'eux. Le registre des prêts concédés par la bibliothèque du monastère de Patmos, au XIII^e siècle, indique que le monastère était en relation avec de riches familles de Milet, en Asie Mineure⁵¹. Ce texte

⁴⁶ *Iviron*, I, p. 52, 58, II, p. 25, 33-35 ; S. CUSA, *I diplomati greci ed arabi di Sicilia*, I, partie 1, Palerme, 1868, n° 1, p. 383-385 ; *BMFD*, 2, p. 623.

⁴⁷ P. BATIFFOL, *L'abbaye de Rossano*, Paris, 1891, réimp. Londres, 1971, p. 2-10 ; *ODB*, 3, p. 1596 ; É. PATLAGEAN, « L'Église grecque de 1123 à 1204 », dans *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, V, *Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274)*, éd. J.-M. MAYEUR, CH. (†) et L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD, Paris, 1993, p. 339-340 ; FOLLIERI, « I santi dell'Italia greca », p. 122-124 ; PETERS-CUSTOT, *Les Grecs de l'Italie méridionale*, p. 292-294.

⁴⁸ *Vie de Barthélémy de Siméri*, chap. 26, p. 222. Cf. M. RE, « Sul viaggio di Bartolomeo da Simeri a Costantinopoli », *RSBN*, 34 (1997), 1998, p. 71-76, au sujet de la date.

⁴⁹ *Iviron*, II, n° 42, l. 27 ; *Lavra*, I, n° 57, l. 69. Cf. PERTUSI, « Monasteri e monaci italiani all'Athos », p. 238-241 ; G. ZACCAGNI, « Il Bios di san Bartolomeo da Simeri (BHG 235) », *RSBN*, 33, 1996, p. 265, n. 118.

⁵⁰ PERTUSI, *op. cit.*, p. 241. Sur l'histoire ultérieure de ce monastère donné, à la fin du XII^e siècle, au monastère d'Iviron, voir *Iviron*, II, p. 5, 39, 42, n° 42 et 49.

⁵¹ L'inventaire de la bibliothèque de 1200, qui porte au verso ces listes de prêts, est édité par CH. ASTRUC, « L'inventaire dressé en septembre 1200 du trésor et de la bibliothèque de Patmos. Édition diplomatique », *TM*, 8, p. 15-30. Pour les listes elles-mêmes, voir ID., « Les listes de prêts figurant au verso de l'inventaire du trésor et de la bibliothèque de Patmos dressé en septembre 1200 », *TM*, 12, 1994, p. 495-500, et CH. DIEHL, « Le trésor et la bibliothèque de Patmos au commencement

mentionne notamment un certain Georges Exotrochos, auquel a été prêté un psautier, et que nous pouvons relier à d'autres représentants de la même famille, Constantin Exotrochos, auteur d'une donation, en Crète, en faveur de Patmos, et Manuel Exotrochos, auteur d'un *praktikon* en rapport avec le métoque des Phygéla, en Asie Mineure, en 1221 ou 1236⁵². Un *triadion* est prêté à un autre personnage identifié comme étant le frère, ou le cousin germain, d'un dénommé Pissitès attesté dans un acte de la métropole de Milet datant de 1209 qui le désigne comme familier du *panhypersébastos* et *mégas doux*, Théodotos Phocas⁵³. Les moines de Patmos étaient ainsi en contact avec le familier d'un haut fonctionnaire d'Asie Mineure.

La richesse de la bibliothèque de Saint-Jean-le-Théologien de Patmos qui, en 1200, possédait trois cent trente manuscrits et pouvait rivaliser avec les grands monastères occidentaux, avait peu d'équivalents dans le monde byzantin⁵⁴. L'expérience personnelle de Néophytos le Reclus († après 1214), fondateur d'un ermitage à Chypre en 1160, était tout autre et reflétait probablement la situation habituelle des monastères ruraux en matière de livres. Ne sachant ni lire ni écrire à son entrée au monastère de Koutsovendis, à l'âge de 18 ans, Néophytos tenta ensuite de constituer une bibliothèque en empruntant des livres aux plus riches habitants de l'île, afin de les copier et de s'en inspirer pour ses propres écrits, notamment le *Panegyrique de la Présentation de la Vierge*⁵⁵.

Notons que l'insertion des moines dans les réseaux aristocratiques pouvait également

du 13^e siècle », *BZ*, 1, 1892, p. 488-525, rééd. dans *Études byzantines*, Paris, 1905, p. 307-336, et J. WARING, « Literacies of Lists : reading Byzantine Monastic Inventories », dans *Literacy, Education and Manuscript Transmission in Byzantium and Beyond*, éd. C. HOLMES et J. WARING, Leyde – Boston – Cologne, 2002, p. 170-183.

⁵² Pour Constantin Exotrochos, voir *MM*, 6, p. 133-136. Un Constantin Exotrochos est, par ailleurs, attesté comme prêtre et prôtonotaire de Rhodes, voir *PLP*, p. 6086. Pour Manuel Exotrochos, voir *Patmos*, II, n° 62, surtout p. 151. Cf. *Patmos*, I, p.*88.

⁵³ *MM*, 6, p. 153, l. 7-8. Cf. *Patmos*, I, p.*53, 101 et *Patmos*, II, p. 142. Sur les titres de *panhypersébastos* et de *mégas doux*, voir OIKONOMIDÈS, « Évolution », p. 127 et 147.

⁵⁴ *Patmos*, I, p. *78-*84 ; ANGOLD, *Church and Society*, p. 364-365. Pour une comparaison des données disponibles aux VIII^e et IX^e siècles dans le monde byzantin, voir C. MANGO, « The Availability of Books in the Byzantine Empire, A.D. 750-850 », dans *Byzantine Books and Bookmen : a Dumbarton Oaks Colloquium*, Washington, 1975, p. 29-45, repris dans *Byzantium and its Image*, Londres, 1984, VII. Pour le monde latin, voir B. M. OLSEN, « Les bibliothèques bénédictines et les bibliothèques des cathédrales : les mutations des XI^e et XII^e siècles », dans *Histoire des bibliothèques françaises*, 1, *Les bibliothèques médiévales, du V^e siècle à 1530*, éd. A. VERNET, Paris, 1989, p. 41.

⁵⁵ *Testament de Néophytos le Reclus*, chap. 4, p. 75, l. 21-23 (1214). Cf. GALATARIOU, *Neophytos*, p. 156-160, 261-281 ; C. MANGO et E. J. W. HAWKINS, « The Hermitage of St. Neophytos and Its Wall Paintings », *DOP*, 20, 1966, p. 128.

bénéficier à l'empereur et surtout au candidat à l'empire, tel Basile I^{er} (867-886) qui serait entré dans le cercle des familiers de Michel III grâce aux moines de Saint-Diomède. Cet épisode est relaté par la *Vie de Basile* que rédigea au milieu du X^e siècle Constantin VII Porphyrogénète, attaché à compenser les origines obscures du fondateur de la dynastie des Macédoniens par la multiplication, dans le récit, de signes annonçant la grande destinée de Basile I^{er}, son grand-père.

Arrivé en effet « en état de pauvreté » à Constantinople, Basile aurait été hébergé par Nicolas, higoumène du monastère de Saint-Diomède, situé au sud-ouest de la ville, entre la Porte dorée et le monastère de Stoudios⁵⁶. Basile pressant l'higoumène de l'aider à trouver un service auprès d'un grand personnage, Nicolas lui présenta un parent de l'empereur, un certain Théophilitzès, qui le prit à son service⁵⁷. L'empereur remarqua Basile et en fit l'un de ses écuyers, lui donnant le rang de prôtôstratôr, dignité assez modeste dans les listes des préséances des IX^e et X^e siècles, mais qui pouvait être le point de départ de carrières prestigieuses, comme en témoigne la destinée de Basile⁵⁸.

Devenu empereur, Basile remercia Nicolas de son hospitalité et de son aide ; il le promut économe et syncelle de la Grande Église et en conféra de hautes dignités à ses trois frères⁵⁹. Il fit également don à Saint-Diomède de vaisselle sacrée, de livres et de domaines fonciers⁶⁰. Selon d'autres sources, Saint-Diomède n'était alors qu'une église et le monastère aurait été édifié par Basile I^{er} en remerciement de l'aide fournie par Nicolas⁶¹. Retenons ici que cet épisode permettait à Constantin VII de justifier la rapide ascension de Basile dans l'entourage impérial, et de souligner les liens privilégiés de la dynastie macédonienne, dès ses

⁵⁶ LIUTPRAND DE CRÉMONE, *Antapodosis*, livre I, p. 9, l. 199-200, pour la citation ; TH. CONT., p. 223, l. 11-12 ; GÉNÉSIOS, p. 76-77 ; SKYLITZÈS, p. 120. Cf. DAGRON, *Empereur et prêtre*, p. 201-202 ; TOUGHER, *Leo VI*, p. 27.

⁵⁷ TH. CONT., p. 224, l. 20-225, l. 1, p. 230-231 ; GÉNÉSIOS, p. 77-79 ; SKYLITZÈS, p. 120, l. 20-121, l. 34. Une autre version de cet épisode, plus longue, précise que ce Théophilitzès était soigné par un médecin qui était le frère de Nicolas, voir PS.-SYM., p. 655, p. 656, l. 13-657, l. 1 ; GEORGES CONT., p. 816-817, p. 820, l. 10-24 ; SYM. MAG. ET LOG., p. 234-235, p. 238-239 ; ZONARAS, XVI, § 6 (Bonn, p. 410).

⁵⁸ TH. CONT., p. 230-231 ; PS.-SYM., p. 656, l. 22-657, l. 1 ; GEORGES CONT., p. 820, l. 22-25 ; SYM. MAG. ET LOG., p. 239, l. 139-141 ; SKYLITZÈS, p. 124-125. Cf. GUILLAND, *Institutions*, I, p. 478-497, et ODB, 3, p. 1748-1749, pour la dignité de prôtôstratôr.

⁵⁹ SYM. LOG ET MAG., p. 264 ; PS.-SYM., p. 691 ; GEORGES CONT., p. 842-843.

⁶⁰ TH. CONT., p. 316, l. 20-317, l. 7 ; SKYLITZÈS, p. 160 ; *Patria de Constantinople*, III, p. 246-247.

⁶¹ GEORGES CONT., p. 819, l. 18-19 ; SYM. MAG. ET LOG., p. 237, l. 116-117 ; PS.-SYM., p. 656, l. 2-3 ; ZONARAS, XVI, § 6 (Bonn, III, p. 409). Cf. MAGDALINO, *Constantinople médiévale*, p. 62, 65 et TOUGHER, *Leo VI*, p. 27. Au sujet du monastère de Saint-Diomède, voir *infra*, chap. 9, I.a.

origines, avec les moines, garants de la piété et de la légitimité impériales.

La présentation des moines à l'empereur

À l'image d'Élie le Jeune († 903-904) qui décède à Thessalonique en se rendant à Constantinople sur la demande de l'empereur Léon VI, les moines grecs d'Italie regardent souvent vers la capitale de l'empire byzantin, mais s'y rendent rarement, soit qu'ils en sont empêchés, soit qu'ils s'y refusent, par crainte des honneurs⁶². Le renom de Nil de Rossano († 1004) serait ainsi parvenu jusqu'aux empereurs Basile II et Constantin VIII, et il serait devenu leur familier s'il avait accepté de se rendre à Constantinople, mais il préféra se retirer en terre latine, où il était inconnu⁶³. Relevons pour notre propos que c'est un grand dignitaire de la cour, un *koitonitès*, probablement en mission en Calabre, qui voulut l'emmener avec lui à Constantinople et « l'établir auprès des saints empereurs »⁶⁴.

Jusqu'au XI^e siècle, les hagiographes italo-grecs semblent en effet attachés à l'idée de l'empire et aiment à rappeler les liens de leur monastère ou de leur région avec le pouvoir byzantin, par des visites de fonctionnaires impériaux notamment ou en condamnant, par l'intermédiaire de leur héros, toute tentative d'usurpation du pouvoir. Les archives des monastères grecs d'Italie indiquent cependant que la dynastie normande et l'empereur germanique, dont la proximité constituait un avantage certain, étaient plus souvent sollicités que le pouvoir byzantin⁶⁵.

⁶² *Vie d'Élie le Jeune*, chap. 66, p. 106, chap. 70, p. 112-114. Cf. DA COSTA-LOUILLET, « Saints de Sicile et d'Italie méridionale », p. 106-108 ; YANNOPOULOS, « La Grèce dans la *Vie de S. Élie le Jeune* », p. 193, 215 ; VITOLO, « Les monastères grecs de l'Italie méridionale », p. 102 ; FOLLIERI, « I santi dell'Italia greca », p. 105.

⁶³ *Vie de Nil de Rossano*, chap. 65-66, p. 105-107, chap. 90-92, p. 127-128. Cf. DA COSTA-LOUILLET, « Saints de Sicile et d'Italie méridionale », p. 159-160, 163 ; LOUD, *Montecassino and Benevento*, p. 38 ; SANSTERRE, « Les coryphées des apôtres », p. 521-524 ; FOLLIERI, « I santi dell'Italia greca », p. 115.

⁶⁴ *Vie de Nil de Rossano*, chap. 64, p. 106. Sur la charge du *koitonitès*, courtisan servant à la chambre impériale, réservée aux eunuques, voir OIKONOMIDÈS, *Listes de préséance*, p. 305 et ODB, 2, p. 1137.

⁶⁵ Voir notamment les documents contenus dans L. R. MÉNAGER, « Notes et documents sur quelques monastères de Calabre à l'époque normande », *BZ*, 50, 1957, p. 333-348 ; ID., *Les actes latins de S. Maria di Messina*, p. 12-13, 16-23 ; A. GUILLOU, « Grecs d'Italie du Sud et de Sicile au Moyen Âge : Les moines », *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, 75.1, 1963, p. 79-110, repris dans *Studies on Byzantine Italy*, Londres, 1970, XII, p. 87, 93-96 ; ID., *Corpus des actes grecs d'Italie du Sud et de Sicile*, V, *Saint-Jean Théristsès (1054-1264)*, 1980 ; *Tancredi et Willelmi III Regum Diplomata*, éd. H. ZIELINSKI, Cologne, 1982, n° 13, 14, 19, 30 ; *testament de Grégoire de Fragala (1096-1097, 1105)*, p. 192 (2^e testament, p. 198, 203, 3^e testament, p. 211-213) ; *typikon du Saint-Sauveur de Messine*, chap. 1 et 3, p. 121-122 (1131-1132). Cf. É. PATLAGEAN, « Recherches récentes et perspectives sur l'histoire du monachisme italo-grec », *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 22, 1968, p. 152-157, 161 ; EAD., « L'Église grecque de 1123 à 1204 », dans *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, V, *Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274)*,

Les liens des moines italo-grecs avec les dignitaires de la cour normande pouvaient, néanmoins, favoriser des contacts avec Constantinople et l'empereur, comme en témoigne la *Vie de Barthélémy de Siméri*. Nous avons mentionné plus haut que Barthélémy († 1130) était le directeur spirituel de l'émir Christodoulos, un officier de la cour normande qui le présenta à Roger II de Sicile⁶⁶. Christodoulos facilita probablement la visite de Barthélémy à Constantinople et la rencontre du moine avec Alexis I^{er}, entre 1110 et 1118⁶⁷.

À Constantinople et dans ses environs, les membres de l'aristocratie et les dignitaires de la cour font bénéficier les saints moines de leur intimité avec l'empereur, et l'impression générale est celle d'une progressive insertion des moines dans la haute société de la capitale. Blaise d'Amorion († v. 912), à son retour de Rome où il vécut dix-huit ans, fut accueilli par l'higoumène de Stoudios, Anatolios, qui le présenta au patriarche, Antoine II Kauléas (893-901), puis, par l'intermédiaire du patriarche, à l'empereur Léon VI⁶⁸.

La carrière spirituelle de Basile le Jeune († 944) est particulièrement instructive car ses origines sociales et son milieu familial ne nous sont pas connus et rien *a priori* n'explique son succès auprès de l'aristocratie de Constantinople en dehors de sa renommée spirituelle. Arrivé à Constantinople en 896, il ne semble pas avoir fait partie d'une communauté monastique. Il fut d'abord hébergé par un certain Jean, dont la position sociale n'est pas précisée, mais qui semble faire partie des notables de la capitale⁶⁹. Il fit ensuite la connaissance du magistre Romain Sarônites, gendre de l'empereur Romain Lécapène (920-944), qui appartenait à la plus

éd. J.-M. MAYEUR, CH. (†) et L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD, Paris, 1993, p. 339-340 ; V. VON FALKENHAUSEN, « Die Testamente des Abtes Gregor von San Filippo di Fragalà », dans *Harvard Ukrainian Studies*, 7, 1983, p. 176 ; EAD., « Il monachesimo greco in Sicilia », dans *La Sicilia Rupestre nel contesto delle civiltà mediterranee*, éd. C. D. FONSECA, Galatina, 1986, p. 162-174 ; GIANNINI, « Il Monachesimo basiliano », p. 9-11 ; VITOLO, « Les monastères grecs de l'Italie méridionale », p. 109-111 ; H. HOUBEN, *Roger II of Sicily. A Ruler between East and West*, Cambridge, 2002, p. 58-59.

⁶⁶ *Vie de Barthélémy de Siméri*, chap. 17, p. 216-217, voir n. 68, p. 251. Voir *supra*, chap. 1, I.a.

⁶⁷ *Ibid.*, chap. 25, p. 221-222. Cf. M. RE, « Sul viaggio di Bartolomeo da Simeri a Costantinopoli », *RSBN*, 34 (1997), 1998, p. 71-76 ; PERTUSI, « Monasteri e monaci italiani all'Athos », p. 241.

⁶⁸ *Vie de Blaise d'Amorion*, éd. AASS, Nov. IV, 1925, p. 666. Cf. H. GRÉGOIRE, « Les Acta Sanctorum », *Byzantion*, 4, 1927-1928, p. 806-807 ; ID., « La Vie de saint Blaise d'Amorium », *Byzantion*, 5, 1930, p. 393, 403 ; TOUGHER, *Leo VI*, p. 116 ; CH. G. ANGÉLIDI, « Les vies de saints ne sont pas seulement des vies saintes », dans *Les vies des saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique ? Actes du IIe colloque international philologique ERMHNEIA, Paris, 6-7-8 juin 2002*, éd. P. ODORICO et P. A. AGAPITOS, Paris, 2004, p. 75-76.

⁶⁹ *Vie de Basile le Jeune*, chap. 9, p. *21. Cf. DA COSTA-LOUILLET, « Saints de Constantinople », 1, p. 492-493, 498 ; ANGÉLIDI, *Basile le Jeune*, p. 59-60 ; ODB, 1, p. 270-271.

haute aristocratie⁷⁰. À partir de 928, il fut hébergé par le *primikèrios* Constantin, montant ainsi d'un cran dans l'échelle sociale de Constantinople, et il fit chez lui la connaissance des frères Gongylioï qui étaient au service de l'impératrice Zoé Karbônopsina, la mère de Constantin VII (913-959)⁷¹. Basile le Jeune fut enfin introduit auprès de l'empereur par les dames de l'aristocratie constantinopolitaine dont il était le directeur spirituel, particulièrement par Anastasie, patricienne à la ceinture, qui le faisait souvent venir chez lui et qui, émerveillée par ses miracles et ses conversations spirituelles, le recommanda à l'impératrice Hélène ; Basile fut mandé au Palais, y resta une semaine à prier avec l'impératrice et fut présenté à l'empereur Constantin VII⁷².

Selon Nicolas Katasképènos, auteur de la *Vie de Cyrille le Philéote*, son héros aurait fait la connaissance d'Anne Dalassène, la mère du futur empereur Alexis I^{er} Comnène, grâce à un moine de Constantinople, Hilarion, qui avait donné à Cyrille une lettre d'introduction⁷³. Les relations d'Hilarion avec Anne Dalassène ne sont malheureusement pas précisées, mais l'autorité dont il use à l'égard de Cyrille et l'empressement de ce dernier à solliciter ses conseils indiquent qu'Hilarion était, à Constantinople, une figure spirituelle écoutée qui comptait plusieurs membres de l'aristocratie parmi ses disciples. Les visites de deux familiers d'Alexis I^{er} Comnène, le prôtoproèdre Constantin Choïrosphaktès et le général Eumathios Philokalès, *doux* de Chypre, assurèrent la renommée du saint auprès de la famille impériale⁷⁴. Cyrille reçut la visite du prôtostrator Michel Doukas, frère de l'impératrice Irène, sur la

⁷⁰ *Vie de Basile le Jeune*, chap. 15, p. *23 ; SKYLITZÈS, p. 251. Cf. DA COSTA-LOUILLET, « Saints de Constantinople », 1, p. 498-500 ; ANGÉLIDI, *Basile le Jeune*, p. 72-73.

⁷¹ *Vie de Basile le Jeune*, chap. 20, p. *24 ; SKYLITZÈS, p. 201, 205, 209, 246. Cf. DA COSTA-LOUILLET, « Saints de Constantinople », 1, p. 501-502 ; ANGÉLIDI, *Basile le Jeune*, p. 62, 66.

⁷² *Vie de Basile le Jeune*, chap. 21-24, p. *24-*25. Cf. DA COSTA-LOUILLET, « Saints de Constantinople », 1, p. 502-503 ; ANGÉLIDI, *Basile le Jeune*, p. 65, 88. Sur l'importance sociale de la patricienne à la ceinture, voir J.-CL. CHEYNET, « La patricienne à la ceinture : une femme de qualité », dans *Au cloître et dans le monde. Femmes, hommes et sociétés (IX^e-XV^e siècle)*, éd. P. HENRIET et A.-M. LEGRAS, Paris, 2000, p. 179-187, rééd. dans *La société byzantine. L'apport des sceaux*, Paris, 2008, 1, p. 163-173.

⁷³ *Vie de Cyrille le Philéote*, chap. 17, § 1, p. 90.

⁷⁴ *Vie de Cyrille le Philéote*, chap. 17, p. 90-94, chap. 34-35, p. 143-153. Cf. ANGOLD, *Church and Society*, p. 268-269, 283-284 ; CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, p. 297, n. 75. Constantin Choïrosphaktès est également mentionné par la *Vie A de Mélétiôs le Jeune*, p. 34, l. 17, où il fait preuve d'une grande dévotion envers saint Mélétiôs. Le mauvais gouvernement d'Eumathios Philokalès est connu par d'autres sources, voir C. MANGO et E. J. W. HAWKINS, « The Hermitage of St. Neophytos and Its Wall Paintings », *DOP*, 20, 1966, p. 334 ; GALATARIOU, *Neophytos*, p. 194 ; A. G. C. SAVVIDÈS, « The Consolidation of Byzantine Power in Cyprus on the Eve of the First Crusade and the First Decades of the Empire's Relations with the Crusaders », dans *Cyprus and the Crusades*, éd. N. COURÉAS et J. RILEY-SMITH, Nicosie, 1995, p. 3-4.

demande de l'empereur soucieux de vérifier la réputation du saint. Michel passa la nuit à converser avec Cyrille et fut si enchanté de ses propos et de sa sagesse qu'il fit un rapport des plus encourageants à l'empereur. L'empereur décida alors de se rendre lui-même auprès du saint afin de lui faire part de ses inquiétudes et lui demander conseil⁷⁵.

Alors qu'il se trouvait à Constantinople, Léontios, higoumène du monastère de Saint-Jean-le-Théologien de Patmos, eut le bonheur de faire la connaissance du grand drongaire Andronic Kamatéros, dont la fille, Euphrosyne, épousa Alexis III (1195-1203)⁷⁶. Cet homme « aima [Léontios] comme un ami, le respecta comme un père et l'honora comme un homme de Dieu »⁷⁷. Il décida de faire profiter Manuel I^{er} Comnène (1143-1180) de ses vertus. L'empereur fut charmé par son apparence ascétique et par sa conversation et décida de l'honorer du siège de Jérusalem⁷⁸.

II. Les moines issus de l'aristocratie

L'accès des moines à l'empereur pouvait être facilité par les origines aristocratiques de certains d'entre eux et les relations qu'ils entretenaient avec les fonctionnaires locaux et les dignitaires de la capitale résultaient des mécanismes habituels des réseaux d'amitié aristocratiques : origines géographiques communes, alliances matrimoniales, instruction à Constantinople et carrière au service de l'empereur. L'hagiographie de la période témoigne en effet de l'importance grandissante de la figure du moine d'origine aristocratique.

L'hagiographie des IX^e-XII^e siècles est en effet riche de saints moines d'illustre naissance qui restent, malgré leur vocation monastique, insérés dans les réseaux d'amitié de

⁷⁵ *Vie de Cyrille le Philéote*, chap. 46, § 1, p. 211-212, § 16, p. 224-225, chap. 47, p. 225-235. Cf. ANGOLD, *Church and Society*, p. 268-269, 283-285, 372-373, 375-377 ; M. KAPLAN, « L'hinterland religieux de Constantinople : moines et saints de banlieue d'après l'hagiographie », dans *Constantinople and its Hinterland*, éd. C. MANGO et G. DAGRON, Londres, 1995, p. 193-194, 199, 203 ; MALAMUT, *Alexis I^{er}*, p. 177-178, 246-248.

⁷⁶ *Vie de Léontios de Jérusalem*, chap. 63, p. 104, et commentaires p. 193. Cf. É. L. VRANOUSI, « Πατμιακά 2 - Πρόσταξις τοῦ αὐτοκράτορος Μανουὴλ Α' Κομνηνοῦ ὑπὲρ τῆς ἐν Πατμῷ μονῆς Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου », dans *Χαριστήριον εἰς Ὁρλανδον* 'Αν., 2, Athènes, 1964, p. 86, 95-96.

⁷⁷ *Vie de Léontios de Jérusalem*, chap. 63, p. 104, l. 16-17.

⁷⁸ *Ibid.*, chap. 63, p. 104, l. 17-106, 33. Au sujet de Léontios, higoumène de Saint-Jean-le-Théologien de Patmos (1157-1176), puis patriarche de Jérusalem (1176-1185), voir M. KAPLAN, « Un patriarche byzantin dans le royaume latin de Jérusalem : Léontios, Chemins d'outre-mer », dans *Études d'histoire sur la Méditerranée médiévale offertes à Michel Balard*, Paris, 2004, p. 457-488 ; ID., « Léontios de Jérusalem, moine ou évêque ? », dans *The Heroes of the Orthodox Church*, éd. É. KOUNTOURA-GALAKÈ, Athènes, 2004, p. 295-311.

leur famille. Cette évolution témoigne de plusieurs changements de la vie monastique attestés par d'autres sources, notamment l'apparition de grands *koinobia* aristocratiques, fondés ou largement dotés par des membres de l'aristocratie provinciale et constantinopolitaine.

a. L'importance de la naissance

Théodore Stoudite († 826), Athanase de Lavra († v. 1001), Syméon le Nouveau Théologien († 1022) et quelques autres célèbres figures du monachisme byzantin appartiennent à une catégorie de moines issus des couches les plus aisées de la société qui ont pu, grâce à leur naissance, aux ambitions de leur famille et à leurs relations, accéder facilement à l'entourage de l'empereur.

La structure générale des Vies de saints issus de l'aristocratie correspond à un modèle répandu de sainteté monastique, celui du jeune aristocrate élevé dans le siècle qui, après la découverte de sa vocation monastique, rejette le confort auquel sa position sociale l'avait accoutumé, pour une vie d'humilité et d'ascèse. Ce modèle se rencontre également dans le monde latin, avec Benoît d'Aniane, fils du comte de Maguelone, envoyé à la cour du roi Pépin le Bref pour parfaire son instruction et qui obtint ensuite l'office d'échanson : « Il servit du temps du roi Pépin, et après la mort de celui-ci, lorsque Charles, le très glorieux roi, eut pris le gouvernail du royaume, il s'attacha à son service »⁷⁹. La *Vie de Benoît d'Aniane*, écrite en 822 par l'un de ses disciples, Ardon, est proche des Vies de ces saints byzantins, par exemple Nicéphore de Milet ou Syméon le Nouveau Théologien, qui ont débuté leur carrière à Constantinople avant de devenir moines.

Des réseaux familiaux

La rencontre entre Athanase de Lavra, Abraamios de son nom de baptême, et Nicéphore Phocas, avant que ce dernier ne soit empereur, illustre l'étendue et l'efficacité des relations familiales :

« Orphelin de ses deux parents, l'enfant a été élevé par une compatriote et parente de sa mère, la femme d'un des notables de la ville de Trébizonde nommé Kanitès. Cette femme élevait donc noblement celui qui était noble en tout, à égalité avec ses propres enfants. Parmi ceux-ci, une fille, que l'enfant fréquentait plus que les autres, a épousé Zéphinézer, fils d'un

⁷⁹ *Vie de Benoît d'Aniane*, chap. 1.

célèbre stratège de Byzance. On verra plus loin pourquoi nous l'avons jugée digne d'être mentionnée. [...]. Quand ils sont arrivés à Constantinople [Abraamios et un *praktôr* envoyé en mission à Trébizonde et ramenant Athanase avec lui], le jeune homme s'est rendu à la maison du stratège déjà mentionné, cherchant, non pas le stratège, mais la bru de celui-ci, avec laquelle il avait été élevé. Il l'a trouvée et s'est présenté à elle, qui, ravie, a parlé de lui à son époux, comme il était naturel, puis à son beau-père. Abraamios, les ayant rencontrés tous les deux et ayant discuté avec eux sur le but de son arrivée à Constantinople, a obtenu ce qu'il souhaitait. À partir de ce moment, il ne faisait attention qu'à son âme et à ses leçons »⁸⁰.

Introduit dans la famille des Zéphinézer par le mariage de la fille de sa famille adoptive, Athanase entra dans la meilleure société de Constantinople, car les Zéphinézer étaient apparentés aux Phocas et aux Maléïnos ; un certain Théodore Zéphinézer était le beau-frère de Léon Phocas, oncle de Nicéphore⁸¹. Il rencontra ainsi Michel Maléïnos, à Constantinople où Michel se rendait fréquemment, même après la fondation de sa laure du Kyminas, en Bithynie, ainsi que son neveu, Nicéphore Phocas, alors stratège des Anatoliques⁸². Athanase suivit Michel au Kyminas et y reçut, de ses mains, la tonsure monastique. Au Kyminas, il rencontra de nouveau les frères Phocas, Nicéphore et Léon, qui venaient rendre visite à leur oncle et entretenaient avec lui une relation spirituelle⁸³. Cette rencontre avec le stratège des Anatoliques fut décisive dans la vie d'Athanase, car elle l'incita à fonder le monastère de Lavra, sur le Mont Athos, à la demande de Nicéphore Phocas selon les *Vies d'Athanase* et le *typikon* de ce dernier, plus certainement grâce à son aide financière⁸⁴.

⁸⁰ *Vie A d'Athanase de Lavra*, chap. 6-7, p. 5-6, chap. 11, p. 7-8 (*Vie B*, chap. 2, p. 128-129), trad. V. KRAVARI. Cf. LEMERLE, « La vie ancienne », p. 68-69. Au sujet des études d'Athanase à Constantinople et de sa carrière d'enseignant, voir LEMERLE, *Humanisme*, p. 257-260.

⁸¹ LAIOU, « The General and the Saint », p. 407-409.

⁸² *Typikon de Lavra*, p. 102, l. 13-103, l. 16 (vers 973-975) ; *Vie A d'Athanase de Lavra*, chap. 19-20, p. 11, chap. 22, p. 12 (*Vie B*, chap. 8, p. 134-135). Cf. LEMERLE, « La vie ancienne », p. 70-71 ; *Lavra*, I, p. 30-31 ; MORRIS, *Monks and laymen*, p. 80-81 ; MALAMUT, *Sur la route des saints byzantins*, p. 38-40 ; LAIOU, « The General and the Saint », p. 407-409 ; J.-CL. CHEYNET, « Les Maléïnoi », *La société byzantine. L'apport des sceaux*, Paris, 2008, 2, p. 513. Les sources concernant Athanase et Lavra sont les seules à mentionner la relation spirituelle d'Athanase avec Michel Maléïnos et les visites de Nicéphore Phocas à son oncle, la *Vie de Michel Maléïnos* ignorant ces sujets, voir *Lavra*, I, p. 31, et J. NORET, « La vie la plus ancienne d'Athanase l'Athonite confrontée à d'autres vies de saints », *AB*, 103, 1985, p. 250-251.

⁸³ *Typikon de Lavra*, p. 103, l. 4-5 (vers 973-975) ; *Vie A d'Athanase de Lavra*, chap. 23, p. 12-13, chap. 28-29, p. 15, chap. 32, p. 15-16 (*Vie B*, chap. 11, p. 136-138). Cf. LEMERLE, « La vie ancienne », p. 71 ; *Lavra*, I, p. 31.

⁸⁴ *Typikon de Lavra*, p. 102, 104-105 ; *Vie A d'Athanase de Lavra*, chap. 31, p. 15, chap. 71-73, p. 33-35, chap. 103, p. 50 (*Vie B*, chap. 11, p. 137, l. 40-46, chap. 23, p. 149-150, chap. 34, p. 166). Cf. LEMERLE, « La vie ancienne », p. 75-78 ; *Lavra*, I, p. 14, 33-36 ; *Prôtaton*, p. 72-73 ; DAGRON, « Économie et société

Le monastère athonite d'Iviron, fondé à la fin du X^e siècle par un général d'origine géorgienne, Jean Tornikios, bénéficia également des relations de ce dernier avec la famille royale des Bagratides et avec l'empereur byzantin⁸⁵. Les premiers higoumènes du monastère étaient des parents de Jean Tornikios et Georges III l'Hagiorite, higoumène d'Iviron de 1044-1045 à 1054, était issu d'une famille aristocratique d'Ibérie ; son père était un fidèle du roi ibère Gurgen (994-1008)⁸⁶. Au XI^e siècle, les empereurs qui se succédèrent furent particulièrement bien disposés à l'égard des moines géorgiens du fait de leur alliance avec Bagrat IV (1028-1072), dont les séjours à Constantinople furent fréquents, et de la présence à la cour de Marthe-Marie, fille du roi, épouse de Michel VII Doukas (1071-1078) puis de Nicéphore III Botaniatè (1078-1081)⁸⁷.

Des études à Constantinople

L'hagiographie contient de nombreux autres exemples de jeunes gens issus de familles provinciales aisées et confiés à des parents ou à des proches installés dans la capitale qui perfectionnaient leur éducation et leur apprenaient un métier. Dans les Vies de saints byzantins, comme dans toute carrière, Constantinople représentait le pôle le plus attractif de l'empire dans le domaine des études et des opportunités professionnelles⁸⁸. Placé par son père chez le magistre Môsèlé, dont les liens de parenté avec sa famille ne sont pas précisés, le jeune Nicéphore, futur évêque de Milet († 1000), put poursuivre son éducation dans une école de Constantinople et apprendre à administrer la maison du magistre avant de se tourner vers une

chrétiennes », p. 272-273 ; MORRIS, « The two faces of Nikephoros Phokas », p. 103-104 ; EAD., *Monks and laymen*, p. 80-81. Au sujet de la fondation du monastère de Lavra, voir *infra*, chap. 10, II.a.

⁸⁵ *Iviron*, I, p. 13-21, II, p. 15 ; J. LEFORT et D. PAPACHRYSSANTHOU, « Les premiers Géorgiens à l'Athos dans les documents byzantins », *Bedi Kartlisa*, 41, 1983, p. 27-33 ; MORRIS, *Monks and laymen*, p. 47, 81. Au sujet de Jean Tornikios, voir *infra*, chap. 6, II.c, et pour le monastère d'Iviron, voir chap. 10, II.b.

⁸⁶ Voir l'introduction de la traduction de la *Vie de Georges l'Hagiorite* par B. MARTIN-HISARD, « La Vie de Jean et Euthyme et le statut du monastère des Ibères sur l'Athos », *REB*, 49, 1991, p. 124-126, 144-146.

⁸⁷ *Iviron*, I, p. 52, 57-59, II, p. 23-24, 33 ; *Vie de Georges l'Hagiorite*, chap. 74, chap. 79, chap. 91-92. Cf. MARTIN-HISARD, *op. cit.*, p. 20-26, 151-153.

⁸⁸ LEMERLE, *Humanisme*, p. 255-256 ; J-CL. CHEYNET, « Fortune et puissance de l'aristocratie (Xe-XIIe siècle) », dans *Hommes et richesses dans l'Empire byzantin*, II, éd. V. KRAVARI, J. LEFORT et C. MORRISON, Paris, 1991, p. 199-214, repris dans *The Byzantine Aristocracy and its Military Function*, Londres, 2006, V, p. 212 ; MORRIS, *Monks and laymen*, p. 76-77 ; E. V. MALTESE, « École et enseignement à Byzance », *Europe*, 822, octobre 1997, p. 24.

carrière ecclésiastique⁸⁹. Syméon le Nouveau Théologien, né à Galata, en Paphlagonie (vers 949), fut d'abord instruit par ses parents, puis fut envoyé à Constantinople, chez ses grands-parents, pour perfectionner sa « culture profane et sa rhétorique », enseignement qu'il jugea par la suite parfaitement incompatible avec sa vocation monastique, mais qui lui permit de devenir l'un des plus grands spirituels de son temps⁹⁰.

Certains maîtres réputés réunissaient ainsi dans leur demeure les jeunes gens issus des meilleures familles des provinces et de Constantinople, et leur école était le lieu de rencontres et d'amitiés durables. Selon la *Vie du patriarche Euthyme*, le jeune Léon, fils de l'empereur Basile I^{er}, et Nicolas, plus tard *mystikos* de l'empereur, puis patriarche de Constantinople, se seraient liés d'amitié lors de leurs études, malgré leurs quatorze années de différence, et cette amitié perdura lors de la crise qui succéda à la deuxième déposition de Photius, en 886, à l'avènement de Léon VI. Nicolas prit alors l'habit monastique pour échapper aux mesures prises à l'encontre des proches de Photius et la *Vie du patriarche Euthyme* ajoute que c'est précisément l'habit monastique de Nicolas qui incita Léon, devenu empereur, à l'élever aux plus hautes dignités⁹¹.

Une carrière au service de l'empereur

Nés au sein de familles aisées, ces moines étaient destinés à s'illustrer au service de l'empereur, dans les bureaux de la capitale, dans l'armée, ou au service de l'Église. Ces jeunes gens accomplissaient souvent dans un premier temps les espérances familiales, avant de réaliser leur vocation monastique. Platon de Sakkoudion († 814), oncle maternel de Théodore Stoudite, originaire d'une famille aisée de Constantinople, fut recueilli, à la mort de ses

⁸⁹ *Vie de Nicéphore de Milet*, chap. 4-5, p. 159-160. Cf. LEMERLE, *Humanisme*, p. 242-244. Il s'agit probablement du magistre Romain Môsélé, cité par SKYLITZÈS, p. 251, l. 87-89, comme étant le petit-fils de Romain Lécapène et le cousin germain de Romain II, voir les remarques de J.-CL. CHEYNET dans B. FLUSIN et J.-CL. CHEYNET, *Jean Skylitzès, empereurs de Constantinople*, Paris, 2003, p. 212, n. 17. La famille des Môsélé faisait partie des puissants visés par la novelle Basile II, en 996, et les biens des petits-fils de Romain furent confisqués conformément à la décision impériale, voir N. SVORONOS, *Les nouvelles des empereurs macédoniens concernant la terre et les stratiotes*, Athènes, 1994, n° 14, p. 207, l. 108, et p. 196 ; CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, p. 356 ; ODB, 2, p. 1416.

⁹⁰ *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, chap. 2, p. 2-4. Voir l'introduction à la *Vie de Syméon le Nouveau Théologien* par I. HAUSHERR, *Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022) par Nicéas Stéthatos*, Rome, 1928, p. lxxxix-xc ; TURNER, *Spiritual Fatherhood*, p. 19 ; J. A. MCGUCKIN, « Symeon the New Theologian (d. 1022) and Byzantine monasticism », dans *Mount Athos and Byzantine Monasticism*, éd. A. BRYER et M. CUNNINGHAM, Londres, 1996, p. 18 ; ALFEYEV, *St. Symeon the New Theologian*, p. 29.

⁹¹ *Vie du patriarche Euthyme*, p. 11, l. 25-32, p. 71, l. 6. Cf. TOUGHER, *Leo VI*, p. 14, 38, 49-50, 80.

parents, par un oncle *zygostatès* qui lui fit faire des études, lui apprit la comptabilité et l'initia à son propre métier, l'administration des recettes impériales⁹².

Luc le Stylite († 972), né en 879 dans le thème des Anatoliques, au sein d'une famille de propriétaires fonciers et de militaires, dut d'abord accomplir un long service au sein de l'armée et participer à la guerre contre les Bulgares avant de prendre l'habit monastique et de se retirer sur le mont Olympe⁹³. Selon son propre témoignage, le moine melkite Nikon († v. 1100-1110) servit longtemps dans l'armée, sous le règne de Constantin IX Monomaque (1042-1055), avant de se retirer du monde et de prendre l'habit monastique au monastère de la Montagne Noire, près d'Antioche⁹⁴. Syméon le Nouveau Théologien, né dans une famille aristocratique de Paphlagonie, fut introduit à la cour de Basile II par son oncle, *koitonitès* au Grand Palais, et devint membre du Sénat avec la dignité de spatharocubulaire, une dignité réservée aux eunuques, ce qui suggère que Syméon avait, dès son enfance, été préparé à occuper une fonction élevée à la cour⁹⁵. Avant de se retirer au Stoudios sous la direction de Syméon Eulabès, il administrait la maison d'un patrice et se rendait quotidiennement au Palais⁹⁶.

Nicéphore de Milet avait également été fait eunuque tout enfant en vue d'une carrière à Constantinople et administra un temps la maison de son protecteur, le magistre Mosèlè⁹⁷. Il fut ensuite membre du clergé impérial et accompagna à ce titre les troupes byzantines lors de

⁹² *Vie de Platon de Sakkoudion*, chap. 5, col. 808. Le *zygostatès* avait la charge de vérifier le poids des monnaies qui entraient dans le trésor impérial (ODB, 3, p. 2232). Le père de Théodore Stoudite, Photeinos, travaillait dans les finances impériales, comme sacellaire, *Vie B de Théodore Stoudite*, col. 236^D ; *Vie A de Théodore Stoudite*, col. 116^D. Au sujet de la famille de Théodore, voir PATLAGEAN, « Sainteté et pouvoir », p. 99 ; KOUNTOURA-GALAKÈ, *O Βυζαντινός κλήρος*, p. 192-193 ; CHEYNET, « L'aristocratie byzantine », p. 289 ; PRATSCH, *Theodoros Studites*, p. 17-41.

⁹³ *Vie de Luc le Stylite*, chap. 5, p. 200, chap. 8, p. 203.

⁹⁴ I. DOENS, « Nikon de la Montagne Noire », *Byzantion*, 24, 1954, p. 132-135 ; J. NASRALLAH, « Un auteur antiochien du XI^e siècle : Nikon de la Montagne Noire (vers 1025-début du XII^e siècle) », *Proche-Orient chrétien*, 19, 1969, p. 151-152 ; A. SOLIGNAC, dans *DSAM*, 11, col. 319-320.

⁹⁵ *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, chap. 3, 4-6. Cf. TURNER, *Spiritual Fatherhood*, p. 19 ; MORRIS, « The Political Saint », p. 44 ; MCCUCKIN, « Symeon the New Theologian », p. 18 ; ALFEYEV, *St. Symeon the New Theologian*, p. 28-32. Sur la charge du *koitonitès*, courtisan servant à la chambre impériale, et la dignité de spatharocubulaire, toutes deux réservées aux eunuques, voir OIKONOMIDÈS, *Listes de préséance*, p. 297, 300-301, 305 et ODB, 2, p. 1137, 3, p. 1935-1936.

⁹⁶ SYMÉON NV. TH., *Cat.*, XXII, l. 70-73.

⁹⁷ *Vie de Nicéphore de Milet*, chap. 4, p. 159, chap. 6, p. 160. Cf. LEMERLE, *Humanisme*, p. 243-245 ; MORRIS, *Monks and laymen*, p. 39.

l'expédition de Nicéphore Phocas en Sicile, en 964⁹⁸. Il obtint l'évêché de Milet et occupa ce siège pendant vingt ans avant de prendre l'habit monastique au Latros, à la laure de Stylos⁹⁹.

La carrière de ces personnages pouvait les amener à rencontrer l'empereur. L'empereur Romain Lécapène, par exemple, vénérât particulièrement un moine de l'Olympe, en Bithynie, nommé Dermokaitès et anciennement stratège, comme l'atteste la correspondance de Syméon Logothète¹⁰⁰. La famille des Dermokaitès était une famille de tradition militaire dont plusieurs membres sont attestés du X^e au XV^e siècle, notamment un dénommé Jean, stratège, capturé par les Pétchénegues en 1036, et un certain Michel, stratège également, qui combattit les Bulgares en 1040¹⁰¹.

Deux monastères de l'Athos furent fondés ou refondés par de grands personnages de l'empire qui y prirent l'habit, le monastère d'Iviron (979-980) par le général Jean Tornikios, connu ensuite sous le nom de Jean le Syncelle, et le monastère de Xénophon (1078) par le grand drongaire Stéphane, qui prit le nom monastique de Syméon¹⁰². Malgré leur nouvel état et la distance qui les tenaient éloignés de la capitale, tous deux ont maintenu leurs relations avec l'empereur, Basile II pour l'un, Nicéphore III Botaniatès puis Alexis I^{er} Comnène pour l'autre¹⁰³.

⁹⁸ *Vie de Nicéphore de Milet*, chap. 7, p. 161, chap. 10, p. 162. Concernant l'expédition de Sicile, sur laquelle l'hagiographe de Nicéphore était bien renseigné, voir aussi LÉON LE DIACRE, p. 66-68 ; SKYLITZÈS, p. 261-262. Cf. A. AHMAD, *La Sicile islamique*, trad. fr., Paris, 1990, p. 37-38 ; TREADGOLD, *A History*, p. 500 ; A.-M. TALBOT et D. F. SULLIVAN, *The History of Leon the Deacon, Byzantine Military Expansion on the Tenth Century*, Washington, 2005, p. 115, n. 63.

⁹⁹ *Vie de Nicéphore de Milet*, chap. 11, p. 162, chap. 17, p. 163-164.

¹⁰⁰ TH. CONT., p. 439, l. 8-440, l. 14 ; DARROUZÈS, *Épistoliers*, n° 86, p. 147-148. Cf. CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, p. 424, n. 61.

¹⁰¹ SKYLITZÈS, p. 399, l. 11 (Jean), p. 410, l. 12, 15 (Michel). Un sceau d'un Jean Dermokaitès, prôtospathaire, notaire, juge du Velum et préposé à l'Hippodrome, datant du XI^e siècle, a été conservé, mais il ne s'agirait pas, selon LAURENT, du stratège malheureux de 1036 (LAURENT, *Corpus des sceaux*, II, n° 874, p. 459). Cf. CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, p. 50 ; ODB, 1, p. 613.

¹⁰² *Vie de Jean et Euthyme*, chap. 14. Cf. J. LEFORT et D. PAPACHRYSSANTHOU, « Les premiers Géorgiens à l'Athos dans les documents byzantins », *Bedi Kartlisa*, 41, 1983, p. 27-33 ; *Iviron*, I, p. 15-16, 21-24 ; *Xénophon*, p. 12-15 ; ODB, 2, p. 1025, 3, p. 2209. Au sujet du monastère de Xénophon, voir *infra*, chap. 10, II.c.

¹⁰³ *Iviron*, I, p. 22-23 ; *Xénophon*, p. 13-15 ; MORRIS, *Monks and laymen*, p. 85-86, 189. Pour Syméon, voir *infra*, chap. 6, II.c.

b. Les évolutions de l'hagiographie à partir du IX^e siècle

Les Vies de saints des IX^e-XII^e siècles font la promotion d'une figure hagiographique nouvelle, celle du moine issu de l'aristocratie qui, bien que retiré du monde, entretient avec ses pairs des relations d'amitié profitables à son établissement¹⁰⁴. La richesse des parents, décrite dans des termes vagues, est un *topos* qui se maintient pendant toute la période byzantine et dont nous avons des échos par exemple dans la *Vie de Nikôn le Métanoïte*¹⁰⁵. La particularité des Vies de saints des IX^e-XIII^e siècles réside dans l'importance nouvelle que prennent les considérations sur la famille et le lignage de leur héros.

La figure du moine issu de l'aristocratie

Cette évolution est déjà perceptible dans les Vies des saints iconodoules qui, pour la plupart, sont issus de l'aristocratie de Constantinople et les héritiers d'importantes fortunes¹⁰⁶. Étienne le Jeune († 765) habitait les beaux quartiers de la capitale¹⁰⁷ et Grégoire le Décapolite († 841-842) était issu d'une riche famille d'Irénopolis (Isaurie)¹⁰⁸. Hilarion († 845), higoumène du monastère de Dalmatos, était issu d'une famille de dignitaires de la cour¹⁰⁹ et Évariste Stoudite (819-897) était apparenté à Théoktiste Bryennios qui possédait à la cour de l'empereur Théophile (829-842) une position influente¹¹⁰.

Rappelons, cependant, que la plupart de ces Vies de saints iconodoules furent écrites bien après les événements relatés, à la fin du IX^e siècle et au X^e siècle ; c'est alors que s'imposa ce modèle hagiographique du saint moine noble par sa naissance autant que par sa

¹⁰⁴ PATLAGEAN, « Sainteté et pouvoir », p. 98-100 ; MORRIS, *Monks and laymen*, p. 75 ; DÉROCHE, « L'autorité des moines », p. 243-244 ; FLUSIN, « Hagiographie monastique », p. 48-50.

¹⁰⁵ *Vie de Nikôn le Métanoïte*, chap. 2, p. 32, l. 15-17. Cf. TH. PRATSCH, *Der hagiographische Topos*, Berlin, 2005, p. 59-62.

¹⁰⁶ C. MANGO, « Les monuments de l'architecture du XI^e siècle et leur signification historique et sociale », *TM*, 6, 1976, p. 343-354 ; KOUNTOURA-GALAKÈ, *O Βυζαντινός κλήρος*, p. 185-199 ; HATLIE, *Monks and Monasteries of Constantinople*, p. 265-270.

¹⁰⁷ *Vie d'Étienne le Jeune*, chap. 3, p. 91.

¹⁰⁸ *Vie de Grégoire le Décapolite*, chap. 2, l. 14-20. Cf. C. MANGO, « On Re-reading the Life of St. Gregory the Decapolite », *Byzantina*, 13, 1985, p. 645-646.

¹⁰⁹ *Vie d'Hilarion de Dalmatos*, col. 731-732, l. 49. PMBZ, n° 2584. Cf. HATLIE, *Monks and Monasteries of Constantinople*, p. 284.

¹¹⁰ *Vie d'Évariste Stoudite*, p. 300, l. 21-23.

piété et dont Michel Maléinos est certainement le meilleur représentant¹¹¹.

Michel, Manuel de son nom de baptême, né en 894, était issu de la puissante famille des Maléinos qui dominait, avec celle des Phocas, l'aristocratie d'Asie Mineure aux IX^e et X^e siècles¹¹². Son grand-père paternel, Eustathe, était patrice et stratège, et son grand-père maternel, Adralestos, était patrice et stratélate de l'Anatolie. Sa grand-mère était apparentée à l'empereur Romain Lécapène et sa sœur fut mariée à Bardas Phocas ; de ce mariage naquit Nicéphore Phocas, qui s'empara du pouvoir impérial en 963. Son frère, Constantin, était membre du Sénat, patrice et stratège de Cappadoce, et lui-même fut honoré de la dignité de spatharocandidat. Il vécut un temps à la cour de Léon VI avant de quitter Constantinople pour gagner le mont Kyminas, en Paphlagonie¹¹³. Après quelques mésaventures, il y acheta une terre et y fonda une laure vers 925¹¹⁴.

Sa Vie, écrite par l'un de ses disciples sous le règne de Nicéphore Phocas, est un éloge à la gloire de son lignage. L'auteur souligne tout autant les dignités détenues par les membres de la famille de Michel que la sainteté de l'un de ses ancêtres, Eudokimos, dignitaire de la cour sous Théophile, à la fois stratopédarque de Cappadoce et prêtre, dont le culte, important d'abord à Charsianon, se développait à Constantinople précisément au moment où fut écrite la *Vie de Michel Maléinos*¹¹⁵.

Les Vies de Paul le Jeune, de Nicéphore de Milet et d'Irène de Chrysobalanton, au X^e siècle, d'Athanase de Lavra et de Syméon le Nouveau Théologien au XI^e siècle, témoignent

¹¹¹ I. SEVCENKO, « Hagiography of the Iconoclast Period », dans *Iconoclasm*, éd. A. BRYER et J. HERRIN, Birmingham, 1977, p. 113-131, repris dans *Ideology, Letters and Culture in Byzantine World*, Londres, 1982, V, p. 113-131 ; PATLAGEAN, « Sainteté et pouvoir », p. 98-99 ; MORRIS, *Monks and laymen*, p. 11-12.

¹¹² *Vie de Michel Maléinos*, chap. 2-5, p. 550-552. Cf. M. KAPLAN, « Les grands propriétaires de Cappadoce », dans *Le aree omogenee della Civiltà Rupestre nell'ambito dell'Impero Bizantino : la Cappadocia*, éd. C. D. FONSECA, Galatina, 1981, p. 125-158, rééd. dans *Byzance, villes et campagnes*, Paris, 2006, p. 109-118 ; CHEYNET, « Les Phocas », p. 493, 496-497 et tableau généalogique ; ID., *Pouvoir et contestations*, p. 214-215 et carte, p. 246 ; ID., « L'aristocratie cappadocienne aux X^e-XI^e siècles », *Dossiers d'archéologie*, 283, mai 2003, p. 42-49 ; ID., « Les Maléinoi », *La société byzantine. L'apport des sceaux*, Paris, 2008, 2, p. 512-513 ; MALAMUT, *Sur la route des saints byzantins*, p. 36-38 ; LAIOU, « The General and the Saint », p. 399-401.

¹¹³ *Vie de Michel Maléinos*, chap. 5-6, p. 552-553.

¹¹⁴ *Vie de Michel Maléinos*, chap. 15, p. 560, l. 2-4. Cf. JANIN, *Grands centres*, p. 115-118 ; MALAMUT, *Sur la route des saints byzantins*, p. 39 ; LAIOU, « The General and the Saint », p. 402 ; LEFORT, « L'économie rurale à Byzance », p. 437. Sur ce monastère, voir TIB, 9, p. 243-245 ; K. BELKE, « Heilige Berge Bithyniens », dans *Heilige Berge und Wüsten. Byzanz und sein Umfeld*, éd. P. SOUSTAL, Vienne, 2009, p. 21-22.

¹¹⁵ *Vie de Michel Maléinos*, chap. 3, p. 551, l. 2. Au sujet de saint Eudokimos, voir DA COSTA-LOUILLET, « Saints de Constantinople », 2, p. 783-788 ; LAIOU, « The General and the Saint », p. 402-403 ; ODB, 2, p. 740.

du succès de ce modèle hagiographique¹¹⁶.

Certains auteurs choisissaient, néanmoins, de souligner l'humilité et la modestie de leur héros, sans parvenir tout à fait à taire leur aisance financière. La fortune de Luc le Stylite († 972) est ainsi minimisée par son hagiographe qui insiste sur l'humilité de son attitude et des fonctions qu'il occupe au cours de sa carrière de moine, en tant que cellérier puis porcher¹¹⁷. L'hagiographe nous informe cependant que lorsqu'il était dans l'armée, Luc recevait de l'argent de sa famille et le partageait avec les soldats afin de compléter leur maigre solde¹¹⁸. Plus tard, apprenant qu'une disette sévissait dans sa patrie, il s'enfuit de l'armée, retourna dans la maison de ses parents et distribua aux pauvres quatre mille *modioi* de blé pris dans les réserves familiales¹¹⁹.

Des préoccupations familiales

Si le saint moine antique était un reclus coupé de sa famille, les Vies de saints de la période, particulièrement des saints moines issus de l'aristocratie, citent volontiers les proches de leur héros. La retraite monastique de ce dernier s'accompagnait souvent de la retraite de ses parents.

La vocation spirituelle de Théodore Stoudite fut le résultat de la conversion de tous les hommes de sa famille, son père, ses deux frères et ses trois oncles, conversion peut-être motivée par des raisons politiques. Ils s'installèrent en 781 sur un domaine familial, le Boskytion, donnant sur la Propontide et situé non loin de l'Olympe, en Bithynie, domaine qu'ils transformèrent en un monastère, le Sakkoudion, bientôt rejoints par l'oncle maternel de Théodore, Platon, jusqu'alors higoumène du monastère des Symbola sur le mont Olympe. Sa mère et une de ses sœurs se retirèrent dans un monastère de Constantinople¹²⁰. À la fin du

¹¹⁶ *Vie de Paul le Jeune*, chap. 2, p. 105-106 ; *Vie de Nicéphore de Milet*, chap. 4, p. 136-137 ; *Vie d'Irène de Chrysobalanton*, chap. 3, p. 8-12 et introduction, p. xxxii ; *Vie A d'Athanase de Lavra*, chap. 5-6, p. 5 (*Vie B*, chap. 2, p. 128) ; *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, chap. 2, p. 2-4.

¹¹⁷ *Vie de Luc le Stylite*, chap. 5, p. 200, chap. 8, p. 203 (cellérier), chap. 9, p. 204 (porcher). Cf. KAPLAN, *Les hommes et la terre*, p. 40, 196.

¹¹⁸ *Vie de Luc le Stylite*, chap. 6, p. 201, l. 16-22.

¹¹⁹ *Ibid.*, chap. 7, p. 201-204. Cf. KAPLAN, *Les hommes et la terre*, p. 60, 125, 240 et n. 126 sur l'importance de ce chiffre.

¹²⁰ *Vie B de Théodore Stoudite*, col. 241^A ; *Vie de Platon de Sakkoudion*, chap. 8, col. 809 et 21, col. 824. Cf. JANIN, *Grands centres*, p. 177-181, 181-183 ; J. LEROY, « Le monachisme studite », dans *Théodore Stoudite. Les grandes catéchèses (Livre I) et les épigrammes (I-XXIX)*, éd. F. DE MONTLEAU, Abbaye de Bellefontaine, 2002, p. 44 ; PRATSCH, *Theodoros Studites*, 18, 71-74 ; PATLAGEAN, « Sainteté et pouvoir », p. 99 ; V. KRAVARI, « Évocations médiévales », dans *La Bithynie au Moyen Âge*, éd. B. GEYER et J. LEFORT,

IX^e siècle, le jeune Pierre, futur évêque d'Argos, fut initié à la vie monastique par son frère aîné, Paul, et toute la famille se voua alors à la vie monastique. C'est encore Paul que nous retrouvons plus loin et qui, devenu archevêque de Corinthe, obligea Pierre à accepter le siège d'Argos¹²¹.

Les préoccupations et les stratégies familiales occupent une place de premier plan dans ces récits qui, pour certains, s'apparentent à de véritables tableaux généalogiques. C'est notamment le souci de la famille qui pousse Irène de Chrysobalanton à user de son influence auprès de l'empereur, peut-être Basile II, pour sauver la vie d'un parent accusé de conspiration¹²². Si la datation de cet incident soulève quelques problèmes, si Irène de Chrysobalanton même a jamais existé comme cela a été suggéré¹²³, cet épisode témoigne du maintien des relations familiales en dépit de la retraite monastique, particulièrement dans les monastères féminins et urbains.

Les femmes débutaient leur carrière monastique en entrant au couvent, le plus souvent au moment où elles devenaient veuves, telle Théodora de Thessalonique († 892), sans passer par l'étape des pérégrinations qui figurent dans presque toutes les Vies des saints hommes¹²⁴. Elles choisissaient le plus souvent un couvent situé près de leur domicile et gardaient des liens avec les membres de leur famille, malgré les dispositions des *typika* parfois sévères à ce sujet qui rappelaient que la famille monastique devait remplacer la famille

Paris, 2003, p. 72-73 ; AUZÉPY, « Les monastères », p. 434-435, 448-449 ; DELOUIS, *Stoudios*, p. 138-152 ; HATLIE, *Monks and Monasteries of Constantinople*, p. 289-290.

¹²¹ *Vie de Pierre d'Argos*, chap. 5, l. 8-10. Voir aussi la *Vie du patriarche Euthyme*, p. 172-174. L'hagiographie du monde occidental fournit des exemples similaires plus tardifs avec notamment, au XII^e siècle, Bernard de Clairvaux († 1153) dont la conversion n'entraîna pas, comme il était habituel, de rupture avec sa « parenté biologique », toute sa famille l'ayant suivi dans la voie monastique, voir C. MAILLET, « Bernard de Clairvaux et la fratrie recomposée », *Médiévales*, 54, printemps 2008, p. 13-19.

¹²² *Vie d'Irène de Chrysobalanton*, chap. 21, p. 88-100. Cf. L. RYDÉN, « New Forms of Hagiography : Heroes and Saints », dans *The 17th International Byzantine Congress, Major papers, Washington, D.C., August 3-8, 1986*, Washington, 1986, p. 537-554 ; ABRAHAMSE, « Women's Monasticism », p. 50-53 ; M.-F. AUZÉPY, « La sainteté et le couvent : libération ou normalisation des femmes ? », dans *Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VI^e-XI^e siècles), Colloque international organisé les 28, 29 et 30 mars 1996 à Bruxelles et Villeneuve d'Ascq*, éd. S. LEBECQ, A. DIERKENS, R. LE JAN et J.-M. SANSTERRE, Villeneuve d'Ascq, 1999, p. 179 ; KAPLAN, « Hagiographie », p. 255-256.

¹²³ Voir l'introduction à la traduction de la *Vie d'Irène de Chrysobalanton* par J. O. ROSENQVIST, *The Life of St Irene Abbess of Chrysobalanton*, Uppsala, 1986, p. xxiii-xxix, xxxvii-xxxviii ; M. KAPLAN, « Le miracle est-il nécessaire au saint byzantin ? », dans *Miracle et Karâma, Hagiographies médiévales comparées*, 2, éd. D. AIGLE, Turnhout, 2000, p. 192, n. 130.

¹²⁴ *Vie de Théodora de Thessalonique*, chap. 19, p. 103-104, 180. Cf. MALAMUT, *Sur la route des saints byzantins*, surtout chap. 3 et 5 ; TH. PRATSCH, *Der hagiographische Topos*, Berlin, 2005, chap. 7 ; A.-M. TALBOT, « The Byzantine Family and the Monastery », *DOP*, 44, 1990, p. 120-124, 127-129 ; EAD, « A monastic world », dans *The social history of Byzantium*, éd. J. HALDON, Chichester, 2009, p. 262.

naturelle. Les rencontres étaient plus fréquentes dans les monastères urbains qui servaient de mausolées familiaux et où avaient lieu les services de commémoration.

c. La place de l'aristocratie dans le monachisme

L'hagiographie de la période se distingue ainsi de l'époque antérieure par l'origine aristocratique des moines, leur insertion dans les grandes familles de fonctionnaires civils et d'officiers de l'empire, et l'importance accordée aux liens familiaux. Nous ne pouvons affirmer, sur la seule base des sources hagiographiques, que les moines issus des couches aisées de la société byzantine ont été plus nombreux à partir du VIII^e siècle, et que les membres de l'aristocratie de Constantinople, désapprouvant la politique religieuse des Isauriens, se sont retirés massivement dans des monastères¹²⁵. Il est toutefois probable que ces évolutions hagiographiques résultent de la part plus importante de l'aristocratie dans le monachisme et notamment de l'apparition de grands *koinobia* aristocratiques¹²⁶.

Essor du monachisme aristocratique

Les fondations monastiques qui se sont multipliées en Bithynie au VIII^e siècle étaient elles-mêmes établies sur des domaines aristocratiques. Théophane le Confesseur († 817), *διοικητής* de la ville de Cyzique dont il reconstruisit la forteresse, fonda l'un de ses monastères sur des terres familiales¹²⁷. Il est désormais établi que la fortune de plusieurs grands monastères débuta pendant le règne des empereurs iconoclastes, notamment les monastères d'Agros, fondé par Théophane le Confesseur, du Sakkoudion, en Bithynie, et le monastère de Mantinée, en Paphlagonie¹²⁸. Selon certaines sources, les confiscations de Constantin V, en

¹²⁵ KOUNTOURA-GALAKÈ, *O Βυζαντινός κλήρος*, p. 169-172 ; HATLIE, *Monks and Monasteries of Constantinople*, p. 280-289, 313-314.

¹²⁶ GALATARIOU, « Byzantine ktetorika typika », p. 89-107 ; DÉROCHE, « L'autorité des moines », p. 245-246.

¹²⁷ *Vie de Théophane le Confesseur*, chap. 15, 20 ; S. EFTHYMIADIS, « Le panégyrique de S. Théophane le Confesseur par S. Théodore Stoudite », *AB*, 111, 1993, chap. 6. Cf. KOUNTOURA-GALAKÈ, *O Βυζαντινός κλήρος*, p. 193 ; CHEYNET, « L'aristocratie byzantine », p. 300 ; HATLIE, *Monks and Monasteries of Constantinople*, p. 283. Voir aussi l'introduction de C. MANGO à la traduction de TH. LE CONFESSEUR dans R. SCOTT et C. MANGO, *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History (ad 284-813)*, avec la coll. de G. GREATREX, Oxford, 1997, p. xlviii.

¹²⁸ Agros : JANIN, *Grands centres*, p. 195-196 ; AUZÉPY, « Les monastères », p. 433, 446, n. 163. Mantinée : C. MANGO, « St. Anthusa of Mantineon and the Family of Constantine V », *AB*, 100, 1982, p. 401-409, repris dans *Byzantium and its Image*, Londres, 1984, IX ; MORRIS, *Monks and laymen*, p. 13 ;

766-767, visaient précisément ces biens aristocratiques devenus inaliénables¹²⁹.

Déjà nombreuses pendant la période iconoclaste en Bithynie, les fondations, ou « refondations », aristocratiques connurent un réel essor après 843, surtout à partir du X^e siècle, un essor attesté par les *typika*, les archives monastiques et les sources archéologiques. Le monachisme constantinopolitain, dont la réforme du monastère de Stoudios sous la férule de Théodore marque le début du renouveau, connut toute son expansion aux XI^e-XII^e siècles à l'initiative des dignitaires et des grandes familles de la capitale ; la fondation, en 1048-1049, et la renommée du monastère de l'Évergétis témoigne du succès du monachisme aristocratique¹³⁰. La fondation, en 1083, de la Théotokos Pétritzonissa, près de Bachkovo, en Macédoine, par le *sébaste* Grégoire Pakourianos, et la rénovation du monastère d'Élegmoi par le *mystikos* Nicéphore, en 1162, montrent qu'il ne s'agissait pas d'un phénomène exclusivement constantinopolitain¹³¹.

Des valeurs aristocratiques

Les récits hagiographiques reflètent des valeurs aristocratiques que nous retrouvons dans d'autres sources, notamment les *typika*, car les Vies de ces saints moines étaient le plus souvent commandées par un membre ou un proche de la famille. Théodore Stoudite est ainsi l'auteur de trois textes hagiographiques, un *Éloge* de sa mère, Théoktiste, une *Vie de Platon de*

HATLIE, *Monks and Monasteries of Constantinople*, p. 283. Sakkoudion : JANIN, *Grands centres*, 177-181 ; PRATSCH, *Theodoros Studites*, 18, 71-74 ; AUZÉPY, « Les monastères », p. 434, 448-449 ; DELOUIS, *Stoudios*, p. 138-152. Au sujet des monastères de Bithynie pendant l'iconoclasme, voir C. MANGO, « Les monuments de l'architecture du XI^e siècle et leur signification historique et sociale », *TM*, 6, 1976, p. 354 ; KAPLAN, *Les hommes et la terre*, p. 298-300 ; DAGRON, « Économie et société chrétiennes », p. 257-261 ; KOUNTOURA-GALAKÈ, *Ο Βυζαντινός κλήρος*, p. 169-173 ; I. SEVCENKO, « Was there totalitarianism in Byzantium ? Constantinople's control over its Asiatic hinterland in the early ninth century », dans *Constantinople and its Hinterland*, éd. C. MANGO et G. DAGRON, Londres, 1995, p. 94-96 ; CHEYNET, « L'époque byzantine », p. 318-320 ; AUZÉPY, « Les monastères », p. 433-439, 454-455 ; B. CASEAU et M.-H. CONGOURDEAU, « La vie religieuse », dans *Le Monde byzantin*, II, *L'Empire byzantin*, éd. J.-CL. CHEYNET, Paris, 2006, p. 337 ; HATLIE, *Monks and Monasteries of Constantinople*, p. 283, 313-314 ; HELVÉTIUS-KAPLAN, « Asceticism », p. 294.

¹²⁹ DAGRON, « L'iconoclasme », p. 114 ; HATLIE, *Monks and Monasteries of Constantinople*, p. 281, 364-365.

¹³⁰ Voir les *typika* du Stoudios (après 842) et de l'Évergétis (1054-1070). Au sujet de la réforme stoudite, voir DAGRON, « Économie et société chrétiennes », p. 263-268 ; MORRIS, *Monks and laymen*, p. 13-19 ; PATLAGEAN, « Sainteté et pouvoir », p. 94 ; DELOUIS, *Stoudios*, chap. 4-7 ; ID., « Le Testament de Théodore Stoudite est-il de Théodore ? », *REB*, 66, 2008, p. 173-190.

¹³¹ Bachkovo : *Typikon de Pakourianos* (1083). Cf. LEMERLE, *Cinq études*, p. 115-191 ; MORRIS, *Monks and laymen*, p. 137 ; ODB, 3, p. 1644. Élegmoi : *Typikon d'Élegmoi* (1162). Cf. JANIN, *Grands centres*, p. 142-146 ; C. MANGO, « The Monastery of St. Abercius at Kursunlu (Elegmi) in Bithynia », *DOP*, 22, 1966 ; AUZÉPY, « Les monastères », p. 440, 444-445, 452 ; ODB, 2, p. 910-911. Au sujet du monastère d'Élegmoi, voir *infra*, chap. 7, I.c et chap. 10, III.c.

Sakkoudion, son oncle, et un *Panégyrique de Théophane le Confesseur* qui fut peut-être le parrain de sa profession monastique et dont la famille était liée à celle de Théodore¹³². La *Vie d'Irène de Chrysobalanton* aurait été écrite par un membre de sa famille, peut-être lors de la restauration du couvent au X^e siècle¹³³.

La lecture des *typika* confirme l'importance des liens familiaux au sein des monastères aristocratiques fondés aux X^e-XII^e siècles et dont la vocation était précisément de fournir un refuge, assorti de biens inaliénables, aux membres de la famille élargie¹³⁴. Lieux de vie, lieux de retraite, lieux d'inhumation, ces monastères étaient conçus comme des biens patrimoniaux et les proches du fondateur y bénéficiaient de plusieurs privilèges ; leur période de noviciat était souvent réduite à six mois, au lieu des trois ans canoniques, ils pouvaient garder un ou deux serviteurs, avoir une cellule privée, recevoir des visites, dispositions visant toutes à faciliter leur passage à l'état monastique¹³⁵. Le monastère de Bachkovo fondé par le *sébeste* Grégoire Pakourianos, d'origine géorgienne, à la fin du XI^e siècle, était en priorité ouvert aux proches du fondateur, les membres de la famille d'abord, « proches par le sang », s'ils en étaient dignes, puis des Géorgiens de haut rang si des places restaient vacantes¹³⁶. Le *typikon* du monastère de Bébaia Elpis, à Constantinople, indique une accentuation de la présence de la famille dans les monastères aristocratiques au XIV^e siècle¹³⁷.

Des valeurs cénobitiques

Les *typika* des IX^e-XII^e siècles témoignent également de l'importance nouvelle des

¹³² *Éloge de Théoktiste*, PG, 99, col. 884-901 ; *Vie de Platon de Sakkoudion* ; S. EFTHYMIADIS, « Le panégyrique de S. Théophane le Confesseur par S. Théodore Stoudite », *AB*, 111, 1993. Cf. DELOUIS, *Stoudios*, p. 308-310.

¹³³ Voir l'introduction à la traduction de la *Vie d'Irène de Chrysobalanton* par J. O. ROSENQVIST, *The Life of St Irene Abbess of Chrysobalanton*, Uppsala, 1986, p. xxxii-xliii.

¹³⁴ GALATARIOTOU, « Byzantine ktetorika typika », p. 95-97, 98 ; ANGOLD, *Church and Society*, p. 304-306 ; MORRIS, *Monks and laymen*, p. 132-134.

¹³⁵ Voir surtout les monastères constantinopolitains de la Théotokos Kécharitoménè fondé par Irène Doukas au XII^e siècle, *typikon de la Kécharitoménè*, chap. 4, p. 37-39, chap. 79, p. 137-143 (1110-1116), et de Saint-Mamas, restauré au XI^e siècle, *typikon de Saint-Mamas*, chap. 20-21, p. 278-279, chap. 36, 289 (1158). Cf. GALATARIOTOU, « Byzantine ktetorika typika », p. 97-99 ; ANGOLD, *Church and Society*, p. 305-308 ; MORRIS, *Monks and laymen*, p. 80.

¹³⁶ *Typikon de Pakourianos*, chap. 25, p. 105-107 (1083). Cf. LEMERLE, *Cinq études*, p. 150, 184-186 ; GALATARIOTOU, « Byzantine ktetorika typika », p. 98. Sur les origines géorgiennes de Pakourianos, voir LEMERLE, *Cinq études*, p. 158-159, et *ODB*, 3, p. 1553.

¹³⁷ *Typikon de Bébaia Elpis*, chap. 76-77, p. 62-64 (v. 1327-1335). Cf. A.-M. TALBOT, « The Byzantine Family and the Monastery », *DOP*, 44, 1990, p. 124-126.

valeurs cénobitiques, le renoncement, l'humilité et l'obéissance à l'higoumène, qui s'imposent au même moment dans les Vies de saints¹³⁸, avec un petit décalage chronologique pour les Vies de saints italo-grecs où dominèrent les formes monastiques érémitiques jusqu'au XI^e siècle¹³⁹. La prouesse ascétique qui, dans l'ancien modèle hagiographique, marquait le début de l'expérience spirituelle du saint, se déplaçait dans le récit pour suivre l'entrée au monastère et était canalisée par l'autorité de l'higoumène¹⁴⁰.

Des moines issus de l'aristocratie pouvaient ainsi devenir saints par leurs seules vertus monastiques, au sein de leur communauté, en accomplissant peu de miracles, du moins avant leur mort. Les récits hagiographiques insistent sur les vertus du travail manuel, de l'obéissance et de l'humilité, vertus pouvant mener à la sainteté comme en témoigne la *Vie de Théodora de Thessalonique* dont l'ascèse débute et prend fin dans le cadre du monastère, sous l'œil vigilant de la supérieure¹⁴¹. L'obéissance de Théodora la conduisit notamment à ne pas parler avec sa fille, Théopistè, tout en vivant avec elle, non seulement dans le même monastère, mais dans la même cellule, pendant quinze ans, sur ordre de la supérieure, jusqu'à en oublier ses sentiments maternels¹⁴². Quand sa fille devint la supérieure du monastère, Théodora continua de travailler et de vivre dans l'obéissance¹⁴³.

Conclusion du chapitre 1

La rencontre du moine avec l'empereur devient un lieu commun des Vies de saints à

¹³⁸ Voir notamment les *typika* de l'Évergétis, composé entre 1054 et 1070 (surtout les chap. 22, 24, 26-27), de la Kécharitoménè, entre 1110 et 1116 (surtout chap. 2, 3, 51, 55), du Pantocrator, en 1136 (surtout les chap. 9, 22, 28) et de la Kosmosoteira, en 1152 (surtout les chap. 6, 52, 57). Cf. FLUSIN, « Hagiographie monastique », p. 41-50.

¹³⁹ VITOLO, « Les monastères grecs de l'Italie méridionale », p. 100 ; V. DÉROCHE, « L'obsession de la continuité : Nil de Rossano face au monachisme ancien », dans *L'autorité du passé dans les sociétés médiévales*, éd. J.-M. SANSTERRE, Rome, 2004, p. 163-175 ; ID., « Les variantes italiques de la folie en Christ », *Néa Romè*, 2, 2005, p. 193-203 ; PETERS-CUSTOT, *Les Grecs de l'Italie méridionale*, p. 176-177, 202-203, 210-211.

¹⁴⁰ PATLAGEAN, « Sainteté et pouvoir », p. 93-94 ; DÉROCHE, « L'autorité des moines », p. 243, 247-248.

¹⁴¹ *Vie de Théodora de Thessalonique*, chap. 22-23, p. 110-112, 29-30, p. 124-126. Cf. N. DELIERNEUX, « Littérature des hommes, biographies des "anges" : quelques remarques d'hagiographie féminine (VIII^e-X^e siècle) », dans *Les vies de saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique ? Actes du II^e colloque international philologique ERMHNELA, Paris, 6-7-8 juin 2002*, éd. P. ODORICO et P. A. AGAPITOS, Paris, 2004, p. 353, 355.

¹⁴² *Vie de Théodora de Thessalonique*, chap. 25-30, p. 114-126.

¹⁴³ *Ibid.*, chap. 37, p. 138.

partir du IX^e siècle. Leurs origines modestes étaient, dans nombre de ces récits, compensées par leurs relations spirituelles et amicales avec les membres de l'aristocratie locale et les hauts fonctionnaires de l'empire.

Fortement majoritaires dans l'hagiographie postérieure à l'iconoclasme, les moines continuaient en effet d'assumer une fonction d'intercession, moins comme ascètes thaumaturges et producteurs de miracles que comme conseillers doués de clairvoyance. Cette relation spirituelle n'était pas, en principe, réservée aux élites et aux puissants, mais les récits hagiographiques, entre le IX^e et le XIII^e siècle, se distinguent des Vies de l'Antiquité tardive et de la haute époque byzantine en accordant une plus grande place aux élites rurales et aux grands personnages locaux, aristocrates et hauts fonctionnaires, dans les relations sociales qu'entretenait leur héros. Cette préférence assurait la reconnaissance de leur sainteté au plus haut niveau social en même temps qu'elle témoignait de la piété d'individus puissants dont les familles jouaient, à Constantinople et dans les provinces, un rôle politique et/ou militaire important¹⁴⁴.

Ce *topos* hagiographique est également un indice de l'importance grandissante du patronage aristocratique et de l'insertion des monastères dans le tissu social local, deux évolutions caractéristiques des IX^e-XII^e siècles. Notons que les hagiographes avaient parfois tendance à exagérer les origines modestes de leur héros afin de mieux en souligner la renommée spirituelle. La période considérée voit en outre un nombre grandissant de saints moines issus des couches les plus aisées de la population ; cette évolution est parallèle à la place plus importante de l'aristocratie dans le monachisme byzantin et a certainement facilité les rencontres des moines avec l'empereur.

¹⁴⁴ PATLAGEAN, « Sainteté et pouvoir », p. 97 ; MORRIS, « The Byzantine Aristocracy », 113-116 ; EAD., *Monks and laymen*, chap. 4 ; MESSIS, « Les deux Vies d'hosios Mélétiós », p. 326. P. BROWN était, au contraire, attaché à l'idée de la foule et des « rassemblement des masse » composés de villageois, de marchands et de soldats, qui « édifiaient la réputation du saint homme », voir « Le saint homme », p. 68-69.

Chapitre 2 : Des confidents de l'empereur

Les sources littéraires, chroniques et Vies de saints, mettent en scène de nombreux moines qui circulent au Palais, dans l'entourage de l'empereur, dînent à sa table et l'accompagnent à l'occasion de ses campagnes militaires. Leur présence est justifiée par leur statut de conseillers spirituels de l'empereur et de la famille impériale, un statut qui leur permettait d'exercer leur autorité spirituelle selon les chroniqueurs et les hagiographes qui s'accordent à souligner la vénération des empereurs à l'égard des moines. Proches physiquement de l'empereur, ceux-ci semblent en outre autorisés à s'adresser à l'empereur librement et avec audace, un privilège de *parrèsia* qui résulte de leur ascèse et de leur connaissance de Dieu. La familiarité du moine avec l'empereur procède également de sa capacité à concilier deux héritages antiques, celui du notable cultivé, membre des élites de sa ville, et celui du philosophe éclairé, franc et courageux face aux puissants.

Les « hommes nouveaux » arrivés au pouvoir par les armes, tels Romain Lécapène (920-944), Nicéphore Phocas (963-969), et Alexis I^{er} Comnène (1081-1118), font notamment preuve d'une grande vénération à l'égard des moines¹, de même que quelques empereurs issus de l'aristocratie civile, tels Romain III Argyre (1028-1034), Michel IV (1034-1041) et Constantin IX Monomaque (1042-1055)². Notons que cette amitié envers les moines est soulignée par des chroniqueurs favorables à ces empereurs, tels que Léon le Diacre, acquis à Nicéphore Phocas, ou Michel Psellos, qui fut un proche de Constantin IX. La vénération particulière que témoigne Anne Comnène à l'égard de son père, dont elle dresse un portrait ouvertement subjectif, explique également qu'elle ait tenu à souligner sa piété et l'estime en laquelle il tenait les moines. La vénération des empereurs à l'égard des moines se rencontre également chez des empereurs dont la légitimité était *a priori* moins contestée, mais les mentions des sources, nettement plus rares, sont surtout hagiographiques et servent à grandir le prestige spirituel des héros de ces récits.

¹ Romain Lécapène : TH. CONT., p. 418, l. 17-18 ; SYMÉON MAG. ET LOG., p. 332, l. 458-460 ; SKOUTARIÔTÈS, p. 150, l. 27-28. Nicéphore Phocas : LÉON LE DIACRE, p. 49, l. 14-15. Alexis I^{er} Comnène : BRYENNIOS, p. 289 ; *Alexiade*, livre I, chap. VIII, § 2 ; SKOUTARIÔTÈS, p. 177, l. 22-26.

² Romain III Argyre : PSELLOS, I, p. 40-44 ; SKYLITZÈS, p. 384 ; SKOUTARIÔTÈS, p. 159, l. 22-29 ; YAHYA D'ANTIOCHE, III, p. 486. Michel IV : PSELLOS, I, p. 72-75 ; SKYLITZÈS, p. 415, l. 50-54 ; SKOUTARIÔTÈS, p. 160, l. 7-26. Constantin IX Monomaque : PSELLOS, II, p. 61-62 ; ATTALIAE, p. 36, l. 12-20 ; SKYLITZÈS, p. 476 ; SKOUTARIÔTÈS, p. 162, l. 20-25, et p. 163, l. 6-10.

I. « Établis auprès des saints empereurs »³

Les sources des IX^e-XIII^e siècles s'accordent à donner une place grandissante aux moines, souvent aux dépens des clercs, dans l'entourage impérial. Proches physiquement de l'empereur, au Palais comme sur les champs de bataille, les moines n'hésitent pas à lui faire part de leurs conseils dans tous les domaines et à intervenir dans les questions les plus intimes. Les relations de ces moines avec l'empereur sont le plus souvent décrites sous la forme d'une amitié empreinte de franchise de la part des moines, de respect et d'humilité de la part de l'empereur.

a. Une présence grandissante

Les moines sont présents dès le début du règne des empereurs, lors des acclamations du « peuple de la capitale », avec « les sénateurs et tous les travailleurs des champs et le monde des commerçants », pour célébrer, par exemple, l'avènement d'Isaac Comnène (1057) ou de Nicéphore III Botaniatès (1078)⁴. Ces épisodes illustrent le rôle de la population de la capitale, en collaboration avec les dignitaires et les sénateurs, dans l'arrivée au pouvoir d'hommes nouveaux⁵. Les chroniqueurs pouvaient certes avoir intérêt à insister sur la popularité des empereurs dont ils avaient facilité l'accès au pouvoir, tel Michel Psellos se félicitant de l'avènement d'Isaac Comnène, mais, en mentionnant les moines, ils insistaient aussi sur leur légitimité et donnaient « un autre nom à l'usurpation »⁶.

Rencontres au Palais et dans les monastères

Les empereurs manifestaient leur piété et leur charité en invitant les moines au Palais et à leur table, tel Romain Lécapène qui, les mercredis et vendredis, invitait trois moines à dîner avec lui, selon la chronique de Syméon, magistre et logothète, rédigée au milieu du X^e siècle et clairement favorable à l'empereur :

³ *Vie de Nil de Rossano*, chap. 64, p. 106.

⁴ PSELLOS, II, p. 108-109 ; ATTALIATÈS, p. 193, l. 22-23.

⁵ A. P. KAZHDAN et S. RONCHEY, *L'aristocrazia bizantina dal principio dell'XI alla fine del XII secolo*, Palerme, 1997, p. 109 ; I. PÉREZ MARTÍN, *Miguel Atalíates, Historia. Introducción, edición, traducción y comentario*, Madrid, 2002, p. 327, n. 325.

⁶ PSELLOS, II, p. 120, l. 2-3.

Non seulement son âme compatissante régla [ces problèmes]⁷ et prit soin des pauvres, mais il ordonna également que, chaque jour, trois pauvres dîneraient avec lui, chacun d'eux recevant un *nomisma*. Le mercredi et le vendredi, trois pauvres moines dînaient avec lui, recevant chacun le *nomisma* prévu⁸.

Sans les nommer individuellement, les chroniqueurs citent des moines qui semblent vivre au Palais en permanence, notamment pendant le règne de Michel IV qui s'entoura de nombreux moines et les introduisit dans ses appartements privés⁹. Anne Dalassène, mère d'Alexis I^{er}, invitait de nombreux moines au Palais et, selon Anne Comnène, «il était impossible à quiconque de voir sa table sans moines»¹⁰.

Plusieurs de ces moines firent, selon leur hagiographe, des séjours plus ou moins longs dans l'enceinte du Palais et côtoyèrent la famille impériale. Selon le *Synaxaire de Constantinople*, Dounala, roi de Saltés, au large d'Huelva (Andalousie), devenu moine à Rome, sous le pontificat d'Agapet II (946-955), serait devenu un proche et un familier de Constantin VII et de Romain II, coempereur à partir de 946 :

« Il se rendit dans la reine des cités et devint connu et familier des empereurs Romain et Constantin. Ceux-ci, ayant pris connaissance de son histoire, émerveillés par la hauteur de sa vertu, le reçurent comme il convient, l'embrassèrent et en firent à de nombreuses reprises leur commensal (συνέστιος) »¹¹.

Le terme grec de συνέστιος suggère que le moine fut plusieurs fois invité à partager la table des empereurs et, peut-être, à résider quelques jours au Palais. Ses origines royales ont sans doute facilité l'amitié des empereurs à son égard, mais nous retrouvons, dans les récits

⁷ Ce passage de la chronique fait suite au récit de l'hiver difficile de 927-928 qui provoqua une importante famine à laquelle l'empereur essaya de remédier, voir TH. CONT., p. 418, et SKYLITZÈS, p. 225.

⁸ SYMÉON MAG. ET LOG., p. 331, l. 451-453. Voir aussi TH. CONT., p. 418, l. 9-11, et SKOUTARIOTÈS, p. 151, l. 2-4.

⁹ PSELLOS, I, p. 73, l. 12-18 (Michel IV).

¹⁰ *Alexiade*, livre III, chap. VIII, § 3. Cf. MALAMUT, « Anne Dalassène », p. 108, 117 ; EAD., *Alexis I^{er}*, p. 133-134, 142.

¹¹ *Synaxaire de Constantinople*, col. 319-320, l. 36-39 : « πρὸς τὴν βασιλεύουσαν τῶν πόλεων ἔρχεται, καὶ Κωνσταντίνῳ καὶ Ῥωμανῷ τοῖς βασιλεῦσι γίνεται γνώριμος καὶ κατάδηλος· οἵτινες τὰ περὶ αὐτοῦ ἀναμαθόντες καὶ τὸ τῆς ἀρετῆς ὕψος θαυμάσαντες, δεξιῶς ὑποδέχονται καὶ ἀδελφικῶς κατησπάζοντο καὶ συνέστιον πολλάκις ποιησάμενοι ». Cette notice du *Synaxaire* figure dans un ajout du XII^e siècle, voir les *Prolegomena* du *Synaxaire*, col. XXII. Cf. F. FITA, « San Dunala », *Boletín de la real Academia de Historia*, 55, 1909, p. 433-442 ; C. AILLET, *Les Mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en péninsule ibérique (IX^e-XII^e siècle)*, Madrid, 2010, p. 69, 226-227. Au sujet de Saltés, petite île située au large d'Huelva, voir A. BAZZANA et N. TRAUTH, « L'île de Saltés (Huelva) : la ville islamique, centre d'une métallurgie de concentration au Moyen Âge », *CRAI*, 141, 1997, p. 47-74.

hagiographiques, d'autres exemples de cette familiarité et de cette intimité des moines avec les empereurs. Au début du X^e siècle, Basile le Jeune aurait ainsi séjourné une semaine auprès de Constantin VII et de son épouse, Hélène¹². Ces séjours étaient l'occasion de conversations spirituelles et les hagiographes donnent volontiers à l'empereur l'attitude du pénitent soucieux de son âme, qui trouve un réconfort dans les exhortations des saints moines ou profite de leur science pour les interroger sur des sujets spirituels¹³.

Le bénéfice spirituel que l'empereur retirait de la compagnie des moines l'amenait également à leur rendre visite dans leur monastère, à l'exemple de Léon VI qui allait rendre visite à son père spirituel, Euthyme, à l'église de la Théotokos de Pègè¹⁴. Le moine résidait à proximité, à Saint-Théodore de Rèsion, et avait des liens étroits avec le monastère de Pègè¹⁵. Selon une source du XIV^e siècle, Léon VI rencontrait également Euphrosyne la Jeune au même endroit, plus exactement dans une crypte située sous l'église de la Théotokos de Pègè¹⁶.

L'empereur n'hésitait pas, dans certains cas, à fonder un nouveau monastère pour son père spirituel afin de bénéficier plus fréquemment de sa présence et de ses conseils. Tel Louis le Pieux (814-840) qui fonda à Inden un monastère pour Benoît d'Aniane (817)¹⁷, Léon VI

¹² *Vie de Basile le Jeune*, chap. 23-34, p. *24-*25. Cf. DA COSTA-LOUILLET, « Saints de Constantinople », 1, p. 502-503 ; ANGÉLIDI, *Basile le Jeune*, p. 65, 88.

¹³ Voir notamment le débat sur l'orthodoxie entre Constantin X Doukas et Georges l'Hagiorite dans la *Vie de Georges l'Hagiorite*, chap. 75-76.

¹⁴ *Vie du patriarche Euthyme*, p. 7, l. 10. Cf. JANIN, *Le siège de Constantinople*, p. 223-228 ; S. EFTHYMIADIS, « Le monastère de la Source à Constantinople et ses deux recueils de miracles. Entre hagiographie et patriographie », *REB*, 64-65, 2006-2007, p. 287.

¹⁵ Le monastère de Saint-Théodore de Rision est mentionné à plusieurs reprises par la *Vie du patriarche Euthyme* comme étant le lieu de résidence du moine avant la construction du monastère de Psamathia par Léon VI, p. 19, l. 22, p. 25, l. 8, p. 29, l. 21. Euthyme demanda aux moines de la Théotokos de Pègè et des Abraamites de faire la veillée de la dédicace de son monastère de Psamathia, p. 33, l. 24-31. Le monastère Saint-Théodore de Rision peut être identifié avec le monastère de Bathys Ryax, voir JANIN, *Le siège de Constantinople*, p. 150-151. Cf. M. JUGIE, « La vie et les œuvres d'Euthyme patriarche de Constantinople », *EO*, 16, 1913, p. 386-387.

¹⁶ *Vie d'Euphrosyne la Jeune*, chap. 17-27, p. 867-871, chap. 29-31, p. 871-873. Sur ce texte de Nicéphore Kalliste Xanthopoulos, voir A.-M. TALBOT, « Two Accounts of Miracles at the Pegé Shrine in Constantinople », *TM*, 14, 2002, p. 609-615 ; I. ROCHOW, « Die Vita der Euphrosyne der Jüngerer, das späteste Beispiel des Motivs der weiblichen Transvestitums (*Monachoparthenia*) in der byzantinischen Hagiographie », dans *Mir Aleksandra Kazhdana, K 80-letiju co dnja roždenija*, éd. A. A. CEKALOVA, Saint-Pétersbourg, 2003, p. 259-271 ; S. EFTHYMIADIS, « Le monastère de la Source à Constantinople et ses deux recueils de miracles. Entre hagiographie et patriographie », *REB*, 64-65, 2006-2007, p. 299-302.

¹⁷ *Vie de Benoît d'Aniane*, chap. 35 et 42, et intro. P. BONNERUE, p. 17, 37 ; ERMOLD LE NOIR, *Poème sur Louis le Pieux et épîtres au Roi Pépin*, éd. et trad. fr. E. FARAL, Paris, 1964², p. 95-97. Cf. JONG, « Carolingian Monasticism », p. 630-631.

installa Euthyme, son père spirituel, dans un monastère construit pour lui dans le quartier de Psamathia, vers 890¹⁸. La *Vie du patriarche Euthyme*, comme la *Vie de Benoît d'Aniane*, insiste sur le désir de l'empereur d'avoir le moine à ses côtés¹⁹.

L'empereur pouvait ainsi rendre visite au moine et l'une de ces visites impériales, décrite par l'hagiographe, montre Léon VI s'inviter à l'improviste au monastère pendant le repas du soir, accompagné d'une petite suite, afin de partager le maigre repas des moines²⁰. Tout au long du récit de cet épisode, l'hagiographe d'Euthyme s'attache à souligner l'attitude respectueuse de l'empereur qui refuse notamment que les membres de sa suite soient servis avant les moines, mais l'empereur n'hésite pas à faire part de quelques conseils amicaux à Euthyme. Ce mélange de respect et de familiarité caractérise Léon VI dans ses rapports avec les moines et nous en verrons d'autres exemples.

Son fils, Constantin VII, témoignait au contraire d'une parfaite humilité à l'égard des « saints pères » du mont Olympe, en Bithynie, auxquels il alla rendre visite à la fin de sa vie afin de « bénéficier de leurs précieuses prières »²¹.

Présence des moines sur les champs de bataille

Les moines étaient également présents sur les champs de bataille. Ils accompagnaient l'empereur en campagne ou visitaient le campement impérial quand il était situé à proximité de leur lieu de retraite. Nous avons vu que l'empereur Théophile, quand il partait en guerre, se faisait accompagner du moine Méthode²². Méthode avait pris l'habit monastique au monastère de Chénolakkos, en Bithynie, et devint un personnage important de la cour de Théophile à partir de 832. Il fut élu patriarche en 843, après la mort de l'empereur, et joua un rôle déterminant dans la restauration du culte des icônes²³.

La présence des moines au sein des armées, souvent en compagnie de membres du clergé, est attestée fréquemment par les chroniques autant que par les récits hagiographiques,

¹⁸ *Vie du patriarche Euthyme*, p. 25-27 ; SKOUTARIÔTÈS, p. 147, l. 22. Cf. Cf. M. JUGIE, « La vie et les œuvres d'Euthyme patriarche de Constantinople », *EO*, 16, 1913, p. 388-389 ; JANIN, *Le siège de Constantinople*, p. 116-117, 326-327 ; MAJESKA, *Russian Travelers*, p. 287 ; TOUGHER, *Leo VI*, p. 8-9, 85-86, 121 ; *BMFD*, 1, n° 5, p. 120-122. Au sujet du monastère d'Euthyme, voir *infra*, chap. 9, I.b.

¹⁹ *Vie du patriarche Euthyme*, p. 25, l. 16-19 ; *Vie de Benoît d'Aniane*, chap. 35.

²⁰ *Vie du patriarche Euthyme*, p. 51, l. 25-55, l. 19.

²¹ TH. CONT., p. 463-464 (trad. V. KRAVARI, « Évocations médiévales », dans *La Bithynie au Moyen Âge*, éd. B. GEYER et J. LEFORT, Paris, 2003, p. 73).

²² TH. CONT., p. 116.

²³ JANIN, *Grands centres*, p. 189-190 ; ZIELKE, « Methodios I », p. 189-205.

et justifiée par l'aide spirituelle qu'ils étaient censés apporter aux combattants. Le général Pétrônas, stratège du thème des Thracésiens, bénéficia ainsi, lors de sa campagne victorieuse contre l'émir de Mélitène, en 863, des prières et des conseils d'un moine du Latros, dénommé Jean ; une miniature du manuscrit de Madrid de l'*Abrégé historique* de Skylitzès montre le général de retour à Constantinople accompagné de ce moine reconnaissable à sa longue barbe, ainsi qu'à sa cuculle noire²⁴.

À partir du X^e siècle, les moines tendent à supplanter les prêtres et à détenir l'exclusivité du réconfort spirituel ; cette prédilection, de la part des chroniqueurs et des hagiographes, témoigne de la position spirituelle dominante que les moines détiennent alors dans la société byzantine. La majorité des occurrences concernent trois empereurs que l'historiographie s'accorde à présenter comme des empereurs pieux, mais austères, loués par leurs contemporains pour leurs qualités militaires et la modestie de leur train de vie, Nicéphore Phocas, Basile II et Alexis I^{er} Comnène²⁵.

En 960, Nicéphore Phocas, alors domestique des scholes d'Orient, entreprit la reconquête de la Crète, sous domination arabe depuis 824-827, et sollicita la présence de quelques moines capables de l'aider par leurs prières²⁶. Il s'adressa aux grands centres monastiques de l'Athos, du Kyminas et de l'Olympe, et les Athonites pressèrent Athanase, qui n'avait pas encore fondé Lavra, de rejoindre le général en Crète²⁷. Le *Typikon* rédigé par Athanase pour son monastère ajoute qu'il fut lui-même directement appelé par le général « à venir le rejoindre dans l'île des barbares », en raison de l'amitié qui les liait²⁸. Une variante de la *Vie d'Athanase*, qui s'écarte des *Vies A* et *B* et qui date du XII^e siècle, affirme qu'Athanase serait parti avec Nicéphore, de Constantinople, en Crète, mais cette information est sujette à caution et nous retiendrons seulement que le séjour d'Athanase en Crète est aussi mentionné par des hagiographes tardifs²⁹. Nicéphore Phocas n'était certes pas empereur au moment de

²⁴ TH. CONT., p. 183 ; SKYLITZÈS, p. 101, l. 60-63 ; TSAMAKDA, *The Illustrated Chronicle*, p. 117 et fig. 181. Cf. F. HALKIN, « Saint Antoine le Jeune et Pétrônas le vainqueur des Arabes en 863 (d'après un texte inédit) », *AB*, 62, 1944, p. 201-202.

²⁵ Voir en dernier lieu MORRIS, « The two faces of Nikephoros Phokas » ; HOLMES, *Basil II* ; MALAMUT, *Alexis I^{er}*.

²⁶ *Vie A d'Athanase de Lavra*, chap. 60-61, p. 30. Cf. LEMERLE, « La vie ancienne », p. 75 ; *Lavra*, I, p. 34.

²⁷ *Vie A d'Athanase de Lavra*, chap. 62-69, p. 30-33. Cf. MORRIS, *Monks and laymen*, p. 84-85.

²⁸ *Typikon de Lavra*, p. 103, l. 18 (vers 973-975). Cf. *Lavra*, I, p. 14, 33.

²⁹ O. LAMPSIDÈS, « Μία παραλλαγή της βιογραφίας Ἀθανασίου τοῦ Ἀθωνίτου », *Byzantina*, 6, 1974, p. 293, 301. Cf. O. LAMPSIDÈS, « Ein unbekannter Kunstgriff des Nikephoros Pocas bei der Landung auf Chandax, Kreta (960) », *BZ*, 69, 1976, p. 9-12 ; TSUGARAKIS, *Byzantine Crete*, p. 63.

cet épisode, puisqu'il ne prit le pouvoir qu'en 963, après la conquête de la Crète ; la valeur de l'amitié du général pour Athanase, qui apparaît avec force à cette occasion, est considérablement augmentée du fait de l'élévation au trône de Nicéphore, circonstance que les auteurs des *Vies d'Athanase* ne manquent pas de mentionner³⁰.

Pour les mêmes raisons, l'*Éloge de Photios de Thessalonique* indique que l'empereur Basile II demanda à Photios, saint moine du mont Chortaitès près de Thessalonique, de l'accompagner alors qu'il partait en campagne contre le tsar Samuel de Bulgarie (976-1014), dans les années 990-991³¹. Basile II s'était arrêté à Thessalonique afin de prier sur le tombeau de Saint-Démétrius et, souhaitant s'entretenir avec quelques saints moines, il fit la connaissance de Photios. « Depuis lors, saint Photios ne quitta plus le *basileus* et devint son hôte accoutumé, l'accompagnant dans toutes ses campagnes, combattant à ses côtés les Bulgares par la prière, tandis que lui les combattait par l'épée »³². Ainsi sont exprimées à la fois l'amitié et l'intimité du moine avec l'empereur, et son rôle spirituel au cours de cette guerre contre les « barbares », comme les appelle l'hagiographe qui ajoute que Basile II proclama « solennellement le secours manifeste que lui avait procuré tout le long de cette guerre sanglante la pieuse compagnie du saint religieux »³³.

Selon plusieurs sources, Alexis Comnène s'entourait de nombreux moines sur les conseils de sa mère, particulièrement dans ses premières années, avant d'accéder à l'empire. En 1074, nommé stratopédarque par Michel VII qui lui demanda de mettre un terme à la révolte de Roussel de Bailleul dans le thème des Arméniaques, près d'Amasée, Alexis Comnène partit accompagné d'un moine, Ignace, qui le sauva de la maladie par ses prières, selon la *Vie de Cyrille de Philéote*³⁴. Lors de sa campagne contre Nicéphore Basilakios, duc de Dyrrachion, entré en révolte contre Nicéphore III Botaniatè en 1078, Alexis partageait sa

³⁰ *Vie A d'Athanase de Lavra*, p. 12, chap. 22, l. 3-4 (*Vie B*, p. 134, chap. 8, l. 29).

³¹ *Éloge de Photios*, p. 18, 27. Cf. E. KURTZ, « Compte-rendu d'A. Papadopoulos-Kerameus, *Μαρτύριον τῶν ἁγίων ἐξήκοντα νέων μαρτύρων* », p. 314 ; SCHLUMBERGER, *L'épopée byzantine*, II, p. 47-51 ; E. FOLLIERI, *La Vita di san Fantino il Giovane. Introduzione, testo greco, traduzione, commentario e indici*, Bruxelles, 1993, p. 81 ; B. CROSTINI, « The Emperor Basil II's Cultural Life », *Byzantion*, 66, 1996, p. 78 ; HOLMES, *Basil II*, p. 56, n. 93, 218, n. 114. Au sujet des monastères du Chortaitès, voir *infra*, chap. 10, III.c.

³² Traduction de SCHLUMBERGER, *L'épopée byzantine*, II, p. 50.

³³ *Ibid.*, p. 50-51.

³⁴ *Vie de Cyrille le Philéote*, chap. 47, § 11, p. 233-234. Cf. MORRIS, *Monks and laymen*, p. 100 ; MALAMUT, *Alexis I^{er}*, p. 45, 101. Voir CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, p. 78-79, n° 97, et ODB, 3, p. 1814-1815, au sujet de Roussel de Bailleul.

tente avec un moine nommé Iôannikios³⁵. Selon Nicéphore Bryennios, époux d'Anne Comnène et premier auteur d'une vie consacrée à l'empereur, un autre moine était présent aux côtés d'Alexis lors de ses tractations avec Basilakios, Syméon, higoumène de Xénophon, à l'Athos³⁶. Devenu empereur, Alexis aimait à rappeler ce qu'il devait à ces moines qui avaient contribué par leurs prières à ses succès militaires et exprimait « son amour des moines » en les recevant au Palais et en se montrant généreux avec les fondations monastiques³⁷.

b. Dans l'intimité des empereurs

Introduits parmi les familiers de l'empereur, les moines partageaient son intimité, veillaient à son chevet lors de ses maladies et lui apportaient le réconfort de la prière dans ses derniers moments.

Au chevet du malade

Ayant reçu une mauvaise blessure alors qu'il était en campagne contre les Danishmendites, en Pamphylie, Jean II Comnène (1118-1143) passa ainsi la nuit en prières aux côtés d'un moine de la région qu'il avait fait chercher³⁸. La *Vie de Cyrille le Philéote* rapporte les propos d'un moine resté aux côtés d'Alexis I^{er}, alors que ce dernier était malade, et le texte suggère qu'il était alors seul à veiller l'empereur, car il prenait soin de bien le couvrir quand sa couverture glissait³⁹. Le texte grec désigne expressément ce moine comme étant un « familier » ou un « ami intime » de l'empereur, « τις τῶν μοναχῶν συνήθης τῷ παμμακαρίστῳ ἐκείνῳ βασιλεῖ ».

Si ces anecdotes peuvent être sujettes à caution, en raison de la volonté manifeste de l'hagiographe, Nicolas Katasképènos, d'insister sur « l'amour des moines » de l'empereur, retenons qu'il n'était pas déraisonnable, dans la première moitié du XII^e siècle, d'imaginer des

³⁵ *Alexiade*, livre I, chap. VIII, § 2 ; BRYENNIOS, p. 289. Cf. MORRIS, *Monks and laymen*, p. 100-101 ; MALAMUT, *Alexis I^{er}*, p. 50, 135. Voir CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, p. 86-87, n° 108, et MALAMUT, *Alexis I^{er}*, p. 49, au sujet de Nicéphore Basilakios.

³⁶ BRYENNIOS, p. 295. Cf. *Xénophon*, p. 13-15 ; MORRIS, *Monks and laymen*, p. 86, 100-101.

³⁷ *Vie de Cyrille le Philéote*, chap. 47, § 9-13, p. 232-235. Cf. M. MULLETT, « Literary Biography and Historical Genre in the Life of Cyril Philotes by Nicholas Kataskepenos », dans *Les vies des saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique ? Actes du II^e colloque international philologique ERMHNELA, Paris, 6-7-8 juin 2002*, éd. P. ODORICO et P. A. AGAPITOS, Paris, 2004, p. 407.

³⁸ KINNAMOS, p. 25, l. 19-21.

³⁹ *Vie de Cyrille le Philéote*, chap. 47, § 13, p. 234-235.

moines entourer le lit impérial. Ils ne veillaient certainement pas seuls l'empereur et leur présence, comme celle des prêtres, était justifiée par le réconfort spirituel qu'ils pouvaient lui apporter. Une miniature du manuscrit de Madrid de l'*Abrégé historique* de Skylitzès représente ainsi Constantin VII sur son lit de mort, entouré de dignitaires, de prêtres et de moines. Ces derniers sont reconnaissables à leurs longs vêtements et à leur cuculle noire :



Figure 1 : la mort de Constantin VII (*Skylitzes Matritensis*, f. 139r)⁴⁰.

La plus grande preuve d'amitié et d'intimité des moines avec l'empereur est cependant la présence de ce dernier à leur chevet et au moment de leur décès. L'hagiographie seule mentionne de tels épisodes et les auteurs des Vies de saints aiment à souligner l'empressement de l'empereur à secourir le malade, ainsi que son extrême douleur à la mort du saint :

« À la nouvelle [de la maladie de Cyrille le Philéote], le bienheureux empereur se rendit chez le saint avec toute sa famille. Après avoir reçu sa bénédiction, l'impératrice, le voyant très affaibli, lui donna de sa propre main la nourriture qu'elle portait. Elle lui présenta même une petite quantité de vin et il en but »⁴¹.

Un parallèle intéressant nous est fourni par Sabas de Collesano († 990-991), moine grec d'origine sicilienne, réfugié en Calabre, qui réussit à s'attirer l'affection de l'empereur

⁴⁰ TSAMAKDA, *The Illustrated Chronicle*, fig. 336, voir p. 364-365, au sujet des vêtements des moines dans ces illustrations.

⁴¹ *Vie de Cyrille le Philéote*, chap. 51, § 2, p. 243. Cf. MALAMUT, *Alexis I^{er}*, p. 178.

germanique Otton II et qui mourut à Rome, aux côtés de l'impératrice venue le pleurer⁴².

Dans l'intimité familiale

Les moines sont les plus souvent attestés dans les sources pour leur réconfort spirituel et leurs prières, mais, guidés par leur sens moral, ils se mêlaient souvent de la vie familiale et intime de l'empereur. Hagiographes et chroniqueurs insistent sur la docilité et l'humilité des empereurs qui respectent les prescriptions des moines de leur entourage, tel Nicéphore Phocas se contraignant, selon Léon le Diacre, à épouser la veuve de son prédécesseur :

« [Nicéphore] cependant affectait de conserver son habituelle tempérance irréprochable, se détournant de l'union avec une femme et refusant de manger de la viande. Mais ceux qui s'étaient consacrés à la vie monastique et, de ce moment-là, en avaient adopté la conduite (il estimait en effet particulièrement les moines), ne consentirent pas à ce que [cet] homme persévère dans ses décisions et l'exhortèrent à rechercher le mariage et à ne plus refuser de manger de la viande comme s'il [s'agissait] de quelque chose de funeste »⁴³.

D'aucuns pourront juger qu'il s'agissait là d'un ordre bien plaisant à suivre, d'autant plus que la répugnance de Nicéphore à épouser Théophanô ne fait pas l'unanimité des sources⁴⁴, mais ce texte est intéressant à plus d'un titre car nous voyons des moines suffisamment intimes avec Nicéphore Phocas pour le conseiller dans sa vie privée et, par conséquent, sur les affaires dynastiques de l'empire. En prenant le pouvoir en 963, à la faveur du décès de Romain II, Nicéphore s'était en effet engagé à respecter la dignité impériale des fils de Romain II, mort prématurément, Basile II et Constantin VIII, les « petits empereurs »⁴⁵. En épousant Théophanô, le nouvel empereur devenait certes le beau-père de ses jeunes protégés, mais pouvait aussi espérer avoir une descendance et l'imposer aux dépens des fils de Romain II. Plusieurs sources mentionnent l'inquiétude de l'impératrice pour ses fils et affirment qu'elle fit assassiner Nicéphore Phocas, en 969, pour protéger leurs intérêts⁴⁶. Les

⁴² *Vie de Sabas de Collesano*, chap. 50, p. 321-322. Cf. DA COSTA-LOUILLET, « Saints de Sicile et d'Italie méridionale », p. 138 ; PETERS-CUSTOT, *Les Grecs de l'Italie méridionale*, p. 179.

⁴³ LÉON LE DIACRE, p. 49, l. 11-17.

⁴⁴ SKYLITZÈS, p. 257, l. 13, p. 261, l. 91 ; ZONARAS, XVI, § 24 (Bonn, III, p. 499-500).

⁴⁵ LIUTPRAND DE CRÉMONE, *Legatio*, p. 188, l. 62, pour la citation. Voir aussi LÉON LE DIACRE, p. 35, l. 15-18, p. 45, l. 3-5 ; YAHYA D'ANTIOCHE, I, p. 788, et MANASSÈS, vers 5595-5599, pour l'engagement de fidélité de Nicéphore Phocas. Cf. CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, p. 20-21, n° 1, et DAGRON, *Empereur et prêtre*, p. 93-95, au sujet de la prise de pouvoir de Nicéphore Phocas.

⁴⁶ Selon YAHYA D'ANTIOCHE, I, p. 789, Nicéphore Phocas espérait transmettre le pouvoir au fils qu'il aurait de Théophanô. Voir ZONARAS, XVI, § 24 (Bonn, III, p. 500).

moines cités par Léon le Diacre interviennent à point nommé au sujet d'une affaire délicate qui dépasse les considérations d'ordre privé. L'auteur met ainsi l'empereur à l'abri de tout reproche et jette un voile pudique sur sa soif de pouvoir et la trahison de son serment de fidélité aux fils de Romain II.

Plus loin, Léon le Diacre ajoute de façon sibylline :

« [Les moines] craignaient en effet qu'en n'étant pas attiré par les plaisirs et les fêtes, ce qui aurait été naturel, il arrive qu'il se laisse aller à des plaisirs horribles, [ces plaisirs] qu'improvise habituellement celui qui est indépendant et agit à sa guise en prenant le pouvoir. Alors, convaincu par les suggestions des moines, il repoussa la vie mesurée à laquelle il était accoutumé »⁴⁷.

Il est difficile de comprendre par quels « plaisirs horribles » Nicéphore Phocas pouvait être tenté. L'auteur fait-il allusion à des préférences homosexuelles ou veut-il convaincre ses lecteurs que seule la sérénité de la vie domestique peut contrebalancer l'orgueil et la tentation de la tyrannie ? Quoi qu'il en soit de son exacte signification, cette phrase introduit des considérations morales qui justifient l'étonnante attitude des moines ; habituellement, un empereur qui mène une « vie mesurée » est loué par ses contemporains pour sa modestie et sa simplicité et, plus loin, Léon le Diacre lui-même condamne l'empereur Jean Tzimiskès pour son goût des fêtes⁴⁸.

Ces petites contradictions ne peuvent s'expliquer que par la nature de la source. Léon le Diacre a connu personnellement Nicéphore Phocas, ainsi que Jean Tzimiskès et Basile II, et faisait partie du clergé impérial. Il était favorable à Nicéphore Phocas, sur lequel il était bien renseigné, et il est probable qu'il utilisa comme source une chronique familiale maintenant perdue, relatant les hauts faits des Phocas⁴⁹. Tout le texte serait ainsi orienté de façon à présenter un tableau positif de l'empereur, pieux, modeste et respectueux des recommandations des moines.

c. Des liens de parenté spirituelle

L'intimité des moines avec les empereurs était parfois facilitée par des liens de parenté

⁴⁷ LÉON LE DIACRE, p. 49, l. 17-20.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 96-98.

⁴⁹ Au sujet de LÉON LE DIACRE, voir *supra*, introduction.

spirituelle, notamment à travers le baptême. Euthyme, higoumène du monastère de Marianos, à Psamathia, était ainsi le parrain du fils de Léon VI, le futur Constantin VII, et Basile II fut baptisé par un moine de Thessalonique, Blasios, tenu en grande estime par Romain II qui l'avait fait venir à Constantinople⁵⁰.

La parenté spirituelle, et surtout l'adoption comme frère, l'*adelphopoïesis*, établissait, dans la société byzantine des liens aussi solides que la parenté naturelle, des interdits concernant le mariage et une forte solidarité qui s'exprimait en avantages matériels et honorifiques⁵¹. Cette solidarité pouvait aussi donner lieu à une alliance politique et à un engagement de soutien mutuel ; cette forme d'alliance permettait notamment de contourner l'interdiction pour les clercs et les moines de constituer des unions secrètes sous serment et des associations à caractère séditionnel⁵².

L'*adelphopoïesis*, suspectée d'immoralité, était catégoriquement interdite aux moines⁵³. Plusieurs exemples nous sont néanmoins connus⁵⁴ : le patriarche de Constantinople Thomas (607-610) aurait eu pour frère spirituel le moine Théodore de Sykéôn⁵⁵. Pour notre période, nous savons que Basile I^{er}, avant qu'il ne devienne empereur, adopta pour frère spirituel Nicolas « de Saint-Diomède » qui l'aurait hébergé à son arrivée à Constantinople⁵⁶. Les chroniqueurs divergent au sujet de la date de fondation du monastère, mais Nicolas, qualifié

⁵⁰ *Vie du patriarche Euthyme*, p. 71, l. 14-16 ; *Éloge de Photios*, p. 18. Cf. SCHLUMBERGER, *L'épopée byzantine*, II, p. 50 ; TOUGHER, *Leo VI*, p. 156.

⁵¹ É. PATLAGEAN, « Christianisation et parentés rituelles : le domaine de Byzance », *Annales*, 33, 1978, p. 625-636, repris dans *Structures sociales, famille, chrétienté à Byzance, IV^e-XI^e siècle*, Londres, 1981, XII, p. 627-629 ; RAPP, « Ritual Brotherhood in Byzantium », p. 300-304. Voir, par exemple, le refus du patriarche Polyeucte de marier Nicéphore Phocas et Théophanô, l'empereur étant le parrain de l'un des fils de Théophanô, SKYLITZÈS, p. 261, l. 87-88 ; LIUTPRAND DE CRÉMONE, *Legatio*, p. 205, l. 669-670 ; MANASSÈS, vers 5701-5702.

⁵² Cette interdiction était exprimée par le canon 18 du concile de Chalcédoine, voir JOANNOU, *CCO*, p. 83-84. Cf. RAPP, « Ritual Brotherhood in Byzantium », p. 288-289 ; G. SIDÉRIS, « L'*adelphopoïesis* aux VII^e-X^e siècles à Byzance : une forme de fraternité jurée », dans *Oralité et lien social au Moyen Âge (Occident, Byzance, Islam) : parole donnée, foi jurée, serment*, éd. M.-F. AUZÉPY et G. SAINT-GUILLAIN, Paris, 2008, p. 283-285, 289.

⁵³ R. MACRIDÈS, « Dynastic marriages and political kinship », dans *Byzantine Diplomacy. Papers from the Twenty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies, Cambridge, March 1990*, éd. J. SHEPARD et S. FRANKLIN, Londres, 1992, p. 264-266 ; RAPP, « Ritual Brotherhood in Byzantium », p. 306, 308-309, 319-326.

⁵⁴ Ces exemples sont référencés par RAPP, « Ritual Brotherhood in Byzantium », p. 291-293, 305-309, et SIDÉRIS, *op. cit.*, p. 284, 288.

⁵⁵ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 127-128, 134, p. 102-103, 106.

⁵⁶ GEORGES CONT., p. 820, l. 9-10 ; SYM. MAG. ET LOG., p. 238, l. 128 ; PS.-SYM., p. 656, l. 12. Cf. TOUGHER, *Leo VI*, p. 27.

d'administrateur et gardien (*prosmonarios*) de Saint-Diomède, en était peut-être l'higoumène⁵⁷.

Selon la *Vie du patriarche Euthyme*, Léon VI avait pour frère spirituel Nicolas, plus tard *mystikos* et patriarche de Constantinople, et ce depuis son plus jeune âge, quand tous deux étaient camarades d'études ; ce lien spirituel résultait probablement de ce qu'ils avaient tous deux été baptisés par Photius⁵⁸. Nicolas avait pris l'habit monastique, car il craignait les suites de la seconde déposition du patriarche Photius, en 886, mais Léon VI lui garda son amitié, du moins jusqu'à l'affaire de la tétragamie ; l'empereur promut Nicolas à la fonction de *mystikos* puis l'éleva au patriarcat.

II. Des confidents spirituels

Le plus souvent, les moines qui faisaient partie des familiers de l'empereur étaient également leurs pères spirituels, une relation que soulignent les chroniqueurs afin d'expliquer l'intimité de ces moines avec l'empereur. Dans le domaine byzantin, les directeurs spirituels des laïcs étaient en effet le plus souvent des moines qui, en raison de leur ascèse et de leurs charismes étaient à même de comprendre à la fois le cœur des hommes et les desseins de Dieu.

À partir du IX^e siècle, la direction spirituelle domine les Vies de saints, aux dépens des formes plus classiques de secours spirituel, les miracles et les prières. Cette évolution s'inscrit dans le modèle hagiographique de la relation individuelle du saint moine avec l'homme du monde, de préférence de bonne naissance⁵⁹. Nous verrons que cette relation spirituelle impliquait, de la part des disciples impériaux, un respect et une obéissance qui témoignaient de leur piété et exprimaient des qualités indispensables aux souverains chrétiens.

⁵⁷ JANIN, *Le siège de Constantinople*, p. 95-97 ; G. DAGRON, *Constantinople imaginaire : études sur le recueil des Patria*, Paris, 1984, p. 320 ; ID., *Empereur et prêtre*, p. 202 ; MAGDALINO, *Constantinople médiévale*, p. 62, 65 ; TOUGHER, *Leo VI*, p. 27. Au sujet du monastère de Saint-Diomède, voir *infra*, chap. 9, I.a

⁵⁸ *Vie du patriarche Euthyme*, p. 11, l. 25-32, p. 71, l. 6 ; NICOLAS MYSTIKOS, *Lettres*, n° 2, p. 13, l. 18, n° 139, p. 450, l. 49 et p. xvi ; PHOTIUS, *Lettres*, I, p. 133, l. 2-7. Cf. TOUGHER, *Leo VI*, p. 14, 49-50. Selon Claudia RAPP, « Ritual Brotherhood in Byzantium », p. 298-300, il s'agissait d'un « affrèrement », une adoption comme frères spirituels, mais rien ne permet d'affirmer cette hypothèse dans les sources, si ce n'est l'amitié qui liait les deux hommes et qui peut tout aussi bien s'expliquer par leurs liens spirituels réciproques avec Photius.

⁵⁹ PATLAGEAN, « Sainteté et pouvoir », p. 94-96 ; DÉROCHE, « L'autorité des moines », p. 247-253 ; ID., « L'obsession de la continuité : Nil de Rossano face au monachisme ancien », dans *L'autorité du passé dans les sociétés médiévales*, éd. J.-M. SANSTERRE, Rome, 2004, p. 169 ; FLUSIN, « Hagiographie monastique », p. 40-44 ; MESSIS, « Les deux Vies d'hosios Mélétiós », p. 326.

a. *Les pères spirituels de l'empereur*

Au IV^e siècle déjà, les membres de la famille impériale s'adressaient à saint Antoine († 356) comme à un père et, au tout début du V^e siècle, l'impératrice Eudocie considérait Mélanie la Jeune († 439), qu'elle alla visiter lors d'un pèlerinage en Terre Sainte, comme sa mère spirituelle⁶⁰. Les moines recevaient les visites des plus hautes personnalités, telles le ministre des Largesses Sacrées et l'empereur Théodose II, qui allèrent rendre visite à Hypatios, fondateur d'un monastère près de Constantinople, au début du V^e siècle⁶¹. Cette tendance s'accrut au fil des siècles, notamment après l'iconoclasme, les moines détenant progressivement le monopole de la direction spirituelle.

Le père spirituel était à la fois le conseiller intime de l'empereur et un modèle de vertu et de sagesse :

« [Romain Lécapène] respectait et chérissait particulièrement Serge, qui brillait parmi les moines, celui qui était frère du magistre Kosmas, neveu du patriarche Photius ; son apparence spirituelle était supérieure à son apparence physique. [Serge] était arrivé au sommet de la vertu et du savoir. Il est difficile de décider laquelle [des deux choses] il possédait le plus, lui-même s'exerçant aux deux. [...]. L'empereur avait sans cesse avec lui cet homme digne d'éloge qui réglait le mode de vie du souverain conformément à la règle et à ce qui convient »⁶².

Romain Lécapène (920-944) eut plusieurs pères spirituels, Dermokaitès, attesté plutôt au début de son règne, puis Serge, à qui l'empereur proposa le patriarcat entre 933 et 944⁶³. En 1001, un Serge, higoumène du monastère de Manuel reconstruit par le patriarche Photius, au IX^e siècle, fut promu patriarche par Basile II, mais il est peu probable qu'il s'agisse du

⁶⁰ ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*, éd. et trad. fr. G. J. M. BARTELINK, Paris, 1994, chap. 81, p. 340-344, chap. 88, p. 362, l. 15-17 ; *Vie de Mélanie la Jeune*, p. 240-246. Cf. CL. RAPP, « 'For next to God, you are my Salvation' : reflections on the rise of the holy man in late antiquity », dans *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages*, éd. J. HOWARD-JOHNSTON et P. A. HAYWARD, Oxford University Press, 1999, p. 77-78.

⁶¹ CALLINICOS, *Vie d'Hypatios*, éd. et trad. fr. G. J. M. BARTELINK, Paris, 1971, chap. 22, § 14, p. 142-144, chap. 37, p. 226-228.

⁶² SKOUTARIÔTÈS, p. 151, l. 4-10, 15-17. Voir aussi TH. CONT., p. 434, l. 2-14 ; GEORGES CONT., p. 919-920 ; SYM. MAG. ET LOG., p. 339-340 ; PS.-SYM., p. 750, l. 1-14.

⁶³ PS.-SYM., p. 751, l. 5-752, l. 9 ; SKOUTARIÔTÈS, p. 151, l. 17-27. La date de cette proposition n'est pas précisée par les chroniqueurs, mais Théophylacte, le fils de Romain Lécapène, était alors déjà patriarche (933-956), voir PS.-SYM., p. 751, l. 10-11, et SKOUTARIÔTÈS, p. 151, l. 17-18.

même moine, en raison de la chronologie⁶⁴.

Si nous ne savons rien des relations qu'entretenait Romain Lécapène avec ses différents pères spirituels, il n'en va pas de même pour Nicéphore Phocas et Basile II. Nicéphore Phocas, comme son frère Léon, avait eu, dans sa jeunesse, son oncle Michel Maléinos pour directeur spirituel, mais il se tourna ensuite vers Athanase, le disciple de Maléinos, qu'il rencontra une première fois à Constantinople, chez son oncle, puis une deuxième fois au Kyminas⁶⁵. Athanase, Michel Maléinos et les frères Phocas étaient liés par des rapports de parenté et il est certain que les pères spirituels étaient le plus souvent choisis en raison de liens personnels et familiaux préexistants. Le choix, par Romain Lécapène, du moine Dermokaitès, anciennement stratège et issu d'une grande famille proche du pouvoir, s'explique de la même façon par l'existence probable de contacts et de liens antérieurs à la tonsure monastique du stratège⁶⁶.

La *Vie d'Athanase* précise que Maléinos lui-même désigna Athanase pour lui succéder, non pas à la tête de la laure du Kyminas, ce que crurent comprendre les moines, mais en tant qu'autorité spirituelle⁶⁷. Maléinos confia notamment à Athanase la direction spirituelle des frères Phocas :

« Celui-ci a immédiatement demandé qu'Athanase vienne auprès de lui. Les deux frères l'ayant rejoint, il a mis leurs mains dans celles d'Athanase et leur a dit : "À partir de maintenant, confiez vos pensées à ce moine et obéissez à lui en toute chose, comme s'il était votre père". Athanase a été convaincu par le vieillard d'accepter cela. Les deux frères se sont inclinés devant leur oncle et, acceptant avec joie cet arrangement et cette tutelle, l'ont remercié et lui ont dit : "Père, à partir de maintenant nous ne te dérangerons plus au sujet du salut de notre âme". Ensuite, ils se sont retirés et ont confessé leurs pensées à Athanase ; exhortés par les paroles de

⁶⁴ SKYLITZÈS, p. 341, l. 11-12 ; ZONARAS, XVII, § 8 (Bonn, III, p. 558) ; SKOUTARIÔTÈS, p. 158, l. 31-159, l. 5 ; YAHYA D'ANTIOCHE, II, p. 463, « Serge al-Manouïls ». Cf. JANIN, *Le siège de Constantinople*, p. 320-321 ; ODB, 3, p. 1878 ; DAGRON, « Le temps des changements », p. 301, n. 16. Noter par ailleurs qu'il y eut plusieurs Serge dans la famille du patriarche Photius, à commencer par son propre père, voir PS.-SYM., p. 668, l. 15-16, et qu'il est très probable qu'un autre parent de Photius, portant ce même prénom, ait été l'higoumène du monastère reconstruit par son aïeul.

⁶⁵ *Typikon de Lavra*, p. 103, l. 4-5 (vers 973-975) ; *Vie A d'Athanase de Lavra*, chap. 22, p. 12, chap. 28-30, p. 15. La *Vie B* décrit plus clairement la relation spirituelle qui liait Nicéphore à Maléinos puis à Athanase, voir chap. 8, l. 26-41, chap. 11, p. 136-138. Voir aussi le chrysobulle délivré par Nicéphore Phocas, en mai 964, dans lequel l'empereur nomme Athanase son « père » ou son « père spirituel », l. 14, 36 (*infra*, texte 2).

⁶⁶ TH. CONT., p. 439, l. 8-440, l. 14. Cf. ODB, 1, p. 613. Voir aussi *supra*, chap. 1, II.a.

⁶⁷ *Vie A d'Athanase de Lavra*, chap. 35, p. 16-17 (*Vie B*, chap. 12, p. 138).

celui-ci, ils se sont repentis en admirant beaucoup ses instructions »⁶⁸.

Le don de sa cuculle que fit Maléinos à Athanase symbolisait la continuité de la direction spirituelle qui était ainsi assurée⁶⁹.

Les mêmes motifs personnels suscitèrent l'attachement de Basile II pour Photios, dont nous avons vu le rôle spirituel lors d'une campagne de l'empereur contre Samuel de Bulgarie (976-1014), en 990-991⁷⁰. Photios était le disciple de Blasios, l'un des parrains de Basile, et avait accompagné son père spirituel à Constantinople lors du baptême du jeune prince⁷¹. Quand Basile II rencontra plus tard Photios à Thessalonique, il se prit aussitôt d'amitié pour lui en découvrant que ce moine l'avait porté sur les fonts baptismaux avec Blasios. Blasios étant décédé, ce fut Photios qui assura la direction spirituelle de l'empereur et l'accompagna en campagne.

Alexis I^{er} Comnène fut entouré, au cours de sa vie, de plusieurs moines qui lui prodiguaient des conseils spirituels et l'accompagnaient quand il partait en campagne. Il leur témoignait de l'affection et du respect⁷². La *Vie de Cyrille le Philéote* nous apprend que « si pendant une des maladies [d'Alexis I^{er}], un moine était assis près de ses pieds, l'empereur évitait d'allonger la jambe vers lui, comme il aurait évité de le faire dans la direction d'une sainte icône »⁷³. Alexis I^{er} considérait Ignace, qui l'avait accompagné en 1074 lors de sa campagne contre Roussel de Bailleul, comme son père spirituel : « Ἅγιος καὶ πνευματικός μου πατὴρ Ἰγνότιος »⁷⁴ et sollicitait les conseils de Cyrille le Philéote sur tous les sujets, aussi bien spirituels, que politiques et militaires⁷⁵.

⁶⁸ *Vie B d'Athanase de Lavra*, chap. 12, p. 137, l. 25-40 (trad. V. KRAVARI). Cf. *Lavra*, I, p. 31-32 ; LAIOU, « The General and the Saint », p. 407-409.

⁶⁹ *Vie A d'Athanase de Lavra*, chap. 37, p. 18, l. 45-46 (cette cuculle est citée également p. 115, chap. 240 et p. 118, l. 14) ; *Vie B*, p. 139, l. 36-37 (p. 200, l. 23-24).

⁷⁰ *Éloge de Photios*, p. 18, 27. Cf. KURTZ, « Compte-rendu d'A. Papadopoulos-Kerameus, *Μαρτύριον τῶν ἀγίων ἐξήκοντα νέων μαρτύρων* », p. 314 ; SCHLUMBERGER, *L'épopée byzantine*, II, p. 47-51.

⁷¹ *Éloge de Photios*, p. 18. Cf. SCHLUMBERGER, *L'épopée byzantine*, II, p. 50.

⁷² *Vie de Cyrille le Philéote*, chap. 47, § 9-13, p. 232-235. Cf. M. MULLETT, « Literary Biography and Historical Genre in the Life of Cyril Philoteos by Nicholas Kataskepenos », dans *Les vies des saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique ? Actes du IIe colloque international philologique ERMHNEIA, Paris, 6-7-8 juin 2002*, éd. P. ODORICO et P. A. AGAPITOS, Paris, 2004, p. 407 ; MALAMUT, *Alexis I^{er}*, p. 135.

⁷³ *Vie de Cyrille le Philéote*, chap. 47, § 9, p. 232.

⁷⁴ *Ibid.*, chap. 47, § 11, p. 234. Au sujet d'Ignace, voir MORRIS, *Monks and laymen*, p. 100 ; MALAMUT, *Alexis I^{er}*, p. 45, 101.

⁷⁵ *Vie de Cyrille le Philéote*, chap. 36, p. 154, chap. 51, § 2, p. 243-244.

Certains moines eurent, parmi leurs disciples, plusieurs empereurs successifs. Il est possible, par exemple, que le moine Dermokaïtès soit également devenu le père spirituel de Constantin VII, après la déposition et le décès de Romain Lécapène en 944. Une lettre de Syméon Logothète, demandant aux moines de l'Olympe, du Kyminas, du Latros et de l'Athos de prier pour une expédition de l'empereur en Calabre, mentionne en effet Dermokaïtès comme le père spirituel de l'empereur⁷⁶. Contestant l'opinion communément admise, Eric McGeer a démontré que l'expédition en question était celle de Marianos Argyre, en 956, et que l'empereur concerné était par conséquent Constantin VII⁷⁷. L'empereur Romain III Argyre (1028-1034) « aimait particulièrement et respectait celui qui était son père par l'esprit, saint Antoine », selon le chroniqueur Skoutariôtès⁷⁸. Plus loin, au sujet de Michel IV (1034-1041), Skoutariôtès nous apprend que le moine Antoine fonda un monastère sur le mont Saint-Auxence, à quelques kilomètres de Chalcédoine, et que l'empereur Michel IV le vénérât comme l'avait fait Romain III avant lui⁷⁹.

Michel IV souhaitait manifestement se référer à une autorité spirituelle reconnue par son prédécesseur et par ses contemporains. Michel IV créait ainsi une continuité de l'exercice du pouvoir en s'inscrivant ostensiblement dans la suite d'un empereur, Romain III, choisi par Constantin VIII (1025-1028) pour épouser sa fille et lui succéder. Le règne de Michel IV intervint en effet dans une période d'instabilité politique du fait de l'absence d'héritier mâle au sein de la dynastie des Macédoniens, qui s'éteignit avec les filles de Constantin VIII, Zoé († 1050) et Théodora († 1056). Zoé éleva à l'empire quatre hommes nouveaux qu'elle épousa ou adopta, Romain III, Michel IV, Michel V (1041-1042) et Constantin IX (1042-1055), mais elle seule détenait la légitimité du pouvoir, en tant que princesse porphyrogénète, comme le révèle la colère populaire qui fit suite à son enfermement dans un couvent par Michel V, en

⁷⁶ DARROUZÈS, *Épistoliers*, n° 88, p. 149, l. 7-8.

⁷⁷ MCGEER, « Two Military Orations », p. 124, n. 59, p. 132, n. 83.

⁷⁸ SKOUTARIÔTÈS, p. 159, l. 25-26.

⁷⁹ SKOUTARIÔTÈS, p. 160, l. 24. Au sujet de ce monastère qui pourrait être identifié avec le monastère d'Étienne le Jeune, voir JANIN, *Grands centres*, p. 44-47 ; ODB, 1, p. 236-237 ; AUZÉPY, « Les monastères », p. 432, 439, n. 82 et carte p. 443. Sur le mont Saint-Auxence, voir K. BELKE, « Heilige Berge Bithyniens », dans *Heilige Berge und Wüsten. Byzanz und sein Umfeld*, éd. P. SOUSTAL, Vienne, 2009, p. 15, 17-18.

avril 1042⁸⁰. Longtemps maintenue à l'écart du pouvoir dans un couvent, Théodora régna conjointement avec Zoé en 1042, puis seule à la mort de Constantin IX, en 1055, et choisit pour lui succéder Michel VI⁸¹. Les règnes de ces empereurs, à l'exception de celui de Constantin IX, furent instables et de courte durée, car ces hommes n'étaient pas seulement étrangers à la famille macédonienne, ce qui aurait pu être surmontable du fait de leur alliance avec les princesses porphyrogénètes, mais étaient également dépourvus de tout prestige militaire.

b. La figure du père spirituel à Byzance

La figure du directeur spirituel est présente dès la haute époque, notamment dans la correspondance des Pères du monachisme, Paphnutios, Néphéros, Barsanuphe et Jean de Gaza, sous les noms de « père », d'« apa », de « frère », de « maître » ou d'« homme de Dieu »⁸². La direction spirituelle est attestée surtout en milieu monastique où elle faisait partie des attributions de l'higoumène. Sa prééminence à cette fonction ne faisait cependant pas l'unanimité car les Vies de saints, plus sensibles aux qualités charismatiques du père spirituel qu'à sa position hiérarchique, contiennent plusieurs figures de maîtres ascètes dont les vertus attiraient de nombreux disciples, malgré la modestie de leurs fonctions⁸³. Les hagiographes étaient attachés au modèle des premières communautés monastiques et des Pères du désert où la coutume était de choisir un « ancien » rompu aux difficultés de l'ascèse⁸⁴. Les *typika* affirment au contraire l'autorité de l'higoumène et, selon la *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, l'higoumène de Stoudios essaya de détacher Syméon de son père spirituel, simple moine de

⁸⁰ PSELLOS, I, p. 99-100 ; ATTALIAE, p. 11, l. 5-6 ; SKYLITZÈS, p. 418-419 ; SKOUTARIOTÈS, p. 161, l. 18-26. Cf. LEMERLE, *Cinq études*, p. 253-256 ; DAGRON, *Empereur et prêtre*, p. 54-55, 59-60 ; TREADGOLD, *A History*, p. 584, 586, 589-590 ; ANGOLD, « Belle époque », p. 587-589.

⁸¹ PSELLOS, I, p. 107-109 ; ATTALIAE, p. 13, l. 6-8, p. 39, l. 1-7 ; SKYLITZÈS, p. 377, 385, 418-420, 479-480 ; SKOUTARIOTÈS, p. 163, l. 14-17. Cf. LEMERLE, *Cinq études*, p. 254, 256 ; DAGRON, *Empereur et prêtre*, p. 54-55 ; TREADGOLD, *A History*, p. 596.

⁸² HAUSHERR, *Direction spirituelle*, p. 17-28 ; CL. RAPP, « 'For next to God, you are my Salvation' : reflections on the rise of the holy man in late antiquity », dans *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages*, éd. J. HOWARD-JOHNSTON et P. A. HAYWARD, Oxford University Press, 1999, p. 68-71.

⁸³ Syméon Eulabès, par exemple, le père spirituel de Syméon le Nouveau Théologien, était un simple moine du Stoudios, *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, chap. 10-11, p. 18-20, chap. 21, p. 30-32.

⁸⁴ HAUSHERR, *Direction spirituelle*, p. 110.

Stoudios, pour l'attirer à lui⁸⁵. Plusieurs de ces textes prévoient néanmoins qu'un groupe d'« anciens » secondent l'higoumène dans cette tâche⁸⁶. Le père spirituel devait en effet porter le lourd fardeau des craintes, des doutes et des péchés de ses disciples, les écouter patiemment et fréquemment, les conseiller sans rudesse, mais sans laxisme, et prier pour eux afin de les protéger contre les tentations⁸⁷. L'« ouverture de l'âme », l'*exagorensis*, était pratiquée fréquemment, plusieurs fois par jour dans certains monastères, et le disciple devait se soumettre totalement aux prescriptions de son père spirituel, l'obéissance étant la plus grande des vertus monastiques⁸⁸.

Tous les chrétiens étaient conviés à imiter les moines par le jeûne, la prière et des lectures édifiantes, car les moines avaient choisi la voie du salut la plus sûre. La correspondance de Théodore Stoudite et, en particulier, les lettres adressées à ses disciples laïcs, témoignent de sa conviction que les chrétiens vivant dans le monde avaient, plus que les moines, besoin d'une aide spirituelle⁸⁹. Syméon le Nouveau Théologien, qui fut le théoricien de la direction spirituelle en Orient, radicalisa cette position au tout début du XI^e siècle, en s'appuyant sur son expérience personnelle :

« En me souvenant de mes péchés, j'en recherchais le pardon et, comme je l'ai dit plus haut, c'est un médiateur et un ambassadeur que j'ai, Maître, désiré trouver, afin que par son

⁸⁵ *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, chap. 21, p. 30-32. Cf. HAUSHERR, *Direction spirituelle*, p. 204-205 ; O. DELOUIS, « L'higoumène comme père spirituel dans la tradition stoudite », *Irènikon*, 82, fasc. 1, 2009, p. 16-19, 26-27.

⁸⁶ La direction spirituelle par l'higoumène était la norme dans la tradition stoudite, voir l'*hypotypôsis de Stoudios*, col. 1712^B (après 842), mais Théodore Stoudite n'excluait pas que les moines dévoilent leurs fautes légères au prêtre, au paréconome ou aux premiers des moines, voir DELOUIS, *op. cit.*, p. 18-19, 26-27. Cette pratique se rencontre dans plusieurs *typika* des XI^e et XII^e siècles, voir le *typikon de l'Évergétis*, chap. 7, p. 29-33 (v. 1054-1070), et le *typikon de Saint-Mamas*, chap. 30, p. 285 (1158). Syméon Eulabès, père spirituel de Syméon le Nouveau Théologien, était favorable à la révélation des pensées à un autre moine, réputé pour sa sagesse et son expérience, mais rien n'indique que Syméon le Nouveau Théologien ait autorisé cette pratique à Saint-Mamas quand il en fut higoumène. Cf. HAUSHERR, *Direction spirituelle*, p. 110-117 ; TURNER, *Spiritual Fatherhood*, p. 135-143, 197-198, 235 ; ALFEYEV, *St. Symeon the New Theologian*, p. 106-110.

⁸⁷ HAUSHERR, *Direction spirituelle*, p. 124-125, 130-134, 141-144.

⁸⁸ *Hypotypôsis de Stoudios*, chap. 22, col. 1712 (après 842) ; *typikon de Pakourianos*, chap. 13, p. 75-77 (1083) ; *typikon de l'Évergétis*, chap. 7, p. 29-33, chap. 15, p. 57 (v. 1054-1070) ; *typikon de Machairas*, chap. 50, p. 25-26 (1210). Cf. HAUSHERR, *Direction spirituelle*, p. 152-166, 212-219 ; J. LEROY, « La vie quotidienne du moine stoudite », *Irènikon*, 27, 1954, rééd. dans *Études sur le monachisme byzantin*, textes rassemblés et présentés par O. DELOUIS, Abbaye de Bellefontaine, 2007, p. 60 ; TURNER, *Spiritual Fatherhood*, p. 135-143, 195-205 ; O. DELOUIS, « L'higoumène comme père spirituel dans la tradition stoudite », *Irènikon*, 82, fasc. 1, 2009, p. 10-15.

⁸⁹ THÉODORE STOUDITE, *Lettres*, voir notamment les lettres 29, 44, 55, 66, 77, 86, 87, 113, 156, 206, 207, 227, 233, 256, 330, 372, 395, 398, 400, 401, 412, 418, 484, 522, 537, 553.

intercession et ma soumission envers lui je pusse, au moins dans le futur, trouver la rémission de mes nombreuses fautes »⁹⁰.

Syméon affirmait que nul ne pouvait lutter seul contre les mauvaises pensées, encore moins les laïcs soumis à de plus grandes tentations⁹¹. Sa troisième *Lettre* était adressée à un laïc vivant dans le monde, sans doute un personnage fictif, auquel il enjoignait de trouver un père spirituel qui pourrait intercéder en sa faveur :

« Fils spirituel bien-aimé, considère toutes ces choses dans ton esprit, examine avec sagesse la conséquence certaine des actes, empresse-toi autant que tu le peux de devenir chrétien, non seulement dans les mots, mais aussi dans les actes eux-mêmes. Trouve un père, trouve un maître (*didaskalos*), trouve un médiateur et un ambassadeur, un garant devant Dieu. Éprouve pour lui amour et foi, crainte et désir, comme s'il était le Christ, afin que par lui tu puisses te joindre au Christ lui-même, et que tu sois proclamé participant et cohéritier de sa gloire éternelle et de sa royauté, en l'exaltant et le glorifiant avec le Père et son Esprit très saint, pour les siècles des siècles, éternellement. Amen »⁹².

Syméon critiquait ceux qui, confiants dans leur baptême, se croyaient innocents de tout péché grave et se contentaient de révéler leurs pensées à leur père spirituel afin d'obtenir son pardon, sans se soumettre à ses enseignements et sans chercher véritablement le perfectionnement spirituel⁹³.

Les qualités du père spirituel

Les laïcs, libres du choix de leur père spirituel, devaient cependant se méfier des faux ascètes, ces moines qui cherchaient la gloire en s'attirant des disciples, mais se montraient trop laxistes. Malgré leur peau jaune et leurs cheveux blancs, ces imposteurs, qui furent, au XII^e siècle, stigmatisés par l'évêque Eustathe de Thessalonique, ne possédaient ni la compréhension des cœurs, ni la *gnôsis* de Dieu, et leur pardon était totalement vidé de son

⁹⁰ SYMÉON NV. TH., *Cat.*, XXXV, l. 72-78 (trad. J. PARAMELLE).

⁹¹ *Ibid.*, l. 19-25, 71-86. Cf. KRIVOCHÉINE, *In the Light of Christ*, p. 85-86 ; TURNER, *Spiritual Fatherhood*, p. 70-73, 234-236 ; R. MORRIS, « Spiritual Fathers and Temporal Patrons : Logic and Contradiction in Byzantine Monasticism in the Tenth Century », *RB*, 103, 1993, p. 274, 280 ; EAD., *Monks and laymen*, p. 95-96.

⁹² SYMÉON NV. TH., *Lettre 3*, p. 137, l. 742-752.

⁹³ *Ibid.*, p. 94-100, 120-122, 124-126. Cf. TURNER, *Spiritual Fatherhood*, p. 234-236.

sens⁹⁴. La responsabilité du père spirituel était au moins aussi importante qu'en milieu monastique, car le disciple, comme le moine, devait lui témoigner la plus parfaite obéissance et s'en remettre à lui seul pour comprendre la volonté de Dieu ; les dommages spirituels étaient considérables si le père spirituel n'était pas digne de prodiguer son enseignement⁹⁵.

Syméon le Nouveau Théologien développa dans ses *Épîtres* et ses *Catéchèses* les qualités indispensables du père spirituel, la *diakrisis*, ou discernement, c'est-à-dire la faculté de comprendre les pensées les plus obscures de ses disciples, l'expérience de l'ascèse et des règles de vies vertueuses, la connaissance de Dieu et l'expérience mystique de la grâce divine⁹⁶. Ces qualités spirituelles devaient être accompagnées de qualités humaines et morales indispensables à une relation de confiance, la mansuétude, la discrétion, l'humilité, une sévérité mêlée de bienveillance, sans indulgence déplacée, et le respect des commandements divins⁹⁷. Seule la prière permettait aux laïcs de trouver un père spirituel et Dieu pouvait intervenir dans le processus du choix en envoyant des signes ou des visions, comme il le fit pour Syméon⁹⁸.

Syméon a souligné à plusieurs reprises que la direction spirituelle pouvait être assumée par des moines non ordonnés, car seules les qualités spirituelles devaient prévaloir⁹⁹. S'il est difficile de trancher le débat, mentionné plus haut, de la confession sacramentelle par les moines, il est probable que l'« ouverture des pensées », l'*exagoreusis*, aboutissait le plus souvent à une confession et à un pardon, même si nous ne pouvons parler d'absolution dans le sens que lui donne l'Église occidentale. L'obligation faite aux moines de dévoiler leurs pensées à

⁹⁴ HAUSHERR, *Direction spirituelle*, p. 181-182 ; TURNER, *Spiritual Fatherhood*, p. 239-241. Au sujet des faux ascètes, voir EUSTATHE DE THESSALONIQUE, *De emendanda vita monachica*, p. 152-156, 206-208, et P. MAGDALINO, « The Byzantine Holy Man in the Twelfth Century », dans *The Byzantine Saint*, éd. S. HACKEL, Londres, 1981, réimp. New York, 2001, p. 58.

⁹⁵ HAUSHERR, *Direction spirituelle*, p. 144-146, 231-235 ; TURNER, *Spiritual Fatherhood*, p. 78-83.

⁹⁶ SYMÉON NV. TH., *Lettres 1 et 2*, *Cat.* XVIII sur les devoirs spirituels du supérieur, p. 296-312, et *Cat.* XX sur la direction spirituelle. Cf. KRIVOCHÉINE, *In the Light of Christ*, p. 91-101, 125-140 ; WARE, « The Spiritual father », p. 306-307 ; TURNER, *Spiritual Fatherhood*, p. 96-99, 235-241 ; R. MORRIS, « Spiritual Fathers and Temporal Patrons : Logic and Contradiction in Byzantine Monasticism in the Tenth Century », *RB*, 103, 1993, p. 282-284.

⁹⁷ HAUSHERR, *Direction spirituelle*, p. 62-82, 104, 184-185, 200.

⁹⁸ SYMÉON NV. TH., *Lettre 3*, p. 104-110 ; ID., *Chap.*, I, § 49 ; ID., *Cat.*, XX, p. 334-336, *Cat.*, XXXV, l. 103-113 ; ID., *Traité*, VII, l. 441-445. Cf. HAUSHERR, *Direction spirituelle*, p. 183 ; TURNER, *Spiritual Fatherhood*, p. 83-88, 236.

⁹⁹ SYMÉON NV. TH., *Cat.*, XXXIV, p. 274, l. 33-35 ; ID., *Lettre 1*, p. 26-64. Cf. HAUSHERR, *Direction spirituelle*, p. 105-107 ; J. GOUILLARD, « Syméon le Jeune, le Théologien ou le Nouveau Théologien », *Dictionnaire de Théologie catholique*, XIV, 2, 1941, col. 2951-2952 ; TURNER, *Spiritual Fatherhood*, p. 52-58.

leur higoumène, même si ce dernier n'était pas ordonné, entérina la pratique de la confession¹⁰⁰. Les Vies de saints montrent assez clairement que les laïcs, et en particulier les membres de l'aristocratie, se tournaient de préférence vers les moines quand ils cherchaient une aide spirituelle ; les moines réussirent ainsi à s'imposer comme confesseurs, contrairement à l'Occident carolingien où les évêques réussirent à conserver le contrôle de ce sacrement¹⁰¹. La *Vie de Cyrille le Philéote* mentionne que, lors de leur première rencontre, Anne Dalassène « fit [à Cyrille] l'aveu de ses manquements les plus fréquents et les plus graves ; elle en demanda pardon et sollicita des conseils appropriés pour savoir comment, quand et que choisir »¹⁰².

Les devoirs du père spirituel

Le spirituel devait aider son disciple à trouver le chemin de Dieu et de son pardon, et intercéder en sa faveur par ses prières. Ces deux missions sont clairement explicitées par Michel Psellos au sujet de Michel IV (1034-1041) qui, pris de repentir à la fin de sa vie, sollicita l'aide de moines :

« Tout en travaillant lui-même à son salut, l'empereur s'en remit à ceux qui s'étaient consacrés à Dieu et qui avaient vécu dans l'ascétisme, pensant qu'ils étaient en relation immédiate avec Dieu et qu'ils avaient tout pouvoir ; aux uns, il donnait son âme à former ou à réformer, et, des autres, il exigea la promesse qu'ils intercédèrent en sa faveur auprès de Dieu pour le pardon de ses péchés »¹⁰³.

Il lui donnait des conseils sur l'attitude à adopter à l'église, pendant la liturgie, sur sa pratique privée de la prière, des conseils alimentaires pour le bon respect du jeûne, et le disciple était invité à faire part de ses pensées le plus fréquemment possible¹⁰⁴. Dans un vocabulaire proche de celui de Jean Climaque, Syméon décrit le père spirituel comme le

¹⁰⁰ Exemple du *typikon de Saint-Mamas*, chap. 30, p. 285 (1158). Cf. HAUSHERR, *Direction spirituelle*, p. 105-107, 109-110.

¹⁰¹ HELVÉTIUS-KAPLAN, « Asceticism », p. 292 ; R. MEENS, « Remedies for sins », dans *The Cambridge History of Christianity*, vol. 3, *Early Medieval Christianities, c. 600-c. 1100*, éd. T. F. X. NOBLE et J. M. H. SMITH, Cambridge, 2008, p. 408-409.

¹⁰² *Vie de Cyrille le Philéote*, chap. 17, § 5, p. 93 (trad. E. SARGOLOGOS). Au sujet de Cyrille le Philéote dont les liens avec la famille impériale seront souvent cités dans ce travail, voir MORRIS, *Monks and laymen*, p. 100, 105-106 ; ANGOLD, *Church and Society*, p. 268-269, 283-285 ; MALAMUT, *Alexis I^{er}*, p. 142, 247-248. Sur la fondation de Cyrille à Philéa, voir *TIB*, 12, p. 585-587, et *infra*, chap. 10, l.b.

¹⁰³ PSELLOS, I, p. 75, l. 1-8 du chap. XXXVII.

¹⁰⁴ TURNER, *Spiritual Fatherhood*, p. 98, 133, 138.

médecin de l'âme, celui qui trouve le remède approprié à chaque mal et les pénitences les mieux adaptées, le pasteur et le conseiller, le médiateur qui se tient face à Dieu et intercède en faveur du repentant¹⁰⁵.

Bien que s'adressant le plus souvent à ses moines de Saint-Mamas, Syméon fut attentif aux difficultés particulières rencontrées par les laïcs sur le chemin du perfectionnement spirituel. Il prit soin, cependant, de moduler ses exigences en fonction des capacités d'ascèse de chacun de ses disciples, se montrant plus modéré dans ses *Lettres* adressées à ses disciples laïcs que dans les *Catéchèses* lues aux moines. Il prodiguait notamment des conseils alimentaires précis inspirés du régime monastique, mais autorisait ses disciples vivant dans le monde à déroger aux règles du jeûne si elles leur étaient trop pénibles¹⁰⁶. Sévère avec ses moines au sujet de la communion qui ne devait intervenir qu'après l'absolution donnée par le père spirituel et ne pouvait se faire que dans la peur de Dieu, la contrition et les larmes, Syméon laissait ses disciples laïcs juger eux-mêmes s'ils pouvaient communier¹⁰⁷. S'ils estimaient ne pas en être dignes, ils devaient quitter l'église et attendre la fin de la communion dans le narthex, en ressassant leurs fautes.

L'obéissance du disciple

La relation de direction spirituelle impliquait l'obéissance du laïc aux prescriptions de son père spirituel. Les paroles du père spirituel devaient être écoutées avec la même vénération que si elles étaient prononcées par Dieu lui-même¹⁰⁸. Une miniature du manuscrit *Coislin* 79 des *Homélies* de Jean Chrysostome met en scène le respect de l'empereur à l'égard de l'enseignement des moines¹⁰⁹. Le manuscrit avait été commandé sous le règne de Michel VII, mais fut offert à Nicéphore III, peut-être à l'occasion de son mariage avec Marie d'Alanie en

¹⁰⁵ SYMÉON NV. TH., *Lettre 1*, p. 40-44 ; *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, chap. 60, p. 80. Cf. HAUSHERR, *Direction spirituelle*, p. 130-138 ; WARE, « The Spiritual Father », p. 301-312 ; TURNER, *Spiritual Fatherhood*, p. 81, 99-109, 120-126 ; MORRIS, *Monks and laymen*, p. 97-98.

¹⁰⁶ SYMÉON NV. TH., *Lettre 2*, p. 70-80. Cf. TURNER, *Spiritual Fatherhood*, p. 133.

¹⁰⁷ Au sujet de la pénitence des moines, voir SYMÉON NV. TH., *Cat.*, XXVI, p. 94-96, XXX, p. 202-222, XXXI ; ID., *Lettre 2*, p. 78-80. Cf. KRIVOCHEINE, *In the Light of Christ*, p. 103-123 ; TURNER, *Spiritual Fatherhood*, p. 133, 158-166 ; R. MORRIS, « Spiritual Fathers and Temporal Patrons : Logic and Contradiction in Byzantine Monasticism in the Tenth Century », *RB*, 103, 1993, p. 285 ; ALFEYEV, *St. Symeon the New Theologian*, p. 83-88.

¹⁰⁸ TURNER, *Spiritual Fatherhood*, p. 195-197, 215.

¹⁰⁹ I. SPATHARAKIS, *The Portrait in Byzantine Illuminated Manuscripts*, Leyde, 1976, p. 107-118 (pl. 72) ; M. G. PARANI, *Reconstructing the Reality of Images. Byzantine Material Culture and Religious Iconography (11th-15th Centuries)*, Leyde – Boston, 2003, p. 318, n° 23

1078-1079¹¹⁰. Il comprenait trois portraits de Michel VII qui furent retouchés afin de représenter Nicéphore III et complétés d'un quatrième portrait, de moins bonne facture, représentant Nicéphore III et un moine dénommé Sabas. L'absence de barbe suggère que Sabas était un eunuque et qu'il avait fait partie des dignitaires de la cour avant de devenir moine. Assis sur son trône, mais à même hauteur que le moine, l'empereur semble écouter la lecture et l'enseignement de Sabas dans une attitude de respect et de recueillement :



Figure 2 : Nicéphore III et le moine Sabas (*Coislin 79*, f. 1(2bis)r)¹¹¹.

¹¹⁰ C.-L. DUMITRESCU, « Remarques en marge du *Coislin 79* : les trois eunuques et le problème du donateur », *Byzantion*, 57, 1987, p. 32-45 ; *The Glory of Byzantium. Art and Culture of the Middle Byzantine Era, A.D. 843-1261*, éd. H. C. EVANS et W. D. WIXOM, New York, 1997, p. 207-209.

¹¹¹ *The Glory of Byzantium*, *op. cit.*, p. 82.

La troisième *Lettre* de Syméon le Nouveau Théologien, adressée à un laïc, insiste sur le respect dû par les disciples vivant dans le monde à leur père spirituel, et souligne que la vie mondaine ne doit pas justifier certaines compromissions ou négligences¹¹². Syméon condamne le manque de docilité de certains laïcs encouragés dans cette voie par des pères spirituels trop laxistes et soucieux, avant tout, de s'attacher une clientèle de prestige¹¹³.

L'obéissance et le respect du disciple à l'égard de son père spirituel entraînaient, semble-t-il, quelques excès ; le père spirituel donnait parfois des ordres déraisonnables ou scandaleux, *a priori* contraires aux préceptes divins, afin de réduire la volonté propre du disciple¹¹⁴. Basile le Jeune († 944), introduit dans la meilleure société de Constantinople, ne craignait pas ainsi de blâmer la conduite de certaines femmes issues de la plus haute aristocratie de la capitale ; réunies chez la patricienne Irène qui avait invité le saint, elles purent faire l'amère expérience de la sévérité et de la liberté de parole du moine¹¹⁵. En 979, Jean Tornikios, qui avait pris l'habit à Lavra¹¹⁶, fut convoqué à Constantinople pour des raisons politiques et profita de cette occasion pour faire quelques remontrances à l'impératrice, Théophanô, qui exerçait alors un certain ascendant sur ses fils, Basile II et Constantin VIII. L'impératrice se soumit humblement à ses reproches et lui fit cette promesse : « Saint père, quoi que m'ordonne votre Paternité, je ne m'y soustrairai pas »¹¹⁷.

Romain Lécapène appréciait particulièrement la douceur de Serge à son égard :

« Outre le reste, [Romain Lécapène] louait ceci, le don de discernement, l'amabilité de caractère [du moine Serge], la modération de sa manière de penser. En effet, il ne fronçait jamais les sourcils d'un air menaçant comme les autres sages et ne semblait ni vantard ni orgueilleux, mais il avait des paroles plus douces que le miel, un caractère stable et une manière de penser humble »¹¹⁸.

¹¹² SYMÉON NV. TH., *Lettre 3*, p. 108-110, 130-136. Cf. TURNER, *Spiritual Fatherhood*, p. 236-237.

¹¹³ TURNER, *Spiritual Fatherhood*, p. 238-239.

¹¹⁴ HAUSHERR, *Direction spirituelle*, p. 191-200 ; TURNER, *Direction spirituelle*, p. 199-204. Voir notamment la *Catéchèse XX* de Syméon le Nouveau Théologien.

¹¹⁵ *Vie de Basile le Jeune*, chap. 21, p. *24. Cf. DA COSTA-LOUILLET, « Saints de Constantinople », 2, p. 502.

¹¹⁶ *Vie de Jean et Euthyme*, chap. 8. Cf. *Iviron*, I, p. 15-19, 21-24 ; *ODB*, 3, p. 2096-2097. Sur Jean Tornikios, voir *infra*, chap. 6, II.c.

¹¹⁷ *Vie de Jean et Euthyme*, chap. 10.

¹¹⁸ SKOUTARIOTÈS, p. 151, l. 10-15.

Malgré quelques frictions que nous verrons plus loin, Léon VI écoutait les conseils de son père spirituel, Euthyme, et lui obéissait comme un fils écoute son père¹¹⁹. Alexis I^{er} témoignait d'une parfaite humilité à l'égard de Cyrille le Philéote selon l'auteur de la Vie du saint, Nicolas Katasképènos : lors de sa première visite au monastère de Philéa, l'empereur et le moine restèrent un long moment debout à discuter de leur humilité respective afin de savoir lequel des deux pouvait s'asseoir avant l'autre¹²⁰. Cyrille lui prodigua ensuite de nombreux conseils qu'Alexis écouta pieusement, et lui rappela quels étaient les devoirs de l'empereur vis-à-vis de Dieu et du peuple qui lui avait été confié¹²¹.

III. Le privilège de la *parrèsia*

Les sources littéraires justifient la présence des moines aux côtés de l'empereur par leur sens moral, leur sagesse et le modèle de vertu qu'ils incarnaient. L'amitié de l'empereur à leur égard leur conférait en outre une liberté de parole certaine et leur permettait d'être « francs selon Dieu », pour reprendre une expression de Nicolas Katasképènos, hagiographe de Cyrille le Philéote au début du XII^e siècle¹²². Cette franchise, l'arrogance dont certains moines faisaient preuve, et la facilité avec laquelle ils accédaient et s'adressaient à l'empereur, sont les indices de leur *parrèsia* avec le pouvoir, cette proximité et cette familiarité mêlées d'audace qu'excusaient leur connaissance de Dieu et leur réputation de sainteté. Cette franchise était également celle du philosophe, indépendant des liens de clientélisme et libre des règles de la rhétorique, car les moines incarnaient au Moyen Âge les vertus du philosophe antique.

a. Définition

Le terme de *parrèsia* renvoie à un concept complexe dont le sens a évolué au cours de l'histoire et dont il est nécessaire de préciser les différents emplois¹²³.

¹¹⁹ *Vie du patriarche Euthyme*, p. 9, l. 35, p. 13, l. 9-10, p. 23, l. 2, p. 31, l. 30-31. Cf. aussi SKOUTARIOTÈS, p. 147, l. 4.

¹²⁰ *Vie de Cyrille le Philéote*, chap. 47, § 1, p. 225-226.

¹²¹ *Ibid.*, chap. 47, § 5, p. 229.

¹²² *Ibid.*, chap. 35, § 8, p. 153.

¹²³ Nous adoptons ici la définition de P. MIQUEL dans *DSAM*, 12. 1, col. 260-267, à laquelle il faut ajouter les lectures de I. HAUSHERR, *Penthos, la doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, Rome, 1944,

Liberté de parole et familiarité

La *parrèsia* désigne dans l'Antiquité grecque la liberté de parler avec franchise et confiance, liberté qui résulte de l'égalité des citoyens et qui est la vraie caractéristique de la démocratie¹²⁴. La franchise et la confiance forment dès lors le fondement de ce concept dans tous ses emplois, notamment dans l'Ancien Testament et les Évangiles¹²⁵. Dans les Épîtres de Paul, la *parrèsia* désigne la capacité du croyant à s'adresser librement et sans crainte à Dieu¹²⁶ et, dans les Actes, ce terme qualifie l'assurance et le courage des apôtres affrontant la foule¹²⁷. Le verbe *parrēsiazesthai* s'emploie dans le Nouveau Testament dans le sens de parler ou d'agir avec assurance¹²⁸. Chez les Pères de l'Église, la *parrèsia* devient la familiarité et l'intimité du croyant avec Dieu, et la confiance filiale avec laquelle il s'adresse à Lui, une confiance qui évoque l'état premier de l'Homme¹²⁹.

Les écrits monastiques reprennent et approfondissent ce sens en soulignant que seules la purification et l'ascèse permettent de voir Dieu à visage découvert¹³⁰. Syméon le Nouveau Théologien, au début du XI^e siècle, définit la *parrèsia* comme l'état de familiarité et de franchise du croyant à l'égard de Dieu, dans une relation de confiance et d'amitié, en lui parlant face à face et en le voyant nettement avec les yeux de l'intelligence¹³¹. La faculté de connaître Dieu donne au moine le privilège de pouvoir lui parler librement et l'audace de lui demander des faveurs au profit des hommes ; la *parrèsia* fonde le pouvoir d'intercession du

p. 107-109 ; BROWN, « Le saint homme », p. 84 ; ID., « Une crise », p. 227 ; ID., *Pouvoir et persuasion*, p. 91-102 ; FLUSIN, *Cyrille de Scythopolis*, p. 178-181, 206-208.

¹²⁴ M. H. HANSEN, *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène. Structure, principes et idéologie*, trad. de S. BARDET, avec le concours de PH. GAUTHIER, Paris, 1993, p. 111, 113-114.

¹²⁵ Voir notamment *Lév* 26, 13 ; *Prov*, 1, 20 ; *Sag* 5, 1 ; *Job* 22, 26. Dans les Évangiles, voir *Marc* 8, 32 ; *Jean* 10, 24 ; 11, 14 et 54 ; 18, 20.

¹²⁶ *2 Cor* 3, 12 ; *Éph* 6, 19 ; *Phil* 1, 20 ; *1 Tim* 3, 13 ; *Philém* 8.

¹²⁷ *Actes* 2, 29 ; 4, 13, 29 et 31.

¹²⁸ *Actes* 9, 27 ; 13, 46 ; 14, 3 ; 28, 26 ; 19, 8 ; 26, 26 ; *Éph* 6, 20.

¹²⁹ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique*, éd. et trad. fr. R. WINLING, Paris, 2000, VI, p. 180, l. 104-105 ; ID., *Traité de la virginité*, éd. et trad. fr. M. AUBINEAU, Paris, 1966, p. 418, l. 6-8 ; JEAN CHRYSOSTOME, *Sur la virginité*, éd. H. MUSURILLO et trad. fr. B. GRILLET, Paris, 1966, p. 274, l. 11-14, LXXXI, p. 380-382 ; ID., *Lettres à Olympias*, éd. et trad. fr. A.-M. MALINGREY, Paris, 1968², p. 184, l. 14-17, p. 252, l. 60-61 ; ID., *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, éd. A.-M. MALINGREY et trad. fr. R. FLACELIÈRE, Paris, 1970², p. 204, l. 197-198, p. 230, l. 39-42, p. 250, l. 276-278, p. 310-312, l. 483-495.

¹³⁰ HAUSHERR, *Direction spirituelle*, p. 52 ; FLUSIN, *Cyrille de Scythopolis*, p. 158-166 ; PATLAGEAN, « Sainteté et pouvoir », p. 96.

¹³¹ SYMÉON NV. TH., *Traité*, II, p. 52, l. 608, p. 302, l. 591, p. 356, l. 366, p. 416, l. 227-232 ; ID., *Cat.*, XX, p. 342, l. 155 ;

saint¹³².

Si les grâces extraordinaires du saint moine l'apparentent parfois aux magiciens et aux sorciers, il n'en va pas de même de sa fonction d'intercession, résultat de sa position entre Dieu et les hommes. Ayant atteint l'*apatheia* par la mortification de ses passions, l'ascète seul possède la *gnôsis* des choses divines et la connaissance des choses humaines, et est à même de guider les hommes dans les voies de Dieu¹³³.

Le terme de *parrèsia* est parfois employé dans un sens péjoratif pour désigner le manque de retenue et la familiarité déplacée qui peuvent mener à la luxure, surtout au sein d'une communauté de moines, ou encore l'orgueil, l'insolence et le manque de respect à l'égard de ses frères et de Dieu¹³⁴.

Cette relation privilégiée avec Dieu donne au saint moine le droit de parler avec courage à tous les hommes ; ayant passé sa vie à obéir au plus puissant et au plus sévère des monarques, le saint ne craint plus le courroux de l'empereur et peut être aussi intime avec lui qu'il l'est avec Dieu ; la *parrèsia* est ainsi l'assurance née de la connaissance de Dieu¹³⁵. Proche de Dieu, médiateur des hommes, le saint moine peut parler librement au roi des rois.

Le terme de *parrèsia*, dans les sources des IX^e-XII^e siècles, désigne tout autant la proximité avec Dieu que la proximité avec l'empereur. Ce terme est notamment employé par Nicéas Stéthatos pour qualifier la position sociale de l'oncle de Syméon le Nouveau Théologien : chef des *koitonitès*, chambellans impériaux, il bénéficiait d'une facilité d'accès à l'empereur¹³⁶. Daniélis, une grande aristocrate du Péloponnèse, entretenait des liens étroits avec Basile I^{er} et Léon VI, et son fils, Jean, bénéficiait d'une *parrèsia* avec Basile I^{er}, *parrèsia* identique à celle des saints à l'égard de Dieu et fondée sur la relation spirituelle qui unissait

¹³² SYMÉON NV. TH., *Traité*s, II, p. 302, l. 591 ; *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, chap. 115, p. 160. Cf. FLUSIN, *Cyrille de Scythopolis*, p. 178-181 ; WARE, « The Spiritual Father », p. 304-305.

¹³³ HAUSHERR, *Direction spirituelle*, p. 52.

¹³⁴ Voir notamment BARSANUPHE ET JEAN, *Correspondance*, II, n° 240 (p. 184, l. 51-52), 257 (p. 224, l. 34), 259 (p. 232, l. 35), 271 (p. 256, l. 9), 342 (p. 352, l. 26), 343 (p. 356, l. 16), 347 (p. 362, l. 24), et DOROTHÉE DE GAZA, *Œuvres spirituelles*, éd. et trad. L. REGNAULT et J. DE PRÉVILLE, Paris, 1963, p. 116. Cf. I. HAUSHERR, *Penthos, la doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, Rome, 1944, p. 107-108.

¹³⁵ SYMÉON NV. TH., *Traité*s, II, p. 52, l. 608. Cf. WARE, « The Spiritual Father », p. 304-306.

¹³⁶ *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, chap. 3, p. 4. Cf. aussi A. P. KAZHDAN et M. MCCORMICK, « The Social World of the Byzantine Court », dans *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, éd. H. MAGUIRE, Harvard University Press, 1997, p. 173. Ce thème est déjà présent dans la *Vie de Théodore de Sykéôn*, voir V. DÉROCHE, « La forme de l'informe : la Vie de Théodore de Sykéôn et la Vie de Syméon Stylite le Jeune », dans *Les vies des saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique ? Actes du II^e colloque international philologique* ERMHNELA, Paris, 6-7-8 juin 2002, éd. P. ODORICO et P. A. AGAPITOS, Paris, 2004, p. 383-384.

Jean à Basile ; Daniélis avait en effet demandé à Basile, avant qu'il ne devienne empereur, d'adopter Jean comme frère spirituel, ce qui impliquait une solidarité et une obligation mutuelle d'assistance et de soutien¹³⁷. Romain Skléros, stratège des Thracésiens, aurait déclaré, après avoir rendu visite à Lazare de Galésion que, si lui-même « possédait la *parrèsia* avec l'empereur », le saint, lui, possédait cette *parrèsia* avec l'empereur céleste¹³⁸. La *parrèsia* caractérise en particulier les relations de l'empereur avec son entourage le plus proche, celui de ses amis, *philoï*, qui possédaient le privilège de l'accompagner en public et de dîner à la table impériale lors des banquets¹³⁹.

L'héritage du philosophe

La *parrèsia* du moine résulte également de sa capacité à concilier deux héritages, celui du notable de la cité « capable d'une obstination tranquille »¹⁴⁰, mais tout de même soumis à des impératifs politiques qui limitaient ses moyens d'action, et celui du sage stoïcien, conseiller privilégié des empereurs romains¹⁴¹.

La philosophie du Portique a en effet constitué un élément essentiel de la *koinè* philosophique de l'Antiquité tardive et les Pères de l'Église ont trouvé dans la pensée morale du stoïcisme un vocabulaire et une structuration de la pensée qui ont contribué à leur faire définir un agir moral chrétien, conforme aux prescriptions des Écritures¹⁴². Pierre Hadot a montré que la manière d'être chrétien, et en particulier la vie monastique, qui en est l'accomplissement parfait, est perçue au Moyen Âge, en Orient et en Occident, comme la

¹³⁷ TH. CONT., p. 228, l. 6-7, p. 317, l. 9-10 ; SKYLITZÈS, p. 123, l. 80, p. 160-161, l. 83-86 ; ZONARAS, XVI, § 10 (Bonn, III, p. 434). Cf. M. KAPLAN, « L'aristocrate byzantine et sa fortune », dans *Femmes et pouvoir des femmes en Orient et en Occident du VI^e au XI^e siècle*, éd. A. DIERKENS, R. LE JAN, S. LEBECQ, J.-M. SANSTERRE, Lille, 1999, p. 205-226, rééd. dans *Byzance, villes et campagnes*, Paris, 2006, p. 201 ; ID., « Le miracle est-il nécessaire au saint byzantin ? », dans *Miracle et Karâma, Hagiographies médiévales comparées*, 2, éd. D. AIGLE, Turnhout, 2000, p. 175 ; RAPP, « Ritual Brotherhood in Byzantium », p. 309-310 ; G. SIDÉRIS, « L'*adelphopoïèsis* aux VII^e-X^e siècles à Byzance : une forme de fraternité jurée », dans *Oralité et lien social au Moyen Âge (Occident, Byzance, Islam) : parole donnée, foi jurée, serment*, éd. M.-F. AUZÉPY et G. SAINT-GUILLAIN, Paris, 2008, p. 288-289.

¹³⁸ *Vie de Lazare de Galésion*, chap. 87, p. 536.

¹³⁹ A. P. KAZHDAN et M. MCCORMICK, « The Social World of the Byzantine Court », dans *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, éd. H. MAGUIRE, Harvard University Press, 1997, p. 177-178.

¹⁴⁰ BROWN, *Pouvoir et persuasion*, p. 91.

¹⁴¹ M. SPANNEUT, *Permanence du stoïcisme, De Zénon à Malraux*, Gembloux, 1973, p. 104 ; M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, Paris, 2008, p. 273.

¹⁴² M. SPANNEUT, *op. cit.*, p. 110-111 ; M. B. INGHAM, *La vie de la sagesse, Le stoïcisme au Moyen Âge*, Fribourg, 2007, p. 10-17.

philosophie par excellence¹⁴³. Dans un texte grec daté des IX^e-X^e siècles par son éditeur, le *Commentaire à l'Épictète chrétien*, l'auteur anonyme exprime clairement l'idée que la vie monastique est une sagesse vécue :

« Si l'on est chrétien excellent, on est automatiquement homme de bien. De même pour les degrés honorables du christianisme : si l'on est un moine excellent, on est de toute façon homme excellent, et si l'on est excellent clerc, automatiquement on est homme excellent »¹⁴⁴.

Les grands auteurs monastiques des IV^e-VI^e siècles, de Basile de Césarée à Dorothee de Gaza, font de la *prosokhè* stoïcienne, l'attention à soi, l'attitude fondamentale du moine. La vigilance (*neptis*) permet au moine d'échapper aux représentations fausses, démoniaques, et de conserver sa relation privilégiée à Dieu¹⁴⁵. Au-delà de la réception du vocabulaire stoïcien par la tradition monastique byzantine, il convient de noter que la littérature monastique byzantine a aussi emprunté à la tradition stoïcienne l'usage des collections de courtes sentences, qualifiées de *képhalaia* ou d'apophtegmes, pour diffuser les principes fondateurs de l'ascèse chrétienne¹⁴⁶. Le texte du *Manuel* d'Épictète a par ailleurs souvent inspiré les auteurs byzantins¹⁴⁷. Le philosophe stoïcien est parfois présenté comme la préfiguration du moine. Au X^e siècle, une scholie d'Aréthas de Césarée aux *Entretiens* d'Épictète, transcrits par Arrien, établit explicitement la succession du moine au philosophe. À la citation d'Épictète : « J'ai le désir, par les dieux, de contempler un [vrai] stoïcien », Aréthas ajoute avec ironie : « Et moi un [vrai] moine »¹⁴⁸. Plusieurs textes de notre période montrent que les termes de « philosophie » et de « philosophes » sont employés pour désigner la théologie, l'ascèse et la vie monastique. Un chrysobulle concédé au monastère de Lavra, en 978, par Basile II et Constantin VIII, mentionne « la supériorité de la philosophie et de la sagesse » d'Athanase de Lavra¹⁴⁹. Les empereurs avaient fait venir Athanase à Constantinople pour « philosopher » avec lui, comme

¹⁴³ P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 2002, p. 80-81.

¹⁴⁴ *Commentaire sur la Paraphrase chrétienne du Manuel d'Épictète*, éd. et trad. M. SPANNEUT, Paris, 2007, p. 108-109.

¹⁴⁵ P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 2002, p. 82-87.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 87-88.

¹⁴⁷ M. SPANNEUT, *Permanence du stoïcisme, De Zénon à Malraux*, Gembloux, 1973, p. 202-206.

¹⁴⁸ *Epictetus, Dissertationes ab Arriano digestae*, éd. H. SCHENKL, Leipzig, 1916, p. 193 (scholie aux *Entretiens* II, 19, 25). Cf. M. SPANNEUT, *op. cit.*, p. 206.

¹⁴⁹ *Lavra*, I, n° 7, l. 26.

l'avait fait leur père avant eux, et bénéficier ainsi de ses conseils spirituels¹⁵⁰. Au XI^e siècle, le chroniqueur Michel Psellos emploie fréquemment le terme de « philosophes » pour désigner les moines :

« Par philosophes, je désigne non pas ceux qui ont scruté les essences des êtres, ni ceux qui ont cherché les principes du monde et ont négligé les principes de leur propre salut, mais ceux qui ont fait mépris du monde et qui ont vécu avec ceux qui sont au-dessus de ce monde »¹⁵¹.

Nous retrouvons au XII^e siècle chez le poète Jean Tzétzès la certitude que « la véritable philosophie est celle des vrais moines », car elle seule peut mener à la connaissance de Dieu et préparer l'homme à la mort, ainsi que chez des auteurs plus tardifs, tels que Nicolas Cabasilas († 1391)¹⁵².

La captation de ces modèles antiques par les moines se repère dès le IV^e siècle et traduit la prééminence nouvelle des autorités chrétiennes dans la société byzantine. Le moine devint le fer de lance de la lutte sourde qui opposa alors les autorités chrétiennes aux élites traditionnelles des cités pour le contrôle et la protection du peuple ; les sources chrétiennes firent de lui le nouveau philosophe, étranger à la ville, libre des liens de clientélisme et courageux face aux fonctionnaires impériaux grâce à sa foi et à sa connaissance de Dieu. Il ne possédait pas, néanmoins, l'exclusivité de la *parrèsia*, car certains prêtres et évêques se distinguaient alors par leur courage face aux gouverneurs et à l'empereur, tel Ambroise de Milan affrontant le courroux de Théodose II en 388, lors de l'affaire de Callinicon, puis de nouveau en 390, après la dure répression des habitants de Thessalonique¹⁵³. Les IX^e-X^e siècles virent l'essor de l'autorité spirituelle des moines, une autorité qui se traduisit dans les récits

¹⁵⁰ *Ibid.*, I, 34-35 : « καὶ καλῶς πατρώζειν οἰόμεθα, εἰ φιλοσοφοῦντες ἡμῖν μὲν τὰ εἰκότα » (voir *infra*, texte 3).

¹⁵¹ PSELLOS, I, p. 73, l. 4-8. La traduction est de E. RENAULD, mais nous avons modifié le dernier élément de la phrase : « μετὰ τῶν ὑπερκοσμίων ζήσαντας » (l. 8). Voir aussi I, p. 137-138, et II, p. 109, où PSELLOS distingue la « philosophie profane » de la « philosophie supérieure », la théologie. Pour qualifier sa résolution de devenir moine, PSELLOS, II, p. 69, exprime son désir de « se livrer à la philosophie et de changer de vie » (l. 33-34).

¹⁵² Citation JEAN TZÉTZÈS, *Chiliades*, éd. P. A. LEONE, *Ioannis Tzetzae historia*, Naples, 1968, p. 412, vers 590-591, trad. C. G. CONTICELLO et V. KONTOUMA-CONTICELLO, « Philosophie et théologie à Byzance », dans *Philosophie et théologie au Moyen Âge*, II, éd. O. BOULNOIS, Paris, 2009, p. 54, voir p. 54-55 pour Nicolas Cabasilas.

¹⁵³ BROWN, *Pouvoir et persuasion*, p. 152-157 ; L. PIETRI, « Les succès : la liquidation du paganisme et le triomphe du catholicisme d'État », dans *Histoire du christianisme*, II, *Naissance d'une chrétienté*, éd. J.-M. MAYEUR, CH. (†) et L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD, Paris, 1995, p. 405-406, 410-411.

hagiographiques par une liberté de parole accrue et par l'exclusivité de la *parrèsia*, les prêtres et les évêques paraissant soit incapables de s'opposer aux autorités, soit compromis avec le pouvoir¹⁵⁴. L'iconoclasme fut une étape décisive de cette évolution, car les sources monastiques, majoritairement iconodoules, insistèrent sur la résistance victorieuse des moines à la politique conjointe de l'empereur et du patriarche et condamnèrent sans équivoque la compromission des évêques.

Nouvelle figure du philosophe, le moine a hérité de ce dernier la fonction de conseiller du prince. Michel Foucault a bien montré que l'exercice de la *parrèsia* antique entraînait en contradiction avec la rhétorique de l'éloge, et que celui qui bénéficiait de cette *parrèsia*, au terme d'un effort d'ascèse, était invité à s'affranchir des lois de la rhétorique¹⁵⁵. C'est alors qu'il devenait le meilleur conseiller de l'empereur, celui qui échappait à la flatterie, qui disait le vrai, nécessaire au gouvernement du prince¹⁵⁶.

b. Le moine face aux puissants

La *parrèsia* du moine témoigne tout autant de sa sainteté que de son intimité avec les plus grands et les hagiographes sont particulièrement attachés à ce trait de caractère. Les récits hagiographiques décrivent notamment avec complaisance la liberté de parole du moine face aux autorités ecclésiastiques. Fort de sa connaissance de Dieu et libéré des entraves hiérarchiques grâce à sa réputation de sainteté, le moine n'hésitait pas à critiquer le clergé séculier et à concurrencer ouvertement son autorité.

Basile le Jeune († 944), dont nous avons vu la carrière spirituelle au sein de l'aristocratie de Constantinople, détenait une position prééminente à la cour qui lui donnait une certaine liberté vis-à-vis de la hiérarchie ecclésiastique. Selon son hagiographe, un moine de la capitale au fait de la politique impériale et de la vie de la cour sous Romain Lécapène, Basile était critique envers deux patriarches qu'il jugeait indignes de leur position : Nicolas Mystikos (901-907, 912-925), compromis dans le complot de Constantin Doukas en 913, et Euthyme I^{er} (907-912), qui lui succéda et qui eut le tort d'accepter le quatrième mariage de

¹⁵⁴ Cette évolution distingue précisément l'empire byzantin du monde carolingien où les évêques ont su conserver leur droit à l'*admonitio* du souverain, voir M. DE JONG, *The Penitential State. Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious, 814-840*, Cambridge, 2009, p. 115-118.

¹⁵⁵ M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, Paris, 2001, p. 369.

¹⁵⁶ BROWN, *Pouvoir et persuasion*, p. 91-102, 149-151.

Léon VI¹⁵⁷.

La position spirituelle dominante des moines les autorisait à contester l'autorité sacerdotale des prêtres et Cyrille le Philéote reprocha à un prêtre nommé Manos d'enseigner indûment les Saintes Écritures alors qu'il les comprenait mal¹⁵⁸. Cyrille accabla Manos de paroles particulièrement dures, arguant que seule la franchise, la *parrèsia*, pouvait aider celui qui vivait dans l'erreur¹⁵⁹.

La franchise du moine s'exprimait également dans ses relations avec les grands personnages de l'empire, selon un schéma assez identique d'un récit hagiographique à un autre. Le puissant personnage, le plus souvent un représentant du pouvoir impérial, un juge ou un stratège, semble d'abord méconnaître la sainteté du moine qu'il traite avec dédain. Le saint exprime alors son courroux par de violents reproches lors d'une altercation publique et, vaincu par le courage terrifiant du moine, le haut fonctionnaire se soumet humblement à son autorité spirituelle. Il apparaît dans ces épisodes qu'un moine reconnu comme saint par la dévotion populaire attendait des marques de respect et de vénération ostensibles de la part des grands personnages locaux, de même qu'un gouverneur s'attendait à être reçu et accueilli par les notables de la ville à son arrivée.

Nikôn le Métanoïte († v. 1000) s'opposa ouvertement au gouverneur du Péloponnèse, Grégoire, qui jouait bruyamment à la balle pendant les hymnes, le terrain de jeu se trouvant à côté de l'église bâtie par Nikôn, au centre de la ville de Sparte. Enflammé d'une « divine ardeur », le saint sortit réprimander vertement les joueurs « avec un langage libre et de sa voix la plus hardie (εὐπαρρησιόστῳ) [...] montrant la *parrèsia* qui convient aux justes »¹⁶⁰.

Ce trait de caractère est fréquent dans les Vies de saints italo-grecs. L'hagiographe de Nil, peut-être Barthélémy († v. 1050), son disciple et successeur à la tête du monastère de Sainte-Marie de Grottaferrata, au sud-est de Rome¹⁶¹, donne de nombreux exemples du franc-

¹⁵⁷ *Vie de Basile le Jeune*, chap. 10, p. *22, chap. 14, p. *22-*23. Cf. DA COSTA-LOUILLET, « Saints de Constantinople », 2, p. 498-500 ; ANGÉLIDI, *Basile le Jeune*, p. 64-65, 122, 126-128. Au sujet de la révolte de Constantin Doukas, voir TH. CONT., p. 383 ; SKYLITZÈS, p. 198-200. Cf. POLÉMIS, *The Doukai*, p. 21-25 ; ODB, 1, p. 657.

¹⁵⁸ *Vie de Cyrille le Philéote*, chap. 37, p. 154-163. Cf. ANGOLD, *Church and Society*, p. 376-377 ; KAPLAN, « Les moines et le clergé séculier », p. 245.

¹⁵⁹ *Vie de Cyrille le Philéote*, chap. 37, § 5, p. 158.

¹⁶⁰ *Vie de Nikôn le Métanoïte*, chap. 39, p. 136, l. 23-28.

¹⁶¹ Sur ce monastère, voir G. GIOVANELLI, *S. Bartolomeo Juniore confondatore di Grottaferrata*, Grottaferrata, 1962 ; ID., *Vita di S. Nilo fondatore e patrono di Grottaferrata*, Grottaferrata, 1966 ; P. MINISCI, *Santa Maria*

parler du saint. Il le montre notamment s'opposer au juge de l'Italie méridionale, Eupraxios, après avoir refusé de l'accueillir et de l'acclamer à son arrivée, contrairement aux clercs, notables et autres moines de Rossano¹⁶². Au *koitonitès* qui souhaitait le rencontrer et le ramener avec lui à Constantinople, il répondit qu'il ne craignait « ni le patriarche ni même l'empereur que tous craignent »¹⁶³. Il usa de la même audace avec l'émir de Palerme, le prince de Capoue, le duc de Gaëte, l'empereur Otton III (963-1002) et le pape Grégoire V (996-999)¹⁶⁴.

Barthélémy de Grottaferrata aurait pour sa part réussi à convaincre le pape Benoît IX d'abdiquer en 1045¹⁶⁵. Si l'abdication du pape eut certainement d'autres raisons, plus politiques, il est plausible néanmoins que Barthélémy soit intervenu dans cette affaire, comme son maître, Nil, était intervenu en 998 dans l'affaire de l'antipape Jean XVI Philagathos dans l'espoir d'obtenir la clémence de l'empereur Otton III et du pape Grégoire V (996-999)¹⁶⁶.

Les hagiographes reprennent aussi le *topos* du moine médiateur et protecteur des villageois. Paul le Jeune († 955) s'interposa ainsi entre un juge du thème des Thracésiens et un villageois accusé d'avoir participé à une révolte populaire¹⁶⁷. L'intercession de Nil fut sollicitée

di Grottaferrata, la chiesa e il monastero, Grottaferrata, 1976 ; GIANNINI, « Il Monachesimo basiliano », p. 13-14 ; ID., « Grottaferrata », *DHGE*, 22, col. 388-391.

¹⁶² *Vie de Nil de Rossano*, chap. 46-56, p. 90-98. Cf. SANSTERRE, « Les coryphées des apôtres », p. 517, n. 6, pour la question de l'attribution de la Vie de Nil à Barthélémy, attribution qui ne fait pas l'unanimité des auteurs et au sujet de laquelle SANSTERRE exprime de sérieuses réserves. Sur la cérémonie qui marquait l'entrée solennelle des représentants de l'empereur dans une ville, voir BROWN, *Pouvoir et persuasion*, p. 28-29, pour la haute époque.

¹⁶³ *Vie de Nil de Rossano*, chap. 64, p. 105. Sur la charge du *koitonitès*, courtisan servant à la chambre impériale, réservée aux eunuques.

¹⁶⁴ *Vie de Nil de Rossano*, chap. 71-73, p. 110-113, 88, p. 125-126, 90-93, p. 127-129, 96-97, p. 132. Cf. SANSTERRE, « Les coryphées des apôtres », p. 521-522.

¹⁶⁵ *Vie de Barthélémy de Grottaferrata*, chap. 10, p. 33-34. Au sujet de l'abdication de Benoît IX, voir F. BAIX et L. JADIN, dans le *DHGE*, 8, col. 93-105 ; F. HALKIN, « L'abdication de Benoît IX (Théophylacte de Tusculum) et sa fin édifiante parmi les moines grecs de Grottaferrata », dans *Atti del Convegno internazionale sul tema L'Oriente cristiano nella storia della civiltà, Roma, 31 marzo – 3 aprile, Firenze, 4 aprile 1963*, Rome, 1964, p. 131-138, repris dans *Recherches et documents d'hagiographie byzantine*, Bruxelles, 1971, p. 229-236.

¹⁶⁶ *Vie de Nil de Rossano*, chap. 89-93, p. 126-129. Cf. SANSTERRE, « Les coryphées des apôtres », p. 522-523, 536-538. Au sujet de Jean Philagathos, moine grec originaire de Rossano promu archevêque de Plaisance, voir H. ZIMMERMANN, *Papstabsetzungen des Mittelalters*, Gratz – Vienne – Cologne, 1968, p. 105-113 ; T. H. MOEHS, *Gregorius V. A Biographical Study*, Stuttgart, 1972, p. 59-67 ; F. BURGARELLA, « Aspetti della cultura greca nell'Italia meridionale in età bizantina », dans *Bolletino della Badia greca di Grottaferrata*, 41, 1987, p. 44-45 ; FALKENHAUSEN, « Byzantine Italy », p. 144-145 ; AUBERT, dans le *DHGE*, 27, col. 443-445.

¹⁶⁷ *Vie de Paul le Jeune*, chap. 50, p. 135.

par les habitants de Rossano afin d'éviter la répression de la ville par le magistre Nicéphore Hexakiônités :

« Alors, l'homme divin, sans tarder davantage, et mettant en avant le nom du Christ, gagna la ville et donna aux habitants les conseils qui convenaient. Sous l'effet de sa persuasion, ils ouvrirent leurs portes avec confiance et reçurent le magistre rempli de colère et gonflé de courroux. Comme tous, archontes, prêtres et autres, fuyaient devant lui, seul le serviteur de Dieu se tint devant lui et présenta une défense pour tous [...] : "Il faut reconnaître qu'il s'est passé quelque chose de tout à fait mauvais et indiscipliné. Mais si l'acte avait été le fait d'hommes peu nombreux et de gens dominants, ils seraient condamnables et soumis à ton jugement très sage ; mais puisque l'acte est celui de toute la population et le crime celui de tous, t'est-il possible de passer au fil de l'épée un si grand nombre et de rendre déserte cette place forte de Dieu et de l'empereur ?" »¹⁶⁸.

Le saint moine obtint le pardon et la clémence du magistre et le texte précise qu'entre autres arguments, Nil mentionna sa *parrèsia* avec l'empereur :

« "Si tu invoques face à nous la décision impériale comme prétexte valable pour ne pas faire remise de cette faute, laisse mon insignifiance écrire quelques mots à sa majesté divine, et nous ferons avec le plus grand empressement tout ce qu'ordonnera sa pieuse majesté". À ces mots, le magistre répondit : "Quant à nous, très saint Père, connaissant la bienveillance de l'empereur sacré envers toi, nous t'accordons la dispense du paiement de cette somme considérable, plus de deux mille *nomismata*" »¹⁶⁹.

La *parrèsia* du saint est ici présentée comme une menace, car on devine que le recours direct du moine à l'empereur pourrait avoir des effets malheureux sur la carrière du magistre. Nil était, selon son hagiographe, connu des empereurs Basile II et Constantin VIII qui auraient souhaité le faire venir à Constantinople¹⁷⁰ ; il ne s'y rendit jamais cependant, et rien n'indique qu'il entretenait des relations particulières avec les empereurs. Relevons seulement que la renommée spirituelle des saints moines permettait aux hagiographes de fonder le pouvoir d'intercession de leur héros.

¹⁶⁸ *Vie de Nil de Rossano*, chap. 61, p. 101-102 (trad. V. DÉROCHE, dans MÉTIVIER, *Économie et société*, p. 108). Cf. CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, p. 21, au sujet de la révolte des habitants de Rossano, révolte provoquée par une levée d'impôts exceptionnelle.

¹⁶⁹ *Vie de Nil de Rossano*, chap. 62, p. 102-103 (trad. V. DÉROCHE, dans MÉTIVIER, *Économie et société*, p. 108).

¹⁷⁰ *Vie de Nil de Rossano*, chap. 65-66, p. 105-107, chap. 90-92, p. 127-128. Cf. DA COSTA-LOUILLET, « Saints de Sicile et d'Italie méridionale », p. 159-160, 163 ; LOUD, *Montecassino and Benevento*, p. 38 ; SANSTERRE, « Les coryphées des apôtres », p. 521-524 ; FOLLIERI, « I santi dell'Italia greca », p. 115.

Certains de ces auteurs ont pu en outre profiter de leurs récits hagiographiques pour critiquer indirectement la politique des gouverneurs et dénoncer les exactions des fonctionnaires locaux.

L'auteur de la *Vie de Nikôn*, écrite probablement au milieu du XI^e siècle, adopte une approche nettement provinciale et remarque amèrement que le gouvernement des cités et la levée des impôts étaient trop souvent confiés aux plus avides et aux plus intraitables des fonctionnaires¹⁷¹. Cyrille le Philéote, ou plutôt son hagiographe, Nicolas Katasképènos, est particulièrement sévère avec le stratège de l'Hellade et du Péloponnèse, Eumathios Philokalès qui, venu rendre visite au saint, s'entendit reprocher son amour du luxe, sa vanité et surtout la tyrannie de son gouvernement : « Pourquoi es-tu venu ici, loup solitaire, toi qui n'as pas peur du pasteur, qui ne crains pas les chiens et déchire sans pitié les troupeaux ? »

Au duc feignant de ne pas saisir la métaphore employée par Cyrille, le saint précisa sa pensée :

« Le pasteur, c'est mon Christ, les chiens, ceux qui inspirés par Dieu te font des reproches – il est écrit : Que pourrait-il y avoir de pire qu'un homme qui ne craint pas Dieu et qui n'a pas honte devant les hommes ? –, les brebis, ce sont mes confrères, les pauvres, que tu gouvernes avec tyrannie ; tu te nourris de leur lait, tu te revêts de leur laine, tu égorges ce qui est gras »¹⁷².

Néophytos le Reclus († après 1214) a été prolix sur la situation des villageois chypriotes dont il décrit les dures conditions de vie dans plusieurs de ses écrits et n'hésitait pas à stigmatiser le comportement des puissants de l'île, les archontes : il les accusait de manquer de charité, d'opprimer les pauvres et de former une classe corrompue, et les comparait à des « bêtes sauvages » ou des « loups rapaces »¹⁷³. Il critiqua aussi avec âpreté la

¹⁷¹ *Vie de Nikôn le Métanoïte*, chap. 58, p. 184, l. 18-20. Concernant l'auteur de la *Vie*, voir D. F. SULLIVAN, *The Life of Saint Nikon, Text, Translation and Commentary*, Brooklin Mass, 1987, p. 2-6, 18.

¹⁷² *Vie de Cyrille le Philéote*, chap. 35, § 3, p. 148 (trad. E. SARGOLOGOS). Cf. MORRIS, *Monks and laymen*, p. 131-132.

¹⁷³ Citation d'une source inédite, traduite en partie par GALATARIOTOU, p. 190-191. Voir aussi NÉOPHYTOS LE RECLUS, « Περὶ τῶν κατὰ χώραν Κύπρον σκαιῶν », p. 10-13 ; ID., « Εἰς τὸν τίμιον καὶ ζωοποιὸν σταυρόν », p. 178-179 ; ID., « Βιβλίον πενήντακοντακέφαλον », chap. 49 ; ID., « Βίβλος τῶν Κατηχήσεων », p. 307, 329. Cf. GALATARIOTOU, *Neophytos*, p. 190-191 ; A. NICOLAOU-KONNARI, « Greeks », dans *Cyprus. Society and Culture, 1191-1374*, éd. A. NICOLAOU-KONNARI et CH. SCHABEL, Leyde – Boston, 2005, p. 35-36.

lourde fiscalité qui pesait sur les Chypriotes, aggravée par la corruption des fonctionnaires, notamment des juges¹⁷⁴.

Comme l'hagiographe de Cyrille le Philéote et avec la même véhémence, Néophytos stigmatisa la charité déplacée des fonctionnaires impériaux qui, avec de l'argent « volé », selon eux, aux villageois, distribuaient des oboles, commandaient de riches icônes et construisaient des églises, offrandes des plus déplaisantes à Dieu car « pris(es) sur les biens des pauvres »¹⁷⁵. Cyrille adressait plus précisément cette critique à Eumathios Philokalès, dont il est intéressant de rappeler qu'il patronna le monastère de Koutsovendis, au nord de Chypre, afin d'exprimer son repentir et d'expier ses péchés, ce que Néophytos savait probablement¹⁷⁶.

La nature exclusivement autobiographique des sources concernant Néophytos le Reclus et son ermitage incite à leur donner plus de crédit qu'aux sources hagiographiques, mais Catia Galatariotou a bien montré que Néophytos construisit son autobiographie comme un récit hagiographique, réunissant plusieurs éléments susceptibles d'être retenus pour sa sanctification¹⁷⁷. Nous avons vu par ailleurs que la franchise du moine était une preuve remarquable de sa sainteté. En outre, Néophytos s'adressait à un public assez réduit, les moines de son ermitage, son frère Jean, moine du monastère de Koutsovendis, et quelques amis intimes ; son *Interprétation des commandements* et son *Livre des cinquante chapitres*, écrits respectivement en 1176 et 1179 et qui contiennent ses propos les plus vifs, étaient adressés à son frère et à la communauté de Koutsovendis¹⁷⁸. Son éloge de la Sainte Croix et son récit sur les malheurs de Chypre après la conquête d'Isaac Comnène, en 1184, contiennent plusieurs remarques acerbes sur la richesse des notables et la corruption des fonctionnaires, mais ces deux écrits datent de 1196 et décrivent une société qui a disparu, selon Néophytos, du fait de la conquête latine de l'île en 1191¹⁷⁹.

¹⁷⁴ *Testament de Néophytos le Reclus*, chap. 3, p. 74, l. 15-16 (1214). Cf. GALATARIOU, *Neophytos*, p. 190-191.

¹⁷⁵ Citation de la *Vie de Cyrille le Philéote*, chap. 35, § 6, p. 151 (trad. E. SARGOLOGOS). Cf. GALATARIOU, *Neophytos*, p. 190-191, 195-196.

¹⁷⁶ C. MANGO et E. J. W. HAWKINS, « The Hermitage of St. Neophytos and Its Wall Paintings », *DOP*, 20, 1966, p. 334 ; GALATARIOU, *Neophytos*, p. 194.

¹⁷⁷ GALATARIOU, *Neophytos*, p. 97-113, 116-128

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 180-182.

¹⁷⁹ Le récit des malheurs de Chypre, « Περὶ τῶν κατὰ χώραν Κύπρον σκαιῶν », est contenu dans une lettre de Nicéphore adressée à un aristocrate qui a quitté l'île au moment de la conquête latine pour rejoindre la ville de Nicée. L'éloge de la Sainte Croix, « Εἰς τὸν τίμιον καὶ ζωοποιὸν σταυρὸν », est le 7^e panégyrique du premier livre des Panégyriques de Néophytos le Reclus. Cf. GALATARIOU, *Neophytos*, p. 263 et 269, pour la datation de ces textes.

Remarquons cependant que la situation de Chypre semble en effet avoir été assez difficile entre le IX^e et le XII^e siècle, notamment sur le plan fiscal : plusieurs auteurs byzantins mentionnent le poids des taxes, la pauvreté des habitants et la corruption des juges¹⁸⁰. Les écrits de Néophytos et les critiques formulées par l'hagiographe de Cyrille le Philéote à l'égard du gouvernement d'Eumathios Philokalès introduisent un niveau de lecture supplémentaire : au-delà du *topos* hagiographique, ces discours critiques à l'égard des autorités locales révèlent de la part des saints moines et, plus certainement, de leur hagiographe, une bonne compréhension des difficultés des populations villageoises et une conscience assez nette des devoirs des gouvernants.

c. *Le moine face à l'empereur*

La relation privilégiée que les moines entretenaient avec l'empereur les encourageait à s'opposer à lui en faisant appel à ses qualités de souverain chrétien : la mesure (μέτρον, πρέπον), la justice (δικαιοσύνη), la bienveillance (φιλανθρωπία).

Les exemples sont déjà nombreux avant notre période, notamment lors des querelles christologiques. En 633, Pierre, un général de Numidie demanda à Maxime le Confesseur s'il devait partir en campagne contre les Arabes d'Égypte, conformément à l'ordre d'Héraclius. Maxime répondit par la négative, arguant que Dieu désapprouvait le règne d'Héraclius et ne lui donnerait pas la victoire dans ce conflit¹⁸¹. Maxime reprochait en effet à l'empereur Héraclius d'avoir compromis la profession de foi chalcédonienne avec le monoénergisme et d'avoir ouvert la voie au monothélisme qui fut la cause d'une longue querelle théologique au sein de l'empire et avec la papauté¹⁸².

¹⁸⁰ Voir notamment le tableau très négatif de l'île dressé par Nicolas Mouzalôn, après avoir renoncé à l'archevêché de Chypre (1010-1111), sur la corruption des évêques, des abbés, des juges et des gouverneurs (p. 120, l. 306-122, l. 377, p. 121, l. 336-340, p. 128, l. 596-129, l. 627) et sur la pauvreté des paysans écrasés par le poids des taxes (p. 136, l. 885-137, l. 912). Cf. GALATARIOTOU, *Neophytos*, p. 192-194.

¹⁸¹ MAXIME LE CONFESSEUR, *Relatio motionis*, éd. P. ALLEN et B. NEIL, *Maximus the Confessor and his Companions. Documents from Exile*, Oxford University Press, 2002, p. 48-50. Cf. W. BRANDES, « 'Juristische' Krisenbewältigung im 7. Jahrhundert ? Die Prozesse gegen Papst Martin I und Maximus Homologetes », dans *Fontes Minores X*, éd. L. BURGMANN, Francfort sur-le-Main, 1998, p. 141-212 (p. 183).

¹⁸² G. DAGRON, « L'Église et la chrétienté byzantines entre les invasions et l'iconoclasme (VII^e – début VIII^e siècle) », dans *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, IV, *Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, éd. J.-M. MAYEUR, CH. (†) et L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD, Paris, 1993, p. 40-53.

La résistance des moines, exaltée par les sources iconodoules

Les sources iconodoules et particulièrement les Vies de saints, telle la *Vie d'Étienne le Jeune*, ont repris ce thème avec force¹⁸³. L'*Admonition de l'Ancien sur les saintes images* montre ainsi un vieux moine iconodoule de Cilicie, peut-être Georges de Chypre, s'opposer avec courage à un évêque, Kosmas, dans un synode convoqué par ce dernier afin de condamner le culte des images :

[L'évêque] : « Toi, tu es bien celui qui a levé le front et dit de vilaines choses contre l'empereur - l'empereur qui est conduit par Dieu, qui, observant la foi orthodoxe de son intelligence très pure, a imité le Christ, [...] et a lui aussi, de la même façon, détruit les idoles ? Et qui donc pourra s'opposer à son dogme porté par l'amour de Dieu et à ses préceptes excellents ? Quelle bouche ne se fermera, quelles oreilles ne se soumettront aux dogmes sortis de sa sainte bouche ? Car celui qui s'oppose à ses édits (*prostagma*) n'est pas digne de vivre une heure et plutôt digne d'être suspendu au bois. [...] »

Place ta main sur ta bouche afin que ceux qui sont instruits par toi voient, qu'ils sachent que tu n'es pas capable de t'opposer à ce que je dis, et que, couverts de honte, ils changent d'avis et marchent sur la bonne voie, et qu'ils ne se prosternent pas devant ce que moi j'appelle des leurres, et le Christ les guérira ».

L'ancien lui dit : « Pour moi, j'ai levé le front contre l'empereur, comme tu dis, et tu as dit que tu livreras celui qui avait parlé contre lui à une mort très cruelle ; mais toi, transporté sur la hauteur, comme tu dis, et disant une injustice contre le fils de Dieu, tu as montré à tous que le Christ était un maître (*didaskalos*) d'impiété, et ses apôtres avec lui. [...] »

Si tu veux dialoguer avec moi, que ce ne soit pas en fonction du pouvoir que t'a donné l'empereur, mais que, comme sous le regard de Dieu, nous prenions les Saintes Écritures à témoin : c'est ainsi que le vrai, extrait du mensonge, deviendra évident »¹⁸⁴.

¹⁸³ Dans la *Vie d'Étienne le Jeune*, voir notamment l'assurance d'Anne, disciple d'Étienne le Jeune, face à Constantin V, chap. 35, p. 134, l. 15-24, et la propre audace du saint, chap. 44-45, p. 142-146 (p. 146, l. 2, 8), chap. 55, p. 154-157. Cf. V. DÉROCHE, « Note sur la *Vie d'Étienne le Jeune* et sa chronologie interne », *REB*, 60, 2002, p. 182.

¹⁸⁴ L'*Admonition de l'Ancien sur les saintes images*, éd. B. M. MELIORANSKIJ, *Georgij Kiprianin i Ioann Ierusalimljanin*, Saint-Petersbourg, 1901, p. VIII (trad. M.-F. AUZÉPY, dans M.-F. AUZÉPY, M. KAPLAN et B. MARTIN-HISARD, *La chrétienté orientale du début du VII^e siècle au milieu du XI^e siècle. Textes et documents*, Paris, 1996, p. 41-42). Ce texte est un petit traité didactique presque contemporain des événements qui restitue des débats publics animés dans les provinces par les émissaires impériaux afin de convaincre les chrétiens de tout l'empire du bien-fondé de la doctrine iconoclaste, voir BECK, *Kirche und theologische Literatur*, p. 487 ; BROWN, « Une crise », p. 235 ; S. GERO, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V*, Louvain, 1977, p. 25-36 ; DAGRON, « L'iconoclasme », p. 114-116.

Cet extrait insiste particulièrement sur la hardiesse du vieillard, malgré les tentatives d'intimidation du puissant évêque, et sa confiance dans sa propre connaissance des Saintes Écritures.

Un rôle de médiation entre l'empereur et ses sujets

Les nombreux moines qui entourent l'empereur dans les sources des IX^e-XII^e siècles adoptent fréquemment cette franchise de ton, s'adressant aux hauts fonctionnaires et à l'empereur avec hardiesse et sang-froid. Les hagiographes soulignent de cette façon le rapport privilégié du moine avec Dieu et les hommes, mais l'augmentation de ce type d'occurrences reflète aussi la place grandissante du moine dans la société byzantine. S'il est certain que les moines possèdent alors un prestige spirituel accru, il est également probable que les auteurs des Vies de saints aient exagéré le trait afin de mieux souligner la sainteté de leur héros.

Médiateur des hommes, le saint moine devait avoir le courage d'affronter l'empereur pour défendre ses sujets victimes d'injustices, selon l'exemple donné par saint Auxence dans un texte du XI^e siècle : « Il osait même intervenir dans les tribunaux de justice et faire opposition à l'empereur, si du moins il voyait [les sentences de l'empereur] dépasser la mesure »¹⁸⁵.

Irène de Chrysobalanton († vers 930) intervint ainsi auprès de l'empereur Michel III (842-867) pour sauver la vie d'un proche accusé de conspiration. Tout le récit est marqué par le merveilleux : Irène apparut d'abord à l'empereur dans une vision qui incita Michel III à aller voir le prisonnier afin de lui demander s'il connaissait cette femme et son monastère. Le prisonnier lui indiqua qu'il pouvait les trouver près de la citerne d'Aspar et l'empereur envoya des dignitaires accompagnés d'un peintre afin de réaliser le portrait d'Irène. Celle-ci répéta à cette occasion sa demande d'intercession aux hommes de l'empereur qui furent effrayés par sa présence, une lumière divine se dégageant de son visage. La même lumière effraya l'empereur lorsqu'il regarda son portrait et la sainteté manifeste d'Irène, dont témoignent à la fois sa franchise et la présence de la grâce, engagea Michel III à libérer le prisonnier¹⁸⁶. Malgré

¹⁸⁵ *Vie d'Auxence*, chap. 6, p. 72, l. 40-42 (trad. P. JOANNOU). Cf. WARE, « The Spiritual Father », p. 304-305.

¹⁸⁶ *Vie d'Irène de Chrysobalanton*, chap. 21, p. 88-100, et introduction, p. xxxiv-xxxvi ; L. RYDÉN, « New Forms of Hagiography : Heroes and Saints », dans *The 17th International Byzantine Congress, Major papers, Washington, D.C., August 3-8, 1986*, Washington, 1986, p. 537-554 ; ABRAHAMSE, « Women's Monasticism », p. 50-53 ; M.-F. AUZÉPY, « La sainteté et le couvent : libération ou normalisation des femmes ? », dans *Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VI^e-XI^e siècles), Colloque international*

les difficultés de datation de cet épisode, nous pouvons néanmoins retenir ici qu'il était attendu, dans les récits hagiographiques, que les moines puissent s'adresser directement et librement à l'empereur pour lui faire entendre raison. L'hagiographe attribue le succès de l'entreprise d'Irène à sa *parrèsia* avec Dieu, à sa faculté d'être entendue de lui¹⁸⁷, mais Irène bénéficiait également d'une proximité certaine avec l'empereur, du fait de son appartenance à une famille aristocratique, peut-être les Gouber d'Asie Mineure.

Une familiarité excessive

La *parrèsia* désigne aussi la familiarité excessive du moine qui se sent partout chez lui et autorisé à tout dire avec désinvolture. Des conflits personnels opposaient parfois moines et empereurs, notamment dans le cadre d'une relation de parenté spirituelle ; tel un père, un moine pouvait réprimander le souverain et, en vertu de sa sagesse, se sentait autorisé à intervenir sur les questions les plus intimes. Notons cependant que si les sources hagiographiques soulignent la témérité des moines lors de leurs altercations avec l'empereur, leurs interventions étaient rarement couronnées de succès.

Théodore Stoudite et son oncle, Platon de Sakkoudion, s'opposèrent ainsi ouvertement et vainement au mariage de Constantin VI avec sa maîtresse, Théodotè, par ailleurs lointaine parente de Théodore¹⁸⁸. Toute l'affaire montre bien que l'opposition de Théodore était surtout dirigée contre le patriarche Taraise (784-806), du moins dans sa première phase, mais nous rencontrons d'autres épisodes similaires.

Euthyme tenta ainsi de persuader Léon VI de ne pas divorcer de sa première épouse, Théophanô, et de mettre un terme à sa coupable relation avec Zoé Zaoutzès¹⁸⁹.

organisé les 28, 29 et 30 mars 1996 à Bruxelles et Villeneuve d'Ascq, éd. S. LEBECQ, A. DIERKENS, R. LE JAN et J.-M. SANSTERRE, Villeneuve d'Ascq, 1999, p. 179 ; N. DELIERNEUX, « Littérature des hommes, biographies des "anges" : quelques remarques d'hagiographie féminine (VIII^e-X^e siècle) », dans *Les vies de saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique ? Actes du II^e colloque international philologique ERMHNELA, Paris, 6-7-8 juin 2002*, éd. P. ODORICO et P. A. AGAPITOS, Paris, 2004, p. 356-358.

¹⁸⁷ *Vie d'Irène de Chrysobalanton*, chap. 21, p. 88, l. 10, 24-25.

¹⁸⁸ *Vie de Platon de Sakkoudion*, chap. 26-28 ; É. PATLAGEAN, « Les Stoudites, l'empereur et Rome », dans *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo, Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo*, 34-1, Spolète, 1988, p. 429-460, rééd. dans *Figures du pouvoir à Byzance*, Spolète, 2001, p. 75 ; P. KARLIN-HAYTER, « A Byzantine politician monk, St Theodore Studite », *JÖB*, 44, 1994, p. 217-232, p. 220-221, 224-232 ; PRATSCH, *Theodoros Studites*, chap. 3, p. 83-114.

¹⁸⁹ *Vie du patriarche Euthyme*, p. 39-41. Des considérations morales amenèrent aussi Euthyme à reprocher à l'empereur la séparation d'Alexandre, le frère de Léon VI, et de son épouse (*Vie du patriarche Euthyme*, p. 55, l. 20 - p. 57, l. 10). Cf. M. JUGIE, « La vie et les œuvres d'Euthyme patriarche de Constantinople », *EO*, 16, 1913, p. 389-390.

L'hagiographe souligne qu'Euthyme obtint le repentir de l'empereur et parvint à éviter le divorce, mais la démarche du moine fut clairement un échec car Théophanô quitta peu après le Palais pour vivre près de l'église des Blachernes et, après sa mort, Léon VI épousa sa maîtresse en secondes noces contre l'avis d'Euthyme¹⁹⁰.

La relation de Léon VI avec Euthyme représente cependant un cas de figure extrême que nous ne rencontrons plus par la suite et qui résulte de l'ambiguïté de la principale source de nos informations, la *Vie du patriarche Euthyme*, dont le héros, higoumène du monastère de Marianos, à Psamathia, syncelle puis patriarche de Constantinople (907-912), est souvent éclipsé par la figure dominante de l'empereur¹⁹¹. Cette Vie a été composée au monastère de Psamathia par un moine qui ne semble pas avoir connu personnellement Euthyme, entre 920 et 925 selon son éditeur, après 932 selon une étude ultérieure¹⁹². Plusieurs éléments indiquent que l'auteur a d'abord vécu au Palais et ses propos trahissent souvent le point de vue d'un courtisan ou d'un sénateur devenu moine tardivement¹⁹³.

L'empereur est présenté de façon positive, mais l'auteur souligne autant sa piété et son respect pour Euthyme que sa force de caractère et les raisons politiques qui guident sa vie matrimoniale, principalement le désir impérieux de transmettre le pouvoir impérial à un héritier. Euthyme lui-même reconnut la force de cet argument et devint l'un des parrains du jeune Constantin, pourtant né en 905 de l'union illégitime de l'empereur avec Zoé Karbônopsina¹⁹⁴. Élevé ensuite au patriarcat, Euthyme accepta de procéder à la dispense qui validait le quatrième mariage de Léon VI, économie refusée par le précédent patriarche Nicolas Mystikos, et couronna Constantin VII¹⁹⁵.

L'auteur de la *Vie*, partagé entre la vénération qu'il porte à Euthyme et sa sympathie manifeste à l'égard de l'empereur, peint un tableau nuancé des relations de l'empereur avec le moine et ne cache pas les échecs de ce dernier quand d'autres intérêts sont en jeu.

¹⁹⁰ *Vie du patriarche Euthyme*, p. 45-49 ; TH. CONT., p. 357, l. 4-8, p. 361 ; PS-SYMÉON, p. 701, l. 20-22, p. 702 ; GEORGES CONT., p. 856-857 ; SKYLITZÈS, p. 175, p. 179 ; SKOUTARIOTÈS, p. 146, l. 10-12.

¹⁹¹ Introduction à la *Vie du patriarche Euthyme*, p. 9-10 ; ODB, 2, p. 755-756 ; TOUGHER, *Leo VI*, p. 8-10.

¹⁹² D. Z. SOPHIANOS, « Ὁ Βίος τοῦ Εὐθυμίου (*Vita Euthymii*) πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως († 917) καὶ ὁ χρόνος συγγραφῆς αὐτοῦ », *EEBS*, 38, 1971, p. 285-296 ; DELOUIS, *Stoudios*, p. 375-376.

¹⁹³ Introduction à la *Vie du patriarche Euthyme*, p. 34-37 ; TOUGHER, *Leo VI*, p. 97.

¹⁹⁴ *Vie du patriarche Euthyme*, p. 71, l. 14-16. Cf. TOUGHER, *Leo VI*, p. 156.

¹⁹⁵ *Vie du patriarche Euthyme*, p. 109-112 ; TH. CONT., p. 370, p. 371, l. 6-11 ; SYM. MAG. ET LOG., p. 288, p. 289, l. 341-345 ; SKYLITZÈS, p. 185, l. 23-25, 34-40 ; SKOUTARIOTÈS, p. 146, l. 26 - p. 147, l. 5. Cf. DAGRON, « L'Église et l'État », p. 188-192 ; TOUGHER, *Leo VI*.

Conclusion du chapitre 2

L'omniprésence des moines auprès des empereurs s'est ainsi imposée entre le X^e et le XII^e siècle. Les récits hagiographiques et les chroniques présentent les moines comme les meilleurs conseillers de l'empereur et ses plus proches confidents. Leur statut spirituel au sein de la famille impériale les autorisait, selon ces sources, à adopter une franchise et une liberté de ton rarement contestées, qui témoignaient de leur autorité et de leur capacité d'influence sur la personne de l'empereur. Ces textes soulignent de la sorte la piété des empereurs et surtout « l'amour des moines » qui caractérisait certains d'entre eux et qui semble devenir un des principaux gages de la légitimité impériale à partir du IX^e siècle.

La familiarité des moines avec l'empereur et la protection dont ils bénéficiaient du fait de leur autorité spirituelle a sans doute permis aux moines d'exercer une influence sur la piété impériale. Les chroniqueurs témoignent du désir des empereurs d'exprimer leur humilité à l'égard des moines et surtout de leur père spirituel, avec des accents pathétiques qui évoquent la spiritualité monastique.

Chapitre 3 : L'influence de la spiritualité monastique sur la piété impériale

« Tu m'as honoré de façon plus brillante et, tandis que les empereurs et les archontes voulaient user de moi comme d'un instrument infâme pour servir leurs desseins, par tes ineffables jugements tu m'as racheté de leurs mains. Malgré mon amour de l'argent, tu ne m'as pas laissé recevoir des cadeaux d'or et d'argent ; la gloire et la célébrité de cette vie, qu'on m'offrait pour vendre ta sainteté, tu m'as donné de les regarder comme une abomination »¹.

Ainsi Syméon le Nouveau Théologien († 1022), higoumène du monastère de Saint-Mamas, à Constantinople, rendait-il grâce à Dieu de l'avoir soustrait à la vanité d'une vie consacrée à la gloire et à l'argent, et de l'avoir aidé à suivre une voie « plus brillante », la voie monastique. L'idée de la supériorité de la dignité monastique à la dignité royale est déjà présente chez les pères du monachisme, notamment chez Jean Chrysostome et dans les lettres de Jean de Gaza², mais les sources des X^e et XI^e siècles portent cette idée à son aboutissement et affirment la supériorité de l'autorité spirituelle des moines sur toute autre dignité, même impériale. Nous verrons que les courants spirituels issus du monachisme ont développé l'idée de la primauté des moines dans l'Église byzantine et souligné l'importance de la grâce divine dans le sacerdoce.

Syméon le Nouveau Théologien († 1022), higoumène du monastère de Saint-Mamas, à Constantinople, a incarné au tournant du XI^e siècle cette réflexion sur la primauté monastique³. La spiritualité mystique et pathétique contenue dans ses *Catéchèses* et que l'on retrouve dans les écrits de son principal disciple, Nicétas Stéthatos, semble avoir eu une influence sur la piété impériale. Les empereurs des IX^e-XII^e siècles étaient sensibles à l'idée de

¹ SYMÉON NV. TH., *Cat.*, XXXVI, p. 332

² BARSANUPHE ET JEAN, *Correspondance*, III, lettre n° 833 ; JEAN CHRYSOSTOME, *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, PG, 47, col. 341 ; ID., *Comparatio regis cum monacho*, PG, 47, col. 387-392. Voir les traductions de L. JOLY dans les *Œuvres complètes de S. Jean Chrysostome*, Paris, vol. 2, 1864, p. 319-321, vol. 4, 1865, p. 203-204. Cf. HAUSHERR, *Direction spirituelle*, p. 32.

³ Au sujet de la pensée et de l'œuvre théologique de Syméon le Nouveau Théologien, voir surtout KRIVOCHÉINE, *In the Light of Christ*, J. A. MCGUCKIN, « Symeon the New Theologian (d. 1022) and Byzantine monasticism », dans *Mount Athos and Byzantine Monasticism*, éd. A. BRYER et M. CUNNINGHAM, Londres, 1996, p. 17-35, et ALFEYEV, *St. Symeon the New Theologian*. L'ouvrage de TURNER, *Spiritual Fatherhood*, porte plus précisément sur la direction spirituelle telle qu'elle est définie par les écrits de Syméon et de son disciple, Nicétas Stéthatos.

l'humilité impériale, une humilité qui n'était plus seulement celle de l'homme face à la mort, mais qui prenait la forme d'un repentir pathétique, en particulier lorsque leur légitimité pouvait être contestée par leurs contemporains. Cette humilité présentait des similitudes avec celle des moines face à Dieu, car les empereurs ont cherché à imiter le mode de vie monastique par un comportement vertueux et austère. La période se caractérise par le nombre important d'empereurs devenus moines, soit pour des raisons politiques, soit juste avant leur décès, et nous verrons que les chroniqueurs semblent attachés à souligner les motivations spirituelles des empereurs qui prennent l'habit monastique.

I. L'autorité charismatique des moines

L'autorité spirituelle du moine repose sur des charismes concédés par Dieu, c'est-à-dire, selon Max Weber, sur « les qualités extraordinaires [...] d'un personnage qui est, pour ainsi dire, doué de forces ou de caractères surnaturels ou surhumains ou tout au moins en dehors de la vie quotidienne, inaccessibles au commun des mortels ; ou encore qui est considéré comme envoyé de Dieu ou comme un exemple, et en conséquence considéré comme un chef »⁴. Ces charismes monastiques sont la thaumaturgie, la prophétie et, le plus important de tous, le discernement des âmes, la *diakrisis*, qui, dans les Vies de saints, se conjugue souvent avec le dioracisme, la capacité de voir à travers les espaces et la matière, et la *proorasis*, la vision à travers le temps. Seul l'ascète qui a triomphé des démons accède à l'état de pureté qui lui permet de connaître et de voir Dieu. Cette vision de Dieu peut être associée au don de prophétie et au don de guérison, grâces extraordinaires qui font du saint moine un intercesseur des hommes auprès de Dieu. Ces charismes sont une conséquence de la sainteté, mais non une preuve de salut, même si Dieu reconnaît, en faisant ce don, que la plus grande partie de l'entreprise du salut a été faite. C'est le signe de la présence divine qui fonde la reconnaissance et la légitimation de l'homme de Dieu⁵.

⁴ WEBER, *Économie et société*, 1, p. 320 (chap. III, § 10).

⁵ HAUSHERR, *Direction spirituelle*, p. 41-43, 82-87, 97-99 ; É. PATLAGEAN, « Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale », *Annales*, 23.1, 1968, p. 115-116 ; FLUSIN, *Cyrille de Scythopolis*, p. 158-170, 178-179 ; G. FILORAMO, « Foundations of power and conflicts of authority in late-antique monasticism : an introduction », dans *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism, Proceedings of the International Seminar*, Turin, December 2-4, 2004, éd. A. CAMPLANI et G. FILORAMO, Louvain, 2007, p. 9-10 ; ID., « Le fondement de l'autorité charismatique dans le monachisme chrétien (IVE-VE siècles) : le discernement des esprits », dans *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam*, éd. N. AMRI et D. GRIL, 2007, p. 37-54.

a. Les moines dans l'Église byzantine

Dans les campagnes d'Égypte, de Syrie, de Palestine et d'Asie Mineure, le moine a été dès le IV^e siècle, grâce à ses charismes, un homme de pouvoir sollicité par les villageois pour résoudre les conflits de voisinage ou trancher des questions juridiques, consulté tout autant sur des sujets d'ordre matériel que spirituel. Son autorité palliait l'absence ou les insuffisances du clergé en assurant au quotidien une présence à la fois autoritaire et rassurante et en usant, à l'occasion, d'exorcisme, de malédictions et de miracles surnaturels. Le clergé était concurrencé par ces formes spontanées et mal contrôlées de cultes locaux. Leurs charismes autorisaient les moines à seconder les prêtres et à conseiller l'empereur, en faisant intervenir le miracle là où l'institution était défaillante, et les Vies de Sabas ou de Syméon Stylite se présentent comme des témoignages de la supériorité spirituelle du moine sur le clergé⁶. La *Vie de Sabas*, écrite dans la première moitié du VI^e siècle par Cyrille de Scythopolis, développe en outre le thème de la grâce divine dont bénéficiait l'ascète vertueux et qui faisait de lui le plus parfait de tous les prêtres ; expression de la volonté de Dieu, cette grâce avait plus de valeur que la seule ordination par les hommes⁷. Cette idée fut reprise et développée au début du XI^e siècle par Syméon le Nouveau Théologien qui en fit le principal argument de son discours sur le sacerdoce charismatique.

Cette conception charismatique de l'autorité du moine ne s'opposait pas, toutefois, au respect de la hiérarchie institutionnelle. Les hagiographes se plaisent à décrire les conflits des moines avec les évêques pour mieux souligner l'attachement de leurs héros à l'idéal évangélique, mais les saints agissaient, le plus souvent, dans le cadre de la hiérarchie ecclésiastique, avec laquelle ils collaboraient. Les communautés monastiques dépendaient de l'évêque du lieu pour le spirituel autant que pour le temporel ; l'autorité de Sabas sur la Grande Laure et la Nouvelle Laure fut contestée par les moines de ces deux fondations tant qu'elle ne fut pas confirmée et imposée par le patriarche de Jérusalem⁸.

⁶ FLUSIN, *Cyrille de Scythopolis*, p. 206-298 ; ID., « Saint-Sabas », p. 214-215 ; V. DÉROCHE, « Tensions et contradictions dans les recueils de miracles de la première époque byzantine », dans *Miracle et Karâma, Hagiographies médiévales comparées*, 2, éd. D. AIGLE, Turnhout, 2000, p. 146 ; A. KLEINBERG, *Histoires de saints. Leur rôle dans la formation de l'Occident*, Paris, 2005, p. 209-223. Voir des exemples similaires dans l'Espagne wisigothique, dans C. MARTIN, *La géographie du pouvoir dans l'Espagne wisigothique*, Lille, 2003, p. 99-105.

⁷ FLUSIN, *Cyrille de Scythopolis*, p. 149.

⁸ FLUSIN, « Saint-Sabas », p. 195-213.

Si, à la haute époque, les moines refusaient de recevoir les ordres, par humilité et par crainte de compromettre leur ascèse, cette résistance devint purement formelle dans les siècles suivants. Les Vies de saints témoignent fréquemment de la volonté de la hiérarchie ecclésiastique d'intégrer les personnalités spirituelles charismatiques en leur sein, souvent contre leur gré, et les saints ajoutaient ainsi à leurs charismes d'ascètes l'autorité de l'ordination⁹. La politique iconoclaste accéléra cette évolution en réaffirmant l'autorité cléricale et surtout épiscopale sur les cultes locaux et les formes officieuses d'encadrement pastoral¹⁰. La querelle des images donna aux moines l'occasion d'intervenir avec plus de force dans les affaires de l'empire et de l'Église. Leur présence au concile de Nicée II, qui mit fin au premier iconoclisme en 787, confirma à la fois la volonté de Taraise de les soumettre à la politique patriarcale et leur rôle grandissant au sein de l'Église. Bien que ne faisant pas partie institutionnellement du concile, les moines y tenaient une place honorifique et s'opposèrent à la réintégration de plusieurs évêques iconoclastes¹¹.

Il a été démontré que les moines ne formaient pas, à la fin de l'iconoclisme, ce *tagma* résistant, uni et victorieux, que les chroniques et les Vies de saints se sont accordé à décrire¹². Au lendemain du concile, le corps des moines se divisait en effet en trois groupes, les plus intransigeants qui avaient refusé de venir au concile, les modérés qui en acceptèrent les conclusions, mais décidèrent de rompre la communion avec le patriarche, et ceux qui se rangèrent du côté de Taraise. Néanmoins, leur participation au concile de Constantinople en 843, ainsi que leur attitude intransigente à l'égard des évêques iconoclastes, confirma qu'il n'était désormais plus possible d'exclure les moines des affaires ecclésiastiques et temporelles de l'empire en alléguant le canon 4 du concile de Chalcédoine qui, depuis 451, plaçait les

⁹ Voir notamment la *Vie de Pierre d'Argos* et la *Vie d'Arsène de Corfou*, tous deux évêques, dont les charismes, associés à la dignité épiscopale, leur permettent de jouer un rôle actif de protection et de médiation auprès des populations villageoises aux IX^e-X^e siècles. Cf. DA COSTA-LOUILLET, « Saints de Grèce », p. 316-330 ; ODB, 1, p. 187 et 3, p. 1638 ; KAPLAN, « Les moines et le clergé séculier », p. 244-250.

¹⁰ BROWN, « Une crise », p. 223, 238-245 ; DAGRON, « L'iconoclisme », p. 133.

¹¹ AUZÉPY, « La place des moines à Nicée II », p. 49-51, 56-57.

¹² E. VON DOBSCHÜTZ, « Methodius und die Studiten. Strömungen und Gegenströmungen in der Hagiographie des 9. Jahrhunderts », *BZ*, 19, 1909, p. 41-105 ; AUZÉPY, « La place des moines à Nicée II », p. 47, 56 ; EAD., « Les saints et le triomphe de l'orthodoxie », dans *The Heroes of the Orthodox Church*, éd. E. KOUNTOURA-GALAKÈ, Athènes, 2004, p. 21-26 ; DÉROCHE, « L'autorité des moines », p. 241-242 ; MORRIS, *Monks and laymen*, p. 9-13.

moines sous la surveillance des évêques¹³.

L'opposition des moines de Stoudios envers les patriarches de Constantinople participait, dans l'abondante hagiographie stoudite, du prestige moral d'un corps qui se vantait d'avoir toujours résisté aux pressions des empereurs hérétiques et d'une hiérarchie ecclésiastique jugée opportuniste¹⁴. Les moines furent dès lors perçus comme les derniers défenseurs de l'orthodoxie et les meilleurs garants du salut après la mort ; les Vies de saints écrites après l'iconoclasme ont été majoritairement consacrées à des moines¹⁵.

Michel Psellos témoigne de la part croissante que prirent les moines aux affaires de l'empire dans sa *Vie d'Auxence*, saint ascète qui vécut à Constantinople et en Bithynie au V^e siècle. L'auteur ajouta en effet au récit de la Vie, datant de la fin du V^e siècle, un épisode ayant trait au concile de Chalcédoine, en 451, et donnant à Auxence un rôle déterminant lors des sessions du concile, « invité à cela expressément par l'empereur Marcien »¹⁶. Les actes du concile ne mentionnent pas la présence du saint, mais, au XI^e siècle, Psellos estimait plausible et crédible l'intervention de moines réputés pour leur sainteté lors des sessions des conciles et

¹³ ACO, II, 1, 2, p. 159 ; RALLÈS-POTLÈS, II, p. 225-229. Cf. P. MARAVAL, « Le concile de Chalcédoine », dans *Histoire du christianisme*, III, *Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)*, éd. J.-M. MAYEUR, CH. (†) et L. PIETRI, A. VAUCHEZ et M. VENARD, Paris, 1998, p. 105-106 ; B. FLUSIN, « L'essor du monachisme oriental », dans *Histoire du christianisme*, III, *Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)*, éd. J.-M. MAYEUR, CH. (†) et L. PIETRI, A. VAUCHEZ et M. VENARD, Paris, 1998, p. 549 ; G. DAGRON, « Les moines et la ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine (451) », *TM*, 4, 1970, p. 273 ; THOMAS, *Private Religious Foundations*, p. 37-38 ; HELVÉTIUS-KAPLAN, « Asceticism », p. 282-283.

¹⁴ AUZÉPY, « La place des moines à Nicée II », p. 56-57 ; É. PATLAGEAN, « Les Stoudites, l'empereur et Rome », dans *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo, Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo*, 34-1, Spolète, 1988, p. 429-460, rééd. dans *Figures du pouvoir à Byzance*, Spolète, 2001, p. 81-82, 86-87 ; DAGRON, « L'iconoclasme », p. 129, 159-162 ; PRATSCH, *Theodoros Studites*, p. 76-81, 183-196 et *passim* ; DELOUIS, *Stoudios*, p. 311-337, 371-373 ; HATLIE, *Monks and Monasteries of Constantinople*, p. 354-370, 383-388.

¹⁵ Voir l'introduction à la *Vie de Syméon le Nouveau Théologien* par I. HAUSHERR, *Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022) par Nicétas Stéthatos*, Rome, 1928, p. lxxix ; ID., *Direction spirituelle*, p. 109 ; J. M. HUSSEY, « Byzantine Monasticism », dans *The Cambridge Medieval History*, éd. J. M. HUSSEY, D. M. NICOL et G. GOWAN, IV, 2, Cambridge, 1967, p. 183-184 ; M.-F. AUZÉPY, *L'hagiographie et l'iconoclasme byzantin. Le cas de la Vie d'Étienne le Jeune*, Aldershot, 1999, p. 271-288 ; PATLAGEAN, « Sainteté et pouvoir », p. 88-105 ; DÉROCHE, « L'autorité des moines », p. 241-254 ; ALFEYEV, *St. Symeon the New Theologian*, p. 17-19 ; R. MEENS, « Remedies for sins », dans *The Cambridge History of Christianity*, vol. 3, *Early Medieval Christianities, c. 600-c. 1100*, éd. T. F. X. NOBLE et J. M. H. SMITH, Cambridge, 2008, p. 408.

¹⁶ *Vie d'Auxence*, chap. 24, p. 104, l. 29-30. La plus ancienne rédaction de la Vie d'Auxence a été publiée avec les œuvres de Métaphraste, mais daterait de la fin du V^e siècle et aurait été peu retouchée par le compilateur, voir J. PARGOIRE, « Le mont S. Auxence », *ROC*, 8, 1903, p. 15.

des synodes¹⁷. Ajoutons qu'Auxence, dans ce même récit, est décrit comme un proche conseiller de Théodose II (408-450) qu'il allait souvent visiter « pour corriger les défaillances de son âme et guider ses pas dans la science suprême », information que nous ne trouvons que dans la version de Psellos et qui témoigne indirectement de l'importance grandissante des moines comme sources de sagesse et de légitimité dans l'empire byzantin du XI^e siècle¹⁸.

b. Le succès des valeurs monastiques

Les relations des moines avec le clergé furent désormais plus ambiguës, car si nombre d'entre eux recevaient les ordres et si tous se soumettaient à l'autorité spirituelle de l'évêque du lieu, les personnalités monastiques les plus charismatiques exerçaient une fascination grandissante sur les fidèles et sur la hiérarchie ecclésiastique. Par leurs vêtements sombres comme par leurs mœurs, les clercs avaient déjà adopté, depuis le concile *in Trullo* (692), le modèle de vie « angélique » des moines¹⁹. L'influence des valeurs monastiques dans la société byzantine s'accrut au cours de la période avec l'usage de préférer des clercs issus du monachisme pour les nominations épiscopales et patriarcales²⁰.

L'historien Pachymère remarquait, au XIII^e siècle, que la vêtue monastique était devenue une condition nécessaire à l'ordination épiscopale²¹. Étant lui-même officier du patriarcat, Pachymère jugeait cette pratique avec sévérité, d'autant plus que l'ordination avait lieu le lendemain de la prise de l'habit monastique. Bien que transitoire, l'état monastique du

¹⁷ J. PARGOIRE, « Autour de Chalcédoine », *BZ*, 11, 1902, p. 334 ; P. JOANNOU, *Démonologie populaire – démonologie critique au XI^e siècle. La vie inédite de S. Auxence par M. Psellos*, Wiesbaden, 1971, p. 143, n. 134.

¹⁸ *Vie d'Auxence*, chap. 7, p. 74, l. 27-29, voir JOANNOU, *op. cit.*, p. 137, n. 41. Précisons néanmoins que le *Synaxaire de Constantinople* notait déjà au X^e siècle que le moine était « vénéré » des empereurs, col. 465, l. 11 (14 février).

¹⁹ G. DAGRON, « L'Église et la chrétienté byzantines entre les invasions et l'iconoclasme (VII^e – début VIII^e siècle) », dans *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, IV, *Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, éd. J.-M. MAYEUR, CH. (†) et L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD, Paris, 1993, p. 63 ; ID., « Économie et société chrétiennes », p. 245 ; ID., « Remarques sur le statut des clercs », *JÖB*, 44, 1994, p. 33-48.

²⁰ DAGRON, « Économie et société chrétiennes », p. 247-248 ; DÉROCHE, « L'autorité des moines », p. 242 ; KAPLAN, « Les moines et le clergé séculier », p. 248, 251.

²¹ PACHYMÈRE, III, p. 101, l. 6-11. Cf. A. FAILLER, « La promotion du clerc et du moine à l'épiscopat et au patriarcat », *REB*, 59, 2001, p. 128-130 ; GIROS, « Constantinople et les grands monastères provinciaux », p. 227-228.

candidat avait la valeur d'un second baptême²² ; cet usage démontre le succès du modèle monastique dans la spiritualité byzantine.

De nombreux moines accédèrent à la dignité patriarcale et au siège de Constantinople entre le IX^e et le XIII^e siècle : Méthode I^{er} (843-847), higoumène du monastère de Chénolakkos²³, Ignace I^{er} (847-858, 867-877)²⁴, Antoine II Kauléas (893-901), higoumène du monastère de Kalliou²⁵, Euthyme I^{er} (907-912), higoumène du monastère de Marianos²⁶, Tryphon (927-931)²⁷, Polyeucte (956-970), ascète du Mont Saint-Élie, près de Chrysopolis²⁸, Basile I^{er} (970-974), du monastère de Skamandros²⁹, Serge II (1001-1019), du monastère de Manuel³⁰, Eustratios Garidas (1081-1084)³¹, Nicolas III (1084-1111)³², Michel II Kourkouas (1143-1146)³³, Théodose I^{er} (1179-1183), du monastère de Boradion³⁴ et Léonce le Théotokite

²² Sur la comparaison de la tonsure monastique avec le baptême, voir THÉODORE STOUDITE, *Lettres*, n° 486, 489 et 530, et le *testament de Théodore Stoudite*, p. 97 (après 826). Sur la ressemblance des rites byzantins de la profession monastique (acolouthies du petit et du grand habit) avec les cérémonies du baptême et de la confirmation, voir RAFFIN, *Les rituels orientaux*, p. 24-25, 33, 47, 49, 60-61, 177-181, 183-185.

²³ D. STIERNON, dans *DSAM*, 10, col. 1107-1109 ; *ODB*, 2, p. 1355 ; DAGRON, « L'iconoclasme », p. 157, n. 282 ; ZIELKE, « Methodios I », p. 187-190. Sur ce monastère de Bithynie, voir JANIN, *Grands centres*, p. 189-190 ; AUZÉPY, « Les monastères », p. 432, 433.

²⁴ *ODB*, 1, p. 983-984 ; DAGRON, « L'Église et l'État », p. 169. Ignace fonda trois monastères dans l'Archipel des Princes, sur les îles de Térébinthe, de Niandros et de Plati, voir JANIN, *Grands centres*, p. 63, 65, 67.

²⁵ *Synaxaire de Constantinople*, col. 461-462, sur sa vocation monastique ; TH. CONT., p. 357 ; PS.-SYM., p. 702, l. 5-6 ; SYM. MAG. ET LOG., p. 274-275 ; SKYLITZÈS, p. 175. Cf. JANIN, *Le siège de Constantinople*, p. 39-41 ; *ODB*, 1, p. 125.

²⁶ *Vie du patriarche Euthyme*, p. 95-103 ; TH. CONT., p. 371, l. 6-7 ; PS.-SYM., p. 709, l. 16-17 ; SYM. MAG. ET LOG., p. 289, l. 341-342 ; SKYLITZÈS, p. 185, l. 35 ; SKOUTARIÔTÈS, p. 146, l. 31. Cf. TURNER, *Leo VI*, p. 38 ; *ODB*, 2, p. 755-756.

²⁷ TH. CONT., p. 417 ; PS.-SYM., p. 742, l. 13-17 ; SYM. MAG. ET LOG., p. 330 ; SKYLITZÈS, p. 225 ; SKOUTARIÔTÈS, p. 150, l. 9-10.

²⁸ SKYLITZÈS, p. 244 ; SKOUTARIÔTÈS, p. 153, l. 1-2. Cf. JANIN, *Grands centres*, p. 25.

²⁹ LÉON LE DIACRE, p. 102 ; SKYLITZÈS, p. 287, l. 68-69 ; SKOUTARIÔTÈS, p. 156, l. 25-29 ; YAHYA D'ANTIOCHE, I, p. 832. Cf. JANIN, *Grands centres*, p. 212-213 ; *Prôtaton*, p. 100, n. 46.

³⁰ SKYLITZÈS, p. 341, l. 11-12 ; SKOUTARIÔTÈS, p. 158, l. 31-159, l. 5 ; YAHYA D'ANTIOCHE, II, p. 463. Cf. JANIN, *Le siège de Constantinople*, p. 320-321 ; *ODB*, 3, p. 1878 ; DAGRON, « Le temps des changements », p. 301, n. 16.

³¹ Le monastère d'Eustratios n'est pas connu, mais se trouvait à proximité de Sainte-Sophie, voir l'*Alexiade*, livre III, chap. II, § 7.

³² SKOUTARIÔTÈS, p. 182, l. 30-183, l. 4-5. Cf. JANIN, *Le siège de Constantinople*, p. 418-419, n° 17 et 20.

³³ Selon NIC. CHÔNIATÈS, p. 51, l. 3-7, et SKOUTARIÔTÈS, p. 218, l. 22-24, Michel était moine sur l'île d'Oxeia qui se trouve à l'extrémité méridionale des îles des Princes. Il était higoumène de ce monastère selon KINNAMOS, p. 33, l. 3-9. Un monastère peut-être dédié à l'Archange Michel est attesté à partir de la seconde moitié du XI^e siècle, voir JANIN, *Grands centres*, p. 65-66.

(février/mars 1189-septembre/octobre 1189), higoumène des Saints-Apôtres, sur le mont Saint-Auxence³⁵. Les moines stoudites figurent en bonne place, malgré l'échec de Théodore lui-même, avec Antoine III (974-979), Alexis (1025-1043) et le si décrié Dosithée Stoudite (9 jours en 1189, puis d'octobre 1189 à septembre 1191)³⁶. D'autres moines furent promus patriarches d'Antioche ou de Jérusalem³⁷.

Les chroniqueurs soulignent les vertus ascétiques de ces moines devenus patriarches qui, pour certains, sont également présentés comme étant peu cultivés, comme Michel II Kourkouas « qui n'avait touché, dit-on, que du bout du doigt à la culture générale ou aux connaissances profanes (παιδείας μὲν τῆς ἐγκυκλίου καὶ μαθημάτων) »³⁸. Cette tendance des empereurs à choisir des patriarches parmi les moines se poursuit au-delà de notre période, avec notamment Germain III (1265-1266), moine de la Montagne Noire, en Syrie, et Athanase I^{er} (1289-1293, 1303-1309), connu pour sa rigueur toute monastique³⁹.

Sans détenir la dignité épiscopale, d'autres moines purent devenir des autorités spirituelles dominantes, tel Néophytos le Reclus († après 1214) qui, lors d'une vacance de l'évêché de Paphos, à Chypre (entre 1198 et 1209), adressa à tous les habitants et aux prêtres de Paphos une lettre circulaire au sujet du Carême, les enjoignant à ne pas le rompre sous peine d'anathème⁴⁰.

³⁴ NIC. CHÔNIATÈS, p. 213, l. 59 ; SKOUTARIÔTÈS, p. 303, l. 13. Cf. ANGOLD, *Church and Society*, p. 116-120, sur le patriarcat agité de Théodose I^{er}.

³⁵ JANIN, *Le siège de Constantinople*, p. 47.

³⁶ ANGOLD, *Church and Society*, p. 122-123 ; DELOUIS, *Stoudios*, p. 458-460. Voir *infra*, chap. 4, II.b.

³⁷ Théodore Kolôneias, moine du monastère de Saint-Antoine, dans le thème des Arméniaques, fut promu patriarche d'Antioche (970-976) par Jean Tzimiskès (LÉON LE DIACRE, p. 100-101 ; SKYLITZÈS, p. 286, l. 57 ; ZONARAS, XVII, § 1 (Bonn, III, p. 521-522) ; GLYKAS, p. 574, l. 8-9 ; YAHYA D'ANTIOCHE, I, p. 832), voir *Prôtaton*, p. 100, n. 46. Léontios, higoumène du monastère de Saint-Jean le Théologien de Patmos fut promu par Manuel I^{er} patriarche de Jérusalem (1176-1185), mais il ne put jamais vraiment exercer ses fonctions, sa légitimité n'étant pas reconnue par le Royaume franc de Jérusalem (*Vie de Léontios de Jérusalem*, chap. 66, p. 108, l. 9-17), voir É. L. VRANOUSI, « Πατριακά 2 - Πρόσταξις τοῦ αὐτοκράτορος Μανουῆλ Α' Κομνηνοῦ ὑπὲρ τῆς ἐν Πατμῷ μονῆς Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου », dans *Χαριστήριον εἰς Ὁρλανδὸν Ἀν.*, 2, Athènes, 1964, p. 86, 95-96.

³⁸ KINNAMOS, p. 33, l. 6-7 (trad. J. ROSENBLUM).

³⁹ V. LAURENT, « La chronologie des patriarches de Constantinople au XIII^e siècle (1208-1309) », *REB*, 27, 1969, p. 143-144, 147, 148-149 ; A. FAILLER, « La promotion du clerc et du moine à l'épiscopat et au patriarcat », *REB*, 59, 2001, p. 134-139.

⁴⁰ GALATARIOU, *Neophytos*, p. 170, 177, 184.

c. *Un sacerdoce charismatique ?*

Les courants spirituels monastiques du XI^e siècle, autour de la personnalité de Syméon le Nouveau Théologien, distinguent le sacerdoce charismatique et le sacerdoce institutionnel, et affirment la primauté de la grâce divine sur l'ordination par les hommes.

L'argumentation de Syméon se cristallisa autour de la question de la confession des laïcs, pratique interdite aux moines non ordonnés selon le droit canonique, mais fréquemment attestée et justifiée par le principe de la grâce divine. Syméon le Nouveau Théologien affirmait que l'ordination par les hommes avait peu de valeur si elle ne s'accompagnait pas de qualités personnelles et d'une ordination divine, la désignation par Dieu de celui qui avait le pouvoir « de lier et de délier »⁴¹. Les moines qui, tels de vrais disciples du Christ, avaient accédé à la connaissance de Dieu par leur ascèse, pouvaient entendre en confession sans avoir été ordonnés, car ils avaient reçu « le don de l'Esprit » et étaient revêtus de la « prêtrise royale »⁴².

Cette position radicale de Syméon le Nouveau Théologien a suscité interrogations et débats dans l'historiographie. Irénée Hausherr estimait qu'il s'agissait plutôt d'une révélation des pensées que d'une confession sacramentelle, mais l'historiographie plus récente a contesté cette distinction dans la mesure où la confession, en Orient, ne comportait alors pas d'absolution comme en Occident⁴³. Selon Jean Gouillard, Syméon fut le théoricien du droit, pour les moines, de lier et délier les péchés, droit passé des évêques aux prêtres puis de ces derniers aux moines qui, par leur conduite, avaient prouvé qu'ils en étaient dignes⁴⁴. Il n'hésitait pas à voir dans le conflit doctrinal qui opposa Syméon au syncelle Étienne de

⁴¹ Matt, 16, 19 ; 18, 18. SYMÉON NV. TH., *Cat.*, XVIII, p. 282-288, XXVIII, p. 142-150 ; ID., *Hymnes*, XIX, p. 98-102, l. 56-103, p. 108, l. 158-165, LII, p. 206-210, l. 91-142, LVIII, p. 294-298, l. 224-286 ; ID., *Traité*s, V, p. 116-118, l. 519-531, VI, p. 150, l. 413-428, XI, p. 353-361. Cf. KRIVOCHÉINE, *In the Light of Christ*, p. 45, 125-140 ; WARE, « The Spiritual father », p. 307 ; R. MORRIS, « Spiritual Fathers and Temporal Patrons : Logic and Contradiction in Byzantine Monasticism in the Tenth Century », *RB*, 103, 1993, p. 277-278 ; ALFEYEV, *St. Symeon the New Theologian*, p. 197-201.

⁴² SYMÉON NV. TH., *Cat.*, XXXIV, p. 274, l. 33-35 ; ID., *Lettre 1*, p. 26-64.

⁴³ HAUSHERR, *Direction spirituelle*, p. 105-106 ; TURNER, *Spiritual Fatherhood*, p. 57-58 ; ALFEYEV, *St. Symeon the New Theologian*, p. 18-19 ; R. MEENS, « Remedies for sins », dans *The Cambridge History of Christianity*, vol. 3, *Early Medieval Christianities, c. 600-c. 1100*, éd. T. F. X. NOBLE et J. M. H. SMITH, Cambridge, 2008, p. 408 ; O. DELOUIS, « L'higoumène comme père spirituel dans la tradition stoudite », *Irènikon*, 82, fasc. 1, 2009, p. 10-13.

⁴⁴ J. GOUILLARD, « Syméon le Jeune, le Théologien ou le Nouveau Théologien », *Dictionnaire de Théologie catholique*, XIV, 2, 1941, col. 2951-2952 ; WARE, « The Spiritual father », p. 299 ; DAGRON, « Le temps des changements », p. 325.

Nicomédie la traduction des revendications monastiques face aux prérogatives de la hiérarchie ecclésiastique.

Syméon ne tenait pas tant à contester la hiérarchie ecclésiastique et son rôle apostolique fondamental qu'à souligner la nécessité, pour les prêtres, de posséder les qualités spirituelles nécessaires à leur mission pastorale, la pureté de l'âme, l'humilité, la connaissance de Dieu⁴⁵. Il suivait en cela l'enseignement des Pères de l'Église, particulièrement de Grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome⁴⁶, mais son discours, plus radical, aboutissait à donner plus d'importance à la grâce divine qu'à l'ordination ecclésiastique. Syméon lui-même avait été ordonné et s'en réjouissait, mais sa *Vie* souligne que l'ordination par l'évêque fut précédée d'une vision qui lui assura qu'il avait été choisi par Dieu pour être son apôtre et son disciple ; l'ordination humaine n'était que la ratification du choix divin⁴⁷.

Le disciple de Syméon, Nicétas Stéthatos, résuma la position paradoxale de son maître dans son *Traité de la hiérarchie* et s'attacha, dans un premier temps, à rappeler le principe canonique de la primauté des évêques, prêtres, diacres et lecteurs sur les moines qui n'avaient reçu aucune ordination⁴⁸. Il s'inscrivait cependant dans la droite ligne de Syméon le Nouveau Théologien en faisant prévaloir « la connaissance divine et la sagesse » sur l'ordination par les hommes :

« Nous disons que, de même que les insignes extérieurs, je veux dire le diadème, la pourpre, le sceptre, le byssus, rendent l'empereur reconnaissable pour ceux qui le voient et non pas son titre seul, de même c'est une effusion plus grande de sagesse et une connaissance supérieure des mystères du royaume des cieux qui nous font reconnaître ceux qui ont la supériorité des dignités divines et sacrées, et non pas leur titre seul »⁴⁹.

Confronté probablement aux adversaires de Syméon, Nicétas sentit la nécessité de

⁴⁵ *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, chap. 31, p. 42 ; SYMÉON NV. TH., *Cat.*, XXVIII, p. 142-150. Cf. KRIVOCHÉINE, *In the Light of Christ*, p. 125-140 ; WARE, « The Spiritual father », p. 307-309 ; ALFEYEV, *St. Symeon the New Theologian*, p. 198.

⁴⁶ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours*, éd. et trad. J. BERNARDI, Paris, 1978, II, chap. 71, p. 184, l. 9-13, chap. 91, p. 208, l. 15-19, chap. 95, p. 214, l. 8-27 ; JEAN CHRYSOSTOME, *Sur le sacerdoce*, éd. et trad. A.-M. MALINGREY, Paris, 1980, II, chap. 2-4, p. 104-118, III, chap. 4, l. 8-10, chap. 5-6, p. 146-156, IV, chap. 2, p. 240-248, VI, chap. 4, p. 318, l. 60-64. Cf. KRIVOCHÉINE, *In the Light of Christ*, p. 31-32.

⁴⁷ *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, chap. 23, p. 32, chap. 30, p. 40-42.

⁴⁸ STÉTHATOS, *Opuscules et lettres*, chap. 20-21, p. 324-326. Au sujet de Nicétas Stéthatos, disciple de Syméon le Nouveau Théologien et auteur de la *Vie* de son père spirituel, voir BECK, *Kirche und theologische Literatur*, p. 535-538 ; A. SOLIGNAC, dans *DSAM*, 11, col. 224-230 ; ODB, 3, p. 1955-1956 ; TURNER, *Spiritual Fatherhood*, p. 9, 142-143.

⁴⁹ STÉTHATOS, *Opuscules et lettres*, chap. 33, p. 334, l. 1-8.

justifier cette approche charismatique et spirituelle du sacerdoce en s'appuyant sur la tradition des Pères de l'Église, particulièrement sur le Pseudo-Denys et sa *Hiérarchie céleste*, dont il reprit un argument fondamental, l'inégalité de sagesse et de connaissance entre les « hiérarques » :

« Si c'est parce que tous ne participent pas également à la sagesse divine et à la connaissance, mais les uns moins, les autres plus, rien d'étonnant à cela. S'il est commun en effet à tous nos hiérarques, prêtres et ministres, de participer à la sagesse céleste et à la connaissance, il n'est cependant pas commun à tous d'y participer à égalité, mais selon qu'il est donné d'en haut à chacun, d'après la mesure de ses aptitudes propres, soit partiellement et inférieurement, soit totalement et éminemment »⁵⁰.

Partant de ce principe d'inégalité, Nicéas alla plus loin et, alors que le Pseudo-Denys ne mentionnait que les prêtres et les évêques, ajouta que « celui à qui a été donné le pouvoir de manifester l'Esprit par la parole, sur celui-là aussi brille l'éclat de la dignité épiscopale » et que les moines qui reçoivent « la grâce d'en haut de la dignité apostolique » sont élevés par Dieu au rang des évêques⁵¹. Nicéas affirmait ainsi la primauté de la connaissance de Dieu et de la « participation abondante à l'Esprit-Saint » sur l'ordination, par les hommes, d'évêques « accablés par l'ignorance et vivant dans l'extrême déraison »⁵².

La primauté du sacerdoce charismatique sur le sacerdoce institutionnel avait des conséquences directes sur l'enseignement des Saintes Écritures et la direction spirituelle, car, selon le raisonnement de Nicéas Stéthatos, seul celui qui était initié aux « mystères du royaume des cieux » pouvait les enseigner aux fidèles⁵³. Seuls les moines, par leur ascèse, pouvaient accéder à ce savoir et eux seuls pouvaient succéder aux apôtres :

« Ce que le Verbe demande aux Naziréens⁵⁴, [...] c'est de voir Dieu lui-même dans sa gloire, se complaisant en eux, leur donnant les tables de la connaissance et les envoyant édifier

⁵⁰ *Ibid.*, chap. 33, p. 334-336, l. 8-15.

⁵¹ *Ibid.*, chap. 36, p. 338, l. 4-5, 7.

⁵² *Ibid.*, chap. 37-38, p. 340, chap. 40, p. 344.

⁵³ *Ibid.*, chap. 36, p. 338, l. 9-10.

⁵⁴ Les Naziréens, ou Nazaréens, désignent les moines ainsi qualifiés en raison de leur mode de vie « à l'écart des hommes », sens du mot en hébreu, voir le commentaire d'U. CRISCUOLO dans *Michele Psello, Imperatori di Bisanzio*, Milan, 1997, vol. 2, p. 426, n. 600, et le commentaire de K. METZLER au texte d'Eustathe de Thessalonique, dans *Eustathios von Thessalonike und das Mönchtum. Untersuchungen und Kommentar zur Schrift De emendanda vita monachica*, Berlin – New York, 2006, p. 314. Ce terme est également employé par Méthode, dans la *Vie d'Euthyme de Sardes*, chap. 1, p. 21, l. 4. Les différentes occurrences de ce terme dans les sources indiquent qu'il était employé pour désigner les moines en général et non un groupe de zélotes qui se seraient distingués par des pratiques ascétiques extrêmes, comme le suggère F. LAURITZEN, « Psellos and the Nazireans », *REB*, 64-65, 2006-2007, p. 359-364.

son peuple »⁵⁵.

Les citations bibliques qui parsèment l'argumentation de Nicéas n'en cachent pas le caractère nouveau et subversif ; bien loin d'affadir « l'inspiration du Nouveau Théologien » en un « paradoxe moral »⁵⁶, Nicéas portait à son aboutissement la pensée de son maître. Notons que les références à la *Hiérarchie céleste* et au Pseudo-Denys étaient fréquentes dans les textes traitant de la hiérarchie ecclésiastique, à Byzance comme en Occident, et que Nicéas s'inscrivait notamment dans la tradition stoudite inaugurée par Théodore au IX^e siècle⁵⁷.

L'influence de Syméon le Nouveau Théologien est difficile à percevoir dans les sources. Sa pensée n'eut pas de conséquences institutionnelles et l'Église continua d'affirmer, par la voix de ses patriarches et de ses canonistes, que seuls les prêtres ordonnés avaient le droit d'entendre en confession et de donner l'absolution⁵⁸. L'Église patriarcale adopta en outre, à la fin du XIII^e siècle, un processus de canonisation plus formel inspiré des pratiques de la papauté et fondé sur l'évidence des miracles⁵⁹. Néanmoins, le succès de la doctrine hésychaste qui devint, en 1347-1351, la doctrine officielle de l'Église orthodoxe, confirma l'influence des milieux monastiques sur la spiritualité byzantine⁶⁰.

Le modèle du sacerdoce charismatique eut des échos dans l'hagiographie et notamment dans la *Vie de Cyrille le Philéote*. Nicolas Katasképènos, qui rédigea ce texte à une date inconnue, entre 1121 et 1143, reprit et développa le thème de la grâce divine, condition nécessaire à l'enseignement des Saintes Écritures. Cyrille se crut en effet autorisé à reprocher

⁵⁵ STÉTHATOS, *Trois centurries, pratique, physique, gnostique*, éd. B. BOBRINSKOY, Athènes, 1976, trad. fr. J. TOURAILLE, Abbaye de Bellefontaine, 1982, chap. 82.

⁵⁶ DAGRON, « Le temps des changements », p. 326.

⁵⁷ É. PATLAGEAN, « Les Stoudites, l'empereur et Rome », dans *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo, Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo, 34-1, Spolète, 1988*, p. 429-460, rééd. dans *Figures du pouvoir à Byzance*, Spolète, 2001, p. 75-78. Au sujet du Ps.-Denys, le plus souvent cité pour affirmer l'autorité de l'évêque sur les moines, voir R. ROQUES, dans *DSAM*, 3, surtout col. 266-272, A. RAYEZ, *Ibid.*, col. 300-311, et PH. CHEVALIER, *Ibid.*, col. 318-323. Cf. G. DUBY, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, 1978, repris dans *Féodalité*, Paris, 1996, p. 574-579.

⁵⁸ GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, I, 3, n° 977 et 990 ; BALSAMON, dans RALLÈS-POTLÈS, III, p. 314-315. Cf. P. GAUTIER, « Le chartophylax Nicéphore », *REB*, 27, 1969, p. 170-172 ; N. OIKONOMIDÈS, « How to Become a Saint in Eleventh Century Byzantium », dans *The Heroes of the Orthodox Church*, éd. É. KOUNTOURA-GALAKÈ, Athènes, 2004, p. 476-484.

⁵⁹ R. MACRIDÈS, « Saints and Sainthood in the Early Palaiologan Period », dans *The Byzantine Saint*, éd. S. HACKEL, Londres, 1981, réimp. New York, 2001, p. 83-85 ; *ODB*, 1, p. 372 ; GALATARIOU, *Neophytos*, p. 114-115 ; M.-H. CONGOURDEAU, « La sanctification dans l'Église byzantine », dans *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, VI, *Un temps d'épreuves (1274-1449)*, éd. J.-M. MAYEUR, CH. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD, Paris, 1990, p. 563.

⁶⁰ CONGOURDEAU, *op. cit.*, p. 560-561.

à un prêtre, Manos, son interprétation de la Bible, et l'interpella de la sorte : « ne sais-tu pas qu'enseigner n'appartient pas à n'importe qui ? »⁶¹. Manos répliqua qu'ayant reçu l'ordination, il avait reçu la grâce et le droit d'enseigner, mais Cyrille ne tint pas compte de cette réponse : « Je reconnais que tu as reçu l'ordination sacerdotale, mais je ne sais pas si tu es vraiment prêtre. D'où saurons-nous que tu en as reçu la grâce ? Il est évident que c'est du Seigneur lui-même »⁶². Nous retrouvons dans ce passage l'importance des signes extérieurs de la sainteté mentionnés déjà par Nicéas Stéthatos. Plus loin, Cyrille, ou plutôt son biographe, Nicolas Katasképènos, n'hésita pas à se montrer radical en affirmant que les prêtres qui ne connaissaient pas Dieu étaient « impurs et non de vrais prêtres »⁶³.

Si la portée de l'influence de Syméon le Nouveau Théologien sur l'Église byzantine est difficile à déterminer, sa pensée a eu un succès certain dans les milieux monastiques et au sein de l'aristocratie qui se montra sensible à l'idée d'une relation directe et personnelle à Dieu. Nous trouvons ainsi des traces de cette influence chez Kékauménos qui enjoignait les candidats à la prêtrise d'attendre la confirmation de la volonté divine, dans le jeûne et les veilles⁶⁴. On relève également des échos de l'enseignement de Syméon sur l'humilité, le repentir et les larmes dans la *Vie d'Athanase de Lavra* et dans la *Vie de Cyrille le Philéote*, composées dans des monastères proches du pouvoir impérial⁶⁵.

II. Les accents pathétiques de la piété impériale

Les sources littéraires et iconographiques suggèrent que le renouveau spirituel du XI^e siècle, principalement incarné par la figure de Syméon le Nouveau Théologien, a eu des échos

⁶¹ *Vie de Cyrille le Philéote*, chap. 37, p. 154-163, ici, § 2, p. 156 (trad. E. SARGOLOGOS). Cf. ANGOLD, *Church and Society*, p. 376-377 ; KAPLAN, « Les moines et le clergé séculier », p. 245.

⁶² *Vie de Cyrille le Philéote*, chap. 37, § 4, p. 157 (trad. E. SARGOLOGOS).

⁶³ *Ibid.*, chap. 37, § 5, p. 158.

⁶⁴ KÉKAUMÉNOΣ, *Stratègicon*, éd. B. WASSILIEWSKY et V. JERNSTEDT, *Cecaumeni Strategicon et incerti scriptoris De officiis regis libellus*, Amsterdam, 1965, p. 51, l. 24 - p. 52, l. 24. Cf. J. DARROUZÈS, « Kékauménos et la mystique », *REB*, 22, 1964, p. 282-284 ; DAGRON, « Le temps des changements », p. 326.

⁶⁵ *Vie A d'Athanase de Lavra*, chap. 41-42, p. 20-21, chap. 127, p. 60, l. 1 - p. 61, l. 37, chap. 130, p. 62, chap. 133, p. 63, chap. 142, p. 67, chap. 143, p. 67, l. 1 - p. 68, l. 13, chap. 144, p. 68 (*Vie B*, chap. 38, p. 170, l. 5 - p. 171, 42, chap. 41, p. 174, l. 44-57, chap. 42, p. 175, l. 1-3, 10-14) ; *Vie de Cyrille le Philéote*, chap. 2, § 2, p. 45-46, chap. 3, § 10, p. 54, chap. 8, § 3, p. 71-72, chap. 15, p. 86-88, chap. 37, § 9-11, p. 161-163, chap. 47, § 1, p. 225-226, § 12-13, p. 234-235.

dans les diverses formes d'expression de la piété impériale. Les qualités impériales, telles qu'elles sont notamment décrites par les chroniqueurs, évoquent les vertus traditionnelles que nous rencontrons déjà au VI^e siècle dans les conseils adressés par le diacre Agapet à Justinien ; il s'agit de la justice, de la bienveillance et de l'humilité.

« Que personne ne tire vanité de la noblesse de ses ancêtres. Tous les hommes ont de l'argile pour aïeul, ceux qui s'enorgueillissent de vivre dans la pourpre et le lin comme ceux qui sont affligés par la pauvreté et la maladie, ceux qui sont couronnés d'un diadème comme ceux qui sont exposés sur la voie publique, en quête d'aumônes »⁶⁶.

L'humilité décrite par Agapet était propre à la condition mortelle de l'homme devenu empereur par la grâce de Dieu et était notamment rappelée lors de son couronnement et à l'occasion de la cérémonie qui précédait son inhumation⁶⁷. Nous observons toutefois une évolution dans l'expression de la piété impériale qui prend un tournant plus pathétique à partir du milieu du X^e siècle ; les sources littéraires et iconographiques développent le thème de l'humilité impériale associé à l'idée du repentir, en particulier au sujet des empereurs des X^e et XI^e siècles arrivés au pouvoir par les armes ou à la faveur d'une instabilité politique. L'humilité de l'empereur était également celle des moines, car le mode de vie monastique exerçait alors un puissant attrait sur les empereurs qui en adoptaient les valeurs fondamentales, la pauvreté, la chasteté et l'obéissance, et devenaient souvent moines à l'extrême fin de leur vie.

a. Le repentir impérial

La piété des premiers Macédoniens ne semble pas marquée par ces accents pathétiques. Basile I^{er} mentionne l'humilité parmi les vertus impériales essentielles, avec la prudence et la justice, dans une série de chapitres parénétiques adressés à son fils, Léon VI, qui avaient pour finalité de rappeler à ce dernier la vanité des affaires humaines⁶⁸. Basile I^{er}

⁶⁶ R. RIEDINGER, *Agapetos Diakonos, Der Fürstenspiegel für Kaiser Iustinianos*, Athènes, 1995, chap. 4. Cf. P. N. BELL, *Three Political Voices from the Age of Justinian*, Liverpool, 2009, p. 27-49.

⁶⁷ P. KARLIN-HAYTER, « L'adieu à l'Empereur », dans *Le souverain à Byzance et en Occident, du VIII^e au X^e siècle*, éd. A. DIERKENS et J.-M. SANSTERRE, *Byzantion*, 61, 1991, p. 122-126 ; DAGRON, *Empereur et prêtre*, p. 55 ; SODINI, « Rites funéraires et tombeaux impériaux », p. 171-174.

⁶⁸ PG, 107, col. XXI-LVI, en particulier col. XXVIII-XXIX et XXXII. La première série de ces chapitres a peut-être été composée par le patriarche Photius, vers 880-883, au moment où Léon devint l'héritier de son père en raison du décès de son frère aîné, et la deuxième série daterait de la réconciliation de

enjoignait à son fils « d'honorer l'Église, afin d'être honoré par Dieu, et de vénérer les prêtres en tant que pères spirituels et médiateurs auprès de Dieu »⁶⁹. Basile I^{er} ne fut pas insensible aux sentiments de repentir liés aux circonstances de son accès au pouvoir, après l'assassinat de Michel III, en 867, et il semblerait que la mort de son fils aîné, Constantin, en 879, lui ait rappelé son crime⁷⁰.

Léon VI honorait certainement les moines comme le lui avait recommandé son père, mais l'empereur ne semble pas avoir fait preuve d'une grande humilité à l'égard de son père spirituel, Euthyme, comme en témoigne le récit de sa Vie qui souligne plutôt les prétentions de l'empereur à conseiller Euthyme lors de ses visites au monastère de Psamathia⁷¹. L'empereur est l'auteur d'un « traité sur le gouvernement des âmes », probablement destiné à Euthyme, dans lequel il exprime son intérêt pour les questions monastiques⁷². Le texte se présente comme une série d'aphorismes énigmatiques, accompagnés de commentaires de l'empereur adressés aux moines. Ces conseils portent sur les problèmes propres à la direction spirituelle. Léon VI rappelle que les disciples doivent se soumettre entièrement à la volonté de leur père spirituel et renoncer à leur volonté propre⁷³. Il enjoint également aux novices de s'engager dans l'ascèse avec mesure mais courage, en évitant à la fois le relâchement et l'excès⁷⁴. Dans le préambule, l'empereur précise qu'il a pris le temps de composer ce traité alors qu'il était accablé par les charges et les soucis mondains et que, si certains de ces conseils proviennent de ses lectures, d'autres sont le résultat de sa propre réflexion sur ces sujets⁷⁵. L'ensemble du texte témoigne d'une certaine condescendance à l'égard des moines et en

Basile I^{er} et de Léon, en 886, après l'emprisonnement de celui-ci, voir D. STIERNON, dans *DSAM*, 9, col. 615 ; A. MARKOPOULOS, « Autour des Chapitres parénétiques de Basile I^{er} », dans *ΕΥΨΥΧΙΑ, Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler*, vol. II, Paris, 1998, p. 469-479, repris dans *History and Literature of Byzantium in the 9th – 10th Centuries*, Londres, 2004, XXI ; TOUGHER, *Leo VI*, p. 54-55, 61.

⁶⁹ PG, 107, col. XXIV : « τίμησον οὖν τὴν Ἐκκλησίαν, ἵνα τιμηθῇς παρὰ τοῦ Θεοῦ, καὶ τοὺς ἱερεῖς αἰδοῦ, οἷα πατέρας πνευματικοὺς, καὶ μεσίτας ἡμῶν πρὸς τὸν Θεόν ».

⁷⁰ *Vie du patriarche Ignace*, col. 549. Cf. DAGRON, *Empereur et prêtre*, p. 135.

⁷¹ Voir *supra*, chap. 2, I.a.

⁷² Texte dans A. PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, *Varia graeca sacra*, St.-Petersbourg, 1909, réimp. Leipzig, 1975, p. 213-253. Cf. BECK, *Kirche und theologische Literatur*, p. 546-547 ; D. STIERNON, dans *DSAM*, 10, col. 621-622 ; J. GROSDIDIER DE MATONS, « Trois études sur Léon VI », *TM*, 5, 1973, p. 207-228.

⁷³ PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, *op. cit.*, p. 222-223, 228, 240.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 215-218, 241-244.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 213-214.

particulier vis-à-vis d'Euthyme auquel l'empereur n'hésite pas à se substituer⁷⁶.

Plusieurs sources indiquent en revanche que Léon VI se serait repenti de ses fautes à la fin de sa vie, notamment de son quatrième mariage avec Zoé Karbônopsina. Il aurait rédigé un testament dans lequel il condamnait la tétragamie, implorait la miséricorde divine et le pardon du patriarche Nicolas Mystikos qui s'était opposé à ce mariage et avait été déposé par l'empereur⁷⁷. L'authenticité de ce testament ne fait pas l'unanimité chez les historiens qui considèrent, pour certains, que ce texte aurait été fabriqué après la mort de l'empereur, au moment du rappel de Nicolas Mystikos par Alexandre, en 912 ; ce faux aurait été fabriqué dans l'entourage du patriarche afin de souligner sa légitimité par rapport à Euthyme qui l'avait remplacé lors de l'affaire de la tétragamie⁷⁸. Que ce testament soit authentique ou non, il témoigne surtout de la nécessité de soustraire Léon VI à l'anathème et de conforter la légitimité de son frère Alexandre et de son fils, Constantin VII, précisément issu de son quatrième mariage. C'est le sens des poèmes qui furent composés après la mort de Léon VI et qui soulignent la légitimité de Constantin VII né, pourtant, dans la « transgression de la loi » :

« La nature différait la naissance d'un enfant mâle par une union légale et un mariage licite. Ô profondeur des jugements de Dieu ! Fait étrange, mais c'est ainsi que l'a voulu la providence d'en haut. Et c'est dans la transgression de la loi que l'enfant est né. Mais la loi, un moment suspendue, a été à nouveau édictée et la décision est revenue au saint canon. L'empereur se lave de la souillure dans un flot de larmes et s'attache à nouveau à sa mère

⁷⁶ Voir également le programme iconographique du *loutron* du Palais impérial, construit ou rénové par Léon VI et qui représente l'empereur comme le maître de toute chose, dans P. MAGDALINO, « The Bath of Leo the Wise and the 'Macedonian Renaissance' Revisited : Topography, Iconography, Ceremonial, Ideology », *DOP*, 42, 1988, p. 97-118.

⁷⁷ Le texte est édité par N. OIKONOMIDÈS, « La dernière volonté de Léon VI au sujet de la tétragamie (mai 912) », *BZ*, 56, 1963, repris dans *Documents et études sur les institutions de Byzance (VIIe-XVe s.)*, Londres, 1976, IV, p. 46-52. Voir aussi ID., « La 'préhistoire' de la dernière volonté de Léon VI au sujet de la tétragamie », *BZ*, 56, 1963, repris dans *Documents et études sur les institutions de Byzance (VIIe-XVe s.)*, Londres, 1976, V, p. 265-270. Ce testament semble pouvoir être confirmé par un fragment de de la *Vie de Nicéas le Paphlagonien*, hostile à Léon VI, voir B. FLUSIN, « Un fragment inédit de la vie d'Euthyme le patriarche ? », *TM*, 9, 1985, p. 119-131 (texte et traduction), 10, 1987, p. 233-260 (commentaire). Sur l'affaire de la tétragamie, voir DAGRON, « L'Église et l'État », p. 188-192 ; TOUGHER, *Leo VI*, chap. 6.

⁷⁸ P. KARLIN-HAYTER, « Notes on the 'Vita Euthymii' », *Byzantion*, 32, 1962, p. 317-322 ; EAD., « La 'préhistoire' de la dernière volonté de Léon VI », *Byzantion*, 33, 1963, p. 483-486, repris dans *Studies in Byzantine Political History : Sources and Controversies*, Londres, 1981, XII. Dans une lettre envoyée au pape en 912, Nicolas Mystikos affirme avoir été rappelé par Léon VI juste avant la mort de celui-ci, voir NICOLAS MYSTIKOS, *Lettres*, n° 32, p. 214-244 (GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, I, 2, n° 616). Cette version des faits est cependant contredite par les chroniqueurs, voir TH. CONT., p. 377-378 ; PS.-SYM., p. 715, l. 19 - p. 716, l. 8 ; GEORGES CONT., p. 871, l. 10 - p. 872, l. 2 ; SKYLITZÈS, p. 193 ; ZONARAS, XVI, § 15 (Bonn, p. 455-456).

l'Église »⁷⁹.

Le poème fait une allusion assez claire au *tome d'union* qui fut promulgué par le synode de Constantinople en 920 et qui mettait un terme à la crise de la tétragamie en édictant, au sujet des remariages, un certain nombre de nouvelles règles qui avaient force de lois⁸⁰. Le texte souligne aussi que le repentir de Léon VI assurait à la fois le pardon de ses péchés et la légitimité de la succession de son fils. L'humilité de l'empereur, telle qu'elle est décrite dans le poème, semble trouver un écho dans une mosaïque du narthex de Sainte-Sophie qui représente un empereur en proskynèse, agenouillé devant le trône du Christ, dans une position de pénitence et de supplication. La datation de la mosaïque de la fin du IX^e siècle ou du début du X^e siècle semble confirmer l'identification de l'empereur repentant avec Léon VI, mais cette expression d'humilité ostentatoire peut également ne désigner aucun empereur en particulier et témoigner, plus généralement, de la force de cette image dans la mise en scène du pouvoir impérial⁸¹.

Les sentiments de repentir de Basile I^{er} et de Léon VI, s'ils témoignent de la piété de ces empereurs et de leur attachement aux vertus chrétiennes fondamentales telles que l'humilité et la philanthropie, ne s'expriment pas encore avec le pathos qui caractérise la piété de leurs successeurs, en particulier Romain Lécapène qui faisait preuve d'une grande vénération à l'égard des moines dont il sollicitait sans cesse les prières⁸². L'expression de son humilité est liée à celle de son repentir, dans la mesure où Romain Lécapène n'avait pas respecté son engagement à préserver les droits de Constantin VII et avait exercé, avec ses fils, la réalité du pouvoir⁸³. Exilé sur l'île de Prôte en 944, dans un monastère qu'il avait fondé, et effrayé par la perspective de la mort, l'empereur convoqua les moines pour obtenir le pardon

⁷⁹ I. SEVCENKO, « Poems on the Deaths of Leo VI and Constantine VII in the Madrid Manuscript of Scylitzès », *DOP*, 23-24, 1969-1970, p. 202 (trad. G. DAGRON, dans *Empereur et prêtre*, p. 137-138).

⁸⁰ L. G. WESTERINK, *Nicholas I Patriarch of Constantinople, Miscellaneous Writings*, Washington, 1981, p. 58-68 ; GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, I, 2, n° 715. Cf. DAGRON, « L'Église et l'État », p. 191.

⁸¹ N. OIKONOMIDÈS, « Leo VI and the Narthex Mosaic of Saint Sophia », *DOP*, 30, 1976, repris dans *Byzantium from the Ninth Century to the Fourth Crusade*, Aldershot, 1992, III, p. 151-172 ; C. JOLIVET-LÉVY, « L'image du pouvoir dans l'art byzantin (867-1056) », *Byzantion*, 57, 1987, p. 453 ; DAGRON, « L'Église et l'État », p. 193-194 ; ID., *Empereur et prêtre*, p. 129-131, 137-138 ; R. CORMACK, « The Emperor at St. Sophia : Viewer and Viewed », dans *Byzance et les images*, éd. A. GUILLOU et J. DURAND, Paris, 1994, p. 245-247.

⁸² SYM. MAG. ET LOG., p. 331-332 ; TH. CONT., p. 418-419, p. 439-440.

⁸³ S. RUNCIMAN, *The Emperor Romanus Lecapenus and his Reign. A Study of Tenth-Century Byzantium*, Cambridge, 1929, p. 63-67, 231-232.

de ses péchés :

« L'empereur Romain ayant envoyé [des lettres] à tous les monastères et à toutes les laures, aussi bien dans la sainte ville [Jérusalem] qu'à Rome, fit venir à lui des saints moines au nombre de trois cents. Le Jeudi Saint, habillé du *chiton* et du vêtement [impérial] qui l'enveloppait, debout en présence de tous dans l'église, au moment où le prêtre allait élever le divin et saint pain [eucharistique], ayant écrit tous ses péchés sur un document, il les rendit publics devant tous. Tandis que les moines chantaient le *Kyrie Eleison* et pleuraient, il demanda leur pardon en faisant une métanie devant chacun d'eux »⁸⁴.

Relevons le caractère pathétique de la pénitence que s'impose l'empereur :

« Tous les moines lui ayant donné le pardon, la communion ayant eu lieu, les moines entrèrent dans le réfectoire et [Romain Lécapène] ayant donné à un jeune adolescent une corde et un fouet, celui-ci lui frappa les pieds en disant ceci : "entre, mauvais vieux, dans le réfectoire" et, tous s'étant assis, l'empereur s'assit en pleurant et en se lamentant »⁸⁵.

Favorable à Romain Lécapène, ce récit souligne l'humilité de l'empereur, qui s'incline devant les moines pour implorer leur pardon, et sa confiance en l'efficacité de l'intercession des moines auprès de Dieu :

« Ce *pittakion*, sur lequel il avait écrit ses péchés, il le scella et l'envoya aux moines qui n'étaient pas présents, ainsi qu'à Dermokaïtès, moine parmi les saints, et il envoya aussi deux *kenténaria*⁸⁶ aux moines de l'Olympe, afin qu'ils prient pour le salut de son âme. Dermokaïtès, recevant ce document et cette sentence, ordonna à tous les moines de jeûner pendant deux semaines et de prier pour les péchés de [l'empereur]. À Dermokaïtès resté debout une nuit et priant, une voix se fit entendre clairement : " la bienveillance de Dieu a triomphé ". Entendant cette voix pour la troisième fois, il prit le document, le déroula et le trouva vierge de toute écriture. Appelant tous les moines, il le leur montra et tous rendirent grâce à Dieu. Tous les moines produisirent une lettre de rémission des péchés et l'envoyèrent à l'empereur Romain qui a été enterré avec »⁸⁷.

Ce passage s'accorde bien avec la vision byzantine du salut de l'âme, une route marquée de plusieurs *télôneia*, les « péages du ciel » qui représentaient les péchés commis par le

⁸⁴ TH. CONT., p. 439, l. 8-17 (voir *infra*, texte 1).

⁸⁵ *Ibid.*, p. 439, l. 18-22. Cf. MORRIS, « The Byzantine Aristocracy », p. 117. Le chroniqueur qualifie l'empereur déposé de *κακόγερος*, avec un jeu de mot sur le contraste *κακόγερος/καλόγερος* (le moine).

⁸⁶ Deux cents livres d'or.

⁸⁷ TH. CONT., p. 439, l. 23 - p. 440, l. 14.

défunt⁸⁸. La *Vie de Basile le Jeune*, écrite au milieu du X^e siècle, contient, dans une addition au manuscrit principal, une description complète de ces *télôneia* en reprenant les écrits d'Origène, d'Antoine le Grand et de Cyrille d'Alexandrie⁸⁹. Au nombre total de vingt-deux, les sept premiers *télôneia* correspondaient aux péchés individuels commis avec la bouche, les yeux et les oreilles, tels que l'envie et l'arrogance, qui ont été décrits au début du V^e siècle par Cyrille d'Alexandrie dans sa 14^e *Homélie*⁹⁰. Le deuxième groupe était composé des péchés commis par l'ensemble de la société, l'usure et l'amour de l'argent par exemple. Le dernier groupe comprenait les trois péchés capitaux, le meurtre, l'idolâtrie et la fornication, et quelques vices considérés comme « non naturels », tels que l'usage de la magie, les incantations et les présages. Le dernier péage, le plus difficile à franchir, représentait l'inhumanité et la dureté du cœur. Les portes étaient gardées par des anges d'apparence terrifiante, aux têtes de serpents, de dragons et d'autres monstres, et seule l'intervention d'un saint pouvait faciliter leur passage. Complétant la métaphore fiscale, l'intercession du saint prenait la forme d'un versement de quelques *nomismata* symboliques. Ceux qui échouaient à passer l'un de ces péages devaient attendre, dans de grandes souffrances, la seconde Parousie du Christ et le Jugement dernier, alors que les autres célébraient leur victoire dans la cité céleste avec les anges et les saints⁹¹. Grâce à l'intercession des moines de l'Olympe, le *télôs* total des péchés de Romain Lécapène a été supprimé et, pour preuve de sa rédemption, la liste de ses péchés a été effacée.

Des motifs similaires ont inspiré des sentiments ostentatoires de repentir et d'humilité chez plusieurs empereurs du X^e et du XI^e siècle. Selon Matthieu d'Édesse, auteur d'une chronique en langue arménienne au début du XII^e siècle, Jean Tzimiskès, qui avait assassiné Nicéphore Phocas, auquel il était apparenté, pour accéder au trône en 969, aurait été saisi, à la fin de sa vie, d'une violente peur du Jugement dernier⁹². Se lamentant sans cesse du crime

⁸⁸ G. EVERY, « Toll Gates on the Air Way », *Eastern Churches Review*, 8, 1976 ; J. WORTLEY, « Death, Judgement and Hell in Byzantine "Beneficial Tales" », *DOP*, 55, 2001, p. 53-69 ; N. CONSTAS, « "To Sleep, Perchance to Dream" : the Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature », *DOP*, 55, 2001, p. 105-109.

⁸⁹ La description des *télôneia* ne figure pas dans le manuscrit utilisé par les *Acta Sanctorum* pour l'édition de la *Vie de Basile le Jeune* et a été éditée séparément par A. N. VESELOVSKIJ, « Hozdenie Feodory po mukam i neskoll'ko epizodov iz zitiia Vasilija Novago », *Sbornik otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti*, 46, 6, 1889, p. 2-10.

⁹⁰ PG, 77, col. 1073-1076.

⁹¹ DA COSTA-LOUILLET, « Saints de Constantinople », 1, p. 510-511 ; ANGÉLIDI, *Basile le Jeune*, p. 177-187 ; MORRIS, « The Byzantine Aristocracy », p. 116-117 ; EAD., *Monks and laymen*, p. 128.

⁹² MATTHIEU D'ÉDESSE, p. 34.

injuste qu'il avait commis à l'égard de Nicéphore Phocas, il aurait décidé de mener une vie vertueuse et, après avoir couronné Basile II et Constantin VIII, sur lesquels il avait exercé sa tutelle, il se serait retiré dans un monastère et aurait mené une vie humble et pauvre. Les sources grecques présentent une toute autre version de la fin de Jean Tzimiskès qui aurait été empoisonné par le parakoimomène Basile en 976⁹³, mais dressent le portrait d'un homme pieux et humble qui soignait de ses mains les malades atteints de la lèpre⁹⁴. L'empereur se soumit humblement à la pénitence imposée par le patriarche Polyeucte (956-970) pour avoir souillé ses mains du sang de son parent⁹⁵. Un poème de Jean le Géomètre, dans la deuxième moitié du X^e siècle, décrit également le repentir de Jean Tzimiskès et contient une confession de l'empereur, peu avant sa mort⁹⁶. Matthieu d'Édesse, qui s'est appuyé sur des textes syriaques et arméniens contemporains des événements qu'il relate, semble relativement bien documenté pour la période qui nous intéresse⁹⁷. Il est possible que l'origine arménienne de Jean Tzimiskès et ses campagnes en Asie Mineure aient suscité un mouvement de sympathie en sa faveur chez les historiens syriaques et arméniens⁹⁸. Si l'assassinat de Nicéphore Phocas pouvait difficilement être passé sous silence, Matthieu d'Édesse, suivant peut-être une tradition locale bien établie, a tenu à souligner que Jean Tzimiskès avait obtenu la rédemption de ses péchés grâce à son repentir.

Alexis I^{er} avait également pris le pouvoir dans la violence, au cours du printemps 1081, et la conquête de Constantinople avait notamment été accompagnée de grands

⁹³ LÉON LE DIACRE, p. 178 ; SKYLITZÈS, p. 311-312 ; ZONARAS, XVII, § 4 (Bonn, III, p. 537). Cf. CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, p. 27, n° 10, p. 329.

⁹⁴ LÉON LE DIACRE, p. 99-100. Cf. PATLAGEAN, « Le basileus assassiné », p. 65 ; R. MORRIS, « Succession and usurpation : politics and rhetoric in the late tenth century », dans *New Constantines : the Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th-13th Centuries*, éd. P. MAGDALINO, Londres, 1994, p. 208, 212.

⁹⁵ LÉON LE DIACRE, p. 98-99 ; SKYLITZÈS, p. 285-286 ; ZONARAS, XVII, § 1 (Bonn, III, p. 520-521) ; GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, I, 2, n° 793. La rémission des péchés de Jean Tzimiskès par son onction impériale est l'objet d'un commentaire de BALSAMON au sujet du canon 12 du concile d'Ancyre, voir RALLÈS-POTLÈS, III, p. 44 ; GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, I, 2, n° 794. Cf. G. DAGRON, « Le caractère sacerdotal de la royauté d'après les commentaires canoniques du XII^e siècle », dans *Byzantium in the 12th century. Canon, Law, State and Society*, Athènes, 1991, p. 173-174 ; ID., « L'Église et l'État », p. 196 ; ID., *Empereur et prêtre*, p. 124-125, 275-276.

⁹⁶ Voir son poème n° 3 dans J. A. CRAMER, « Appendix ad excerpta poetica : codex 352 suppl. », *Anecdota Graeca Parisina*, Oxford, 1841, réimp. Hildesheim, 1967, IV, p. 267-269 ; E. M. VAN OPSTALL, *Jean Géomètre. Poèmes en hexamètres et en distiques élégiaques*, Leyde, 2008, p. 215 ; ODB, 2, p. 1059.

⁹⁷ A. E. DOSTOURIAN, *Armenia and the Crusades, tenth to twelfth centuries : the Chronicle of Matthew of Edessa*, Londres, 1993, p. 12-13 ; ODB, 2, p. 1316-1317.

⁹⁸ Sur les origines de Jean Tzimiskès et les liens de sa famille avec les plus grandes familles d'Asie Mineure, voir CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, p. 267-270, 272-273 ; ODB, 2, p. 1045.

désordres et de pillages⁹⁹. L'empereur et sa mère ressentirent la nécessité d'obtenir le pardon officiel de l'Église, « du saint synode et de l'ordre monastique » afin d'asseoir leur autorité sur des bases plus légitimes. L'empereur se confessa auprès du patriarche Kosmas et se soumit humblement, avec sa mère et d'autres membres de sa famille, aux pénitences qui lui furent imposées¹⁰⁰. Il put ainsi, selon l'expression de sa fille Anne Comnène, « prendre l'administration de l'empire avec des mains pures »¹⁰¹.

L'expression d'une humilité et d'un repentir ostentatoires, de la part de l'empereur, répond ainsi à la nécessité d'obtenir le pardon des autorités ecclésiastiques et spirituelles, et d'affirmer la légitimité d'un pouvoir souvent né dans la violence ou le mensonge. Les sources littéraires, en particulier les chroniques, témoignent de l'importance de la pénitence et du pardon pour assurer la pérennité des nouvelles dynasties.

Avec des accents pathétiques, ces mêmes sources insistent sur le sentiment d'indignité des empereurs dans des termes qui évoquent le rituel byzantin de la profession monastique¹⁰². Cette indignité et cette humilité ostentatoires permettaient également de souligner les similitudes de l'empereur avec le Christ, en particulier dans le cas de Michel IV :

« Après avoir trouvé et amené [les moines] au palais, quel honneur ne leur a-t-il pas rendu ? Il lavait leurs pieds couverts de poussière, puis les serrait dans ses bras, les embrassait avec effusion, s'enveloppait en secret de leurs haillons, les faisait coucher sur le lit impérial, tandis que lui s'étendait par terre sur un grabat avec une grosse pierre pour soutenir sa tête. [...] Alors que d'ordinaire les hommes fuient la société de ceux qui ont le corps couvert de plaies, lui faisait quelque chose de magnifique, car il allait sans cesse vers eux, posait son visage sur leurs ulcères en les embrassant et en les serrant contre son cœur, les soignait avec des bains et les servait comme fait un esclave pour ses maîtres »¹⁰³.

Michel IV, qui était devenu empereur par son mariage en 1034 avec Zoé, la fille de

⁹⁹ Sur la prise de pouvoir d'Alexis I^{er} Comnène, voir CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, p. 89-90, n° 113, p. 355-357 ; MALAMUT, *Alexis I^{er}*, p. 51-60.

¹⁰⁰ *Alexiade*, livre III, chap. V.

¹⁰¹ *Ibid.*, livre III, chap. V, § 6 (trad. B. LEIB, 1, p. 119, l. 11-12).

¹⁰² Voir notamment les catéchèses lues aux candidats lors de la prise du petit et du grand habit, dans RAFFIN, *Les rituels orientaux*, p. 43-44, 53-54.

¹⁰³ PSELLOS, I, p. 73, l. 12 - p. 74, l. 6 (trad. E. RENAULD modifiée).

Constantin VIII, dans des conditions douteuses¹⁰⁴, exprimait le sentiment de son indignité par des attitudes qui évoquaient à la fois les moines et le Christ. Le soin des malades et en particulier des lépreux faisaient en effet partie des fonctions de charité des moines, comme en témoignent notamment les hôpitaux et les léproseries associés aux grands monastères de Constantinople, tels que les Manges ou le Pantocrator¹⁰⁵.

Le lavement des pieds, dans l'Orient biblique, faisait partie des règles d'hospitalité accompli par les esclaves de la maison. Deux épisodes de la vie du Christ expliquent que les empereurs aient souhaité reproduire cette scène. Dans l'évangile de Luc, une « pécheresse » lava et oignit de parfum les pieds de Jésus alors que celui-ci était convié à la table du pharisien Simon¹⁰⁶. Cet acte d'amour et d'humilité lui valut le pardon de ses péchés. Michel IV adopte la posture du pénitent qui espère voir ses péchés pardonnés par la dévotion qu'il témoigne aux moines. Le lavement des pieds était en outre célébré le Jeudi saint en mémoire du Christ qui, au cours de la Cène, lava les pieds de ses apôtres, car « le serviteur n'est pas plus grand que son maître, ni un envoyé plus grand que celui qui l'envoie »¹⁰⁷. Michel IV souligne ainsi sa similitude avec le Christ ; l'empereur est le seigneur et le maître de ses disciples, mais il reste humble et proche des hommes, deux vertus fondamentales de la vie chrétienne. Le récit souligne aussi l'assimilation de l'empereur avec les moines qui reproduisaient la scène du lavement des pieds le Jeudi saint, dans le narthex du *katholikon*, où était représenté le lavement des pieds fait par le Christ¹⁰⁸.

Ce modèle de l'empereur-moine connut un succès certain au cours des XI^e-XII^e siècles, comme en témoigne le nombre important des empereurs qui ont pris l'habit monastique à la fin de leur vie. Plusieurs empereurs sont devenus moines sous la contrainte des circonstances politiques, mais les chroniques des XI^e-XIII^e siècles soulignent que des

¹⁰⁴ *Ibid.*, I, p. 44-52 ; SKYLITZÈS, p. 390-392 ; ZONARAS, XVII, § 13-14 (Bonn, III, p. 583-586) ; YAHYA D'ANTIOCHE, III, p. 272-273. Cf. CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, p. 44-45, n° 36.

¹⁰⁵ Au sujet de l'hôpital associé au monastère des Manges, voir ATTALIAE, p. 36, l. 14-16 ; SKYLITZÈS, p. 476-477. Cf. OIKONOMIDÈS, « Évolution », p. 138-140 ; KAPLAN, « Maisons impériales », p. 182-183. Pour l'hôpital et la léproserie du Pantocrator, voir le *typikon du Pantocrator*, p. 83-107, 109-113 (1136). Cf. T. S. MILLER, *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*, Baltimore-Londres, 1985, p. 12-21, 95, 136-140.

¹⁰⁶ *Lc* 7, 36-50.

¹⁰⁷ *Jn* 13, 1-17 (citation, 16).

¹⁰⁸ Voir notamment l'*hypotypôsis de Stoudios*, version A, p. 238 (version B, p. 125), composé après 842, et le *typikon de la Kécharitoménè*, chap. 72, p. 125 (1110-1116).

motifs spirituels se mêlaient à ces contraintes politiques.

b. Empereurs et moines

Les moines, plus que les prêtres qui étaient eux-mêmes soumis aux tentations du monde, incarnaient un idéal de « vie angélique », sans passions, que les laïcs tentaient d'imiter par le « dévoilement » de leurs pensées, les pénitences et les prières¹⁰⁹.

Un mode de vie monastique

Les empereurs qui ont adopté au X^e siècle des attitudes monastiques semblent inspirés par un mode de vie simple et vertueux. On relève ainsi des similitudes dans les portraits de Nicéphore Phocas (963-969) et de Basile II (976-1025) dressés par les sources, malgré des circonstances politiques différentes. Nicéphore Phocas avait en effet imposé son pouvoir à l'impératrice Théophanô, au lendemain du décès inopiné de Romain II, et à ses jeunes fils, Basile II et Constantin VIII¹¹⁰. Sa légitimité était susceptible d'être remise en cause, jusqu'à son assassinat par Jean Tzimiskès en 969, alors que celle de Basile II (976-1025) ne fut jamais contestée du fait de sa naissance « dans la pourpre »¹¹¹.

Nous avons vu plus haut que l'extrême tempérance de Nicéphore Phocas avait suscité les critiques des moines qui l'entouraient et qui durent le convaincre de consentir à épouser Théophanô, la veuve de Romain II¹¹². Ce récit de Léon le Diacre participait à la réputation de grande piété d'un empereur porté au pouvoir contre son gré et qui ne s'était jamais laissé aller aux plaisirs du Palais¹¹³. Selon plusieurs chroniqueurs, Nicéphore Phocas portait une tunique de crin ou un cilice sous ses vêtements et passait ses nuits en prières quand il ne dormait pas par terre, recouvert de la cuculle donnée par son oncle, Michel Maléinos, dans une petite chambre aménagée sur les côtés de l'église de la Théotokos du Phare, près des appartements

¹⁰⁹ HAUSHERR, *Direction spirituelle*, p. 109-110 ; BROWN, « Le saint homme », p. 87-90 ; HELVÉTIUS-KAPLAN, « Asceticism », p. 292.

¹¹⁰ LÉON LE DIACRE, p. 30-45 ; SKYLITZÈS, p. 254-255, p. 256-259 ; YAHYA D'ANTIOCHE, I, p. 788. Cf. CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, p. 20-21, n° 1 ; DAGRON, *Empereur et prêtre*, p. 93-95.

¹¹¹ G. DAGRON, « Nés dans la pourpre », *TM*, 12, 1994, p. 105-142 ; ID., *Empereur et prêtre*, p. 61-64.

¹¹² Voir *supra*, chap. 2, I.b.

¹¹³ LÉON LE DIACRE, p. 49-51, 78, 89-90. Cf. MORRIS, « The two faces of Nikephoros Phokas », p. 109-110 ; PATLAGEAN, « Le basileus assassiné », p. 61.

impériaux¹¹⁴. C'est là que l'empereur fut assassiné par Jean Tzimiskès, la nuit du 11 décembre 969, alors qu'il méditait sur les Saintes Écritures selon Léon le Diacre¹¹⁵. Un récit slave du XIV^e siècle, qui a peut-être pour original une source grecque perdue, reprend ces différents éléments et accentue le contexte monastique de la mort de Nicéphore Phocas en ajoutant que l'empereur parvint à frapper mortellement (*sic*) Jean Tzimiskès avec son lourd psautier¹¹⁶. Le *typikon* composé vers 973-975 par Athanase de Lavra pour son monastère, fondé en grande partie grâce à Nicéphore Phocas, est le plus ancien texte qui suggère que Nicéphore Phocas était attiré par le mode de vie monastique et qu'il avait eu le projet de se retirer dans une cellule de Lavra avant d'être appelé à gouverner l'empire :

« Aussi, bien qu'il n'ait pas revêtu l'habit monastique pour la raison que nous avons dite, il surpassait les moines qui séjournent dans les montagnes et faisait preuve d'un esprit de lutte et d'une tempérance que nous ne pouvons pas décrire, par l'exercice de ses vertus, par la circonspection et la vigilance de son esprit, par ses très longs jeûnes, par ses veilles soutenues à même le sol »¹¹⁷.

Athanase de Lavra et Léon le Diacre, incontestablement favorables à Nicéphore

¹¹⁴ LÉON LE DIACRE, p. 83-84 ; SKYLITZÈS, p. 255 ; MATTHIEU D'ÉDESSE, p. 21 ; MANASSÈS, vers 5757-5766. Au sujet de l'église du Phare et de la chambre aménagée pour Nicéphore Phocas, voir S. MIRANDA, *Les Palais des empereurs byzantins*, Mexico, 1964, p. 84 ; R. GUILLAND, *Études de topographie de Constantinople byzantine*, Amsterdam, 1969, I, p. 353-354 ; E. BOLOGNESI RECCHI-FRANCESCHINI et M. FEATHERSTONE, « The Boundaries of the Palace : *De Ceremoniis* II, 13 », dans *Mélanges Gilbert Dagron*, TM, 14, 2002, p. 37 ; P. MAGDALINO, « L'église du Phare et les reliques de la Passion à Constantinople (VII^e/VIII^e-XIII^e siècles) », dans *Byzance et les reliques du Christ*, éd. J. DURAND et B. FLUSIN, Paris, 2004, p. 17, 29.

¹¹⁵ LÉON LE DIACRE, p. 85-89 ; SKYLITZÈS, p. 279-280 ; P. SCHREINER, *Die byzantinischen Kleinchroniken*, Vienne, I, 1975, n° 15, § 4, n° 16, § 7 ; MATTHIEU D'ÉDESSE, p. 21 ; YAHYA D'ANTIOCHE, I, p. 829 ; MANASSÈS, vers 5767-5781 ; ZONARAS, XVI, § 28 (Bonn, III, p. 518-519). Voir aussi ADÉMAR DE CHABANNES, *Chronique*, éd. P. BOURGAIN, avec la coll. de G. PON et R. LANDES, *Ademari Cabannensis Chronicon*, Turnhout, 1999, p. 144, chap. 22, dont le récit de l'assassinat de Nicéphore Phocas est assez proche de celui des sources grecques. Cf. CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, p. 22-23, n° 5 ; E. M. VAN OPSTALL, *Jean Géomètre. Poèmes en hexamètres et en distiques élégiaques*, Leyde, 2008, p. 214-215. Sur le déroulement et la topographie des faits, voir R. GUILLAND, *Études de topographie de Constantinople byzantine*, Amsterdam, 1969, I, p. 351-360.

¹¹⁶ Texte dans E. TURDEANU, *Le Dit de l'empereur Nicéphore II Phocas et de son épouse Théophano. Introduction, textes slaves, traduction et commentaires*, Thessalonique, 1976, p. 89. Sur ce texte et ses possibles sources grecques, voir ID., « Nouvelles considérations sur le "Dit de l'empereur Nicéphore II Phocas et de son épouse Théophano" », *RSBS*, 5, 1985, p. 169-195 ; É. L. VRANOSSI, « Un 'Discours' byzantin en l'honneur du saint empereur Nicéphore Phocas transmis par la littérature slave », *RESEE*, 16, 1978, p. 729-744.

¹¹⁷ *Typikon de Lavra*, p. 102, l. 27 - p. 103, l. 3 (vers 973-975). Voir aussi la *Vie A d'Athanase de Lavra*, chap. 30-33, p. 15-16, chap. 68, p. 32 (*Vie B*, chap. 11, p. 137, l. 40 - p. 138, l. 51, chap. 22, p. 148, l. 31-41). Cf. MORRIS, « The two faces of Nikephoros Phokas », p. 103-104.

Phocas, entendaient sans doute effacer le souvenir des fautes de l'empereur en insistant sur ses vertus quasi monastiques. Nicéphore Phocas semble également avoir bénéficié de la sympathie des auteurs syriaques et arméniens en raison de ses victoires militaires contre les Turcs et de sa politique tolérante à l'égard des Églises non chalcédoniennes¹¹⁸.

Les sources hagiographiques et les chroniques diffusaient ainsi, avec le portrait de Nicéphore Phocas, le modèle d'un empereur-moine aux vertus ascétiques, un modèle qui témoignait de l'influence des valeurs monastiques à la fois sur la société byzantine et sur l'idéologie impériale. Nous retrouvons ce modèle de l'empereur-moine avec Basile II, dont le mode de vie monastique est souligné par plusieurs chroniqueurs¹¹⁹. Selon le chroniqueur latin Adémar de Chabannes († 1034), Basile II serait même devenu moine en secret après sa victoire sur les Bulgares :

« Comme il l'avait promis par vœu, il adopta en secret la vie des moines à la manière grecque pour tout le reste de sa vie, s'abstenant des plaisirs de la chair et de la consommation de la viande, tout en restant extérieurement revêtu du costume impérial »¹²⁰.

Cette information n'est pas confirmée par les chroniqueurs grecs, mais elle est compatible avec ce que nous savons du mode de vie de l'empereur, en particulier avec le fait qu'il ne chercha pas à se marier ; si Basile II n'est jamais devenu moine, il en adopta certains comportements¹²¹.

Michel VII (1071-1078) aurait de la même façon témoigné un goût marqué pour la vie vertueuse des moines, selon Michel Psellos qui avait été son précepteur et qui lui était très favorable ; Michel VII ne se serait livré à aucun des plaisir du Palais et aurait mené une vie simple et austère, consacrée à l'étude des sciences et de la philosophie, sous la férule de son maître¹²². L'élève de Michel Psellos, Théophylacte d'Ochrid, qui fut le précepteur du fils de

¹¹⁸ MATTHIEU D'ÉDESSE, p. 21.

¹¹⁹ YAHYA D'ANTIOCHE, III, p. 480-482 ; PSELLOS, I, p. 4, 13-14 ; SKOUTARIOTÈS, p. 157, l. 18-25.

¹²⁰ ADÉMAR DE CHABANNES, *Chronique*, éd. P. BOURGAIN, avec la coll. de G. PON et R. LANDES, *Ademari Cabannensis Chronicon*, Turnhout, 1999, p. 154-155, chap. 32 (trad. Y. CHAUVIN et G. PON, *Adémar de Chabannes, Chronique*, Turnhout, 2003, p. 242). Voir R. L. WOLFE, « How the News were brought from Byzantium to Angoulême or the Pursuit of a Hare in an Ox Cart », *Essays in Honor of Sir Steven Runciman*, *BMGS*, 4, 1978, p. 143-144, 149-150, 185-188, au sujet des sources d'information d'Adémar de Chabannes sur l'empire byzantin.

¹²¹ M. ARBAGI, « The Celibacy of Basil II », *Byzantine Studies*, 2, 1975, p. 41-45 ; B. CROSTINI, « The Emperor Basil II's Cultural Life », *Byzantion*, 66, 1996, p. 76-78 ; P. STEPHENSON, *The Legend of Basil the Bulgar-Slayer*, Cambridge, 2003, p. 61.

¹²² PSELLOS, II, p. 174, 176. Voir aussi ses Éloges adressés à Michel VII, dans les *Orationes panegyricae*, éd. G. T. DENNIS, Stuttgart – Leipzig, 1994, notamment n° 13, l. 23-31. MATTHIEU D'ÉDESSE, p. 140, fait

Michel VII, Constantin Doukas, est également élogieux à l'égard de ses protecteurs, en particulier de Marie d'Alanie, l'épouse de Michel VII. Marie d'Alanie s'était retirée au palais des Manges, après l'accès au trône d'Alexis I^{er}, en 1081, et l'éloge que lui adresse Théophylacte montre clairement qu'elle avait alors pris l'habit monastique. Bien que vivant dans un palais et habituée au confort et à la richesse, elle menait un genre de vie monastique¹²³.

Les portraits des impératrices dressés par les sources de la fin du XI^e et du XII^e siècle donnent l'impression que les vertus monastiques dominaient la cour impériale. La description des qualités et des vertus d'Anne Dalassène, la mère d'Alexis I^{er}, faite par Anne Comnène, est ainsi proche du portrait de Marie d'Alanie dressé par Théophylacte d'Ochrid. Anne Dalassène, qui était déjà moniale avant que son fils ne prenne le pouvoir, vivait au palais des Blachernes, mais pratiquait également « le genre de vie qui convient aux moines et consacrait la plus grande partie de la nuit aux hymnes saints, se consumant dans une prière continuelle et dans les veilles »¹²⁴. Son mode de vie monastique, les nombreux moines qu'elle invitait à sa table, l'austérité qu'elle imposa à l'ensemble de la cour firent du palais un monastère selon Anne Comnène, qui ne cache pas son admiration pour sa grand-mère¹²⁵. Irène de Hongrie, épouse de Jean II Comnène (1118-1143), est également décrite comme un modèle de vertu et de piété dont la simplicité du mode de vie évoque celui des moniales¹²⁶.

Nous retrouvons chez Alexis I^{er} les vertus monastiques de tempérance (*sophrosynē*) et

une description du caractère de l'empereur assez proche de celle de Michel Psellos. En revanche, ZONARAS, XVIII, § 18 (Bonn, III, p. 708), critique l'éducation donnée par Michel Psellos à Michel VII, éducation qui n'était pas, selon lui, propice à former un empereur.

¹²³ THÉOPHYLACTE D'OCHRID, p. 187, p. 189, l. 14-22, et p. 58-67. Cf. HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur*, I, p. 161. Au sujet de Marie d'Alanie, fille de Bagrat IV de Géorgie, voir M. MULLETT, « The 'Disgrace' of the Ex-Basilissa Maria », *BS*, 45, 1984, p. 202-211 ; GARLAND, *Byzantine Empresses*, p. 180-186 ; *ODB*, 2, p. 1298.

¹²⁴ *Alexiade*, livre III, chap. VIII, § 3. Voir aussi ZONARAS, XVIII, 21 (Bonn, III, p. 731). Cf. P. GAUTIER, *Théophylacte d'Achrida. Discours, traités, poésies*, Thessalonique, 1980, p. 95-96 ; CHEYNET, « Les Dalassénoï », p. 438-447 ; MALAMUT, « Anne Dalassène », p. 108, 116-119 ; EAD., *Alexis I^{er}*, p. 138, 142, 161.

¹²⁵ *Alexiade*, livre III, chap. VIII, § 3-4.

¹²⁶ KINNAMOS, p. 9, l. 23 - p. 10, l. 8 ; G. MORAVCSIK, « Szent László Leánya és a Bizánci Pantokrator-Monastor », *A Konstantinápolyi Magyar Tudományos Intézet Közleményei*, 7-8, 1923, p. 43-51. Cf. ID., *Byzantium and the Magyars*, Budapest, 1970, p. 73-74 ; GARLAND, *Byzantine Empresses*, p. 199-200. NICOLAS CALLICLÈS fait aussi l'éloge des vertus d'Irène de Hongrie dans son poème n° 28 (*Carmi. Testo critico, introduzione, traduzione, commentario e lessico*, éd. R. ROMANO, Naples, 1980, p. 106) et cite notamment son « chiton de pourpre teint de la sueur des ascètes » (l. 4-5). Cf. MALAMUT, *Alexis I^{er}*, p. 323-325, sur les vertus attendues des impératrices au XII^e siècle.

de prudence (*phronèsis*), qui lui avaient été enseignées par sa mère, Anne Dalassène, dont Théophylacte d'Ochrid célèbre la décence et la vie mesurée¹²⁷. Le récit de la pénitence imposée par le patriarche Kosmas souligne également les attitudes monastiques de l'empereur qui n'hésite pas à jeûner et à dormir à même le sol, et à porter un cilice comme preuve de la sincérité de son repentir¹²⁸. Ajoutons qu'Alexis I^{er} aimait se retirer dans la chambre qui était contiguë à l'église de la Théotokos du Phare, sur son flanc sud, chambre qui avait été aménagée pour Nicéphore Phocas et où celui-ci avait été assassiné¹²⁹.

Un passage de la *Vie de Cyrille le Philéote* nous apprend en outre que l'empereur avait coutume de recevoir les moines à tout moment de la journée, quels que soient ses soucis du moment. Quand il apprenait l'arrivée d'un moine au Palais, il se ceignait d'abord d'une ceinture, à la manière des moines¹³⁰, puis le saluait « les mains croisées »¹³¹, c'est-à-dire selon le rituel décrit à la fin du XI^e siècle par Nicétas Stéthatos pour les prêtres et les moines profès de Stoudios, vêtus du grand habit ; les mains, placées en forme de croix et jointes à celles de la personne ainsi saluée, résumaient la profession de la vie monastique, la piété (εὐλάβεια), l'amitié réciproque (φιλία), la communauté de vie (ὁμοτροπία) et l'humilité (ταπείνωσις)¹³². Cette précision de la part de Nicolas Katasképènos, l'auteur de la *Vie de Cyrille le Philéote*, peut s'expliquer par la volonté de souligner la piété de l'empereur et de la mettre en relation avec la piété stoudite. Le développement de Nicétas Stéthatos au sujet de la signification spirituelle de ce mode de salut contient par ailleurs des éléments proches de l'enseignement de Syméon le Nouveau Théologien, dont Nicétas avait été le disciple. Les passages sur « l'imposition des mains qui provoque la bénédiction et la descente de l'Esprit » et la vision, par l'esprit, de ce

¹²⁷ THÉOPHYLACTE D'OCHRID, p. 235-239.

¹²⁸ *Alexiade*, livre III, chap. VI.

¹²⁹ *Ibid.*, livre XII, chap. VI, § 2. La localisation de la chambre d'Alexis I^{er} contre le flanc sud de l'église n'est pas précisée par Anne Comnène et R. GUILLAND, *Études de topographie de Constantinople byzantine*, Amsterdam, 1969, I, p. 353-354, pensait qu'il y avait deux chambres, celle de Nicéphore Phocas, au sud, et celle d'Alexis I^{er}, au nord. La présence d'un bain accolé au flanc sud de l'église, au XII^e siècle, voir P. MAGDALINO, « L'église du Phare et les reliques de la Passion à Constantinople (VII^e/VIII^e-XIII^e siècles) », dans *Byzance et les reliques du Christ*, éd. J. DURAND et B. FLUSIN, Paris, 2004, p. 17, 29, indique cependant que la chambre d'Alexis I^{er} devait se trouver de ce côté de l'église et nous pensons qu'il occupait la même chambre que Nicéphore Phocas. Cf. S. MIRANDA, *Les Palais des empereurs byzantins*, Mexico, 1964, p. 84. Cette chambre est désignée comme étant celle de Nicéphore Phocas, voir NIC. CHONIATÈS, p. 114, l. 17-18.

¹³⁰ Cette ceinture était le symbole de la mortification des moines et de leur vœu de chasteté, voir RAFFIN, *Les rituels orientaux*, p. 48, 59 et 171.

¹³¹ *Vie de Cyrille le Philéote*, chap. 47, § 9, p. 232.

¹³² STÉTHATOS, *Opusculs et lettres*, p. 494-496.

qui n'est pas visible, rappellent en particulier les écrits de Syméon au sujet de la prière individuelle, de la grâce de l'Esprit saint et de la vision de Dieu¹³³. L'allusion de Nicolas Katasképénos au rituel stoudite, telle qu'il est décrit par Nicéas Stéthatos, témoigne de l'influence de la pensée mystique de Syméon le Nouveau Théologien sur la spiritualité monastique du XII^e siècle et, par l'intermédiaire des moines proches de l'empereur, sur la piété impériale.

Les empereurs devenus moines, une contrainte ou une vocation ?

Selon Michel Attaliat, Michel VI qui dut, en 1057, abandonner le pouvoir à Isaac Comnène, n'aurait fait aucune difficulté pour abandonner sa condition impériale et adopter l'habit monastique¹³⁴. Isaac Comnène, malade et lui-même contraint en 1059 de laisser le pouvoir à Constantin X Doukas sur l'instigation de membres influents du Palais, se retira au monastère de Stoudios où, selon le continuateur de Jean Skylitzès, il vécut humblement, occupant notamment la charge de portier du monastère¹³⁵. Michel VII (1071-1078), qui dut renoncer à l'empire en 1078 en faveur de Nicéphore III Botaniatè, décida également de devenir moine et de se retirer, dans un premier temps, au monastère de Stoudios¹³⁶. Certains chroniqueurs ajoutent qu'il se soumit à son nouvel état avec bonheur, car il était attiré depuis longtemps par la vie monastique¹³⁷. Michel fut ensuite consacré prêtre puis désigné métropolite d'Éphèse par le patriarche Kosmas, mais il ne se rendit qu'une fois dans sa

¹³³ *Ibid.*, chap. 9, p. 498. Cf. KRIVOCHÉINE, *In the Light of Christ*, p. 70-72, 79-86, 103-123, 185-212, 259-275 ; ALFEYEV, *St. Symeon the New Theologian*, p. 79-83, 89-95, 215-225.

¹³⁴ ATTALIAE, p. 44, l. 14 - p. 45, l. 5. Voir aussi PSELLOS, II, p. 107, l. 14-16 ; SKYLITZÈS, p. 499-500 ; ZONARAS, XVIII, § 3 (Bonn, III, p. 665) ; SKOUTARIOTÈS, p. 164, l. 17-18. Au sujet de l'avènement d'Isaac Comnène, voir J. SHEPARD, « Isaac Comnenus' Coronation Day », *BSI*, 38, 1977, p. 22-30 ; CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, p. 68-69, n° 80, p. 339-344.

¹³⁵ PSELLOS, II, p. 132-134, 144-145 ; ATTALIAE, p. 52, l. 22 - p. 53, l. 5 ; BRYENNIOI, p. 83, l. 16-17, p. 85, l. 3-10 ; SKYLITZÈS CONT., p. 108, l. 23-26, p. 109, l. 3-6 ; ZONARAS, XVIII, § 7 (Bonn, III, p. 672-673) ; MATTHIEU D'ÉDESSE, p. 89-91. Cf. JANIN, *Le siège de Constantinople*, p. 437 ; DELOUIS, *Stoudios*, p. 439-442. Au sujet de l'avènement de Constantin X Doukas qui ne fut assuré de son pouvoir qu'à la mort d'Isaac en 1060, voir E. STANESCU, « Les réformes d'Isaac Comnène », *RESEE*, 4, 1966, p. 57-62 ; CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, p. 70-71, n° 82, p. 345.

¹³⁶ BRYENNIOI, p. 251, l. 23 - p. 253, l. 7, et l'*Alexiade*, livre I, chap. XII, § 6, ne précisent pas que Michel VII dut se rendre au Stoudios, voir ATTALIAE, p. 194, l. 3-7 ; SKYLITZÈS CONT., p. 178, l. 11-12 ; ZONARAS, XVIII, § 18 (Bonn, p. 719-720) ; GLYKAS, p. 615-616. Cf. JANIN, *Le siège de Constantinople*, p. 437 ; DELOUIS, *Stoudios*, p. 454-455. Au sujet de l'abdication de Michel VII, voir CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, p. 84-85, n° 105, p. 351-352.

¹³⁷ MATTHIEU D'ÉDESSE, p. 140 ; SKOUTARIOTÈS, p. 170, l. 25-28.

métropole et vécut ses dernières années au monastère de Manuel, à Constantinople¹³⁸, un monastère rénové au début du X^e siècle par Romain Lécapène. Selon Matthieu d'Édesse, Nicéphore III Botaniatès (1078-1081) eut une crise de conscience à la fin de son règne en raison de la manière illégitime dont il avait pris le pouvoir et décida de devenir moine en se retirant au monastère de la Péribleptos¹³⁹. Notons cependant que cette version des faits ne correspond pas à celle, plus vraisemblable, des chroniqueurs grecs selon lesquels Nicéphore III fut contraint de se réfugier à la Péribleptos pour échapper aux Comnènes qui avaient pris la ville¹⁴⁰.

Nous pouvons enfin mentionner le cas instructif de Romain IV Diogène qui fut contraint, en 1071, de prendre l'habit monastique dans l'espoir de sauver sa vie après que Michel VII se soit emparé du pouvoir¹⁴¹. La fin de Romain IV, telle qu'elle est relatée par Michel Attaliatès, est une véritable leçon d'humilité sur la vanité de la gloire et du pouvoir ; l'empereur quitta la forteresse de Tyropoion, où les hommes de Michel VII Doukas l'avaient constitué prisonnier, vêtu du noir habit de moine, sous les yeux effarés de ses partisans pris de peur devant un tel revirement de fortune. Monté sur une misérable bête de somme, sans doute un âne, l'empereur traversa la Cappadoce et la Phrygie, suscitant la pitié des habitants de ces régions qui l'avaient acclamé lorsqu'il était parti affronter les Seldjoukides¹⁴². Selon Michel Psellos, Matthieu d'Édesse et l'historien arabe Ibn al-Athir, Romain IV serait devenu moine spontanément au moment où il s'était constitué prisonnier¹⁴³. L'empereur déchu fut

¹³⁸ GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, I, 2, n° 909 ; BRYENNIOI, p. 253, l. 5-7 ; ATTALIATÈS, p. 217, l. 6-7 ; SKYLITZÈS CONT., p. 182, l. 7-14 ; ZONARAS, XVIII, § 19 (Bonn, p. 722-723) ; GLYKAS, p. 617. Cf. POLÉMIS, *The Doukai*, p. 44 ; A. P. KAZHDAN et S. FRANKLIN, *Studies on Byzantine Literature of the Eleventh and Twelfth Centuries*, Cambridge, 1984, p. 29.

¹³⁹ MATTHIEU D'ÉDESSE, p. 142.

¹⁴⁰ *Alexiade*, livre III, chap. I, § 1 ; ZONARAS, XVIII, § 20 (Bonn, p. 730) ; SKOUTARIOTÈS, p. 173, l. 6-8. Cf. JANIN, *Le siège de Constantinople*, p. 218 ; ODB, 3, p. 1479 ; CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, p. 89-90, n° 113, p. 355-357 ; MALAMUT, *Alexis I^{er}*, p. 51-60.

¹⁴¹ ATTALIATÈS, p. 129, l. 17 - p. 130, l. 11. Voir aussi BRYENNIOI, p. 137-139 ; SKYLITZÈS CONT., p. 153, l. 27-p. 154, l. 7 ; ZONARAS, XVIII, § 15 (Bonn, III, p. 705-706). Sur la sympathie manifeste de Michel Attaliatès à l'égard de Romain Diogène, dont il fut un partisan en 1068, et sa très mauvaise opinion de Michel VII Doukas, voir A. P. KAZHDAN et S. FRANKLIN, *Studies on Byzantine Literature of the Eleventh and Twelfth Centuries*, Cambridge, 1984, p. 34-38. Sur la bataille de Mantzikert et la fin du règne de Romain IV Diogène, voir J.-CL. CHEYNET, « Mantzikert : un désastre militaire ? », *Byzantion*, 50, 1980, p. 410-438 ; ID., *Pouvoir et contestations*, p. 75-76, n° 94, p. 347-349 ; C. HILLENBRAND, *Turkish Myth and Muslim Symbol, The Battle of Manzikert*, Édimbourg, 2007.

¹⁴² ATTALIATÈS, p. 129, l. 17 - p. 130, l. 11.

¹⁴³ PSELLOS, II, p. 171 ; MATTHIEU D'ÉDESSE, p. 135. Voir le texte d'IBN AL-ATHIR dans HILLENBRAND, *op. cit.*, p. 66.

toutefois aveuglé, par précaution supplémentaire, ce que les chroniqueurs jugent inutile et cruel, puis conduit sur l'île de Prôtè où il mourut rapidement de ses blessures¹⁴⁴.

Nous retrouvons, dans ces diverses versions de la chute de Romain IV, le même souci de souligner l'humilité de l'empereur frappé par le malheur, une humilité qui n'était pas motivée par un sentiment de repentir, car Romain Diogène avait pris le pouvoir sans violence, mais par la piété de l'empereur ; selon Michel Attaliatè, Romain Diogène aurait demandé à ce qu'on le laisse vivre « afin de satisfaire son créateur et de poursuivre avec peine le chemin de l'ascèse »¹⁴⁵. Cet épisode montre que les chroniqueurs des XI^e-XIII^e siècles étaient attachés au modèle de l'empereur-moine, même si la prise de l'habit monastique résultait de circonstances violentes.

La tonsure monastique avant le décès

La tonsure monastique juste avant le décès est d'un usage fréquent à partir du XI^e siècle avec Michel IV qui, malade et effrayé à l'approche de la mort, se retira dans le monastère du Kosmidion qu'il avait fondé et prit l'habit monastique quelques jours avant de mourir, le 10 décembre 1041¹⁴⁶. Cette habitude est attestée surtout à la fin du XI^e siècle et au XII^e siècle.

Le *typikon* du monastère du Christ Philanthropos, fondé par Irène Doukas et Alexis I^{er} Comnène au début du XII^e siècle, mentionne ainsi trente cinq membres de la famille impériale qui devaient être commémorés le jour anniversaire de leur mort et précise souvent leur prénom monastique. Nous retrouvons certains de ces noms dans le *typikon* du monastère de la Kécharitoménè, composé entre 1110 et 1116 par Irène Doukas. Citons, entre autres, les parents d'Irène Doukas, le grand duc des scholes d'Orient Andronic Doukas, devenu le moine Antoine¹⁴⁷, et Marie de Bulgarie, qui prit le prénom monastique de Xénè¹⁴⁸, le père

¹⁴⁴ PSELLOS, II, p. 171-172 ; ATTALIATÈ, p. 130, l. 11 - p. 131, l. 10, p. 132, l. 16-20 ; MATTHIEU D'ÉDESSE, p. 135 ; BRYENNIOUS, p. 137-139 ; SKYLITZÈS CONT., p. 153, l. 7-23 ; ZONARAS, XVIII, § 15 (Bonn, III, p. 706).

¹⁴⁵ ATTALIATÈ, p. 132, l. 25-26.

¹⁴⁶ PSELLOS, I, p. 48, 63-66, 71-75, 83-85 ; ATTALIATÈ, p. 9, l. 1-3 ; SKYLITZÈS, p. 397-398, p. 405, p. 408, p. 415 ; ZONARAS, XVII, § 13 (Bonn, III, p. 584), § 16 (Bonn, III, p. 596-598), § 17 (Bonn, III, p. 603-605) ; SKOUTARIOTÈS, p. 160, l. 12-26, p. 161, l. 11-15. Cf. GRIERSON, « Tombs and Obits », p. 59.

¹⁴⁷ *Typikon du Philanthropos*, n° 6, et p. 49-50 ; *typikon de la Kécharitoménè*, p. 123, l. 1845-1849, et n. 36 (1110-1116). Voir l'*obituaire du Pantocrator*, n° 7, p. 248-249. Au sujet d'Andronic Doukas, fils du César Jean Doukas et cousin de l'empereur Michel VII Doukas (1071-1078), POLÉMIS, *The Doukai*, n° 21 ; CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, p. 217, 279, 311, 348-349 ; MALAMUT, *Alexis I^{er}*, p. 51, 339-340.

d'Alexis I^{er}, le curopalate Jean Comnène, qui conserva son prénom¹⁴⁹, les frères d'Irène Doukas, le prôtostratôr Michel qui garda également son nom de baptême¹⁵⁰ et le sébaste Jean, devenu le moine Antoine¹⁵¹, et les frères de l'empereur, le sébastokrator Isaac¹⁵² et le grand domestique d'Occident Adrien¹⁵³, qui choisirent tous deux le prénom monastique de Jean.

Nous savons également par d'autres sources qu'Alexis I^{er} revêtit « l'habit du repentir » juste avant sa mort¹⁵⁴, de même que Manuel I^{er}, qui aurait choisi le prénom monastique de Matthieu selon une inscription de la pierre de la Déposition du Christ placée près du tombeau de l'empereur, dans l'église Saint-Michel du monastère du Pantocrator¹⁵⁵.

Les femmes de la famille des Comnènes ont fréquemment adopté le prénom monastique de « Xénè », signifiant « l'étrangère ». Tels furent notamment le cas de l'épouse d'Isaac Comnène (1057-1059), Catherine de Bulgarie¹⁵⁶, fille du tsar de Bulgarie, Jean Vladislav (1015-1018), de la mère d'Irène Doukas, Marie de Bulgarie¹⁵⁷, de l'épouse du

¹⁴⁸ *Typikon du Philanthropos*, n° 11, et p. 52 ; *typikon de la Kécharitoménè*, p. 125, l. 1852-1854, et n. 37. Voir l'*obituaire du Pantocrator*, n° 6, p. 248. Au sujet de Marie de Bulgarie, petite-fille du tsar Jean Vladislav, voir BRYENNIOU, p. 219. Cf. VARZOS, *Généalogie*, I, p. 74 ; CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, p. 275, 279.

¹⁴⁹ *Typikon du Philanthropos*, n° 29, et p. 65. Voir aussi l'*obituaire du Pantocrator*, n° 5, p. 248, et le *typikon de la Kécharitoménè*, p. 125, n. 38. Au sujet de Jean Comnène, frère d'Isaac Comnène (1057-1059), CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, p. 311, 340-341 ; MALAMUT, *Alexis I^{er}*, p. 34, 36, 128.

¹⁵⁰ *Typikon du Philanthropos*, n° 14, et p. 54. Voir l'*obituaire du Pantocrator*, n° 21, p. 254, et le *typikon de la Kécharitoménè*, p. 125, n. 40. Au sujet de Michel Doukas, POLÉMIS, *The Doukai*, n° 24 ; MALAMUT, *Alexis I^{er}*, p. 44, 58, 98, 273, 277.

¹⁵¹ *Typikon du Philanthropos*, n° 13, et p. 53-54 ; *typikon de la Kécharitoménè*, p. 125, l. 1866-1869, et n. 42. Voir l'*obituaire du Pantocrator*, n° 22, p. 254. Sur Jean Doukas, POLÉMIS, *The Doukai*, n° 25 ; MALAMUT, *Alexis I^{er}*, p. 44, 58, 93, 116, 248, 273-274, 277.

¹⁵² *Typikon du Philanthropos*, n° 16, et p. 55-56 ; L. STIERNON, « Notes de titulature et de prosopographie byzantines : Adrien (Jean) et Constantin Comnène », *REB*, 21, 1963, p. 180. Voir l'*obituaire du Pantocrator*, n° 8, p. 249. Au sujet d'Isaac, troisième fils d'Alexis I^{er}, honoré du titre de sébastokrator par son frère, Jean II, VARZOS, *Généalogie*, I, p. 238-254 ; CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, p. 105-106, n° 139 ; ODB, 2, p. 1146.

¹⁵³ *Typikon du Philanthropos*, n° 24, et p. 61-62. Voir l'*obituaire du Pantocrator*, n° 14, p. 253. Sur Adrien Comnène, voir J.-CL. CHEYNET et J.-F. VANNIER, *Études prosopographiques*, Paris, 1986, p. 149-151 ; ANGOLD, *Church and Society*, p. 163-164 ; MALAMUT, *Alexis I^{er}*, p. 116, 122, 272, 275.

¹⁵⁴ SKOUTARIOTÈS, p. 186, l. 26-27.

¹⁵⁵ C. MANGO, « Notes on Byzantine Monuments », *DOP*, 23-24, 1969-1970, p. 369-375, repris dans *Studies on Constantinople*, Londres, 1993, XVI, p. 372-373. Voir *infra*, chap. 12, I.d, au sujet du mausolée du Pantocrator.

¹⁵⁶ SKYLITZÈS CONT., p. 110, l. 6 ; GLYKAS, p. 604, l. 9. Cf. CH. DIEHL, « L'évangéliste de l'impératrice Catherine Comnène », *CRAI*, 1922, p. 244 ; DELOUIS, *Stoudios*, p. 445. Au sujet de Catherine de Bulgarie, voir BRYENNIOU, p. 77 ; SKYLITZÈS CONT., p. 110, l. 15-17. Cf. VARZOS, *Généalogie*, I, p. 47 ; CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, p. 279.

¹⁵⁷ *Typikon de la Kécharitoménè*, p. 125, l. 1852-1854, et n. 37 ; *typikon du Philanthropos*, n° 11, et p. 52. Voir l'*obituaire du Pantocrator*, p. 248.

sébastokrator Isaac, Irène d'Alanie¹⁵⁸, cousine de Marie d'Alanie, de l'épouse de Jean II Comnène (1118-1143), Irène de Hongrie¹⁵⁹, et de la seconde épouse de Manuel I^{er} Comnène (1143-1180), Marie d'Antioche¹⁶⁰. Ce prénom ne fut pas seulement choisi par les princesses et les impératrices d'origine étrangère, mais également par la sœur d'Alexis I^{er} Comnène (1081-1118), Théodora¹⁶¹, et par sa nièce, Eudocie¹⁶², fille du sébastokrator Isaac. Une notice du *Synaxaire de Constantinople* au sujet d'une sainte du V^e, Eusébia, qui avait choisi de se faire appeler « Xénè », nous apprend en effet que ce prénom résumait l'engagement de la profession monastique qui rendait la moniale étrangère au monde terrestre. Cette sainte devait être relativement bien connue au X^e siècle, puisque sa Vie fut intégrée au ménologe de Syméon Métaphraste¹⁶³.

Ces différents exemples montrent que la tonsure monastique reçue juste avant le décès, sur le lit de mort, avait la valeur d'une extrême-onction qui effaçait les péchés et donnait accès au salut. La tonsure monastique, en effet, était considérée par la tradition monastique comme un nouveau baptême qui donnait accès à une vie parfaite, lavait le pénitent de tous ses péchés et le menait au salut ; l'habit monastique était le signe visible

¹⁵⁸ L. STIERNON, « Notes de titulature et de prosopographie byzantines : Adrien (Jean) et Constantin Comnène », *REB*, 21, 1963, p. 180. Voir le *typikon de la Kécharitoménè*, p. 122, n. 34, et le *typikon du Philanthropos*, p. 62, n. 25. Cf. VARZOS, *Généalogie*, I, p. 79 ; J.-F. VANNIER, « Notes généalogiques byzantino-géorgiennes », dans *ΕΥΡΥΧΙΑ, Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler*, Paris, 1998, II, p. 677-678.

¹⁵⁹ *Synaxaire de Constantinople*, col. 887-888. Voir l'*obituaire du Pantocrator*, p. 247. Cf. G. MORAVCSIK, *Byzantium and the Magyars*, Budapest, 1970, p. 72-76 ; VARZOS, *Généalogie*, I, p. 227-228 ; DELOUIS, *Stoudios*, p. 445. La présence d'Irène de Hongrie dans le *Synaxaire* est un ajout provenant d'un codex de 1301, voir les *Prolegomena* du *Synaxaire*, col. XLI. Sur la sanctification d'Irène de Hongrie, voir GARLAND, *Byzantine Empresses*, p. 199-200.

¹⁶⁰ NIC. CHÔNIATÈS, p. 255, l. 28 ; MANGO C., « Notes on Byzantine Monuments », *DOP*, 23-24, 1969-1970, p. 369-375, repris dans *Studies on Constantinople*, Londres, 1993, XVI, p. 372, l. 11. Au sujet de Marie d'Antioche, voir KINNAMOS, p. 210-211. Cf. VARZOS, *Généalogie*, I, p. 502 ; MAGDALINO, *Manuel I Komnenos*, p. 72, 243 ; CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, p. 114-115, n° 156, 427 ; GARLAND, *Byzantine Empresses*, p. 205.

¹⁶¹ LAURENT, *Corpus des sceaux*, V, 2, n° 1475 et 1476 ; J.-CL. CHEYNET, C. MORRISON et W. SEIBT, *Sceaux byzantins de la collection Henri Seyrig*, Paris, 1991, n° 290 ; *Alexiade*, livre X, chap. II, § 3 ; *typikon du Pantocrator*, p. 43, l. 232, et n. 14 (1136) ; *diataxis d'Attaliatè*, p. 101, l. 1345, 1350. La *diataxis* a été composée en 1077, mais le nom de Théodora, mentionnée comme une bienfaitrice du monastère, a été ajouté ultérieurement, entre 1077 et 1100, voir la *diataxis d'Attaliatè*, p. 10, p. 100, n. 52. Au sujet de Théodora, qui avait épousé Constantin Diogène, voir l'*obituaire du Pantocrator*, p. 254. Cf. VARZOS, *Généalogie*, I, p. 86 ; CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, p. 277 ; MALAMUT, *Alexis I^{er}*, p. 100, 129, 303-304.

¹⁶² *Typikon de Phobéros*, chap. 50, p. 63 (1113, 1144). Sur Eudocie-Xénè Comnène, voir VARZOS, *Généalogie*, I, p. 172-173, 303-304 ; ANGOLD, *Church and Society*, p. 292-293.

¹⁶³ PG, 114, col. 981-1000.

d'une nouvelle vie d'innocence et de pureté¹⁶⁴. Les sources ne précisent pas, le plus souvent, si les empereurs étaient revêtus du petit habit, le *microschèma*, ou du grand habit, le *mégaloschèma*, qui n'était donné qu'après plusieurs années de vie monastique, mais la cérémonie de la profession monastique de Michel IV, telle qu'elle est relatée par Michel Psellos, ressemble en tous points à l'acolouthie du grand habit : l'empereur est revêtu d'abord de la tunique, la « toison sacrée du Christ », puis de la cuculle, le « casque du salut »¹⁶⁵. Les prêtres « arment d'une croix sa poitrine et son dos », expression qui fait clairement référence au scapulaire noir, pièce spécifique du grand habit brodée de croix et des symboles de la crucifixion, et lui remettent la ceinture monastique, symbole de sa mortification et de sa pénitence¹⁶⁶.

Dans ces cas particuliers, la tonsure monastique était reçue sans la période probatoire de noviciat prévue par la tradition monastique, les canons et la législation impériale¹⁶⁷. L'habit monastique pouvait manifestement être donné n'importe où, en campagne par exemple, comme ce fut le cas d'Irène de Hongrie, épouse de Jean II Comnène, dans des conditions que nous ignorons, mais qui devaient être assez éloignées de celles prévues par le rituel de la profession monastique¹⁶⁸.

Conclusion du chapitre 3

Le repentir impérial, tel qu'il est mis en scène dans la mosaïque du narthex de Sainte-Sophie ou dans les sources littéraires des X^e-XII^e siècles, apparaît comme un élément susceptible de conforter la légitimité du pouvoir de l'empereur ; si le pouvoir procédait de la

¹⁶⁴ THÉODORE STOUDITE, *Lettres*, n° 486, 489 et 530 ; *testament de Théodore Stoudite*, p. 97-99 (après 826). Cf. RAFFIN, *Les rituels orientaux*, p. 24-25, 33, 46-49, 54-61, 177-181, 183-185.

¹⁶⁵ *Eph* 6, 17.

¹⁶⁶ PSELLOS, I, p. 84, l. 17-22. Voir RAFFIN, *Les rituels orientaux*, p. 52, 58-59, 170-175. Sur la distinction entre les deux habits monastiques, attestée déjà par le testament de Théodore Stoudite qui la condamne (*testament de Théodore Stoudite*, p. 103), voir RAFFIN, *Les rituels orientaux*, p. 30-34.

¹⁶⁷ Voir les *Basiliques*, IV, 1, 3 ; RALLÈS-POTLÈS, II, p. 662-667, pour le 5^e canon disciplinaire du synode de Constantinople, en 861 (GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, I, 2, n° 471) ; BALSAMON, *Lettre au prôtos du Papikion*, p. 303, 11-14, p. 307-310. Cf. J. M. HUSSEY, « Byzantine Monasticism », dans *The Cambridge Medieval History*, éd. J. M. HUSSEY, D. M. NICOL et G. GOWAN, IV, 2, Cambridge, 1967, p. 172-173 ; RAFFIN, *Les rituels orientaux*, p. 11-20 ; ODB, 3, p. 1499 (« novice »).

¹⁶⁸ Au sujet de la tonsure d'Irène de Hongrie alors qu'elle se trouvait en Bithynie, aux côtés de Jean II Comnène parti en campagne, voir KINNAMOS, p. 14, l. 6-8 ; *Synaxaire de Constantinople*, col. 887-888. Sur le rituel byzantin de la profession monastique qui débutait dans le narthex et se terminait devant les portes du sanctuaire, voir RAFFIN, *Les rituels orientaux*, p. 40-60, 160-162.

violence et du péché, il pouvait être purifié par les « abondantes larmes »¹⁶⁹ du repentir et devenir légitime à la face de Dieu. Les exemples de David, de Constantin I^{er} et de Théodose I^{er}, dont les règnes furent entachés de crimes de sang ou de péchés de la chair, montrent que le repentir impérial était inhérent à la royauté¹⁷⁰, mais les sources que nous avons mentionnées suggèrent une importance nouvelle de ce thème dans l'expression de la piété impériale à partir du X^e siècle et surtout aux XI^e et XII^e siècles. Nous pouvons y voir le résultat d'une influence de la spiritualité monastique, en particulier de la pensée de Syméon le Nouveau Théologien, qui soulignait dans ses écrits la nécessité du repentir chez les laïcs, en citant précisément l'exemple de David, et qui exhortait les « souverains terrestres » à plus d'humilité dans l'attente du Jugement dernier¹⁷¹.

¹⁶⁹ SYM. MAG. ET LOG., p. 331, l. 458, au sujet de Romain Lécapène.

¹⁷⁰ DAGRON, *Empereur et prêtre*, p. 132-134.

¹⁷¹ SYMÉON NV. TH., *Cat.*, III, p. 300-302, V, p. 380, p. 386-388, p. 426-430. Cf. KRIVOCHÉINE, *In the Light of Christ*, p. 67-71, 156-159 ; ALFEYEV, *St. Symeon the New Theologian*, p. 209-215.

Chapitre 4 : Des hommes de pouvoir

« Qui pourrait décrire combien grande était la confiance que [Romain Lécapène] avait pour tous les moines, surtout pour ceux qui étaient célèbres pour leur sainteté et leur piété ? »¹.

Romain Lécapène avait notamment une grande confiance en son père spirituel, Serge, en raison du don de discernement de celui-ci². Parmi toutes les grâces extraordinaires associées à la sainteté, la prophétie, la capacité de prévoir et d'annoncer l'avenir, était celle qui exerçait la plus grande fascination sur les laïcs. Ce don, qui s'exprimait de manière spontanée et en vertu d'une révélation personnelle, était le plus souvent indépendant des formes traditionnelles de culte et pouvait être détenu par les magiciens, les devins ou les ascètes³.

Le charisme prophétique était la principale source de l'autorité spirituelle des moines dans la société byzantine et le fondement de leur pouvoir, un pouvoir charismatique qui reposait sur une « soumission extraordinaire » à leur « caractère sacré »⁴. Le pouvoir des moines s'exprimait par la forte influence qu'ils exerçaient sur l'empereur en devenant leurs conseillers privilégiés ; c'est là un trait caractéristique de la période qui a son équivalent dans l'Occident du IX^e siècle avec Benoît d'Aniane⁵ et Raban Maur⁶, conseillers de Louis le Pieux (814-840) et de ses fils. La présence de moines-prophètes aux côtés de l'empereur permettait en outre d'affirmer que le règne et le gouvernement du souverain avaient reçu l'approbation de la grâce divine.

¹ TH. CONT., p. 418, l. 17-18. Voir aussi SYM MAG. ET LOG., p. 331, l. 458-460.

² SKOUTARIÔTÈS, p. 151, l. 10-11.

³ Nous adoptons ici l'argument formulé par Max WEBER pour distinguer le prêtre du prophète, bien que la démonstration de WEBER ne concerne pas seulement le don de discernement, mais l'ensemble des charismes « purement personnels » qui caractérisent le prophète, voir *Économie et société*, 2, p. 190-191, 211 (chap. V, § 4 et 5).

⁴ WEBER, *Économie et société*, 1, p. 289 (chap. III, § 2).

⁵ *Vie de Benoît d'Aniane*, chap. 35, et introduction P. BONNERUE, p. 17, 37. Cf. T. F. X. NOBLE, « The Monastic Ideals as a Model for Empire : the Case of Louis the Pious », *RB*, 86, fasc. 4, 1976, p. 249-250 ; K. F. WERNER, « Hludovicus Augustus. Gouverner l'empire chrétien – Idées et réalités », dans *Charlemagne's Heir, New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840)*, éd. P. GODMAN et R. COLLINS, Oxford, 1990, p. 54-92 ; CARTON, *Les Pérégrinations de Saint-Philibert*, p. 61 ; M. DE JONG, *The Penitential State. Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious, 814-840*, Cambridge, 2009, p. 22-23, 35.

⁶ R. KOTTJE, dans *DSAM*, 13, col. 1-10 ; M. DE JONG, « The Empire as Ecclesia. Hrabanus Maurus and Biblical Historia for Rulers », dans *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, éd. Y. HEN et M. INNES, Cambridge, 2000, p. 191-226 ; S. SHIMAHARA, « Raban Maur, miroir des rois », *L'Histoire*, 341, avril 2009, p. 82-87 ; G. LOBRICHON, *La Bible au Moyen Âge*, Paris, 2003, p. 62-64, 80.

Nous verrons néanmoins que les moines ne détenaient pas l'exclusivité de la prophétie et que leur influence sur la politique impériale n'était pas sans limites. Le recours systématique au don prophétique des moines, surtout à la fin de la période considérée, suscitait l'ironie à peine voilée de certains auteurs qui critiquaient la superstition des empereurs et leur usage des autres formes de divination. Enfin, si les sources littéraires mentionnent le plus souvent des prophéties qui se sont effectivement réalisées et qui témoignent de l'autorité spirituelle des moines, quelques épisodes moins glorieux visent au contraire à atteindre la réputation de certains de ces religieux et, surtout, de leur auditoire trop crédule. Ces « fausses prophéties » des moines expriment à la fois l'importance de ces personnages à la cour et le crédit qui leur était accordé par l'empereur.

I. Des garants du pouvoir impérial

Des moines-prophètes sont attestés tôt dans les sources byzantines, notamment dans l'hagiographie dont c'est un lieu commun⁷ ; le secours spirituel des moines prenait souvent la forme de prophéties. Nous avons mentionné plus haut le moine Sabas qui s'était rendu à Constantinople pour défendre les intérêts du patriarcat de Jérusalem, et qui annonça à Justinien I^{er} ses victoires militaires en Italie⁸. Un moine du monastère de Kallistratos dénommé Paul et également versé dans l'astronomie prophétisa l'avènement de Philippikos, en 711⁹, et les règnes de Léon V (813-820) et de Michel II (820-829) furent annoncés par un moine de Philomilion, dans les Anatoliques¹⁰. Des ermites de Bithynie sont également attestés comme prophètes pendant l'iconoclasme, tel Iôannikios qui prédit l'avènement de Léon V et ses persécutions contre les moines¹¹. Les hagiographes cherchaient ainsi à renforcer l'autorité spirituelle de leur héros en avançant comme arguments des prophéties qui s'étaient réalisées. L'insertion de faits politiques et militaires bien connus permettait d'ancrer la sainteté du moine dans la réalité historique de son époque, et les prophéties faites à l'empereur ou à sa famille rattachaient l'histoire locale de la vie du saint à la grande histoire de l'empire¹².

⁷ TH. PRATSCH, *Der hagiographische Topos*, Berlin, 2005, p. 290-294.

⁸ FLUSIN, « Saint-Sabas », p. 215.

⁹ TH. LE CONFESSEUR, p. 381.

¹⁰ GÉNÉSIO, p. 6-7 ; SKYLITZÈS, p. 9-11. Cf. DÉROCHE, « L'autorité des moines », p. 249.

¹¹ *Vie de Iôannikios par Pierre*, chap. 16-17. Cf. AUZÉPY, « Les monastères », p. 457.

¹² MESSIS, « Les deux Vies d'hosios Mélétiôs », p. 326-328 ; A. CAMERON, *Christianity and the Rhetoric of Empire*, Berkeley-Los Angeles, 1991, p. 126-127.

Les occurrences de moines-prophètes augmentent entre le IX^e et le XII^e siècle, probablement du fait des sources plus nombreuses. Le contexte politique et militaire est favorable à ce type de récits : la période voit l'avènement de deux nouvelles dynasties, la promotion de nombreux hommes forts et une série de succès militaires, surtout au début du règne des Macédoniens, que les chroniqueurs justifient en ayant recours aux prophéties des moines.

a. Légitimité des « hommes nouveaux »

Les travaux de Jean-Claude Cheynet et de Gilbert Dagron ont démontré que la transmission du pouvoir suivait, dans l'empire byzantin, de multiples voies ; l'hérédité dynastique, qui s'impose à partir du IX^e siècle, n'excluait pas la captation du pouvoir impérial par les armes ou par des alliances avec la dynastie régnante¹³. Ces « hommes nouveaux » n'étaient pas considérés comme des usurpateurs par leurs contemporains, à l'exception de quelques « tyrans » blâmés pour leur mauvais gouvernement, car leurs mérites personnels, leur audace et l'approbation manifeste de Dieu fondaient une « légitimité de rupture » tout aussi efficace que la « légitimité de durée » des princes porphyrogénètes¹⁴.

Nous avons vu néanmoins, dans les chapitre précédents, que l'amitié des « hommes nouveaux » avec les moines et la présence de ces derniers à la cour était, pour les chroniqueurs et les hagiographes, des garanties supplémentaires de cette légitimité. Les mêmes récits usent des prophéties des moines comme des témoignages de l'élection divine des nouveaux empereurs, particulièrement de ceux qui parvinrent à fonder une dynastie pérenne, Basile I^{er} et Alexis I^{er} Comnène.

Basile I^{er} (867-886) et les Macédoniens

Basile I^{er}, qui prit le pouvoir en 867, aurait ainsi bénéficié de nombreux encouragements sous la forme de rêves et de prédictions rapportés dans la *Vita Basilii* écrite sous l'autorité de son petit-fils, Constantin VII.

¹³ CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, p. 184-190 ; DAGRON, *Empereur et prêtre*, p. 51-55, 79-105. Voir aussi les réflexions de R. MORRIS, « Succession and usurpation : politics and rhetoric in the late tenth century », dans *New Constantines : the Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th-13th Centuries*, éd. P. MAGDALINO, Londres, 1994, p. 199-214, au sujet de l'avènement de Jean Tzimiskès, en 976.

¹⁴ DAGRON, *Empereur et prêtre*, p. 36-44, 55-60. Voir aussi CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, p. 184-190.

Les prédictions d'un moine de l'église de Saint-André, à Patras, suscitèrent notamment l'intérêt d'une riche aristocrate du Péloponnèse, Daniélis, qui, croyant à la grande destinée de Basile, contribua à constituer sa fortune personnelle¹⁵. Une miniature du manuscrit de Madrid de l'*Abrégé historique* de Skylitzès représente ce moine de Saint-André s'incliner respectueusement devant Basile et non devant Théophile qui était un parent de l'empereur Michel III (842-867) et du César Bardas :



Figure 3 : Basile et le moine de Saint-André (*Skylitzes Matritensis*, f. 84r)¹⁶.

À Daniélis étonnée par un tel empressement vis-à-vis d'un « homme de rien », le moine se justifia en affirmant qu'il avait vu en Basile « non point un homme ordinaire, mais un empereur des Romains choisi par Dieu et désigné d'avance par le Christ »¹⁷.

Cet épisode a été fréquemment commenté dans l'historiographie, aussi n'en retiendrons-nous que les conclusions qui intéressent notre propos¹⁸. Les prédictions de ce moine participent à la construction idéologique de la légitimité de Basile I^{er} et de la dynastie

¹⁵ TH. CONT., p. 226-228 ; SKYLITZÈS, p. 121-123.

¹⁶ TSAMAKDA, *The Illustrated Chronicle*, fig. 204. Cette miniature, comme la suivante, doit être lue de droite à gauche.

¹⁷ SKYLITZÈS, p. 122, l. 71-73 (trad. B. FLUSIN, p. 107) ; TSAMAKDA, *The Illustrated Chronicle*, fig. 205.

¹⁸ S. RUNCIMAN, « The Widow Danelis », dans *Études dédiées à la mémoire d'André M. Andréadès*, éd. K. VARVARESSOS, Athènes, 1940 ; RAPP, « Ritual Brotherhood in Byzantium », p. 304-308 ; B. FLUSIN et J.-CL. CHEYNET, *Jean Skylitzès, empereurs de Constantinople*, Paris, 2003, p. 108, n. 27 ; M. KAPLAN, « L'aristocrate byzantine et sa fortune », dans *Femmes et pouvoir des femmes en Orient et en Occident du VI^e au XI^e siècle*, éd. A. DIERKENS, R. LE JAN, S. LEBECQ, J.-M. SANSTERRE, Lille, 1999, p. 205-226, rééd. dans *Byzance, villes et campagnes*, Paris, 2006 ; B. KOUTAVA-DELIVORIA, « Qui était Daniélis ? », *Byzantion*, 71, 2001, p. 98-109.

macédonienne par son petit-fils, Constantin VII ; Basile, malgré ses origines obscures, était choisi par Dieu et appelé à régner. Constantin VII lui fabriqua, pour les mêmes raisons, une filiation impériale remontant à Constantin le Grand¹⁹.

Plusieurs éléments du récit de la rencontre de Basile avec Daniélis rappellent en outre un épisode de la première recension du *Roman d'Alexandre*, la rencontre de ce dernier et de Kandakè, reine d'Éthiopie ; les nombreux et précieux cadeaux apportés par les ambassadeurs de Kandakè à Alexandre ont leur parallèle dans la longue suite de présents apportés par Daniélis à Basile I^{er} puis à Léon VI quand elle se rendit à Constantinople²⁰. La figure d'Alexandre le Grand incarnait l'idéal du *basileus* et connu pendant tout le Moyen Âge un grand succès littéraire, non seulement à Byzance, mais dans les milieux lettrés arménien, latin, syriaque, copte et russe²¹. Il est probable que Constantin VII ait souhaité inscrire le récit de la vie publique de Basile dans ce modèle afin de pallier ses origines modestes. La rencontre de Basile avec Daniélis permettait également d'expliquer les sources de la fortune de Basile et de l'exonérer des soupçons de corruption qui affectèrent l'entourage de l'empereur Michel III, particulièrement Basile qui s'enrichit rapidement sous le règne de cet empereur.

Alexis I^{er} (1081-1118) et les Comnènes

L'avènement d'Alexis I^{er} et de la dynastie des Comnènes, en 1081, fut aussi annoncé par plusieurs moines, d'abord par Cyrille le Philéote († 1110) à la mère de l'empereur, Anne Dalassène, sous la forme d'une « *θεία πρόρρησις* »²², alors que le moine menait une vie ascétique quelque peu désordonnée à Constantinople. Un homme dont le nom n'est pas mentionné apostropha ensuite directement Alexis dans le quartier de Karpianos, près du

¹⁹ TH. CONT., p. 215 ; SKYLITZÈS, p. 115-116. Voir aussi GÉNÉSIOS, p. 76-77. Cf. A. TOYNBEE, *Constantine Porphyrogenitus and His World*, Londres, 1973, p. 582 ; DAGRON, *Empereur et prêtre*, p. 56.

²⁰ *Roman d'Alexandre*, recension a, texte A, éd. V. KROLL, *Historia Alexandri Magni. Volumen I. Recensio vetusta*, Berlin, 1926, livre III, chap. 18, § 3 ; SKYLITZÈS, p. 160-161. Cf. E. ANAGNÔSTAKÈS, « Τὸ ἐπεισόδιο τῆς Δανιηλίδας », dans *Ἡ καθημερινὴ ζωὴ στὸ Βυζάντιο (Τομὲς καὶ συνέχειες στὴν ἐλληνιστικὴ καὶ ρωμαϊκὴ παράδοση)*, éd. du Centre des études byzantines, Athènes, 1989, p. 380-385 ; C. JOUANNO, *Naissance et métamorphoses du Roman d'Alexandre*, Paris, 2002, p. 88-90.

²¹ La version byzantine du *Roman d'Alexandre* (recension ε), écrite probablement à la fin du VII^e siècle ou au début du VIII^e siècle, fait d'Alexandre le modèle de l'empereur byzantin, et il est possible que cette version, plus politique, ait servi de « miroir des princes », voir JOUANNO, *op. cit.*, p. 361-377.

²² *Vie de Cyrille le Philéote*, chap. 17, § 1, p. 91. ARMSTRONG, « Alexios Komnenos », p. 229 ; MALAMUT, *Alexis I^{er}*, p. 134.

Pérama, à Constantinople²³, alors qu'il était à cheval avec son frère. Le texte ne précise pas si cet homme était un moine, mais son aspect général et les épithètes choisies par Anne Comnène l'indiquent assez clairement :

« [Isaac et Alexis] étaient en effet arrivés à cet endroit [le quartier de Karpianos], quand soudain s'avança à leur rencontre un homme, où plutôt un être supérieur, en tout cas quelqu'un qui avait le don de scruter certainement bien l'avenir (διορατικώτατος). Son apparence semblait être celle d'un prêtre qui s'avançait tête nue, les cheveux blancs, la barbe touffue ; il saisit la jambe d'Alexis et, comme il était à pied, il tira à lui ce dernier qui était à cheval pour lui dire à l'oreille ce verset du psaume de David : "Sois attentif, fais prospérer et règne pour la vérité, la douceur et la justice"²⁴. Et il ajouta à ces paroles : "Autocrator Alexis". Sur ces mots, comme s'il avait prophétisé, il disparut »²⁵.

Citons enfin Eustratios Garidas, un moine qui vivait près de Sainte-Sophie et qui aurait prédit à Anne Dalassène que les Comnènes détiendraient bientôt le pouvoir : « depuis longtemps il allait souvent chez la mère des Comnènes, à qui il faisait des prédictions sur le pouvoir »²⁶. Quand la prophétie se réalisa, il fut récompensé par Anne Dalassène qui l'imposa sur le trône patriarcal (1081-1084)²⁷.

Ces « hommes nouveaux » qui ne fondèrent pas de dynasties

Parmi les « hommes nouveaux » qui ne parvinrent pas à fonder une dynastie, citons Nicéphore Phocas (963-969) et Jean Tzimiskès (969-976) dont les règnes furent annoncés par Théodore de Kolôneia, higoumène du monastère de Saint-Antoine, dans le thème des Arméniaques, thème dont ces deux empereurs étaient originaires²⁸.

²³ Ce quartier correspond à l'emplacement de la future concession vénitienne, au Pérama, et nous pouvons supposer qu'Alexis et son frère, revenant du Grand Palais, s'acheminaient vers la route côtière des Blachernes, où la famille possédait des biens, voir JANIN, *Constantinople byzantine*, p. 47, 273, 342, et MAGDALINO, *Constantinople médiévale*, p. 71-72.

²⁴ Ps 44, 5.

²⁵ *Alexiade*, livre II, chap. VII, § 5 (trad. B. LEIB, 1, p. 86). Cf. MALAMUT, *Alexis I^{er}*, p. 43, 134.

²⁶ *Ibid.*, livre III, chap. II, § 7 (trad. B. LEIB, 1, p. 109-110).

²⁷ *Ibid.*, livre III, chap. IV, § 4 ; ZONARAS, XVIII, § 21 (Bonn, III, p. 734) ; SKOUTARIOTÈS, p. 182, l. 21-25. Voir THÉOPHYLACTE D'OCHRID, p. 64, 90-91. Cf. CHALANDON, *Les Comnène*, I, p. 55-57 ; MALAMUT, *Alexis I^{er}*, p. 127, 134, 136 ; ANGOLD, « Belle époque », p. 613.

²⁸ Sur Théodore, voir CH. PAPADOPOULOS, *Ιστορία της Ἐκκλησίας Ἀντιοχείας*, Alexandrie, 1951, p. 825-827, 829-831 ; Kl.-P. TODT, « The Greek-Orthodox Patriarchate of Antioch in the period of the renewed Byzantine rule and in the time of the first Crusades (969-1204) », dans *History of the Greek Orthodox Church. What Specificity ?*, Balamand, 1999, p. 33-53. Son monastère, situé peut-être dans la ville

La relative proximité géographique explique peut-être des relations de voisinage entre le moine et les généraux, notamment avec T'zimiskès, mais le parti pris de l'auteur est plus évident encore. La première mention de cette prophétie se trouve en effet dans la chronique de Léon le Diacre, plutôt bienveillant envers les deux généraux²⁹ ; nous avons vu que Léon s'appuya peut-être sur une chronique familiale qui relatait les hauts faits des Phocas³⁰. Cette source perdue serait antérieure à l'assassinat de Nicéphore Phocas par son neveu et successeur, Jean T'zimiskès, en décembre 969, et ce dernier est en effet présenté de façon assez positive, ce qui ne serait peut-être pas le cas si son crime avait été alors connu³¹. Jean Skylitzès a utilisé cette même source pour le règne de Nicéphore Phocas et quelques éléments du règne de Jean T'zimiskès, ce qui explique la répétition de cette prophétie dans sa *Synopsis*, et cet épisode a ensuite été repris presque mot pour mot par Jean Zonaras dans son *Histoire abrégée* et par Michel Glykas dans sa *Chronique*³².

Le règne de Constantin IX Monomaque (1042-1055) fut également annoncé par plusieurs moines, en particulier par les fondateurs du monastère de la Néra Monè, en 1042, à Chio. La tradition monastique, représentée par des *proskynètaria* écrits au XIX^e siècle en l'honneur des fondateurs du monastère, rapporte que trois ermites, Nicéas, Jean et Joseph, qui vivaient dans une grotte, sur le mont Provation, à Chio, allèrent rendre visite à Constantin

même de Kolôneia, n'est pas autrement connu, voir A. BRYER et D. WINFIELD, *The Byzantine Monuments and the Topography of the Pontos*, Washington, 1985, I, p. 151.

²⁹ LÉON LE DIACRE, p. 100-101.

³⁰ Voir introduction.

³¹ A. P. KAZHDAN, « Iz istorii Vizantijskoj hronografii X v. Istocniki L'va Diakona i Skilicy dlja istorii tret'ej cestverti X stoletija », *VV*, 20, 1961, p. 106-128, voir B. FLUSIN et J.-CL. CHEYNET, *Jean Skylitzès, empereurs de Constantinople*, Paris, 2003, p. XIV.

³² SKYLITZÈS, p. 286, l. 56-62 ; ZONARAS, XVII, § 1 (Bonn, III, p. 520-521) ; GLYKAS, p. 574, l. 8-9. Il est communément admis que Skylitzès a utilisé cette source commune à Léon le Diacre, la source B, uniquement pour le règne de Nicéphore Phocas, voir F. H. TINNEFELD, *Kategorien der Kaiserkritik in der byzantinischen Historiographie, von Prokop bis Niketas Choniates*, Munich, 1971, p. 116-117 ; MORRIS, « The two faces of Nikephoros Phokas », p. 85-86. L'épisode de cette prophétie indique que Skylitzès y a puisé aussi quelques informations pour le règne de Jean T'zimiskès. Cf. F. HIRSCH, *Byzantinische Studien*, Leipzig, 1876, p. 379-383, pour l'utilisation de Skylitzès par Zonaras. Une autre tradition de cet épisode est rapportée par Michel le Syrien, avec quelques variantes : le moine est nommé Antoine, une erreur peut-être due au nom de son monastère, et la prédiction ne concerne que Jean T'zimiskès (MICHEL LE SYRIEN, III, p. 129). MAGDALINO, *Constantinople médiévale*, p. 67, n. 95, a gardé le nom d'Antoine pour le moine en s'appuyant sur Michel le Syrien.

Monomaque, exilé à Lesbos, afin de lui prédire son accession au trône³³.

L'auteur de l'*Akolouthia*, le hiérodiaque Nicéphore, higoumène de la Néa Monè au début du XIX^e siècle, rapportait vraisemblablement une tradition bien établie au sein du monastère, mais pour laquelle nous manquons d'éléments plus concrets. Michel Psellos et Georges Kédrénos relatent en effet que Constantin Monomaque avait été exilé à Lesbos sur ordre de Michel IV, en 1035, mais les noms des fondateurs cités par Nicéphore posent problème car deux d'entre eux seulement, Jean et Nicétas, nous sont connus par les documents du monastère³⁴. L'origine de cette tradition est à chercher dans la sollicitude particulière de Constantin IX pour la Néa Monè et les nombreux chrysobulles délivrés par cet empereur au monastère³⁵.

Un dernier exemple montre le crédit qui était accordé aux prophéties des moines adressées à ceux qui s'apprêtaient à tenter un coup de force afin de s'emparer du trône. Le magistre Bardas Skléros, qui avait déjà tenté de prendre le pouvoir sous le règne de Jean Tzimiskès³⁶, prétendit de nouveau au trône au début du règne personnel de Basile II, en 976, encouragé par un moine qui « avait cru voir en effet des hommes de feu se saisir de Bardas et le conduire sur une éminence élevée où il rencontrait une femme dont l'apparence dépassait ce qu'il est donné aux hommes de voir. Elle lui remettait le fouet impérial »³⁷.

La révolte ayant finalement échoué, après trois années de combats incertains, Skylitzès pouvait ajouter que la vision du moine avait été mal comprise : le fouet ne représentait pas « le symbole de l'empire », mais « la colère de Dieu contre les Romains »³⁸. L'échec de cette prophétie révèle qu'il ne s'agissait pas d'une tentative de légitimation *a posteriori*, comme nous

³³ NICÉPHORE, *Akolouthia*, p. 25-26 ; BOURAS, *Nea Moni*, p. 25 ; MORRIS, *Monks and laymen*, p. 49 ; CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, p. 46, n° 39, p. 56-57, n° 60.

³⁴ MM, 5, p. 1, l. 4, 7, p. 6, l. 5-6 ; JGR, I, p. 639, l. 18-19. Sur l'*Akolouthia*, voir BOURAS, *Nea Moni*, p. 14-15. Sur l'exil de Constantin, voir la *Vie de Lazare de Galésion*, p. 579 ; ATTALIAE, p. 18 ; PSELLOS, I, p. 126 ; SKYLITZÈS, p. 423, l. 34-35 ; GLYKAS, p. 593 ; SKOUTARIOTÈS, p. 162, l. 17 ; ZONARAS, XVII, § 20 (Bonn, III, p. 615). Cf. CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, p. 46, n° 39.

³⁵ DÖLGER-WIRTH, *Regesten*, I, 2, n° 861, 862a, 868, 887, 892, 893, 902, 910, 913, 914. Cf. BOURAS, *Nea Moni*, p. 17, 25-26, 30-31 ; MORRIS, *Monks and laymen*, p. 49 ; SMYRLIS, *La fortune des grands monastères*, p. 67-68.

³⁶ SKYLITZÈS, p. 314, l. 62-64.

³⁷ *Ibid.*, p. 316, l. 30-317, l. 35 (trad. B. FLUSIN).

³⁸ *Ibid.*, p. 317, l. 35-37 (trad. B. FLUSIN). Voir aussi, sur cette révolte, LÉON LE DIACRE, p. 169-170 ; YAHYA D'ANTIOCHE, II, p. 372-377 ; MATTHIEU D'ÉDESSE, p. 29-30 ; ASOLIK DE TARON, p. 56-62 ; PSELLOS, I, p. 4-9 ; ZONARAS, XVII, § 5. Cf. CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, p. 27-29, n° 11.

l'avons vu avec les exemples précédents, mais d'une prophétie qui fut probablement effectivement formulée par ce moine anonyme à Bardas Skléros.

b. Pérennité de la dynastie

Les prophéties des moines révèlent aussi l'attachement des auteurs à la dynastie régnante et contribuent à sa pérennité. Le parti pris des auteurs n'est, cependant, pas toujours facilement décelable et certains récits, en défendant *a priori* les intérêts de la dynastie impériale, servent en réalité des intérêts plus personnels, ceux de la famille et des alliés du héros.

Les intérêts de la dynastie

La *Vie de Constantin*, un juif converti au christianisme qui prit l'habit dans un monastère de la région de Nicée, est un éloge de Léon VI et fut probablement écrite sous son règne³⁹. Lors de ses pérégrinations, Constantin passa par Constantinople sous le règne de Basile I^{er} (867-886) au moment où Léon, soupçonné de complot, était emprisonné sur ordre de son père (883). Le saint aurait alors prédit la mort prochaine de Basile I^{er}, qui était en effet dans ses dernières années de règne, et la libération puis l'avènement de Léon VI, dont Constantin était un fervent partisan⁴⁰.

L'auteur anonyme de la *Vie* était vraisemblablement originaire d'une famille aisée de Nicée⁴¹. La mémoire de ce Constantin qui avait soutenu le parti de Léon dans sa querelle avec son père s'est perpétuée à travers les siècles, comme en témoigne le récit qu'a laissé Antoine de Novgorod de sa visite de Constantinople, en 1200 ; il cite en effet un monastère de Constantinople situé près du grand monastère du Pantocrator et dédié à Saint-Constantin en mémoire de Constantin le Juif⁴². Si l'identification du monastère pose problème, il n'en reste

³⁹ H. GRÉGOIRE, « Les Acta Sanctorum », *Byzantion*, 4, 1927-1928, p. 802-805 ; L. RYDÉN, « New Forms of Hagiography : Heroes and Saints », dans *The 17th International Byzantine Congress, Major papers, Washington, D.C., August 3-8, 1986*, Washington, 1986, p. 545-546 ; MALAMUT, *Sur la route des saints byzantins*, p. 252-254 ; EAD., « Les voyageurs à l'époque médiévale », dans *La Bithynie au Moyen Âge*, éd. B. GEYER et J. LEFORT, Paris, 2003, p. 479-480 ; TOUGHER, *Leo VI*, p. 17, 59.

⁴⁰ *Vie de Constantin le Juif*, p. 648. Sur ces événements, voir TOUGHER, *Leo VI*, p. 35, 57-58.

⁴¹ *Ibid.*, p. 644-645.

⁴² ANTOINE DE NOVGOROD, p. 63. Cf. G. P. MAJESKA, « The Body of St. Theophano the Empress and the Convent of St. Constantine », *BSL*, 38, 1977, p. 19-21.

pas moins que le souvenir de Constantin le Juif restait présent à Constantinople en 1200 et que son histoire circulait dans les milieux pieux de la capitale.

De telles prophéties pouvaient aussi être destinées à renforcer une autorité et une légitimité fragilisées par un contexte difficile. Le règne de Constantin VII, par exemple, a été contrarié par Romain Lécapène qui, de 920 à 944, a détenu la réalité du pouvoir. Les monnaies frappées sous le règne de Constantin VII témoignent de son éviction progressive au profit de Romain Lécapène et de son fils aîné, Christophe⁴³. En outre, les circonstances de la naissance de Constantin VII, que nous avons mentionnées précédemment, ont probablement fragilisé sa légitimité. Léon VI en était conscient quand il fit jurer au Sénat de rester fidèle à sa quatrième épouse, Zoé Karbônopsina, et à son fils Constantin⁴⁴. En raison de ces difficultés, plusieurs sources mentionnent des prophéties favorables au Porphyrogénète. Euphrosyne la Jeune notamment, selon sa Vie écrite au XIV^e siècle par Nicéphore Kallistos Xanthopoulos, aurait annoncé à Léon VI la naissance du fils tant désiré⁴⁵. Selon un recueil de miracles du milieu du X^e siècle, Zoé, l'épouse de Léon VI, aurait obtenu l'aide miraculeuse de la Vierge de Pègè, église où logeait Euphrosyne, pour donner naissance à Constantin⁴⁶.

Les chroniqueurs de la *Continuation de Théophane le Confesseur*, entreprise sous le règne de Constantin VII et à sa demande, soulignent également que sa naissance et son avènement avaient été annoncés par les moines⁴⁷. Constantin VII se rendit, à la fin de sa vie, à l'Olympe de Bithynie et rencontra, au pied de la montagne, l'higoumène du monastère d'Athénogénès, Pierre :

« L'higoumène du lieu montra à l'empereur des lettres de son père, signées au cinabre.

⁴³ C. MORRISSON, *Catalogue des monnaies byzantines de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1970, II, p. 563-567, pl. LXXVII. Cf. S. RUNCIMAN, *The Emperor Romanus Lecapenus and his Reign. A Study of Tenth-Century Byzantium*, Cambridge, 1929, p. 63-67.

⁴⁴ SKYLITZÈS, p. 192, l. 20-23 ; ZONARAS, XVI, § 14 (éd. Bonn, III, p. 455, l. 1-13). Cf. DAGRON, *Empereur et prêtre*, p. 42-43.

⁴⁵ *Vie d'Euphrosyne la Jeune*, p. 870^B.

⁴⁶ *De sacris aedibus deque miraculis Deiparae ad Fontem*, AASS, Nov. III, p. 885. Cf. TOUGHER, *Leo VI*, p. 154 ; A.-M. TALBOT, « The Anonymous Miracula of the Pege Shrine in Constantinople », *Palaeoslavica*, 10, 2002, p. 222-228 ; EAD., « Two accounts of miracles at the Pege shrine in Constantinople », *TM*, 14, 2002, p. 608 ; S. EFTHYMIADIS, « Le monastère de la Source à Constantinople et ses deux recueils de miracles. Entre hagiographie et patriographie », *REB*, 64-65, 2006-2007, p. 288, 290, 305.

⁴⁷ TH. CONT., p. 373, l. 21, p. 464, l. 9-17.

On dit en effet que lorsque le pieux empereur Léon passa à cet endroit en se rendant vers les hauteurs de l'Olympe pour demander que lui soit donné un fils qui lui succéderait à l'empire, celui qui était alors higoumène du monastère, Pierre, avait prédit qu'il engendrerait un fils qui lui succéderait à l'empire et qui se rendrait à l'Olympe à la fin de sa vie. Le Porphyrogénète, reconnaissant que l'écriture était celle de son père, Léon, dit que la prédiction du moine était exacte »⁴⁸.

Un « vénérable ascète qui avait le don des signes » confirma à Constantin VII sa mort imminente : les moines de l'Olympe sont ainsi présents au début et à la fin de la vie de l'empereur dans le récit de son règne⁴⁹.

Condamnation des révoltes

Les hagiographes citent plusieurs exemples de prophéties formulées par les moines à l'encontre de conjurés qui espéraient s'emparer du pouvoir par la force ; ces exemples ne concernent, bien sûr, que les échecs, car les coups de force réussis s'accompagnaient au contraire, dans les sources littéraires, de prophéties encourageantes. Les hagiographes aimaient ainsi relier le charisme prophétique des moines à la vie politique de l'empire et prenaient toujours parti pour le vainqueur, qu'il s'agisse d'un « homme nouveau » chanceux ou du digne représentant de la dynastie au pouvoir.

Basile le Jeune († 944), qui vivait chez des notables de Constantinople, eut l'occasion, au cours de sa carrière spirituelle, d'entrer en relation avec la haute aristocratie de la capitale. Il rencontra notamment le magistre Romain Sarônites, gendre de Romain Lécapène, qui songeait à s'emparer du pouvoir sous le règne de Romain II (959-963)⁵⁰. Basile put lire dans les pensées de Romain Sarônites et tenta de le raisonner, mais ce dernier le repoussa violemment, puis le fit arrêter et fouetter. Basile prophétisa alors la fin malheureuse de Sarônites qui fut pris de remords, puis mourut subitement, après avoir obtenu le pardon du moine⁵¹. Ce personnage est aussi connu de Jean Skylitzès qui lui réserve un autre sort : il serait

⁴⁸ TH. CONT., p. 464, l. 9-17 (trad. V. KRAVARI, « Évocations médiévales », dans *La Bithynie au Moyen Âge*, éd. B. GEYER et J. LEFORT, Paris, 2003, p. 73-74). Cf. JANIN, *Grands centres*, p. 134 ; TOUGHER, *Leo VI*, p. 154.

⁴⁹ TH. CONT., p. 465 (trad. V. KRAVARI, *op. cit.*, p. 74).

⁵⁰ *Vie de Basile le Jeune*, chap. 15, p. *23. Cf. DA COSTA-LOUILLET, « Saints de Constantinople », 1, p. 498-500 ; ANGÉLIDI, *Basile le Jeune*, p. 72-73.

⁵¹ *Vie de Basile le Jeune*, chap. 15-18, p. *23-*24. Cf. DA COSTA-LOUILLET, « Saints de Constantinople », 1, p. 500-501.

devenu moine au monastère d'Élegmoi, en Asie Mineure, et aurait vécu fort longtemps, estimé par les empereurs⁵².

Lazare de Galèsion († 1053) s'opposa notamment à la révolte de Constantin Barys contre Constantin IX Monomaque⁵³. Constantin Barys, qui n'est pas autrement connu, était alors déjà en exil car il était suspecté de conspiration. Il eut connaissance de la réputation prophétique de Lazare et chercha à obtenir du moine quelques conseils avant de tenter de prendre le pouvoir ; il lui envoya, pour obtenir son accord, une importante quantité d'or, ainsi qu'un *skaramangion*, vêtement de soie coûteux porté par l'empereur et les courtisans de la capitale⁵⁴. Lazare refusa ces cadeaux et renvoya l'émissaire avec pour mission de prévenir Constantin que sa révolte était vouée à l'échec. L'hagiographe souligne par cet épisode le don de discernement de son héros et sa bonne connaissance des desseins de Dieu, mais aussi son détachement des vanités terrestres, les honneurs et la fortune, qu'il sut rejeter.

Les moines pouvaient compléter ces mises en gardes par des actions plus concrètes et prévenir, par exemple, les autorités compétentes des conjurations dont ils avaient eu vent. Lazare de Galèsion, qui était en contact avec les élites locales et avec les dignitaires de Constantinople⁵⁵, put prévenir l'éparque de la capitale, Nicéphore Kampanarios, de la révolte de Michel V ; ce dernier tenta, en 1042, d'écarter du pouvoir Zoé, fille de Constantin VIII, qui l'avait adopté et porté au pouvoir⁵⁶. Cette révolte fut un échec car le peuple de Constantinople se souleva et Michel fut aveuglé sur ordre de Théodora, soeur de l'impératrice⁵⁷. Nicéphore Kampanarios avait fait la connaissance de Lazare lorsqu'il était juge du thème de Thracésiens et entretenait avec le moine une correspondance amicale⁵⁸.

⁵² SKYLITZÈS, p. 251. Au sujet du monastère d'Élegmoi, voir *infra*, chap. 10, II.c.

⁵³ *Vie de Lazare de Galèsion*, chap. 105, p. 540. Cf. MORRIS, « The Political Saint », p. 49 ; EAD., *Monks and laymen*, p. 105 ; CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, p. 64-65, n° 74.

⁵⁴ ODB, 3, p. 1908 ; E. PILTZ, « Middle Byzantine Court Costume », dans *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, éd. H. MAGUIRE, 1997, p. 43, 45.

⁵⁵ *Vie de Lazare de Galèsion*, chap. 87, p. 536, chap. 102, p. 539-540, chap. 106, p. 541, chap. 119, p. 543, chap. 103, p. 539, chap. 245, p. 584-585.

⁵⁶ *Vie de Lazare de Galèsion*, chap. 102, p. 539-540. Cf. MORRIS, « The Political Saint », p. 49 ; EAD., *Monks and laymen*, p. 105 ; CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, p. 54-55, n° 56.

⁵⁷ Voir aussi PSELLOS, I, p. 101-115 ; ATTALIAE, p. 13-17 ; SKYLITZÈS, p. 416-421 ; ZONARAS, XVII, § 19 (Bonn, III, p. 612).

⁵⁸ *Vie de Lazare de Galèsion*, p. 540.

Les partis pris des auteurs

La *Vie de Michel Maléinos*, écrite sous le règne de l'empereur Nicéphore Phocas (963-969), contient plusieurs prophéties dont l'une en particulier vise à légitimer le règne de l'empereur. Des « hommes de Dieu », ne supportant plus les actions nuisibles des fils de Romain Lécapène, associés à l'empire, se rendirent à la laure du Kyminas afin de demander conseil à Michel dont l'hagiographe loue le sens dioratique⁵⁹. Michel les rassura en leur annonçant que Romain et ses fils perdraient le pouvoir et que Constantin VII, fils de Léon VI et « couronné par Dieu », retrouverait son trône⁶⁰.

L'attachement de Michel Maléinos à la dynastie macédonienne s'explique par sa parenté avec Bardas Phocas qui participa à la prise du pouvoir de Constantin VII, en 944. Il est possible, en outre, d'identifier ces « hommes aimés du Christ » avec des membres de la famille Maléinos-Phocas ; l'hagiographe rappellerait ainsi que les Phocas étaient les défenseurs de la dynastie macédonienne, précisément au moment où Nicéphore Phocas détenait le pouvoir⁶¹. On a proposé de voir dans l'opposition des Maléinos-Phocas à Romain Lécapène l'explication de l'absence de mention de Michel Maléinos dans le *Synaxaire de Constantinople*⁶².

La *Vie de Basile le Jeune*, écrite après 944 par l'un des disciples du saint, Grégoire, est un texte ambigu qui décrit avec détails et bienveillance la famille de Romain Lécapène⁶³, s'intéresse plus encore à la dynastie macédonienne, mais est relativement favorable à Constantin Doukas, qui tenta de s'emparer du pouvoir en 913.

Grégoire rappelle d'abord les événements qui ont suivi le règne de Basile I^{er} : la succession de Léon VI et d'Alexandre, la minorité de Constantin VII, la régence de sa mère, Zoé, avec l'aide du patriarche, Nicolas Mystikos, et du patrice Jean Garidas⁶⁴. Basile le Jeune, décrit comme un proche de Constantin VII et de son épouse, Hélène, leur prédit notamment

⁵⁹ *Vie de Michel Maléinos*, p. 565, l. 5, 30 et chap. 23. Sur la laure du Kyminas, située en Paphlagonie, voir *supra*, chap. 1, II.b.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 566, l. 2-7.

⁶¹ LAIOU, « The General and the Saint », p. 405-406. Sur le soutien des Phocas à Constantin VII, voir CHEYNET, « Les Phocas », p. 482-493 ; ID., « Les Maléinoi », *La société byzantine. L'apport des sceaux*, Paris, 2008, 2, p. 513.

⁶² JANIN, *Grands centres*, p. 102 ; LAIOU, « The General and the Saint », p. 410, n. 59.

⁶³ *Vie de Basile le Jeune*, chap. 23, p. *24. Cf. DA COSTA-LOUILLET, « Saints de Constantinople », 2, p. 500 ; ANGÉLIDI, *Basile le Jeune*, p. 112-122.

⁶⁴ *Vie de Basile le Jeune*, chap. 2, p. *20, chap. 10, p. *21.

la naissance tant attendue d'un fils, le futur Romain II⁶⁵.

Le don dioratique du saint lui permit de prédire également la révolte et la mort du général Constantin Doukas qui, profitant de la minorité de Constantin VII, entra avec ses soldats dans la capitale et fut proclamé empereur à l'hippodrome en 913⁶⁶. Le récit de la triste fin de Constantin Doukas, qui eut la tête tranchée, rappelle le récit de la *Continuation de Théophane le Confesseur*, mais l'hagiographe présente Constantin d'une façon plus positive que l'historien et justifie son usurpation en soulignant que Constantin Doukas avait été appelé à Constantinople par le patriarche afin de protéger le jeune porphyrogénète d'un environnement politique hostile⁶⁷.

On a suggéré que Basile était peut-être l'un des partisans de Doukas à Constantinople, car la révolte du général fut soutenue par plusieurs aristocrates et une grande partie de la population de la capitale⁶⁸ ; nous le voyons d'ailleurs, au moment où les choses tournent mal pour Constantin, conseiller à ses amis de s'enfermer dans leur maison en attendant la fin de la répression⁶⁹.

c. *Des hommes influents*

Constantin V savait que l'influence d'un moine qui possédait une clientèle nombreuse et riche, en l'occurrence Étienne le Jeune († 765), pouvaient saper son autorité : « installé sur le mont [Auxence], il te tend des pièges » écrivaient les espions à l'empereur⁷⁰. Enfermé dans la prison du prétoire, à Constantinople, Étienne restait un danger : « tous les habitants de la

⁶⁵ *Ibid.*, chap. 23, p. *24-25. Cf. DA COSTA-LOUILLET, « Saints de Constantinople », 2, p. 502-503 ; ANGÉLIDI, *Basile le Jeune*, p. 88.

⁶⁶ *Vie de Basile le Jeune*, chap. 11-14, p. *22-*23.

⁶⁷ *Ibid.*, chap. 10 (appel du patriarche) et chap. 13-14 (décès de Constantin Doukas), p. *22 ; TH. CONT., p. 383 ; SKYLITZÈS, p. 198-200. Cf. DA COSTA-LOUILLET, « Saints de Constantinople », 2, p. 499-500 ; ANGÉLIDI, *Basile le Jeune*, p. 122-146.

⁶⁸ ANGÉLIDI, *Basile le Jeune*, p. 143-145, 172.

⁶⁹ *Vie de Basile le Jeune*, chap. 11, p. *22.

⁷⁰ *Vie d'Étienne le Jeune*, chap. 32, p. 132, l. 2. La destruction du monastère d'Étienne le Jeune et l'interdiction de s'en approcher pourraient aussi avoir un rapport avec la proximité de la tour à feu du Mont Auxence et le danger de laisser les opposants de l'empereur s'approcher d'une construction aussi importante pour la sécurité de Constantinople, voir CONSTANTIN PORPHYROGÉNÈTE, *Tres tractatus*, texte C, l. 625-630. Au sujet de cette construction, voir l'introduction à la *Vie d'Étienne le Jeune*, p. 238, n. 282, et JANIN, *Grands centres*, p. 47.

ville accourent auprès de lui pour être instruits dans l'idolâtrie »⁷¹. Forts de leur autorité spirituelle et protégés par leur *parrèsia* avec Dieu, les moines s'opposèrent à plusieurs reprises à l'empereur dans les premiers temps de l'histoire byzantine et pendant la période iconoclaste. La persécution iconoclaste prit précisément pour cible les moines les plus écoutés par l'aristocratie de Constantinople et les officiers de l'armée. Constantin V s'attacha à diminuer le prestige spirituel des moines par des mises en scène destinées à les ridiculiser et attaqua le symbole de leur vie angélique, leur *schèma* monastique⁷².

Par la suite, les directeurs spirituels des empereurs apparaissent fréquemment sous les traits de conseillers qui, ayant l'oreille de l'empereur, en profitaient pour l'entretenir de sujets autres que spirituels, tel le moine Kosmas Tzintziloukès que l'empereur Michel IV « avait toujours avec lui pour lui conseiller ce qu'il devait faire »⁷³.

Des conseillers

Le modèle du moine-conseiller est ancien et trouve sa source dans la figure du sage inspiré par Dieu qu'incarne Daniel, prophète à la cour de Nabuchodonosor, reconnu supérieur à tous les « sages de Babylone » (*Dn* 2, 48) par sa capacité à comprendre, grâce aux révélations de Dieu, les songes du roi. Fréquemment sollicité, comblé d'honneurs et de richesses, Daniel devait se tenir à disposition immédiate de son maître, « à la porte du roi » (*Dn* 2, 49). Le Livre de Daniel préfigure, pour les exégètes du Moyen Âge, la nécessaire collaboration des souverains avec les autorités ecclésiastiques, les « prédicateurs » qui succèdent à Daniel⁷⁴.

Les conseils des moines portaient souvent sur les affaires de l'Église, et notamment sur le choix des candidats au trône patriarcal de Constantinople. Selon la *Vie de Michel le Syncelle*, écrite peu après la mort du saint, en 846, Méthode devait son élévation au patriarcat, en 843, au soutien des ascètes de Bithynie, et particulièrement de Iôannikios du Mont

⁷¹ *Vie d'Étienne le Jeune*, chap. 63, p. 165, l. 11-12.

⁷² BROWN, « Une crise », p. 247-249 ; DAGRON, « L'iconoclasme », p. 112-113.

⁷³ SKYLITZÈS, p. 415, l. 49-50 (trad. B. FLUSIN).

⁷⁴ Voir notamment les *Commentaire sur Daniel* d'Haymon de Saint-Germain d'Auxerre (H. BARRÉ, dans *DSAM*, 7, fasc. 1, col. 91-97) et de Raban Maur, abbé de Fulda (R. KOTTJE, dans *DSAM*, 13, col. 1-10). Cf. S. SHIMAHARA, « Le succès médiéval de l'*Annotation brève sur Daniel* d'Haymon d'Auxerre », dans *Études d'exégèse carolingienne : autour d'Haymon d'Auxerre*, Turnhout, 2007, p. 143, 159-164 ; EAD., « Raban Maur, miroir des rois », *L'Histoire*, 341, avril 2009, p. 87.

Olympe, qui était alors la figure spirituelle dominante de la région⁷⁵. Quand Romain Lécapène proposa le trône patriarcal à Serge, son père spirituel, celui-ci refusa et lui conseilla de choisir plutôt Polyeucte, alors ascète du Mont Saint-Élie, près de Chrysopolis⁷⁶. Notons cependant que Polyeucte ne devint pas patriarche sous le règne de Romain Lécapène, mais seulement en 956⁷⁷. Nous trouvons un épisode similaire dans la *Vie de Georges l'Hagiorite*, écrite peu après la mort du saint, en 1065 : devenu directeur spirituel du roi Bagrat IV, Georges fut, selon son hagiographe, constamment sollicité par le roi et les dignitaires de l'Église afin de « corriger tous les désordres publics et secrets »⁷⁸. Il intervenait notamment sur le choix des évêques et donnait ses instructions sur l'ordination des prêtres.

Les moines usaient de leur charisme prophétique pour intervenir également dans les domaines politique et militaire. Les moines qui faisaient partie des familiers de l'empereur avaient certainement une bonne connaissance des enjeux politiques de leur temps même si les récits des hagiographes ont bien sûr été composés après l'accomplissement des prédictions. Les chroniques donnent aux conseils des moines un caractère prophétique afin d'en augmenter la valeur spirituelle. Ces récits soulignent aussi la piété de l'empereur et sa confiance envers les moines.

Le moine Serge, loué par Romain Lécapène pour son don de discernement⁷⁹, exhortait l'empereur « à s'occuper de ses enfants afin de ne pas les laisser sans éducation de peur qu'il n'ait à subir le même sort qu'Élie » qui, trop indulgent, laissa ses fils débauchés outrager le sanctuaire de Silo dont ils avaient la garde et provoquer ainsi la colère de Yahvé⁸⁰. Serge prévenait ainsi Romain, mais en vain, du coup d'État que fomentaient ses fils et qui mit fin à son règne, en 944.

⁷⁵ *Vie de Michel le Syncelle*, p. 102-103. Cf. DAGRON, « Économie et société chrétiennes », p. 261 ; ODB, 2, p. 1005-1006 ; ZIELKE, « Methodios I », p. 189-195 ; É. MALAMUT, « Les voyageurs à l'époque médiévale », dans *La Bithynie au Moyen Âge*, éd. B. GEYER et J. LEFORT, Paris, 2003, p. 478-479.

⁷⁶ SKOUTARIÔTÈS, p. 151, l. 17-27. Sur Serge, voir *supra*, chap. 2, II.a.

⁷⁷ PS.-SYM., p. 751-752, l. 9 ; SKYLITZÈS, p. 244 ; SKOUTARIÔTÈS, p. 153, l. 1-2. Cf. JANIN, *Grands centres*, p. 25.

⁷⁸ *Vie de Georges l'Hagiorite*, chap. 60-61, p. 162-163. Pour la citation, l. 1237-1238 (trad. B. MARTIN-HISARD).

⁷⁹ SKOUTARIÔTÈS, p. 151, l. 10-11.

⁸⁰ I *Sam* 2, 12-36. SKYLITZÈS, p. 232, l. 80 (trad. B. FLUSIN). Voir aussi TH. CONT., p. 434, l. 14-17 ; GEORGES CONT., p. 919-920 ; SYM. MAG. ET LOG., p. 339-340 ; PS.-SYM., p. 750, l. 1-14 ; SKOUTARIÔTÈS, p. 151, l. 4-10, 15-17.

D'autres moines intervenaient au sujet des délicates questions de succession au trône et leurs prophéties permettent de justifier des choix parfois inattendus. Des « hommes aimés de Dieu » auraient ainsi amené Jean II à désigner Manuel pour lui succéder, au lieu d'Isaac⁸¹. Rapportée par Nicéas Chôniatès, cette prophétie étonne car l'auteur désapprouvait la politique de Manuel I^{er}, mais Nicéas avait une profonde admiration pour Jean qu'il considérait comme le meilleur des Comnènes⁸². Le panégyriste de Manuel I^{er}, Jean Kinnamos, est plus précis et ajoute que la prophétie lui fut faite par un moine originaire de Galilée, « qui menait dans les montagnes une vie d'anachorète »⁸³.

De nombreuses prédictions faites par les moines concernaient les questions militaires, car les empereurs sollicitaient fréquemment l'avis des moines et en particulier de leur père spirituel avant d'engager une bataille. Les récits hagiographiques ne cachent pas que les avis donnés par les moines et inspirés par leur don de discernement ne suscitaient pas toujours l'adhésion de l'empereur. Au début du règne de Constantin VII, sous la régence de Zoé, Michel Maléïnos déconseilla une expédition prévue contre les Bulgares, probablement celle d'Anchialos (917) qui tourna effectivement au désavantage des Byzantins menés par Léon Phocas⁸⁴. Paul le Jeune, sollicité par Constantin VII avant une expédition pour la reconquête de la Crète, en 949, déconseilla à l'empereur une entreprise qu'il voyait vouée à l'échec⁸⁵. Constantin VII ne tint cependant pas compte de la prophétie du saint et l'expédition se solda par la défaite retentissante de la flotte byzantine menée par Constantin Gongylios⁸⁶. Ces épisodes étaient probablement destinés à démontrer la supériorité du don prophétique de leur héros sur les compétences militaires des conseillers de l'empereur.

Alexis I^{er} Comnène, plus docile, obéit à Mélétiος le Jeune qui le persuade de ne pas tenter une expédition malheureuse contre les Coumans, puis à Cyrille le Philéote qui le

⁸¹ NIC. CHÔNIATÈS, p. 45, l. 27-28.

⁸² NIC. CHÔNIATÈS, p. 59, l. 13-23, p. 77, l. 24-29, voir le commentaire de R. MAISANO dans éd. italienne, vol. I, p. 562, n. 61. Cf. MAGDALINO, *Manuel I Komnenos*, p. 13.

⁸³ KINNAMOS, p. 23, l. 5-23.

⁸⁴ *Vie de Michel Maléïnos*, chap. 20, p. 563-564. Cf. LAIOU, « The General and the Saint », p. 405 ; CHEYNET, « Les Phocas », p. 482 ; TREADGOLD, *A History*, p. 475.

⁸⁵ *Vie de Paul le Jeune*, chap. 28, p. 122. Cf. P. L. VOCOTOPOULOS, « Λάτρος », *EEBS*, 35, 1965-1966, p. 80 ; DAGRON, « Économie et société chrétiennes », p. 262.

⁸⁶ Sur l'expédition et la défaite de la flotte byzantine, voir TREADGOLD, *A History*, p. 489.

détourne d'une campagne contre les Turcs⁸⁷. D'autres prophéties étaient, au contraire, encourageantes et Cyrille prédit la victoire d'Alexis I^{er} sur le Normand Bohémond⁸⁸. Des moines « qui se trouvaient là par hasard », encouragèrent Jean II à poursuivre le siège de la ville de Gangra, tenue par les Turcs Danishmendites (1133-1134), malgré la trahison des troupes alliées envoyées par le sultan d'Iconium, Masud⁸⁹. Quoi qu'il en soit de la réalité de ces avis donnés par les moines aux empereurs, les sources hagiographiques mettent en scène l'influence des cercles monastiques proches des souverains.

Une trop grande ingérence ?

La *Vie de Benoît d'Aniane*, que nous avons déjà citée, offre de nombreuses similitudes avec les Vies de moines grecs, particulièrement avec la *Vie du patriarche Enthyme*, écrite dans la première moitié du IX^e siècle, probablement par un membre de la cour devenu moine tardivement⁹⁰. Ces textes montrent bien que l'influence des moines qui n'étaient, somme toute, que les conseillers spirituels de l'empereur, était nécessairement discrète, parfois occulte. Leur position de confidents leur donnait néanmoins la possibilité d'aborder l'empereur avec une relative confiance et de servir d'intermédiaires entre le souverain et ses sujets :

« Tous ceux, en effet, qui ayant eu à souffrir de la part de quelqu'un demandaient les suffrages impériaux, se rendaient auprès de Benoît qui les recevait à bras ouverts, les embrassait et présentait à l'empereur, en temps opportun, leurs plaintes écrites sur des cédules. Le sérénissime empereur avait pris l'habitude de chercher parfois ces suppliques en palpant le mouchoir et les manches de Benoît, - c'est là en effet que, de peur de les oublier, il les mettait-, il les lisait ensuite et accordait ce qui lui paraissait le plus utile. Volontiers l'empereur prenait ainsi connaissance des diverses doléances, et c'est surtout pour cette raison qu'il voulait que Benoît se rendît souvent au palais »⁹¹.

⁸⁷ *Vie A de Mélétios le Jeune*, p. 26-27. Cf. ANGOLD, *Church and Society*, p. 378 ; ARMSTRONG, « Alexios Komnenos », p. 226 ; MESSIS, « Les deux Vies d'hosios Mélétios », p. 328. *Vie de Cyrille le Philéote*, chap. 51, § 2, p. 243-244. Cf. MORRIS, « The Political Saint », p. 48.

⁸⁸ *Vie de Cyrille le Philéote*, chap. 36, p. 154. Cf. CHALANDON, *Les Comnène*, II.1, p. 21 ; MALAMUT, *Alexis I^{er}*, p. 119 ; EAD., « La tente impériale à Byzance : une cour ambulante (IV^e-XII^e siècle) », dans *Dynamiques sociales au Moyen Âge en Occident et en Orient*, éd. É. MALAMUT, Aix-en-Provence, 2010, p. 79.

⁸⁹ KINNAMOS, p. 15, l. 3-5 (trad. J. ROSENBLUM). Nicétas Chôniatez ne mentionne pas cet épisode. Sur cette victoire, voir CHALANDON, *Les Comnène*, II.1, p. 89-91 ; TREADGOLD, *A History*, p. 632.

⁹⁰ Voir *supra*, chap. 2, III.c.

⁹¹ *Vie de Benoît d'Aniane*, chap. 35, p. 94-95.

Euthyme servit, lui aussi, d'intermédiaire entre l'higoumène du monastère de Stoudios, Anatolios, et Léon VI : Anatolios lui demanda d'user de son influence auprès de l'empereur pour que Théodore Santabarènos, métropolite d'Euchaïta déposé par l'empereur, ne soit pas enfermé dans son monastère. L'accusé fut finalement exilé à Athènes, puis en Anatolie⁹².

Euthyme se mêla aussi de politique dès les débuts du règne de Léon VI et entreprit de réconcilier les opposants du jeune empereur⁹³. Lors de la déposition de Photius par Léon VI, en 886, Euthyme voulut atténuer le courroux de l'empereur à l'encontre du patriarche et de ses partisans, craignant probablement d'être victime lui-même de sa politique de répression⁹⁴.

Le principal ministre de Léon VI au début de son règne, le magistre Stylianos Zaoutzès, reprocha plusieurs fois à Euthyme d'outrepasser son rôle qui était d'assurer le salut de l'âme de l'empereur et non d'intervenir dans des questions politiques qu'il méconnaissait⁹⁵. Pour toute réponse, Euthyme le menaçait de la vengeance divine, car le moine était protégé par sa réputation de sainteté.

L'hagiographe développe cet argument : dans un intéressant dialogue entre Euthyme et Zaoutzès, ce dernier conseille au moine de rester tranquillement dans sa cellule en l'assurant qu'il ne serait pas lui-même dérangé, car il était un moine et, « selon l'empereur, un saint »⁹⁶. Plus loin, à Zaoutzès se plaignant auprès de l'empereur de l'arrogance du moine, Léon VI répondit qu'Euthyme était digne de confiance et de respect du fait de sa sainteté et souligna notamment que ses prophéties s'étaient toujours révélées justes par le passé⁹⁷. L'hagiographe ajoute que Zaoutzès lui-même reconnut la sainteté du moine et préféra demander son pardon, craignant que les prophéties d'Euthyme, fort négatives à son égard, ne se réalisent ; Euthyme lui avait prédit l'exil et la pauvreté, et nous pouvons supposer que Zaoutzès craignait surtout que le moine ne provoque sa chute politique en usant de son

⁹² *Vie du patriarche Euthyme*, p. 9, l. 6-14. Cf. TOUGHER, *Leo VI*, p. 73 ; DELOUIS, *Stoudios*, p. 380. Au sujet de Santabarènos, voir *infra*, chap. 4, II.b.

⁹³ *Vie du patriarche Euthyme*, p. 9, l. 17 - p. 11, l. 1.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 11, l. 10-13, l. 6. Au sujet de la déposition de Photius par Léon VI, voir l'introduction à la *Vie du patriarche Euthyme*, p. 38-39, 48-53 ; DAGRON, « L'Église et l'État », p. 186-187 ; TOUGHER, *Leo VI*, chap. 3.

⁹⁵ *Vie du patriarche Euthyme*, p. 13-15, p. 17, l. 6-11, p. 31, l. 27 - p. 33, l. 4.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 15, l. 4-5.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 17, l. 11-25, p. 21, l. 1-4.

influence auprès de l'empereur⁹⁸.

Le vif ressentiment de l'hagiographe vis-à-vis de Zaoutzès, à qui il attribue précisément la déposition du patriarche Photius afin d'exonérer l'empereur de cette faute, traduit la sourde lutte d'influence qui opposait le moine au magistre et qui ne prit fin qu'à la mort de Zaoutzès, en 899⁹⁹. Cependant, l'empereur lui-même, qui prenait le plus souvent la défense d'Euthyme, dut, à la mort de ce dernier, limiter l'ingérence grandissante du moine. À une lettre sévère qu'Euthyme lui avait envoyée au sujet de la séparation d'Alexandre et de son épouse, en 900, Léon VI lui répondit vertement de s'occuper de ses affaires et le prévint qu'il n'avait pas l'intention de recevoir des ordres d'un « autre Zaoutzès »¹⁰⁰.

II. Limites et critiques de l'influence des moines

Le pouvoir des moines connaissait d'autres limites que les rares protestations des empereurs. Les moines étaient concurrencés par les professionnels de la prophétie et du miracle, les astrologues, les magiciens et les devins. Les recueils des questions et réponses de la haute époque indiquent que les Pères de l'Église étaient conscients de la concurrence des devins, mais qu'ils la minimisaient, arguant que leurs prédictions résultaient le plus souvent de l'étude des signes visibles, et relevaient plus de l'expérience et de la connaissance des signes naturels que d'une inspiration divine¹⁰¹. Les astrologues de cour, fort nombreux, étaient les plus dangereux concurrents des moines, car l'astronomie et l'astrologie étaient particulièrement prisées des empereurs. La condamnation de l'astrologie par les tenants de l'humanisme et par les canonistes de l'Église byzantine semble toutefois mettre cette pratique en échec aux XII^e-XIII^e siècles, au profit de l'influence grandissante des moines.

La similitude des pratiques prophétiques des moines et des devins, et la frontière floue qui séparait la magie du miracle, suscitaient en outre les critiques des contemporains qui doutaient parfois de l'honnêteté des moines et déploraient une influence qu'ils jugeaient excessive. Les sources indiquent, sans grande surprise, que les prophéties des moines allaient

⁹⁸ *Ibid.*, p. 15, l. 20-25, p. 21, l. 5-9.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 11, l. 19-23. Cf. TOUGHER, *Leo VI*, p. 97, 102-105.

¹⁰⁰ *Vie du patriarche Euthyme*, p. 55, l. 32.

¹⁰¹ G. DAGRON, « Le saint, le savant, l'astrologue. Étude des thèmes hagiographiques à travers quelques recueils de 'Questions et réponses' des V^e-VII^e siècles », dans *Hagiographie, cultures et sociétés, IV^e-XII^e siècles. Actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, éd. du Centre de recherches sur l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge, Université de Paris X, Paris, 1981, p. 147-148 ; DÉROCHE, « L'autorité des moines », p. 253-254.

le plus souvent dans le sens des espérances de leurs bienfaiteurs et protecteurs, et les récits hagiographiques précisent souvent qu'elles se soldaient, au moment de leur réalisation, par quelque récompense.

a. Concurrences

Les mêmes demandes pouvaient être faites indifféremment aux saints moines, aux magiciens et aux devins, concernant des objets perdus ou volés, des esclaves et du bétail en fuite, des maladies, la date de la mort, etc., et certains récits hagiographiques soulignent que les saints pouvaient parfois être pris pour des devins¹⁰².

L'hagiographie traduit cette concurrence par des épisodes démontrant la supériorité des prières du moine sur les sorts des magiciens et des sorciers. Nikôn le Métanoïte parvint ainsi à combattre un sort jeté par un sorcier sur des personnes innocentes par ses prières et l'imposition de sa main¹⁰³. Georges l'Hagiorite († 1065) combattit tout aussi courageusement des magiciens en présence du roi de Géorgie Bagrat IV, alors que celui-ci se trouvait à Constantinople (entre 1052 et 1055) :

« Quand le roi Bagrat' vit tout cela avec ses princes, il fut rempli de joie et ils racontèrent ce miracle au pieux roi Constantin Monomaque ; il se réjouit beaucoup et il louait Dieu. Et le roi Bagrat' ne cessait de dire : "si le Saint est près de moi, je ne craindrai ni les magies ni les poisons mortels" »¹⁰⁴.

Concurrence de la magie

Les chroniques citent notamment de nombreux cas de magie ou de formes diverses de divination, mais ces épisodes servent souvent à alimenter la légende noire de certains empereurs peu appréciés des chroniqueurs, tel Alexandre (912-913), frère et successeur de Léon VI qui se serait adonné à la magie et à la sorcellerie. Le texte montre assez clairement que cette accusation s'inscrit dans une critique plus générale de cet empereur, critique

¹⁰² *Vie d'Irène de Chrysobalanton*, chap. 74, p. 92, l. 10-11. Cf. A. P. KAZHDAN, « Holy and Unholy Miracle Workers », dans *Byzantine Magic*, éd. H. MAGUIRE, Washington, 1995, p. 74-80 ; N. DELIERNEUX, « L'exploitation des *topoi* hagiographiques : du cliché figé à la réalité codée », *Byzantion*, 70, 2000, p. 79-81.

¹⁰³ *Vie de Nikôn le Métanoïte*, chap. 30, p. 106. Voir aussi la *Vie de Cyrille le Philéote*, chap. 56, § 3, p. 263-264. Cf. TH. PRATSCH, *Der hagiographische Topos*, Berlin, 2005, p. 171-175.

¹⁰⁴ *Vie de Georges l'Hagiorite*, chap. 34 (trad. B. MARTIN-HISARD).

alimentée probablement par l'opposition d'Alexandre à Léon VI et Constantin VII¹⁰⁵ :

« L'empereur, qui s'était abandonné aux mains d'impoteurs et de sorciers, voulait apprendre si son règne aurait longue durée. Ils lui promirent longue vie s'il rendait au sanglier de bronze qu'il y avait à l'hippodrome les organes sexuels et les dents qu'il avait perdus. Cette statue, en effet, lui était de toute évidence liée magiquement : car, disaient-ils, elle combattait un lion, c'est-à-dire son frère Léon. Alexandre, qui de fait vivait comme un porc, se laissant persuader par eux, restaura les parties manquantes de la bête »¹⁰⁶.

Michel Psellos, souvent sceptique, donne quelques exemples de pratiques magiques de la part des empereurs et les déplore. Il cite notamment les tentatives désespérées de Romain III (1028-1034) et de Zoé pour concevoir un enfant, malgré leur âge avancé, avec l'aide de la magie et de « ceux qui se faisaient fort d'éteindre et ensuite de rallumer la nature »¹⁰⁷. Il remarque toutefois, au sujet de Michel IV (1034-1041), que les accusations de sorcellerie et de démonologie faites à l'encontre des empereurs étaient le plus souvent inventées par leurs opposants :

« Effectivement, certaines personnes qui ne sont pas précisément favorables à sa famille, mais qui jugent d'après leurs dispositions d'esprit, disent qu'avant de prendre le sceptre, des cérémonies mystérieuses le portaient à le rechercher et que des apparitions d'esprits cachés dans l'air lui promettaient le pouvoir, lui demandant en échange le reniement de la divinité »¹⁰⁸.

Concurrence de l'astrologie

L'un des empereurs dont « l'amour des moines » était le plus marqué, Nicéphore Phocas, avait à sa cour des astrologues qui lui prédirent, au début de son règne, qu'il mourrait assassiné dans son palais ; effrayé, l'empereur fit construire un mur défensif autour de sa partie centrale et ne voulut plus en sortir¹⁰⁹. Selon Liutprand de Crémone, Nicéphore

¹⁰⁵ Au sujet de la légende noire d'Alexandre, voir P. KARLIN-HAYTER, « The Emperor Alexander's Bad Name », *Speculum*, 44, 1969, p. 585-596, repris dans *Studies in Byzantine Political History: Sources and Controversies*, Londres, 1981, IV ; ODB, 1, p. 56-57 ; TOUGHER, *Leo VI*, p. 219-232.

¹⁰⁶ TH. CONT., p. 379 ; SKYLITZÈS, p. 195 (trad. B. FLUSIN).

¹⁰⁷ PSELLOS, I, p. 34. Psellos n'avait pas une très bonne opinion de l'impératrice Zoé qu'il présente comme étant d'une faible intelligence, voir J. GROSDIDIER DE MATONS, « Psellos et le monde de l'irrationnel », *TM*, 6, 1976, p. 333-334.

¹⁰⁸ PSELLOS, I, p. 72-73 (trad. E. RENAULD).

¹⁰⁹ LÉON LE DIACRE, p. 64. Sur la fortification par Nicéphore Phocas de cette partie du palais nommée le Boukoléon, voir ODB, 2, p. 869-870 ; C. MANGO, « The palace of the Boukoleon », *CA*, 45, 1997,

accordait foi à des « visions de Daniel » ou « livres sibyllins », « dans lesquels il est écrit combien d'années vivra chaque empereur, ce qui se produira sous son règne, s'il y aura la paix ou la guerre et si la fortune sera favorable ou non aux Sarrasins »¹¹⁰.

L'astrologie n'était pas condamnée comme science, mais comme doctrine, car elle privait les hommes de leur libre-arbitre et de leur responsabilité morale en donnant aux astres la capacité d'influer le cours des événements. La pratique de l'astrologie se développa néanmoins, surtout à partir du VIII^e siècle, sous l'influence probable de la science arabe, et ses défenseurs furent attentifs à la délimiter par un cadre théologique acceptable pour l'Église : les astres n'étaient que des êtres inanimés, privés de volonté propre et de toute capacité d'action, révélateurs seulement de la volonté de Dieu. Leur étude participait de la contemplation de l'œuvre divine et permettait certes de prévoir l'avenir, mais en aucun cas de le modifier¹¹¹.

Les critiques formulées à l'égard de l'astrologie, notamment par les tenants de l'humanisme¹¹², n'empêchèrent pas les empereurs d'avoir fréquemment recours aux astrologues : ils faisaient dresser des horoscopes à la naissance de leurs fils¹¹³, les interrogeaient lors des phénomènes naturels les plus frappants¹¹⁴, ou avant de partir en campagne¹¹⁵.

Les sources littéraires qui témoignent de cette activité astrologique sont ambivalentes

p. 41-50 ; J. BARDILL, « The Great Palace of the Byzantine Emperors and the Walker Trust Excavations », *Journal of Roman Archeology*, 12, 1999, p. 216, 226 et n. 54.

¹¹⁰ LIUTPRAND DE CRÉMONE, *Legatio*, p. 204 (trad. J. SCHNAPP, p. 76). Cf. MAGDALINO, *L'orthodoxie des astrologues*, p. 83.

¹¹¹ G. DAGRON, « Le saint, le savant, l'astrologue. Étude des thèmes hagiographiques à travers quelques recueils de 'Questions et réponses' des V^e-VII^e siècles », dans *Hagiographie, cultures et sociétés, IV^e-XII^e siècles. Actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, éd. du Centre de recherches sur l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge, Université de Paris X, Paris, 1981, p. 150 ; ID., « Une rhétorique de l'événement : l'astrologie », dans *Faire l'événement au Moyen Âge*, éd. C. CAROZZI et H. TAVIANI-CAROZZI, Aix-en-Provence, 2007, p. 200 ; MAGDALINO, *L'orthodoxie des astrologues*, p. 19-22, 40-45, 72-76.

¹¹² MAGDALINO, *L'orthodoxie des astrologues*, p. 70-71, 80-81.

¹¹³ Tel Léon VI à la naissance de Constantin VII, voir D. PINGREE, « The Horoscope of Constantine VII Porphyrogenitus », *DOP*, 27, 1973, p. 219-231. Cf. G. DAGRON, « Une rhétorique de l'événement : l'astrologie », dans *Faire l'événement au Moyen Âge*, éd. C. CAROZZI et H. TAVIANI-CAROZZI, Aix-en-Provence, 2007, p. 197-198.

¹¹⁴ Jean Tzimiskès sollicita ainsi les astrologues pour connaître la signification de l'apparition d'une comète, en 975, voir LÉON LE DIACRE, p. 168-169.

¹¹⁵ Un astrologue du nom de Pankratios est attesté à la cour de Constantin VI et aurait payé de sa vie d'avoir prédit par erreur une victoire impériale contre les Bulgares, à Markellai, en 792, voir TH. LE CONFESSEUR, p. 467-468.

car si les principes de l'astrologie n'étaient pas remis en question, sa pratique abusive fut fréquemment critiquée. Michel Psellos et Anne Comnène reconnaissent s'être intéressés à l'astrologie, mais seulement par curiosité scientifique et condamnaient les âmes crédules qui accordaient trop de foi aux prévisions des astrologues¹¹⁶. Cette méfiance à l'égard de l'astrologie se confirma sous le règne de l'empereur Manuel I^{er} Comnène (1143-1180) qui, fervent adepte de cette science, tenta d'imposer une astrologie modérée et chrétienne, débarrassée notamment de ses pratiques occultes¹¹⁷. La vive condamnation de l'astrologie par les canonistes du XII^e siècle, Jean Zonaras et Théodore Balsamon¹¹⁸, la réfutation de Michel Glykas¹¹⁹ et la propre rétractation de l'empereur sur son lit de mort¹²⁰, montrent assez que la tentative de Manuel I^{er} fut un échec et que cette science restait suspecte aux yeux de l'Église.

Les prédictions des astrologues, comme les phénomènes surnaturels, révèlent bien souvent le parti pris des auteurs en faveur ou à l'encontre des personnages concernés. Michel Attaliatè, qui ne cache pas son admiration pour Nicéphore III Botaniatè (1078-1081), décrit dans son *Histoire* un phénomène étonnant qui, selon lui, annonçait le règne de Nicéphore III, à savoir l'apparition d'une grande flamme venant d'Orient et se dirigeant vers Chalcédoine et Chrysopolis¹²¹. Nicéphore III était en effet originaire de Lampè, en Phrygie, et se révolta contre Michel VII en 1077, alors qu'il se trouvait en Anatolie¹²². Le même auteur mentionne cependant avec mépris les astronomes consultés en 1078 par Michel VII inquiet de la

¹¹⁶ PSELLOS, II, p. 76-78 ; *Alexiade*, livre VI, chap. VII, § 1-5. Cf. J. GOUILLARD, « La religion des philosophes », *TM*, 6, 1976, p. 317-321 ; J. GROSDIDIER DE MATONS, « Psellos et le monde de l'irrationnel », *TM*, 6, 1976, p. 330-336 ; MAGDALINO, *L'orthodoxie des astrologues*, p. 93-95, 97-99.

¹¹⁷ MAGDALINO, *L'orthodoxie des astrologues*, p. 109-111, 114-120. Au sujet de la faveur de l'astrologie à l'époque des Comnènes, voir également le décor iconographique du *katholikon* du monastère du Christ Pantocrator, fondé par Jean II Comnène en 1136, dans OUSTERHOUT, « Pantokrator Monastery », p. 133-150.

¹¹⁸ ZONARAS et BALSAMON, commentaires du 36^e canon de Laodicée, RALLÈS-POTLÈS, III, p. 204-206. Cf. MAGDALINO, *L'orthodoxie des astrologues*, p. 128-129.

¹¹⁹ S. EFSTRATIADÈS, *Eἰς τὰς ἀπορίας τῆς Θείας Γραφῆς κεφάλαια*, vol. I, Athènes, 1906, p. 476-500, trad. D. GEORGE, « Manuel I Komnenos and Michael Glykas : A Twelfth Century Defence and Refutation of Astrology », *Culture and Cosmos*, 5, 2001, p. 23-36.

¹²⁰ NIC. CHÔNIATÈS, p. 221. Cf. MAGDALINO, *L'orthodoxie des astrologues*, p. 129-130.

¹²¹ ATTALIATÈ, p. 174, l. 22-175, l. 14. Sur cet auteur et l'Éloge de Nicéphore III Botaniatè, probablement terminé sous le règne d'Alexis I^{er} Comnène, voir E. TH. TSOLAKIS, « Das Geschichtswerk des Michael Attaliates und die Zeit seiner Abfassung », *Byzantina*, 2, 1970, p. 251-268 ; HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur*, I, p. 382-389 ; I. PÉREZ MARTIN, *Miguel Ataliates, Historia. Introducción, edición, traducción y comentario*, Madrid, 2002, p. XXV-XXXIV, XLII-XLIII.

¹²² ODB, 3, p. 1479 ; CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, p. 84.

progression de Nicéphore Botaniatè¹²³.

Nicéas Chôniatès fait preuve de la même ambiguïté dans son *Histoire* au sujet de Manuel I^{er} Comnène avec lequel il se montre critique, mais dont il admire le courage et l'envergure politique¹²⁴. Il cite plusieurs prophéties qui auraient annoncé le règne de Manuel et rapporte notamment la prophétie AIMA (« sang ») qui annonçait la succession des empereurs au sein de la famille des Comnènes (Alexis I^{er} – Jean II – Manuel I^{er} – Alexis II) ; cette prophétie, présentée comme ancienne, fut probablement mise en circulation après la naissance d'Alexis II, en 1169¹²⁵. Cependant, Nicéas raille le trop grand crédit que Manuel I^{er} accordait à ses astrologues et les graves erreurs de prédiction que commirent ces derniers lors du siège de Brindisi, en 1156 et au sujet d'une campagne décisive contre les Hongrois en 1167¹²⁶.

b. « *De malicieux Calogeros* »¹²⁷

Les moines qui entouraient l'empereur et dont la présence était, en principe, une source de légitimité, sont parfois présentés de façon négative par les sources littéraires, quand les chroniqueurs désapprouvent la confiance immodérée des empereurs à l'égard des moines. Pour expliquer l'influence des plus néfastes d'entre eux, ils les accusent de pratiques occultes, de magie, de sorcellerie et de démonologie. À l'exception des empereurs iconoclastes jugés aussi coupables que leurs conseillers, les empereurs apparaissent le plus souvent comme des victimes trop crédules, trompées par des charlatans, des faux prophètes et des intrigants.

¹²³ ATTALIATE, p. 257.

¹²⁴ Sur le portrait très contrasté que fait Nicéas Chôniatès de Manuel I^{er}, voir MAGDALINO, *Manuel I Komnenos*, p. 4-15.

¹²⁵ NIC. CHÔNIATÈS, p. 169, l. 94-99. Cf. C. MANGO, « The Legend of Leo the Wise », *ZbRad*, 6, 1960, p. 59-93, repris dans *Byzantium and Its Image*, Londres, 1984, XVI, p. 63 ; MAGDALINO, *Manuel I Komnenos*, p. 200.

¹²⁶ NIC. CHÔNIATÈS, p. 95-96, 154. Cf. MAGDALINO, *Manuel I Komnenos*, p. 5, 7-8, 11 ; ID., *L'orthodoxie des astrologues*, p. 110. Au sujet du siège de Brindisi, voir TREADGOLD, *A History*, p. 643, et au sujet de la campagne contre les Hongrois, voir le commentaire de R. MAISANO dans l'édition italienne, vol. I, p. 614, n. 1.

¹²⁷ L'expression est de WILLIAM ADAM (PS.-BROCARDUS), « Advis directif pour faire le passage d'outremer », dans *Recueil des Historiens des Croisades : documents latins et français relatifs à l'Arménie*, II, Paris, 1906, p. 474.

Des magiciens

Plusieurs figures de moines proches de l'empereur, influents, mais soupçonnés de pratiques occultes, nous sont connus par les sources littéraires, notamment Jean le Grammairien, homme de confiance de l'empereur Théophile (829-842).

Jean le Grammairien fut l'un des membres les plus actifs de l'enquête commandée par Léon V (813-820) afin de remettre en question le culte des icônes. Il débuta sa carrière religieuse comme moine et lecteur au monastère tòn Hodègôn, à Constantinople, et fut récompensé de son zèle par l'higouménat du monastère des Saints-Serge-et-Bacchus, toujours dans la capitale¹²⁸ ; il fut élevé au patriarcat par Théophile en 837 et déposé en 843¹²⁹. Jean fut accusé par les sources iconodoules, entre autres choses, d'avoir pratiqué la sorcellerie et la magie¹³⁰. Les textes suggèrent que Jean avait obtenu les bonnes grâces de Léon V grâce à ses prophéties ; alors qu'il était simple moine au monastère tòn Hodègôn, il aurait utilisé les services d'une femme pythonisse et ventriloque pour prophétiser l'avènement de Léon V et lui prédire un règne de trente ans s'il abolissait le culte des icônes¹³¹. Ignace le Diacre, dans sa *Vie du patriarche Nicéphore*, interpelle l'empereur assassiné au bout de sept ans de règne en rappelant cette trompeuse prophétie¹³². Les continuateurs de Théophane décrivent son « laboratoire du mal » où il vivait avec des moniales qui l'aidaient à formuler des prophéties au sujet de Théophile et de son entourage¹³³.

Les chroniqueurs lui reprochent surtout une influence nocive sur Théophile, dont

¹²⁸ Pour le monastère tòn Hodègôn, voir *infra*, chap. 10, I.b, et pour le monastère des Saints-Serge-et-Bacchus, voir chap. 7, I.a et chap. 9, I.

¹²⁹ PMBZ, n° 3199. Cf. LEMERLE, *Humanisme*, p. 135-146 ; S. GERO, « John the Grammairian, the last iconoclastic Patriarch of Constantinople », *Byzantina*, 3-4, 1974-1975, p. 23-35 ; ODB, 2, p. 1052 ; DAGRON, « L'iconoclasme », p. 140-145, 156, 159 ; R.-J. LILIE, « Ioannes VII. Grammatikos (837-843) », dans *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit, Germanos I – Methodios I (715-847)*, éd. R.-J. LILIE, Francfort, 1999, p. 169-177. Au sujet de ces deux monastères, voir JANIN, *Le siège de Constantinople*, p. 199-207 et p. 451-454.

¹³⁰ Voir les lettres de Théodore Stoudite qui le compare au mage Jannès, TH. STOUDITE, *Lettres*, p. 419 ; S. EFTHYMIADIS, « Le panégyrique de S. Théophane le Confesseur par S. Théodore Stoudite », *AB*, 111, 1993, p. 280-281 ; *Vie de Théophane le Confesseur*, p. 30 ; *Vie de Théodore Stoudite*, col. 277. La comparaison de Jean avec les mages a été reprise par les chroniqueurs, voir PS.-SYM., p. 606, l. 11-22, p. 635 ; GEORGES CONT., p. 766, l. 8-12, p. 799 ; SYM. MAG. ET LOG., p. 211, 223-224. Cf. LILIE, *op. cit.*, p. 178-180 ; MAGDALINO, *L'orthodoxie des astrologues*, p. 58-60.

¹³¹ J. A. MUNITZ, J. CHRYSOSTOMIDÈS, E. HARVALIA-COOK et CH. DENDRINOS, *The Letter of the Three Patriarchs to Emperor Theophilus and Related Texts*, Londres, 1997, p. 110-121, 176-187.

¹³² *Vie du patriarche Nicéphore*, p. 208.

¹³³ TH. CONT., p. 157, l. 2-9. Voir aussi PS.-SYM., p. 635 ; GEORGES CONT., p. 799 ; SYMÉON MAG. ET LOG., p. 224.

Jean avait été le précepteur, afin de diminuer la responsabilité de l'empereur dans les persécutions iconoclastes qui reprirent à partir de 835-836¹³⁴. Cette position est également celle de l'hagiographe de l'impératrice Théodora, qui rétablit le culte des icônes en 843, mais demanda que Théophile, décédé en 842, ne soit pas anathématisé¹³⁵. Le renouveau de l'iconoclasme sous Léon V était pareillement imputé à l'influence de deux moines. L'un, Sabbatios, est présenté comme un « homme abominable », mais sincère car « rempli de l'hérésie athée des iconomaques »¹³⁶. L'autre, non nommé, est présenté comme un moine malhonnête qui feint l'inspiration divine pour inciter l'empereur à condamner le culte des icônes, sur la demande de Théodote Mélissènos, un familier de l'empereur devenu ensuite patriarche (815-821)¹³⁷ ; le Continuateur de Théophane et Gènesios précisent que ce moine vivait dans le quartier de Maurianos, à l'ouest du forum de Constantin, près des bains de Dagisthée¹³⁸. Le discrédit jeté sur ces moines permet aux chroniqueurs de réduire leur autorité spirituelle à néant et de rendre inopérantes leurs prophéties en faveur de l'iconoclasme.

L'exagération des accusations des chroniqueurs à l'égard de Jean le Grammairien est évidente, mais il n'est pas exclu que Jean ait pratiqué l'astrologie à une époque où elle connaissait une certaine vogue à la cour¹³⁹. La mention d'une femme « pythionisse » permettait d'accuser Jean de divination delphique, pratique déconsidérée dans la tradition byzantine depuis Jean Chrysostome¹⁴⁰.

Ce motif d'accusation fut repris, plus tard, par Psellos au sujet des moines Jean et Nicéas, les fondateurs la Nèa Monè de Chio. Lors de l'arrestation du patriarche Michel Cérulaire par Isaac Comnène, en 1058, Psellos fut en effet chargé par l'empereur de rédiger un acte d'accusation contre le patriarche¹⁴¹. Psellos l'accusa, entre autres, d'avoir été, du temps

¹³⁴ TH. CONT., p. 154, l. 12-16 ; PS.-SYM., p. 635, l. 5-9 ; GEORGES CONT., p. 799, l. 8-12 ; SYM. MAG. ET LOG., p. 224, l. 169-172. Cf. DAGRON, « L'iconoclasme », p. 145.

¹³⁵ *Vie de l'impératrice Théodora*, p. 261. Cf. DAGRON, « L'iconoclasme », p. 156.

¹³⁶ SKYLITZÈS, p. 14, l. 59-76 (trad. B. FLUSIN) ; TH. CONT., p. 26, l. 17-27, l. 3 ; GÉNÉSIOS, p. 10, l. 22-11, l. 30.

¹³⁷ TH. CONT., p. 27, l. 18-28, l. 14 ; GÉNÉSIOS, p. 11, l. 37-57 ; SKYLITZÈS, p. 14, l. 78-15, l. 9. Sur Théodote I^{er}, voir ODB, 3, p. 2054 ; PMBZ, n° 7954 ; PBE, Theodotos 2.

¹³⁸ TH. CONT., p. 27, l. 13 ; GÉNÉSIOS, p. 11, l. 37, 50. Cf. JANIN, *Constantinople byzantine*, p. 43, 358.

¹³⁹ MAGDALINO, *L'orthodoxie des astrologues*, p. 60-64.

¹⁴⁰ JEAN CHRYSOSTOME, *In epistulam I ad Corinthios Homilia XXIX*, PG, 61, col. 242.

¹⁴¹ MICHEL PSELLOS, *Orationes forenses et acta*, éd. G. T. DENNIS, Stuttgart – Leipzig, 1994, p. 5-6. Cf. L. BRÉHIER, « Un discours inédit de Psellos. Accusation du patriarche Michel Cérulaire devant le

de l'impératrice Théodora (1055-1056), en relation avec les moines Nicétas et Jean, qui organisaient alors des cérémonies divinatoires avec l'aide d'une femme, Dosithée, et qui parcouraient les villes pour proposer leurs services¹⁴².

La description de ces cérémonies par Psellos témoigne du goût de l'auteur pour l'Antiquité profane et rappelle à bien des égards la mantique apollinienne de Delphes telle que l'imaginent notamment Lucain, au I^{er} siècle ap. J.-C., et Jean Chrysostome¹⁴³ : Dosithée, nouvelle Pythie, était juchée sur un chaudron à trois pieds et, se mettant en condition par diverses gesticulations, proférait des prophéties, entourée des deux moines qui imitaient ainsi les prêtres d'Apollon autour de la Pythie¹⁴⁴. L'accusation ne concernait pas les moines eux-mêmes qui étaient moins présentés comme des charlatans que comme des âmes simples et crédules¹⁴⁵. Psellos visait surtout Michel Cérulaire dont il cherchait à démontrer le mysticisme suspect et l'impiété¹⁴⁶.

De faux prophètes

La *Vie de Lazare de Galèsion* contient le récit intéressant d'un moine qui, parti prêcher à la demande de Lazare, son supérieur, fit plusieurs fausses prophéties au cours de ses pérégrinations. Le moine affirmait qu'il avait reçu le don de prophétie de Lazare¹⁴⁷. Ses services furent notamment sollicités par le stratège qui commandait les troupes byzantines contre Pierre Deljan, un Bulgare qui s'était révolté contre Michel IV (1040-1041)¹⁴⁸ ; le

Synode », *REG*, 16, 1903, p. 375-382 ; J. GOUILLARD, « La religion des philosophes », *TM*, 6, 1976, p. 315-316, 322 ; J. GROSIDIER DE MATONS, « Psellos et le monde de l'irrationnel », *TM*, 6, 1976, p. 337, 345-348 ; M. ANGOLD, « Imperial renewal and orthodox reaction : Byzantium in the eleventh century », dans *New Constantines : the Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th-13th Centuries*, éd. P. MAGDALINO, Londres, 1994, p. 240-241.

¹⁴² MICHEL PSELLOS, *Orationes forenses et acta*, éd. G. T. DENNIS, Stuttgart – Leipzig, 1994, p. 5-6.

¹⁴³ LUCAIN, *Pharsalia*, éd. E. H. WARMINGTON, trad. anglaise J. D. DUFF, Londres, 1969, livre V, v. 150-177 ; JEAN CHRYSOSTOME, *In epistulam I ad Corinthios Homilia XXIX*, *PG*, 61, col. 242. Cf. P. AMANDRY, *La mantique apollinienne à Delphes : essai sur le fonctionnement de l'Oracle*, Paris, 1950, p. 119, 140-141, 145 ; G. ROUX, *Delphes, son oracle et ses dieux*, Paris, 1976, p. 54, 119-121, 150-153.

¹⁴⁴ MICHEL PSELLOS, *Orationes forenses et acta*, éd. G. T. DENNIS, Stuttgart – Leipzig, 1994, p. 5-8.

¹⁴⁵ Voir notamment le passage, p. 6, l. 119-121, où Psellos raille les deux moines qui admiraient les vêtements de Dosithée en qui ils voyaient une sorte d'Héraklès vêtue de sa seule peau de lion.

¹⁴⁶ MICHEL PSELLOS, *Orationes forenses et acta*, éd. G. T. DENNIS, Stuttgart – Leipzig, 1994, p. 33. Cf. OIKONOMIDÈS, « Το δικαστικό προνόμιο », p. 59-60 ; ANGOLD, « Belle époque », p. 605-606.

¹⁴⁷ *Vie de Lazare de Galèsion*, chap. 228, p. 578.

¹⁴⁸ Sur cette révolte et Pierre Deljan, nommé Délíanos ou Dolianos par les sources byzantines, voir A. MILTENOVA et M. KAJMAKOVA, « The Uprising of Petar Deljan (1040-1041) in a New Old Bulgarian Source », *BS*, 8, 1986, p. 227-240 ; CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, p. 49-51, 388-389.

stratège se fia à ses prédictions pour engager les combats et, après l'échec retentissant de la bataille, les soldats le cherchèrent pour le lyncher, mais le faux prophète avait déjà disparu et s'était réfugié auprès de Deljan¹⁴⁹. Après quelques aventures, le moine se rendit dans la région de Smyrne où il entendit dire que Constantin Monomaque réussirait rapidement à s'emparer du pouvoir ; se disant envoyé par Lazare, le moine se présenta alors à Monomaque, encore en exil à Lesbos, pour lui prédire sa bonne fortune ; il reçut ensuite de Monomaque une grande quantité d'or¹⁵⁰.

Plusieurs moines « charlatans » sont mentionnés par les chroniques pour avoir cherché la faveur impériale avec de fausses promesses. Michel Psellos et Nicétas Chôniatès sont les plus sévères, mais nous devons tenir compte de la part d'exagération due à leur hostilité à l'égard de certains empereurs ; Nicétas Chôniatès, notamment, était hostile à Isaac II Ange (1185-1195, 1203-1204), qu'il jugeait responsable de la quatrième croisade, et multiplie à son sujet les anecdotes destinées à le ridiculiser¹⁵¹. Leurs critiques restent, malgré tout, intéressantes, car elles contrebalancent les récits hagiographiques et les panégyriques des empereurs qui, de façon excessive, dressent un tableau idéal des relations spirituelles et personnelles des moines avec l'empereur.

Michel Psellos raille ainsi ces faux moines qui n'ont d'angélique que l'habit et usent de leur réputation de sainteté pour tromper l'empereur ou, ici, l'impératrice Théodora :

« Quant à ces gens généreux à l'excès et qui, par leurs largesses, dépassent tout esprit libéral, ce ne sont pas des anges transmettant à l'impératrice les messages du Seigneur, mais des hommes qui, par leur habit, imitent les anges (ἀλλ' οἱ ἐκείνους τῷ μὲν σχήματι μιμούμενοι), mais qui, par leurs pensées, sont des hypocrites. Je veux parler des Naziréens de notre temps, qui se modèlent sur la divinité, ou plutôt qui se donnent pour règle de le faire, et qui, avant de dépouiller la nature humaine, se comportent chez nous comme des demi-dieux.

¹⁴⁹ *Vie de Lazare de Galèsion*, chap. 229, p. 579.

¹⁵⁰ *Ibid.*, chap. 230, p. 579. Des versions plus tardives de la *Vie de Lazare*, aux XIII^e-XIV^e siècles, remplacèrent ce moine anonyme par Lazare lui-même, donnant à tout le récit une connotation nettement plus positive. La récompense obtenue à la suite de cette prophétie aurait notamment permis, selon ces versions, de construire le monastère de la Résurrection. Dans son introduction à la *Vie de Lazare de Galèsion*, R. P. H. GREENFIELD, *The Life of Lazaros of Mt. Galesion : an Eleventh-Century Pillar Saint*, Washington, 2000, p. 41-45, a bien montré que ces transformations ultérieures permettaient aux moines de la Résurrection d'affirmer leurs droits face aux prétentions d'un autre monastère fondé par Lazare, Bessai, monastère qui bénéficiait du statut impérial ; ID., « Shaky Foundations : Opposition, Conflict and Subterfuge in the Creation of the Holy Mountain of Galesion », dans *Heilige Berge und Wüsten. Byzanz und sein Umfeld*, éd. P. SOUSTAL, Vienne, 2009, p. 25-40 ; MALAMUT, « Bessai d'Éphèse », p. 243-251. Voir *infra*, chap. 10, III.c

¹⁵¹ MAGDALINO, *Manuel I Komnenos*, p. 12.

Ils n'ont cure des autres choses qui touchent à la divinité, car ils ne mettent pas leurs âmes en accord avec les choses divines ; ils n'apaisent pas les passions qui sont en nous ; ils ne mettent pas leurs paroles aux uns un frein, aux autres un aiguillon ; mais, dédaignant cela comme insignifiant, les uns prophétisent des oracles et annoncent la volonté de Dieu ; les autres vont jusqu'à déplacer les bornes assignées [à l'existence humaine] et font mourir les uns, ajoutent des années de vie aux autres [...]. Voilà des gens que j'ai souvent vus et que je connais bien : ce sont eux qui ont abusé l'impératrice, en lui affirmant qu'elle serait immortelle et, à cause de cela, peu s'en est fallu que cette femme ne se perdît elle-même et ne perdît avec elle du tout au tout les affaires publiques »¹⁵².

Dans cet extrait, Michel Psellos reprend et détourne les principaux traits qui fondent l'autorité charismatique du moine dans la société byzantine et que nous avons mentionnés dans le premier chapitre : un mode de vie angélique, la connaissance et la compréhension des desseins de Dieu, un rôle de médiateur et d'intercesseur entre Dieu et les hommes, le secours spirituel que les moines sont censés apporter aux hommes. L'auteur dresse finalement un tableau en négatif du rôle spirituel que doivent assumer les moines dans la société, mais souligne leurs manquements et leur hypocrisie.

Nicétas Chôniatès se montre plus critique encore. Il mentionne à plusieurs reprises le respect marqué d'Isaac II Ange pour les moines et son habitude de se tourner vers eux pour leur demander conseil, mais affirme que ces derniers ne lui apportaient aucune aide. Isaac II avait, par exemple, demandé aux ascètes de Constantinople de prier pour l'échec de la rébellion de Branas qui, à la tête des armées byzantines, tenta d'usurper le pouvoir en 1187 ; selon l'auteur, Branas fut défait surtout grâce à l'aide de Conrad de Montferrat¹⁵³. Nicétas admet, plus loin, qu'un moine dénommé Basilakios avait prophétisé la chute d'Isaac, mais professe pour sa part le plus grand mépris pour lui et tous ceux qui l'ont pris au sérieux ; la description qu'il fait du comportement de ce moine qui s'exprimait par gestes augmente le ridicule de sa prophétie¹⁵⁴.

Si certains moines sont ridiculisés, d'autres sont décrits comme foncièrement malhonnêtes, tel Dosithée, ce moine stoudite d'origine vénitienne, qui parvint au patriarcat de

¹⁵² PSELLOS, II, p. 80-81 (trad. E. RENAULD).

¹⁵³ NIC. CHÔNIATÈS, p. 383, l. 85-6. Sur les deux tentatives d'usurpation d'Alexis Branas, voir CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, p. 121-123, 437-439.

¹⁵⁴ NIC. CHÔNIATÈS, p. 448, l. 15-450, l. 57. Cf. A. P. KAZHDAN, « Holy and Unholy Miracle Workers », dans *Byzantine Magic*, éd. H. MAGUIRE, Washington, 1995, p. 82.

Jérusalem puis de Constantinople grâce à l'autorité qu'il détenait sur l'empereur¹⁵⁵. Dosithée fit plusieurs prophéties à Isaac, en s'appuyant sur les « livres de Salomon », psaumes apocryphes composés au I^{er} siècle av. J.-C.¹⁵⁶ : il lui prédit son avènement, ainsi que la reconquête des territoires d'Orient¹⁵⁷.

Toujours selon Nicéas Chôniatès, Isaac II, après son retour sur le trône impérial, en 1203, invitait fréquemment à sa table des moines « chiromanciens » qui lui faisaient les prédictions les plus fantaisistes et profitaient de sa crédulité ; « généreux à l'excès », comme dirait Psellos, ces moines lui promettaient notamment, une guérison complète des conséquences de l'aveuglement qu'il avait subi en 1195, au moment de la prise de pouvoir d'Alexis III¹⁵⁸ (1195-1203).

Des intrigants

Théodore Santabarénos est, au IX^e siècle, la figure type du moine intrigant qui abuse de la confiance de l'empereur pour servir ses intérêts personnels. Théodore était moine du monastère de Stoudios et y fut higoumène pendant un an, entre 864 et 865, avant d'être chassé du monastère au moment de la chute du patriarche Photius dont il était un proche et un partisan. Lors du second patriarcat de Photius (877-886), Théodore fut promu métropolite d'Euchaïta et fut introduit auprès de Basile I^{er}¹⁵⁹. Plusieurs sources expliquent la faveur dont jouissait le moine auprès de l'empereur en l'accusant de magie : Théodore aurait fait apparaître de façon magique le fantôme du fils aîné de Basile I^{er}, Constantin, à l'emplacement d'une église et d'un monastère que fit ensuite élever l'empereur en mémoire de son fils¹⁶⁰.

Cette accusation de magie s'inscrit dans une critique du moine dans les sources, en

¹⁵⁵ Sur Dosithée Stoudite, voir ANGOLD, *Church and Society*, p. 122-123 ; DELOUIS, *Stoudios*, p. 458-461.

¹⁵⁶ NIC. CHÔNIATÈS, p. 408, l. 87, voir le commentaire de R. MAISANO, dans l'éd. italienne, vol. I, p. 612, n. 77.

¹⁵⁷ NIC. CHÔNIATÈS, p. 405, l. 16-19, 432, l. 69-433, l. 88. Cf. MAGDALINO, « Une prophétie inédite », p. 402.

¹⁵⁸ NIC. CHÔNIATÈS, p. 558, l. 29-40. Cf. MAGDALINO, *L'orthodoxie des astrologues*, p. 135.

¹⁵⁹ Sur l'higouménat de Théodore au Stoudios, voir la *Vie de Nicolas Stoudite*, col. 912^{BC} ; PS.-SYM., p. 693, l. 15-694, l. 2. Cf. l'introduction à la *Vie du patriarche Euthyme*, p. 40-53 ; ODB, 3, p. 1839 ; TOUGHER, *Leo VI*, p. 72-73.

¹⁶⁰ PS.-SYM., p. 693, l. 2-11 ; GEORGES CONT., p. 845, l. 15-846, l. 3 ; SYM. MAG. ET LOG., p. 267, l. 123-131 ; ZONARAS, XVI, § 11 (Bonn, p. 436-437). Cet épisode n'est pas relaté par TH. CONT. et SKYLITZÈS. Cf. A. VOGT, « La jeunesse de Léon VI », *Revue Historique*, 174, 1934, p. 422 ; TOUGHER, *Leo VI*, p. 72. Sur l'emplacement discuté de ce monastère, voir G. P. MAJESKA, « The Body of St. Theophano the Empress and the Convent of St. Constantine », *BSI*, 38, 1977, p. 14-21.

raison de son rôle assez obscur lors de la querelle qui opposa Basile I^{er} à son fils Léon. Les chroniqueurs favorables aux Macédoniens ont fait de Théodore le bouc-émissaire de cette querelle qui divisa les conseillers de l'empereur et menaça de mettre un terme à la jeune dynastie macédonienne ; Théodore Santabarènos aurait manigancé afin de se venger du jeune Léon qui ne le tenait pas en grande estime et n'appréciait pas l'influence que le moine exerçait sur son père¹⁶¹. Cette accusation a été reprise par les chroniques moins favorables aux Macédoniens, mais hostiles à Photius et à ses partisans¹⁶². L'auteur de la *Vie du patriarche Euthyme*, pourtant favorable à Photius, ajoute que Basile I^{er} regretta, sur son lit de mort, s'être laissé abuser par Théodore¹⁶³.

Deux miniatures du manuscrit de Madrid de l'*Abrégé historique* de Jean Skylitzès illustrent les intrigues de Théodore Santabarènos. La première montre Théodore en discussion avec Léon, lui suggérant de toujours porter sur lui un couteau afin de pouvoir protéger son père contre les animaux sauvages lors de leurs parties de chasse :



Figure 4 : le moine Santabarènos conseille Léon

(*Skylitzes Matritensis*, f. 104v)¹⁶⁴.

¹⁶¹ TH. CONT., p. 348-349 ; SKYLITZÈS, p. 168, l. 84-169, l. 2. Voir aussi SKOUTARIOTÈS, p. 145, l. 21-28, qui attribue à Théodore l'entière responsabilité de ce « grand scandale ». Il n'est pas exclu que Léon ait, en effet, participé à un complot contre son père, voir A. VOGT, « La jeunesse de Léon VI », *Revue Historique*, 174, 1934, p. 423 ; TOUGHER, *Leo VI*, p. 35, 72-73.

¹⁶² PS.-SYM., p. 697, l. 3-20 ; GEORGES CONT., p. 846, l. 10-18 ; SYM. MAG. ET LOG., p. 267-268 ; ZONARAS, XVI, § 11 (Bonn, III, p. 437-438).

¹⁶³ *Vie du patriarche Euthyme*, p. 5, l. 28-32.

¹⁶⁴ TSAMAKDA, *The Illustrated Chronicle*, fig. 234.

Théodore avertit ensuite l'empereur que son fils prépare un complot contre lui. Le peintre nomme Théodore « le moine Santabarènos » et le représente d'une façon qui illustre bien son double statut de moine et de conseiller de l'empereur :



Figure 5 : Santabarènos dénonce Léon à Basile I^{er}
(*Skylitzes Matritensis*, f. 104v)¹⁶⁵.

Théodore porte la barbe et le vêtement sombre des moines et des clercs, mais aussi le bonnet blanc des dignitaires impériaux, le *skaranikon*. Penché en avant vers l'oreille de ses interlocuteurs, Théodore a l'attitude du conspirateur qui agit en grand secret¹⁶⁶.

Conclusion du chapitre 4

Si les moines étaient concurrencés, en tant que prophètes, par les magiciens et les astrologues dont la présence à la cour reste une constante de la période byzantine, leur autorité charismatique restait sans équivalent et leur seule présence aux côtés des empereurs témoignait de la légitimité de ces derniers ; là résidait précisément le pouvoir des moines, dans leur capacité à participer au processus de légitimation des empereurs. Par leurs prophéties, les moines exprimaient la volonté de Dieu, du moins de l'avis de leurs contemporains qui, sans être exagérément crédules, étaient sensibles aux diverses formes de manifestation du monde céleste et surnaturel. Surtout, les auteurs qui rapportaient le récit de ces prophéties affirmaient de cette façon la légitimité des empereurs dont ils louaient le gouvernement ; ce parti pris

¹⁶⁵ *Ibid.*, fig. 235.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 360-362, au sujet de la représentation des dignitaires, p. 365, pour la représentation des moines. Voir, à titre de comparaison, *Ibid.*, fig. 248-249 : Samônas révèle à l'empereur Léon VI une conspiration qui se tramait contre lui.

indéniable est présent aussi bien dans les chroniques que dans les récits hagiographiques et résulte parfois d'intérêts personnels et familiaux, mais exprime le plus souvent un attachement à l'idée de la continuité impériale.

Conclusion de la première partie

Les moines incarnaient, depuis le IV^e siècle, le modèle idéal du saint homme doué de charismes, sollicité par les villageois comme par les puissants pour ses qualités de médiation et d'intercession. L'autorité charismatique des moines grandit au IX^e siècle, comme en témoigne l'hagiographie iconodoule, qui magnifie leur résistance aux empereurs iconoclastes ; défenseurs de l'orthodoxie, les moines détenaient désormais la quasi exclusivité de la sainteté et devinrent les conseillers spirituels privilégiés de l'aristocratie byzantine. Intermédiaires entre Dieu et les hommes, thaumaturges, prophètes, les moines furent introduits dans l'entourage impérial grâce à leurs relations amicales avec les personnages importants de l'empire, les fonctionnaires des thèmes et les dignitaires de la cour. Ils conseillaient les aristocrates, les membres de la famille impériale et l'empereur lui-même, avec une grande liberté de langage, souvent avec audace, parfois avec arrogance. L'intimité des moines avec Dieu, résultat de leurs vertus et de leur ascèse, fondait en effet leur *parrèsia* avec l'empereur ; de même qu'ils pouvaient regarder Dieu en face, sans craindre sa colère, ils pouvaient s'adresser librement au souverain sans craindre son courroux. Cette familiarité avec l'empereur, ainsi que leur position de confidents leur permettaient d'exercer une certaine influence sur la marche de l'empire.

L'autorité spirituelle des moines, bien qu'importante, ne suffit cependant pas à expliquer la soumission des empereurs aux injonctions de leurs pères spirituels. Nous avons vu que l'autorité des moines était fondée sur des charismes concédés par Dieu, mais cette forme de domination sociale, telle qu'elle a été définie par Max Weber, suppose aussi une obéissance « naturelle », c'est-à-dire sans qu'il soit nécessaire de recourir à la persuasion ou à la force¹. Telle était, précisément, l'obéissance de l'empereur aux moines : assumée, volontaire et réfléchie.

En effet, l'agacement que ne manquaient pas d'inspirer certains moines trop vindicatifs et la concurrence tenace des devins et astrologues de cour indiquent que l'attachement des empereurs aux moines était dominé par de profondes motivations : cette amitié qu'ils leur témoignaient de façon si ostensible et qui est soulignée par les auteurs des chroniques, était avant tout une preuve de leur piété et, par conséquent, de leur légitimité. Si

¹ WEBER, *Économie et société*, 1, p. 95 (chap. I, § 16) ; A. KOJÈVE, *La notion d'autorité*, Paris, 2004, p. 58-61.

la légitimité du souverain pouvait suivre, à Byzance, plusieurs voies et s'accommoder de la violence, elle ne pouvait se dispenser de la manifestation de l'assentiment divin. Les moines, proches de Dieu grâce à leurs vertus et intercesseurs privilégiés des hommes, étaient assurément les meilleurs garants de cette légitimité.

L'insistance des chroniqueurs sur le repentir et l'humilité des empereurs, de même que leur attachement à souligner les motifs spirituels qui amenaient les empereurs déchus à se retirer dans un monastère, procèdent de leur volonté d'affirmer la légitimité du pouvoir de ces souverains, malgré leurs fautes ou leur déchéance, afin de maintenir la continuité de l'autorité impériale. L'humilité ostentatoire des empereurs apparaît comme la condition première de la légitimité impériale. L'idée de la supériorité de la dignité monastique, développée par les écrits monastiques et les Vies de saints, semble ainsi avoir trouvé un écho dans les sources narratives dont les récits ont contribué à l'élaboration d'un nouveau modèle idéologique, celui d'une *basileia* renforcée par des valeurs monastiques.