



**HAL**  
open science

## Alexis le Stoudite, patriarche de Constantinople (1025-1043)

Ioannis D. Kalousios

► **To cite this version:**

Ioannis D. Kalousios. Alexis le Stoudite, patriarche de Constantinople (1025-1043). Religions. Université de Strasbourg, 2019. Français. NNT : 2019STRAK007 . tel-04213423

**HAL Id: tel-04213423**

**<https://theses.hal.science/tel-04213423v1>**

Submitted on 21 Sep 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



**UNIVERSITÉ DE STRASBOURG**  
**ÉCOLE DOCTORALE DE THÉOLOGIE**  
**ET SCIENCES RELIGIEUSES - 270**



**EA 4377**

**THÈSE** présentée par:

**Ioannis D. Kalousios**

soutenue le: **21 juin 2019**

pour obtenir le grade de: **Docteur de l'Université de Strasbourg**

Discipline/Spécialité: **Théologie Catholique**

**ALEXIS LE STOUDITE,**  
**PATRIARCHE DE CONSTANTINOPLE (1025-1043).**  
**VOL. I**

**THÈSE** dirigée par:

**Mme VINEL Françoise** Professeur, Université de Strasbourg

**Mme CASEAU-CHEVALLIER Béatrice** Professeur, Sorbonne Université

**RAPPORTEURS:**

**M. PPATHOMAS Grégoire** Professeur, Université d'Athènes

**M. CHEYNET Jean-Claude** Professeur, Sorbonne Université

**AUTRES MEMBRES DU JURY:**

**M. AOUN Marc** Professeur, Université de Strasbourg

**Mme CASEAU-CHEVALLIER Béatrice** Professeur, Sorbonne Université

**Mme VINEL Françoise** Professeur, Université de Strasbourg

## AVANT-PROPOS

Mon intérêt pour l'Histoire Byzantine, et notamment pour son aspect ecclésiastique, a commencé dès le niveau du premier cycle, au cours de mes études à la Faculté de Théologie de l'Université d'Athènes, et a continué lors de l'élaboration de deux masters à Athènes et à Genève. Les travaux avaient pour objet la vie et l'action du patriarche de Constantinople Serge II (999-1019).

Le sujet de thèse, tel qu'il a été défini, met en lumière la personne d'un patriarche qui succède à Serge II, dans la première moitié du XI<sup>e</sup> siècle. Son action se situe un peu avant l'interruption des relations ecclésiastiques entre l'Orient et l'Occident en 1054, il est d'ailleurs le prédécesseur direct du patriarche Michel Cérulaire, remarquablement connu pour son action pendant les événements de 1054. Dans ce contexte, la personnalité dont traite la présente thèse de doctorat, celle du patriarche Alexis le Stoudite (1025-1043), se révèle puissante, multiple et, en même temps, intéressante pour les événements du XI<sup>e</sup> siècle; elle peut également être comparée avec celles d'autres patriarches de périodes antérieures.

Pour réunir les sources et les ouvrages au sujet d'Alexis le Stoudite et de son œuvre j'ai mené une enquête de plusieurs années dans diverses bibliothèques, principalement en Grèce et en France, et divers amis et collègues m'ont offert leurs remarques et leurs observations pendant les étapes de rédaction de la thèse, mais aussi un complément de documentation bibliographique.

Pour m'aider à achever la présente thèse j'ai reçu l'aide de diverses personnes et, aujourd'hui, je dois les remercier chaleureusement. En premier lieu, mes deux directrices qui, d'une part, ont apporté leur soutien scientifique et leurs indications à toutes les étapes de la thèse. Leur patience et leur tutorat m'ont permis de surmonter les difficultés de la langue et de la compréhension des termes en français: le professeur Françoise Vinel, par sa relecture de la traduction des Actes patriarcaux et le professeur Béatrice Caseau, pour les éclaircissements sur les questions concernant plus spécifiquement la période byzantine.

En second lieu, le personnel des bibliothèques où j'ai mené mes recherches, que, pour abrégé, je ne mentionne pas personnellement: de la Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg (BNU), du Centre d'Études Œcuméniques de Strasbourg et de la Bibliothèque Byzantine du Collège de France (Paris). Je souhaiterais mentionner tout particulièrement le personnel de la Bibliothèque des Facultés de Théologie

Catholique et Protestante (Strasbourg), où j'ai eu l'occasion de travailler comme étudiant vacataire et où j'ai eu un accès direct à la bibliographie francophone. Je dois aussi remercier des amis et collègues qui m'ont aidé pour diverses questions pendant la rédaction de la thèse et ont remédié à mes insuffisances et mes erreurs. Je pense entre autres au Père Sébastien Somarakis, spécialisé en droit canon. Finalement, ce serait négligent de ma part de ne pas remercier les deux Facultés, la Faculté de Théologie Catholique de Strasbourg et l'Université de Paris IV-Sorbonne, qui ont accepté la présente thèse, ainsi que tous les membres du jury qui ont accepté d'examiner cette thèse.

Il y aurait aussi de la négligence de ma part à ne pas exprimer mes remerciements à ceux qui m'ont soutenu financièrement: d'abord, la Sous-commission de Bourses du Comité Synodique pour les Relations Inter-orthodoxes et Inter-chrétiennes du Saint Synode de l'Église de Grèce, et, d'autre part, l'École Doctorale de Théologie et Sciences Religieuses (ED 270-EA 4377) qui a financé les déplacements à Paris pour mes recherches. La contribution de ceux qui se sont occupés des questions pratiques de mon séjour en France n'a pas été moins importante, de la Paroisse (Grecque) Orthodoxe de Saints Trois Hiérarques de Strasbourg et de la Paroisse (Francophone) Orthodoxe de Saint Grégoire Palamas et Sainte Attale de Strasbourg. Aux responsables de ces paroisses, le Père Christos Filiotis-Vlachavas et le Père Daniel Esclaine, j'exprime aussi ma très grande reconnaissance pour le soutien humain et spirituel qu'ils m'ont apporté comme à tous ceux dont ils ont la responsabilité, en particulier les étudiants venus pour leurs études.

Ioannis D. Kalousios

## ABRÉVIATIONS

### 1. Revues, collections et sigles.

<b>AAÉB (EEBΣ)</b>	<i>Annuaire de l'Association d'Études Byzantines (Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών)</i> , Athènes 1924-
<b>AC (ΚΧ)</b>	<i>Annales Crétoises (Κρητικά Χρονικά)</i> , 1947-
<b>ACHCByz</b>	Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, Paris
<b>ÆVUM</b>	<i>Ævum</i> , Rassegna di Scienze storiche, linguistiche e filologiche, éd. Università Cattolica del Sacro Cuore, Facoltà di Lettere e Filosofia, Milan 1927-
<b>AfD</b>	<i>Archiv für Diplomatik. Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde</i> , éd. Böhlau, Köln-Weimar-Wien 1955-
<b>AIB-L</b>	Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Comptes rendus des séances de l'année, Paris 1857-
<b>AnBoll</b>	<i>Analecta Bollandiana</i> , éd. Brepols, 1882-
<b>AnCh</b>	<i>Analecta Chambesiana</i> -Institut de Théologie Orthodoxe d'Études Supérieures, éd. Centre Orthodoxe du Patriarcat Œcuménique, Chambésy-Genève 1998-
<b>AnDH</b>	<i>Annales de Démographie Historique</i> , éd. Belin, Paris 1964-
<b>ASOB</b>	<i>Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti in sæculorum classes distributa</i> , vol. 1-6, éd. Luteciæ Parisiorum, Parisiis 1668-1733
<b>BBTT</b>	<b>B</b> elfast <b>B</b> yzantine <b>T</b> exts and <b>T</b> ranslations, vol. 6.1: The Theotokos Evergetis and eleventh-century monasticism (1994), 6.2: Work and worship at the Theotokos Evergetis 1050-1200 (1997), 6.3: Founders and refounders of Byzantine monasteries (2007)
<b>BD (BA)</b>	<i>Byzantinos Domos (Βυζαντινός Δόμος)</i> , Athènes 1987-
<b>BM</b>	<i>Bulgaria Mediaevalis</i> , éd. Fondation du Patrimoine Historique Bulgare (Фондация Българско историческо наследство), Sofia 2010-
<b>BN (NB)</b>	<b>B</b> ibliothèque <b>N</b> omocanonique (Νομοκανονική

	Βιβλιοθήκη), éd. Épektasis, Katérini 1998-
<b>BYZ (BYZ)</b>	<i>Byzantiaka (Βυζαντιακά)</i>
<b>BYZANTINA (BYZANTINA)</b>	<i>Byzantina (Βυζαντινά)</i> , Thessalonique
<b>BYZANTION</b>	<i>Byzantion</i> , Paris 1924-
<b>ByzSlav</b>	<i>Byzantinoslavica</i> , Prague 1929-
<b>BYZSym (ΒΥΖΣυμ)</b>	<i>Byzantina Symmeikta (Βυζαντινά Σύμμεικτα)</i> , éd. INR, CÉB, Athènes
<b>BS</b>	<i>Byzantina Sorbonensia</i> , Paris 1975-
<b>BZ</b>	<i>Byzantinische Zeitschrift</i> , Leipzig-München 1892-
<b>CC (ΚΑ)</b>	Giagkos Th., <i>Canons et Culte</i> , éd. Mygdonia, Canoniques et Liturgiques: 1, Thessalonique 2006 <sup>2</sup> ( <b>Γιάγκου Θ.</b> , <i>Κανόνες και Λατρεία</i> , εκδ. Μυγδονία, Κανονικά και Λειτουργικά: 1, Θεσσαλονίκη 2006 <sup>2</sup> )
<b>CC.COGD</b>	Corpus Christianorum. Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta, éd. Brepols
<b>CCM</b>	<i>Cahiers de Civilisation Médiévale</i> . X <sup>e</sup> -XII <sup>e</sup> siècles, Poitiers 1958-
<b>CÉB (KBE)</b>	Centre d'Études Byzantines (Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών), section de INR, Athènes
<b>CÉN (KNE)</b>	Centre d'Études Néohelléniques (Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών), section de INR, Athènes
<b>CFHB-SAth</b>	Corpus Fontium Historiae Byzantinae: series Atheniensis, éd. Académie d'Athènes, Athènes 27 (1990)-
<b>CFHB-SBer</b>	Corpus Fontium Historiae Byzantinae: series Berolinensis, éd. Walter De Gruyter, Berlin-New York 2 (1967)-
<b>CFHB-SVin</b>	Corpus Fontium Historiae Byzantinae: series Vindobonensis, éd. Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vienne 12.1 (1975)-
<b>CNRS</b>	Centre National de la Recherche Scientifique, Paris
<b>CQ</b>	<i>The Constructive Quarterly, A Journal of the Faith, Work and Thought of Christendom</i> , New York-London 1913 (mars)-1922 (juin)

<b>CRB (KBE)</b>	Centre des Recherches Byzantines (Κέντρον Βυζαντινών Ερευνών, της Φιλοσοφικής Σχολής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης)
<b>CSCO/s. Ar.</b>	<i>Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium-series Arabici</i>
<b>CS</b>	Collected Studies (→ VCSS), éd. Ashgate
<b>CSS</b>	Conférences Saint-Serge: 22 <sup>ème</sup> semaine d'études liturgiques: Liturgie de l'Église particulière et Liturgie de l'Église universelle, éd. Liturgiche, Roma 1976
<b>CUP</b>	Cambridge University Press
<b>DIPTYQUES (ΔΙΠΤΥΧΑ)</b>	<i>Diptyques (Δίπτυχα)</i> , Athènes
<b>DOP</b>	<i>Dumbarton Oaks Papers</i> , Washington 1941-
<b>DOS</b>	<i>Dumbarton Oaks Studies</i> , éd. DOP, Washington
<b>DUDCHGC</b>	<i>Dictionnaire Universel, Dogmatique, Canonique, Historique, Géographique et Chronologique, des Sciences Ecclésiastiques</i> , t. 1-6, éd. Rollin J.-Jombert C.-A.-Bauche J.-B.-C., à Paris 1760-1765
<b>ÉO</b>	<i>Échos d'Orient</i> , vol. 1-39, Paris 1897-1941
<b>FBR</b>	Forschungen zur Byzantinischen Rechtsgeschichte, éd. V. Klostermann/Löwenklau Gesellschaft, Frankfurt am Main 1976-
<b>FBR-A</b>	Forschungen zur Byzantinischen Rechtsgeschichte-Athener Reihe, éd. Ant. N. Sakkoulas, Athènes 1986-
<b>FDG</b>	<i>Forschungen zur Deutschen Geschichte</i> , 1 (1860)-26 (1886), éd. Dieterich, Göttingen
<b>GESTA</b>	<i>Gesta</i> , éd. University of Chicago Press, International Center of Medieval Art, Chicago 1963-
<b>GRBS</b>	<i>Greek, Roman and Byzantine Studies</i> , éd. Duke University Press, Durham (North Carolina) 1958-
<b>HELLÉNIQUES (ΕΛΛΗΝΙΚΑ)</b>	<i>HELLÉNIQUES</i> , éd. SÉM, Thessalonique 1928-
<b>HJ</b>	<i>Historisches Jahrbuch</i> , München 1880-
<b>HZ</b>	<i>Historische Zeitschrift</i> , éd. De Gruyter Oldenbourg, München 1859-
<b>ΙÉΒ (IBE)</b>	Institut d'Études Byzantines (Ινστιτούτο Βυζαντινών

	Ερευνών), éd. INR, Athènes
<b>IFÉB</b>	Institut Français d'Études Byzantines, Paris
<b>IMB (IBM)</b>	Institut de Musicologie Byzantine de l'Église de Grèce (Ίδρυμα Βυζαντινής Μουσικολογίας της Εκκλησίας της Ελλάδος), Athènes 1977-
<b>INR (EIE)</b>	Institut National des Recherches (Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών), Athènes
<b>IRAIK</b>	<i>Izvestija Russkago Arkheologičeskago Instituta v Konstantinopole</i> (Bulletin de l'Institut Archéologique Russe à Constantinople), Odessa and Sofia 1892/6?-1912
<b>IRHT</b>	Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, Paris
<b>JÖB</b>	<i>Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik</i> , éd. Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vienne 1951-
<b>JTS</b>	<i>The Journal of Theological Studies</i> , éd. OUP, 1899-
<b>KOSMOS (ΚΟΣΜΟΣ)</b>	Revue du Département de Théologie Pastorale et Sociale (Faculté de Théologie d'Aristote Université de Thessalonique), Thessalonique 2012- (Monographies 2016-), édition numérique
<b>MAH</b>	<i>Mélanges d'Archéologie et d'Histoire</i> , éd. École Française de Rome, Rome 1881-
<b>MBM</b>	Miscellanea Byzantina Monacensia, éd. Université de Munich, Institut de Philologie Byzantine et Grecque Moderne, Munich 1965-
<b>MÉMOIRES</b>	Mémoires (2 <sup>ème</sup> série), vol. 1-70, Académie Royale de Belgique: Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques, éd. M. Lamertin et M. Hayez, Bruxelles 1904/1906-1991/1992
<b>ICBN (MIET)</b>	Institut Culturel de la Banque Nationale (Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης), Athènes 2000-
<b>MGH SS</b>	<i>Monumenta Germaniae Historica</i> (inde ab anno Christi quingentesimo usque ad annum millesimum et quingentesimum), <i>Scriptores</i> , <i>Scriptorum</i> (in Folio), vol. 1 (1826)-39 (2009), Hannoverae, éd. Hahniani



MW	<i>Mediterranean World</i> (地中海論集 (Chichūkai Ronshū)). Studies in the Mediterranean World. Past and Present, éd. Mediterranean Studies Group-Hitotsubashi University, Tokyo 1974-
ÖAW	Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vienne
OCA	<i>Orientalia Christiana Analecta</i> , éd. PIO
OCP	<i>Orientalia Christiana Periodica</i> , éd. Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Rome 1935-
OLA	<i>Orientalia Lovaniensia Analecta</i> , éd. Peeters, Leuven
OUP	Oxford University Press
OS	<i>Ostkirchliche Studien</i> , Würzburg 1952-
OSB	Oxford Studies in Byzantium, éd. OUP
PIO	Pontificium Institutum Orientale, Rome
PG	J.-P. Migne, <i>Patrologiae cursus completus. Series graeca</i> , 161 vol., Parisiis 1857-1866
PmbZ	Prosopographie der mittel-byzantinischen Zeit. Zweite Abteilung (867-1025), vol. Prolegomena et 1-8, éd. De Gruyter, Berlin-New York 2009-2013
PO	<i>Patrologia Orientalis</i> , éd. Firmin-Didot, Paris 1 (1894)- 34.1-2 (1966)-éd. Brepols, Turnhout 34.3-4 (1968)-
PUF	Presses Universitaires de France, Paris
RBPH	<i>Revue Belge de Philologie et d'Histoire</i> (Belgisch Tijdschrift voor Filologie en Geschiedenis), Bruxelles 1922-
RÉB	<i>Revue des Études Byzantines</i> (continuation de ÉO), 1943-
RHE	<i>Revue d'Histoire Ecclésiastique</i> , Louvain-La-Neuve- Leuven 1900-
ROCh	<i>Revue de l'Orient Chrétien</i> , v. 1-30, Paris 1896-1936
RN	<i>Revue Numismatique</i> , 6 série, Société Française de Numismatique, éd. Les Belles Lettres, Paris 1958-
RQ	<i>Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte</i> , 1887-
SBS	<i>Studies in Byzantine Sigillography</i> , 1987-
SC	<i>Sources Chrétiennes</i> , éd. du Cerf, Paris 1942-
SÉM (EMΣ)	Société d'Études Macédoniennes (Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών), Thessalonique

StC	<i>Studia Ceranea</i> , éd. Université de Łódzki, 2011-
SS	<i>Studi Salentini</i> , Lecce 1956-
TÉB	Textes et Études Byzantins (Βυζαντινά Κείμενα και Μελέται), études du →CÉB (ΚΒΕ) (Faculté de Lettres de l'Université Aristote de Thessalonique)
THÉOLOGIA (ΘΕΟΛΟΓΙΑ)	THÉOLOGIA (Θεολογία), Athènes 1900-
TIB	Tabula Imperii Byzantini, éd. Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vienne 1976-
TM	Travaux et Mémoires, éd. ACHCByz, Paris 1965-
TNCMH	The New Cambridge Medieval History
TSK	<i>Theologische Studien und Kritiken</i> , Tübingen 1828-
UCL	University College London
VARS (ΓΣΚΑ)	<i>Voix de l'Académie Royale Serbe</i> (Глас Српске Краљевске Академије), Belgrade 1887-
VCSS	Variorum Collected Studies Series, éd. Ashgate, Farnham 1970-
VE (EA)	<i>Vérité Ecclésiastique</i> (Εκκλησιαστική Αλήθεια), Constantinople 1880-1923
VV (BX)	<i>Vizantijskij Vremennik</i> (Византийский Временник)/ <i>(Βυζαντινά Χρονικά)</i> 1 (1894)-
ZRVI (ЗРВИ)	<i>Zbornik Radova Vizantološkog Instituta</i> (Зборник Радова Византолошког Института/Recueil des Travaux de l'Institut d'Études Byzantines), éd. Académie Serbe des Sciences et des Arts-Institut d'Études Byzantines, Beograd 1952-

## 2. Dictionnaires.

DHGE	<i>Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques</i> , vol. 1-31, éd. Letouzey et Ané, Paris 1912-2015, vol. 32 et s., éd. Brepols, Turnhout 2015-
DS	<i>Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire</i> , éd. Beauchesne, vol. 1-17, Paris 1932-1995
DTC	<i>Dictionnaire de Théologie Catholique, contenant l'exposé</i>

- des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, vol. 1-15.2, éd. Letouzey et Ané, Paris 1899-1950. Tables Générales: vol. 1-3, Paris 1951-1972
- ERÉ (ΘΗΕ)** *Encyclopédie de Religion et d'Éthique (Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαιδεία)*, vol. 1-12, éd. A. Martinos, Athènes 1962-1968
- GEG (MEE)** *Grande Encyclopédie Grecque (Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαιδεία)*, vol. 1-24, éd. Le Phoenix, Athènes 1926-1934
- ODB** *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 3 vol., éd. OUP, New York-Oxford 1991

### 3. Études collectives et colloques.

- CINQ ÉTUDES** Lemerle P., *Cinq Études sur le XI<sup>e</sup> siècle byzantin*, éd. CNRS, Le Monde Byzantin, Paris 1977
- CMRBH** *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. 2 (900-1050), eds. D. Thomas-Al. Mallett, The History of Christian-Muslim Relations, Texts and Studies: 14, éd. Brill, Leiden 2010
- EMPIRE EN CRISE (ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΙΑ ΣΕ ΚΡΙΣΗ)** Vlyssidou V. (éd.), *L'empire en crise (?). Byzance en XI<sup>e</sup> s. (1025-1081) (Η αυτοκρατορία σε κρίση (;). Το Βυζάντιο τον 11ο αιώνα (1025-1081))*, éd. INR-IÉB, Symposium International 11, Athènes 2003
- HISTOIRE DU CHRISTIANISME** *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, 1 (2000)-14 (2001), éd. Desclée, Paris
- KINSHIP** Macrides R., *Kinship and Justice in Byzantium, 11th-15th Centuries*, éd. Ashgate, VCSS: CS 642, Aldershot-Brookfield USA-Singapore-Sydney 1999
- L'ARMÉNIE** *L'Arménie et Byzance*, éd. Publications de la Sorbonne, BS 12, Paris 1996
- LE MONDE BYZANTIN** *Le Monde Byzantin*, vol. I: *L'Empire romain d'Orient (330-641)*, vol. II: *L'Empire byzantin (641-1204)*, vol. III: *L'Empire grec et ses voisins (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, éd. PUF,

- Nouvelle Clio: l'histoire et ses problèmes, Paris 2012-2006-2011
- ORALITÉ ET LIEN** *Oralité et lien social au Moyen Âge (Occident, Byzance, Islam): parole donnée, foi jurée, serment*, Auzépy M.-F.-Saint-Guillain G. (éd.), éd. ACHCByz, Monographies 29, Paris 2008
- ORATIONES** **Psellos M.**, *Orationes Funebres, vol. I*, éd. De Gruyter, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana: 2013, Berlin/Boston 2014
- ORDNUNG** *Ordnung und Aufruhr im Mittelalter. Historische und juristische Studien zur Rebellion*, M.-T. Fögen (Hrsg.), éd. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1995
- ORTHODOXY AND HERESY** *Orthodoxy and Heresy in Byzantium. The Definition and the Notion of Orthodoxy and some other Studies on the Heresies and the Non-Christian Religions*, Rigo A.-Ermilov P. (ed.), éd. Università degli Studi di Roma «Tor Vergata», Quaderni di Νέα Πώμη: 4, Roma 2010
- PSELLOS** Psellos M., *Psellos and the Patriarchs. Letters and Funeral Orations for Keroullarios, Leichoudes and Xiphilinos*, trans. Anthony Kaldellis-Ioannis Polemis (eng.), éd. University of Notre Dame Press, Michael Psellos in Translation, Notre Dame-Indiana 2015
- SABAITE HERITAGE** *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, Joseph Patrich (éd.), OLA 98 (2001)
- SCHISMA** *Vom Schisma zu den Kreuzzügen 1054-1204*, Bruns P.-Gresser G. (hrsg.), éd. Schöningh, Paderborn 2005
- SOCIÉTÉ** Cheynet J.-C., *La société byzantine. L'apport des sceaux, vol. I*, éd. ACHCByz, Bilans de recherche 3/1, Paris 2008
- THE BYZANTINE ARISTOCRACY** *The Byzantine Aristocracy IX to XIII Centuries*, Angold M. (ed.), éd. British Archaeological Reports, BAR International Series 221, Oxford 1984
- THE BYZANTINE ARISTOCRACY II** Cheynet J.-C., **The Byzantine Aristocracy**

and its Military Function, éd. Ashgate-Variorum,  
VCSS: CS 859, Hampshire-Burlington 2006

**THE PATRIARCHATE**

*The Patriarchate of Constantinople in Context and Comparison*, Gastgeber C., Mitsiou E., Preiser-Kapeller J., Zervan V. (ed.), éd. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse, Denkschriften: b. 502-Veröffentlichungen zur Byzanzforschung: b. 41, Wien 2017

**TREASURY**

*The Treasury of San Marco Venice*, edited by The Metropolitan Museum of Art, éd. Olivetti, Milan 1984

**YEAR 1000**

*Byzantium in the Year 1000*, Magdalino P. (ed.), éd. Brill, The Medieval Mediterranean-Peoples, Economies and Cultures, 400-1500: 45, Leiden-Boston 2003

**INTRODUCTION**

**p. 14**

**CHAPITRE I:**

**LA VIE ET L'ACTION DU PATRIARCHE**

**p. 50**

**CHAPITRE II:**

**L'APPLICATION DU DROIT CANON  
AUX MARIAGES, AUX HÉRÉSIES ET AUX PEINES**

**p. 93**

**CHAPITRE III:**

**LE TRAITEMENT DE DIVERSES QUESTIONS:  
PASTORALE, SOCIÉTÉ ET FINANCES**

**p. 155**

**CHAPITRE IV:**

**L'ATTENTION PORTÉE AU MONACHISME**

**p. 198**

**CHAPITRE V:**

**LES RELATIONS AVEC LES AUTRES ÉGLISES**

**p. 267**

## INTRODUCTION

Le XI<sup>e</sup> siècle est marqué par deux événements importants pour le patriarcat de Constantinople: la mort du fameux empereur Basile II (1025) et le schisme des Églises d'Orient et d'Occident (1054). C'est entre ces événements politiques et ecclésiastiques que se situe la vie du patriarche Alexis et qu'il joue un rôle au sein de l'empire. À la mort de Basile II, l'empire est vaste et puissant. Il repose sur une administration et une économie solides, et s'appuie sur son armée. Le patriarche contribue à cette solidité, avec l'attention qu'il porte au maintien de l'ordre canonique de l'Église.

### a) L'état de la question.

L'histoire de la théologie de l'époque repose sur l'analyse des décisions des patriarches qui s'appuient sur les canons des Conciles Œcuméniques, un des éléments les plus importants et essentiels de l'histoire ecclésiastique de Byzance. L'analyse de leur œuvre constitue une base stable de recherche et c'est la raison pour laquelle de nombreux chercheurs se sont penchés sur leur vie et leur action.

C'est pourquoi dès le début, l'enquête a principalement été axée sur les patriarches byzantins les plus connus, comme par exemple le patriarche Photios<sup>1</sup>, et plus loin dans le temps, Jean Chrysostome<sup>2</sup>. Alexis, quant à lui, fait partie des patriarches les plus caractéristiques du XI<sup>e</sup> siècle. G. Ficker a été le premier philologue à s'occuper de l'œuvre d'Alexis au début du XX<sup>e</sup> siècle. Il a publié les Actes du patriarche qui se rapportent aux questions sur les hérésies et les peines à leur infliger. Pour son édition, G. Ficker s'est appuyé sur les manuscrits les plus connus de son époque, et son édition s'accompagne d'un court commentaire. Parallèlement, il a aussi commenté les Actes non encore édités, mais sans citer précisément leur texte. Ultérieurement, d'autres chercheurs ont aussi analysé divers aspects de l'œuvre d'Alexis, comme J. Gouillard qui s'est intéressé aux hérésies.

---

<sup>1</sup> À titre indicatif, la bibliographie rassemblée en 1991 sur Photios est présentée sous une forme synthétique dans un article de 115 pages: Dragas G., «Towards a complete bibliographia Photiana in chronological progression with an index to authors», *Église et Théologie* 1 (1989-1991) 531-646.

<sup>2</sup> La bibliographie sur Chrysostome est énorme, y compris celle qui couvre son œuvre littéraire riche. À titre indicatif, les *Codices Chrysostomici Graeci* fournissent la description des manuscrits grec. Huit livres ont été publiés, jusqu'en 2018, et 11 autres sont en préparation (éd. CNRS, Paris 1965 et s.).

À l'époque moderne, l'intérêt pour le patriarche et en général pour l'époque s'est maintenu. A. Pentkovskij a publié une édition critique de la traduction conservée en langue slave du Typikon du monastère qu'Alexis a fondé. Parallèlement, il a comparé ce Typikon avec d'autres de l'époque et il a prouvé qu'il y a des éléments sérieux qui prouvent sa similitude avec d'autres équivalents d'origine stoudite. Plus récemment, D. Krausmüller s'est également occupé de l'origine stoudite du Typikon. B. Moulet s'est intéressé aux hérésies et aux conciles du temps d'Alexis, tandis que F. Lauritzen s'est également penché sur les hérésies de cette époque et il a étudié les participants aux conciles, et des Actes du patriarche; il a en outre publié une édition critique avec commentaire du Synodicon. Cette attention accrue accordée à Alexis s'est exprimée aussi dans les entrées des encyclopédies où désormais on trouve non seulement la mention de la personne du patriarche, mais aussi une présentation détaillée de son œuvre.

Les collections anciennes de la Patrologia Graeca de Migne (*PG*) et de Rallis-Potlis (*Recueil*), qui utilisent les manuscrits les plus connus à leur époque des œuvres d'Alexis fournissent un grand nombre d'Actes du patriarche.

On constate un développement remarquable des études générales sur le XI<sup>e</sup> s., ces dernières décennies. Parmi les études les plus récentes de chercheurs grecs, signalons en particulier celle de V. Vlyssidou et A. Gkoutzioukostas. Du côté français ou plus largement des pays d'Europe occidentale, il convient de signaler les travaux de J.-C. Cheynet, D. Krausmüller, F. Lauritzen et C. Holmes. La contribution des chercheurs d'Europe orientale est aussi intéressante, comme celle de V. Stanković<sup>3</sup>.

On peut donc conclure à un renouveau des études sur le XI<sup>e</sup> à l'époque contemporaine, ce qui a permis la publication d'ouvrages thématiques sur ce siècle, ou de chapitres dans des ouvrages d'histoire plus généraux comme *Le monde byzantin*, dans la collection *Nouvelle Clio* ou *The New Cambridge Medieval History*.

## **b) L'empire byzantin au XI<sup>e</sup> siècle.**

Le patriarche Alexis vécut et fut actif dans la période Médio-byzantine (VI<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> s.) à Constantinople. En particulier, sa naissance se situe juste après l'époque du redressement de l'empire, qui avait été très affecté par les invasions et la peste aux VII<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècle. Le X<sup>e</sup> et le début du XI<sup>e</sup> siècle sont une période d'expansion de l'empire. Son

---

<sup>3</sup> Pour ces auteurs, voir le commentaire fait dans les différents Chapitres.



patriarcat qui dure 18 ans (1025-1043) se situe après cette période prospère, à un moment plus difficile pour l'empire, celle qui accompagne la fin de la dynastie macédonienne<sup>4</sup>. Au cours de la période Médio-byzantine, grâce à une économie solide, Byzance se trouve à l'apogée de sa puissance et a étendu son territoire par des conquêtes militaires et un accroissement de sa sphère d'influence spirituelle. Cette expansion de l'empire s'explique par l'action d'empereurs souvent appelés empereurs soldats, durant la période Macédonienne (867-1057). Son fondateur est Basile I, mais l'empire atteint son apogée avec Basile II, le dernier empereur-soldat de cette dynastie qui s'est battu fermement contre les ennemis de l'Empire. Basile II ne s'est jamais marié et son frère avait seulement des filles. C'est l'un d'elle qui transmet le pouvoir par mariage, mais à un âge trop avancé pour fournir une descendance. À la fin de la période, la pression des ennemis (les Normands venus de l'Occident, les Slaves et les peuples proto-turcs comme les Petchenègues au nord, les Arabes et les Turcs en Orient)

---

<sup>4</sup> La division en périodes de l'Histoire Byzantine qui a duré plus de 1000 ans est schématique et conventionnelle, et est conçue pour simplifier et mettre en forme la recherche contemporaine. La question reste ouverte. À certains moments, de nombreux points de vue concernant la division des périodes historiques ont été proposés, parfois convergents, parfois divergents, mais tous sont d'accord sur une division de l'Histoire Byzantine en 3 grandes périodes historiques. Concernant ces points de vue, voir: Zakithinos D., *Histoire Byzantine 324-1071*, p. 19-27. Le travail suit la division proposée par Karagiannopoulos, d'après lequel l'Histoire Byzantine se divise en périodes et sous-périodes comme suit:

a) Première Période Byzantine (324-565):

- 1) la fondation (324-378),
- 2) la lutte pour l'orthodoxie (378-518),
- 3) l'éon de Justinien (518-565),

b) Période Médio-byzantine (565-1081):

- 1) de nouveaux ennemis (565-717),
- 2) le regroupement (717-867),
- 3) l'apogée (867-1025),
- 4) l'affaiblissement (1025-1081) et

c) Période Byzantine Tardive (1081-1453):

- 1) derniers moments de gloire (1081-1204),
- 2) la périphérie de Byzance (1204-1261),
- 3) la dernière reprise (1261-1341),
- 4) les guerres civiles et le déclin (1341-1453).

Concernant la division de ces périodes historiques voir: i) Karagiannopoulos J., *L'État byzantin*, p. 58-61 et ii) Karagiannopoulos J., *Histoire de l'État Byzantin*, vol. A', p. 27-31.

Comme dans la recherche grecophone, il y a des opinions différentes sur le sujet chez les chercheurs d'autres pays. Par exemple, à la recherche contemporaine francophone la division est: i) IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> s., ii) VII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s. et iii) XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s. (*LE MONDE BYZANTIN 1-2-3* (2012-2006-2011)). On peut aussi se tourner vers un auteur ancien: Ostrogorsky G., «Die Perioden der byzantinischen Geschichte», *HZ* 163 (1941) 229-254.

et l'impuissance politique de certains des empereurs, successeurs de Basile II, expliquent le déclin que connaît l'empire pendant la période suivante.

La naissance d'Alexis se place sous le règne de Basile II (jusqu'à 1025), alors que son patriarcat se déroule sous les successeurs de Basile II (après 1025). L'impressionnant changement politique qui a eu lieu avec la mort du puissant empereur Basile a largement influencé l'évolution de l'Église et a conduit à un changement de la dynamique de l'empire<sup>5</sup>.

Pendant la période de l'apogée de l'empire, sur la **scène politique** domine la figure de proue de l'empereur-soldat *Basile II* (11 janvier 976 à 15 décembre 1025)<sup>6</sup>, dont les guerres victorieuses contre les Bulgares lui ont valu le surnom de Bulgaroctone. Il est aussi appelé Porphyrogénète et lui a été attribué également le surnom de Basile le Nouveau<sup>7</sup>. Il est parfois considéré comme l'empereur de la dynastie macédonienne le plus important et celui qui a le mieux réussi parmi les empereurs de cette dynastie. En

---

<sup>2</sup> L'examen du contexte historique qui couvre la vie du patriarche Alexis se réfère à la période 943-1043 et fixe comme la durée de sa vie ultime 100 ans (à cet égard voir: CHAPITRE I: b) la naissance). Pour un aperçu des événements politiques et militaires sous Constantin VII Porphyrogénète (second règne: 944-959), Romain II (959-963), Nicéphore II Phocas (963-969) et Jean I Tsimiskès (969-976) voir: Karagiannopoulos J., *Histoire de l'État Byzantin*, vol. B', p. 375-429.

<sup>6</sup> Pour l'empereur Basile II Bulgaroctone, voir:

a) pour une analyse spécifique: i) Schlumberger G., *L'Épopée Byzantine. Vol. 1*, ii) Schlumberger G., *L'Épopée Byzantine. Vol. 2*, iii) Karagiannopoulos J., *Histoire de l'État Byzantin*, vol. B', p. 430-480, iv) Holmes C., *Basil II* et v) Stephenson P., *The Legend of Basil*, qui conteste les succès militaires et souligne la promotion posthume de sa réputation,

b) pour une description à travers les sources: i) Psellos M., *Chronographie*, vol. 1, p. 2-24, où la description imprenable des caractéristiques externes et ii) Skylitzès J., «Synopsis Historiarum», *CFHB* 5 (1973) 254-259 et 314-369 (1) Skylitzes J., *A Synopsis of Byzantine History*, p. 245-249 et 298-348 et 2) Skylitzès J., *Empereurs de Constantinople*, p. 215-218 et 263-306),

c) pour les Actes impériaux officiels: Dölger F., *Regesten*, t. 1/2, p. 115 (694) et 158-228 (754a-821c) et

d) pour les sceaux: Seibt W., *Die Byzantinischen Bleisiegel in Österreich, t. 1: Kaiserhof*, p. 85-88.

<sup>7</sup> Ainsi, on lui a été attribué le surnom de «Bulgaroctone» en souvenir des batailles longues, dures et victorieuses menées contre les Bulgares, en particulier à cause de la peine sévère imposée aux captifs bulgares (aveuglement) après la bataille de Kleidion (1014). Ce surnom est le plus répandu et G. Schlumberger suppose que le peuple le lui a donné au cours de son retour triomphal à Constantinople (1019). Ses autres surnoms sont: «Basile le Nouveau» par contraste avec l'ancêtre de la dynastie macédonienne Basile I et «Porphyrogénète» parce qu'il est né dans la chambre pourpre (un titre qu'il partage avec Constantin VIII et Anna). Pour ces surnoms voir: i) Xatzimichel D., «Les surnoms des empereurs de Byzance», *BD* 16 (2007-2008) 130-131, ii) Schlumberger G., *L'Épopée Byzantine. Vol. 3*, p. 490-491 et iii) Skarlatos D. (le Byzantin), *Le Constantinople*, vol. II, p. 354. Les deux frères empereurs sont appelés «Porphyrogénètes» aussi sur les monnaies de l'époque de leur règne (Schlumberger G., *L'Épopée Byzantine*, Vol. III, p. 728-729). Voir aussi: Kalousios J., *Le patriarche œcuménique Serge II (999-1019)*, p. 8 (notes 4 et 5).

fait, le règne de Basile n'a pas commencé en 976, car il était mineur, mais en 985, date à laquelle il est parvenu à mettre fin à l'activité politique du parakoimomène eunuque Basile Lécapène, qui exerçait les fonctions de Premier ministre et de protecteur de l'héritier légitime du trône encore mineur. Basile Lécapène profitant de son poste de Président du Sénat avait un large éventail d'activités et en se dotant d'un véritable profil politique il a essayé de réaliser ses ambitions personnelles, jusqu'à son exil par Basile II (985)<sup>8</sup>.

En plus de cet obstacle à l'exercice du gouvernement, le nouvel empereur a été confronté à la grande et puissante classe sociale des propriétaires terriens, représentée en particulier par les fameuses familles militaires aristocrates d'Asie Mineure, les familles Sklèros, Phocas et Maleinos. Ces familles possédaient de vastes étendues de terres, principalement en Asie Mineure et cherchaient à organiser un coup d'État, en perturbant l'unité de l'empire pour servir leurs intérêts (financiers); elles exerçaient une grande influence sur la prise des décisions à Constantinople. Leur pouvoir venait de leur richesse issue de l'exploitation de leurs terres, qui leur apportait d'énormes avantages économiques, et l'approvisionnement d'un grand nombre des citoyens grâce à ces terres les rendait indispensables pour ces régions. En outre, ces grandes familles avaient créé des armées privées, qui avaient une très bonne formation et un très bon équipement pour la protection de leurs propriétés, ce qui les rendaient en même temps utiles même pour la défense des frontières orientales de l'empire. En conséquence de cette situation, des membres ambitieux de ces familles envisageaient de monter sur le trône impérial et ont souvent fini par menacer l'empereur et provoquer des révoltes. Les tentatives de révolte infructueuses de Bardas Sklèros (979) et Bardas Phokas (989) ont formé une menace sérieuse pour l'empire. En effet, Bardas Sklèros, en tant que commandant de l'armée en Asie Mineure, a essayé de s'emparer militairement du trône impérial, en demandant aussi de l'aide aux Arabes, mais il a été défait par Basile (979). Bardas Phokas, qui avait déjà battu Sklèros sur ordre de Basile, a atteint la périphérie de Constantinople, mais il a été aussi défait par Basile. En effet, l'empereur a fait appel à l'aide des Russes (989). Après l'exil de Basile Lécapène, le parakoimomène, et la réaction impériale réussie face aux tentatives révolutionnaires de renversement, qui ont duré un

---

<sup>8</sup> Pour Basile Lécapène, voir à titre indicatif: Xristofilopoulou C., *Histoire Byzantine*, vol. B2', p. 82-83, avec bibliographie.

total de 13 ans (976-989), Basile a été en mesure d'exercer seul le pouvoir, sans interférence ni obstacles<sup>9</sup>.

Basile II ne s'est pas marié. À sa mort, le trône est donc passé à son frère *Constantin VIII* (15 décembre 1025-11 novembre 1028), aussi qualifié de Porphyrogénète<sup>10</sup>. Basile II avait exercé le pouvoir avec son frère, qu'il considérait comme coempereur, mais les mœurs de son frère surtout intéressé par le plaisir et le prestige donnaient un caractère superficiel à cet exercice. Ce mode de vie a continué même après la mort de Basile, quand Constantin VIII a été appelé à gouverner lui-même, à l'âge de 70 ans. Sans expérience administrative spéciale, il ne s'est pas préoccupé de gouverner, laissant cela, dans la plupart des cas, à des collaborateurs incompetents, selon Psellos qui fait une évaluation négative de son règne.

Après ce court gouvernement, *Romain III Argyre*, mari de Zoé<sup>11</sup>, monte sur le trône (12 novembre 1028-11 avril 1034)<sup>12</sup>. La vanité et l'impulsivité du nouvel empereur n'ont pas aidé à améliorer la situation, toujours selon l'opinion personnelle de Psellos. Le gaspillage des finances publiques à cause du désir de constructions grandioses,

---

<sup>9</sup> Pour l'aristocratie pendant cette période (IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles) et ses aspirations, voir à titre indicatif: i) Vlysidou V., *Familles aristocratiques et pouvoir (9<sup>ième</sup>-10<sup>ième</sup> s.)*. Études sur les étapes successives de traitement d'aristocratie arméno-paphlagonienne et cappadocienne, éd. Vantias, Thessalonique 2001, avec une riche bibliographie, ii) *THE BYZANTINE ARISTOCRACY* et iii) Cheynet J.-C., *Pouvoir et contestations*.

<sup>10</sup> Pour l'empereur Constantin VIII, voir:

a) pour le surnom: Xatzimichel D., «Les surnoms des empereurs de Byzance», *BD* 16 (2007-2008) 131,

b) pour une analyse spécifique: i) Schlumberger G., *L'Épopée byzantine*. Vol. 3, p. 1-60 et ii) Karagiannopoulos J., *Histoire de l'État Byzantin*, vol. B', p. 482-485,

c) pour une description à travers les sources: i) Psellos M., *Chronographie*, vol. 1, p. 25-31 et ii) Skylitzès J., «Synopsis Historiarum», *CFHB* 5 (1973) 370-374 (1) Skylitzès J., *A Synopsis of Byzantine History*, p. 349-353 et 2) Skylitzès J., *Empereurs de Constantinople*, p. 307-310) et

d) pour les Actes impériaux officiels: Dölger F., *Regesten*, t. 2, p. 1-3 (822-829).

<sup>11</sup> Constantin VIII, contrairement à son frère, s'est marié et a eu trois filles, Eudoxie, Zoé et Théodora. Eudoxie s'est retirée tôt de poursuites mondaines et est devenue une moniale. Zoé quand elle a épousé Romain avait 50 ans, 54 ans quand elle s'est mariée pour la deuxième fois et 62 ans pour la troisième. Théodora ne s'est jamais mariée. Aucune des trois filles n'a laissé de successeurs.

<sup>12</sup> Pour l'empereur Romain III Argyre, voir:

a) pour le surnom: Xatzimichel D., «Les surnoms des empereurs de Byzance», *BD* 16 (2007-2008) 131,

b) pour une analyse spécifique: i) Schlumberger G., *L'Épopée Byzantine*. Vol. 3, p. 61-158 et ii) Karagiannopoulos J., *Histoire de l'État Byzantin*, vol. B', p. 485-492,

c) pour une description à travers les sources: i) Psellos M., *Chronographie*, vol. 1, p. 32-52 et ii) Skylitzès J., «Synopsis Historiarum», *CFHB* 5 (1973) 375-391 (1) Skylitzès J., *A Synopsis of Byzantine History*, p. 354-369 et 2) Skylitzès J., *Empereurs de Constantinople*, p. 311-324) et

d) pour les Actes impériaux officiels: Dölger F., *Regesten*, t. 2, p. 3-7 (829a-838a).

l'accroissement des inégalités sociales avec la montée des puissants et l'imposition excessive des pauvres en supprimant d'autres taxes a créé les conditions qui perturbaient encore plus la situation. La faiblesse de l'empereur, qui a marqué sa vie personnelle aussi, ainsi que le fait qu'il négligeait son épouse Zoé, ont conduit l'impératrice à chercher un nouvel époux, selon la critique faite par Psellos. Cette recherche a abouti au choix de Michel et il est désigné par Zoé comme le prochain empereur. Cette option n'était certainement pas due au hasard: en effet, Michel n'était pas seulement beaucoup plus jeune que Zoé, comblant ses besoins sentimentaux, mais il était aussi le frère du puissant eunuque parakoimomène Jean l'Orphanotrophe qui souhaitait ardemment que son frère monte sur le trône impérial<sup>13</sup>. Ce remariage a bien sûr compliqué la situation, car l'empereur ne désirait certainement pas abdiquer. Une solution à ce problème a été trouvée avec la mort inattendue de Romain au cours d'un bain, et les sources ne sont pas muettes sur le fait qu'il s'agissait d'un assassinat sur ordre de l'impératrice, qui avait évidemment intérêt à ce dénouement.

Le mariage de l'impératrice avec *Michel IV le Paphlagonien* (11 avril 1034-9 à 10 décembre 1041)<sup>14</sup> a eu lieu sans opposition majeure de la part de l'Église, mais l'intérêt du nouvel empereur pour Zoé, qui était beaucoup plus âgée que lui, a faibli. Cependant, bien que son accession au trône ait été tumultueuse, son administration était fondée sur des décisions sages, concernant les questions tant internes qu'externes. Bien sûr, son frère Jean a joué un rôle important dans la gouvernance et est immédiatement devenu impopulaire, non seulement à cause de la fiscalité excessive, mais aussi parce que cette fiscalité touchait les couches sociales inférieures, alors même que Jean en était issu, et un tel choix fiscal n'était pas justifiable.

Quand Michel IV meurt, *Michel V le Calfat*, son neveu, monte sur le trône (11 décembre 1041-21 avril 1042)<sup>15</sup>. Son règne n'a duré que quatre mois, parce que ses

---

<sup>13</sup> Jean l'Orphanotrophe occupait le même office que Basile Lécapène et leurs actions montrent la puissance de cet office.

<sup>14</sup> Pour l'empereur Michel IV Paphlagonien, voir:

a) pour le surnom: Xatzimichel D., «Les surnoms des empereurs de Byzance», *BD* 16 (2007-2008) 131-132,

b) pour une analyse spécifique: i) Schlumberger G., *L'Épopée byzantine*. Vol. 3, p. 159-322 et ii) Karagiannopoulos J., *Histoire de l'État Byzantin*, vol. B', p. 493-500,

c) pour une description à travers les sources: i) Psellos M., *Chronographie*, vol. 1, p. 53-85 et ii) Skylitzès J., «Synopsis Historiarum», *CFHB* 5 (1973) 392-415 (1) Skylitzès J., *A Synopsis of Byzantine History*, p. 370-390 et 2) Skylitzès J., *Empereurs de Constantinople*, p. 325-344) et

d) pour les Actes impériaux officiels: Dölger F., *Regesten*, t. 2, p. 7-9 (839-846a).

<sup>15</sup> Pour l'empereur Michel V le Calfat, voir:

premières actions lui ont fait perdre son trône. Le nouvel empereur, même s'il a essayé au début d'adopter un comportement prudent, voulait se débarrasser non seulement de la présence de son oncle Jean l'Orphanotrophe, mais aussi de celle de Zoé, décidant à l'improviste leur exil. Le peuple, cependant, a violemment réagi à cette décision, a exigé le retour de Zoé et expulsé Michel des palais impériaux.

Le trône est resté brièvement aux deux sœurs impératrices, *Zoé et Théodora* (21 avril 1042 à 11 juin 1042), qui, selon les sources, ont répondu de manière adéquate à leurs fonctions, mais l'absence de politique globale rendait impossible la continuation de cette gouvernance. La situation s'est aggravée par la rivalité continue qui s'est développée entre les deux sœurs<sup>16</sup>.

Après réflexion, Zoé décide de se marier pour la troisième fois, en choisissant pour mari *Constantin IX Monomaque* (11 juin 1042-7 à 8 janvier 1055)<sup>17</sup>. Le nouvel empereur faisait la promotion de ses actions positives, ce qui assurait sa réputation, et laissait la résolution des problèmes aux fonctionnaires de l'État. La façon particulière dont il traitait les affaires publiques, la promotion de ses amis et de ses protégés à des postes publics, sa générosité excessive, mais aussi sa vie personnelle complexe ont contribué à sa popularité, mais elles ont épuisé les finances publiques et ont provoqué la

---

a) pour le surnom: Xatzimichel D., «Les surnoms des empereurs de Byzance», *BD* 16 (2007-2008) 132-133,

b) pour une analyse spécifique: i) Schlumberger G., *L'Épopée byzantine*. Vol. 3, p. 323-384 et ii) Karagiannopoulos J., *Histoire de l'État Byzantin*, vol. B', p. 500-502,

c) pour une description à travers les sources: i) Psellos M., *Chronographie*, vol. 1, p. 86-108 et ii) Skylitzès J., «Synopsis Historiarum», *CFHB* 5 (1973) 416-421 (1) Skylitzes J., *A Synopsis of Byzantine History*, p. 391-396 et 2) Skylitzès J., *Empereurs de Constantinople*, p. 345-350) et

d) pour les Actes impériaux officiels: Dölger F., *Regesten*, t. 2, p. 9-10 (847-850b).

<sup>16</sup> Pour la gouvernance des deux sœurs impératrices, voir:

a) pour une analyse spécifique: i) Schlumberger G., *L'Épopée byzantine*. Vol. 3, p. 385-400 et ii) Karagiannopoulos J., *Histoire de l'État Byzantin*, vol. B', p. 503-505,

c) pour une description à travers les sources: Psellos M., *Chronographie*, vol. 1, p. 108-124 et

d) pour les Actes impériaux officiels: Dölger F., *Regesten*, t. 2, p. 10-11 (851-852a).

<sup>17</sup> Pour l'empereur Constantin IX Monomaque, voir:

a) pour le surnom: Xatzimichel D., «Les surnoms des empereurs de Byzance», *BD* 16 (2007-2008) 132-135,

b) pour une analyse spécifique: i) Schlumberger G., *L'Épopée byzantine*. Vol. 3, p. 400-748, ii) Karagiannopoulos J., *Histoire de l'État Byzantin*, vol. B', p. 505-542 et iii) Chondridou S., *Constantin IX Monomaque*,

c) pour une description à travers les sources: i) Psellos M., *Chronographie*, vol. 1, p. 124-154 et vol. 2, p. 1-71 et ii) Skylitzès J., «Synopsis Historiarum», *CFHB* 5 (1973) 422-478 (1) Skylitzes J., *A Synopsis of Byzantine History*, p. 397-446 et 2) Skylitzès J., *Empereurs de Constantinople*, p. 351-394) et

d) pour les Actes impériaux officiels: Dölger F., *Regesten*, t. 2, p. 11-37 (853-928h).

réaction des familles de militaires qui se soulevaient constamment. En outre, la protection constante des intérêts de l'aristocratie avec des exonérations fiscales et son exemption du service militaire avec l'admission, en compensation, de mercenaires dans l'armée sont des aspects négatifs supplémentaires de sa gouvernance. Pour le côté positif, on peut compter la création d'une école de formation des agents publics.

Avec la mort de Constantin commencent des nouvelles discordes pour désigner l'héritier du trône, car l'impératrice Zoé était déjà morte (juin 1050). *Théodora* (8 janvier 1055-27 août 1056) apparaît comme une solution temporaire à cette question et elle monte sur le trône pour la deuxième fois<sup>18</sup>.

L'évolution politique montre qu'Alexis a agi pendant toute la période précédant son patriarcat sans qu'il y ait de changements politiques. En revanche, au cours de son patriarcat, il a connu une succession d'empereurs<sup>19</sup>.

En Occident, pendant cette période continue l'alternance des dynasties, dont la plus importante est la chute de la dynastie Ottonienne (919-1024) suivie de l'accès au pouvoir de la dynastie Franconienne (1024-1125) en Allemagne. En même temps, la foi chrétienne se consolide<sup>20</sup>. En Europe orientale, la mission diffuse également la nouvelle foi (chrétienne) avec succès<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> Pour l'impératrice Théodora et sa deuxième montée sur le trône, voir:

a) pour une analyse spécifique: i) Schlumberger G., *L'Épopée byzantine*. Vol. 3, p. 749-767 et ii) Karagiannopoulos J., *Histoire de l'État Byzantin*, vol. B', p. 542-543,

b) pour une description à travers les sources: i) Psellos M., *Chronographie*, vol. 2, p. 72-82 et ii) Skylitzès J., «Synopsis Historiarum», *CFHB* 5 (1973) 479-480 (1) Skylitzès J., *A Synopsis of Byzantine History*, p. 447-448 et 2) Skylitzès J., *Empereurs de Constantinople*, p. 395-396) et

c) pour les Actes impériaux officiels: Dölger F., *Regesten*, t. 2, p. 37-39 (929-931c).

<sup>19</sup> Pour un aperçu de la situation politique, voir: Cheynet J.-C., «Chapitre II: L'expansion byzantine», *LE MONDE BYZANTIN* 2 (2006) 36-42. Pour les relations de Byzance avec les peuples voisins voir:

i) Serbie: Maksimovic L., «Byzance et les Serbes au XI<sup>e</sup> siècle: une question de politique interne ou externe de l'empire?», *EMPIRE EN CRISE* (2003) 75-85 (en grec),

ii) Bulgarie: Pirivatric S., «Le patriarcat du premier royaume bulgare et les Byzantins: damnatio memoriae du XI<sup>e</sup> siècle?», *EMPIRE EN CRISE* (2003) 307-316 (en grec),

iii) Arménie: Seibt W., «Starcken und Schwachen der byzantinischen Integrationspolitik gegenüber den neuen armenischen Staatsbürger im 11. Jahrhundert», *EMPIRE EN CRISE* (2003) 331-347 et

iv) Syrie: Dagron G., «Minorités ethniques et religieuses», *TM* 6 (1976) 177-216.

<sup>20</sup> Pour un aperçu de l'évolution de l'Occident au cours de cette période, voir:

i) France: Bouchard C. B., «5. The kingdom of the Franks to 1108», *TNCMH* 4/2 (2004) 120-153 et 802-804, avec bibliographie,

ii) Allemagne: 1) Wolfram H., «11. Bavaria in the tenth and early eleventh centuries», *TNCMH* 3 (1999) 293-309 et 775-778, avec bibliographie et 2) Vollrath H., «3. The western empire under the Salians», *TNCMH* 4/2 (2004) 38-71 et 794-796, avec bibliographie,

Du point de vue **militaire**, sous le règne du Bulgaroctone un effort impressionnant a été mené pour combattre les ennemis de l'empire. Cet effort a duré longtemps et s'est déroulé dans plusieurs régions puisque les conflits ont lieu en Orient, en Occident et sur la frontière nord de l'Empire. La guerre la plus longue et difficile s'est avérée être celle contre les Bulgares qui a duré 32 années (986-1018). En effet, les Bulgares avaient réussi à reconstruire leur pays avec l'aide du puissant tsar Samuel, et ils ont réapparu au premier plan avec dynamisme, tandis que les héritiers de Samuel ont continué avec le même zèle à réaliser la vision de la grande Bulgarie, en particulier Vladislav. Les batailles ont été nombreuses et dures, mais les Byzantins ont pu prendre progressivement les grandes villes, comme Vidin (1004). Finalement, les troupes byzantines ont réussi le coup le plus crucial et décisif le 29 juillet 1014 à la célèbre bataille de Kleidion, dont le résultat a marqué la domination des Byzantins sur les Bulgares. Cette bataille a été difficile, et la peine infligée aux vaincus par Basile très cruelle: il a ordonné qu'on crève les yeux de 14.000 prisonniers, ce qui lui a donné son surnom de Bulgaroctone. La victoire sur les forces bulgares à Ohrid a conduit au renversement du premier État bulgare (1018). Après ce très grand succès, l'empereur a fait une tournée à travers le thème de l'Hellade et son retour à Constantinople fut impressionnant (1019)<sup>22</sup>.

---

iii) Angleterre: Chibnall M., «7. England and Normandy, 1042-1137», *TNCMH* 4/2 (2004) 191-216 et 808-810, avec bibliographie,

iv) Italie: 1) Tabacco G., «4. Italy in the eleventh century: a) Northern and central Italy in the eleventh century», *TNCMH* 4/2 (2004) 72-93 et 796-799, avec bibliographie et 2) Loud G., «4. Italy in the eleventh century: b) Southern Italy in the eleventh century», *TNCMH* 4/2 (2004) 94-119 et 799-802, avec bibliographie,

v) Espagne: Barton S., «6. Spain in the eleventh century», *TNCMH* 4/2 (2004) 154-190 et 804-808, avec bibliographie,

vi) Pologne: Wyrozumski J., «10. Poland in the eleventh and twelfth centuries», *TNCMH* 4/2 (2004) 277-289 et 833-834, avec bibliographie,

vii) Scandinavie: Sawyer P., «11. Scandinavia in the eleventh and twelfth centuries», *TNCMH* 4/2 (2004) 290-303 et 834-835, avec bibliographie et

viii) Hongrie: Berend N., «12. Hungary in the eleventh and twelfth centuries», *TNCMH* 4/2 (2004) 304-316 et 835-838, avec bibliographie.

<sup>21</sup> Pour un aperçu de l'évolution de l'Europe de l'Orient au cours de cette période voir:

i) Russie: Noonan Th., «19. European Russia, c. 500-c. 1050», *TNCMH* 3 (1999) 487-513 et 793-797, avec bibliographie et

ii) Slaves: Dimnik Mar., «9. Kievan Rus', the Bulgars and the southern Slavs, c. 1020-c. 1200», *TNCMH* 4/2 (2004) 254-276 et 830-833, avec bibliographie.

<sup>22</sup> Il convient de mentionner la description de Skylitzès lors de la visite de Basile à Athènes et son prosternement au Parthénon, qui fonctionnait alors comme une église chrétienne. Sur ce sujet voir: Karagiannopoulos J., *Histoire de l'État Byzantin*, vol. B', p. 468.



En l'Orient, Basile a réussi à reprendre Alep aux Arabes (995), une ville d'une grande importance stratégique. Dans le Caucase, il a aussi battu les Ibères (Géorgie actuelle) et les Arméniens (1022). De cette façon, les zones au-delà de l'Asie Mineure ont été incorporées dans l'empire de Byzance. En Occident, les succès ont été similaires. En Italie du Sud, des possessions byzantines ont été reprises par les catépans envoyés, dont le plus célèbre et le plus compétent était Basile Boioannes. Les Allemands et les Normands (au nord) et les Arabes (au sud) ont été également repoussés. L'empereur se préparait à mener personnellement une campagne en Sicile pour expulser les Arabes, mais il est mort au cours de la préparation de cette campagne puisqu'il était déjà un vieil homme (1025).

Les héritiers de Basile n'ont pas réussi à poursuivre sa stratégie ingénieuse. Ainsi, son frère Constantin VIII continua les succès militaires seulement tant que les anciens généraux en chef étaient encore à leurs postes, tandis que ceux qu'il a nommés ont fait la preuve de leur inexpérience et subi de grandes pertes (par exemple, à Antioche (1027)). Sous le règne de Romain III, les territoires byzantins de l'Orient ont été préservés, grâce au général Georges Maniakès. L'empire maintient sa puissance militaire et sous le règne de Michel IV parvient à mettre fin aux soulèvements des Bulgares et des Serbes (1040-1041), tandis que le général Maniakès met le pied en Sicile administrée par les Arabes (1038-1040).

Sous le règne de Constantin IX, de nombreuses révoltes se sont produites, comme celle de Georges Maniakès en Italie du Sud (1043), de Théophile Érotikos à Chypre (1043), de Léon Tornikios à Constantinople (1047). Les succès ont continué à l'intérieur et à l'extérieur, où l'armée byzantine a généralement réussi à vaincre ses adversaires. En Orient, les troupes byzantines ont avancé dans la conquête de l'Arménie (1044), ont repoussé avec succès les attaques successives des Turcs (1045-1053) et l'attaque russe sur Constantinople (1043). Dans le nord, elles forment une alliance avec les Petchenègues en les baptisant (vers 1050). Cependant, elles ont subi des pertes importantes qui détermineront plus tard le déclin territorial de l'empire. Ainsi, la défaite face aux Serbes (1042) a conduit à la reconnaissance de leur indépendance (1052) et en Occident, les Normands ont obtenu une grande victoire sur les Byzantins en Italie du Sud (1053).

L'examen des faits montre que pendant le XI<sup>e</sup> siècle se produit un changement progressif de la situation politique et militaire. Tous les chercheurs acceptent une apogée territoriale à l'époque de Basile II, mais concernant ses successeurs on aperçoit

deux tendances, l'ancienne qui accepte un affaiblissement progressif (par exemple G. Schlumberger et G. Ostrogorsky) et la nouvelle qui soutient une certaine conservation de la puissance (par exemple M. Angold et J.-C. Cheynet). La question est liée à la présence des mercenaires étrangers dans l'armée<sup>23</sup>.

En termes d'**économie**, sous le règne de Basile, la richesse de grands propriétaires terriens se réduit peu à peu et celle des petits exploitants s'améliore. Ce mouvement est facile à expliquer et eut un double but. D'un côté, on décidait que le pouvoir des grands propriétaires terriens était automatiquement limité par les décrets d'empereur, alors qu'auparavant, ces grands propriétaires intervenaient dans la prise des décisions, en servant leurs intérêts et empêchaient l'exercice du pouvoir par l'empereur. La question du pouvoir et des révolutions contre Basile pendant les premières années démontre ce fait. D'autre part, les conflits militaires en cours nécessitaient un financement stable et courageux, qui était basé sur la confiscation des vastes terres et une gestion mesurée de la richesse par le contrôle d'État par l'empereur lui-même.

Les mesures fiscales ont été engagées dans le même contexte pour réduire la puissance des grands propriétaires fonciers et augmenter les revenus pour les besoins de l'État. Basile a introduit la mesure de la «solidarité» («ἀλληλεγγυον») (1002), dont il fixait l'objectif: les riches (propriétaires) étaient tenus de payer les impôts de (petits agriculteurs) voisins ou résidents pauvres, devenant ainsi solidaires du fardeau financier. La mesure fut bien reçue, surtout de la part des villageois des provinces qui ne pouvaient pas payer, mais a provoqué une forte réaction de l'Église, exprimée par patriarche Serge II qui a vivement réagi et en a fait part à l'empereur. Ce comportement s'expliquait par le fait que la mesure affectait l'Église aussi, car tant les évêques que les moines sont pour la plupart de grands propriétaires. Cette réaction de l'Église est due aux efforts de l'État non seulement de taxer sa propriété monastique, mais aussi de la contrôler et la réduire. À cette fin, des mesures restrictives ont été prises pour limiter l'augmentation des terres agricoles tenues par les monastères au détriment des paysans.

---

<sup>23</sup> Pour l'armée de cette époque, voir: i) Vryonis S., «The Eleventh Century: was there a Crisis in the Empire? The Decline of Quality and Quantity in the Byzantine Armed Forces», *EMPIRE EN CRISE* (2003) 17-43, ii) Haldon J., «Approaches to an Alternative Military History of the Period ca. 1025-1071», *EMPIRE EN CRISE* (2003) 45-74, iii) Cheynet J.-C., «X. La politique militaire byzantine de Basile II à Alexis Comnène», *THE BYZANTINE ARISTOCRACY II* (2006) 61-74 et 3 (Addenda and Corrigenda) et iv) Cheynet J.-C., *Les officiers étrangers de l'armée byzantine aux X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles*, Guerre et société au Moyen Âge. Byzance-Occident (VIII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle) (éd. Barthélemy D.-Cheynet J.-C.), éd. ACHCByz, Monographies 31, Paris 2010, p. 43-62.

La mesure de solidarité a été abrogée par les successeurs de Basile conduisant ainsi à une baisse dramatique des revenus de l'État<sup>24</sup>.

Dans ce contexte, la politique financière de Basile II a conduit à un développement économique de l'empire, un développement qui a continué sous ses successeurs. La paix qui domine, d'une manière générale, et le développement des villes sont les forces principales de cette évolution. Le cas isolé de Jean l'Orphanotrophe qui a augmenté les impôts ne semble pas avoir influencé ce développement, développement qui diminue dès le Monomaque par suite de la dévaluation de la monnaie qui s'est produite (20%-30%)<sup>25</sup>.

En ce qui concerne l'**administration**, il n'y a pas d'importants changements cette fois par rapport aux périodes précédentes. L'empire est divisé en «thèmes» («θέματα»), et en fonction des besoins nouveaux qui surviennent, de nouveaux thèmes se créent, comme celui de la Bulgarie, qui a été créé après la fin du conflit militaire (1018). Dans certaines régions, il y avait des «hégémonies» («ἡγεμονίες»), c'est-à-dire des royaumes vassaux de Byzance, comme l'hégémonie de la Croatie et de la Bosnie. Les thèmes étaient dirigés par un général (stratège) et étaient garants de la sécurité de l'État avec leur armée thématique<sup>26</sup>.

Parmi les sources du XI<sup>e</sup> siècle, le «Stratégikon» («Στρατηγικόν») de Kekaumenos (1075-1078) présente des renseignements sur la manière de gérer sa vie d'aristocrate et il donne une image détaillée de la vie publique et privée au cours de

---

<sup>24</sup> Basile avait promis qu'il supprimerait la «solidarité» à la fin des guerres entre Byzance et les Bulgares, mais il n'a pas tenu sa promesse. Sur cette mesure fiscale et les réactions patriarcales voir: Kalousios J., *Le patriarche œcuménique Serge II (999-1019)*, avec bibliographie. Sur le sujet de la fortune des monastères voir: Konidaris J., *Le droit de la propriété du monastère*, p. 137-139.

<sup>25</sup> Sur l'économie de la période, voir: i) Lefort J., «Chapitre X: Économie», *LE MONDE BYZANTIN* 2 (2006) 235-244, ii) Oikonomidès N., *Fiscalité et exemption fiscale à Byzance (IXe-XIe s.)*, éd. INR-CÉB, Monographies: 2, Athènes 1996, iii) Harvey A., «Competition for Economic Resources: the State, Landowners and Fiscal Privileges», *EMPIRE EN CRISE* (2003) 169-177, iv) Laiou A., «Sujets financiers à la "Peira" d'Eustathe Romaios», *EMPIRE EN CRISE* (2003) 179-189 (en grec), v) Morrisson C., «La dévaluation de la monnaie byzantine au xi<sup>e</sup> siècle: essai d'interprétation», *TM* 6 (1976) 3-48 et vi) Svoronos N., «Remarques sur les structures économiques de l'Empire byzantin au xi<sup>e</sup> siècle», *TM* 6 (1976) 49-67. Pour l'aristocratie voir: i) Hendy M., *Studies in the Byzantine Monetary Economy ca 300-1450*, Cambridge 1985, p. 201-220 et ii) Cheynet J.-C., «V. Fortune et puissance de l'aristocratie», *THE BYZANTINE ARISTOCRACY II* (2006) 199-214.

<sup>26</sup> Pour l'administration, voir: i) administration des thèmes: Xristofilopoulou C., *Histoire Byzantine, vol. B2'*, p. 301-315 et 330-332, avec une riche bibliographie, ii) Oikonomidès N., «L'évolution de l'organisation administrative de l'Empire byzantin au xi<sup>e</sup> siècle (1025-1118)», *TM* 6 (1976) 125-152 et iii) Bompaire J., «Les sources diplomatiques byzantines et, en particulier, les actes de la chancellerie impériale, de 1025 à 1118», *TM* 6 (1976) 153-158.

cette période. En ce qui concerne la justice, il y a une attention particulière, surtout de la part de Constantin IX qui établit un département spécial pour un meilleur contrôle des décisions rendues<sup>27</sup>.

L'**éducation** et les **lettres** sont plutôt en régression, mais cela ne signifie pas qu'il n'y a pas d'efforts considérables à cette époque. En effet, les empereurs de la dynastie macédonienne (867-1057) de cette période ne montrent pas autant d'intérêt pour ces questions que leurs prédécesseurs, chose qui a conduit au «premier humanisme byzantin»<sup>28</sup>. Cependant, il y a des efforts considérables pour développer les lettres, tels que montre la mission en Russie, alors qu'il y a une riche production de textes écrits par différents auteurs.

Un exemple typique de cette période est le dictionnaire Souda (ou Souida) (env. 970), dont l'auteur ou les auteurs est/sont inconnu(s). Ce n'est pas une œuvre originale mais une compilation et comme beaucoup d'autres œuvres de la période, elle conserve des extraits d'anciennes œuvres perdues, ce qui rend son existence précieuse et inestimable<sup>29</sup>. Les œuvres littéraires de l'époque (hagiographie, lexicographie etc.) relèvent plutôt d'un travail de compilation et préservent ainsi des textes plus anciens.

---

<sup>27</sup> Pour la société, voir: i) Kekaumenos, *Stratégikon*, Introduction-Traduction: D. Tsougarakis, éd. Kanaki, Athènes 1993 (en grec), ii) justice et système juridique: Xristofilopoulou C., *Histoire Byzantine*, vol. B2', p. 315-329, avec une riche bibliographie, iii) Krsmanovic B., «Changements au structure de la hiérarchie sociale après l'époque de Basile II», *EMPIRE EN CRISE* (2003) 87-106 (en grec), iv) Tsougarakis D., «L'empire en crise et la vue des contemporains: une lecture rapide des témoignages», *EMPIRE EN CRISE* (2003) 275-290 (en grec), v) Ahrweiler H., «Recherches sur la société byzantine au XI<sup>e</sup> siècle: nouvelles hiérarchies et nouvelles solidarités», *TM* 6 (1976) 99-124 et vi) Cheynet J.-C., *Le déclin social à Byzance (X<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*, Les réseaux familiaux. Antiquité tardive et Moyen Âge. In *memoriam A. Laiou et É. Patlagean* (éd. Caseau B.), éd. ACHCByz, Monographies 37, Paris 2012, p. 333-352. Pour l'aristocratie voir: i) Kazhdan A.-Ronchey S., *L'aristocrazia bizantina dal principio dell'XI alla fine del XII secolo*, Palermo 1997 et ii) Cheynet J.-C., «I. The Byzantine Aristocracy (8th-13th centuries)», *THE BYZANTINE ARISTOCRACY II* (2006) 1-43 et 1 (Addenda and Corrigenda).

<sup>28</sup> L'expression «premier humanisme byzantin» a été forgée par P. Lemerle et il exprime schématiquement le maintien et l'étude des œuvres anciennes grecques classiques par la pensée byzantine. Sa valeur se base non seulement sur le maintien des œuvres, mais aussi sur l'accord entre l'esprit grec avec le christianisme. Il se situe aux IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles. Pour le terme et la problématique de ces sujets voir: Lemerle P.-E., *Le premier humanisme byzantin*, trad. grecque. Le «deuxième humanisme byzantin» se situe aux XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles.

<sup>29</sup> Le nom du dictionnaire indique le titre du projet, plutôt que le nom de l'auteur. Il contient environ 30.000 entrées et il a été publié à plusieurs reprises. Sur le dictionnaire et les problèmes sur le nom voir: i) Nicolopoulos P., «Soudidas», *ERÉ* 11 (1967) 289-290, ii) Baldwin B., «Aspects of Suda», *Byz* 76 (2006) 11-31 et iii) Lemerle P.-E., *Le premier humanisme byzantin*, trad. grecque, p. 273-276. Pour les éditions, voir à titre indicatif: a) édition grecque: i) Dictionnaire Souda, éd. Georgiadis, Athènes 2002 et ii) Katsaros V., *Dictionnaire Souida*, éd. Thyrathen, Thessalonique 2002 (toutes les deux éditions utilisent l'édition critique

Dans le domaine de l'*historiographie*, des nombreux auteurs importants ont marqué la période, qu'ils décrivent dans leurs œuvres : on peut citer Léon le Diacre (env. 950-env. 998)<sup>30</sup>, George Kédrenos (fin du XI<sup>e</sup>-début du XII<sup>e</sup> siècle)<sup>31</sup>, Michel Psellos (1017/1018-env. 1078)<sup>32</sup>, Jean Skylitzès (env. 1040-env. 1101)<sup>33</sup>, les Continuateurs de Théophane (XI<sup>e</sup> siècle)<sup>34</sup> et Michel Attaleiatès (env. 1022-env. 1085)<sup>35</sup> sont des exemples typiques. Durant cette période, il y a aussi des historiens hors de l'empire byzantin, qui s'occupent de l'historiographie et ils se réfèrent aux relations des byzantins avec leurs régions. Un auteur important est l'arabe Yahyā d'Antioche (975-1066) qui a laissé une œuvre remarquable<sup>36</sup>.

La figure de Jean Italos (1025-1090) domine avec une œuvre importante. Ses opinions avaient une influence importante sur la pensée philosophique non seulement de cette époque-là, mais aussi celle des siècles suivants, laissant de nombreux étudiants. Cependant, son interprétation philosophique des termes et des questions théologiques a provoqué une réaction au sein de l'Église<sup>37</sup>.

Michel Psellos est un point de référence pour évaluer le dynamisme intellectuel de la période. C'est un polygraphe qui écrit de nombreux ouvrages où il traite des

de Imm. Bekker) et b) édition allemande: Adler A., *Suidae Lexicon*, vol. 5, ver. B. G. Teubneri, Lipsiae 1928-1938.

<sup>30</sup> Pour sa vie et son œuvre voir: Bondoux R.-Grégois J.-P. (édts.), *Léon le Diacre. Empereurs du X<sup>e</sup> siècle*, éd. ACHCByz, Monographies 40, Paris 2014.

<sup>31</sup> Pour sa vie et son œuvre voir: Karpozilos A., *Historiens et chronographes byzantins*, vol. III, p. 331-347.

<sup>32</sup> L'œuvre littéraire de Psellos couvre un large éventail de domaines. Pour sa vie et son œuvre historiographique voir: i) Lauritzen F., *Depiction of Character in the Chronographia of Michael Psellos*, Turnhout 2013 et ii) Pietsch E., *Die "Chronographia" des Michael Psellos: Kaisergeschichte, Autobiographie und Apologie*, Wiesbaden 2005.

<sup>33</sup> Skylitzès s'identifie probablement à Jean le Thracésien. Pour sa vie et son œuvre voir: Kiapidou I.-S., *Le Synopsis des Histoires de Jean Skylitzès et ses sources (811-1057). Contribution à l'historiographie byzantine pendant le XI<sup>e</sup> siècle*, Athènes 2010.

<sup>34</sup> L'œuvre est une synthèse de plusieurs historiens et est la suite de l'œuvre historique de Théophane, comme le montre d'ailleurs le nom. Pour sa vie et son œuvre voir: Yannopoulos P., «Les vicissitudes historiques de la Chronique de Théophane», *Byz* 70 (2000) 527-553.

<sup>35</sup> Pour sa vie et son œuvre voir: Krallis D., *Michael Attaleiates and the Politics of Imperial Decline in Eleventh Century Byzantium*, ed. Tempe, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2012.

<sup>36</sup> i) Forsyth J. H., *The Byzantine-Arab Chronicle (938-1034) of Yahyā ibn Sa'id al-Antākī*, vol. 1-2, ed. Ann Arbor, Michigan 1980 et ii) Swanson M., «Yahyā ibn Sa'id al-Antākī», *CMRBH* 2 (2010) 657-661.

<sup>37</sup> Ses compétences politiques lui ont permis de conserver des postes supérieurs dans l'administration au cours des règnes de plusieurs empereurs. Pour sa vie et son œuvre riche voir: i) Papadopoulos S., «Jean. L'Italien», *ERÉ* 7 (1965) 6-9, ii) Stephanou P.-É., *Jean Italos, philosophe et humaniste*, ed. Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1949 et iii) Lowell Clucas Low., *The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual Values in Byzantium in the Eleventh Century*, 1981.

questions concernant presque toutes les disciplines (la théologie, l'histoire, la philosophie, le droit, les mathématiques, la médecine, l'astronomie, la géologie, le folklore et la musique) et met ainsi en évidence non seulement son haut niveau de connaissances mais aussi la qualité de l'enseignement à cette époque. Parmi ses nombreux disciples Jean Italos se distingue. Son large éventail de connaissances et ses bonnes relations avec l'empereur obtiennent à Michel Psellos le titre de «Tout premier des Philosophes» («Υπατος τῶν Φιλοσόφων»), c'est-à-dire responsable de l'enseignement supérieur à Constantinople, un poste occupé aussi après par Jean Italos<sup>38</sup>. Avec Psellos, les futurs patriarches, Constantin III Lichoudès (2 février 1059-9 à 10 août 1063)<sup>39</sup> et Jean VIII Xiphilin (1 janvier 1064-2 août 1075)<sup>40</sup>, constituaient, avec Jean Mavropous, un quatuor de sages<sup>41</sup>.

Les échanges culturels sont vivants. Syméon Seth (fin du XI<sup>e</sup> siècle) aidé par son origine antiochienne qui lui permet de connaître de manière directe la langue arabe, traduit de l'arabe des œuvres dont le contenu était principalement médical et astronomique<sup>42</sup>. Il convient de mentionner les traductions faites par des écrivains

---

<sup>38</sup> Pour Psellos voir: a) pour sa vie et son œuvre: i) Tomadakis N., «Psellos Michel», *ERÉ* 12 (1968) 467-473, ii) Renaud E., *Étude de la langue et du style de Michel Psellos*, 1920, iii) Papaioannou S., *Michael Psellos: Rhetoric and Authorship in Byzantium*, Cambridge 2013 et iv) Barber Ch.-Jenkins D. (Hrsg.), *Reading Michael Psellos*, ed. Brill, *The Medieval Mediterranean*: 61, Leiden 2006 et b) pour son éducation: Lemerle P.-E., «IV. «Le gouvernement des philosophes»», *CINQ ÉTUDES* (1977) 212-223. Pour le fameux et grand titre que Psellos possédait voir: Lemerle P.-E., «IV. «Le gouvernement des philosophes»», *CINQ ÉTUDES* (1977) 223-227.

<sup>39</sup> Pour le patriarche Constantin III Lichoudès voir:

a) pour une vue d'ensemble: Constantinidis J., «Constantin. 3) Le III», *ERÉ* 7 (1965) 1244-1245, avec bibliographie,

b) pour les Actes patriarcaux: Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 375-378 (N. 887-892a) et

c) pour son éducation: Lemerle P.-E., «IV. «Le gouvernement des philosophes»», *CINQ ÉTUDES* (1977) 202-203.

<sup>40</sup> Pour le patriarche Jean VIII Xiphilin (né 1005 à 1010) voir:

a) pour une vue d'ensemble: Laurent V., «Jean. Le VIII», *ERÉ* 6 (1965) 1246-1248, avec bibliographie,

b) pour les Actes patriarcaux: Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 379-389 (N. 893-906) et

c) pour son éducation: Lemerle P.-E., «IV. «Le gouvernement des philosophes»», *CINQ ÉTUDES* (1977) 203-212.

<sup>41</sup> Pour les quatre grands savants de l'époque voir la présentation intéressante: Xondridou S., «Constantin Lichoudès, Jean Mavropous, Michel Psellos, Jean Xiphilin: «le quatuor des sages»», *EMPIRE EN CRISE* (2003) 409-423 (en grec), avec bibliographie.

<sup>42</sup> Pour sa vie et son œuvre voir: Magdalino P., *L'Orthodoxie des astrologues. La science entre le dogme et la divination à Byzance (VII<sup>e</sup> - XIV<sup>e</sup> siècle)*, éd. Lethielleux, Réalités byzantines, Paris 2006.

géorgiens, implantés dans l'Empire byzantin. Euthyme l'Athonite ou le Géorgien (env. 955/963-13 mai 1028)<sup>43</sup> et George l'Athonite ou l'Hagiorite (1009-27 juin 1065)<sup>44</sup>, les higoumènes géorgiens du monastère d'Iviron, ont excellé dans la traduction en géorgien d'ouvrages des Pères de l'Église, de la Bible, des Vies de saints et d'œuvres philosophiques, construisant les bases de la future production littéraire géorgienne.

En *médecine* et en *pharmacologie (botanique)*, les œuvres de Psellos et Syméon Seth dominant cette période. En outre, Constantin l'Africain (env. 1020-1087) s'occupe de la traduction d'œuvres médicales du grec et de l'arabe en latin, et il a été professeur à la célèbre école de médecine de Salerne (Italie du Sud)<sup>45</sup>.

En *astronomie* et en *astrologie*, les œuvres traduites de Syméon Seth enrichissent la production de la période. Michel Psellos, Éleuthère Zevelinos et Marc le Grec écrivent aussi des œuvres importantes sur ces sujets<sup>46</sup>.

La *mission* en Russie est un exemple excellent non seulement du développement de la littérature, mais aussi de sa transmission à l'extérieur des frontières de l'empire. Dans ce contexte, les missionnaires byzantins ont transporté l'esprit byzantin, entres autres avec la présentation du nouvel alphabet slave (langue), avec l'apparition d'œuvres liturgiques et d'œuvres d'écrivains ecclésiastiques dans la nouvelle langue (traductions), l'accès direct à la connaissance (bibliothèques), la formation du clergé (écoles) et la christianisation de la vie sociale et personnelle des croyants (législation).

En ce qui concerne le *droit*, il n'y a pas d'effort pour écrire de nouvelles œuvres, mais une tendance à la codification du droit préexistant. Les plus importantes sont la «Synopsis des Lois» («Σύνοψη Νόμων») par Psellos (XI<sup>e</sup> siècle) et le «Discours Juridique» («Πόνημα Νομικόν») par Michel Attaleiatès (env. 1072) destinés à être utilisés dans l'enseignement des étudiants en droit. Xiphilin a réuni les commentaires des «Basiliques» («Βασιλικά»)<sup>47</sup>. Une œuvre importante est aussi la «Peira» («Πείρα») qui regroupe les décisions du juge Eustathe Romaios (975-1034).

---

<sup>43</sup> Son père a fondé le monastère d'Iviron et, après sa mort, il lui a succédé à la tête du monastère. Pour sa vie et son œuvre voir: Anonyme, «Euthyme. L'Athonite», *ERÉ* 5 (1964) 1038.

<sup>44</sup> George a succédé à Euthyme à la tête du monastère. Pour sa vie et son œuvre voir: Moustakis B., «George. 3) L'Athoïtis», *ERÉ* 4 (1964) 456.

<sup>45</sup> Pour sa vie et son œuvre, voir: i) Charles S. F. Burnett, Danielle Jacquart (eds.), *Constantine the African and 'Alī Ibn Al-'Abbās Al-Magūsī: The Pantegni and Related Texts*, ed. Brill, Leiden 1995 et ii) Ahmed Ben Miled-Ibn Al Jazzar, *Constantin l'Africain*, éd. Salammbô, Tunis 1987.

<sup>46</sup> Pour ces sciences, voir: Magdalino P.-Mavroudi M. (éds.), *The Occult Sciences in Byzantium*, éd. La Pomme d'or, Geneva 2006.

<sup>47</sup> Troïanos S., *Les sources du droit byzantin*, éd. Ant. N. Sakkoula, Athènes-Komotini 2013<sup>3</sup>.

Christophe de Mytilène (env. 1000-env. 1050) laisse une œuvre importante de plus de 140 poèmes qui abordent des thèmes divers (histoire, théologie, vie sociale etc.), et la langue utilisée est de haute qualité. Michel Psellos et Jean Mavropous s'occupent également de la poésie, ainsi que d'autres moins connus<sup>48</sup>.

On a peu d'informations sur les *établissements d'enseignement* de cette période. Célèbre est l'école des Manganes, fondée par Constantin IX Monomaque (1045). L'école était responsable de la formation des fonctionnaires de l'État, offrant un large éventail de connaissances (philosophie, rhétorique, droit, géométrie, astronomie, musique etc.). Elle comportait deux branches, dont avaient la charge le «Tout premier des Philosophes» («Ὑπατος τῶν Φιλοσόφων») et le «nomophylax» («νομοφύλακας») respectivement. Ces deux titres très enviés étaient détenus par d'importantes personnalités de l'époque, telles que Michel Psellos et Jean Italos (pour le premier titre) et Jean Xiphilin (pour le second titre).

L'existence de *ménologes*, conservés dans de nombreux manuscrits, et portant même des décorations artistiques élaborées, montre que pendant la période considérée il y avait des ateliers de copistes qui non seulement copiaient les manuscrits mais s'occupaient aussi très attentivement de leur édition. La copie ne se limitait pas seulement aux textes religieux (synaxaires, œuvres patristiques etc.), mais s'étendait à l'ensemble de la production littéraire (littérature profane). Ceci montre à l'évidence qu'à cette époque la demande d'instruction est grande et continuait en dépit du coût élevé de l'acquisition de ces manuscrits. Les ateliers de copie se trouvaient principalement, mais pas exclusivement, dans des monastères, et c'étaient des lieux de référence dans tout l'empire, même en Italie du Sud. Parmi d'autres, le plus célèbre des ateliers était celui qui appartenait à Aréthas (env. 850-932 à 944), archevêque de Césarée<sup>49</sup>, et à Nil le Jeune dans l'Italie du Sud.

---

<sup>48</sup> Pour le rôle de la poésie dans cette période et la contribution de ses trois représentants, ainsi que celle des poètes moins connus, voir: i) Bernard F., *Writing and Reading Byzantine Secular Poetry, 1025-1081*, ed. OUP, OSB, New York 2014, ii) Lampakis S., «L'actualité «critique» du XI<sup>e</sup> siècle à la poésie de l'époque. Des comparaisons et des parallélismes avec les textes historiographiques», *EMPIRE EN CRISE* (2003) 393-408 (en grec) et iii) Hörandner W., «La poésie profane au XI<sup>e</sup> siècle et la connaissance des auteurs anciens», *TM* 6 (1976) 245-263. Pour Christophe de Mytilène, voir: Kurtz E., *Die Gedichte des Christophoros Mitylenaios*, Leipzig 1903.

<sup>49</sup> Sa contribution à la préservation et la diffusion de textes d'auteurs ecclésiastiques, et d'autres auteurs grecs anciens, est énorme, car grâce aux copies de ces textes dans de nouveaux manuscrits il les a conservés de la destruction. Il a également contribué à passer de l'écriture de lettres majuscules à celle en lettres minuscules. Pour Aréthas et son œuvre, voir: i) Kougeas S., *Aréthas de Césarée et son œuvre*, Athènes 1913 (en grec), ii) Bidez J., «Aréthas de Césarée, éditeur et scoliaste», *Byz* 9 (1934) 391-408 et iii) Lemerle



En conclusion, après une période de stagnation de l'éducation pendant le règne de Basile II, une évolution et une amélioration de celle-ci se produit. La production littéraire a donc continué d'exister<sup>50</sup>.

En ce qui concerne l'Église à cette époque, les patriarches ont une action considérable, portant sur des questions importantes au cours de leur patriarcat. Quelques exemples en suivant l'ordre chronologique: Nicolas II Chrysobergès (avril/mai 979 à 980-16 décembre 992) s'est occupé de la christianisation des Russes<sup>51</sup>; au plan canonique, Sisinnios II (12 avril 996-24 août 998) s'est occupé des empêchements de mariage, fixant le septième degré de parenté comme la limite de mariage entre collatéraux<sup>52</sup>; Serge II (juin/juillet 999-juillet 1019) s'est occupé de la préservation de l'orthodoxie, ce qui a conduit au Schisme entre les deux Serges<sup>53</sup>; Eustathe (juillet 1019-avant 12 novembre/décembre 1025) s'est occupé de l'acquisition du titre Œcuménique pour les patriarches de Constantinople par le pape<sup>54</sup> et Michel I Cérulaire (25 mars 1043-2 novembre 1058) s'est occupé des relations avec l'Église d'Occident, ce qui a conduit au schisme avec Rome<sup>55</sup>. Bien sûr, les patriarches se sont occupés d'autres sujets qui préoccupaient l'Église, tels que l'économie des monastères, les hérésies, la préservation

---

P.-E., *Le premier humanisme byzantin*, trad. grecque, p. 184-216, où Lemerle le considère l'un des représentants les plus typiques du premier humanisme byzantin.

<sup>50</sup> Pour l'éducation en général, voir: i) Flusin B., «Chapitre XIV: L'enseignement», *LE MONDE BYZANTIN* 2 (2006) 360-368, ii) Katsaros B., «"Institutions" prodromiques pour l'organisation de l'éducation supérieure de l'époque des Comnènes par l'époque pré-comnénienne», *EMPIRE EN CRISE* (2003) 443-471 (en grec), iii) Euaggelatos-Notara P., «Commanditaires et donateurs des manuscrits en XI<sup>e</sup> siècle», *EMPIRE EN CRISE* (2003) 483-496 (en grec) et iv) Browning R., «Courants intellectuels et organisation scolaire à Byzance au XI<sup>e</sup> siècle (Résumé)», *TM* 6 (1976) 219-222. Pour la valeur de la production littéraire de la période, voir les conclusions de Xristofilopoulou: Xristofilopoulou C., *Histoire Byzantine, vol. B2'*, p. 443-447.

<sup>51</sup> Pour le patriarche Nicolas II Chrysobergès, voir: pour les Actes patriarcaux: Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 313-316 (N. 800-803c).

<sup>52</sup> Pour le patriarche Sisinnios II, voir: pour les Actes patriarcaux: Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 317-325 (N. 803d-814).

<sup>53</sup> Pour le patriarche Serge II, voir:

i) pour une analyse spécifique: Kalousios J., *Le patriarche œcuménique Serge II (999-1019)* et

ii) pour les Actes patriarcaux: Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 327-332 (N. 815-825).

<sup>54</sup> Pour le patriarche Eustathe, voir: pour les Actes patriarcaux: Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 333-336 (N. 825a-828).

<sup>55</sup> Michel (env. 1000-21 janvier 1059) était une forte personnalité, mais un homme ambitieux, et il s'est opposé à l'empereur Michel IV, une attitude qui l'a conduit à l'exil. Selon Psellos, son patriarcat a été caractérisé par l'autoritarisme. Pour le patriarche Michel I Cérulaire, voir: pour les Actes patriarcaux: Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 357-373 (N. 855a-886).

de l'ordre canonique etc., ce qui donne une idée des recherches intenses théologiques de cette époque. L'action du patriarche Alexis fournit un exemple de cette intense activité: en tant que chef de l'Église à Constantinople, il a promulgué plusieurs Actes de portée théologique sur divers sujets.

Dans cette période, une grande *activité missionnaire* se poursuit: ainsi, sous le règne de Basile la foi chrétienne est consolidée parmi les Russes. L'assistance russe fournie durant la révolte de Bardas Phocas a conduit à des contacts plus étroits entre les deux peuples et a donné lieu à des liens diplomatiques forts scellés par le mariage du prince Vladimir avec la sœur de Basile, la porphyrogénète Anna (988). Les missionnaires byzantins envoyés à Kiev et dans d'autres régions ont transmis non seulement la nouvelle foi, mais aussi la culture byzantine de diverses manières (création d'un alphabet, traductions de la Bible et d'œuvres liturgiques des Pères de l'Église et d'écrivains byzantins, construction d'églises etc.), créant de forts liens spirituels avec les néophytes russes<sup>56</sup>.

En outre, le renversement du premier État bulgare (1018) a eu pour effet des changements non seulement politiques, mais aussi ecclésiastiques. Ainsi, Basile a rassemblé les régions, qui étaient dans le passé récent sous contrôle bulgare, dans une Église Autocéphale basée à Ohrid (1020), dégradant ainsi le Patriarcat en Archevêché. La nouvelle formation ecclésiastique, qui a été officialisée avec la publication de trois sigillia impériaux (1019-1020), était l'*Archevêché d'Ohrid*. Le Patriarcat de Constantinople n'avait pas de juridiction sur la nouvelle formation, parce que l'empereur y exerçait en réalité le contrôle ecclésiastique (élection de l'archevêque, gestion financière etc.). En plus, l'archevêque devait être toujours d'origine grecque. Basile a doté le nouvel Archevêché d'une large juridiction territoriale s'étendant des régions serbes (nord) à la plaine de Thessalie (sud)<sup>57</sup>.

À cette époque, le *monachisme* prospère tant matériellement (construction de nouveaux monastères) que spirituellement (certains moines étaient d'éminents pères spirituels). Les nouveaux monastères érigés ont comme point de référence le Mont Athos. Les moines s'installaient dans la péninsule du Mont Athos déjà avant

---

<sup>56</sup> Pour le mariage diplomatique d'Anne, voir la présentation intéressante de : Panagopoulou A., *Les mariages diplomatiques à Byzance*, p. 172-178, avec bibliographie. Sur le sujet de la mission en Russie, voir à titre indicatif: i) Phidas V., *Histoire ecclésiastique de la Russie (988-1988)*, p. 11-40 et ii) Phidas V., *La première hiérarchie ecclésiastique en Russie*, avec bibliographie.

<sup>57</sup> Il n'est pas certain si ces trois sigillia sont authentiques et la recherche moderne a remis en question leur authenticité. Sur ce sujet, voir: Karagiannopoulos J., *Histoire de l'État Byzantin*, vol. B', p. 469-474.

l'Iconoclasme (VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles), car dans les Actes des synodes la présence des moines athonites est mentionnée, mais un changement important dans l'organisation se produit au cours du X<sup>e</sup> siècle: l'ascèse, jusque-là plutôt exercée individuellement, s'organise désormais sous une forme collective structurée, avec la création des (premières) communautés monastiques de l'Athos. Le premier monastère fondé et organisé, et avec le parrainage impérial, est le monastère de la Grande Laure par le moine Athanase l'Athonite (963), et bientôt d'autres suivent, comme le monastère d'Iviron (980), le monastère de Vatopedi (985), le monastère de Saint-Pantéléimon (1009), le monastère de Xénophon (1010), le monastère de Chilandar (1015), le monastère de Docheiariou (1030) etc.. Peu à peu, le Mont Athos recueille aussi des moines d'autres nations (des Serbes s'installent dans le monastère de Chilandar, les Ibères dans le monastère d'Iviron etc.), constituant un point de référence pour tous les orthodoxes, dont l'importance s'affirmera dans les siècles suivants. Un autre centre monastique est l'Asie Mineure, où il y a une grande floraison du monachisme, et à côté des monastères existants des nouveaux monastères sont construits, comme sur le mont Olympe de Pruse (Bithynie); sur le mont Galésion d'Ephèse (Lydia) le moine Lazare de Galésion fonde également des monastères et Christodule est un ascète sur le mont Latros de Milet (Carie), avant la fondation de son monastère à Patmos (1088)<sup>58</sup>.

À cette époque, d'autres monastères importants sont fondés en dehors du Mont Athos comme le monastère d'Asomaton (Cithéron) par le moine Mélétius le Nouveau (mi XI<sup>e</sup> siècle)<sup>59</sup>, le monastère de Saint-Jean le Théologien (Patmos) par le moine Christodule (1088)<sup>60</sup>, et trois autres monastères importants pour l'art de la période, c'est-à-dire le monastère d'Hosios Loukas (Phocide) par Luc le Steiriotès (avant 1011)<sup>61</sup>, le monastère appelé Nouveau Monastère (Chios) par les moines Nicétas, Jean et Joseph

---

<sup>58</sup> Pour l'émergence du monachisme, l'avènement des premiers ascètes et la fondation des premières communautés monastiques au Mont Athos à cette époque, voir l'étude intéressante: Papachrysanthou D., *Le monachisme athonite*, avec une riche bibliographie. Sur le mont Galésion et son histoire, voir: Papadopoulos S., «Galésion, Monastères», *ERÉ* 4 (1964) 171-172. Sur le mont Latros et son histoire, voir: Janin R., «Latros», *ERÉ* 8 (1966) 153-154.

<sup>59</sup> Mélétius n'a pas fondé de nouveau monastère, mais il a développé celui déjà existant avec des bâtiments et de nouveaux moines. Plus tard, le monastère lui a été dédié. Pour le monastère, voir: Gritsopoulos T., «Mélétius. (Le Monastère)», *ERÉ* 8 (1966) 942-949.

<sup>60</sup> Pour le monastère, voir: Phoropoulos N., «Patmos. Le saint monastère de Jean le Théologien», *ERÉ* 10 (1966) 130-132 et 134-135, avec bibliographie.

<sup>61</sup> Pour le monastère, voir: Gritsopoulos T., «Loukas. (Le Monastère)», *ERÉ* 8 (1966) 384-390, avec bibliographie.

(1042)<sup>62</sup> et le monastère de la Dormition<sup>63</sup> de la Vierge à Daphni (Attique) par des fondateurs inconnus (1080)<sup>63</sup>. À cette époque, des monastères d'importance plus locale existent également à Chypre, comme celui de Saint-Nicolas de Stegi (première moitié du XI<sup>e</sup> siècle). Des monastères sont construits aussi à Constantinople, comme celui de la Vierge «Qui voit tout» (Περιβλέπτου) (1030)<sup>64</sup>. Ce phénomène de construction de monastères rejoint aussi le programme d'édification d'églises dans tout le territoire.

Dans les cercles monastiques des figures majeures apparaissent comme Athanase l'Athonite (env. 925/930-5 juillet 1000-1003), qui a introduit le cénobitisme au Mont Athos<sup>65</sup>. Syméon le Stoudite ou le Pieux (mort 987), moine au monastère de Stoudios, fut un père spirituel qui eut de nombreux disciples et fut l'auteur d'œuvres théologiques<sup>66</sup>. Son plus fameux disciple était saint Syméon, le Nouveau Théologien (949-12 mars 1022). Comme higoumène de Saint-Mammas (Constantinople), il a tout fait pour le renforcement spirituel des fidèles; Syméon a été critiqué et exilé, mais finalement on lui a donné raison pour ses actes. Il a laissé une œuvre théologique très importante et il est considéré comme l'un des représentants les plus caractéristiques de la «Théologie Mystique» («Μυστική Θεολογία»). Il a donné de nouvelles bases à la théologie fondée sur l'expérience mystique vécue dans l'Église. Pour son travail théologique, il a été honoré par l'Église du titre enviable du Nouveau Théologien<sup>67</sup>. Le disciple de Syméon,

---

<sup>62</sup> Pour le monastère, voir: Gritsopoulos T., «Chios, Métropole (Le Nouveau Monastère)», *ERÉ* 12 (1968) 135-138, avec bibliographie.

<sup>63</sup> Pour le monastère, voir: Charalampidis C., «Daphni, Monastère», *ERÉ* 4 (1964) 978-985, avec bibliographie.

<sup>64</sup> Le monastère a été construit par Romain III. Il était situé dans la région de Psamathia, près du monastère de Stoudios. Romain III a été enterré là (1034). Pour le monastère, voir: Janin, R., *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin I: Le Siège de Constantinople et le Patriarcat Œcuménique 3: Les Églises et les monastères* (Paris 1969), p. 218-219. En général, pour les monastères de la période, voir: Darrouzès J., «Le mouvement des fondations monastiques au XI<sup>e</sup> siècle», *TM* 6 (1976) 159-176.

<sup>65</sup> Athanase s'appelle aussi «de Trébizonde», car il est né à Trébizonde, et, plus tard, il s'est installé à Constantinople pour ses études. Pour sa vie et son œuvre, voir: Dionysiatis T. (moine), «Athanase. 4). L'Athonite», *ERÉ* 1 (1962) 509-515, avec bibliographie.

<sup>66</sup> Pour sa vie voir la référence suivante concernant son disciple Syméon, le Nouveau Théologien.

<sup>67</sup> Le surnom (Nouveau) Théologien lui a été attribué pour le distinguer de deux autres grands théologiens de l'Église, Jean le Théologien et Grégoire le Théologien, et son travail a ensuite été utilisé comme la base des positions orthodoxes au cours du conflit Hésychaste (XIV<sup>e</sup> siècle). Pour Syméon, le Nouveau Théologien, voir: a) sur sa vie et ses œuvres, les doctorats: i) Völker W., *Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen. Ein Beitrag zur byzantinischen Mystik*, Wiesbaden 1974, ii) Deppe K., *Der wahre Christ. Eine Untersuchung zum Frömmigkeitverständnis Symeons des Neuen Theologen und zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Messalianismus und Hesychasmus*, Göttingen 1971, iii) Stathopoulos D., *Die Gottesliebe (Θείος Έρως) bei Symeon, dem neuen Theologen*, Bonn 1964 et iv) Alfeyev H., *St. Symeon the New*

Nicétas Stéthatos (env. 1005-env. 1090), moine aussi du monastère de Stoudios, fut un auteur important d'œuvres théologiques remarquables. Il a surtout voulu écrire la biographie de son maître Syméon pour diffuser ses enseignements. Il a également été impliqué dans les controverses théologiques entre les Églises d'Occident et d'Orient, fortement présentes à l'époque, en écrivant des traités anti-latins (voir plus bas). En effet, à la demande du patriarche Michel Cérulaire, il a participé aux écrits polémiques, et rédigé un catalogue des erreurs des Latins. En outre, il s'est occupé d'œuvres à contenu spirituel<sup>68</sup>. Il convient aussi de mentionner le moine Syméon le Traducteur, qui a laissé une œuvre hagiographique importante en rédigeant des Vies des saints. Une autre personnalité monastique importante est le moine Christodule (env. 1020-1093 à 1101), qui a fondé le monastère de Saint-Jean le Théologien (Patmos) et a contribué à l'enrichissement du monastère avec des manuscrits<sup>69</sup>.

Parallèlement, à cette époque, des groupes de moines sont actifs de manière importante au niveau local. En Italie du Sud, Nil le Jeune (910-27 décembre 1005) fonde le monastère de Grottaferrata (1004) et s'adonne à la copie systématique et organisée de manuscrits byzantins. Son disciple, Barthélemy le Nouveau (981-1055) continue son travail. Lazare de Galésion (966/967-7 novembre 1053) vécut en Asie Mineure, où il construisit de nouveaux monastères, convertit avec zèle des hérétiques (Pauliciens) et baptisa des gens d'autres religions (Arabes)<sup>70</sup>. En Crète, Jean l'Étranger (né vers 970) développe une forte action ecclésiastique tant théorique (prédication, traductions, hymnographie) que pratique (construction d'églises et de monastères)<sup>71</sup>. En Crète, au début et ensuite dans le Péloponnèse, Nikon le Métanoïte (env. 930-env.998), a reçu le surnom «Repentez-vous» («Μετανοείτε») probablement en raison de l'utilisation fréquente de la phrase lors de ses voyages<sup>72</sup>. Il s'est montré très hostile aux juifs. Ces moines semblent ont contribué à la rechristianisation de la Crète après la conquête de

---

*Theologian and Orthodox Tradition*, Oxford Early Christian Studies, ed. OUP, New York 2000 et b) sur son exil: Kalousios J., *Le patriarche œcuménique Serge II (999-1019)*, p. 30 et s..

<sup>68</sup> Pour Nicétas Stéthatos, voir: Xristos P., «Nicétas. Le Stéthatos», *ERÉ* 9 (1966) 466-470, avec bibliographie.

<sup>69</sup> Pour le moine Christodule, voir: Metallinos G. (act. protopr.), «Christodule», *ERÉ* 12 (1968) 193-194, avec bibliographie.

<sup>70</sup> Pour Lazare de Galésion, voir: Greenfield R., *The Life of Lazaros of Mt. Galesion: An Eleventh-Century Pillar Saint* (Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C. 2000).

<sup>71</sup> Pour Jean l'Étranger, voir: Tomadakis N., «Jean. L'Étranger ou Saint Monsieur-Jean ou Ermite» (20 septembre, 7 octobre), *ERÉ* 6 (1965) 1243-1245, avec bibliographie.

<sup>72</sup> Pour saint Nikon, le Repentez-vous, voir: Gritsopoulos T., «Nikon», *ERÉ* 9 (1966) 550-558, avec bibliographie.

Nicéphore Phocas (961) contre les Sarrasins (Arabes). Jean a œuvré à l'ouest et Nikon à l'est de l'île. À Corinthe, l'évêque Athanase (env. 976-1028) écrit des œuvres théologiques contre les monophysites<sup>73</sup>. Mélétius le Nouveau (1035-1 septembre 1105) fonda un monastère à Cithéron et développa une activité importante dans la région, attirant en nombre de nouveaux moines<sup>74</sup>. À Constantinople, le moine Euthyme (né vers 1008) du monastère Peribleptos écrit sur l'hérésie du Bogomilisme<sup>75</sup>. En Russie, enfin, le moine Éphrem (mort le 28 janvier 1053) est l'un des premiers organisateurs du monachisme russe et fondateur de monastères et d'églises<sup>76</sup>.

En ce qui concerne la *production littéraire ecclésiastique*, Jean Mavropous (env. 1000-env. 1070), évêque d'Euchaita et professeur de nombreux érudits de la période, s'occupe d'hymnographie et écrit des Vies de saints<sup>77</sup>. Le moine Jean le Géomètre ou Kyriotès (né vers 920) s'occupe également d'hymnographie<sup>78</sup>. D'autres écrivains ecclésiastiques de l'époque sont l'évêque d'Héraclée, Nicéas (1030-1100), un important interprète de la Bible<sup>79</sup> et le moine Jean Xiphilin (mort après le 1081), neveu du patriarche Jean VIII Xiphilin, qui a écrit des discours théologiques et a rédigé un Ménologe. Son œuvre historique est précieuse car il a conservé des œuvres perdues<sup>80</sup>. Importante est aussi la contribution du moine Cosmas Tzintziloukès qui a contribué à la rédaction du deuxième Typikon des monastères du Mont Athos (1046)<sup>81</sup>. Léon, archevêque d'Ohrid (mort en 1056), a joué un rôle important dans les relations avec l'Église d'Occident avec sa fameuse lettre au pape<sup>82</sup>. En hagiologie, s'épanouit le genre populaire des synaxaires,

---

<sup>73</sup> Pour Athanase, évêque de Corinthe, voir: Papadopoulos S., «Athanase, de Corinthe», *ERÉ* 1 (1962) 553-554, avec bibliographie.

<sup>74</sup> Pour sa vie et son œuvre, voir: Gritsopoulos T., «Meletios», *ERÉ* 8 (1966) 938-942, avec bibliographie.

<sup>75</sup> Pour l'œuvre d'Euthyme, voir: Ficker G., *Die Phundagiagiten: Ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters*, Leipzig 1908, p. 3-86.

<sup>76</sup> Pour sa vie et son œuvre, voir: Jordan M., «Éphrem», *ERÉ* 5 (1964) 1165.

<sup>77</sup> Mavropous fut le professeur de beaucoup d'hommes de lettres de l'époque, tels que Michel Psellos, Jean Xiphilin, Constantin III Lichoudès et d'autres. Pour Mavropous, voir: i) pour sa vie et son œuvre: Karpozilos A., *Contribution à l'étude de la vie et de l'œuvre de Jean Mavropous*, Ioannina 1982 et ii) pour son éducation: Lemerle P.-E., «IV. «Le gouvernement des philosophes»», *CINQ ÉTUDES* (1977) 197-201.

<sup>78</sup> Pour Jean Géomètre, son nom et sa vie, voir: Papadopoulos S., «Jean. Le Kyriotès», *ERÉ* 6 (1965) 1240-1241, avec bibliographie (par erreur, dans le titre de l'entrée, il est appelé Kyryotès, au lieu de la graphie correcte Kyriotès).

<sup>79</sup> Pour Nicéas, voir: Patinot J., «Nicéas», *ERÉ* 9 (1966) 470, avec bibliographie.

<sup>80</sup> Pour la vie et l'œuvre de Jean Xiphilin, ainsi que les problèmes d'identification de ses œuvres, voir: Papadopoulos S., «Jean. Le Xiphilin», *ERÉ* 7 (1965) 1-2, avec bibliographie.

<sup>81</sup> Pour le moine Cosmas, voir: Constantinidis J., «Cosmas. Le Tzintziloukès», *ERÉ* 7 (1965) 889, avec bibliographie.

<sup>82</sup> Pour Léon d'Ohrid, voir: Anonyme, «Léon. 7) D'Ohrid», *ERÉ* 8 (1966) 276-277.

c'est-à-dire une présentation résumée des Vies de saints, classés en fonction du cycle (liturgique) annuel. Syméon le Métaphraste (env. 900-987) a écrit des Vies des saints, dans le célèbre ouvrage Ménologe, présentant plus de 100 Vies classées en fonction du mois de leur fête. L'importance de cet ouvrage est prouvée par l'existence de nombreux manuscrits qui copient le synaxaire<sup>83</sup>. Le Ménologe de Basile II (979-989) suit la même direction et il est célèbre pour la qualité des représentations calligraphiques qui ornent la vie des saints présentés<sup>84</sup>. Notons que le droit canonique se développe aussi<sup>85</sup>.

Cette période est riche en personnages reconnus pour leur *sainteté*. Leur éducation varie, mais particulièrement connus sont ceux qui proviennent des milieux monastiques et exercent une forte influence sur les gens. Des exemples typiques sont Saint-Athanase l'Athonite, Saint-Syméon le Nouveau Théologien, Saint-Syméon le Métaphraste, Saint Jean l'Étranger et Saint-Nikon le Métanoïte. Beaucoup de saints proviennent des grands centres monastiques du Mont Athos et de l'Asie Mineure (monts d'Olympe, de Galésion et de Latros). D'autres saints, entre autres, sont Nicétas Stéthatos, les higoumènes géorgiens du monastère d'Ivion, Euthyme et Georges, Christodule, fondateur du monastère de Saint-Jean le Théologien (Patmos), Mélélios le Nouveau, les fondateurs de Nouveau Monastère (Chios) Nicétas, Jean et Joseph, Lazare de Galésion, Nil le Jeune (Italie du Sud) et le moine Éphrem (Russie). À part les moines, il y a aussi des évêques, comme Saint-Athanase, évêque de Corinthe, et Saint-Jean Mavropous, évêque d'Euchaita. Les patriarches de Constantinople Nicolas II Chrysobergès, Serge II, Eustathe, Michel Cérulaire<sup>86</sup>, Constantin III Lichoudès, Jean VIII Xiphilin et Cosmas I de Jérusalem (env. 8 août 1075-8 mai 1081)<sup>87</sup> ont été aussi canonisés.

Mais à côté de la multitude des saints dans cette période, les *déviations hérétiques* persistent. Les Bogomiles et les Pauliciens étaient deux grands groupes qui comptaient

---

<sup>83</sup> Cet ouvrage est important et probablement écrit avec les encouragements du pouvoir impérial, même si la recherche moderne soutient que le biographe a été partial lors la rédaction des biographies, a simplifié sa façon d'écrire et a décrit d'une façon similaire et sans originalité les vies des saints. En outre, la recherche identifie Syméon le Traducteur avec Syméon le Magister et Logothète, auteur d'une Chronique et d'hymnes ecclésiastiques. Pour cet ouvrage et ses problèmes d'identification, voir: Halkin F., «Syméon. Le Métaphraste», *ERÉ* 11 (1967) 536.

<sup>84</sup> Pour le Ménologe, qui contient 430 miniatures, voir: i) Ševčenko N. P., «Menologion of Basil II», *ODB* 2 (1991) 1341-1342 et ii) Ševčenko I., «The Illuminators of the Menologium of Basil II», *DOP* 16 (1962) 248-276.

<sup>85</sup> Pour le droit, voir: Pitsakis C., «Est-ce que "le grand siècle de la science du droit canonique" au Byzance était en réalité le onzième siècle?», *EMPIRE EN CRISE* (2003) 231-266 (en grec).

<sup>86</sup> Sa canonisation malgré tout pose beaucoup des problèmes.

<sup>87</sup> Pour le patriarche Cosmas I de Jérusalem, voir: pour les Actes patriarcaux: Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 391-398 (N. 907-920).

de nombreux adeptes, en particulier en Bulgarie et en Asie Mineure, et préoccupaient beaucoup pour leur action dans l'empire. D'autres groupes appelés collectivement Messaliens ont développé une action similaire et les Églises dites monophysites (non-chalcédoniennes) étaient confrontées à la menace musulmane en Orient (Syrie, Palestine, Égypte etc.)<sup>88</sup>.

En Occident, apparaissent plusieurs enseignements hérétiques avec des noms locaux qui se résument plus tard au surnom Cathares («Purs»). Il s'agit de groupes hérétiques, similaires dans leur enseignement de l'hérésie bogomile, bien que la relation entre les deux courants n'ait pas été clairement définie. Dans la plupart des cas, la peine imposée par les seigneurs laïcs ou ecclésiastiques est la peine de mort<sup>89</sup>.

Un fait important est la rupture entre les Églises d'Occident et d'Orient, plus tard désigné comme «schisme majeur ou définitif» (1054). L'éloignement progressif des deux centres ecclésiastiques a culminé le 16 juillet 1054, réalisé par de fortes personnalités ecclésiastiques, le patriarche Cérulaire et le cardinal Humbert. La volonté impériale de compromis n'a pas été entendue<sup>90</sup>.

Dans les autres *patriarcats d'Orient* à cette époque, la situation est extrêmement difficile, parce que les Arabes ont occupé les régions et persécutent les populations chrétiennes. Le résultat de cette persécution est non seulement la difficulté dans l'élection des patriarches, un processus qu'assume toujours le Patriarcat de Constantinople, mais aussi le séjour des patriarches eux-mêmes à Constantinople<sup>91</sup>.

En Occident, à cette époque, le trône papal est secoué par la dégradation morale qu'il connaissait déjà au X<sup>e</sup> siècle, concernant tant le clergé que les fidèles en général. Sa

---

<sup>88</sup> Pour les hérésies, voir: i) Richard J., «15. The eastern churches», *TNCMH* 4/1 (2004) 564-598 et 849-855, avec bibliographie (y compris celle du Patriarcat de Constantinople), ii) Podskalsky G., «Humanismus und Theologie in Byzanz: ein vernachlässigtes Kapitel. Die humanistischen Theologen des 11. Jahrhunderts, insbesondere Michael Psellos», *EMPIRE EN CRISE* (2003) 317-329 et iii) Gouillard J., «La religion des philosophes», *TM* 6 (1976) 305-324.

<sup>89</sup> Pour les hérésies et les enseignements hérétiques en Occident, voir: i) Lambert M., *Medieval Heresy*, Oxford 2002, ii) Lambert M., *Medieval Heresy: Popular Movements from the Gregorian Reform to Reformation* et iii) Fichtenau H., *Heretics and Scholars in the High Middle Ages, 1000-1200*, The Pennsylvania State University 1998.

<sup>90</sup> La recherche concernant le schisme a conduit à une énorme bibliographie et de nombreux points de vue ont été exprimés sur le sens du schisme et ses conséquences. Parmi des nombreuses œuvres, voir à titre indicatif: Bayer A., *Spaltung der Christenheit*, qui contient toute la bibliographie principale précédente.

<sup>91</sup> Pour le statut des patriarcats d'Orient à cette époque, voir: i) Antioche: Papadopoulos C. (archev. d'Athènes), *Histoire de l'Église d'Antioche*, p. 813-881, ii) Jérusalem: Papadopoulos C. (archev. d'Athènes), *Histoire de l'Église de Jérusalem*, p. 377-407 et iii) Alexandrie: Papadopoulos C. (archev. d'Athènes), *Histoire de l'Église d'Alexandrie*, p. 536-552.



dépendance à l'égard de l'empereur allemand (césaropapisme) limitait son autonomie et maintenait des aberrations éthiques sans que des décisions soient prises. En outre, l'existence d'antipapes soutenus par différents souverains a aggravé les problèmes existants. L'amélioration de cette situation a été réalisée grâce à certains cercles monastiques qui cherchaient un retour aux valeurs originelles de la vie chrétienne par la rigueur dans la vie spirituelle. Le moyen principal de ce retour était les monastères, dont le plus caractéristique était le monastère de Cluny<sup>92</sup>.

En résumé, au cours de cette période, l'influence de l'Église se fait sentir dans l'empire byzantin. Les moines sont sollicités pour devenir patriarches, ils forment aussi la majorité des saints. Les fondations monastiques se multiplient. Ils participent aussi au travail missionnaire. Ce rôle des moines s'explique par le triomphe des iconophiles pendant la période Iconoclaste (IX<sup>e</sup> siècle), qui provenaient principalement des rangs des moines, et par l'influence qu'ils exerçaient après la victoire finale des positions iconophiles<sup>93</sup>.

Dans le domaine de l'art, les derniers descendants de la dynastie macédonienne (867-1057) n'ont pas montré un enthousiasme particulier. Ainsi, bien que les anciens empereurs macédoniens aient favorisé les arts, l'éducation et la littérature<sup>94</sup>, à cette époque il y avait des lacunes dans ces domaines. Cette réalité peut être expliquée par le fait que l'empire est centré sur la défense du territoire et son expansion, comme l'exprime Basile II. Ses successeurs se sont concentrés sur les conflits internes, des faits qui limitent inévitablement le développement de l'art, au moins au niveau impérial.

Cependant, il y a un épanouissement dans certains domaines, tels que les *miniatures* des manuscrits illustrés, en particulier dans les *Ménologes* de Syméon le Métaphraste et Basile II. Les *Évangélistes*, comme par exemple le N. 587 du monastère de Dionysiou (env. 1059), acquièrent une riche décoration iconographique. En outre, les ateliers de

---

<sup>92</sup> Pour un aperçu de l'évolution ecclésiastique de l'Occident au cours de cette période, voir: i) Mckitterick R., «5. The Church», *TNCMH* 3 (1999) 130-162 et 754-759, avec bibliographie, ii) Cowdrey H. E. J., «8. The structure of the church, 1024-1073», *TNCMH* 4/1 (2004) 229-267 et 805-810, avec bibliographie et iii) Blumenthal U.-R., «2. The papacy, 1024-1122», *TNCMH* 4/2 (2004) 8-37 et 790-794, avec bibliographie.

<sup>93</sup> Un exemple typique est le patriarche Michel Cérulaire qui défendait la suprématie du pouvoir ecclésiastique sur le pouvoir politique, ce qui se traduit dans sa demande de porter des chaussures rouges, un privilège réservé uniquement aux empereurs byzantins. Pour l'influence de l'Église après l'Iconoclasme, voir à titre indicatif: Xristofilopoulou C., *Histoire Byzantine, vol. B2'*, p. 429-438, avec bibliographie.

<sup>94</sup> Des exemples typiques sont les empereurs Léon VI le Sage (886-913) et Constantin VII le Porphyrogénète (913-959).

copie calligraphique de Nil le Jeune fournissent des œuvres de cette tendance en Italie du Sud.

La mission en Russie a conduit à l'expansion de l'art byzantin, puisque les nouvelles églises érigées sont influencées par les modèles byzantins (architecture), et il y a la même tendance en ce qui concerne la décoration intérieure et le revêtement des églises (hagiographie, sculpture sur bois, construction en métal etc.). La musique (musique byzantine) et la poésie (hymnographie) ont été promues de la même façon.

Dans la période qui suit l'Iconoclasme (à partir du IX<sup>e</sup> siècle), deux tendances se forment dans l'art, schématiquement, avec une séparation géographique claire, c'est-à-dire l'école de Constantinople (et les zones proches, Macédoine et Thrace) et l'école de la Grèce (dans des territoires du thème de l'Hellade). L'art des peuples qui ont accepté le christianisme à travers la mission (par exemple, les Russes et les Serbes) a été influencé par l'école de Constantinople.

Les églises de l'école de Constantinople de cette époque-là se trouvaient à Constantinople, comme celle de Saint-Georges du monastère des Manganes (1042-1047), mais les meilleurs exemples de cette école sont loin de la capitale. À Thessalonique, se trouve l'église de la Vierge de Chalkeon (1028) et à Chios, dans le Nouveau Monastère (1045), le catholikon qui est devenu un modèle pour d'autres églises. L'école de Grèce apparaît à Athènes avec de petites églises, qui ont un décor extérieur très vif avec des coupes distinctives. Ces églises sont celles de la Sotiras Lykodimou (1044), de Saint-Nicolas de Raggavas (1040-1050), de Kapnikarea (env. 1050), des Saints-Théodores de Klafthmonos (1065) et à la fin du XI<sup>e</sup> siècle est construite celle de Sainte-Catherine de Plaka.

En *architecture*, une époque de modernité est introduite: ainsi, un nouveau type, celui de forme octogonale domine, tel qu'il est réalisé dans les monastères de cette période. En particulier, ce nouveau type apparaît dans deux variantes: a) le simple ou l'insulaire (par exemple Nouveau Monastère (1042)) et b) le composite ou le continental (par exemple Hosios Loukas (avant 1011) et le monastère de Daphni (1080)). La caractéristique de ce nouveau type est que la coupole est soutenue par huit piliers qui lui donnent du volume, et par conséquent, l'église est aussi grande pour soutenir une telle coupole majestueuse. L'architecture byzantine se propage aussi au cours de la mission byzantine. En Russie, de nombreuses nouvelles églises ont été érigées selon les modèles byzantins. D'autres églises dans les régions russes imitent l'architecture de Sainte-Sophie de Kiev (1037-1046), comme l'église de la Transfiguration (Tchernigov

(1033-1053)). La première église russe après le baptême de Vladimir est l'église de la Dormition de la Vierge (Kiev (996-1039)). Un peu plus tard, l'église de Sainte-Sophie (Novgorod (1045-1050)) est construite<sup>95</sup>.

En ce qui concerne les *fresques*, les nouvelles tendances qui apparaissent se reflètent dans les représentations de la Vierge de Chalkeon et de Sainte-Sophie (Ohrid 1037-1056)), avec des visages simples et des plis de vêtements aux couleurs intenses. Les fresques (1050-1070) de Saint-Sophie de Kiev, qui sont d'une beauté particulière, ont été faites non seulement par des hagiographes byzantins mais aussi par des hagiographes locaux. En Crète, les fresques du monastère de Myriokefala fondé par Jean l'Étranger (avant 1027) sont très intéressantes, particulièrement celles de la coupole avec le Christ Tout Puissant (Παντοκράτορας).

Dans l'*iconographie*, les icônes qui subsistent ne sont pas nombreuses, mais on peut constater par les *Typika* des monastères qu'il y avait une grande production et que les monastères gardaient un assez grand nombre d'icônes. Les types d'icônes, qui se sont beaucoup développés, sont les suivants: a) les icônes de l'iconostase, comme au monastère du Sinaï, où on conserve beaucoup d'icônes de cette période, b) les icônes portables de saints sur lesquelles le saint représenté est entouré par le cycle liturgique annuel. On trouve des icônes de ce genre également au monastère du Sinaï et c) les icônes mosaïquées, comme celle de Saint-Nicolas (du monastère de Patmos).

En ce qui concerne les *mosaïques*, des exemples représentatifs de la période, qui sont principalement dus à des parrainages impériaux, se trouvent dans les monastères d'Hosios Loukas (Phocide), de la Nea Moni à Chios et à Daphni (Attique). La grande qualité d'ensemble montre que les mosaïques sont faites par des artisans de Constantinople. Cette technique est aussi utilisée dans l'église de Sainte-Sophie (Kiev). Constantin IX Monomaque, à part les privilèges qu'il a accordés au monastère (1042-1055) de la Nea Moni, a aussi soutenu financièrement ses mosaïques. À Saint-Sophie de Kiev, construite selon les modèles byzantins, les mosaïques (entre 1042-1046) ont été également élaborées selon les modèles byzantins par des artisans byzantins de Constantinople, puisqu'elles imitent le style d'autres mosaïques byzantines, et elles sont reconnues pour leur haute qualité. Elles ressemblent aussi à celles d'Hosios Loukas.

---

<sup>95</sup> Pour les églises et l'art des origines de l'Église russe, voir: i) Arrignon J.-P., *La chaire métropolitaine de Kiev, des origines à 1240*, Paris 1986 et ii) Vodoff V., *Naissance de la chrétienté russe: la conversion du prince Vladimir de Kiev (988) et ses conséquences (XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles)*, éd. Fayard, Paris 1988, p. 88-92.

En *sculpture*, on suit la tendance de l'époque précédente avec des icônes sculptées sur divers matériaux (marbre, or, ivoire etc.). Sur les représentations domine la figure de la Vierge.

Les *arts mineurs* connaissent aussi une croissance importante. Les objets caractéristiques de la période sont principalement fabriqués en émail, avec de pierres précieuses incrustées. La Pala d'Oro, une composition pour l'Autel de l'église de Saint-Marc (Venise)<sup>96</sup> est connue. Des exemples typiques de l'époque sont les deux couronnes, des cadeaux diplomatiques de la politique étrangère byzantine pour les rois hongrois André (1046-1061) et Géza I (1074-1077). Les arts mineurs comprennent aussi des œuvres en argent (doublure d'icônes, des croix etc.) et en cuivre (portes d'églises etc.).

En résumé, à part quelques cas isolés de tendance classique, l'art de la période est dominé par une réaction à l'art classique (style anticlassique). Parallèlement, de nouveaux styles sont développés, comme dans l'architecture<sup>97</sup>.

La fin du X<sup>e</sup> siècle et le début du XI<sup>e</sup> siècle marquent pour Byzance la fin d'une époque (Macédonienne) et le début d'une nouvelle (Comnénienne), où, bien qu'il y ait un affaiblissement continu des structures de l'Empire, l'apogée des époques précédentes est maintenue<sup>98</sup>.

### **c) Les Actes patriarcaux.**

Les décisions des patriarches tiennent lieu de canons dans la vie de l'Église, bien que les décisions des 7 conciles Œcuméniques et des conciles Locaux soient exclusivement définies en tant que canons, comme également celles des Pères de l'Église. Ainsi, celles-ci sont en général caractérisées en tant qu'Actes patriarcaux et résultent du manque de conciles après le septième concile Œcuménique. En effet, après les huit premiers siècles la direction des fidèles s'est appuyée sur les décisions des patriarches de Constantinople qui répondaient à leurs questions, en interprétant et en

---

<sup>96</sup> Bettini S., «Venice, the Pala d'Oro, and Constantinople», *TREASURY* (1984) 35-64, avec bibliographie.

<sup>97</sup> Pour l'art de cette période, voir: i) Kristofilopoulou C., *Histoire Byzantine, vol. B2'*, p. 447-456, avec riche bibliographie et ii) Mango C., «Les monuments de l'architecture du xi<sup>e</sup> siècle et leur signification historique et sociale», *TM* 6 (1976) 351-365.

<sup>98</sup> Pour l'époque, à part la bibliographie citée sur les questions spécifiques, voir: i) Magdalino P., «The Year 1000 in Byzantium», *YEAR 1000* (2003) 233-270, ii) Kazhdan A.-Epstein A.-W., *Change in Byzantine culture in the eleventh and twelfth centuries*, ed. University of California Press, The Transformation of the Classical Heritage: 7, Berkeley-Los Angeles-London 1985 et iii) Sorlin I., «Publications soviétiques sur le xi<sup>e</sup> siècle», *TM* 6 (1976) 367-398.

précisant les canons, toujours par rapport au cas concret qu'ils examinaient. L'examen de chaque cas était appuyé sur certains canons (par exemple présentation entière de l'affaire de la part du demandeur, puisque dans le cas contraire le concile ne peut pas donner la solution) et le synode patriarcal était chargé de la résolution. Il est caractéristique qu'on n'a pas conservé autant d'Actes émanant des patriarches des autres patriarcats de l'Orient, alors qu'en Occident les papes promulguaient aussi des décisions comparables<sup>99</sup>. C'est une des raisons pour lesquelles l'importance de ces Actes est évidente<sup>100</sup>.

La classification de ces documents est une question compliquée. Les Actes eux-mêmes portent des noms divers qui se trouvent habituellement dans leur titre, mais aussi dans le texte. Parmi les noms, on trouve les suivants: *pittacium* (πιπτάκιον), définition (ὁρισμός), décret (διάταγμα), décision (synodique) ((συνοδική) ἀπόφαση), résolution (ψήφισμα) etc.<sup>101</sup>. Les Actes ont une structure similaire<sup>102</sup>. Ils s'appuient sur des sources qui sont principalement les canons, les lois, des Actes antérieurs et naturellement la Sainte Écriture<sup>103</sup>.

Par rapport au concile, les Actes appartiennent à de diverses catégories. Les Actes qui précisent des questions sont caractérisés en tant que réponses canoniques et celles-ci constituent la majorité des Actes d'Alexis<sup>104</sup>. F. Lauritzen propose une autre distinction et répartit les Actes du Synode patriarcal en deux catégories: dans la première (Type I), qui comprend des textes courts du Synode patriarcal, sont inclus quatre Actes (836, 844, 849? et 850)<sup>105</sup>. Dans la deuxième (Type II) sont comprises des résolutions patriarcales

---

<sup>99</sup> Sur les papes au Moyen Âge voir: *A Companion to the Medieval Papacy: Growth of an Ideology and Institution*, Sisson K.-Larson A. (ed.), ed. Brill, Brill's Companions to the Christian Tradition: 70, Leiden-Boston 2016. Sur les décisions des papes (Décrétales) voir: Fransen G., *Les Décrétales et les collections de Décrétales*, éd. Brepols, Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental: fasc. 2: A-III.1\*, Turnhout 1972.

<sup>100</sup> Sur la valeur des Actes des patriarches et des papes, ainsi que sur les problèmes plus généraux qui résultent de leur examen voir: Meixanetsidis B., «Typologie et autorité canonique des «actes» et des «documents»», *THÉOLOGIE* 86/3 (2015) 251-256, avec bibliographie.

<sup>101</sup> Sur le sens de l'Acte et la problématique équivalente voir: Meixanetsidis B., «Typologie et autorité canonique des «actes» et des «documents»», *THÉOLOGIE* 86/3 (2015) 256-268, avec bibliographie. Ultérieurement, les Actes ont pris un sens plus large (281-294).

<sup>102</sup> Sur la structure des Actes voir: Meixanetsidis B., «Typologie et autorité canonique des «actes» et des «documents»», *THÉOLOGIE* 86/3 (2015) 278-280, avec bibliographie.

<sup>103</sup> Meixanetsidis B., «Typologie et autorité canonique des «actes» et des «documents»», *THÉOLOGIE* 86/3 (2015) 281.

<sup>104</sup> Sur ces catégories voir: Meixanetsidis B., «Typologie et autorité canonique des «actes» et des «documents»», *THÉOLOGIE* 86/3 (2015) 273-278, avec bibliographie.

<sup>105</sup> Lauritzen F., «Synod decrees of the eleventh century», *BZ* 105/1 (2012) 104 et 113-114.

qui sont des textes de grande étendue et correspondent à sept Actes (833, 835, 839, 840, 846, 855a, 855b)<sup>106</sup>.

En ce qui concerne leur expression, les Actes sont écrits dans une langue expressive et élevée (p.ex. Acte de 1030, où se trouve une description de la ville de Mélitène) et dans un style qui ressemble parfois à celui de Psellos (par exemple, la description de Jean de Mélitène)<sup>107</sup>. Mais en général, en tant que textes du droit canon, il apparaît qu'ils suivent certains caractéristiques constantes, comme: introduction-présentation du sujet-examen à la base de canons et de lois.

#### **d) Les synodes patriarcaux.**

Le Synode patriarcal est celui qui décide et publie les Actes. Ce type de concile peut prendre diverses formes, selon les décisions qu'il publie, l'exemple le plus typique est le Synode patriarcal<sup>108</sup>, il est convoqué par le patriarche qui parle et vote en premier<sup>109</sup>, sa référence se fonde principalement sur les canons car ceux-ci ont été institutionnalisés par les conciles Œcuméniques et Locaux<sup>110</sup>.

Plus spécialement, les conciles d'Alexis ont pris la forme du concile patriarcal, c'est-à-dire sont convoqués pour l'examen d'une question. Dans les Actes, il n'y a pas d'épiclèse à Dieu ou au Saint-Esprit puisqu'il ne s'agit pas d'Actes de conciles Œcuméniques. En outre, ils ne sont pas convoqués par invitation impériale comme les conciles œcuméniques, mais par le patriarche puisqu'il s'agit de réunions programmées en raison d'une question particulière. Le vote cependant suit la même procédure<sup>111</sup>. F. Lauritzen, par une analyse des Actes, a essayé de décrire la procédure de constitution, de convocation et de prise des décisions de ces Synodes patriarcaux et il divise les Actes

---

<sup>106</sup> Lauritzen F., «Synod decrees of the eleventh century», *BZ* 105/1 (2012) 106 et 113-114.

<sup>107</sup> Lauritzen F., «Against the Enemies of Tradition.», *ORTHODOXY AND HERESY* (2010) 43-44.

<sup>108</sup> Sur les conciles patriarcaux voir: i) Meixanetsidis B., «Typologie et autorité canonique des «actes» et des «documents»», *THÉOLOGIE* 86/3 (2015) 268-273, avec bibliographie et ii) Stephanidès B., «Die geschichtliche Entwicklung der Synoden des Patriarchats von Konstantinopel», *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 55 (1936) 127-157. Sur le concile Permanent voir: Hajjar J., *Le synode permanent dans l'Église byzantine des origines jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle*, OCA 164, Rome 1962.

<sup>109</sup> Sur la convocation du concile voir de façon indicative: Lauritzen F., «Who convenes a Synod in Byzantium?», *THÉOLOGIE* 86/2 (2015) 105-116.

<sup>110</sup> Sur les canons et leur relation avec le concile voir: Papatthomas G. (archim.), «Synodalité et Saints Canons au sein de l'Église», *THÉOLOGIE* 86/2 (2015) 153-169.

<sup>111</sup> i) Lauritzen F., «Who convenes a Synod in Byzantium?», *THÉOLOGIE* 86/2 (2015) 112-113 et ii) Lauritzen F., «The synods of Alexios Studites (1025-1043)», *THE PATRIARCHATE* (2017) 17-24.

en deux catégories. Le Type I se réfère à ces textes qui sont rédigés avant le concile et pendant l'examen de la question, et qui peuvent être intégrés dans les décisions du concile. Le Type II est plus important puisqu'il contient la décision, les signatures des participants et la validation patriarcale avec son sceau<sup>112</sup>.

### e) Méthodologie.

Les sources, qui sont principalement divisées en byzantines et non byzantines, constituent un outil principal de l'enquête et leur rassemblement s'est fait progressivement, en France et en Grèce. Du point de vue de l'**historiographie**, dans une œuvre, on trouve la plupart des informations réunies. En général, chaque écrivain pose un prélude à son œuvre lorsqu'il présente son objectif. Pour cette période, une œuvre importante est celle de Psellos qui doit cependant être examinée en profondeur et de manière critique car elle est subjective vis-à-vis de nombreux événements et par les analyses historiques qu'il en fait et elle juge les personnes de façon positive ou négative selon les circonstances<sup>113</sup>. Comme M. Psellos qui appartient à l'aristocratie civile, M. Attaleiates était juge mais il écrit plus tard dans le siècle et il décrit les faits du point de vue de l'aristocratie militaire, considérant que l'abandon de l'armée a provoqué le déclin après Basile II<sup>114</sup>. Les descriptions de J. Skylitzès sont plus éloignées dans le temps<sup>115</sup>, de même aussi que pour G. Cédrenos qui le copie<sup>116</sup>. J. Zonaras condense l'œuvre des précédents<sup>117</sup> et il faut aussi citer un groupe d'historiens de moindre importance (C. Manassès<sup>118</sup>, M. Glycas<sup>119</sup>, Joël<sup>120</sup>). En tout cas, la lecture des historiens

---

<sup>112</sup> Lauritzen F., «Synod decrees of the eleventh century», *BZ* 105/1 (2012) 113.

<sup>113</sup> Karpozilos A., *Historiens et chronographes byzantins, vol. III*, p. 98-101 et 106-112. Sur l'œuvre de Psellos et son herméneutique voir: i) Reading Michael Psellos (ed. Barber C.-Jenkins D.), ed. Brill, *The Medieval Mediterranean-Peoples, Economies and Cultures, 400-1500*: 61, Leiden-Boston 2006 et ii) Papaioannou S., *Michael Psellos. Rhetoric and Authorship in Byzantium*, ed. CUP, New York 2013. Sur la description des personnes à la Chronographie voir: i) Lauritzen F., *The Depiction of Character in the Chronographia of Michael Psellos*, ed. Brepols, *Byzantios-Studies in Byzantine History and Civilization*: 7, Turnhout 2013 et ii) Kaldellis A., *The Argument of Psellos' Chronographia*, ed. Brill, *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*: 68, Leiden-Boston-Köln 1999.

<sup>114</sup> Karpozilos A., *Historiens et chronographes byzantins, vol. III*, p. 194-196 et 197-198.

<sup>115</sup> Karpozilos A., *Historiens et chronographes byzantins, vol. III*, p. 241-243 et 250-255. Sur l'œuvre de Skylitzès et son herméneutique voir: Kiapidou H.-S., *Le Synopsis des Histoires de Jean Skylitzès et ses sources (811-1057)*, éd. Kanaki, Athènes 2010 (en grec).

<sup>116</sup> Karpozilos A., *Historiens et chronographes byzantins, vol. III*, p. 334.

<sup>117</sup> Karpozilos A., *Historiens et chronographes byzantins, vol. III*, p. 467-469 et 485-486.

<sup>118</sup> Karpozilos A., *Historiens et chronographes byzantins, vol. III*, p. 544-547.

byzantins exige un point de vue critique, dans la mesure où, par exemple: a) plusieurs fois, ils passent sous silence des événements qui ne les favorisent pas, pratique connue et largement utilisée, b) ils ne mentionnent pas les questions qu'ils considèrent insignifiantes et c) ils ne décrivent pas certains événements qui étaient connus de tous à l'époque de la rédaction de leurs œuvres (mention de noms de dignitaires qui sont simplement mentionnés par leur dignité). Au contraire, les œuvres historiques des hérétiques (comme les Arméniens ou Syriens monophysites) complètent les œuvres des byzantins pour des événements que les derniers ne mentionnent pas, mais on ne doit pas ignorer le regard négatif, partial, qu'ils portent sur les Byzantins. Ainsi, la comparaison d'œuvres d'auteurs byzantins, y compris hérétiques, constitue un champ fécond de recherches. En outre, l'œuvre de l'historien arabe Yahyā d'Antioche complète sur plusieurs points les sources byzantines, sans qu'il soit pourtant exact quant aux dates<sup>121</sup>. Les historiographies byzantines sont complétées aussi par les œuvres d'autres peuples (comme celles de Russes), et la valeur des sources occidentales n'est pas non plus insignifiante.

Des éléments importants sont aussi fournis par des **œuvres théologiques** de l'époque, comme celle d'Euthyme d'Acmonie sur les hérésies<sup>122</sup>. La **législation** (lois) constitue une partie indispensable de la recherche. Les Basiliques et via celles-ci le droit Justinien sont cités continuellement dans les Actes. Des informations décisives sont en outre offertes par les collections juridiques, ainsi que les collections de décisions judiciaires (comme la Peira). Avec la législation, on tient compte aussi du **droit canon** (canons) qui s'appuie sur la Sainte Écriture et les décisions des conciles et des Pères<sup>123</sup>. Les informations sur la période sont complétées, enfin, par la **numismatique** et la **sigillographie**, sciences qui ont connu une grande croissance pendant les dernières décennies.

---

<sup>119</sup> Karpozilos A., *Historiens et chronographes byzantins*, vol. III, p. 598-601.

<sup>120</sup> Karpozilos A., *Historiens et chronographes byzantins*, vol. IV, p. 570.

<sup>121</sup> Conrad L., «Yahyā of Antioch», *ODB* 3 (1991) 2213.

<sup>122</sup> Kazhdan A., «Euthymios of Akmonia», *ODB* 1 (1991) 756.

<sup>123</sup> Pour les canons avec traduction française voir: i) Joannou P.-P., *Discipline Générale Antiquité (II<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> s.)*, t. I,1: *Les canons des conciles œcuméniques (IV<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> s.)*, t. I,2: *Les canons des Synodes Particuliers (IV<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> s.)*, t. II: *Les canons des Pères Grecs (Lettres Canoniques)*, éd. Tipografia Italo-orientale «S. Nilo», Fonti-Fascicolo IX, Grottaferrata (Rome) 1962-1963 et ii) Papatthomas Gr. (archim.), *To Corpus Canonum της Εκκλησίας (1ος-9ος αιώνας). Το κείμενο των Εκκλησιαστικών Ιερών Κανόνων-Le Corpus Canonum de l'Église (1er-9e siècles). Le texte des Saints Canons ecclésiastiques*, éd. Épektasis, BN 30, Katérini 2015, p. 139-1048.



Notre travail *est structuré* selon la forme classique des monographies consacrées à un personnage historique, en l'occurrence le patriarche Alexis: présentation du contexte historique, de la biographie et de l'action du patriarche, traduction et commentaire de ses Actes.

La présentation de ces derniers *s'est appuyée* sur les Actes déjà publiés, accessibles dans les éditions anciennes; seul deux avaient déjà été traduits par J. Gouillard. Le commentaire vise principalement à apprécier la valeur théologique et canonique de ses Actes, parallèlement à leur valeur historique.

Le *manque* le plus important est l'absence d'édition critique des Actes qui pourrait aider à la meilleure interprétation de certains aspects de son œuvre, et nous espérons pouvoir à l'avenir contribuer à cette nouvelle édition. En outre, une interprétation du Typikon du point de vue liturgique aiderait aux recherches liturgiques et à l'éclaircissement des tendances caractéristiques des Typika monastiques. L'examen des questions du mariage du point de vue de l'histoire générale du droit renforcerait notre connaissance de la question complexe du mariage dans la réalité byzantine, mais dans le cadre de cette thèse nous nous en sommes tenus à l'explication des textes et à des comparaisons avec des Actes de patriarches antérieurs. Alexis lui-même, d'ailleurs, appuie ses décisions, comme c'est l'habitude, sur l'autorité des anciens conciles.

Les noms des conciles patriarcaux convoqués par Alexis n'est pas facile à établir de façon sûre, pas plus que la définition du type des Actes qu'il a publié (voir TABLEAUX et plus haut (F. Lauritzen)). Mais les *difficultés* rencontrées tiennent avant tout à la perte de certains Actes qui constitueraient un appui précieux pour la constitution d'une interprétation complète de l'œuvre d'Alexis. Des Actes perdus, on connaît l'existence des certains grâce à la mention qui en est faite dans ceux qui sont conservés, alors que le nombre de ceux qui ont été perdus est évidemment inconnu. Le Typikon du monastère qui a été fondé par Alexis lui-même n'est pas conservé mais la traduction slave cependant comble ce vide, bien que nous n'y ayons eu accès que par le biais d'une traduction partielle anglaise.

Concernant la traduction même des Actes, nous avons été confronté à la recherche d'équivalents français pour des noms propres. On a préféré la terminologie équivalente française là où elle existe (p.ex. Στέφανος traduit par Étienne et non par Stephan) et une simple translittération des noms grecs qui n'ont pas d'équivalent en français (p.ex. Βοθυρίτης rendu par Bothyritis). Plus précisément sur le monastère de

Stoudios, qui pose des questions en ce qui concerne l'écriture en grec puisqu'il y a des nominations différentes, on a préféré à la traduction française la simplification «μονή του Στουδίου» («monastère de Stoudios») selon la proposition de H. Delehay<sup>124</sup> et d'O. Delouis<sup>125</sup>. Pour les noms des archevêchés, des métropoles et des évêchés, on a utilisé l'œuvre de B. Moulet<sup>126</sup>. Ces mêmes auteurs nous ont été utiles pour la traduction des termes techniques définissant des fonctions, impériales ou ecclésiastiques, ou des activités caractéristiques de l'histoire byzantine. Dans la liste des Abréviations, on a indiqué toutes celles qui nous permettait d'alléger la présentation des références dans les notes (revues, encyclopédies, volumes thématiques et dédiés).

On voit comment la rédaction de cette monographie, consacrée au patriarche Alexis le Stoudite, nous place au cœur d'une période clé de l'histoire byzantine. L'*objectif* du travail est de faire une présentation de la personne du patriarche dans son contexte historique, œuvrant à la fois dans l'entourage impérial et ecclésiastique, d'analyser le rôle important qu'il a joué dans les affaires politiques et ecclésiastiques en XI<sup>e</sup> s., les influences qu'il a subies, dont on trouve des traces dans ses Actes, et enfin d'évaluer son influence en dehors des frontières de l'empire.

---

<sup>124</sup> Delehay H., «Stoudion-Stoudios», *AnBoll* 52 (1934) 64-65.

<sup>125</sup> Delouis O., *Saint-Jean-Baptiste de Stoudios, vol. I*, Conventions (premières pages sans énumération).

<sup>126</sup> Moulet B., *Évêques, pouvoir et société*, p. 39-126.

## CHAPITRE I: LA VIE ET L'ACTION DU PATRIARCHE

### a) Sources écrites.

Les sources principales de la période (fin X<sup>e</sup>-début XI<sup>e</sup> siècle) qui sont liées à la vie du patriarche sont les œuvres des historiens, où des informations partielles, mais intéressantes, sont incluses au sujet de son action. Elles sont principalement byzantines (par exemple Skylitzès, Kédrenos, Zonaras, Psellos), mais aussi non byzantines, par exemple arméniennes (Matthieu d'Édesse) et arabes (Yahyā d'Antioche), offrant une perspective différente sur les événements. D'autres œuvres de l'époque donnent aussi des informations essentielles, comme par exemple celles de Michel Psellos (Discours Funèbres). Des sources supplémentaires pour Alexis sont les sceaux (voir plus bas: b)) et les manuscrits illustrés (voir plus bas: c)) qui offrent une image visuelle des événements<sup>127</sup>.

### b) Sceaux.

Trois sceaux du patriarche sont conservés, les deux premiers en deux exemplaires, selon les résultats de la recherche moderne<sup>128</sup>. Sur le premier, il a choisi de représenter Jean le Précurseur, le saint auquel est dédié le monastère de Stoudios et qui abritait la relique d'un crâne du saint. Sa datation doit être placée un peu après l'avènement d'Alexis au trône patriarcal et peut-être exprime-t-il le respect du saint grâce auquel il a été élu (1025) (Image 1). Le deuxième représente la Théotokos Hodègètria portant le nourrisson, protectrice de Constantinople, il peut être daté de la fin du patriarcat (1043) (Image 2). Le troisième est un sceau du monastère de la Théotokos qu'Alexis lui-même a fondé et il porte l'image de la Théotokos en buste avec l'enfant Jésus (vers 1034) (Image 3)<sup>129</sup>.

---

<sup>127</sup> Pour les sources qui sont liées à l'œuvre du patriarche et sont en général les mêmes que celles concernant sa vie, ainsi que pour leur évaluation voir Introduction.

<sup>128</sup> Mais O. Delouis n'en connaît qu'un (Delouis O., *Saint-Jean-Baptiste de Stoudios, vol. II*, p. 438-439 (note 653)).

<sup>129</sup> Sur les deux premiers sceaux voir: Zacos G., *Byzantine Lead Seals, vol. II*, p. 15-17 (N. 14), avec bibliographie.

À cette époque-là, le culte du Précurseur paraît répandu. Le métropolite Théopempte qui a été envoyé en Russie par Alexis (voir Chapitre VII) a également saint Jean sur son sceau<sup>130</sup>.

La représentation du Précurseur sur le premier sceau doit se comprendre aussi dans le cadre de la reconnaissance de la personne représentée par le possesseur du sceau, une pratique qui est observée à partir du XI<sup>e</sup> siècle et après. De cette manière, les laïcs choisissent des saints par rapport à leur carrière ou à des événements de leur vie, tandis que respectivement les clercs ont des saints en rapport avec l'office qu'ils ont en charge. Plus spécialement, les patriarches de Constantinople utilisent une image de la Vierge puisqu'elle était la protectrice de la Nouvelle Rome, à part trois exceptions au XI<sup>e</sup> siècle, celles d'Eustathe, d'Alexis et de Cérulaire. Les higoumènes avaient des sceaux qui portaient le saint du monastère, une pratique qui permet d'expliquer pourquoi Alexis en tant qu'ancien higoumène du Stoudios avait choisi de faire graver l'image de Jean le Précurseur sur son sceau de patriarche. Des règles iconographiques analogues existent aussi pour l'iconographie des sceaux des métropolites<sup>131</sup>.

La Vierge qui est représentée sur le deuxième sceau d'Alexis est la Vierge Hodègètria, une des représentations les plus fréquentes. De point de vue morphologique, il s'agit d'une représentation dans laquelle la Vierge est en pied, elle regarde devant elle et non vers le nourrisson qu'elle porte sur le bras et selon Taddei, «elle a toujours ce mouvement gracieux de déhanchement qu'on pourrait assimiler au chiasme de l'Antiquité classique». La Vierge porte un voile (μαφόριο) sur la tête, qui tombe jusqu'à sa poitrine en faisant des plis qui commencent de son épaule droite<sup>132</sup>.

---

Sur le premier sceau (Précurseur) voir: i) Oikonomides N., *A Collection of dated Byzantine Lead Seals*, p. 78-79 (N. 76) et ii) Laurent V., *Le Corpus des sceaux*, vol. V,1, N. 13-14.

Sur le deuxième sceau (Théotokos) voir: i) Oikonomides N., *A Collection of dated Byzantine Lead Seals*, p. 84 (N. 84), ii) Seibt W.-Zarnitz M. L., *Das byzantinische Bleisiegel*, N. 5.1.5 et iii) Taddei C., *Les images de la Theotokos sur les sceaux byzantins*, vol. II, p. 54.

Sur le troisième sceau (Théotokos) voir: McGeer E.-Nesbitt J.-Oikonomides N., *Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks*. Vol. 5, p. 81 (N. 38.1).

<sup>130</sup> Laurent V., *Le Corpus Des Sceaux de L'empire Byzantin*, Vol. 5, *L'Église*, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, Paris 1963 (N. 782).

<sup>131</sup> En tout cas, les clercs étaient plus près du respect des règles concernant les représentations sur les sceaux que les laïcs. Pour ces questions, à partir du XI<sup>e</sup> siècle et après, voir: i) Cheynet J.-C.-Morrisson C., « Texte et images sur les sceaux byzantins », *SBS* 4 (1995) 16-32 et ii) Cheynet J.-C., «11. Par Saint Georges, par Saint Michel », *SOCIÉTÉ* 1 (2008) 297 (note 48).

<sup>132</sup> Taddei C., *Les images de la Theotokos sur les sceaux byzantins*, vol. I, p. 32, 34 et 35. Voir aussi les observations générales: p. 37 et 87.

### c) Les miniatures du manuscrit de Skylitzès (*Synopsis des Histoires*).

Le célèbre manuscrit illustré de Madrid de la *Synopsis des Histoires* de Skylitzès constitue un document historique important puisqu'il contient 574 miniatures de divers événements du récit présenté. De celles-ci, on peut tirer un matériau iconographique donnant des éléments utiles sur la société byzantine<sup>133</sup>.

L'historicité des scènes du manuscrit est difficile à prouver et dans de nombreux cas les mêmes motifs de présentation se répètent<sup>134</sup>. Sous ce prisme, les miniatures qui mettent en scène Alexis sont les suivantes :

a) intronisation du patriarche : la miniature présente l'intronisation dans l'église, Alexis étant assis au milieu et le protonotaire lui donnant le bâton patriarcal. La miniature porte le titre: «ὁ πρωτονοτάριος Βασιλείου βασιλέως ἐνθρονίζων Ἀλέξιον μοναχὸν καὶ καθηγούμενον τῆς μονῆς τοῦ Στουδίου, εἰς τὸν τῆς πατριαρχίας θρόνον» (Image 5)<sup>135</sup>,

b) mariage de Romain III avec Zoé: la scène se passe dans l'église. Le couple se trouve à droite et le patriarche couronne le nouvel empereur (Image 6) <sup>136</sup>,

c) mariage de Michel IV avec Zoé: la scène se passe dans la salle du chrysotriklinos. Le couple se trouve au milieu, le patriarche à droite, en ayant derrière lui un métropolitain et des clercs, tandis qu'à gauche il y a divers officiers. La miniature a comme titre: «ἀρχὴ βασιλείας Μιχαήλ, ἀδελφοῦ Ἰωάννου τοῦ Ὀρφανοτρόφου, τῶν Παφλαγῶν» (Image 7)<sup>137</sup>,

d) accusation de trois métropolitains en vue de la déposition d'Alexis: la miniature est constituée de deux scènes. Dans la première, le patriarche est représenté à droite tenant une lettre et avec lui se trouve un clerc, tandis que dans la deuxième Démétrios de Cyzique accepte l'épître d'Alexis. A. Grabar et M. Manoussacas soutiennent qu'Alexis est représenté dans les deux scènes, l'une où il reçoit l'épître des métropolitains

---

<sup>133</sup> Sur ce Codex, voir la présentation détaillée: Tsamakda V., *The illustrated Chronicle of Ioannes Skylitzes*, p. 1-4 et 7-41, avec bibliographie.

<sup>134</sup> Par contre, ce fait est distingué par la présentation de la silhouette du patriarche qui diffère de scène en scène. Sur le sujet voir: Tsamakda V., *The illustrated Chronicle of Ioannes Skylitzes*, p. 366-368, où il y a des cas concrets de contestation de l'historicité des scènes.

<sup>135</sup> i) Tsamakda V., *The illustrated Chronicle of Ioannes Skylitzes*, p. 224 et ii) Grabar A.-Manoussacas M., *L'illustration du manuscrit de Skylitzès*, p. 102.

<sup>136</sup> i) Tsamakda V., *The illustrated Chronicle of Ioannes Skylitzes*, p. 226 et ii) Grabar A.-Manoussacas M., *L'illustration du manuscrit de Skylitzès*, p. 103.

<sup>137</sup> i) Tsamakda V., *The illustrated Chronicle of Ioannes Skylitzes*, p. 233 et ii) Grabar A.-Manoussacas M., *L'illustration du manuscrit de Skylitzès*, p. 106-107.

et l'autre où il donne sa réponse. La miniature a comme titre: «Ἀλέξιος ὁ πατριάρχης μετὰ τοῦ μέρους τῆς ἐκκλησίας μηνύματα πρὸς τὸν Δημήτριον Κυζίκου καὶ τοὺς λοιποὺς μητροπολίτας» (Image 8)<sup>138</sup>,

e) couronnement de Michel V: le couronnement a lieu dans une pièce (probablement du palais). Le patriarche, qui porte un *polystaurion* (un phelonion ou cape liturgique orné de croix multiples), place la couronne sur la tête de l'empereur, à gauche duquel se trouve Zoé. A. Grabar et M. Manoussacas considèrent qu'il s'agit d'un évêque. Comme dans d'autres représentations, derrière les personnages principaux se trouvent d'autres personnages secondaires (trois clercs et des officiers). La scène a comme titre: «στέφεται εἰς βασιλέα Μιχαήλ ὁ Καλαφάτης» (Image 9)<sup>139</sup>,

f) couronnement de Théodora: la miniature comprend quatre scènes. Dans la première est représentée Théodora, qui se trouve au monastère de Petrion, en train d'embarquer sur un petit bateau, tandis que dans la deuxième elle est assise sur le petit bateau. Dans la troisième, elle descend et embrasse sa sœur Zoé, tandis que dans la quatrième, Zoé est représentée dans l'église de Sainte Sophie (Image 10)<sup>140</sup>,

g) couronnement de Constantin Monomaque: la scène a lieu dans l'église. Le couple, Constantin et Zoé, se trouve au milieu et le patriarche place la couronne sur la tête du nouvel empereur, tandis que, comme d'habitude, des clercs et des officiers se trouvent à l'arrière. La scène porte incorrectement le titre de la miniature précédente qui représente le mariage du couple (Image 11)<sup>141</sup>.

Les scènes qui sont liées à divers incidents sous le patriarcat d'Alexis sont:

a) ambassade d'arméniens: Romain, intronisé, reçoit l'ambassade des arméniens qui demande la paix et une épouse pour Bagrat, fils de Georges. À l'empereur se présentent trois hommes qui, comme il est mentionné, donnent «τὰ πεμφθέντα δῶρα πρὸς βασιλέα Ῥωμανὸν τὸν Ἀργυρὸν παρὰ τῆς γυνῆς Γεωργίου τῆς Ἀβασγίας» (Image 12)<sup>142</sup>,

---

<sup>138</sup> i) Tsamakda V., *The illustrated Chronicle of Ioannes Skylitzes*, p. 236 et ii) Grabar A.-Manoussacas M., *L'illustration du manuscrit de Skylitzès*, p. 108.

<sup>139</sup> i) Tsamakda V., *The illustrated Chronicle of Ioannes Skylitzes*, p. 243 et ii) Grabar A.-Manoussacas M., *L'illustration du manuscrit de Skylitzès*, p. 112.

<sup>140</sup> i) Tsamakda V., *The illustrated Chronicle of Ioannes Skylitzes*, p. 244-245 et ii) Grabar A.-Manoussacas M., *L'illustration du manuscrit de Skylitzès*, p. 113.

<sup>141</sup> i) Tsamakda V., *The illustrated Chronicle of Ioannes Skylitzes*, p. 247 et ii) Grabar A.-Manoussacas M., *L'illustration du manuscrit de Skylitzès*, p. 115.

<sup>142</sup> i) Tsamakda V., *The illustrated Chronicle of Ioannes Skylitzes*, p. 227 et ii) Grabar A.-Manoussacas M., *L'illustration du manuscrit de Skylitzès*, p. 104.

b) procession en raison de la sécheresse: la miniature présente une procession qui arrive à l'église des Blachernes. Elle est constituée de deux diacres, trois officiers et deux évêques l'un derrière l'autre (Image 13)<sup>143</sup> et

c) affaire du métropolite de Thessalonique Théophane: l'affaire est décrite dans deux miniatures. Sur la première, il y a deux scènes. Dans celle de gauche, se trouve Michel IV qui parle à un serviteur, tandis que dans celle de droite, le métropolite parle au serviteur de l'empereur, en faisant un geste de refus. Dans la deuxième, il y a trois scènes. Dans la première (à gauche), Michel IV donne des ordres à deux inspecteurs qui gardent des sacs (évidemment pleins d'argent du métropolite). Dans la deuxième (au milieu), un employé distribue de l'argent aux clercs, tandis que dans la troisième (à droite), des employés écartent ou chassent Théophane de sa résidence. La deuxième miniature a comme titre: «Μιχαήλ ὁ βασιλεὺς ὁ ἀδελφὸς Ἰωάννου τὸ τοῦ Θεοφάνους χρυσίον λαβῶν καὶ τοῖς κληρικοῖς τὰ δέοντα δοὺς καὶ τὰ ἄλλα λαβῶν τῆς μητροπόλεως ἐξώρισεν» (Image 14)<sup>144</sup>.

V. Tsamakda a soutenu que la représentation d'événements dans les miniatures qui ne sont pas mentionnés dans le récit de Skylitzès, mais se trouvent dans le récit de Psellos, présuppose que le calligraphe a pour sources les deux *Chronographies*, et probablement aussi des miniatures qui se trouvaient dans un manuscrit de l'histoire de Psellos<sup>145</sup>.

Le couronnement de l'empereur est représenté selon le rituel de la période byzantine, mais il y a des variations<sup>146</sup>. La représentation de l'intronisation d'Alexis s'intègre dans le cadre plus général de représentations sur ce sujet, et l'avis de Walter qui identifie le protonotaire à l'empereur est erroné<sup>147</sup>. Les scènes de mariage suivent également le rituel établi, même si les représentations du manuscrit ne sont pas

---

<sup>143</sup> i) Tsamakda V., *The illustrated Chronicle of Ioannes Skylitzes*, p. 235-236 et ii) Grabar A.-Manoussacas M., *L'illustration du manuscrit de Skylitzès*, p. 108.

<sup>144</sup> i) Tsamakda V., *The illustrated Chronicle of Ioannes Skylitzes*, p. 236-237 et ii) Grabar A.-Manoussacas M., *L'illustration du manuscrit de Skylitzès*, p. 109.

<sup>145</sup> Cet avis se présente souvent. Voir par exemple: Tsamakda V., *The illustrated Chronicle of Ioannes Skylitzes*, p. 254-255 et 260-266.

<sup>146</sup> Sur le couronnement de l'empereur et les considérations plus générales voir: Tsamakda V., *The illustrated Chronicle of Ioannes Skylitzes*, p. 278-285 et 288, avec bibliographie.

<sup>147</sup> Sur l'intronisation de l'empereur et les considérations plus générales voir: Tsamakda V., *The illustrated Chronicle of Ioannes Skylitzes*, p. 324-330, avec bibliographie. Sur l'avis de Walter voir: Walter Ch., «Church Appointments in Byzantine Iconography», *Eastern Churches Review* 10 (1978) 11 et 120 et Walter Ch., «Church Appointments», *ODB* 1 (1991) 417.

uniformes<sup>148</sup>. Au sujet des trois mariages de Zoé, S. Xondridou remarque que tandis que dans les deux premiers le conjoint est mis en relief, dans le troisième la présence de Zoé est soulignée. Ce changement dénote que les Byzantins reconnaissaient en Zoé la véritable impératrice<sup>149</sup>.

#### **d) Naissance et origine.**

C'est une habitude des chroniqueurs byzantins de ne pas faire de référence à des événements de la vie des personnes présentées ni à des informations concernant leur naissance, leur origine, leur éducation et d'autres détails marquants de leur vie. Cette absence s'explique facilement par le fait que les œuvres des chroniqueurs visaient à raconter des événements historiques de l'époque et non pas à écrire la biographie de personnes, qui étaient en général connues des lecteurs des chroniques. Le patriarche Alexis n'échappe pas à cette pratique, donc les sources n'évoquent rien sur le moment de sa naissance et son lieu d'origine.

Concernant l'année de la naissance du futur patriarche Alexis, il existe deux hypothèses qui tiennent compte de l'année de son décès en 1043:

a) si l'on fixe une durée de vie de 70 à 100 ans, sa naissance se place au plus tôt entre 943-973. Au cours de la période byzantine, il y a des cas de longévité, bien que rares, et même des personnes arrivant jusqu'à l'âge de 100 ans, ce qui explique cette hypothèse<sup>150</sup>

---

<sup>148</sup> Sur les scènes de mariage et les considérations plus générales voir : Tsamakda V., *The illustrated Chronicle of Ioannes Skylitzes*, p. 289-293, avec bibliographie.

<sup>149</sup> i) Xondridou S., *Constantin IX Monomaque et son époque*, p. 51-52 et ii) Hill B.-Liz J.-Smythe D., *Zoe: The rhythm method of imperial renewal*, New Constantines : the rhythm of imperial renewal in Byzantium, 4th-13th centuries : papers from the Twenty-sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, St Andrews, March 1992, ed. Ashgate, Aldershot 1994, p. 218-223.

<sup>150</sup> D'habitude, l'espérance de vie était au maximum d'environ 70 ans (par exemple Constantin VIII), même pour les personnes qui avaient une activité militaire intense et donc un énorme stress physique (comme Basile II), mais, selon les sources, il y avait des personnes qui ont atteint 100 ans (par exemple Photios). Les cas de centenaires pourraient bien être exagérés par les sources, mais ils sont peut-être plausibles. Cependant, il serait difficile d'accepter l'idée qu'il y avait des personnes qui atteignirent encore plus d'années de vie, jusqu'à 120 ans. Il s'agit principalement des saints dont la biographie a été écrite surtout pour les synaxaires et qui ont à l'arrière-plan, probablement, les patriarches de l'Ancien Testament (valeur symbolique. Pour les questions sur la durée de vie à Byzance et la problématique générale voir : i) Kazhdan A.-Constable G., *People and Power in Byzantium. An introduction to Modern Byzantine Studies*, Washington 1982, avec bibliographie, ii) Talbot A.-M., « Old Age in Byzantium », *BZ* 77 (1984) 267-278 et iii) Kiousopoulou A., *Temps et âges dans la société byzantine. L'éventail des âges par les textes*



b) si l'on fixe une durée de vie de 50 à 70 ans, sa naissance se place au plus tard entre 973-993.

Toutefois le manque de données sur la durée de sa vie ne permet pas de choisir entre ces deux hypothèses. Cependant, il semble qu'Alexis n'a pas atteint une grande longévité, puisque les chroniqueurs dans leurs œuvres se réfèrent en général à une durée de vie exceptionnellement longue comme quelque chose d'intéressant pour leur narration. Donc, l'hypothèse la plus probable est la deuxième, selon laquelle Alexis naquit à la fin du règne de Jean Tsimiskès et au début du règne de Basile II (973-993).

Une mention des sources donne peut-être du crédit à l'hypothèse d'une longue vie pour Alexis. Selon le discours funèbre au moine Nicolas (voir plus bas), Psellos mentionne qu'Alexis était « un ami de celui-ci et compagnon d'ascèse » (« φίλος ἐκεῖνῳ καὶ κοινῶνός τῆς ἀσκήσεως »), une mention qui présuppose que les deux moines étaient d'un âge proche. O. Delouis affirme qu'Alexis était un peu plus jeune que Basile II (nais. 958), plaçant ainsi la naissance avant 958 (en acceptant le décès vers 88 ans), tandis que Gautier propose que Nicolas soit né vers 965<sup>151</sup>.

Alexis est l'unique patriarche qui porte ce nom dans la liste des patriarches de Constantinople et pour cette raison il n'est pas désigné avec l'indication I<sup>152</sup>. Donc, raisonnablement, tous les chercheurs sont en faveur de sa position dans la liste, sans objection<sup>153</sup>.

### e) Formation et éducation.

La naissance et l'action pré-patriarcale d'Alexis sont en général placées entre les deux périodes de l'humanisme byzantin, c'est-à-dire dans des périodes où les lettres et les arts ont connu une croissance impressionnante. Ainsi, schématiquement indiqué, sont mentionnés comme premier humanisme, celui de la période macédonienne (IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup>

---

*hagiographiques de la période moyenne (7<sup>ème</sup>-11<sup>ème</sup> siècle)*, éd. CÉN, Archives Historiques de la Jeunesse Grecque : 30, Athènes 1997 (en grec).

<sup>151</sup> i) Psellos M., « 10. Louange à un certain moine Nicolas », *ORATIONES* (2014) 230,19,15-16, ii) Delouis O., *Saint-Jean-Baptiste de Stoudios, vol. II*, p. 431, iii) Gautier P., « Éloge funèbre de Nicolas », *BYZANTINA* 6 (1974) 13 et 21 et iv) Vlyssidou V., « Le penchant politique de Basile Lakapènos », *BYZSym* 26 (2016) 129 (note 12).

<sup>152</sup> Stephanides B., *Histoire Ecclésiastique*, p. 784.

<sup>153</sup> Étrangement, le célèbre historien Darrouzès évoque dans l'un de ses ouvrages le patriarche comme Alexis III. Cette référence se trouve dans l'Index de l'ouvrage mais cela doit être considéré comme une faute de frappe, puisque dans l'ouvrage, il n'est nulle part mentionné comme III et il n'y a aucune documentation sur cette numérotation (Darrouzès J., *Recherches sur les οφφίκια*, p. 589).

siècle) et deuxième, celui de la période comnénienne (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle). La caractéristique principale de la première période est la préservation des œuvres plus anciennes, tandis que pendant la deuxième les œuvres se caractérisent par leur originalité<sup>154</sup>.

Le temps entre ces deux périodes est pauvre en informations, ce qui rend difficile de bien examiner la culture qu'Alexis a reçue. Mango souligne en effet qu'il n'y a pas d'informations sur le niveau d'éducation à Byzance entre 940 et 1040, ce qui soulève une question évidente sur le précédent grand épanouissement spirituel<sup>155</sup>. Cela se base surtout sur l'absence d'œuvres conservées au cours de cette période et le silence des sources sur l'existence des écoles. Ce point de vue est aussi adopté par Lemerle qui met l'accent sur le fait qu'il y a très peu d'informations sur la culture à Byzance sous les empereurs-soldats Nicéphore II Phocas (963-969), Jean I Tsimiskès (969-976) et Basile II le Bulgaroctone (976-1025), sans que cela conduise cependant à la conclusion qu'il n'y avait pas du tout d'activité intellectuelle au cours de cette période (963-1025)<sup>156</sup>. Cela rejoint la position adoptée aussi par Xondridou qui remarque que les succès militaires qui ont occupé Jean Tzimiskès et Basile II ont fait passer au second plan l'émergence des gens cultivés et par conséquent les informations conservées pour cette période sont peu nombreuses (963-1025)<sup>157</sup>.

Le lieu d'origine du patriarche Alexis n'est pas connu, de même donc pour l'école où il a étudié. Cependant, l'éducation supérieure qu'il a reçue lui a peut-être été donnée dans l'une des célèbres écoles de l'époque. Et sachant que les écoles de niveau supérieur se trouvaient seulement à Constantinople, il y a de fortes chances qu'Alexis, en allant ou déjà à la ville, ait suivi le cursus de ces écoles. En outre, quitter la campagne pour aller étudier dans la capitale était une pratique courante chez les jeunes en quête de meilleures perspectives de carrière tout au long de la période byzantine<sup>158</sup>.

Pendant la période étudiée (XI<sup>e</sup> siècle) les écoles pour l'enseignement supérieur actives dans la capitale étaient entre autres :

---

<sup>154</sup> Le terme « humanisme byzantin » est moderne, comme d'ailleurs le terme « Byzance » (voir Introduction). Pour cette question voir à titre indicatif l'ouvrage de référence : Lemerle P.-E., *Ο πρώτος βυζαντινός ουμανισμός*, trad. grecque.

<sup>155</sup> Mango C., *Byzance. L'empire de la Nouvelle Rome*, p. 170 (en grec).

<sup>156</sup> P. Lemerle souligne à juste titre que les historiens de l'époque s'intéressaient à raconter leurs exploits militaires, plutôt qu'autres choses. Plus tard, cependant, l'éducation est développée particulièrement avec Constantin IX Monomaque (Lemerle P.-E., « IV. « Le gouvernement des philosophes » », *CINQ ÉTUDES* (1977) 195).

<sup>157</sup> Xondridou S., *Constantin IX Monomaque et son époque*, p. 154-155.

<sup>158</sup> Parmi les nombreux cas, caractéristique est celui de Syméon le Nouveau Théologien envoyé par ses parents à Constantinople pour faire des études et trouver une profession.

- a) l'École (École pour toutes les sciences) (Πανδιδακτήριο) de la Magnaure<sup>159</sup>,
- b) l'École de la Vierge des Chalkoprateia<sup>160</sup>,
- c) l'École de Saint-Théodore de Sphôrakion<sup>161</sup>,
- d) l'École de Saints Quarante Martyrs<sup>162</sup>,
- e) l'École de la Diaconesse de la Vierge (Θεοτόκου Διακονίσσης)<sup>163</sup>,
- f) l'École de Saint-Pierre, où Nicétas a enseigné<sup>164</sup> et
- g) l'École de Saint-Paul d'Orphelinat<sup>165</sup>.

Globalement, l'enseignement se fondait sur l'apprentissage des sciences générales, d'une part les lettres (philologie, rhétorique, grammaire, poésie etc.), d'autre part les mathématiques (astronomie, alchimie etc.), afin que le jeune obtienne une éducation générale (écoles d'éducation de base et moyenne). Il semble que dans certains cas existaient des écoles qui offraient une éducation plus spécifique (écoles d'éducation supérieure), comme par exemple pour les jeunes gens qui voulaient travailler dans l'administration impériale (droit). Il n'est pas sûr que l'éducation était toujours payante, mais les sources mentionnent des sommes perçues par les enseignants, ce qui montre que les élèves contribuaient aux frais des écoles. On ne dispose pas d'informations sur le public de ces écoles, mais les sources laissent supposer que pour les enfants des familles riches il était plus facile d'accéder à une telle éducation. Le cas des futurs

---

<sup>159</sup> Pour cette école, qui est dans un état de déclin dans la période examinée, voir: a) Xristofilopoulou C., *Histoire Byzantine, vol. B2'*, p. 424-425 et b) Lemerle P.-E., *Le premier humanisme byzantin*, p. 238-240 (en grec).

<sup>160</sup> Pour cette école voir : a) Lemerle P.-E., « IV. « Le gouvernement des philosophes » », *CINQ ÉTUDES* (1977) 227-228 et b) Katsaros B., « « Institutions » prodromiques », *EMPIRE EN CRISE* (2003) 452-453 (note 59), avec une riche bibliographie.

<sup>161</sup> Pour cette école voir : a) Lemerle P.-E., « IV. « Le gouvernement des philosophes » », *CINQ ÉTUDES* (1977) 228-229 et b) Katsaros B., « « Institutions » prodromiques », *EMPIRE EN CRISE* (2003) 453 (note 59), avec une riche bibliographie.

<sup>162</sup> Pour cette école voir : a) Lemerle P.-E., « IV. « Le gouvernement des philosophes » », *CINQ ÉTUDES* (1977) 229-230 et b) Katsaros Bas., « « Institutions » prodromiques », *EMPIRE EN CRISE* (2003) 453 (note 59), avec une riche bibliographie.

<sup>163</sup> Pour cette école voir : a) Lemerle P.-E., « IV. « Le gouvernement des philosophes » », *CINQ ÉTUDES* (1977) 230-231 et b) Katsaros B., « « Institutions » prodromiques », *EMPIRE EN CRISE* (2003) 453 (note 59), avec une riche bibliographie.

<sup>164</sup> Pour cette école voir : a) Lemerle P.-E., « IV. « Le gouvernement des philosophes » », *CINQ ÉTUDES* (1977) 231-233 et b) Katsaros B., « « Institutions » prodromiques », *EMPIRE EN CRISE* (2003) 453-454 (note 59), avec une riche bibliographie. Pour Nicétas voir: Lemerle P.-E., « IV. « Le gouvernement des philosophes » », *CINQ ÉTUDES* (1977) 201-202.

<sup>165</sup> Pour cette école voir : a) Lemerle P.-E., « IV. « Le gouvernement des philosophes » », *CINQ ÉTUDES* (1977) 233-235 et b) Katsaros Bas., « « Institutions » prodromiques », *EMPIRE EN CRISE* (2003) 454 (note 59), avec une riche bibliographie.

moines Athanase l'Athonite, venu de Trébizonde à Constantinople pour parfaire ses études, et Syméon le Nouveau Théologien, venu aussi à Constantinople pour entrer à la cour impériale, illustre cette idée. Des écoles d'éducation primaire et secondaire existaient en province<sup>166</sup>.

Probablement, Alexis a reçu une éducation de niveau supérieur puisque certains aspects de sa vie le suggèrent. Mais les sources de l'époque ne disent rien sur son éducation, de même qu'on a peu d'informations sur l'éducation d'autres patriarches<sup>167</sup>. On en manque aussi sur l'éducation que d'autres personnes importantes de l'époque ont reçue, comme des hommes de lettres : même pour le fameux Psellos, pour lequel on ne sait que très peu des choses<sup>168</sup>. Les éléments qui montrent une éducation de niveau supérieur pour Alexis sont, plus précisément :

a) son élection en tant qu'higoumène du monastère de Stoudios. Pour être élu dans un monastère célèbre et très reconnu, il faut avoir une éducation qui justifie cette position. C'est remarquable qu'au moins deux moines de ce monastère qui furent élus patriarches de Constantinople, Antoine III Stoudite (973/974-978/979)<sup>169</sup> et Dosithée I de Jérusalem (1185-1189) et plus tard de Constantinople (première fois: février 1189 et deuxième fois : de septembre-octobre 1189 à septembre 1191)<sup>170</sup> (mais pas Serge II<sup>171</sup>) avaient reçu une éducation supérieure même si on ne sait pas exactement où ils l'ont acquise,

b) les Actes patriarcaux. Les Actes rédigés pendant son patriarcat montrent qu'il avait de multiples et intenses activités théologiques. Leur grand nombre, leur contenu

---

<sup>166</sup> Pour l'éducation au XI<sup>e</sup> siècle en général et des exemples d'études des personnes de l'époque, comme par exemple Psellos, voir : i) Xondridou S., *Constantin IX Monomaque et son époque*, p. 155-178 et ii) Speck P., *Die Kaiserliche Universität von Konstantinopel*, München 1973.

<sup>167</sup> Par exemple Skylitzès dit que Sisinnios était médecin (Skylitzès J., *Empereurs de Constantinople*, p. 284).

<sup>168</sup> La question du manque d'information a déjà été souligné par Lemerle (Lemerle P.-E., « IV. « Le gouvernement des philosophes » », *CINQ ÉTUDES* (1977) 212 et 243). D'après les informations disponibles, il semble néanmoins que l'éducation n'était pas fournie seulement dans des écoles organisées, mais aussi par des professeurs renommés dans l'enseignement à domicile (220). Plus généralement, Lemerle remarque que le petit nombre et l'état fragmentaire des textes conservés ne reflètent pas pleinement la réalité éducative de l'époque et le système éducatif lui-même ne présente pas une organisation claire et complète (241). En outre, Psellos lui-même reconnaît qu'ils n'y avait pas des personnalités reconnues à son époque (Xondridou S., *Constantin IX Monomaque et son époque*, p. 196).

<sup>169</sup> Pour le patriarche Antoine voir : pour les Actes patriarcaux : Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 309-312 (N. 798-799b).

<sup>170</sup> Pour le patriarche Dosithée voir : pour les Actes patriarcaux : Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 587 et 589-590 (N. aucun et 1177-1178).

<sup>171</sup> Auparavant, on prétendait que le patriarche Serge II était moine aussi dans ce monastère, mais ce point de vue n'est pas valable.

(analyses et jugements de questions de contenu canonique) et la langue élaborée qu'ils présentent confirment la possibilité que leur rédacteur ait reçu une éducation de haute qualité.

À cette époque, l'éducation semble suivre le modèle qui prévalait aussi dans le passé et elle était schématiquement divisée en éducation élémentaire, secondaire et supérieure. Les écoles adoptaient cette division. Il est certain que les écoles étaient actives sur tout le territoire impérial, mais celles de haut niveau se trouvaient seulement à Constantinople. À chaque niveau d'éducation correspondaient également des titres spécifiques (dignitaires) pour les enseignants<sup>172</sup>.

Il faut souligner aussi que l'éducation élémentaire a souvent été fournie par des membres du clergé, parfois dans des monastères; l'éducation secondaire était largement sous le contrôle de l'Église, mais en ce qui concerne l'éducation supérieure, on ne sait pas si l'Église avait aussi une présence forte. En se fondant sur des recherches récentes, B. Katsaros a soutenu que l'enseignement supérieur était assuré exclusivement par l'État, bien que l'Église semble avoir joué un rôle important dans certains cas<sup>173</sup>. Au contraire, V. Phidas croit que l'Église avait une forte présence éducative au niveau supérieur après la période iconoclaste, par exemple à l'école de la Magnaure<sup>174</sup>.

Les Actes patriarcaux qui nous sont connus font percevoir au moins partiellement le contenu de l'éducation qu'Alexis a reçue. La présence fréquente de questions sur le droit canonique indique surtout une éducation juridique large et le langage élaboré indique clairement une très bonne connaissance de la philologie et de la

---

<sup>172</sup> Pour l'organisation de l'éducation à Byzance à cette époque et la problématique qui s'y rapporte, voir : a) les ouvrages généraux : i) Phidas V., *Histoire de l'Église II*, p. 682-685, ii) Kristofilopoulou C., *Histoire Byzantine, vol. B2'*, p. 421-428 et 515, iii) Mango C., *Byzance. L'Empire de la Nouvelle Rome*, p. 170-177 (en grec) et iv) Guillou A., *La Civilisation Byzantine*, p. 383-391 (en grec) et b) les ouvrages spécialisés: i) Katsaros B., « « Institutions » prodromiques », *EMPIRE EN CRISE* (2003) 443-444 (note 2), avec une riche bibliographie et ii) Lemerle P.-E., « IV. « Le gouvernement des philosophes » », *CINQ ÉTUDES* (1977) 196-197 et 235-241.

<sup>173</sup> Katsaros souligne qu'il s'agit de l'« École Patriarcale » et de l'« Université Impériale » respectivement (Katsaros B., « « Institutions » prodromiques », *EMPIRE EN CRISE* (2003) 445-447).

<sup>174</sup> Phidas souligne qu'il s'agit d'écoles d'« initiative ecclésiastique » et d'« initiative privée », respectivement (Phidas V., *Histoire de l'Église II*, p. 683-684). Mais la question de la présence de l'Église dans l'éducation mérite certainement un examen plus approfondi. Cependant, il est généralement admis que l'Église dès le XII<sup>e</sup> siècle et après encore, avait une présence aussi dans l'enseignement supérieur (i) Phidas V., *Histoire de l'Église II*, p. 684-685 et ii) Katsaros B., « « Institutions » prodromiques », *EMPIRE EN CRISE* (2003) 448 (note 29) et 471). Mango soutient même que l'implication de l'Église dans le processus éducatif émanait de la condamnation de Jean Italos pour introduction de nouvelles doctrines dans la foi (Mango C., *Βυζάντιο. Η Αυτοκρατορία της Νέας Ρώμης*, trad. grecque, p. 175).

rhétorique<sup>175</sup>. Cela montre qu'en ce temps-là il y avait des écoles et des hommes érudits, ce qui confirme d'ailleurs l'observation remarquable de Psellos selon lequel dans le temps de Constantin Monomaque les érudits venus pour enseigner dans l'école supérieure nouvellement créée (1042) étaient déjà très vieux<sup>176</sup>. En général, l'éducation donnée à de hauts personnages ecclésiastiques se traduisait par une carrière dans l'administration ecclésiastique (par exemple avec l'acquisition des offices ecclésiastiques). L'ascèse monastique leur fournissait avec les dons spirituels nécessaires, sans évidemment être absents dans le cas des laïcs qui n'ont pas suivi une telle ascèse (par exemple le cas du patriarche Cérulaire)<sup>177</sup>. Il faut cependant se poser la question du rédacteur final des Actes patriarcaux : est-ce le langage du patriarche ou celui de la chancellerie? Les Actes patriarcaux ne prouvent pas nécessairement un patriarche cultivé, mais certainement des clercs cultivés qui composaient la chancellerie, laquelle était chargée de la rédaction des Actes officiels ecclésiastiques. Ce point affaiblit la notion d'un patriarche ayant reçu une éducation supérieure très complète.

Un cas exemplaire est celui du monastère de Stoudios et l'école qui y existait et visait à l'éducation des moines. À part cette école, comme il y en avait couramment dans les monastères, il semble que le monastère servait aussi comme lieu de formation chrétienne pour des orphelins, membres des familles aristocratiques (par exemple le cas des frères Isaac et Jean Comnène à l'époque de Basile II)<sup>178</sup>. Mais ces deux cas sont peut-être une exception. Ils étaient logés au monastère mais ne suivaient pas la vie des moines.

En conclusion, le patriarche Alexis (ou au moins les clercs cultivés du patriarcat) avait probablement reçu une éducation juridique de qualité à Constantinople, peut-être dans l'une des célèbres écoles de l'époque, comme beaucoup des jeunes gens ambitieux qui voulaient travailler dans des hauts postes de l'administration impériale ou patriarcale.

## f) Famille.

---

<sup>175</sup> Il n'y a pas une corrélation claire entre l'éducation et les Actes d'un patriarche, car on trouve des patriarches non instruits présentant une œuvre remarquable et d'autres instruits présentant une œuvre moins remarquable.

<sup>176</sup> Lemerle P.-E., « IV. « Le gouvernement des philosophes » », *CINQ ÉTUDES* (1977) 214 (note 49).

<sup>177</sup> Pour le sujet d'éducation de haut clergé et ses étapes voir : Moulet B., *Évêques, pouvoir et société*, p. 222-242.

<sup>178</sup> Delouis O., *Saint-Jean-Baptiste de Stoudios*, vol. II, p. 440-442.

On ne sait quasiment rien de sa famille. La seule information conservée se rapporte à son frère, le métropolite d'Éphèse Cyriaque. Cette information est toutefois importante car deux évêques sur des sièges prestigieux dans une même famille fait penser aux stratégies contemporaines des familles de l'aristocratie, qui plaçaient leurs enfants dans différentes situations sociales, certains entrant au service de l'Église, d'autres dans un monastère, d'autres encore dans les bureaux de l'administration ou dans l'armée.

La famille d'Alexis a été repérée et honorée par l'empereur Romain, qui au début de son règne, s'est occupé d'abord de sujets ecclésiastiques, en faisant des gestes favorables à l'Église (1028). Entre autres, il a honoré trois métropolites du titre de syncelle, Cyriaque d'Éphèse, le frère d'Alexis, Démétrios de Cyzique et Michel d'Euchaïta<sup>179</sup>. Le titre de syncelle a été plus tard accordé aussi au moine Cérulaire (voir plus bas). C'est intéressant de souligner aussi que la métropole d'Éphèse possédait la première place dans la *Taxis* (voir TABLEAUX: 8)).

Cyriaque signe les Actes de son frère concernant les hérétiques (voir Chapitre II), mais on ne sait rien d'autre de son action.

L'acquisition d'offices ecclésiastiques supérieurs par deux frères (Alexis, higoumène/patriarche-le métropolite Cyriaque) était, semble-t-il, une pratique répandue, puisque en 1037 pendant les événements où certains métropolites cherchaient à déposer Alexis (voir Chapitre III) on atteste un autre cas similaire (métropolite Démétrios de Cyzique-métropolite Antoine de Nicomédie)<sup>180</sup>. Des informations dont on dispose ne ressort pas une filiation directe avec le milieu impérial ou aristocratique qui expliquerait l'accès de collatéraux à ces offices, puisque les candidats provenaient de toutes les classes sociales ; mais puisque Alexis est élu higoumène dans un monastère aristocratique, on est en faveur de l'opinion qu'il était d'origine d'une famille de l'aristocratie civile<sup>181</sup>.

### **g) Alexis avant son accession au patriarcat.**

---

<sup>179</sup> i) Skylitzès J., *Empereurs de Constantinople*, p. 311 (375) (Skylitzes J., *A Synopsis of Byzantine History*, p. 354-355) et ii) Moulet B., *Évêques, pouvoir et société*, p. 216.

<sup>180</sup> Skylitzes J., *A Synopsis of Byzantine History*, p. 378.

<sup>181</sup> Mais cela ne signifie pas qu'il n'y avait pas des exceptions, comme d'Antoine, évêque de Nicomédie (voir plus bas : h) Élection au trône patriarcal). Sur le sujet et sa problématique voir : Moulet B., *Évêques, pouvoir et société*, p. 216-222. La question des liens des évêques (oncles) avec leurs neveux est aussi traitée (p. 241-242).

L'action pré-patriarcale d'Alexis se situe entre sa naissance entre 943-955 et au plus tard pendant les années 963/975-1025. Jusqu'à son élection vers la fin de sa vie, Alexis a été actif comme laïc, moine puis higoumène entre 50 et 62 ans environ, et il a été élu au trône patriarcal à l'âge de 70 ans jusqu'à 82 ans environ<sup>182</sup>.

On ne sait pas si le patriarche avant son élection en tant qu'higoumène du monastère de Stoudios possédait aussi un poste dans l'administration, comme d'autres patriarches avant lui<sup>183</sup>. Il possédait peut-être une fonction élevée dans la justice, puisque la très bonne formation juridique qu'il avait peut-être reçue lui aurait permis d'obtenir facilement un tel poste, mais il n'y a aucune preuve étayant une telle hypothèse. Mais l'évènement en lien avec le moine Nicolas (voir plus bas) indique que pendant la période de sa vie entre 30 et 42 ans, il était déjà moine.

On ne sait rien sur ce qu'il a fait avant de devenir patriarche, puisque les sources ne disent rien à ce sujet. La seule information fournie est que lors de son élection au patriarcat, il était déjà higoumène du célèbre monastère de Stoudios. Ce fait est mentionné par Skylitzès, Kédrènos, Joël, Zonaras et Yahyā d'Antioche quand ils font référence à l'accession d'Alexis au patriarcat (voir plus bas). Il est sûr, d'autre part, qu'en tant qu'higoumène, il s'est occupé de l'école qui existait au monastère et avait pour objectif la formation des moines<sup>184</sup>.

Le monastère de Stoudios figurait parmi les monastères les plus connus et reconnus à Byzance, puisque plusieurs personnalités remarquables qui ont laissé une œuvre importante y furent moines (Théodore Stoudite, Euthyme Stoudite, Syméon le Pieux etc.). Ce monastère influençait et souvent dirigeait les développements théologiques, particulièrement durant et après la période iconoclaste. On retrouve son influence dans les domaines liturgiques, hymnologiques, dans les typika, mais aussi en hagiologie et en iconographie. Le monastère tirait son prestige de ses reliques sacrées mais aussi de son recrutement aristocratique. Il a été lié à de nombreux événements de l'histoire byzantine : il a servi de refuge à un empereur en fuite, il a aussi accueilli un

---

<sup>182</sup> L'exposé suit la limite pour la date de naissance du patriarche (943) et l'opinion de Delouis (955, c.à.d. 3 ans plus jeune que Basile II). Selon l'avis de Gautier on doit situer la naissance dix ans plus tard (en 965). En tout cas, une élévation au trône à un âge tardif est sûre.

<sup>183</sup> Par exemple, le patriarche Michel Cérulaire était un juge avant de monter au trône.

<sup>184</sup> L'école était reconnue grâce à la copie des manuscrits. Pour l'atelier des copies voir : Eleopoulos N., *La bibliothèque et l'atelier bibliographique de monastère de Stoudios*, Athènes 1967 (en grec).



empereur démissionnaire, qui est devenu moine et a fini sa vie au monastère, renonçant au gouvernement de l'empire<sup>185</sup>.

Il a aussi brillé intellectuellement, non seulement par son scriptorium mais aussi par la présence de moines écrivains. En particulier, les érudits Syméon le Nouveau Théologien, entré au monastère le 977<sup>186</sup>, et Nicétas Stéthatos, qu'apparemment l'higoumène Alexis connaissait personnellement, ont été moines du Stoudios pendant cette période (X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle). Durant le patriarcat d'Alexis, de fameuses personnalités politiques de l'époque entrent dans le monastère comme moines, suivant une pratique byzantine courante : en 1028 le général de Basile II Nicéphore Xiphias, en 1030/1031 l'officier Constantin Diogène, en 1035 l'officier Nicéphore et en 1042 l'empereur détrôné Michel V.

Le monastère a acquis sa renommée dès le VIII<sup>e</sup> siècle grâce à la présence de Théodore Stoudite, à sa position en faveur des icônes pendant la période Iconoclaste, à sa position face aux scandales de la cour et aux compromissions de la hiérarchie ecclésiastique. Ainsi, le monastère eut une influence déterminante sur les affaires de l'empire. L'austérité du monastère cénobitique était grande et elle demandait de la discipline aux moines. Les catéchèses de Théodore Stoudite nous renseignent sur la discipline au monastère. Le cas de Syméon le N. Théologien montre qu'on pouvait être renvoyé du monastère pour désobéissance.

Le Stoudios était un monastère riche. On apprend par la vie de Syméon que le versement d'une somme conséquente était demandé à ceux qui voulaient entrer et devenir moines. Cette pratique explique le recrutement de plus en plus aristocratique au Stoudios, un indice de plus sur l'origine sociale probablement élevée d'Alexis.

Pour cette époque, les faits marquants pour ce monastère sont :

- a) une première élection d'un higoumène du monastère comme patriarche de Constantinople, Antoine III (974-979) et une deuxième élection, celle d'Alexis (1025),
- b) la rétractation du patriarche Cérulaire de sa décision de rayer le nom de Théodore Stoudite du Synodicon après les réactions des Stoudites,
- c) le soutien financier impérial au monastère (en particulier celui d'Isaac Comnène),

---

<sup>185</sup> Pour le monastère, sa fondation et son œuvre (454-974) v : i) Delouis O., *Saint-Jean-Baptiste de Stoudios*, vol. I, p. 10-286 et vol. II, p. 288-428, avec bibliographie et ii) Janin R., « Stoudios, de ou des, Monastère », *RÉE* 11 (1967) 492-493 (en grec).

<sup>186</sup> Leroy J.-Delouis O., « Quelques inédits attribués à Antoine III Stoudite », *RÉB* 62 (2004) 27.

d) la tonsure de trois empereurs (Michel V (1042), Isaac Comnène (1059) et Michel VII Doucas (1078)) et de trois officiers (les généraux Nicéphore Xiphias (1028), Constantin Diogène (1031) et le proèdre Nicéphore (1035))<sup>187</sup>.

Mais au XI<sup>e</sup> siècle le monastère change l'attitude : il n'est plus aussi strict qu'auparavant dans son ascèse et montre une attitude de compromis de la part des moines à l'égard du pouvoir impérial, selon S. Xondridou. Le fait de la soumission des ecclésiastiques à la cour impériale durant le XI<sup>e</sup> siècle est une idée acceptée aussi par H. Ahrweiler. Les faits qui présupposent une attitude de compromis de la part des stoudites sont :

- a) la non-réaction au troisième mariage de Zoé (voir plus bas),
- b) la non-réaction au concubinage de Maria Skléraina (voir plus bas) et
- c) la violation du serment de non-mariage de l'impératrice Eudoxie Makrembolitissa, avec l'aide de Jean Xiphilin (1067)<sup>188</sup>.

Le lien du Stoudios avec le monde de la cour et le fait qu'il soit impliqué dans tant d'événements politiques, y compris la tonsure des empereurs, révèlent aussi à son statut. Le monastère peut être caractérisé comme un monastère impérial en liaison directe avec l'empereur et ses ambitions ; pourtant, il est autonome du point de vue ecclésiastique et il n'est pas soumis directement à l'empereur (au moins à l'époque d'Alexis)<sup>189</sup>.

Alexis en tant qu'higoumène du monastère de Stoudios paraît avoir eu de bonnes relations avec l'empereur Basile, élément qui permet d'interpréter la décision sur son choix ultérieur pour le siège patriarcal. En tant que patriarche, Alexis manifeste son soutien à l'égard des successeurs de Basile. Ces bonnes relations s'intègrent en outre dans le cadre plus général des bonnes relations entre la dynastie macédonienne et ce monastère, comme le montre la nomination de l'higoumène Nicolas en tant que patriarche d'Antioche par Basile (17 janvier 1025)<sup>190</sup>. En tout cas, tandis qu'à la fin du règne de Basile il y a de bonnes relations avec le monastère, celles-ci étaient au contraire

---

<sup>187</sup> Xondridou S., « Le monastère de Stoudios », *DIPTYQUES* 6 (1994-1995) 423-427, avec d'autres cas.

<sup>188</sup> i) Xondridou S., « Le monastère de Stoudios », *DIPTYQUES* 6 (1994-1995) 423 et 427-429, avec d'autres cas et ii) Ahrweiler H., « Recherches sur la société byzantine au XI<sup>e</sup> siècle : Nouvelles hiérarchies et nouvelles solidarités », *TM* 6 (1976) 111.

<sup>189</sup> Pour la problématique du statut du monastère voir : Delouis O., *Saint-Jean-Baptiste de Stoudios, vol. II*, p. 466-469. Pourtant, l'enquête de Delouis pour le monastère est basée surtout sur événements concernant la piété de Basile II et la chute de Michel V (voir plus bas), en laissant d'autres aspects de la période.

<sup>190</sup> Vlyssidou V., « Le penchant politique de Basile Lakapènos », *BYZSym*26 (2016) 127-128 et 138, avec bibliographie.

tendues au début de son règne, à cause de la destitution du patriarche de Constantinople Antoine III Stoudite (978) et la promotion de patriarches venus de l'Athos<sup>191</sup>.

Selon Psellos, Basile avait l'habitude, une fois par an, le 29 août lors de la fête de la Décollation du Saint Crâne, de visiter le monastère, encadré d'une escorte nombreuse. En 985/986 en tant que nouvel empereur, il a visité le monastère et a admiré le discours du moine Nicolas (env. 965-env. 1054) qui se distinguait par son charisme. Cependant, à sa visite suivante au monastère il a constaté que Nicolas était parti à Olympe (Bithynie) et, comme il voulait l'entendre de nouveau il a envoyé un groupe de moines pour le rechercher. Parmi les moines se trouvait aussi Alexis qui, d'après le récit de Psellos, fut le responsable de la mission (« ἐν οἷς Ἀλέξιος ἦν, τῶν πρέσβεων τὸ κεφάλαιον »). Les moines ont réussi à convaincre Nicolas de retourner au monastère (987/988)<sup>192</sup>. L'incident souligne que les bonnes relations d'Alexis et de Basile II ont duré presque 40 ans (985-1025). Mais il est intéressant que bien que les visites impériales annuelles aient continué après l'incident avec le moine Nicolas, Basile n'ait pas choisi plus tôt Alexis pour le trône, alors que, visiblement, il l'appréciait bien. Ces faits montrent que l'analyse de V. Stanković de l'action du moine Alexis jusqu'à ce qu'il devienne higoumène manque d'informations exactes, et l'estime de Basile II pour le monastère de Stoudios est erronée<sup>193</sup>.

Alexis a succédé à la charge d'higoumène à Nicolas qui est devenu patriarche d'Antioche (17 janvier 1025). Ainsi, son higouménat dure presque un an (janvier 1025-décembre 1025), élément qui prouve l'erreur de G. Weiss qui a soutenu qu'Alexis était déjà higoumène pendant la mission auprès du moine Nicolas<sup>194</sup>. R. Janin a aussi soutenu

---

<sup>191</sup> Cette opposition est expliquée facilement par la présence de Basile Lakapène. Sur ces événements voir : i) Vlyssidou V., « Le penchant politique de Basile Lakapènos », *BYZSym26* (2016) 128 et 130-136, avec bibliographie et ii) Delouis O., *Saint-Jean-Baptiste de Stoudios, vol. II*, p. 428, sans distinction entre relations tendues et bonnes relations de Basile II.

<sup>192</sup> Nicolas est parti de nouveau du monastère de Stoudios après son retour et il a fondé le monastère de la Belle Source à Olympe (Bithynie), où Psellos a résidé plus tard pour une courte durée. Sur cet événement voir : i) Psellos M., « 10. Louange à un certain moine Nicolas », *ORATIONES* (2014) 229,19,1-10 et 230,19,11-37, ii) Gautier P., « Éloge funèbre de Nicolas », *BYZANTINA* 6 (1974) 28 et 53-54, iii) Weiss G., « Die Leichenrede des Michael Psellos », *BYZANTINA* 9 (1977) 249-250, iv) Vlyssidou V., « Le penchant politique de Basile Lakapènos », *BYZSym26* (2016) 129, v) Leroy J.-Delouis O., « Quelques inédits attribués à Antoine III Stoudite », *RÉB* 62 (2004) 23-24 et vi) Delouis O., *Saint-Jean-Baptiste de Stoudios, vol. II*, p. 428-431. Sur la vie du moine Nicolas voir: Gautier P., «Éloge funèbre de Nicolas », *BYZANTINA* 6 (1974) 12-15 et 21-22.

<sup>193</sup> Stanković V., « The Alexios Stoudites' patriarchate », *ZRVI* 39 (2001-2002) 73.

<sup>194</sup> Weiss G., « Die Leichenrede des Michael Psellos », *BYZANTINA* 9 (1977) 276-277.

incorrectement que Nicolas est resté à l'higoumènat pendant huit années (mars 1010-mars 1018)<sup>195</sup>. Il est évident de la vie du moine Nicolas que ce dernier ne doit pas être identifié au Nicolas l'higoumène et plus tard patriarche d'Antioche. Il est caractéristique qu'à cette époque-là deux higoumènes successifs du monastère deviennent des patriarches sous le règne du même empereur pendant la dernière année de son règne, de sorte que le monastère arrive à l'apogée de son influence spirituelle, selon O. Delouis<sup>196</sup>.

Psellos fait mention de l'higoumènat d'Alexis<sup>197</sup>. G. Zacos faisant référence à la vie d'Alexis mentionne qu'il est devenu higoumène du monastère Stondros<sup>198</sup>. En outre, à cette époque-là l'higoumène du monastère reçoit aussi le titre de syncelle comme Jean (974), mais aucune source ne mentionne la possession du titre de syncelle par Alexis. Antoine est le premier higoumène qui porte ce titre (963-973)<sup>199</sup>.

## **h) Élection au trône patriarcal.**

Alexis succéda à Eustathe sur le trône patriarcal, quand il avait entre 70-82 ans.

Les sources sont claires et concordantes sur le moment de son accession au trône patriarcal et placent son élection en 1025. Voici en effet ce que nous trouvons chez les chroniqueurs de la période :

i) Skylitzès mentionne qu'« au mois de décembre, pendant la IX<sup>e</sup> indiction, dans l'année 6534, (Basile) fut frappé soudainement d'une maladie, le patriarche Eustathe mourut également quelque jours avant la mort de ce dernier, [...] et (Basile) mourut le soir [même], à l'âge de soixante-dix ans » (« Δεκεμβρίῳ γὰρ μηνί, ἰνδικτιῶνος ἑννάτης, ἔτους ἑξακισχιλιοστοῦ πεντακοσιοστοῦ τριακοστοῦ τετάρτου, αἰφνιδίῳ νόσῳ ληφθεὶς ἀπεβίω, πρὸ τινῶν ἡμερῶν τῆς αὐτοῦ τελευτῆς καὶ Εὐσταθίου τοῦ πατριάρχου ἀποθανόντος, [...] καὶ τῇ ἑσπέρᾳ ἐτελεύτησε, ζήσας μὲν ἔτη

---

<sup>195</sup> Janin R., *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin. Première Partie. Tome III*, p. 433 et 434.

<sup>196</sup> Delouis O., *Saint-Jean-Baptiste de Stoudios, vol. II*, p. 434.

<sup>197</sup> « Τὴν τε γὰρ ποιμαντικὴν ῥάβδον ἐν τῷ μοναστηρίῳ πιστεύεται » (Psellos M., « 10. Louange à un certain moine Nicolas », *ORATIONES* (2014) 230,19,17-18).

<sup>198</sup> La grande différence de nom s'explique seulement par une erreur typographique (Zacos G., *Byzantine Lead Seals, vol. II*, p. 16).

<sup>199</sup> Le titre est également donné facilement aussi à d'autres personnes, comme des moines et des métropolitains (i) Delouis O., *Saint-Jean-Baptiste de Stoudios, vol. II*, p. 427-428 et ii) Leroy J.-Delouis O., « Quelques inédits attribués à Antoine III Stoudite », *RÉB* 62 (2004) 27-29.

ἑβδομήκοντα »)<sup>200</sup>. Il place la mort de Basile II le 15 décembre 1025<sup>201</sup> (les traductions anglaise et française donnent la même date<sup>202</sup>) et la montée de Constantin sur le trône le 16 décembre 1025<sup>203</sup>. Kédrenos, qui copie Skylitzès, dit la même chose<sup>204</sup>,

ii) Zonaras dit qu'« il (Basile II) était hospitalisé. Un peu avant sa mort, le patriarche Eustathe mourut, [...] il a vécu et il a régné soixante-douze ans » (« καὶ ἐνοσηλεύετο (Βασίλειος Β'). πρὸ βραχέος δὲ τοῦ αὐτὸν ἐκλιπεῖν ὁ πατριάρχης Εὐστάθιος θνήσκει, [...] ζήσας μὲν καὶ βασιλεύσας χρόνους ἑβδομήκοντα ἐπὶ δυσὶν »)<sup>205</sup>,

iii) Joël mentionne que « lui (Basile II) frappé soudainement d'une maladie, meurt, quelques jours avant sa mort Eustathe le patriarche meurt aussi, et l'empereur désigne comme son successeur le moine Alexis, qui était higoumène dans le monastère de Stoudios » (« οὗτος (Βασίλειος Β') αἰφνιδίῳ νόσῳ ληφθεὶς ἀπεβίω, πρὸ τινῶν ἡμερῶν τῆς αὐτοῦ τελευτῆς καὶ Εὐσταθίου τοῦ πατριάρχου ἀποθανόντος, οὗ διάδοχον ὁ βασιλεὺς Ἀλέξιον μοναχὸν ἐποίησατο ἐκκλησιάρχην ὄντα ἐν τῇ τοῦ Στουδίου μονῆ. »)<sup>206</sup>,

iv) Glycas mentionne aussi l'évènement. La mention qu'« il » Basile II avait comme conseiller « lui » (Alexis) dans l'administration a été soutenue par V. Stanković comme une référence à Alexis et ses relations avec Basile avant l'élection, mais V. Vlyssidou a remarqué avec raison qu'il s'agit de la mention du protonotaire Jean<sup>207</sup>,

---

<sup>200</sup> Skylitzès J., « Synopsis Historiarum », *CFHB* 5 (1973) 368 (84-87) et 369 (15) (i) Skylitzès J., *A Synopsis of Byzantine History*, p. 348 (47) et ii) Skylitzès J., *Empereurs de Constantinople*, p. 306 (47).

<sup>201</sup> Dans l'apparat critique il y a aussi la date 12 décembre 1025 (Skylitzès J., « Synopsis Historiarum », *CFHB* 5 (1973) 368).

<sup>202</sup> i) Skylitzès J., *A Synopsis of Byzantine History*, p. 348 (note 272) et ii) Skylitzès J., *Empereurs de Constantinople*, p. 306 (note 262).

<sup>203</sup> Skylitzès J., « Synopsis Historiarum », *CFHB* 5 (1973) 370.

<sup>204</sup> « Le 15 de mois de décembre, l'indiction 9, en l'année 6534, frappé d'une maladie mort, quelques jours avant de sa mort, aussi le patriarche Eustathe étant mort aussi, [...] il est mort l'après-midi, ayant vécu 70 ans » (« Δεκεμβρίῳ γὰρ μηνὶ ιε', ἰνδικτιῶνος θ', ἔτους ςφλδ', αἰφνιδίῳ νόσῳ ληφθεὶς ἀπεβίω, πρὸ τινῶν ἡμερῶν τῆς αὐτοῦ τελευτῆς καὶ Εὐσταθίου τοῦ πατριάρχου ἀποθανόντος, [...] καὶ τῇ ἑσπέρᾳ ἐτελεύτησε, ζήσας μὲν ἔτη ο' ») (Kédrenos G., « Synopsis des Histoires », *CSHB* 9 (1839) 479 (11-14) et 480 (4)).

<sup>205</sup> Zonaras J., « Épitomé des Histoires », *CSHB* 49 (1897) 568 (11-12) et 569 (3-4).

<sup>206</sup> Joël, « Chronographie abrégée », *CSHB* 33 (1837) 60 (14-18).

<sup>207</sup> i) Glycas M., « Bible Chronique », *CSHB* 24 (1836) 579, 13-16, ii) Vlyssidou V., « Les relations entre l'ancienne et la nouvelle Rome », *BYZSym* 24 (2014) 293-294 (note 4) et iii) Stanković V., « The Alexios Stoudites' patriarchate », *ZRVI* 39 (2001-2002) 73.

v) les Chroniques Mineures proposent le 1 et le 13 décembre, en donnant de manière erronée comme âge de décès les 77 ans<sup>208</sup>, selon N. Oikonomidès<sup>209</sup>,

vi) Mannasès mentionne simplement que l'empereur est mort à un âge très avancé (« dans une vieillesse très avancée et douce et constante » (« πλὴν ἐν βαθει καὶ λιπαρῶ καὶ μακροχρόνῳ γήρῳ »))<sup>210</sup> et

vii) Yahyā d'Antioche, la seule source non-byzantine pour ces événements, dit que « l'empereur Basile mourut la neuvième heure du jour, le dimanche 12 décembre (kānūn I) de l'an 1337, c'est-à-dire le 18 šawwāl de l'an 416/12 décembre 1025. [...] il était alors âgé de soixante-huit ans. Le jour de sa mort, Alexis, supérieur du monastère du Stoudios, fut créé patriarche de Constantinople. »<sup>211</sup>.

Du côté de la recherche contemporaine, de nombreuses opinions ont été données. C. Holmes place curieusement la mort de Basile le 6 décembre 1025<sup>212</sup>, à l'âge de 70-71 ans<sup>213</sup>. F. Dölger cite comme date de la mort de Basile le 13-15 décembre 1025<sup>214</sup>, tandis que l'accession de Constantin donne le 15 décembre 1025<sup>215</sup>, bien qu'il propose ailleurs le 13-15 décembre 1025<sup>216</sup>. V. Grumel place l'année de la mort d'Eustathe avant le 12 novembre ou décembre 1025 et comme date de l'accession au trône patriarcal d'Alexis le 12 décembre 1025<sup>217</sup>. Des nombreux historiens modernes citent simplement comme date d'accession l'année 1025, comme V. Stephanidès dans les catalogues patriarcaux<sup>218</sup>.

La confusion dans les sources et chez les chercheurs semble être alimentée par la proximité des événements les uns par rapport aux autres, comme la mort d'Eustathe suivie par celle de Basile et l'accession aux trônes, patriarcal et impérial, d'Alexis et Constantin respectivement. En outre, cette confusion est renforcée par le style des textes eux-mêmes qui condensent les événements historiques sans distinction temporelle claire, une technique qui prévaut dans les ouvrages historiques de la période. En ce qui

---

<sup>208</sup> Schreiner P., « Die Byzantinischen Kleinchroniken, t. 1 », *CFHB-SVin* 12.1 (1975) 158 et 165 et «t. 2», *CFHB-SVin* 12.2 (1977) 141.

<sup>209</sup> Oikonomidès N., « Cronologia dell'incoronazione di Costantino VIII », *SS* 19 (1965) 173.

<sup>210</sup> Manassès C., « Synopse Chronique », *CShB* 33 (1837) 256, 6026.

<sup>211</sup> Yahyā ibn Sa'īd al-Antākī, « Histoire », *PO* 212/47.4 (1997) 481 (113), soulignant qu'il suit une date différente des chroniqueurs byzantins.

<sup>212</sup> Holmes C., *Basil II*, p. 543, suivant Yahyā et soulignant que Skylitzès ne mentionne pas une date précise.

<sup>213</sup> Holmes C., *Basil II*, p. 450 (note 3).

<sup>214</sup> Dölger Fr., *Regesten*, t. 1/2, p. 158.

<sup>215</sup> Dölger Fr., *Regesten*, t. 2, p. 1.

<sup>216</sup> Dölger Fr., *Regesten*, t. 1/2, p. 158.

<sup>217</sup> Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 333 et 337.

<sup>218</sup> Stephanidès V., *Histoire Ecclésiastique*, p. 797.

concerne les chronologies, les sources byzantines sont préférables, car elles sont plus proches du récit historique, même s'il y a des désaccords entre elles. Yahyā, même s'il est le seul qui présente les données chronologique d'une manière précise, n'est pas proche des faits et comme source non byzantine ses informations sont largement discutables. En raison de cette confusion, les chercheurs contemporains ont tort de suivre les dates de Yahyā.

Selon les informations disponibles, il semble donc qu'Eustathe décéda le 12 décembre 1025 et que Basile décéda le 15 décembre 1025, soit quelques jours après, selon l'exposé des sources. En particulier, la visite d'Alexis à l'empereur malade se place donc le 15 décembre (jour de la mort de l'empereur), le matin (suivie par l'accession patriarcale) et dans l'après-midi Basile meurt (comme il est indiqué par Yahyā, le dimanche à la neuvième heure, soit vers 15h00). Ceci explique les deux dates du 12 décembre et du 15 décembre évoquées dans les sources, mais aussi la position de la source non-byzantine indiquant une date incorrecte. Psellos fait aussi référence à la présence du patriarche<sup>219</sup>.

Les sources fournissent des informations intéressantes sur l'accession d'Alexis au trône. Ainsi, Skylitzès parle de « celui dont l'empereur a fait le successeur, Alexis, moine et higoumène du monastère de Stoudios, quand il lui a rendu visite en portant avec lui l'insigne relique du Saint Crâne du Précurseur. Et l'ayant envoyé, il le fait introniser par le protonotaire Jean que l'empereur fit assistant dans l'administration publique. » (« οὗ διάδοχον ὁ βασιλεὺς ἐποιήσατο Ἀλέξιον μοναχὸν καὶ καθηγούμενον τῆς μονῆς τοῦ Στουδίου, εἰς ἐπίσκεψιν αὐτοῦ πεφοιτηκότα μετὰ τῆς τιμίας κεφαλῆς τοῦ προδρόμου. ὄν καὶ πέμψας ἐνθρονίζει διὰ τοῦ πρωτονοταρίου Ἰωάννου, ᾧ συνεργῶ ἐχρῆτο πρὸς τὴν τῶν κοινῶν διοίκησιν. »)<sup>220</sup>. On peut noter que le mot « ecclésiarque » (« ἐκκλησιάρχην ») à la place du terme *kathigoumène*, se trouve dans le Codex U (cité dans l'apparat critique), or c'est un mot employé aussi par Joël. Kédrenos évoque la même chose<sup>221</sup>. Zonaras dit que « lorsque le roi était malade, Alexis

---

<sup>219</sup> « καὶ μετὰ ταῦτα τῆς οἰκουμένης τοὺς πνευματικούς ἐγχειρίζεται οἶακας » (Psellos M., « 10. Louange à un certain moine Nicolas », *ORATIONES* (2014) 230,19,18-19).

<sup>220</sup> Skylitzès J., « Synopsis Historiarum », *CFHB* 5 (1973) 368-369 (11-14) (i) Skylitzès J., *A Synopsis of Byzantine History*, p. 348 (47) et ii) Skylitzès J., *Empereurs de Constantinople*, p. 306 (47)).

<sup>221</sup> « οὗ διάδοχον ὁ βασιλεὺς ἐποιήσατο Ἀλέξιον μοναχὸν καὶ καθηγούμενον τῆς μονῆς τοῦ Στουδίου, εἰς ἐπίσκεψιν αὐτοῦ πεφοιτηκότα μετὰ τῆς τιμίας κεφαλῆς τοῦ προδρόμου. ὄν καὶ πέμψας ἐνθρονίζει διὰ τοῦ πρωτονοταρίου Ἰωάννου, ᾧ συνεργῶ ἐχρῆτο πρὸς τὴν τῶν κοινῶν διοίκησιν » (l'empereur a fait, Alexis moine et higoumène du monastère de Stoudios successeur (d'Eustathe), quand il lui a rendu visite avec le vénérable Crâne de Précurseur. Celui-ci étant envoyé (vers Jean), fut intronisé

qui était chargé de la protection du monastère de Stoudios, est venu auprès le roi, lui portant le Saint Crâne de saint Précurseur. L'empereur le fit immédiatement patriarche et cet après-midi-là l'empereur décéda » (« τοῦ βασιλέως δὲ νοσοῦντος Ἀλέξιος ὁ τότε τὴν προστάσιαν ἔχων τῆς τοῦ Στουδίου μονῆς πρὸς τὸν βασιλέα ἀφίκετο, τὴν ἱεράν κάραν τοῦ τιμίου Προδρόμου κομίζων αὐτῷ. καὶ αὐτίκα τοῦτον ὁ βασιλεὺς πατριάρχην προεχειρίσατο, κατὰ τὴν ἐσπέραν ἐκείνην καὶ τὴν ζωὴν ἐκλιπών»)²²². L'envoi du protonotaire est sûrement liée à la maladie de l'empereur. Dans le passé, Basile lui-même avait couronné les prédécesseurs d'Alexis (Nicolas Chrysobergès, Sisinnios, Serge II et Eustathe)²²³. L'intronisation a été faite selon l'usage²²⁴.

Ces récits suggèrent que l'empereur Basile consentit à cette élection, et il est intéressant de souligner qu'il s'occupa activement de la question, même si, en général, il n'avait pas démontré d'intérêt similaire pour les affaires ecclésiastiques dans le passé²²⁵. Cependant, il semble que les sources de référence sont ambiguës sur la volonté impériale. Le texte ne précise pas si l'empereur imposa ou consentit à l'accession au siège patriarcal de l'higoumène du célèbre monastère, qui lui avait rendu visite dans un moment difficile. En outre, les sources n'évoquent pas la procédure ecclésiastique prévue (synode patriarcal), soit parce qu'elle n'avait pas eu lieu du fait que la volonté de l'empereur mourant pouvait prévaloir, soit parce qu'elle avait eu lieu et qu'il n'y avait aucune raison de dire aux lecteurs quelque chose de connu. Donc, les sources mentionnent simplement que l'empereur envoya Alexis au protonotaire Jean, qui le remplace pour l'intronisation du nouveau patriarche. Plus tard, cependant, la canonicité de son élection fut fortement contestée²²⁶. De toute façon, pour les sources la question reste ouverte, ce qui suggère que l'objectif des historiens de l'époque n'était pas la présentation de faits habituels et largement connus, mais le récit de grands événements

---

par le protonotaire Jean que l'empereur fit assistant dans l'administration publique ») (Kédrenos G., « Synopsis des Histoires », *CSHB* 9 (1839) 479-480 (14-15/1-4)).

²²² Zonaras J., « Épitomé des Histoires », *CSHB* 49 (1897) 568-569 (13-15/1-3).

²²³ Tsamakda V., *The illustrated Chronicle of Ioannes Skylitzes*, p. 217 et 220. Le couronnement de Nicolas a été fait par son frère Constantin, pour Eustathe il n'y a pas de représentation puisque la miniature est manquante (p. 222-223).

²²⁴ i) Dagron G., *Empereur et prêtre*, p. 74-105 et ii) Tsamakda V., *The illustrated Chronicle of Ioannes Skylitzes*, p. 324.

²²⁵ Il a été souligné que la politique ecclésiastique de Basile II devrait être étudiée de plus près, car cela n'a pas encore été entièrement analysé et de nombreuses questions restent ouvertes.

²²⁶ La question de l'élection est aussi citée dans un Acte patriarcat qui constitue la défense d'Alexis, après des protestations d'une partie des métropolitains (voir Chapitre III). Ici, la question est présentée seulement par rapport à la mention dans les sources non patriarcales.



de l'empire. Sur cette question, O. Delouis croit que la visite d'Alexis s'est faite soit en raison de l'attente d'une guérison miraculeuse, soit en raison d'une dévotion de l'empereur pour Jean le Baptiste, soit en raison d'un serment qu'Alexis aurait demandé à l'empereur, serment selon lequel après son décès c'est lui, Alexis, qui deviendrait patriarche. En tout cas, il est caractéristique que tandis que chaque empereur propose son successeur un peu avant de laisser le pouvoir, dans le cas de Basile II nous avons une proposition pour la succession patriarcale<sup>227</sup>. Basile meurt sans enfant mais son frère est alors co-empereur avec lui et lui succède.

Sur la question de l'élection de patriarches, il faut souligner qu'au moins jusqu'à cette époque-là la procédure d'élection:

- a) n'était pas définie par des dispositions concrètes dans le droit canon,
- b) suivait une pratique établie depuis des siècles,
- c) pour la pratique coutumière suivie il n'existait pas de forme unie, de nombreuses formes d'élection existaient
- d) il y avait deux corps d'élection, l'empereur et le synode permanent<sup>228</sup>.

Malgré tout, il y avait un cadre général qui définissait la procédure à suivre. Ainsi, nous avons les étapes suivantes :

- a) vacance du siège avec proclamation officielle (principalement à cause du décès ou de la déposition),
- b) annonce impériale officielle pour la convocation du synode permanent,
- c) phase synodale : élection par 12 métropolitains ou par une majorité large (y compris des métropolitains en dehors de Constantinople ou par ceux qui s'y trouvaient par hasard) de trois candidats,
- d) choix par l'empereur d'un des trois,
- e) acclamation par l'empereur,
- f) consécration à Sainte-Sophie et
- g) confirmation de l'élection via l'envoi d'une lettre synodique aux patriarches

---

<sup>227</sup> O. Delouis constate que le récit de Zonaras laisse l'impression qu'il expliquerait la cause de la visite, chose cependant qui n'a pas eu lieu puisque le récit continue avec l'élection patriarcale, comme dans Skylitzès (Delouis O., *Saint-Jean-Baptiste de Stoudios*, vol. II, p. 431-432). En tout cas, la proposition pour la succession patriarcale peut s'expliquer puisque Constantin VIII était coempereur avec son frère et qu'une telle indication (succession impériale) n'était pas nécessaire.

<sup>228</sup> Le manque d'un cadre pour l'élection des patriarches par le droit canon est expliqué selon Failler, comme dans le cas d'élection d'évêques « pour la simple raison que les synodes primitifs ne pouvaient statuer pour une institution plus tardive, dont l'organisation et le fonctionnement ne seront jamais réglés que par les décisions de la pratique » (Failler A., « La déposition du patriarche », *RÉB* 31 (1973) 140).

d'Orient.

Au sujet de la procédure, il faut observer que l'empereur avait le privilège de convoquer le concile et de choisir un candidat entre les trois (*triprosopon*), mais que les candidats étaient désignés en principe seulement par le concile, l'empereur ayant pris soin d'indiquer son candidat pour qu'il fasse partie de trois. Il y a une fiction de liberté ecclésiastique maintenue dans cette procédure. Le choix entre trois personnes constitue un élément de droit coutumier de l'élection, alors que les saints canons ne mentionnent pas de nombre de personnes<sup>229</sup>. Cependant, l'ordre d'inscription des trois candidats à soumettre à l'empereur pour son choix constituait un problème, puisqu'ils étaient inscrits soit sur la base des votes qu'ils avaient reçus en leur faveur, soit sur la base de leur charge au moment de l'élection (fait qui pourrait influencer son jugement). Cette procédure n'était pas toujours observée et parfois l'empereur imposait les trois candidats au concile. Enfin, la ratification de l'élection se faisait par l'invocation au Saint-Esprit<sup>230</sup>.

En tout cas, c'est important de souligner qu'à cette époque les patriarches ne semblent pas avoir de pouvoir et sont soumis à la volonté de l'empereur, à l'exception de Michel Cérulaire et de Constantin Lichoudès. Ceci est confirmé par l'absence de patriarche pendant de nombreuses années, que Basile II a imposée, et par l'exil d'Alexis (voir ci-dessous). Dans ce contexte, la description par les sources de la nomination du patriarche Alexis par l'empereur mourant ne paraît plus si exceptionnelle<sup>231</sup>. Les sources mentionnent encore de manière systématique que l'empereur choisissait lui-même les ecclésiastiques, ce qui rend évident que cette mention continuelle manifestait la pratique de l'époque décrite par les chronographes et non pas une figure de rhétorique de leur narration. De tels cas sont par exemple celui de l'évêque Nicolas Pachès de

---

<sup>229</sup> Canons 4 et 6 de I<sup>e</sup> Concile Œcuménique, 19 d'Antioche, 12 de Laodicée, 13 de Carthagène et 3 de VII<sup>e</sup> Concile Œcuménique. Cette procédure était aussi prévue par les lois (par exemple Nouvelle 123 de Justinien).

<sup>230</sup> Les sources décrivent davantage l'élection que la consécration du patriarche. Pour le sujet et les détails des dispositions voir : i) Darrouzès J., *Recherches*, p. 469-472, ii) Laurent V., *Le rituel d'investiture du patriarche byzantin au début du XV<sup>e</sup> siècle*, Bulletin de la section historique de l'Académie roumaine 28, 1947, iii) Gédéon M., « Τυπικόν των ψηφῶν παρὰ τοῖς Βυζαντινοῖς », *BZ* 4 (1895) et iv) Sokolov I., *Izbranie patriarchov v Vizantij s poloviny IX do poloviny XV veka (843-1453 g.)*. *Istoričeskij očerk*, Saint-Petersbourg 1907. Parmi les conditions en vue d'une élection, il faut citer le non transfert dans un temps antérieur du métropolitain dans un autre évêché ; cependant le transfert de siège a été permis plus tard (XIV<sup>e</sup> siècle). Sur le sujet voir : Michel A., *Die Kaisermacht in der Ostkirche (843-1204)*, Darmstadt 1959.

<sup>231</sup> Cheynet J.-C., *Pouvoirs et contestations*, p. 313-316.

Nicomédie<sup>232</sup> et celui de l'archevêque de Bulgarie Léon<sup>233</sup>. Des titres ecclésiastiques ont été donnés aussi par la volonté impériale, comme le cas de la nomination des trois syncelles-métropolitains montre (voir ci-dessous : f) Famille)<sup>234</sup>.

L'empereur consentit à nommer Alexis patriarche probablement en remerciement de sa venue avec l'importante relique du vénérable Crâne de saint Jean-Baptiste, ce qui nous renvoie au rôle important des reliques, comme on va le voir. Le but de cette action n'est pas indiqué par les sources, on ne sait pas si Alexis alla voir l'empereur sur l'ordre de ce dernier ou de sa propre volonté, ni si la raison était simplement l'adoration de la relique sainte dans l'attente de la fin imminente ou l'espoir d'une guérison<sup>235</sup>. En tout cas, il est sûr qu'Alexis partit de sa visite à l'empereur avec la garantie de son accession au patriarcat. A. Weyl Carr en présentant les faits remarque que Basile a appelé Alexis alors qu'il était dans les petites chapelles impériales (αυτοκρατορικά παρεκκλήσια) pour le proclamer patriarche. Pourtant, ce détail ne ressort pas directement des sources. En plus, on ne peut pas justifier comment un higoumène a apporté une relique déposée dans son monastère, si lui-même se trouvait dans les petites chapelles impériales<sup>236</sup>.

Le crâne de saint Jean-Baptiste était l'une des nombreuses et apparemment des saintes reliques les plus représentatives du monastère de Stoudios. Jean-Baptiste fut décapité par le roi Hérode le 28/29 et dès lors son saint crâne a commencé à circuler. On note trois inventions de la relique. Au cours de l'époque byzantine, le saint crâne est mentionné à Chalcédoine autour de 366, quand en 391 Théodose I le Grand le transfère triomphalement à Constantinople et le dépose dans une église<sup>237</sup>. Ensuite, Michel III, autour de 850, le transféra de Comana à Constantinople. E. Bozóky souligne que, après l'Iconoclasme (843) et au cours de la dynastie Macédonienne (867-1056), plusieurs saintes reliques furent retrouvées et transférées, ce qui est lié à la volonté des empereurs de renforcer la légitimité de leur pouvoir. Plus tard, Léon VI (886-912) offre une partie

---

<sup>232</sup> Il s'agit d'un eunuque, de la parenté de l'empereur Michel IV (Skylitzès J., *Empereurs de Constantinople*, p. 331).

<sup>233</sup> Sur cette personne voir Chapitre V (Skylitzès J., *Empereurs de Constantinople*, p. 331).

<sup>234</sup> Skylitzès J., *Empereurs de Constantinople*, p. 311.

<sup>235</sup> La maladie soudaine de l'empereur, qui était déjà vieux (72 ans), n'est pas connue (Laskaratos J., *Maladies des empereurs byzantins*, 1995, p. 304-308 (en grec)).

<sup>236</sup> En outre, il est connu que dans les petites chapelles impériales servaient des clercs impériaux. Pour cette opinion voir : Weyl Carr A., « The Face Relics of John the Baptist », *GESTA* 46/2 (2007) 166 et 175 (note 35).

<sup>237</sup> Bozóky E., *La politique des reliques*, p. 86-87 et 237.

du saint crâne au monastère de Stoudios, tandis qu'une autre partie reste au palais<sup>238</sup>. Au début du X<sup>e</sup> siècle, le crâne ou une partie de celui-ci se trouve dans le monastère de Stoudios, puisque le patriarche Euthyme l'offre au monastère. R. Janin souligne, cependant, que c'était difficile pour le patriarche de trouver une relique si importante<sup>239</sup>. Ensuite, le crâne s'est retrouvé en France (Amiens)<sup>240</sup>. On trouve aussi le crâne en Syrie<sup>241</sup>. Il est donc difficile de vérifier l'authenticité de la sainte relique<sup>242</sup>.

À propos de la charge d'Alexis comme moine, il est sûr qu'il était higoumène quand il visita l'empereur malade et non pas ecclésiarque, comme le note un manuscrit du Skylitzès et de Joël. Ceci est également indiqué par deux éléments :

a) la référence à un autre office n'a aucun fondement dans les sources, car on connaît un codex seulement qui se réfère à cet office (Codex U)<sup>243</sup> et

b) l'office d'ecclésiarque ne justifiait pas l'initiative d'une telle visite à l'empereur<sup>244</sup>.

---

<sup>238</sup> Bozóky E., *La politique des reliques*, p. 99-100, où elle reconnaît les problèmes chronologiques de la découverte.

<sup>239</sup> Janin R., *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin. Première Partie. Tome III*, p. 434-435. Pour honorer le saint crâne on suivait un typikon particulier (p. 436). Pour la circulation du crâne pendant l'époque byzantine en général voir : Ebersolt J., *Sanctuaires de Byzance. Recherches sur les anciens trésors des églises de Constantinople*, éd. Ernest Leroux, Paris 1921, p. 79-82.

<sup>240</sup> Weyl Carr A., « The Face Relics of John the Baptist », *GESTA* 46/2 (2007) 167-169.

<sup>241</sup> Il s'agit du crâne déposé à la Grande Mosquée des Omeyyades de Damas. Sur cette question voir: Khalek N., *Damascus after the Muslim Conquest. Text and Image in Early Islam*, éd. OUP, New York 2011, p. 85-134.

<sup>242</sup> Le problème de l'authenticité du Saint Crâne se pose immédiatement après le martyre du saint, aussi que de nombreuses histoires concernant sa découverte. Au cours de la période byzantine, diverses théories avaient été exprimées pour son parcours et pendant l'occupation latine (1204-1261) il y avait aussi une confusion sur les récits existant (par exemple Bozóky E., *La politique des reliques*, p. 110-111). Le problème se poursuit jusqu'à l'ère moderne où l'Occident l'aurait conservé dans différentes régions à la suite de son transfert effectué par les Croisés. Plus généralement, la question du Saint Crâne et de son parcours a été beaucoup étudiée, mais cependant il est difficile de soutenir un point de vue à cause de la confusion des sources existantes. Ainsi, la question reste ouverte. Pour cette question voir la vieille, mais très intéressante, étude : Du Fresne Du Cange C., *Traité historique du chef de s. Jean Baptiste, contenant une discussion exacte de ce que les Auteurs anciens et modernes en ont écrit, et particulièrement de ses trois Inventions. Il y est aussi parlé par occasion des autres Reliques du même Saint. Et à la fin sont insérez quelques Traitez Grecs, tirez de la Bibliothèque du Roy, et de celle de M. le Cardinal Mazarin, avec leurs versions latines servans de fondement et de prévue à toute cette dissertation*, éd. Séb. Cramoisy et Séb. Mabre-Cramoisy, à Paris 1665. Pour le sujet voir aussi : Delouis O., *Saint-Jean-Baptiste de Stoudios, vol. II*, p. 391-411, avec bibliographie.

<sup>243</sup> Skylitzès J., « Synopsis Historiarum », *CFHB* 5 (1973) xxvi.

<sup>244</sup> La charge d'ecclésiarque se référait à l'entretien de l'église. La charge liée aux reliques et plus appropriée avec la visite était celle du *skeyophylax*.

Le choix d'Alexis pour le trône s'intègre, selon V. Vlyssidou, dans le contexte suivant :

- a) les bonnes relations que Basile II avait développées avec lui déjà depuis l'époque où il était moine au monastère de Stoudios,
- b) l'effort de Basile II pour se remettre en contact avec le pape de Rome et
- c) l'effort de Basile II pour renforcer le prestige du patriarcat de Constantinople.

En effet, en Occident la double tentative ratée de Basile II d'imposer un pape par sa propre influence (Boniface VII et Jean XVI) a tendu les relations avec les Latins et a provoqué une rupture de plusieurs années (1011-1024); une solution a pu être envisagée avec l'envoi d'une délégation, avec Eustathe à sa tête (1024). En outre, en Orient, le double effort raté pour influencer l'élection sur le trône papal et l'exacerbation simultanée des relations avec le clergé supérieur qui a conduit à la vacance du trône patriarcal de Constantinople pour une longue période de huit années (978-980, 992-996 et 998-1001), a provoqué le besoin de promouvoir le patriarcat.

Le choix d'Alexis visait à la continuation de la politique de Basile, élément qui permet de comprendre :

- a) l'engagement du nouveau patriarche à l'égard de la dynastie macédonienne et
- b) les bonnes relations qu'il a maintenues avec le trône papal, comme le montre le voyage de l'higoumène Richard, défenseur fervent des positions papales (voir Chapitre V), et la pratique antistoudite de son successeur, Cérulaire, qui a rompu les relations entre les deux trônes dès qu'il a été élu<sup>245</sup>.

V. Vlyssidou en résumant l'élection d'Alexis indique : « avec l'intronisation d'Alexis le Stoudite, l'empereur mourant Basile II tentait de mettre définitivement fin aux mauvaises relations avec l'ancienne Rome [...] (il) confia la poursuite de la politique de réconciliation avec l'Église romaine (qu'il venait juste de concrétiser en 1024-1025) à Alexis le Stoudite et à la tradition de son monastère »<sup>246</sup>. V. Stanković remarque que les

---

<sup>245</sup> Sur l'argumentation voir : Vlyssidou V., « Les relations entre l'ancienne et la nouvelle Rome », *BYZSym* 24 (2014) 293-309, avec bibliographie. Pourtant, V. Vlyssidou ne mentionne pas l'objectif du choix d'Alexis pour le patriarcat de Constantinople lui-même, en évaluant seulement les relations avec l'Occident. En tout cas, en conséquence de l'action d'Alexis il semble que la sévérité stoudite a été imposée à la vie de l'Église (voir Chapitres suivants). Sur les choix de Basile en ce qui concerne la promotion de patriarches voir aussi : Stanković V., « The Alexios Stoudites' patriarchate », *ZRVI* 39 (2001-2002) 72.

<sup>246</sup> Vlyssidou V., « Les relations entre l'ancienne et la nouvelle Rome », *BYZSym* 24 (2014) 310.

empereurs ne voyaient pas positivement l'ardeur particulière des stoudites qui stigmatisaient les excès tant de l'État, que de l'Église, élément qui explique l'absence de patriarches stoudites dès le IX<sup>e</sup> siècle et après<sup>247</sup>.

La question de l'élection d'Alexis est liée, selon J.-C. Cheynet, à la volonté de Basile II de choisir lui-même les officiers de l'État et en plus ceux de la ville de Constantinople, afin qu'il y ait un meilleur contrôle. Cette pratique a été suivie aussi pour les ecclésiastiques de la période, avec la décision de choisir Jean III (996) et Nicolas II (1025) comme patriarches d'Antioche et Sisinnios (996) et Alexis (1025) comme patriarches de Constantinople. Ceci explique le soutien du peuple et d'Alexis à la dynastie macédonienne (voir plus bas)<sup>248</sup>.

### **i) Soutien de l'élection patriarcale.**

Comme il apparaît, l'élection d'Alexis a été faite soit en raison de la volonté de l'empereur, soit parce que la reconnaissance impériale a été considérée comme un élément déterminant par le synode patriarcal. Néanmoins, cette nomination a été contestée plus tard pour sa validité par une grande partie des métropolitains, sans aboutir cependant à l'expulsion d'Alexis (voir Chapitre III).

### **j) Action patriarcale et relations avec le pouvoir.**

L'action du patriarche Alexis apparaît d'après ses Actes (voir Chapitres suivants), elle a couvert des domaines variés, et un large éventail de sujets. Elle ne se limite pas seulement aux questions de mariage, comme O. Delouis l'écrit<sup>249</sup>. En dehors des Actes patriarcaux, l'action du patriarche est aussi parfois commentée dans les sources qui révèlent d'autres incidents de son patriarcat permettant d'interpréter ses relations avec le pouvoir. Les voici :

a) pour le couronnement de Constantin VIII (1028), les sources ne mentionnent pas qu'Alexis a participé au couronnement de l'empereur, mais on trouve, du fait de ses accusateurs, sous Michel IV, la mention qu'Alexis a couronné trois empereurs (voir Chapitre III), qui ne peuvent être que les empereurs Constantin, Romain et Michel,

---

<sup>247</sup> Le cas d'Antoine III Stoudite était une exception (Stanković V., « The Alexios Stoudites' patriarchate », *ZRVI* 39 (2001-2002) 72).

<sup>248</sup> Cheynet J.-C., « VIII. Basil II and Asia Minor », *THE BYZANTINE ARISTOCRACY II* (2006) 8-9.

<sup>249</sup> Delouis O., *Saint-Jean-Baptiste de Stoudios, vol. II*, p. 437 (note 649).

b) le mariage de Romain III et de Zoé (9 novembre 1028) : au début il apparaît que le mariage a été contesté en ce qui concerne sa légitimité, alors qu'on pouvait craindre l'empêchement pour motif de parenté. Cependant, après la preuve patriarcale qu'il s'agit de parenté au huitième degré, le mariage a été célébré sans susciter de réactions. Du récit, il apparaît que le mariage et le couronnement ont eu lieu le même jour<sup>250</sup>,

c) le couronnement de Romain III (1028) : les sources ne mentionnent pas le couronnement de l'empereur, mais comme on l'a dit ci-dessus on trouve, du fait de ses accusateurs, sous Michel IV, la mention qu'Alexis a couronné trois empereurs (voir Chapitre III), qui ne peuvent être que les empereurs Constantin, Romain et Michel,

d) le soutien du métropolite Théophane en faveur de Zoé (fin 1031) : Théophane a aidé avec succès au découragement d'un mouvement pour renverser Zoé (voir Chapitre III),

e) le mariage de Michel IV et de Zoé (11 avril 1034) : le jeudi saint de cette année-là, Romain est assassiné au bain impérial et la même nuit le patriarche est appelé au Palais pour le mariage de Zoé. Cependant, le patriarche, en voyant l'empereur mort, refuse d'abord la conclusion du mariage, car il est surpris et reste muet. Comme il était précédemment à l'office du jeudi saint à Sainte-Sophie, il avait été avisé par Romain et il avait été obligé de partir de l'office pour venir au Palais, sans connaître la cause. Zoé en voyant son refus, donne au patriarche, sur l'ordre de Jean, 50 litres d'or pour lui-même et encore 50 pour le clergé. Alors le mariage est célébré dans la salle de Chrysotriklinos qui avait déjà été décorée. L'irrégularité du mariage ne vient pas du fait que c'était son deuxième mariage (ce qui est canonique), mais du manque d'espace temporel entre les décès et le remariage, et au choix du jour (le vendredi saint), enfin à l'adultère qui a précédé et naturellement au meurtre du premier conjoint. En conséquence, se pose aussi la question de la corruption de celui qui a donné sa bénédiction. Outre le mariage, il apparaît que le couronnement a eu aussi lieu.

Les informations sur le mariage proviennent peut-être de Démétrios de Cyzique, que Skylitzès utilise. Démétrios de Cyzique appartient à la partie des métropolites qui accusera ultérieurement Alexis d'élection anticanonique. R. Janin soutient que Jean l'Orphanotrophe est celui qui a soutenu une élection directe par peur d'une révolution, contre l'avis des autres métropolites. Bien sûr, Jean est celui qui a préparé le meurtre de Romain, comme également il a introduit le jeune et beau Michel au Palais et l'a fait

---

<sup>250</sup> Skylitzès J., *Empereurs de Constantinople*, p. 310 (374) (Skylitzes J., *A Synopsis of Byzantine History*, p. 353).

connaître à Zoé. Le projet s'explique facilement puisque Jean assurait ainsi la promotion au trône de son propre frère Michel (voir Chapitre III)<sup>251</sup>.

Pourtant, on ne peut pas considérer que Zoé estimait Jean, qui était le frère de son mari, comme le montre la tentative ratée de meurtre contre lui, quelques années plus tard (début 1038)<sup>252</sup>,

f) le couronnement de Michel IV (1034) : les sources ne mentionnent pas le couronnement de l'empereur, mais on trouve, du fait de ses accusateurs, sous Michel IV, la mention qu'Alexis a couronné trois empereurs (voir Chapitre III), qui ne peuvent être que les empereurs Constantin, Romain et Michel,

g) la procession (entre 1036-1037) : à la fin de 1036 et au commencement de 1037 avait eu lieu une grande sécheresse et pendant six mois il n'a pas plu. Pour cette raison, une procession a été décidée. Jean l'Orphanotrophe avec les frères de l'empereur et en gardant diverses reliques sacrées, ont choisi un grand trajet en parcourant toute la ville, tandis que paradoxalement le patriarche Alexis avec les clercs ont fait leur propre procession. Le récit ne permet pas de savoir s'il s'agit d'une procession parallèle ou d'une procession qui a eu lieu un jour différent. Pourtant, le résultat des processions ne fut pas ce qu'ils souhaitaient et ainsi Jean fut obligé d'importer du blé de province. I. Telelis, qui a étudié les phénomènes météorologiques à Byzance, place la sécheresse de six mois entre mars et août 1037, et la procession en août ou septembre 1037. De cette manière, il place de manière erronée la procession après l'effort de déposition d'Alexis (Chapitre III)<sup>253</sup>,

h) la tentative de déposition (juin 1037) : accusation des métropolitains pour déposer le patriarche au motif d'une élection anticanonique, mais c'est un échec (voir Chapitre III)<sup>254</sup>,

i) l'expulsion de métropolitain Théophane (début 1038) : Michel IV expulse Théophane en raison de comportement inapproprié (voir Chapitre III),

---

<sup>251</sup> i) Skylitzès J., *Empereurs de Constantinople*, p. 323 (390)-324 (391) (Skylitzes J., *A Synopsis of Byzantine History*, p. 368-369), ii) Glycas M., « Bible Chronique », *CSHB* 24 (1836) 585, 10-19, iii) Laiou A., « Imperial marriages and their critics in the eleventh century : the case of Skylitzes », *DOP* 46 (1992) 165-176 et iv) Janin R., « Un ministre byzantin : Jean l'Orphanotrophe », *ÉO* 30 (1931) 432-433.

<sup>252</sup> Skylitzès J., *Empereurs de Constantinople*, p. 333 (403)-334.

<sup>253</sup> i) Skylitzès J., *Empereurs de Constantinople*, p. 332 (Skylitzes J., *A Synopsis of Byzantine History*, p. 377-378), ii) Janin R., « Un ministre byzantin: Jean l'Orphanotrophe », *ÉO* 30 (1931) 437-438 et iii) Telelis I., *Phénomènes météorologiques, vol. II*, p. 519-521. Selon Skylitzès, la procession a été faite avant l'effort de déposition.

<sup>254</sup> Skylitzès J., *Empereurs de Constantinople*, p. 332-333 (Skylitzes J., *A Synopsis of Byzantine History*, p. 378).



j) le couronnement de Michel V (11 décembre 1041) : les sources mentionnent le couronnement de l'empereur qui a été célébré par Alexis, comme les précédents couronnements. Dans les miniatures du manuscrit (voir ci-dessous), c'est le patriarche qui couronne Michel<sup>255</sup>,

k) l'expulsion de Michel V (19-21 avril 1042) : pour les dernières années d'Alexis les sources arabes présentent un grand intérêt, qui en lien avec le silence compréhensible des sources byzantines, suggèrent la conclusion que le patriarche a été exilé pendant les événements de la révolte contre l'empereur. En effet, selon Skylitzès, l'empereur Michel V a considéré qu'Alexis soutenait Zoé, déjà exilée, et il a décidé de le rallier. Ainsi, il lui a demandé de rester dans un monastère et de l'attendre le jour suivant, en le soudoyant avec quatre livres d'or (19 avril 1042). Le lendemain (20 avril) par une déclaration, il a fait savoir au peuple qu'il avait exilé Zoé et fait arrêter Alexis. Le peuple s'est insurgé contre cette décision et a commencé à réagir violemment. En arrivant après à Sainte-Sophie, ils trouvèrent Alexis, qui avait entre-temps échappé au piège en soudoyant à son tour les soldats qui étaient allés l'arrêter dans la nuit. Alexis a proclamé à la foule qu'il soutenait Zoé. Après la défaite de Michel V et sa fuite au monastère de Stoudios (21 avril), Théodora est partie de Sainte-Sophie (le récit ne mentionne pas son couronnement) et est allée au Palais, puisque le peuple a proclamé qu'il voulait les deux femmes, Zoé et Théodora, au pouvoir.

Ce fait montre que le patriarche a joué un rôle important lors de la révolte en prenant position en faveur de Zoé. Le soutien pour Zoé montre aussi qu'après son accession au trône et la décision de soumettre Michel à la peine de cécité, les moines de Stoudios n'ont pas soulevé d'objections quand ils l'ont livré, bien que l'ex-empereur ait reçu la tonsure dans leur monastère ; et lorsque sa punition a été décidée, il a été expulsé, bien qu'il ait demandé l'aide de la relique du Saint Crâne du Baptiste, qui se trouvait à l'autel. Michel a été violemment expulsé de l'église du monastère pour qu'on lui impose la peine. O. Delouis commentant le fait pose la question du choix par Michel de chercher refuge dans ce monastère, alors qu'il savait que les stoudites ne le soutenaient pas, et il caractérise cet acte comme « folie »<sup>256</sup>.

---

<sup>255</sup> Skylitzès J., *Empereurs de Constantinople*, p. 346 (Skylitzes J., *A Synopsis of Byzantine History*, p. 392).

<sup>256</sup> Sur les événements voir: i) Skylitzès J., *Empereurs de Constantinople*, p. 346-349 (Skylitzes J., *A Synopsis of Byzantine History*, p. 392-396), iii) Vryonis S., « Byzantine Δημοκρατία », *DOP* 17 (1963) 303-308, iv) Delouis O., *Saint-Jean-Baptiste de Stoudios*, vol. II, p. 434-440, v) Louggi T., « Χρονικό της πτώσης του Μιχαήλ Ε' », *Βυζαντιακά* 18 (1998) 75-117, vi) Xondridou S., « Le monastère de Stoudios », *DIPTYQUES* 6 (1994-1995) 426 et vii) Litavrin G., « Vosstanie v Konstantinopole v aprele 1042 g. » *VV* 33 (1972) 33-46.

Une source arménienne mentionne qu'Alexis a certainement été emprisonné<sup>257</sup>, tandis qu'une source arabe (qui suit Skylitzès) mentionne qu'il a été emprisonné avec ordre de mise à mort, lorsque des soldats l'ont arrêté au monastère que Michel V lui avait indiqué pour le recevoir à la table. Cependant, il a réussi à se libérer en payant les soldats et il a tourné le peuple contre l'empereur en allant à la Sainte-Sophie et en sonnait la simandre. Ensuite, il a couronné Théodora. Selon cette source, Alexis aurait été l'instigateur de la révolte<sup>258</sup>. Pourtant, une source byzantine mentionne que le peuple lors de sa révolte a menacé Alexis de mort s'il ne reconnaissait pas Théodora<sup>259</sup>, tandis qu'Attaleiatès mentionne que pendant la révolte, le peuple est entré dans l'église Sainte-Sophie et l'a obligé à descendre et à enlever sa tenue épiscopale, tout en l'obligeant à accepter de couronner Théodora. Après l'arrivée de Théodora, le peuple « ἀνεισιν εἰς τὰς τοῦ πατριάρχου διαγωγὰς », dans un effort de persuader de nouveau le patriarche pour le couronnement<sup>260</sup>. Zonaras mentionne brièvement les événements, sans détails sur l'action d'Alexis<sup>261</sup>.

O. Delouis soutient que Psellos est la source la plus fiable sur les événements en tant que témoin oculaire, bien qu'il ne mentionne nulle part, à l'inverse de Skylitzès, le rôle important d'Alexis dans le renversement de l'empereur, puisqu'il ne l'appréciait pas en raison de l'acceptation du mariage du Monomaque (voir ci-dessous). Des chercheurs plus récents, comme M. Angold, soutiennent qu'Alexis a pris en effet part aux événements<sup>262</sup>,

l) le couronnement de Théodora (21 avril 1042) : après l'expulsion de Michel, Alexis a couronné Théodora à Sainte-Sophie,

m) le mariage de Constantin Monomaque (11 juin 1042) : Alexis n'a pas célébré lui-même le mariage, puisque celui-ci était contraire au droit de l'Église, néanmoins il a permis qu'il soit célébré en faisant preuve d'économie. La non-canonie du mariage s'appuyait sur le fait que c'était le troisième mariage pour tous les deux, et selon la Nouvelle de 920 un tel mariage était interdit. L'exception de la Nouvelle sur l'admissibilité du mariage pour des âges avant les 40 ans et en l'absence d'enfants ne pouvait pas être

---

<sup>257</sup> Matthieu d'Édesse, *Chronique*, p. 72-73.

<sup>258</sup> Ibn-El-Athiri, *Chronicon quod perfectissimum inscribitur*, vol. IX, p. 342.

<sup>259</sup> Schreiner P., « Die Byzantinischen Kleinchroniken, t. 2 », *CFHB-SVin* 12.2 (1977) 166.

<sup>260</sup> Attaliatae M., « Historia », *CFHB-SAth* 50 (2011) 12,26-28, 13,1-5 et 13,18-20.

<sup>261</sup> Zonaras J., « Épitomé des Histoires », *CShB* 49 (1897) 609-613.

<sup>262</sup> Angold M., *Church and society in Byzantium under the Comneni, 1081-1261*, Cambridge 1995, p. 22.

prise en compte, puisque Monomaque avait plus de 40 ans et que probablement il avait aussi un enfant, et Zoé avait 64 ans.

V. Stanković soutient que Zoé a demandé que le patriarche applique la mesure de l'économie pour la célébration du mariage, une demande qui a été acceptée par un silence, afin d'assurer les équilibres avec le pouvoir, mais il a approuvé la célébration par un autre clerc, par un prêtre inférieur à lui hiérarchiquement. Cependant, son attitude n'a pas provoqué de réactions, pas même de Théodora qui avait été mise à l'écart. Psellos, dans sa première mention d'Alexis dans sa *Chronographie*, fait référence à la flatterie ou à l'opportunisme qui a poussé le patriarche à l'acceptation du mariage et au couronnement, car cela était la preuve de sa grande importance et de son influence sur de telles questions, mais au contraire il exprime ailleurs (voir plus bas : Appréciation de caractère) des jugements positifs sur lui. O. Delouis remarque à propos de la mention de Psellos que tandis que ce dernier passe sous silence son action contre Michel V, il l'accuse d'avoir accepté le mariage<sup>263</sup>,

n) le couronnement de Monomaque (12 juin 1042) : tandis qu'Alexis n'a pas participé à son mariage, néanmoins il a procédé à son couronnement le lendemain de son mariage<sup>264</sup>,

o) la fortune du monastère d'Alexis (entre 20 février et 2 mai 1043) : après le décès d'Alexis, l'empereur a confisqué la fortune du monastère qu'il avait fondé, puisque quelques-uns l'avaient informé qu'il y avait là une grande somme d'argent. Le monastère avait été fondé selon la pratique qu'avaient suivie de nombreux patriarches et il était situé au Palais patriarcal. V. Stanković relie sa création ainsi que sa fortune (25

---

<sup>263</sup> i) Skylitzès J., *Empereurs de Constantinople*, p. 352 (Skylitzes J., *A Synopsis of Byzantine History*, p. 398), ii) Glycas M., « Bible Chronique », *CSHB* 24 (1836) 593, 14-16, iii) *Jus Graecoromanum*, epim. Zepoy, ed. C. E. Zachariae von Lingenthal, vol. I, p. 195-196, iv) Xondridou S., « Le monastère de Stoudios », *DIPTYQUES* 6 (1994-1995) 427-428, v) Xondridou S., *Constantin IX Monomaque et son époque*, p. 42-43, 45 et 51, vi) Laiou A., « Imperial marriages and their critics in the eleventh century: the case of Skylitzes », *DOP* 46 (1992) 173, vii) Guiland R., « Les noces plurales à Byzance », *ByzSlav* 9 (1947-1948) 9-30, viii) Stanković V., « The Alexios Stoudites' patriarchate », *ZRVI* 39 (2001-2002) 83-84, ix) Skabalanovič N., *Vizantiskoe gosudarstvo I cerkva v XI veke*, S. Peterburg 1884, p. 54, x) Delouis O., *Saint-Jean-Baptiste de Stoudios*, vol. II, p. 438 (note 652) (en mentionnant qu'Alexis n'a pas couronné le couple, mais « en les embrassant ») et xi) Oikonimidès N., « The mosaic panel of Constantine IX and Zoe in Saint Sophia », *RÉB* 36 (1978) 222 (note 9), où il est soutenu qu'Alexis n'a pas participé à la célébration du mariage puisqu'il voulait éviter les tensions comme lors du quadruple mariage (tétragamie) sous Léon VI. Sur l'hypothèse d'un enfant de Monomaque voir : i) Soloviev A., « Marie fille de Constantin IX Monomaque », *BYZANTION* 33 (1963) 241-248 et ii) Poppe A., « La dernière expédition russe contre Constantinople », *Byzantinoslavica* 32 (1971) 266-267.

<sup>264</sup> Skylitzès J., *Empereurs de Constantinople*, p. 352 (Skylitzes J., *A Synopsis of Byzantine History*, p. 398).

kenténaria d'or) à la puissance de la personne patriarcale qui est restée pendant 18 années sur trône. Il s'agit de l'unique cas de patriarche après l'Iconoclasme possédant une telle fortune<sup>265</sup>,

p) l'affaire de Marie Skléraina (9 mars 1044) : l'affaire, bien qu'elle ait été en opposition à la morale religieuse, ne semble pas avoir suscité des protestations de la part des moines stoudites, ni d'Alexis lui-même jusqu'à la fin de sa vie, qui a gardé, comme pour le mariage, une attitude neutre. La question a resurgi lorsque l'empereur Monomaque a imposé, après son couronnement, la cohabitation de Skléraina, qui avait moins de 30 ans, au Palais. En plus, il a demandé à Zoé de ne pas s'opposer à cette action. Une partie des moines, menée par Nicétas Stéthatos, a réagi, le peuple qui a craint une nouvelle mise à l'écart de Zoé comme sous Michel V (9 mars 1044), a aussi suivi, et seul le décès de Skléraina a mis fin à l'événement (1044-1046). En outre, Skléraina était la cousine germaine de la deuxième femme de Monomaque. La question concerne Alexis alors que la Skléraina s'est déjà installée au Palais dès les premiers mois du règne de Monomaque et qu'en octobre de 1042 lui a été accordé un titre de grande valeur<sup>266</sup>.

Ainsi, Alexis a marié deux couples impériaux (et a soutenu silencieusement un troisième mariage) et a couronné cinq empereurs, un élément qui dénote non seulement les fluctuations politiques intenses de l'époque, mais aussi la personnalité puissante du patriarche. Du récit et des miniatures (voir ci-dessus), il résulte que tous les mariages et les couronnements ont été célébrés dans une église, sauf le mariage de Michel IV et le couronnement de Michel V qui se sont faits en dehors<sup>267</sup>.

Le couronnement des six empereurs n'épuise pas le nombre des personnes de rang impérial à qui a été lié Alexis et à celles-ci il faut encore ajouter un personnage dont l'action était tellement déterminante qu'il peut être considéré comme

---

<sup>265</sup> i) Skylitzès J., *Empereurs de Constantinople*, p. 357 (Skylitzes J., *A Synopsis of Byzantine History*, p. 404), ii) Stanković V., « The Alexios Stoudites' patriarchate », *ZRVI* 39 (2001-2002) 84 et iii) Moulet B., *Évêques, pouvoir et société*, p. 429-430.

<sup>266</sup> La mention aux réactions de Stéthatos constitue un ajout de manuscrits dans le récit : i) Skylitzès J., *Empereurs de Constantinople*, p. 361 (Skylitzes J., *A Synopsis of Byzantine History*, p. 408-409), ii) Xondridou S., « Le monastère de Stoudios », *DIPTYQUES* 6 (1994-1995) 428, iii) Xondridou S., *Constantin IX Monomaque et son époque*, p. 79-91, iv) Seibt W., *Die Skleroi. Eine prosopographisch-sigillographische Studie*, *Byzantina Vindobonensia* 9, Vienne 1976, p. 71-76 et v) Agapitos P., « Public and Private Death in Psellos : Maria Skleraina and Styliana Psellaina », *BZ* 101 (2008) 555-607.

<sup>267</sup> Auparavant, il y avait eu lieu l'adoption de Michel V par Zoé dans une église (Janin R., « Un ministre byzantin: Jean l'Orphanotrophe », *ÉO* 30 (1931) 442).

potentiellement empereur : il s'agit de l'eunuque Jean l'Orphanotrophe (mort le 12 mai 1043), frère de Michel IV, qui influençait de façon déterminante les décisions.

Si l'on résume ses relations avec le pouvoir politique, il devient évident qu'Alexis a été proche de la dynastie macédonienne. Ce soutien s'est exprimé plus clairement lors des tentatives de soulèvement contre les empereurs qui se manifestaient continuellement. Avec la décision qu'il a généralement prise concernant ceux qui entreprenaient une rébellion, Alexis visait au maintien de l'ordre (voir Chapitre III). Trois cas méritent une mention particulière :

a) la tonsure du rebelle Constantin Diogène au monastère de Stoudios (1031), instigateur de révolution contre l'empereur. L'interrogatoire dur qui a suivi, par Jean l'Orphanotrophe, et a conduit à son suicide montre la pression qui fut exercée sur lui<sup>268</sup>,

b) la tonsure du rebelle Michel Cérulaire, plus tard successeur d'Alexis et adversaire de la politique stoudite (1040) et

c) l'exil de Constantin Monomaque, plus tard empereur, pour avoir complété.

L'action d'Alexis est perçue comme l'expression réussie de l'émancipation du pouvoir ecclésiastique face au pouvoir politique, contrairement à ce qui avait eu lieu sous Basile II, ce qui marque un grand changement. Cette émancipation s'est manifestée aussi plus tard avec l'action de son successeur Michel Cérulaire. L'intervention de Basile II dans les questions ecclésiastiques de manière impériale, comme cela s'est passé par exemple dans le cas de l'impôt de l'*allèlengyon*, est une conséquence de son omnipotence politique<sup>269</sup>. La question des relations des deux pouvoirs a été décrite aussi par P. Lemerle<sup>270</sup> et G. Dagron<sup>271</sup>. L'action d'Alexis coïncide avec « une période de consolidation des avantages acquis, mais aussi celle d'une normalisation » pour le monastère de Stoudios, selon O. Delouis<sup>272</sup>.

Le domaine de l'éducation constitue un autre aspect de l'action patriarcale d'Alexis. Des informations relatives au fonctionnement des écoles de Constantinople (voir ci-dessus), on peut conclure que le patriarche avait un contrôle partiel sur la nomination des professeurs, principalement pour les écoles qui se trouvaient dans des monastères, mais sans que l'ampleur de ce contrôle soit connue. Au contraire, il est

---

<sup>268</sup> Xondridou S., « Le monastère de Stoudios », *DIPTYQUES* 6 (1994-1995) 425-426.

<sup>269</sup> Stanković V., « The Alexios Stoudites' patriarchate », *ZRVI* 39 (2001-2002) 69. Avant Basile, les relations de l'État et de l'Église peuvent être classées comme respectant la distinction des deux pouvoirs, sans que, bien entendu, les exceptions selon des divers cas soient absentes (69-72).

<sup>270</sup> Lemerle P., *Cinq études*, p. 259.

<sup>271</sup> Dagron G., *Empereur et prêtre*, p. 244.

<sup>272</sup> Delouis O., *Saint-Jean-Baptiste de Stoudios, vol. II*, p. 434.

certain que les patriarches exerçaient un contrôle absolu sur l'école du monastère de Stoudios, tandis que les informations sur l'existence d'une faculté Patriarcale qui formait les futurs clercs ne semblent pas vraisemblables, et qu'on doit situer sa création ultérieurement (XII<sup>e</sup> siècle)<sup>273</sup>.

### **k) Mort.**

Il semble qu'Alexis soit mort en paix, en sachant que sa mort approchait (« ayant pressenti sa mort » – « προμελετήσας τὸν θάνατον »). Psellos laisse entendre ceci quand il décrit sa succession et note que son corps a été séparé de son âme «séparé dans le calme » (« ἡρέμα διαλυθῆναι ») et « le lien s'étant défait calmement » (« χαλασθέντος αὐτῷ ὁμαλῶς τοῦ δεσμοῦ »)<sup>274</sup>. Pourtant, il faut replacer la mention de Psellos dans le contexte général de la rédaction de l'oraison funèbre et pas dans le sens d'une mention de la prévision de sa mort par Alexis<sup>275</sup>.

Toutes les sources sont d'accord sur l'année de la mort du patriarche. Skylitzès dit à ce sujet : « Le 20 du mois février, dans la XI<sup>e</sup> indiction (1025), le patriarche Alexis mourut et Michel Cérulaire monte sur son trône le jour de l'Annonciation, » (« Τῇ δὲ εἰκοστῇ τοῦ Φεβρουαρίου μηνός, τῆς ἑνδεκάτης ἰνδικτιῶνος, κατέλυσε τὴν ζωὴν Ἀλέξιος ὁ πατριάρχης, καὶ ἀνάγεται εἰς τὸν αὐτοῦ θρόνον Μιχαὴλ ὁ Κηρουλάριος κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ εὐαγγελισμοῦ, »)<sup>276</sup>. Kédrénos, suivant Skylitzès, dit la même chose<sup>277</sup>. Psellos, en présentant les relations entre Cérulaire et Théodora, dit simplement que Michel succéda à Alexis<sup>278</sup>. Joël présente aussi la succession d'Alexis en soulignant

---

<sup>273</sup> Sur le sujet et les avis concernés voir : i) Browning R., « The Patriarchal School at Constantinople in the Twelfth Century », *BZ* 32/33 (1962/1963) 167-202/11-40 et ii) Xondridou S., *Constantin IX Monomaque et son époque*, p. 178-183, avec bibliographie.

<sup>274</sup> Psellos M., « 1. Du même, discours louable », *ORATIONES* (2014) 22,19,9-12 (Psellos M., «2. Funeral Oration », *PSELLOS* (2015) 73,19).

<sup>275</sup> Le sujet de la prévoyance de mort est un sujet souvent présent, surtout aux saints. Pour le sujet voir: Moulet B., *Évêques, pouvoir et société*, p. 430-432.

<sup>276</sup> Skylitzès J., « Synopsis Historiarum », *CFHB* 5 (1973) 429 (18-20) (i) Skylitzès J., *A Synopsis of Byzantine History*, p. 404 (5) et ii) Skylitzès J., *Empereurs de Constantinople*, p. 357 (5)).

<sup>277</sup> « Τῇ δὲ κ' τοῦ Φεβρουαρίου μηνός, τῆς ια' ἰνδικτιῶνος, κατέλυσε τὴν ζωὴν Ἀλέξιος ὁ πατριάρχης, καὶ ἀνάγεται εἰς τὸν αὐτοῦ θρόνον Μιχαὴλ ὁ Κηρουλάριος, κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ εὐαγγελισμοῦ » (« Le 20 du mois février, du XI<sup>e</sup> indiction, le patriarche Alexis est mort et Michel Cérulaire est monté à son trône, le jour de l'Annonciation ») (Kédrénos G., «Synopsis des Histoires», *CSHB* 9 (1839) 550 (6-9)).

<sup>278</sup> « Τῷ δὲ γε πατριάρχῃ ξυμπάσης τῆς οἰκουμένης, οὕτω γὰρ νόμος τὸν τῆς Κωνσταντίνου καλεῖν, Μιχαὴλ δὲ οὗτος ἦν ὁ μετὰ τὸν θεῖον Ἀλέξιον τοῦ ἱεροῦ θρόνου προστάς » (« Quant au patriarche

que « celui-ci (Alexis) meurt pendant son règne (Constantin IX). Michel Cérulaire monte sur le trône le jour de l'Annonciation. » (« ὅς (Αλέξιος) ἐπὶ τῆς τούτου βασιλείας θνήσκει. ἀνάγεται δὲ εἰς τὸν θρόνον Μιχαὴλ ὁ Κηρουλάριος κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ εὐαγγελισμοῦ. »)<sup>279</sup>. Dans le même contexte, Zonaras dit que « Le patriarche Alexis mourut, après être resté dix-huit ans sur le trône patriarcal et Michel dit Cérulaire monte sur celui-ci. » (« Θνήσκει δὲ ὁ πατριάρχης Ἀλέξιος, ἐπ' ἔτη δέκα πρὸς τοῖς ὀκτῶ καταπολεύσας τοῦ θρόνου τοῦ πατριαρχικοῦ, καὶ Μιχαὴλ ὁ λεγόμενος Κηρουλάριος πρὸς αὐτὸν ἀνθιδρύεται. »)<sup>280</sup>. Il n'y a pas d'autres informations concernant le décès du patriarche Alexis, et on ne sait pas s'il a été enterré au monastère qu'il a fondé, selon la pratique courante pour les fondateurs des monastères<sup>281</sup>.

V. Grumel, qui suit les sources, donne comme date de décès le 20 février 1043 et pour l'accession de Michel au patriarcat le 25 mars 1043<sup>282</sup>. Parmi les historiens modernes, V. Stephanidès, dans les catalogues patriarcaux, mentionne simplement l'année 1025<sup>283</sup>.

Les sources donnent cependant une information intéressante relative à la mort du patriarche. Skylitzès dit qu'« il fut annoncé à l'empereur que dans le monastère d'Alexis était caché un trésor d'or, et après avoir envoyé quelqu'un il l'a pris, calculé qu'il faisait vingt-cinq kenténaria. » (« προσαγγέλλεται δὲ τῷ βασιλεῖ καὶ χρυσίον ἀποτεθησαυρισμένον ἐν τῇ τοῦ Ἀλεξίου μονῆ, καὶ πέμψας ἀναλαμβάνεται τοῦτο, εἰς κεντηνάρια ποσοῦμενον εἴκοσι καὶ πέντε. »)<sup>284</sup>. Kédrenos évoque le même fait<sup>285</sup> et Zonaras souligne que « Monomaque prit vingt-cinq kenténaria d'or du monastère du patriarche Alexis, [somme] que ce patriarche gardait là comme trésor. » (« χρυσίου δὲ

---

œcuménique, on a coutume d'appeler ainsi celui de Constantinople, et ce fut alors patriarche Michel, qui monta sur le trône sacré après le divin Alexis ») (Psellos M., *Chronographie*, vol. 2, p. 80 (XVII: 1-4)).

<sup>279</sup> Joël, « Chronographie abrégée », *CSHB* 33 (1837) 63 (8-10). Voir aussi : Glycas M., « Bible Chronique », *CSHB* 24 (1836) 595, 3-5.

<sup>280</sup> Zonaras J., « Épitomé des Histoires », *CSHB* 49 (1897) 624 (9-11).

<sup>281</sup> Pour le décès des hauts personnages ecclésiastiques et les sujets relatifs voir : Moulet B., *Évêques, pouvoir et société*, p. 423-429 et 432-439.

<sup>282</sup> Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 337 et 357.

<sup>283</sup> Stephanidès V., *Histoire Ecclésiastique*, p. 797.

<sup>284</sup> Skylitzès J., « Synopsis Historiarum », *CFHB* 5 (1973) 429 (22-24) (i) Skylitzes J., *A Synopsis of Byzantine History*, p. 404 (5) et (ii) Skylitzès J., *Empereurs de Constantinople*, p. 357 (5).

<sup>285</sup> « προσαγγέλλεται δὲ τῷ βασιλεῖ καὶ χρυσίον ἀποτεθησαυρισμένον ἐν τῇ τοῦ Ἀλεξίου μονῆ, καὶ πέμψας ἀναλαμβάνεται τοῦτο, εἰς κεντηνάρια ποσοῦμενον κε'. » (« il fut annoncé au roi que dans le monastère d'Alexis était déposé un trésor d'or, et après avoir envoyé quelqu'un il l'a pris, compté en vingt-cinq kenténaria ») (Cédrene G., « Synopsis des Histoires », *CSHB* 9 (1839) 550 (10-12)).

κεντηνάρια πέντε καὶ εἴκοσιν ἐκ τῆς τοῦ πατριάρχου Ἀλεξίου μονῆς ὁ Μονομάχος ἀφείλετο, παρ' ἐκείνου τοῦ πατριάρχου θησαυρισθέντα ἐκεῖ. »)<sup>286</sup>.

Si les récits des sources sont considérés comme fiables et qu'elles ne comportent pas d'exagération, comme cela est souvent constaté pour leurs données numériques (dates, années, populations etc.), il faut admettre que le patriarcat possédait une richesse appréciable à l'époque d'Alexis, puisque 25 kenténaria constituent un montant important<sup>287</sup>. G. Dagron et C. Morrisson indiquent que du point de vue ecclésiastique, il n'y a pas eu d'étude comparative sur les kenténaria comme du point de vue politique, et que la question mérite de plus amples recherches. De toute façon, le total des montants collectés dans différents endroits dans les cercles ecclésiastiques reste modeste en comparaison des énormes montants collectés par les empereurs pour le trésor impérial, qui était unique et centralisé pour tout l'empire<sup>288</sup>. Il est significatif par exemple que dans le même temps, l'archevêque de Thessalonique Théophane (1038) recueillait 33 kenténaria pour son diocèse<sup>289</sup>. Par comparaison avec d'autres fortunes de l'époque, principalement celles des aristocrates, J.-C. Cheynet a constaté que celle d'Alexis et de Théophane était très inférieure par rapport à ceux qui possédaient, outre de l'argent, des bâtiments et des animaux pour exploitation<sup>290</sup>.

Le patriarcat dura 18 ans et à Alexis succède Michel I Cérulaire après une vacance patriarcale d'un mois à peu près (20 février-25 mars).

En 1042, l'empereur Constantin IX établit Michel Cérulaire comme syncelle, et en 1043, il est proclamé patriarche. Michel a été promu assez vite au poste patriarcal, si l'on

---

<sup>286</sup> Zonaras J., « Épitomé des Histoires », *CSHB* 49 (1897) 624 (11-14).

<sup>287</sup> La définition de la valeur économique du « kenténarion » au cours de la période byzantine est assez difficile, car les sources provoquent une certaine confusion dans la présentation des réalités financières (taux de change, type de monnaie etc.) et on ne connaît pas le montant exact que le patriarche a laissé au monastère. En général, le kenténarion est estimé égal à 100 livres d'or, ce qui correspond à 7200 pièces de monnaies. On ne sait pas non plus quel était le type de la monnaie et selon certains c'était une unité de mesure et non pas une monnaie, car il est dit plusieurs fois qu'un kenténarion correspondait à un sac contenant des pièces de monnaies qui pesaient de 32 kilos. Le terme talent est utilisé plusieurs fois comme équivalent de kenténarion, mais il semble qu'il n'y ait pas correspondance complète entre ces deux termes économiques. Sur le kenténarion dans la période byzantine et la problématique y afférente voir : Dagron G.-Morrisson C., « Le kenténarion », *RN* 17 (1975) 145-162, avec bibliographie.

<sup>288</sup> Dagron G.-Morrisson C., « Le kenténarion », *RN* 17 (1975) 150.

<sup>289</sup> Dagron G.-Morrisson C., « Le kenténarion », *RN* 17 (1975) 150 (note 26) et 158 (note 65).

<sup>290</sup> Cheynet J.-C., « V. Fortune et puissance de l'aristocratie », *THE BYZANTINE ARISTOCRACY II* (2006) 202-203.



tient compte du fait qu'en 1040 il a participé à la tentative infructueuse de renversement de l'empereur Michel IV et de son entrée obligatoire dans les rangs des moines<sup>291</sup>.

### **1) Non canonisation.**

Le temps d'action du patriarche Alexis constitue une période riche en saints. Beaucoup de saints en effet possédaient le troisième degré du sacerdoce (évêques). Il est notable que plusieurs d'entre eux furent patriarches de Constantinople. Cependant, après sa mort Alexis ne fut pas compté parmi les saints. C'est impressionnant que plusieurs de ses prédécesseurs et ses successeurs furent proclamés saints par l'Église, mais pas lui. Le seul qui interrompt la série des patriarches proclamés saints est Sisinnios II. Ses prédécesseurs Eustathe, Serge II et Nicolas II Chrysobergès et ses successeurs Michel Cérulaire, Constantin III Lichoudès, Jean VIII Xiphilin et Cosmas I, dit Ierosolumitis, furent canonisés. Donc, pendant une période d'un siècle (979/980 à 1081) sur neuf patriarches de Constantinople, sept furent canonisés.

Les raisons qui ont conduit à la non-canonisation d'Alexis sont apparemment liées à son action patriarcale. D'après les informations disponibles, le seul cas d'irrégularité en ce qui concerne son action patriarcale est son consentement au mariage impérial irrégulier (voir Chapitre II), élément qui indique qu'il amassait de l'argent pour satisfaire des ambitions personnelles, selon J.-C. Cheynet<sup>292</sup>. Cependant, les raisons de la non-canonisation ne peuvent pas être définies précisément<sup>293</sup>.

Il reste que le monastère de Stoudios obtient aussi, avec l'influence politique qu'il exerce, un essor spirituel important à plusieurs niveaux. Plus précisément, dès l'époque de Théodore Stoudite et après, le monastère a un grand nombre des saints, ce qui montre son rayonnement spirituel important, en liaison avec la création des Ménologes. À l'époque d'Alexis, Syméon Stoudite ou le Pieux (Εὐλαβής) et son disciple Syméon le Nouveau Théologien constituent des exemples exceptionnels de saints stoudites<sup>294</sup>.

---

<sup>291</sup> Sur la relation de Monomaque et de Cérulaire et ses contradictions voir : i) Cheynet J.-C., « 11. Par Saint Georges, par Saint Michel », *SOCIÉTÉ* 1 (2008) 296-297 et ii) Tinnefeld F., « Michael I. Kerullarios, Patriarch von Konstantinopel (1043-1058) », *JÖB* 39 (1989) 96-124.

<sup>292</sup> Cheynet J.-C., *Pouvoir et contestations*, p. 314.

<sup>293</sup> Pour le sujet de canonisation des clercs de troisième degré du sacerdoce et la place de miracle comme preuve voir : Moulet B., *Évêques, pouvoir et société*, p. 439-456.

<sup>294</sup> i) Delouis O., *Saint-Jean-Baptiste de Stoudios, vol. II*, p. 308-376 et ii) Leroy J.-Delouis O., « Quelques inédits attribués à Antoine III Stoudite », *RÉB* 62 (2004) 26 et 29-30.

### m) Description du caractère.

Contrairement au cas d'autres personnages<sup>295</sup>, les sources ne donnent pas beaucoup d'informations sur la personnalité du patriarche, pour permettre d'en tirer des conclusions définitives. En plus, Alexis n'a pas laissé d'œuvre dont on pourrait tirer des informations sur sa vie et son action, par exemple des Éloges Funèbres, une pratique patriarcale courante avec peu d'exceptions, comme celle de Cérulaire<sup>296</sup>.

C'est pourquoi les remarques de Psellos prennent une grande valeur, non seulement parce qu'il y a proportionnellement peu de références à des événements ecclésiastiques dans sa *Chronographie*, mais aussi parce que le jugement sur Alexis par un auteur érudit a de la valeur par elle-même. Psellos, même s'il omet plusieurs sujets importants, lorsqu'il se réfère au patriarche l'appelle « divin » (« θεῖον »)<sup>297</sup>, mais cette description doit être vue dans un plus large contexte de référence à la fonction, plutôt qu'à un jugement sur la personne même. Des qualificatifs similaires sont également attribués à d'autres personnages de la même importance. Psellos fait encore deux remarques pour Alexis. Dans l'éloge funèbre pour Cérulaire, il lui donne un titre fort, en le caractérisant comme « le grand illuminateur de l'Église » (« ὁ μέγας τῆς ἐκκλησίας φωστήρ ») qui récapitule le plan de Dieu, qui s'occupe des sujets spirituels sur la terre, et comme soleil après sa mort<sup>298</sup>. V. Stanković commente l'éloge funèbre pour Cérulaire et il remarque que c'est l'unique Discours Funèbre (« eulogie ») (« εὐλογία ») qui est conservé pour Alexis ; et il note que c'est difficile de savoir s'il s'agit d'un simple jugement de Psellos ou d'une comparaison entre les deux en diminuant la valeur de la personne de l'éloge (Cérulaire), une présentation connue de Psellos dans ses discours d'éloge<sup>299</sup>. La troisième mention est faite dans la présentation par Psellos de l'histoire du moine Nicolas, où il est décrit comme « bien connu » (« περιώνυμος »)<sup>300</sup>. O. Delouis remarque que Psellos fait référence, avant Nicolas, seulement à Théodore

---

<sup>295</sup> La description donnée par les sources ne se limite pas seulement aux caractères et aux actions des personnages présentés, mais parfois s'étend aux caractéristiques physiques, ce qui est un élément intéressant en raison de l'absence d'images à cette époque. Un exemple de la description des caractéristiques physiques, c'est Basile II (Psellos M., *Chronographie*, vol. 1, p. 22-23).

<sup>296</sup> Comparer avec les *Vies* des saints personnages, qui décrivent leur vie et leur œuvre (Moulet B., *Évêques, pouvoir et société*, p. 456-464).

<sup>297</sup> Psellos M., *Chronographie*, vol. 2, p. 80 (XVII: 3).

<sup>298</sup> Psellos M., « 1. Du même, éloge », *ORATIONES* (2014) 22,19,5-13 et 23,19,14 (Psellos M., «2. Funeral Oration», *PSELLOS* (2015) 73,19).

<sup>299</sup> Stanković V., « The Alexios Stoudites' patriarchate », *ZRVI* 39 (2001-2002) 85.

<sup>300</sup> Psellos M., « 10. Louange à un certain moine Nicolas », *ORATIONES* (2014) 230,19,19.

Stoudite, signe de la supériorité de l'higoumène en comparaison avec les autres stoudites<sup>301</sup>. Pourtant, la première mention d'Alexis dans la *Chronographie*, qui se réfère au mariage de Monomaque (voir plus haut: Action patriarcale et relations avec le pouvoir politique), n'est pas positive.

Attaleiatès, en faisant référence aux événements de la chute de Michel V, dit d'Alexis qu'il était « ce très saint homme » (« τὸν ἀγιώτατον τοῦτον ἄνδρα »)<sup>302</sup>. Dans les sources, on trouve aussi des caractérisations de l'identité monastique d'Alexis, comme par exemple « participant à l'ascèse » (« κοινωνὸς τῆς ἀσκήσεως »)<sup>303</sup>.

Ajoutons que ses actions reflètent un contexte général qui permet une présentation de son caractère<sup>304</sup>. Sans doute, le patriarche Alexis était une personnalité active et avait une volonté forte qui contribua au renforcement de la puissance du Patriarcat dans cette période. L'esprit sage qu'il démontra dans des cas difficiles et les bonnes relations qu'il avait avec le pouvoir séculier (voir Chapitre II) peuvent être considérés comme des éléments positifs. Sa préoccupation pour la préservation de la foi orthodoxe et l'élévation de la formation spirituelle des fidèles est aussi importante. Les aspects expliquant ces éléments positifs sont schématiquement les suivants :

- a) le niveau élevé d'éducation qu'il avait (peut-être) reçue dans son jeune âge,
- b) son élection à la tête d'un monastère célèbre,
- c) le refus de renoncer au trône patriarcal alors même que les conditions canoniques nécessaires n'existaient pas, comme ses adversaires prétendaient,
- d) la préservation de l'ordre canonique avec des réglementations et des peines adaptées pour ceux qui ne les respectaient pas,
- e) la réponse à des déviations hérétiques et
- f) la création d'un monastère.

Sans doute, comme toujours, il y a des éléments négatifs. Ceux-ci ne sont pas liés à la fidélité aux doctrines de l'Église, mais ils se réfèrent à des actions de corruption et de dissimulation d'actes répréhensibles du pouvoir séculier. À part cela, on ne doit pas ignorer non plus qu'il essayait de se faire connaître pour accéder au trône. Dans une période où la plupart des patriarches furent canonisés, la non-canonisation s'explique

---

<sup>301</sup> Delouis O., *Saint-Jean-Baptiste de Stoudios, vol. II*, p. 431.

<sup>302</sup> Attaliatae M., « Historia », *CFHB-SAth* 50 (2011) 13,4.

<sup>303</sup> Psellos M., « 10. Louange à un certain moine Nicolas », *ORATIONES* (2014) 230,19,16.

<sup>304</sup> Les caractéristiques sont schématisées ici pour une meilleure présentation du sujet. Pour les actions du patriarche justifiant ces caractéristiques, on trouvera une description détaillée plus loin (CHAPITRES II-III-IV).

par son comportement. Évidemment, la conscience ecclésiastique de cette époque avait certainement de bonnes raisons de ne pas le canoniser. Les aspects prouvant ces éléments négatifs sont schématiquement les suivants :

- a) l'élection au trône patriarcal grâce à la seule volonté impériale,
- b) la dissimulation d'actions illégales de l'impératrice et
- c) la corruption.

La description du caractère du patriarche Alexis est loin d'être complète, en raison de l'absence de plus d'informations, mais la schématisation des caractéristiques donne un aperçu général de celui-ci. Une étude approfondie fait comprendre que le patriarche avait un grand zèle pour les questions religieuses, mais des actions malavisées réduisirent la part des éléments positifs.

La recherche contemporaine présente Alexis comme concerné uniquement par l'acquisition d'une fortune, combinée avec des faiblesses dans l'application de la moralité, par contraste avec Cérulaire, Lichoudès et Xiphiline (voir par exemple les opinions de P. Lemerle<sup>305</sup>, J.-C. Cheynet<sup>306</sup>, P. Magdalino<sup>307</sup> et G. Litavrin<sup>308</sup>). O. Delouis remarque que le pot-de-vin pour le mariage de Romain et l'acceptation du mariage de Monomaque constituent ses plus grandes fautes<sup>309</sup>.

Le patriarcat d'Alexis se caractérise par sa forte action, en opposition avec d'autres patriarches de l'époque, comme celui de Serge II dont le patriarcat, même de durée semblable, a été assombri par Basile II. Le patriarcat obtient sous Alexis une dynamique qu'il n'avait pas à l'époque de Basile II, puisque l'empire se trouve dans un accroissement territorial. En plus, Alexis avait quelques caractéristiques qui le rendaient capable : moine d'un monastère célèbre, grande fortune, de l'environnement de Constantinople, esprit de pugnacité et ruse. Ses compétences politiques ont été démontrées par l'anathème contre les révolutionnaires et à l'expulsion de Michel V, et comme cela Alexis a pu finalement obtenir une puissance autant ecclésiastique que politique. Il a amené l'Église vers un nouveau chapitre de son histoire, sans pour autant aboutir à un conflit avec le pouvoir politique. L'opposition de Michel Cérulaire au

---

<sup>305</sup> i) Lemerle P., *Annuaire du Collège de France, Résumé des cours 1972-1973*, p. 495 et ii) Lemerle P., *Cinq études*, p. 259.

<sup>306</sup> Cheynet J.-C., *Pouvoir et contestations*, p. 314.

<sup>307</sup> P. Magdalino accepte le fort caractère du patriarcat à l'époque d'Alexis, mais en liaison avec les empereurs contemporains (Magdalino P., *The empire of Manuel I Komnenos (1143-1180)*, p. 267).

<sup>308</sup> i) Litavrin G., *Sovety i rasskazi Kekavmena*, Moskva 1972, p. 488 (note 737) et ii) Litavrin G., «Vosstanie v Konstantinopole v aprele 1042 g.», *VV* 33 (1972) 37.

<sup>309</sup> Delouis O., *Saint-Jean-Baptiste de Stoudios, vol. II*, p. 438 (note 652).

pouvoir politique l'a conduit à l'inverse d'Alexis, c'est-à-dire à ne pas distinguer le pouvoir politique et ecclésiastique en les considérant comme identiques<sup>310</sup>.

---

<sup>310</sup> V. Stanković note que pour Alexis les raisons de ne pas faire de conflit avec le pouvoir politique ne sont pas claires, s'elles découlent de manque de force, de courage, d'ambition ou d'intérêt (Stanković V., « The Alexios Stoudites' patriarchate », *ZRVI* 39 (2001-2002) 84-85). Pour le sujet voir aussi: Cheynet J.-C., « Le patriarche "tyrannos": le cas Cérulaire », *ORDNUNG* (1995) 4-5.

## CHAPITRE II: L'APPLICATION DU DROIT CANON AUX MARIAGES, AUX HÉRÉSIES ET AUX PEINES

Le droit canon de l'Église sert, entres autres, à exprimer comment préserver la foi orthodoxe et vivre en chrétien. Il est largement composé de canons qui la définissent. Le patriarche Alexis a montré un intérêt particulier pour combattre les déviations théologiques apparues à son époque, et il a agi à travers le droit canon et son application. Ses Actes sont reposés sur diverses textes et concernent principalement deux sujets majeurs pendant cette période: le mariage et la question des déviations doctrinales jugées hérétiques.

### a) Droit canon et mariage.

À l'époque byzantine, la vie publique et la vie privée préoccupaient intensément la société, l'État et l'Église, principalement pour les questions d'éthique. L'État et l'Église s'intéressaient particulièrement au contrôle des questions matrimoniales, à la régulation de la vie en société et chacun légiférait continuellement dans ce but. L'effort de promotion de leurs positions respectives explique la modification des règles au cours de l'histoire. Des règles stables ne peuvent pas être maintenues, puisque chaque partie révisait sa position à chaque modification, rendant de cette manière les questions du mariage très complexes. En outre, ils avaient des avis tantôt convergents, tantôt divergents. Malgré cette complexité, il est possible de dégager certaines tendances générales pendant le XI<sup>e</sup> siècle<sup>311</sup>.

---

<sup>311</sup> En général, sur le mariage au XI<sup>e</sup> siècle voir : Beucamp J., « Au XI<sup>e</sup> siècle, Byzance : le jeu des normes et des comportements », *Familles et biens en Grèce et à Chypre* (éd. C. Piaux), Paris 1985, p. 197-210. Sur les divers aspects du mariage voir : i) Simon D., « Erbvertrag und Testament », *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta* 24-25 (1986) 291-306 et ii) Howard-Johnston J., « Patritive Inheritance in Principle and in Practice in Eleventh-Century Byzantium », *Inheritance, Law and religions in the ancient and mediaeval worlds* (éd. Caseau B. & Huebner S.), éd. ACHCByz, Monographies 45, Paris 2014, p. 259-265. En particulier, sur la place de la femme voir : i) Buckler G., « Women in Byzantine Law about 1100 A.D. », *BYZANTION* 11 (1936) 391-416 et ii) Walker A., « Wife and Husband : "A Golden Team" », *Byzantine Women and Their World*, ed. Harvard University Art Museums-Yale University Press, Cambridge-New Haven and London 2003, p. 215-232. Pour une synopse de la théologie du mariage voir: Meyendorff J., « Christian Marriage in Byzantium », *DOP* 44 (1990) 99-107.

L'Église dès le début a essayé de contrôler le mariage et de promouvoir un enseignement sur le péché et la rédemption, donnant au mariage une place dans le plan divin. Toutefois, à partir du X<sup>e</sup> siècle, elle tente une approche du sujet plus systématique via la législation, en touchant à de nombreux domaines comme les degrés de parenté, les alliances politiques et aristocratiques lors du mariage, les questions d'héritage etc.. L'action d'Alexis s'intègre dans ce cadre de pratiques législatives<sup>312</sup>. L'Église à travers le synode patriarcal décide de l'interprétation correcte des canons, donnant de cette manière un caractère législatif aux Actes qu'elle délivre<sup>313</sup>. Les peines qu'elle impose en cas de non-respect des canons suivent le renforcement progressif que les lois civiles pratiquent dès le IX<sup>e</sup> s.<sup>314</sup>. En tout cas, la sévérité des peines ne semble pas empêcher les aristocrates de ne pas respecter les canons.

Les Actes patriarcaux suivent les lois civiles de l'époque et vice versa sur plusieurs sujets. On peut dire d'une manière générale qu'il y a une similarité dans l'esprit, comme par exemple sur la définition du mariage (B 28,4,1). Le point d'ancrage pour le mariage vient de la législation de Léon VI : la Nouvelle 89 donne à l'Église les clés du mariage en imposant que ne soit reconnu comme légalement valide que le mariage validé par la célébration religieuse (IX<sup>e</sup> s.). Les Actes sont en accord avec l'œuvre législative principale du Moyen âge central, les Basiliques (fin IX<sup>e</sup> s.), qui constituent une refonte et une mise à jour du Code Justinien. D'autres collections, comme le Procheiron (fin IX<sup>e</sup> s.) et l'Epanagogè (fin IX<sup>e</sup> s.), ne semblent pas exercer la même influence sur le droit canon. La Peira (milieu XI<sup>e</sup> s.) suit aussi, en gros, les Basiliques, ce qui est tout de même logique pour des notes de décisions d'un juge civil. On constate que le droit romain chrétien du VI<sup>e</sup> s. continue au XI<sup>e</sup> s., avec simplement des modifications sur des dispositions concrètes. L'Ecloga (début VIII<sup>e</sup> s.), qui exerce une influence moins forte, présente, pour sa part, des différences importantes avec le droit Justinien<sup>315</sup>.

Dans les Actes conservés d'Alexis, on voit que les questions des degrés de parenté constituaient un point de référence aux questions des fidèles et concernaient

---

<sup>312</sup> Plusieurs fois, même dans l'Église, on a vu se manifester deux perceptions sur ces questions, celle du Patriarcat et celle d'autres membres du clergé (moines, saints, etc.), ce qui en fait une question complexe. Pour une première approche de la question morale du mariage voir: Laiou A., *Mariage, amour et parenté*, p. 67-89.

<sup>313</sup> Sur les décisions patriarcales voir: Papadatos S., *Sur les Fiançailles*, p. 255-256.

<sup>314</sup> Beaucamp J., « La situation juridique de la femme », *CCM 20* (1977) 174.

<sup>315</sup> Cette symphonie des lois ecclésiastiques et civiles apparaît par exemple dans les dispositions pour les femmes examinées par Beaucamp (Beaucamp J., « La situation juridique de la femme », *CCM 20* (1977), 146-148).

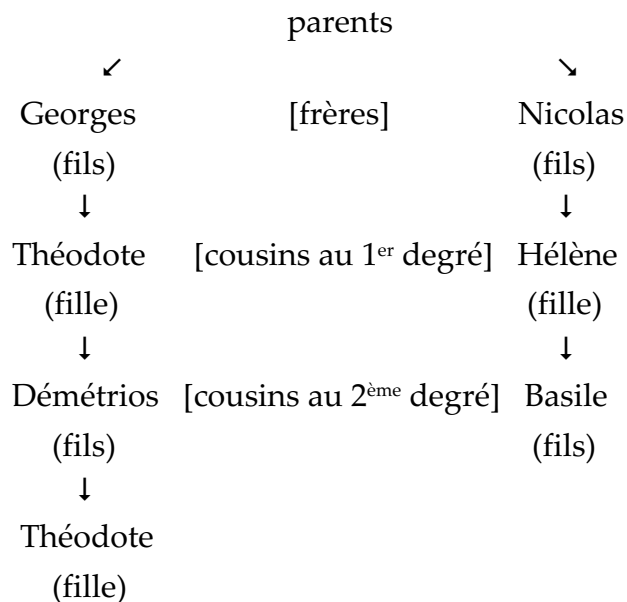
une grande partie d'eux. À côté, il y avait aussi d'autres questions qui préoccupaient le patriarcat à cette époque, comme le mariage sans accord paternel, qui montrent un intérêt pour l'interprétation de dispositions concrètes et pratiques de la législation de l'époque.

### i) les mariages de septième degré de parenté.

Sur la question des degrés de parenté à respecter pour donner sa légitimité au mariage, quatre Actes patriarcaux font référence. Le **premier** (Texte 2) est divisé comme suit :

- a) présentation du sujet (l. 1-9),
- b) réponse du synode patriarcal (l. 10-18) et
- c) schéma de parenté des personnes examinées, et définition de la pratique habituelle du patriarcat à la fin des Actes (l. 19-27).

Le problème examiné concerne le degré de parenté acceptable pour que des collatéraux de septième degré soient mariés. Le cas concret évoqué peut se résumer ainsi : les frères Georges et Nicolas ont respectivement pour filles Théodote et Hélène. Celles-ci ont eu respectivement pour fils Démétrios et Basile. Démétrios a eu pour fille Théodote qui a épousé Basile. Face à cette question, le concile a positivement répondu et a approuvé le mariage, pourtant en imposant des pénitences pour ceux qui ont conclu le mariage. Les relations entre les personnes concernées dans le cas examiné par l'Acte se résument comme suit :





L'Acte est daté du 17 avril 1038<sup>316</sup>.

L'examen des questions concernant les empêchements du mariage a tenu une grande place pendant toute l'époque byzantine et a préoccupé intensément le patriarcat qui prenait des décisions relatives à ce sujet (voir plus bas : vi) autres mariages). Plus précisément, cet Acte d'Alexis a une place importante parce qu'ultérieurement il a constitué la base pour des décisions sur des questions similaires. Les cas proches révélés dans des décisions juridiques ou patriarcales et des collections canoniques sont :

- a) au milieu du XI<sup>e</sup> siècle, la Peira d'Eustathe Rhomaios<sup>317</sup>,
- b) à la fin du XI<sup>e</sup> siècle, sous Jean Xiphilin<sup>318</sup>,
- c) en 1166, sous Luc Chrysobergès<sup>319</sup>,
- d) en 1170, dans le commentaire de Balsamon au Nomocanon de Photios<sup>320</sup>,
- e) en 1239, sous Germain II<sup>321</sup> et
- f) au début du XIII<sup>e</sup> siècle, dans l'œuvre de Démétrios Chomatianos, archevêque d'Ohrid<sup>322</sup>.

L'Acte du patriarche Alexis en 1038 révèle qu'il existait un vide juridique à son époque, et une question liée au fait que le mariage au sixième degré de parenté était interdit et celui au huitième degré permis. Aucun Acte ne mentionnait ce qu'il en était pour un mariage au septième degré. À ce vide juridique, le concile a donné une réponse précise en exerçant le principe d'économie, en déclarant que si le mariage n'a pas eu lieu, sa célébration est interdite ; et que cependant s'il a déjà eu lieu, il sera légitime, moyennant une simple imposition des peines. A. Laiou interprète la décision comme

---

<sup>316</sup> Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 347 (N. 844).

<sup>317</sup> A Lingenthal C. E. Z., *Jus Graecoromanum. Pars I*, p. 223.

<sup>318</sup> i) Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 386-387 (N. 903) et ii) Ralli A. G.-Potli M., *Recueil des divins et saints canons, vol. V*, p. 55.

<sup>319</sup> i) Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 517-518 (N. 1068) et ii) Ralli A. G.-Potli M., *Recueil des divins et saints canons, vol. V*, p. 96-97.

<sup>320</sup> Il s'agit du Titre 13 : Sur les laïcs (Chapitre II) (Τίτλος ΙΓ': Περί λαϊκών (Κεφάλαιον Β')) (Ralli A. G.-Potli M., *Recueil des divins et saints canons, vol. I*, p. 275-293), où il y a cette mention-là (p. 280-281).

<sup>321</sup> Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. IV*, N. 1289.

<sup>322</sup> Il s'agit du texte : «Ἐπιστολή πρὸς τὸν χρηματίσαντα μητροπολίτην Κερκύρας τὸν Πεδάτη περὶ τῶν χειροτονηθέντων παρὰ τῶν Βουλγαροεπισκόπων τῶν ἀπὸ τῆς Ζαγορᾶς ἐξεληθόντων καὶ περὶ συναλλάγματος, εἰ δηλαδὴ θεμιτὸν ἐστὶ τὸν αὐτὸν καὶ ἓνα δυοὶ δισεξαδέλφαις συναφθῆναι» («Lettre adressée au Pédate, qui était métropolitain de Corfou, sur ceux qui, partis de Zagora, ont été ordonnés par les évêques des Bulgares et sur un contrat, c'est-à-dire pour savoir s'il est légitime pour l'un et pour l'autre d'épouser deux cousines au second degré») (Pitra I. B., *Analecta Sacra et Classica. Spicilegio Solesmensi parata. Vol. 6*, p. 39-48), où il y a cette mention-là (p. 45-47). Il s'agit de Basilios Pediaditès, métropolitain au début du XIII<sup>e</sup> siècle, connu par un sceau (Laurent V., *Sceaux, V, 3*, N. 1795) (je dois remercier J.-C. Cheynet pour cette information).

une interdiction de la célébration<sup>323</sup>. C. Pitsakis soutient que l'Acte de 1038 est la première décision officielle sur l'existence d'un empêchement de mariage au septième degré de consanguinité dans le droit byzantin<sup>324</sup>, tandis que des décisions antérieures qui s'étaient occupées du mariage n'avaient pas posé l'existence d'un tel empêchement<sup>325</sup>, élément qui explique pourquoi l'Acte est mentionné dans de très nombreux textes ultérieurs. Les éléments qui justifient que c'est le premier Acte d'Alexis concernant l'empêchement de mariage au septième degré de consanguinité sont : a) l'Acte lui-même, même s'il fait référence à des décisions correspondantes antérieures où l'on ne trouvait qu'une mention vague et générale de la question (toutefois cela prouve qu'il y a eu des précédents); b) l'Acte de 1038 donne pour la première fois une réponse précise à ce sujet, à la différence des Actes patriarcaux antérieurs qui n'en donnaient pas, c) un autre Acte d'Alexis sur le même sujet (Texte 4) est clairement ultérieur et d) il n'existe pas de mention d'un autre Acte d'Alexis sur ce sujet dans la littérature ultérieure<sup>326</sup>.

Alexis a été conduit à maintenir l'empêchement le 17 avril 1038 pour des raisons inconnues, mais selon C. Pitsakis « la régulation d'Alexis constitue ainsi la fin, [...] d'une évolution ». Cette évolution est une cause probable de la pensée d'Alexis et en lien avec le cadre plus général de l'époque, plus précisément avec Eustathe Rhomaïos et ses décisions, décisions qui, même si elles ne conduisent pas à un soutien clair de l'empêchement, ont néanmoins constitué le motif pour son introduction<sup>327</sup>.

Plus précisément, l'Acte dans son argumentation fait paraître comme élément les ordonnances des Basiliques sur l'interdiction du mariage de sixième degré<sup>328</sup>, le fait de ne pas mentionner le septième degré et la légitimité du huitième degré<sup>329</sup> confirmant ainsi un « vide du droit » qu'il essaie de couvrir. Ces dispositions font apparaître cependant une contradiction apparente. La décision correspondante d'Eustathe

---

<sup>323</sup> Laiou A., *Mariage, amour et parenté*, p. 60 (cas n° 12).

<sup>324</sup> Pitsakis C., *L'empêchement de mariage de septième degré*, p. 151.

<sup>325</sup> Il s'agit des décisions de peu antérieures à celle d'Alexis, sous son prédécesseur Eustathe (i) juin 1023 et ii) avril 1025) et sous le juriste Eustathe Rhomaïos et ses élèves (vers 1025).

<sup>326</sup> Pitsakis C., *L'empêchement de mariage de septième degré*, p. 152-153. Pourtant, la mention de l'Acte de 1038 pour une confrontation pareille du sujet (l. 16) peut-être qu'elle suppose que finalement il n'y a pas d'empêchement de septième degré, comme il n'y a pas aussi dans l'Acte de 1028 (voir : vi) mariage impérial).

<sup>327</sup> Pitsakis C., *L'empêchement de mariage de septième degré*, p. 152.

<sup>328</sup> B 28, 5, 2.

<sup>329</sup> B 35, 12, 30.

Rhomaïos constitue un cas analogue qui utilise le même raisonnement<sup>330</sup>. La solution que choisit l'Acte est justifiée : a) par le principe d'économie, comme d'autres Actes (antérieurs) sur ces questions, b) par une argumentation simple et c) par indulgence. Le mariage (au septième degré) n'est pas permis, mais s'il a déjà eu lieu, il est permis (*impedimentum impediens*)<sup>331</sup>. C. Pitsakis, en interprétant cette position-là d'Alexis, conclut que la décision de 1038 et la décision suivante sur la même question (Texte 4) exigent seulement l'antériorité de la célébration du mariage pour rendre ce mariage légitime (objectivité) et non l'ignorance de l'existence d'un lien de parenté engendrant un empêchement de mariage (subjectivité).

Cependant, cette position changera progressivement après Alexis<sup>332</sup>. S. Papadatos soutient que le mariage et les fiançailles de couples ayant une parenté de consanguinité au septième degré sont célébrés par économie, puisque la loi est peu claire sur le sujet. Pourtant, cette économie en réalité ne signifie pas la levée de l'empêchement, mais le pardon pour le fait accompli. Alexis suit la même logique dans l'autre Acte patriarcal qui aborde ce sujet (Texte 4)<sup>333</sup>. Plus tard, Démétrios Chomatianos (XIII<sup>e</sup> s.) dans un cas contesté, suit aussi le principe d'économie, en faisant référence au cas d'Alexis<sup>334</sup>. J. Meyendorff remarque que l'Acte de 1038 s'intègre dans une série d'autres actes qui abordent des sujets matrimoniaux sur lesquels il fallait légiférer pour plus de clarté, comme par exemple l'âge pour contracter un mariage<sup>335</sup>. P. Karlin-Hayter remarque que la décision d'Alexis est généreuse et tolérante par rapport aux suivantes (par exemple celle de Luc Chrysobergès), en soulignant la valeur de la notion d'économie faite<sup>336</sup>.

En cas de célébration du mariage avec une personne de sa parenté au septième degré, des pénitences sont imposées, elles ne sont pourtant pas mentionnées dans l'Acte patriarcal en ce qui concerne leur type et leur durée, cependant il est sûr que celles-ci entraînaient au moins l'exclusion de la Sainte Communion pendant un certain temps. Le fait que ces pénitences ne soient pas mentionnées peut s'expliquer par le fait qu'elles

---

<sup>330</sup> Peira XLIX, 3.

<sup>331</sup> Pitsakis C., *L'empêchement de mariage de septième degré*, p. 153-154.

<sup>332</sup> Pitsakis C., *L'empêchement de mariage de septième degré*, p. 155.

<sup>333</sup> Papadatos S., *Sur les Fiançailles*, p. 179 (note 5). Luc Chrysobergès a décidé plus tard l'interdiction complète des tels mariages (1166), en exprimant aussi sa question pour la pratique précédente (p. 180). Papadatos remarque que dans la plupart des cas les patriarches suivaient les décisions de leurs prédécesseurs, le cas de Chrysobergès étant une exception (p. 256 (note 1)).

<sup>334</sup> Papadatos S., *Sur les Fiançailles*, p. 265-266.

<sup>335</sup> Meyendorff J., « Christian Marriage in Byzantium », *DOP* 44 (1990) 103.

<sup>336</sup> Karlin-Hayter P., « Further Notes on Byzantine Marriage », *DOP* 46 (1992) 134 και 135.

sont fixées selon le cas par l'évêque local ou par le confesseur, conformément à la pratique de l'époque<sup>337</sup>.

Or la question concernait une affaire de la région de l'Euripe (province de la métropole d'Athènes), puisque celui qui a présenté la question au synode provenait de cette région. De la métropole d'Athènes, nous avons d'ailleurs des Actes épiscopaux antérieurs et également ultérieurs concernant le septième degré (soit de consanguinité, soit d'affinité), élément intéressant d'après C. Pitsakis<sup>338</sup>.

La procédure suivie était la présentation du problème devant le synode patriarcal entourant le patriarche, la décision et l'envoi de la réponse à celui qui avait posé la question. Cette même procédure était appliquée aussi pour des questions théologiques posées par des clercs et des laïcs, auxquels le patriarcat répondait.

Le problème ici a été présenté par un dignitaire ecclésiastique, le kouboukleisios Jean. Cela explique l'existence des nombreux dignitaires ecclésiastiques qui signent l'Acte<sup>339</sup>.

Le texte mentionne quatre métropolitains (Nicétas d'Ancyre, Constantin de Patras, Laurent de Durrës et Constantin de Chônai) et un nombre non précisé de dignitaires ecclésiastiques. Une partie des manuscrits fait référence à Jean Chartophylax qui se trouve aussi mentionné dans d'autres Actes d'Alexis.

Une **décision** correspondante du patriarche a été arrêtée avant celle de 1038, mais le texte de celle-ci n'est pas conservé (Texte 1). Son existence est mentionnée par l'Acte précédent, où il y a une mention de celle-ci.

V. Grumel donne comme date peu avant le 17 avril 1038<sup>340</sup>.

À partir de la simple mention de l'existence de l'Acte, il devient évident qu'on a suivi la même procédure pendant l'examen de la question, c'est-à-dire qu'on a demandé l'avis du patriarcat sur des cas semblables de mariage de septième degré. On s'aperçoit également que le patriarcat a donné dans l'Acte d'avril 1038 une solution identique à celle de la décision antérieure.

L'affaire est adressée au métropolitain d'Athènes Léon, dans la province duquel l'affaire est présentée.

---

<sup>337</sup> Jean Xiphilin qui est mentionné, comme d'autres plus tard, dans l'Acte d'Alexis mentionne également l'évêque local comme la personne responsable des pénitences imposées (Pitsakis C., *L'empêchement de mariage de septième degré*, p. 154-155).

<sup>338</sup> Pitsakis C., *L'empêchement de mariage de septième degré*, p. 153-154.

<sup>339</sup> Pour ce dignité voir: Kazhdan Al., «Kouboukleisios», *ODB* 2 (1991) 1155.

<sup>340</sup> Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 347 (N. 843).

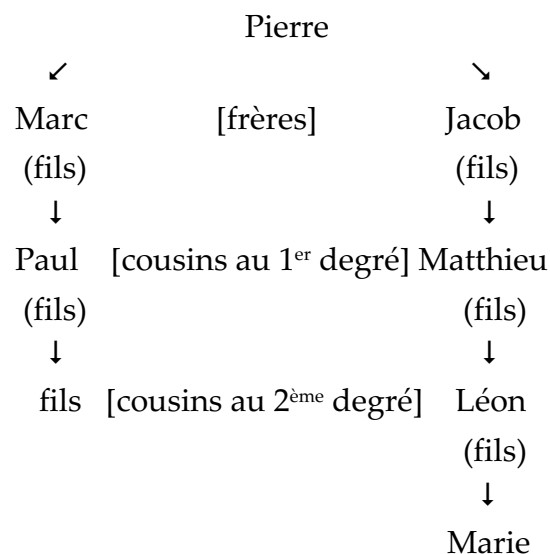
Comme décision correspondante sur cette même question, il y a aussi un autre **Acte** qui présente deux cas de parenté de septième degré, de consanguinité et d'affinité (Texte 3). L'Acte est divisé comme suit :

a) dans la première partie, sont présentés deux cas de parenté au septième degré, de consanguinité (l. 1-11) et d'affinité (l. 11-14) et

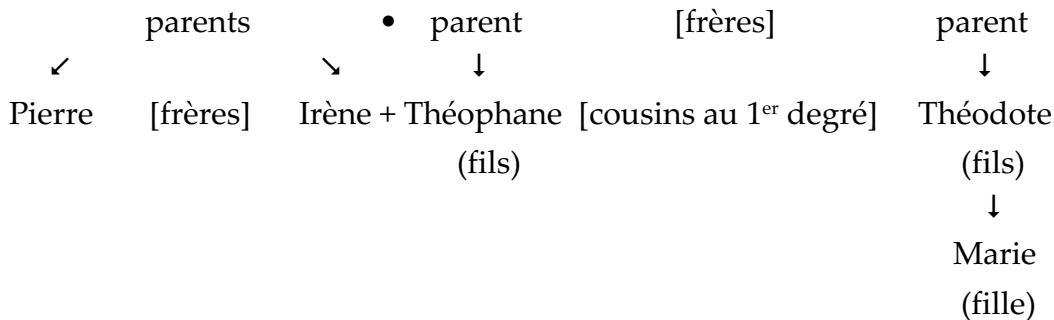
b) dans la deuxième partie, sont présentées la décision positive sur la célébration de ces mariages-là et la documentation étayant le raisonnement de la décision (l. 15-29).

L'Acte dans sa première partie présente deux cas qu'il examine. Sur la question de la consanguinité, quelqu'un a demandé en mariage la fille de son cousin issu de germain, c'est-à-dire en ayant une parenté au septième degré avec elle. Le texte présente la parenté de celui qui veut épouser à la première personne et sans donner son nom, tandis qu'il mentionne de manière analytique ses degrés de parenté. Ainsi, Pierre a eu pour fils Marc (et Jacques) et lui [Marc] a eu Paul et celui-ci à son tour la personne concernée par l'Acte. Ce sont trois naissances qui correspondent à des degrés de parenté. Jacques, le frère de Marc, a eu pour fils Matthieu (c'est-à-dire cousin germain de Paul) et Matthieu a eu pour fils Léon (c'est-à-dire cousin issu de germain de la personne mentionnée par l'Acte), tandis que Léon a eu pour fille Marie, avec laquelle veut se marier la personne mentionnée par l'Acte. Du côté de la mariée, ce sont quatre naissances et degrés de parenté. Par conséquent, nous avons globalement 3+4=7 naissances/degrés de parenté. Les relations des personnes mentionnées dans l'Acte se résument comme suit :

- premier cas :



- deuxième cas: Sur la question de l'affinité, Pierre a voulu se marier avec Marie, fille de Théodote et cousine germaine de Théophane. Théophane est marié avec Irène, sœur de Pierre. Aussi dans ce cas-là, avons-nous une parenté au septième degré :



Dans sa deuxième partie, l'Acte explique la signification de la parenté de «consanguinité » et d'« affinité », soulignant la supériorité de la première. La signification de l'affinité provient seulement de la célébration d'un mariage et par conséquent elle n'est pas aussi importante. Au sujet des degrés de parenté, pour la parenté de consanguinité les lois, tandis qu'elles permettent le huitième degré pour la conclusion d'un mariage, ne mentionnent rien pour le septième degré : donc le septième degré est permis. Au sujet de la parenté d'affinité, le septième degré est permis également, en le considérant comme le huitième dans la parenté de consanguinité. L'Acte à la fin défend sa logique, en la justifiant par son adéquation au *Tomos* de Sisinnios (interdiction de mariage de deux cousins de germain avec deux sœurs), tandis qu'il aboutit au fait que le cas de mariage qu'il a présenté est légal puisqu'il n'est pas interdit dans le *Tomos*.

L'Acte n'est pas daté<sup>341</sup>.

Selon V. Grumel, l'Acte n'est pas d'Alexis et lui est attribué à tort (Acte pseudépigraphe). Il s'agit de l'attribution courante d'une œuvre à une personne connue de l'époque qui pourrait être associée au sujet. Ce phénomène se retrouve dans des cas où il y a de nombreux manuscrits, comme par exemple ceux qui touchent aux questions de mariage. Démétrios Chomatianos soutient qu'il s'agit d'un écrit d'Eustathe Rhomaios<sup>342</sup>. A. Schminck attribue le texte à Eustathe Magistros<sup>343</sup>. Si l'Acte est attribué

<sup>341</sup> Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 352 (\*\*N. 849).

<sup>342</sup> Il s'agit du texte : « Περί τῶν ἐξ ἀγγιστείας καὶ αἵματος βαθμῶν » (« Sur les degrés d'affinité et de parenté ») (Pitra I. B., *Analecta Sacra et Classica. Spicilegio Solesmense parata. Vol. 6*, p.33-38), où cette mention est faite (p. 36-37). Voir aussi : Burgmann L., « Turning Sisinnios against the Sisinnians », *YEAR 1000* (2003) 176-177 (note 84).

<sup>343</sup> Schminck A., « Vier eherechtliche », *FM* 3 (1979) 248.

à des juristes de l'époque, alors il ne s'agit pas d'une décision ecclésiastique, mais plutôt de la décision d'un tribunal civil qui doit être perçue en tant que telle.

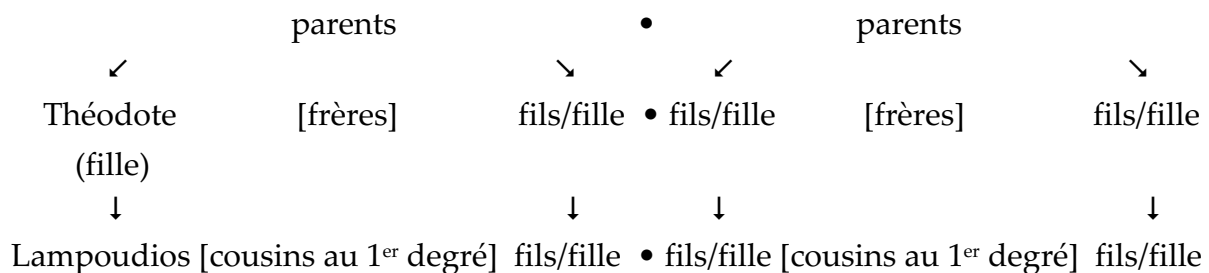
La méthode pour compter les degrés de parenté à Byzance, une méthode suivie dans toutes les décisions patriarcales de la période, se déduit de cet acte. Chaque naissance forme un degré de parenté, puisque :

père+fils = 1 degré de parenté,  
fils+petit fils = 2 degrés de parenté etc..

Un autre **document** relatif aux débats sur le septième degré de consanguinité existe aussi (Texte 4). Le texte est divisé comme suit :

- a) titre (l. 1-4),
- b) présentation de la question (l. 6-9),
- c) solution avec l'imposition des pénitences (l. 9-19) et
- d) exhortations plus générales de la part de l'évêque (l. 19-28).

Il s'agit d'un Acte rédigé par Jean (Ionopoulos, selon certains manuscrits), le Chartophylax. Le cas peut se résumer ainsi : Lampoudios de Chrysoupolis demande si son mariage avec Anne est légal ; Anne est une cousine au deuxième degré de sa mère Théodote (parenté de consanguinité). La réponse donnée est que la loi permet un tel mariage à condition que le mariage ait été célébré antérieurement, mais avec l'imposition des pénitences correspondantes. L'Acte incite l'évêque local à vérifier si la parenté est en effet réelle et si oui, il doit procéder à l'imposition des pénitences exigées (abstention de viande pendant 2 ans, abstention du vin pendant 4 ou 5 ans et communion seulement aux fêtes du Seigneur). L'Acte répète une nouvelle fois que la loi accepte de tels mariages, mais incite l'évêque à examiner les cas qui posent, peut-être, problème lorsque les fidèles font des réclamations et demandent son aide et qu'il se prononce proportionnellement à la situation, tandis que pour les cas qu'il ne connaît pas, l'évêque est invité à demander l'avis du patriarcat. Enfin, pour des cas analogues de mariage au septième degré d'affinité sont imposées les mêmes pénitences, mais seulement pour une année. Les relations des personnes de l'Acte se résument comme suit :



↓    ↓    ↓    ↓

fils/fille [cousins au 2<sup>ème</sup> degré]    fils/fille    Anne [cousins au 2<sup>ème</sup> degré]    fils/fille  
(fille)

Ce document est mal daté, ce qui entraîne des problèmes d'identification du patriarche qui l'a promulgué. J. Leunclavius ne se prononce pas sur la question. G. Rallis & M. Potlis cependant soutiennent qu'il est promulgué entre le patriarcat d'Alexis et celui de Luc Chrysobergès (1157-1170), alors que d'une part Alexis a permis le mariage de septième degré si celui-ci avait été conclu antérieurement, et que d'autre part Luc l'a totalement interdit<sup>344</sup>. Ainsi, dans cet intervalle quinze patriarches pourraient être des rédacteurs possibles (1043-1157). Cet avis est aussi partagé par J. Zhishman<sup>345</sup>. J.-B. Pitra soutient qu'il s'agit d'une autre décision, mais qui concerne cependant la même personne<sup>346</sup>. En tout cas, de nombreux manuscrits mentionnent Alexis en tant qu'auteur de l'Acte. Ceci est renforcé aussi par la présence du chartophylax Jean, qui est mentionné dans d'autres Actes d'Alexis, et par conséquent on peut conclure qu'il s'agit d'un Acte qui a été rédigé par lui<sup>347</sup>. A. Laiou se déclare en faveur d'une datation postérieure à 1038<sup>348</sup>.

La lettre est adressée au métropolitain de Philippes, puisque la personne posant la question, Lampoudios, provient de Chrysopolis.

Du texte, on peut tirer certaines conclusions:

a) celui qui pose la question est depuis longtemps marié et demande maintenant si son mariage est légal. L'Acte mentionne deux fois que de tels mariages ne sont pas permis, mais qu'une fois conclus, ils ne doivent pas être dissous,

b) le moment où la question est posée se situe bien après le mariage. Ceci indique d'une part une ignorance totale concernant la légitimité du mariage tant des fidèles que le clergé. D'autre part, cela montre peut-être qu'ici il s'agit aussi d'un cas des familles aristocratiques qui souhaitent contracter un nouveau mariage et qui essaient de mettre en question la légitimité du premier et

c) il y a une distinction par rapport à la durée d'imposition des peines de pénitence qui durent deux ans pour le cas de consanguinité et en un an pour celui d'affinité.

---

<sup>344</sup> Ralli A. G.-Potli M., *Recueil des divins et saints canons*, vol. V, p. 92 (note 1).

<sup>345</sup> Zhishman J., *Das Eherecht*, p. 38 et 244-245.

<sup>346</sup> Pitra J.-B., *Juris ecclesiastici graecorum*, vol. II, p. 565.

<sup>347</sup> Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 351 (N. 847).

<sup>348</sup> Laiou A., *Mariage, amour et parenté*, p. 61 (cas No 13).



Les Actes se fondent sur les saints canons, et aussi sur les lois civiles, particulièrement les Basiliques qui offrent une riche présentation concernant les sujets des fiançailles et du mariage, et leurs empêchements. Selon les dispositions, le mariage entre parents consanguins est empêché jusqu'au sixième degré (inclus), celui entre affins (autrement: digénie (διγένεια)) aussi jusqu'au sixième degré (inclus)<sup>349</sup>. Les mêmes empêchements concernent les fiançailles<sup>350</sup>.

Ces Actes d'Alexis s'intègrent dans le climat général du XI<sup>e</sup> siècle, où les empêchements de mariage sont devenus un sujet d'importance. L'Église joue déjà depuis le X<sup>e</sup> siècle le premier rôle pour les questions de mariage puisque le mariage religieux est obligatoire pour valider un mariage, tandis que l'État perd l'initiative qu'il avait durant la période protobyzantine<sup>351</sup>. Ainsi, l'Église rédige des canons pour fixer le cadre du mariage entre chrétiens et lui donner un sens religieux. Les empêchements de mariage entre cousins ou au sein de la parenté sont liés à cette dimension religieuse, d'inspiration biblique. Au XI<sup>e</sup> siècle, on observe un durcissement des empêchements du mariage. Ce mouvement commence avec le *Tomos* de Sisinnios (997) qui a fait passer l'empêchement de consanguinité du sixième au septième degré et l'empêchement d'affinité du quatrième au sixième<sup>352</sup>. En général, un mariage au septième degré de consanguinité est interdit sous les patriarches Alexis et Michel Cérulaire, bien

---

<sup>349</sup> Sur les empêchements de mariage dans les Basiliques voir : Diamantopoulos G. (p.), *Le droit des Fiançailles et du Mariage*, p. 161-170 (parenté de consanguinité) et 171-181 (parenté d'affinité).

<sup>350</sup> Sur les empêchements des fiançailles dans les Basiliques voir : Diamantopoulos G. (p.), *Le droit des Fiançailles et du Mariage*, p. 62-63 et 73-76.

<sup>351</sup> Malgré tout cela, Alexis I Comnène est le premier empereur de cette période qui légifère sur le mariage (1088, 1090 et 1092) (Laiou A., *Mariage, amour et parenté*, p. 37-40).

<sup>352</sup> Le *Tomos* du patriarche Sisinnios II a constitué une étape de référence pour l'évolution du droit des empêchements du mariage. Nous ne connaissons pas les conditions dans lesquelles le *Tomos* a été publié, il est plutôt dû à l'accumulation de nombreux facteurs, juridiques, économiques, ecclésiastiques et politiques en liaison avec une finalité concrète liée à l'époque. Le patriarche Sisinnios, pour prévenir les réactions potentielles puisque les nouveaux empêchements n'étaient pas le résultat de lois impériales, ni la décision du concile, a invoqué deux éléments : a) une ordonnance des Basiliques et b) un argument de Basile le Grand (tiré du canon 87). Dans ce canon, on traitait de la question suivante : dans le cas du mariage d'un veuf ou d'une veuve avec la sœur ou le frère du conjoint défunt, par quel type de relation, frères ou cousins, leurs enfants seraient-ils liés ? Sisinnios a prêté à cette question un caractère de règle de droit et ainsi lorsqu'il y avait des doutes, des empêchements du mariage existaient. Sur le *Tomos* voir : Schminck A., «Kritik am Tomos des Sisinnios», *Fontes Minores* 2 (1977) 215-254. Sur le sujet voir aussi les dispositions pour les fiançailles : Papadatos S., *Sur les Fiançailles*, p. 146-149, où l'empêchement d'affinité est jusqu'au septième degré.

qu'ultérieurement il soit permis<sup>353</sup>. Un mariage au septième degré d'affinité est permis par certains patriarches (par exemple sous Serge II et Michel Cérulaire), alors que d'autres comme Eustathe et Jean Xiphilin, ainsi que les empereurs de la même époque ne permettaient pas ces mariages<sup>354</sup>. En tout cas, pour la parenté d'affinité ont existé aussi des réactions contre le durcissement des canons, comme celle de Démétrios de Cyzique<sup>355</sup>. Laiou soutient que toute la problématique sur le mariage à cette époque-là concerne la parenté d'affinité, tandis que selon elle, celle de consanguinité se limite seulement au septième degré<sup>356</sup>. L'intérêt pour la question des empêchements tient à la tendance plus générale qui prédomine à l'époque du patriarcat d'Alexis après l'examen des cas de mariages (Tableau 5) qui ont été jugés soit par lui-même, soit par d'autres :

parenté	degré	mariages valides	mariages non valides
de consanguinité	7 <sup>e</sup>	3	1
	12 <sup>e</sup> (8 <sup>e</sup> d'affinité)	1	
d'affinité	4 <sup>e</sup>		1
	6 <sup>e</sup>	1	
	7 <sup>e</sup>	1	
	8 <sup>e</sup>	1	

A. Laiou a examiné à titre de comparaison les cas de décisions concernant le mariage pendant le XI<sup>e</sup> siècle : sur 17 cas, 12 concernent l'aristocratie, et parmi ceux-ci seul celui de l'empereur Romain est un cas qui touche la haute aristocratie, et c'est le seul qui soit mentionné par les sources historiques. En général, les 17 cas donnent aussi lieu à des décisions différentes selon qu'ils sont traités par des tribunaux civils ou par l'autorité ecclésiastique<sup>357</sup>. Il est caractéristique que l'aristocratie a vite adopté les empêchements que l'Église a imposés afin de servir ses propres intérêts, même si l'imposition de ces empêchements n'est pas toujours suffisamment justifiée, comme il apparaît dans la question de Nicétas Bothyritis sur la légalité du mariage au huitième

<sup>353</sup> Sous Michel Cérulaire et pendant la période de Comnènes par exemple de tels mariages ont été réalisés entre les Comnènes et les Doukai (i) Laiou A., *Mariage, amour et parenté*, p. 26-27 et ii) Macrides R., « IV. Dynastic marriages », *KINSHIP* (1999) 272), même si précédemment il apparaît que Cérulaire interdisait de tels mariages, comme Alexis (p. 32). Pour l'interdiction sous Cérulaire voir : Ralli A. G.-Potli M., *Recueil des divins et saints canons*, vol. V, p. 42-43.

<sup>354</sup> Grumel Ven., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, N. 903.

<sup>355</sup> Laiou Ang. , *Mariage, amour et parenté*, p. 27.

<sup>356</sup> Laiou Ang. , *Mariage, amour et parenté*, p. 29.

<sup>357</sup> Laiou A., *Mariage, amour et parenté*, p. 30.

degré d'affinité de Nicolas et d'Eudocie qui était certes permis (avril 1025) ou celle de Nicéas Gypsokopos pour le cas de Jean (1028) (voir plus bas).

Ces questions concernent principalement l'aristocratie et les liens qu'ont développés entre elles ces familles, alors que leurs membres se mariaient entre eux (endogamie)<sup>358</sup>. A. Laiou soutient que le durcissement des empêchements par l'Église a contribué à ce que l'aristocratie transforme la question matrimoniale afin de pouvoir garder son rôle politique et économique dans la société mais aussi son influence au pouvoir. L'empereur cherchait avec l'appui du patriarche à contrôler l'aristocratie qui s'était parfois révoltée au X<sup>e</sup> siècle et avait menacé la dynastie au pouvoir. Les empêchements de mariage visaient à ne pas permettre trop facilement la constitution de patrimoines permettant une révolte<sup>359</sup>. Pourtant, l'aristocratie utilise les empêchements non seulement pour la conclusion des mariages mais aussi pour leur dissolution, en créant ainsi de nouvelles règles, et plusieurs fois ces familles utilisent les mêmes règles pour dissoudre les mêmes mariages lorsqu'ils le jugent nécessaire, en employant même une argumentation détaillée. En tout cas, il apparaît que finalement l'empereur a imposé à l'Église le durcissement des empêchements, plusieurs fois sans qu'existe un fondement juridique, afin que les révoltes des aristocrates soient empêchées. Mais il est intéressant de noter que la plupart des sources restent silencieuses par rapport aux empêchements de mariage à cette période (une exception remarquable est la Peira)<sup>360</sup>. Cependant, il semble que l'Église et l'aristocratie qui partageaient la plupart des idées concernant le mariage pouvaient aussi être en opposition, comme dans les cas des mariages entre les Comnènes et les Doukai<sup>361</sup>. A. Laiou soutient en tout cas que l'aristocratie hors de Constantinople était plus proche des positions de l'Église ou du moins que l'Église exerçait plus d'influence, bien que le peu de contrôles ait favorisé les mariages illégitimes selon le nouveau droit, qui semblaient être nombreux. Bien sûr, lorsqu'une question se posait, c'était facile qu'un cas en province soit examiné en

---

<sup>358</sup> Sur ces liens, voir à titre indicatif : Settapani C., « *Les réseaux familiaux dans l'aristocratie byzantine: quelques exemples du VI<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle* », *Les réseaux familiaux. Antiquité tardive et Moyen Âge. In memoriam A. Laiou et É. Patlagean* (éd. Caseau B.), éd. ACHCByz, Monographies 37, Paris 2012, p. 287-306.

<sup>359</sup> Laiou A., *Mariage, amour et parenté*, p. 20 et 30. Ce durcissement doit être associé à la législation concernant le mariage qui a été développée à partir du X<sup>e</sup> siècle et désormais, mais il apparaît qu'elle n'était pas efficace ou qu'au moins n'avait pas pu contrôler les déviations, à en juger par le fait que les lois ecclésiastiques n'étaient pas fidèlement appliquées par l'aristocratie (p. 88-89).

<sup>360</sup> Laiou A., *Mariage, amour et parenté*, p. 32-33, comme sous Eustathe (1023) et Xiphilin où on prononce non valables les mariages aristocratiques sans fondement juridique. Les sources ne mentionnent rien pour les mariages problématiques des Comnènes et des Doukai.

<sup>361</sup> Laiou A., *Mariage, amour et parenté*, p. 37 et 51-52.

sachant s'il était légal ou non à Constantinople. Les décisions de l'Église étaient strictes parce que c'était, en plus, dans l'intérêt de l'empereur de contrôler l'aristocratie, mais ces décisions étaient valables pour tous et donc étaient importantes<sup>362</sup>. Malgré tout le durcissement des règles, le mariage (et par extension les fiançailles) pouvait être dissout si apparaissait une raison valable, comme un lien de parenté oublié, mais il l'était dans la grande majorité de cas, par le décès de l'un des conjoints.

L'empereur suivait aussi de près ces questions, dans la mesure où il avait le souci des liens au sein de l'aristocratie et craignait ses ambitions, il le fit cependant sans légiférer puisque le contrôle du mariage avait été confié à l'Église<sup>363</sup>. Pendant le XI<sup>e</sup> siècle, l'empereur intervient seulement lorsque les aristocrates le lui demandent, plutôt avec une certaine liberté de décision, parfois même contre l'Église<sup>364</sup>.

L'autre question importante pour l'aristocratie concernait l'héritage. Il est lié à la question du mariage car une partie de l'héritage est transmis lors du mariage des enfants, surtout quand il s'agit des filles qui reçoivent leur part d'héritage dans la dot<sup>365</sup>. L'empereur peut intervenir dans la fortune des aristocrates, par exemple avec la mesure connue de la confiscation (par exemple le cas du parakoimomène Basile Lécapène) ou en imposant le choix d'une autre épouse (par exemple le cas d'Himère, fils de Solomon, avant 1028<sup>366</sup>), mais il apparaît que cela n'était pas la règle.

Il faut noter le rôle important, pour l'influence sur les décisions juridique, de la composition du tribunal (clercs, laïcs ou même les deux) et de l'application des lois (civiles et ecclésiastiques). De plus, il faut mentionner que ne sont concernés que les membres de la haute société : famille impériale, aristocrates, et les membres du clergé. Plusieurs fois, les intéressés posent la question de la légitimité de leur mariage car ils prétendent être ignorants et ont un but qui est d'obtenir l'annulation de leur mariage, le

---

<sup>362</sup> Laiou A., *Mariage, amour et parenté*, p. 54. En province, il y avait un manque évident de connaissances des règles, fait qui favorisait les cas illégitimes (Beck H. G., « Orthodoxie und Alltag », Byzance, Hommage à André N. Stratos, vol. II, Athènes 1986, p. 329-346).

<sup>363</sup> Laiou A., *Mariage, amour et parenté*, p. 35.

<sup>364</sup> Par contre, au XII<sup>e</sup> siècle il intervient seul, par exemple Manuel I qui légifère par rapport aux intérêts qu'il sert, soit strictement (1166 et 1172), soit non (1175) (Laiou A., *Mariage, amour et parenté*, p. 44-46). En tout cas, au XIII<sup>e</sup> siècle la volonté de l'empereur, même si celle-ci est contre les canons, est justifiée, puisqu'elle vise au bien public (p. 56).

<sup>365</sup> En général, pour l'héritage de l'aristocratie au XI<sup>e</sup> siècle les sources sont les lois (Basiliques), une collection des décisions juridiques (Peira) et un texte de la province (Svoronos N., « Recherches sur le cadastre byzantin et la fiscalité aux XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles: le cadastre de Thèbes », *Bulletin de Correspondance Hellénique* 83 (1959) 1-166).

<sup>366</sup> Pour ce mariage voir : Cheynet J.-C., « Aristocracy and Inheritance », *THE BYZANTINE ARISTOCRACY II* (2006) 29.

plus souvent pour en contracter un autre plus avantageux. Les décisions conservées montrent la tendance de l'époque, mais certes il y avait aussi d'autres cas, et plusieurs fois les Actes eux-mêmes mentionnent qu'il y avait aussi d'autres cas semblables à ceux qu'ils examinent.

Pour résumer, il faut reconnaître qu'à cette période-là des règles pour le mariage existent et délimitent un contour général, mais il existe toujours des exceptions, de la même façon que dans le cas des peines imposées aux hérétiques (Chapitre I). La définition de règles est difficile parce que même les mêmes personnes changent de tactique chaque fois par rapport au cas et aux intérêts politiques ou familiaux<sup>367</sup> ou parce que des personnes qui appartiennent à un même groupe ont des positions différentes. Le cadre des questions est mentionné principalement pour trois groupes : l'aristocratie, l'empereur et l'Église et toute la discussion s'appuie sur ces cas, alors que chaque partie a un avis différent et agit conformément aux positions qu'elle professe<sup>368</sup>. Il semble que l'augmentation des empêchements a été soutenue par l'aristocratie, mais ce n'est pas tout à fait clair parce que plusieurs fois elle agit différemment. En tout cas, même si l'Église a quelquefois soutenu des mariages illégitimes, soit par économie, soit pour raisons politiques<sup>369</sup>, selon A. Laiou on peut admettre qu'à partir du XI<sup>e</sup> siècle (Basile II) commence un renforcement progressif des empêchements de mariage, par opposition au XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle (Doukai-Comnènes-Anges) où ce renforcement se limite (par exemple avec Manuel Comnène)<sup>370</sup>. Alexis fait partie des patriarches qui se sont déclarés en faveur de ce durcissement des empêchements de mariage.

## ii) le mariage sans accord paternel.

Se rapportant à la question du mariage, on trouve aussi dans les Actes d'Alexis une décision qui concerne le mariage sans l'accord du père (Texte 5).

---

<sup>367</sup> Par exemple Manuel I a adopté les ordonnances du *Tomos* de Sisinnios (1166), tandis qu'ultérieurement avec une autre décision il les a ignorées (1175). Selon A. Laiou, ceci est dû aux intérêts différents que servaient les familles aristocratiques par rapport aux familles impériales correspondants (Laiou A., *Mariage, amour et parenté*, p. 40), tandis que d'autres cas aussi montrent que, « au cours du XII<sup>e</sup> siècle, les gens avisés étaient suffisamment au courant des empêchements de mariage pour savoir les invoquer formellement, sans trop se soucier de la réalité des choses » (p. 42).

<sup>368</sup> On peut soutenir qu'il s'agit en effet de deux groupes, non seulement parce que les relations empereur-aristocratie étaient très intimes puisque le premier provenait de l'aristocratie, mais aussi parce que depuis les Comnènes, les positions des deux se sont entièrement identifiées.

<sup>369</sup> Par exemple, au XIII<sup>e</sup> siècle de tels cas (Laiou A., *Mariage, amour et parenté*, p. 55-56 et 56-57).

<sup>370</sup> Laiou A., *Mariage, amour et parenté*, p. 58.

Le texte est organisé comme suit :

- a) titre (l. 1),
- b) présentation du problème (l. 3-12),
- c) présentation des lois et des canons (l. 12-41),
- d) décision qui s'appuie sur les lois et sur les canons (l. 41-52) et
- e) date (l. 52-53).

D'après cet Acte, le cas évoqué est le suivant : Pierre Bombylas, provenant du thème de l'Hellade, a posé une question au patriarcat concernant le mariage de sa fille Mitzi avec Léon, fils d'Anthime protospathaire. Le mariage a eu lieu pendant son absence, à l'initiative de Nicéas Chalcoutzès (apparemment parce qu'il y avait un intérêt), chez lui, en présence de sa femme Kali. Pierre déclare qu'il était catégoriquement opposé à ce mariage de sa fille déjà avant sa célébration. L'Acte soutient qu'un mariage de ce type n'est pas permis, ni par les lois civiles ni par les canons ecclésiastiques. Plus précisément, le texte mentionne les lois et les canons suivants :

- a) le Livre 28 des Basiliques (l. 16-17)<sup>371</sup>,
- b) le canon 38 de Basile le Grand (l. 20-22)<sup>372</sup>,
- c) le canon 42 de Basile le Grand (l. 23-24)<sup>373</sup>,
- d) le Livre 28 des Basiliques (l. 25-29)<sup>374</sup> et
- e) la Nouvelle 115 de Justinien (l. 32-41)<sup>375</sup>.

En s'appuyant sur le cadre général des lois, l'Acte souligne qu'il n'y pas mariage sans le consentement tant des intéressés que de leurs parents, et il impose une peine de trois années. Malgré tout, le mariage est légal lorsque le père s'absente pour trois années (par exemple en cas de captivité)<sup>376</sup>, bien que l'Acte souligne que le cas de Pierre ne

---

<sup>371</sup> B 28,4,2.

<sup>372</sup> Ralli A. G.-Potli M., *Recueil des divins et saints canons*, vol. IV, p. 482-484, sous l'interprétation de Zonaras, Balsamon et Aristénos.

<sup>373</sup> Ralli A. G.-Potli M., *Recueil des divins et saints canons*, vol. IV, p. 489-490, sous l'interprétation de Zonaras et Aristénos.

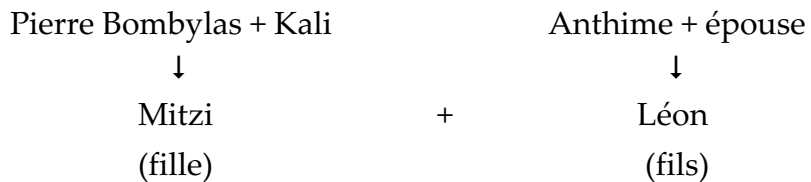
<sup>374</sup> B 28,4,7-8.

<sup>375</sup> Il s'agit de la Nouvelle 115 (l'an 542) et la troisième de ses parties : « γ'. αἰτίαι τοῖς γονεῦσι τῆς κατὰ τῶν παιδῶν εὐλόγου ἀχαριστίας. » (« Procès faits aux parents pour une ingratitude évidente contre les enfants ») (§3.11) (A Lingenthal C. E. Z., *Imp. Iustiniani pp. a. Novellae*, b. II, p. 186).

<sup>376</sup> Le sujet se réfère aux exceptions à l'autorité (ὑπεξουσιότης) des parents sur leurs enfants, où, parmi d'autres, se trouve l'absence pour trois années du père et la captivité. Le sujet se trouve dans les Basiliques (par exemple, B 28,4,7). Sur la question voir : Diamantopoulos G. (p.), *Le droit des Fiançailles et du Mariage*, p. 117-118 (n. 55).

relève pas d'une telle situation. En outre, si la jeune fille refuse d'être mariée avec celui que choisiront ses parents, les parents ont le droit de la déshériter. S'ajoute à cela que la fille après 25 ans est libre de choisir seule son conjoint.

L'Acte répond donc à la question de Pierre en disant qu'il n'y a pas les éléments indispensables pour étayer une décision définitive. Ainsi, si Mitzi a plus de 25 ans il n'y a pas de problème, conformément à la loi, et le mariage est légal. Si cependant elle a moins de 25 ans, alors Pierre doit proclamer le mariage illégal, dénoncer le prêtre qui l'a célébré, demander le renvoi de la dot et exiger le versement d'une amende. Les relations des personnes mentionnées dans l'Acte se résument comme suit :



L'Acte donne comme date avril 1038<sup>377</sup>.

De cet Acte découlent certains éléments intéressants sur le mariage et la société à cette époque :

a) on a des noms de famille ajoutés aux prénoms, comme dans d'autres Actes d'Alexis<sup>378</sup>,

b) la présentation de l'affaire ne semble pas être objective puisque celui qui a posé la question n'a pas cité tous les éléments, ce que l'Acte souligne avec insistance (l. 41-43),

c) le mariage sans le consentement paternel est jugé invalide et il est considéré comme prostitution. Cette position suit le canon 42 de Basile le Grand<sup>379</sup>,

d) le consentement doit être celui des deux parents, selon le canon 38 de Basile le Grand, alors que les lois civiles font une distinction entre les deux parents<sup>380</sup>,

<sup>377</sup> Grumel Ven., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 348 (N. 845).

<sup>378</sup> La question des noms est à relier non seulement aux perceptions sociales des byzantins par comparaison avec celles des romains, mais aussi à la perception progressive de l'idée de la nation-état grecque qui se forme davantage à l'époque post-byzantine et se concrétise pendant la période de l'occupation ottomane dans les régions grecques. Sur ce sujet voir en général : i) Kaldellis A., *Ethnography after Antiquity. Foreign Lands and Peoples in Byzantine Literature*, ed. University of Pennsylvania, Empire and After, Pennsylvania 2013, ii) Kaldellis A., *Hellenism in Byzantium. The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, ed. CUP, Greek Culture in the Roman World, New York 2007 et iii) Papadopoulos Th., *Identité collective et auto-conscience à Byzance. Contribution à la définition de l'opinion de soi-même des Byzantins selon leur littérature érudite (11<sup>ème</sup>-début 13<sup>ème</sup> s.)*, éd. Société de promotion des Livres Utiles : 145, Athènes 2015 (en grec).

<sup>379</sup> Papadatos S., *Sur les Fiançailles*, p. 69 (note 6).

e) pour les fiançailles, l'empêchement en raison de non consentement des deux personnes intéressées et de leurs parents est annulé par l'acceptation des fiançailles par ces deux personnes et par leur mariage librement choisi<sup>381</sup>,

f) l'absence du père pendant 3 années (par exemple pour captivité) donne le droit à ses enfants de se marier sans son consentement<sup>382</sup>,

g) les lois citées dans l'Acte laissent apparaître que la jeune fille jusqu'à l'âge de 25 ans était soumise au pouvoir complet de son père, mais qu'après elle est libre de choisir. Il semble que la mère avait une certaine influence sur cette question, puisque le mot « parents » inclut les deux, même si finalement l'avis du père prédomine dans tous les cas<sup>383</sup>,

h) l'idée centrale de l'Acte concerne le consentement du père au mariage de sa fille, ainsi que le compte de trois ans d'absence du père et l'âge de 25 ans pour que la fille puisse faire un choix libre de mariage suivant les lois civiles<sup>384</sup>,

i) en opposition avec les Basiliques (B 35,8,41), l'Acte permet le mariage d'une jeune fille qui a décidé de se marier sans la permission de son père après l'âge de 25 ans, même si avant elle ne menait pas une vie correcte. Ce point constitue une différence entre les lois ecclésiastiques et les lois civiles<sup>385</sup>.

Du texte, on ne peut pas tirer d'informations sur les personnes de l'affaire. Grumel soutient que Pierre est probablement un dignitaire important dans sa région, car l'Acte

---

<sup>380</sup> Papadatos S., *Sur les Fiançailles*, p. 70 (note 1).

<sup>381</sup> Papadatos S., *Sur les Fiançailles*, p. 207 (note 3).

<sup>382</sup> Papadatos S., *Sur les Fiançailles*, p. 67 (note 10).

<sup>383</sup> L'autorité (ὕπεξουσιότης) des parents aux leurs enfants jusqu'à l'âge de 25 ans se trouve plusieurs fois affirmée dans les Basiliques (par exemple B 28,1,8) et le droit canonique est en accord avec le droit civil sur cette question. Sur ce sujet voir: Diamantopoulos G. (p.), *Le droit des Fiançailles et du Mariage*, p. 115-123. Alexis s'est fondé sur la Nouvelle 115 de Justinien (Papadatos S., *Sur les Fiançailles*, p. 70 (note 6)), mais Christofilopoulos croit que l'interprétation de la Nouvelle est erronée, puisqu'elle se réfère à la fille comme héritière et non pas au mariage en lui-même (Christofilopoulos A., *Les relations des parents et des enfants selon le droit byzantin*, Athènes 1946, p. 28 (en grec)). Pourtant, S. Papadatos remarque caractéristiquement que les Basiliques n'ont pas finalement adopté cette Nouvelle, comme d'ailleurs il est évident par l'effet que l'Acte d'Alexis, dans l'édition de Rallis-Potlis, contient la disposition, laquelle est pourtant un ajout au manuscrit par les éditeurs (Papadatos S., *Sur les Fiançailles*, p. 70 (note 8)). En général, la position de la femme en XI<sup>e</sup> s. a été améliorée (Beucamp J., «La situation juridique de la femme », *CCM* 20 (1977) 173 et 175-176).

<sup>384</sup> Cet accord des lois ecclésiastiques et civiles est présent aussi dans d'autres cas qui ne sont pas évidemment examinés par cet Acte (Beucamp J., « La situation juridique de la femme », *CCM* 20 (1977) 162).

<sup>385</sup> i) Beucamp J., « La situation juridique de la femme », *CCM* 20 (1977) 171-172 et ii) Matsès N., « Le mariage de dépendance (ὕπεξουσία) selon le droit byzantin », *AAÉB* 37 (1969-1970) 34-54 (en grec).



s'adresse à lui dans une langue soutenue (« ἡ ἀγχίνουιά σου ἐπίσταται » (l. 14), « τὴν λογιότητα » (l. 25), « τὴν πολυμάθειαν » (l. 32), « παρὰ τῆς εὐκλείας σου » (l. 45-46))<sup>386</sup>. Cela ne doit pas être considéré comme improbable, puisque le mariage semble s'être fait avec le fils d'un dignitaire important, par l'entremise d'une personne amie et sans la réaction de sa femme.

Théoriquement, le mariage résulte d'un choix libre des mariés (voir aussi l'Acte suivant (Texte 6)), mais à Byzance la pratique était que la volonté des parents prédomine<sup>387</sup>. Cela apparaît aussi dans le cas des mariages des membres de familles aristocratiques, une question liée aux empêchements (voir ci-dessus), où la recherche d'alliances a une portée politique sur les autres choix. Il semble donc que les personnes impliquées dans l'Acte proviennent de l'aristocratie de la province.

### **iii) le cas de mariage double.**

L'Acte (Texte 6) est organisé comme suit :

- a) titre (l. 1-4),
- b) préambule (l. 6-11),
- c) description de l'affaire et déposition des accusateurs et des témoins de la défense (l. 11-57),
- d) interprétation des lois et présentation de la décision (l. 57-93),
- e) mention du lieu du procès (l. 93-98),
- f) schéma de parenté des personnes concernées (l. 99-103) et
- g) nouvelle présentation de la décision (l. 104-106).

Au début, l'Acte introduit le sujet en soulignant que les questions du mariage sont trop sérieuses pour qu'elles soient examinées avec négligence et que d'autre part la présente affaire est assez intéressante et n'est pas du tout ennuyeuse. Syméon Semidalis fait comparaître au tribunal Euphèmios, avec l'accusation qu'il a contracté un mariage illégal. L'affaire se réfère au mariage d'Euphèmios avec Marie. D'après l'Acte d'accusation, ce mariage est illégal puisque le cousin issu de germain d'Euphèmios, Georges, s'était auparavant marié avec Théodote, fille de Marie, laquelle est morte un

---

<sup>386</sup> V. Grumel ne donne que deux exemples (Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 349).

<sup>387</sup> Le consentement mutuel des époux pour le mariage est mentionné par exemple par les Basiliques (B 28,4,47). Pour le sujet voir généralement: i) Diamantopoulos G. (p.), *Le droit des Fiançailles et du Mariage*, p. 115-123 et 234-235 et ii) Papadatos S., *Sur les Fiançailles*, p. 50-52, 58-70 et 243-244.

an et demi après le mariage. Au tribunal, Euphémios répond en disant que son mariage a été contracté après le décès de Théodote, à l'âge de 7 ans. Ensuite, ont été appelés les témoins de la défense pour qu'ils attestent la légalité du mariage. Ainsi, Gélase de Thrace, Procope Stravoprocope, Théoctiste, Nicétas (fils de Jean protospathaire), Théodore Daimonios et Jean Klasmatas ont confirmé la légalité du mariage, en disant que Théodote avait cinq ans et demi lorsqu'elle a été mariée. Malakinos a essayé de réfuter leurs témoignages. Tandis que tous ont été d'accord sur l'âge du mariage et du décès de Théodote, ils sont tombés dans des contradictions au sujet de la date de sa naissance, mais le tribunal a jugé que celle-ci n'avait pas d'incidence sur l'affaire.

Le tribunal a jugé qu'il fallait que deux niveaux soient examinés dans cette affaire. Au sujet des fiançailles, nous ne savons pas si elles ont finalement eu lieu avant le mariage, mais que ce soit le cas ou non, elles ne sont pas valables puisque la loi les accepte seulement à partir de l'âge de 7 ans et plus. Au sujet du mariage, les lois en vigueur soulignent qu'au-dessous de 12 ans cela n'est pas permis : par conséquent, en ce qui concerne Théodote, dont l'âge était inférieur à cette limite, son mariage n'est pas considéré comme légal. Ainsi, les fiançailles et le mariage sont dans son cas hors des limites posées par les lois et donc nuls. Les lois appuient leur raisonnement sur le fait que le mariage au-dessous de 12 ans ne conduit pas à la procréation d'enfants, but du mariage, et que des fiançailles à l'âge de moins de 7 ans ne reposent pas sur la décision mûre de la part des intéressés. L'affaire a aussi été examinée par le métropolite d'Athènes Michel, qui a assisté au procès et qui a envoyé l'affaire à Constantinople. L'Acte, à la fin, précise le schéma de la parenté des personnes, tandis qu'il juge de nouveau que le mariage d'Euphémios et de Marie est tout à fait légal et conforme à la législation en vigueur.

Plus spécialement, l'Acte mentionne les Livres suivants des Basiliques :

- a) le Livre 28 des Basiliques (l. 72-74 et 75-76)<sup>388</sup> et
- b) le Livre 11 des Basiliques (l. 88)<sup>389</sup>.

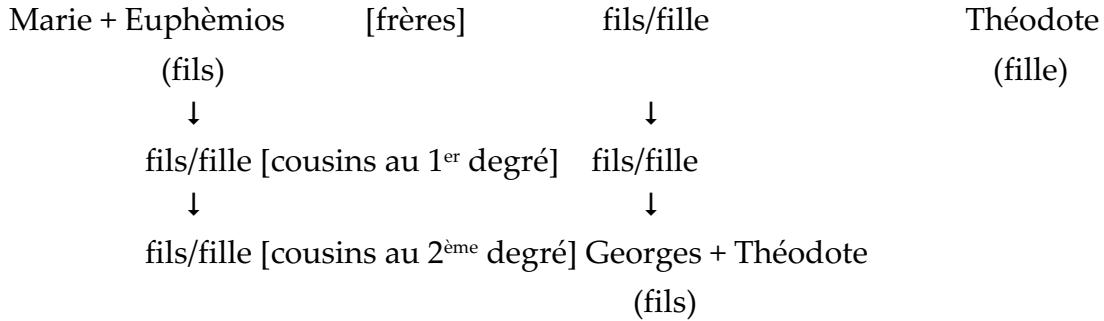
En plus, l'Acte, pendant la présentation de l'affaire, fait référence aux lois et à leur accord avec la nature, une mention qui se trouve aussi dans les Basiliques (B 33,1,52)<sup>390</sup>. Les relations des personnes concernées par l'Acte se résument comme suit:



<sup>388</sup> B 28,1,7.

<sup>389</sup> B 11,1,1.

<sup>390</sup> Papadatos S., *Sur les Fiançailles*, p. 157 (note 2).



L'Acte a été rédigé entre novembre 1027 (participation au concile) et avant le 13 août 1030 (décès) du métropolite d'Athènes Michel, qui participait au procès<sup>391</sup>. Selon A. Laiou, l'affaire du métropolite d'Athènes a été examinée peu d'années plus tôt (juin 1023) sous Eustathe, avec deux autres affaires de la province (Thèbes et Euripe)<sup>392</sup>.

L'Acte est postérieur à Alexis et il lui est attribué à tort. La Peira l'attribue au magistratos et patricien Eustathe, mais V. Grumel considère que cette attribution est fautive, puisqu'Eustathe est celui qui a simplement regroupé tous les Actes, sans en être le rédacteur<sup>393</sup>. J. Zhishman ne semble pas se poser la question<sup>394</sup>. En tout cas, l'Acte mentionne que l'affaire a été jugée par un *magistros*, cependant sans mentionner son nom, et par conséquent celui-ci est sans doute le rédacteur de l'Acte. Le métropolite d'Athènes, qui a signé l'Acte, a écrit ultérieurement au patriarche une lettre de présentation de l'affaire, qui cependant n'est pas conservée. A. Christofilopoulos remarque aussi que l'Acte n'est pas d'Alexis, mais d'Eustathe Rhomaios<sup>395</sup>.

Selon la loi, l'âge du mariage était celui de 14 ans pour les garçons, de 12 pour les filles et de 7 ans pour les fiançailles<sup>396</sup>. Cependant, à cette époque il y a de nombreux cas de fiançailles dès l'âge de 5 ans et jusqu'à l'âge de 10 ans<sup>397</sup>. Ce si jeune âge s'explique peut-être par le fait que les parents mouraient tôt sans voir le mariage de leurs enfants,

<sup>391</sup> Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 341.

<sup>392</sup> Laiou A., *Mariage, amour et parenté*, p. 59 (cas No 2). L'Acte est par erreur attribué à Eustratios (Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 405 (N.933)) et non à Eustathe (p. 334-335 (N. 826 a [933])), probablement à cause d'identification des prénoms.

<sup>393</sup> Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 341.

<sup>394</sup> Zhishman J., *Das Eherecht*, p. 197.

<sup>395</sup> i) Christofilopoulos A., « Remarques à Peira d'Eustathe Rhomaios », *Byzantinisch-neugriechische Jahrbucher* 17 (1939-1943) 86-87 (en grec) et ii) Christofilopoulos A., *Droit et histoire*, Athènes 1973, p. 149-150 (en grec). Voir aussi : Burgmann L., « Turning Sisinnios against the Sisinnians », *YEAR 1000* (2003) 176 (note 82).

<sup>396</sup> B 28.1.7, 28.1.12 et 28.4.36.

<sup>397</sup> Laiou A., *Mariage, amour et parenté*, p. 16 (note 22).

d'après le témoignage que donne Eustathe Rhomaios (XI<sup>e</sup> siècle)<sup>398</sup>. En tout cas, si l'on combine le fait que parmi les familles aristocratiques, les mariages étaient conclus à des âges très bas pour maintenir des liens étroits entre elles et que les Actes conservés constituent une présentation unilatérale de la réalité, il est probable que l'Acte présent se réfère à une famille aristocratique de la province, avis que partage aussi A. Laiou.

De l'Acte se dégagent les éléments suivants :

- a) les fiançailles sont obligatoires avant le mariage<sup>399</sup>,
- b) l'âge pour les fiançailles à 7 ans et pour le mariage à 14 et 12 ans suit les Basiliques. Dans le droit canon, il y avait aussi de disposition expresse pour les limites d'âge, et l'Église a suivi l'État, une pratique qui est aussi présente dans cet Acte<sup>400</sup>,
- c) l'idée centrale de l'Acte est l'imposition des peines pour les fiançailles et les mariages qui sont contractés avant l'âge légal. Cette idée se trouve dans tous les textes abordant le même sujet<sup>401</sup>,
- d) le fiancé peut recevoir sa fiancée dans sa maison, à condition qu'il ait plus de 7 ans<sup>402</sup>,
- e) la bénédiction d'un mariage d'une jeune fille avant l'âge de 12 ans a pour conséquence la peine de déposition pour les clercs<sup>403</sup>,
- f) au cas où le mariage est invalide, la validité des fiançailles revient pour le couple<sup>404</sup>,
- g) la tendance au XI<sup>e</sup> siècle est à abaisser les limites d'âge, comme ceci est indiqué aussi par d'autres sources (par exemple la Peira), principalement en lien avec une volonté de mettre en place des mariages d'intérêt. Cette tendance a été peut-être

---

<sup>398</sup> Peira 17,14.

<sup>399</sup> Les empêchements de mariage montrent clairement que les fiançailles sont nécessaires (Diamantopoulos G. (p.), *Le droit des Fiançailles et du Mariage*, p. 130-132).

<sup>400</sup> i) Diamantopoulos G. (p.), *Le droit des Fiançailles et du Mariage*, p. 64-69 (fiançailles) et 108-111 (mariage), ii) Papadatos S., *Sur les Fiançailles*, p. 55-58 et 244-246 et iii) Patlagean É., « L'enfant et son avenir », *AnDH* (1973: *Enfant et Sociétés*) 86 et 88. En général, pour les âges à Byzance voir: Antoniadis-Bibicou H., « Quelques notes sur l'enfant de la moyenne époque byzantine (du VI<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle) », *AnDH* (1973 : *Enfant et Sociétés*) 77-84.

<sup>401</sup> i) Patlagean É., « L'enfant et son avenir », *AnDH* (1973: *Enfant et Sociétés*) 93 et ii) Beaucamp J., « La situation juridique de la femme », *CCM* 20 (1977) 168-170.

<sup>402</sup> Papadatos S., *Sur les Fiançailles*, p. 48 (note 1).

<sup>403</sup> Patlagean É., « L'enfant et son avenir », *AnDH* (1973: *Enfant et Sociétés*) 88-89.

<sup>404</sup> Papadatos S., *Sur les Fiançailles*, p. 234 (note 5).

provoquée par la recherche d'alliances à cette époque et il renforce l'avis que l'Acte se réfère sans doute aux aristocrates<sup>405</sup>,

h) le mariage d'une fille avant l'âge de 12 ans est considéré comme des fiançailles<sup>406</sup>,

i) il s'agit du premier Acte ecclésiastique qui établit les fiançailles célébrées selon le rite ecclésiastique (ιερολογημένα μνηστεία) comme les seules valides<sup>407</sup>,

j) la présence des accusateurs du mariage constituait une pratique courante, même s'ils n'étaient pas liés à l'affaire<sup>408</sup> et

k) les lois des Basiliques, suivies et acceptées par l'Acte, proclament qu'elles ont comme source et qu'elles suivent la nature (l. 79-80 et 88-98).

#### **iv) diverses décisions patriarcales sur le mariage.**

L'Acte suivant (Texte 7) constitue un assemblage de diverses décisions synodales sur le mariage (extraits et résumés d'Actes patriarcaux) et il est divisé en 12 points :

1) l'enlèvement de la fiancée par un collatéral n'empêche pas le mariage, sauf en cas de viol (il s'agit d'un Acte d'Alexis : N. 823, §1),

2) le mariage au septième degré de consanguinité est interdit, toutefois si le mariage a eu lieu (avant l'examen de la question), il n'est pas abrogé, mais des pénitences sont imposées (il s'agit d'un Acte d'Alexis : N. 844),

3) les prêtres qui bénissent les bigames sont réprimandés tout comme les bigames eux-mêmes (il s'agit d'un Acte de Photios : N. 569, §4),

4) l'apôtre Paul a permis aux femmes d'être mariées deux fois, mais pas aux hommes (il s'agit d'un Acte de Photios : N. 569, §4),

5) les femmes qui sont renvoyées par un mari coupable peuvent se remarier sans pénitences pour les prêtres qui ont célébré le mariage (il s'agit d'un Acte de Photios : N. 569, §4),

---

<sup>405</sup> Patlagean É., « L'enfant et son avenir », *AnDH* (1973: *Enfant et Sociétés*) 90-91.

<sup>406</sup> Papadatos S., *Sur les Fiançailles*, p. 277 (note 11). S. Papadatos remarque que cette disposition est « curieuse » et qu'elle a été intégrée plus tard à la législation de Chypre (avant le XII<sup>e</sup> s.).

<sup>407</sup> Papadatos S., *Sur les Fiançailles*, p. 94 (note 3 et 4).

<sup>408</sup> Sur le sujet voir: i) Schminck A., « Vier eherechtliche Entscheidungen aus dem 11. Jahrhundert », *Fontes Minores* 3 (1979) 239-240 et ii) Simon D., « Die Melete des Eustathios Rhomaios über die Befugnis der Witwe zur Mordanklage », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, romanistische Abteilung* 104 (1987) 559-595.

6) lorsqu'un mariage est rompu à l'étape des fiançailles en raison d'un défaut d'âge, les futurs mariés peuvent contracter un autre mariage (il s'agit d'un Acte d'Alexis: N. 834),

7) celui qui épouse une femme adultère est aussi un homme adultère et il est donc soumis aux peines pour les adultères (il s'agit d'un Acte de Photios : N. 569, §4),

8) le prêtre qui bénit le deuxième mariage d'une femme, qui a été renvoyée par son mari à cause d'une haine déraisonnable, est puni (il s'agit d'un Acte de Photios : N. 569, §4),

9) le prêtre qui bénit le deuxième mariage des époux qui, après leur premier mariage, se sont séparés par accord mutuel, sera déposé (il s'agit d'un Acte de Photios : N. 569, §4),

10) l'ordination d'un homme adultère au su de l'évêque qui l'ordonne conduit ce dernier à être déposé. Respectivement, l'ordination dans l'ignorance de la situation et puis la connaissance d'adultère avec l'imposition d'une suspense et après son annulation conduisent celui qui ordonne à être suspendu pour des années (s'il est réputé de bonne moralité) ou pour toujours (s'il n'a pas cette bonne réputation) (il s'agit d'un Acte de Photios : N. 572),

11) diverses dispositions matrimoniales avec ou sans accord paternel (il s'agit d'un Acte de Photios : N. 575. L'Acte est sous forme résumée associé faussement au patriarche Michel Cérulaire: \*\*N. 886) et

12) résumé de la décision pour Lampoudios : le mariage célébré au septième degré est permis, mais on doit imposer des peines au couple (il s'agit d'un Acte d'Alexis : N. 847).

La date de l'Acte est inconnue, mais puisque le deuxième cas se réfère à une affaire de 1038 il est sûr que celui-ci a été rédigé au plus tôt pendant les dernières années du patriarcat d'Alexis.

L'Acte contient donc 8 décisions de Photios et 4 d'Alexis. Généralement, d'après cet Acte, on s'aperçoit qu'il y a un effort pour présenter des affaires différentes et non une seule, dans un effort d'élargissement de la question. En plus, les Actes eux-mêmes ne présentent pas une suite logique dans leur contenu, qui justifierait leur présence dans la même collection. Selon la datation et le contenu, il s'agit probablement d'une collection de canons touchant aux questions sur le mariage qui a été rédigée un peu après le patriarcat d'Alexis pour servir à l'interprétation d'autres Actes de contenu semblable, alors qu'à cette époque ce type des questions occupait intensément la société.

D'après V. Grumel, cette collection, même si elle contient des Actes authentiques, n'est néanmoins pas d'Alexis<sup>409</sup>. Pourtant, le texte de V. N. Benešević montre que les 11 premiers Actes sont adressés par Alexis à Théophane de Thessalonique et le dernier au métropolitain de Philippes. Mais l'examen de la tradition manuscrite par V. Grumel n'est pas toujours en accord avec ces titres et il est évident qu'il s'agit en réalité d'une collection d'Actes de deux patriarches<sup>410</sup>. P. Karlin-Hayter est en accord avec cette opinion<sup>411</sup>.

### v) mariages impériaux.

Les trois mariages impériaux célébrés par Alexis et liés à la forte personnalité de Zoé ont aussi constitué une raison de rédiger ces Actes concernant le mariage. Pour le premier mariage de Romain III Argyre avec Zoé, Alexis se réfère à un Acte (Texte 8) qui n'est pas conservé, mais qui concernait le degré de parenté de consanguinité entre l'impératrice Zoé et son premier conjoint. On ne connaît pas le nom de celui qui a envoyé l'affaire au patriarcat, mais l'Acte a finalement jugé le mariage légal. Probablement, des rivalités politiques avaient conduit à soumettre l'affaire à examen, selon la pratique de l'époque<sup>412</sup>.

L'Acte est daté par V. Grumel du 9 novembre 1028<sup>413</sup>, c'est-à-dire un peu avant l'avènement de Romain III au trône, tandis que C. Pitsakis le situe après la célébration du mariage, c'est-à-dire après le 12 novembre<sup>414</sup>.

Le problème concernait le degré de parenté des conjoints, puisqu'Hélène et Agathe, les arrière-grands-mères des mariés et filles de Romain Lécapène, avaient été

---

<sup>409</sup> Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 352 (\*N. 848).

<sup>410</sup> i) Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 352 et ii) Benešević V. N., *Informations sur les manuscrits grecs canoniques*, p. 13-14.

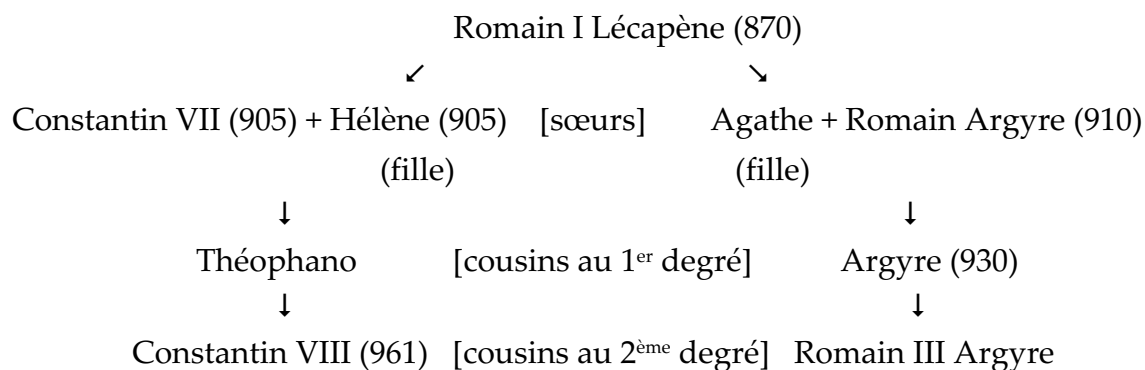
<sup>411</sup> Karlin-Hayter P., « Further Notes on Byzantine Marriage », *DOP* 46 (1992) 136-137 (note 29).

<sup>412</sup> Concernant ce fait voir : i) Skylitzès J., *Empereurs de Constantinople*, p. 310 (374), ii) Kédrenos G., « Synopsis des Histoires », *CSHB* 9 (1839) 484-485, iii) Zonaras J., « Épitomé des Histoires », *CSHB* 49 (1897) 572-573, iv) Psellos M., *Chronographie*, vol. 1, p. 30-32, v) Joël, « Chronographie abrégée », *CSHB* 33 (1837) 60-61, vi) Manassès C., « Synopse Chronique », *CSHB* 33 (1837) 257, vii) Glycas M., « Bible Chronique », *CSHB* 24 (1836) 585 et viii) Canard M., « Les sources arabes », *RÉB* 19 (1961) 284-314. L'accusation pour des Actes non légaux (mariages, corruption etc.) était un phénomène commun de ceux qui pensaient qu'on leur faisait tort, soit de fait soit non. Même le patriarche Alexis a été accusé d'une élection illégale au trône (Chapitre III).

<sup>413</sup> Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 343 (N. 836).

<sup>414</sup> Pitsakis C., *L'empêchement de mariage de septième degré*, p. 150 et 165 (note 7a), où les opinions différentes sur la date précise du mariage.

mariées avec Constantin VII et Romain Argyre respectivement. Ainsi, les mariés étaient des cousins par leurs arrière-grands-mères qui étaient sœurs et ils avaient une parenté par consanguinité au huitième degré selon V. Grumel, et donc leur mariage était légal. D'après A. Laiou, la parenté est au septième degré et en plus il s'agit de la première fois qu'un mariage de tel degré est examiné sur sa légalité<sup>415</sup>, tandis que c'est le seul cas d'empêchement de mariage mentionné dans les sources historiques à cette période<sup>416</sup>. C. Pitsakis a soutenu avec raison qu'il n'y a pas d'empêchement de huitième degré pour la conclusion d'un mariage, et que par conséquent pour formuler une accusation contre le mariage de Romain et de Zoé, seul le septième degré la justifierait. La considération fautive de parenté de huitième degré est due à l'erreur de G. Schlumberger qui a fait une traduction erronée de Yahya, position qu'ont aussi suivie d'autres chercheurs (par exemple V. Grumel, J. Guillard, J.-M. Hussey etc.)<sup>417</sup>. En tout cas, la parenté est de septième degré selon C. Pitsakis puisque : a) à cette époque est formulé l'empêchement de septième degré (reconnu, jusqu'en 1028 où a été rédigé l'Acte, pas encore officiellement), le huitième degré de toute façon n'a jamais prédominé et b) le refus de Théodora d'accepter Romain<sup>418</sup>. En faveur de huitième degré sont aussi B. Flusin et J.-C. Cheynet, ainsi que A. Laiou (Tableau 10)<sup>419</sup>. Les relations des personnages mentionnés dans l'Acte se résument comme suit :



<sup>415</sup> Laiou A., *Mariage, amour et parenté*, p. 25.

<sup>416</sup> Laiou A., *Mariage, amour et parenté*, p. 33. Voir aussi : p. 59 (cas No 4).

<sup>417</sup> Le témoignage de Yahya est considéré digne de confiance sur ce point, même s'il ne peut pas être confirmé par les sources byzantines, qui ne mentionnent pas le fait. Pour cette position et les parentés entre les personnes concernées voir la description analytique : Pitsakis C., *L'empêchement de mariage de septième degré*, p. 149-150, 160-161 (note 2, 3 et 4) et 161-162 (note 4b), où c'est aussi la bibliographie. L'étouffement d'événements par les sources byzantines est également une pratique habituelle qui manifeste soit de l'ignorance, soit une action préméditée.

<sup>418</sup> Au contraire, les noms ou la datation des collatéraux de Romain III ne permettent pas la détermination sûre du degré de parenté (Pitsakis C., *L'empêchement de mariage de septième degré*, p. 162-164 (note 4d)).

<sup>419</sup> Skylitzès J., *Empereurs de Constantinople*, p. 310 (note 24), 431-433 et 435.



↓

Zoé (978)

L'Acte a jugé valide le mariage, qui d'après C. Pitsakis était indéniablement au septième degré de consanguinité. L'Acte n'est pas conservé et donc nous n'en connaissons pas l'argumentation ; il a cependant suivi les lois de l'époque (civiles et ecclésiastiques) qui permettaient le mariage au huitième degré de parenté mais aussi au septième degré<sup>420</sup>. Malgré tout, C. Pitsakis considère que l'Église à cette époque soutenait l'empêchement au septième degré, mais pendant l'examen de ce cas précis a exercé le principe de l'économie en permettant le mariage. Cette économie qui a été exercée est interprétée en outre à partir du fait que la décision a été arrêtée après la célébration du mariage (post factum)<sup>421</sup>. La décision différée sur la validité du mariage apparaît dans un Acte ultérieur d'Alexis, dix ans plus tard (Texte 2), où la référence au mariage de Romain avec Zoé est discrètement mentionnée, dans un effort manifeste pour escamoter une telle référence<sup>422</sup>. Par conséquent, la validité du mariage constitue un effort de reconnaissance du septième degré, sans cependant de fondement suffisant, élément qui a permis dix ans plus tard à Alexis de soutenir sans difficulté l'empêchement de mariage au septième degré. Probablement, cette différence entre les deux décisions est due au fait que la décision de 1028 est la première décision ecclésiastique se rapportant à l'empêchement au septième degré<sup>423</sup>. A. Laiou soutient que la description de Skylitzès est plus crédible par rapport à celle d'autres historiens

---

<sup>420</sup> L'État avait déjà depuis des années permis de tels mariages (voir par exemple Basiliques 35, 12, 30), bien que des cas isolés aient sans succès essayé d'obtenir l'interdiction de tels mariages (Pitsakis C., *L'empêchement de mariage de septième degré*, p. 165 (note 8)).

<sup>421</sup> La pratique de cas d'accusations analogues montre que celles-ci se manifestaient après la célébration et non auparavant, en renforçant l'hypothèse que le jugement du patriarcat a été prononcé après le mariage.

<sup>422</sup> C. Pitsakis lie à juste titre ce silence de l'Acte de 1038 sur l'empêchement à d'autres éléments aussi: a) il s'agissait d'une affaire privée et donc la mention d'un mariage précédent correspondant et permis n'est pas indispensable, b) Zoé était encore impératrice et une mention de son mariage comme illégal était hors de question, c) le nouveau conjoint de Zoé, Michel IV, avait contribué d'une manière active au décès de Romain et d) le patriarche avait volontiers consenti à ce nouveau mariage de Zoé. Ainsi, C. Pitsakis arrive à la conclusion que « sous ces conditions le mariage précédent de Zoé et de Romain III serait raisonnablement un sujet pour lequel il serait considéré utile qu'on n'en discute pas, tandis que n'importe quelle érudition juridique au sujet de la régularité de ce mariage-là devra être entendue plutôt avec ironie » (Pitsakis C., *L'empêchement de mariage de septième degré*, p. 165 (note 10)). Ce silence signifie peut-être qu'en effet soit le mariage de Romain-Zoé avait été reconnu post factum et par économie, soit le mariage de septième degré était finalement permis (p. 153).

<sup>423</sup> Sur cette opinion intéressante voir : Pitsakis C., *L'empêchement de mariage de septième degré*, p. 150-151.

(par exemple celle de Psellos), puisque, étant juriste, il a montré un plus grand intérêt pour la description des événements<sup>424</sup>.

La question de ce mariage est déjà connue et largement étudiée et elle est à lier aux cas de mariages entre les familles aristocratiques et des membres de la famille impériale pendant cette période-là. Plus précisément, sous la dynastie macédonienne, des familles aristocratiques célèbres (par exemple la famille Phocas, la famille Sklèros) contractent des mariages avec des membres de la famille impériale pour acquérir de l'influence politique. Bien sûr, cette augmentation de la force des familles aristocratiques a provoqué aussi des réactions qui ont mené à des mesures visant à la diminution de leur puissance, comme, par exemple, la Nouvelle de Basile II (996) et le *Tomos* de Sisinnios (997)<sup>425</sup>.

Le cas de Romain s'intègre dans ce contexte, et il est important de noter que Romain était lié à la dynastie macédonienne par des mariages de ses collatéraux, élément qui renforce non seulement les liens puissants de familles aristocratiques et impériales à cette période, mais aussi le choix qui a été fait de lui comme conjoint pour Zoé, par opposition à d'autres candidats. Bien sûr, le rôle décisif dans ce mariage est celui non seulement de la volonté propre de Zoé<sup>426</sup>, mais aussi et surtout celle de son père l'empereur Constantin VIII qui était d'accord avec le choix de Romain.

De toute façon, il apparaît que ce mariage impérial s'est fait au milieu de difficultés diverses. Initialement, Constantin a voulu donner Romain à son autre fille, Théodora, mais celle-ci a refusé en raison du lien de parenté mais aussi à cause du fait que l'épouse de Romain vivait encore<sup>427</sup>. En effet, la première femme de Romain, Hélène, a été obligée, sans vouloir elle-même, de devenir moniale<sup>428</sup>, probablement après la menace

---

<sup>424</sup> Laiou Ang., « Imperial Marriages and Their Critics », *DOP* 46 (1992) 167-169.

<sup>425</sup> Sur cette question voir : Laiou A., *Mariage, amour et parenté*, p. 24-25, où on trouve aussi la bibliographie.

<sup>426</sup> Celle-ci n'était pas la première tentative pour Zoé. Déjà dans le cadre des mariages diplomatiques des empereurs macédoniens, elle s'était fiancée avec l'empereur allemand Othon III (1002), mais les fiançailles n'ont pas duré en raison de son décès soudain.

<sup>427</sup> C. Pitsakis observe en tout cas que les sources n'expliquent pas vraiment les raisons de son refus. Éventuellement, celui-ci pourrait aussi se relier à l'incarcération (obligatoire) dans un monastère de la première femme de Romain (Pitsakis C., *L'empêchement de mariage de septième degré*, p. 164 (note 5)).

<sup>428</sup> La première femme de Romain, Hélène, est devenue moniale, conformément à la pratique de l'époque dans le cas où le/la conjoint(e) se marie pour deuxième fois, bien que l'autre conjoint(e) se trouve encore en vie. Il apparaît que Théodora pouvait aussi faire la même chose, en conduisant son épouse au monastère.

impériale de frapper de cécité Romain si elle refusait<sup>429</sup>. Tout cela est confirmé par l'accusation, réelle ou non, de la parenté des personnes avec le renvoi de l'affaire au patriarcat. Enfin, le retrait de toute réclamation éventuelle de la part de l'Église eut lieu après la décision positive du patriarche, qui certes n'avait pas de raisons de ne pas soutenir le mariage puisqu'il devait son élection au frère de l'empereur<sup>430</sup>. Ces éléments expliquent les raisons de l'accord ecclésiastique à ce mariage.

Pour résumer les données de l'affaire, il faut affirmer que le mariage était finalement au septième degré et cela parce que, au-delà des doutes hypothétiques de C. Pitsakis, d'une part, Théodora avait refusé, d'autre part les sources byzantines se taisaient.

Le deuxième mariage (Texte 9) concernait Michel IV et Zoé (11 avril 1034). Ce mariage n'était pas lié à un empêchement en raison d'un degré de parenté, mais à d'autres irrégularités, comme les relations adultérines des deux conjoints. Finalement, il a été célébré par le patriarche (voir Chapitre I).

Le troisième mariage (Texte 10) concernait Constantin IX et Zoé (11 juin 1042). Comme le mariage précédent, il n'était pas lié à un empêchement à l'égard du degré de parenté, mais au fait qu'il s'agissait d'un troisième mariage. Pour cette raison, le patriarche n'a pas célébré lui-même le mariage, mais il a été célébré par un prêtre inférieur dans la hiérarchie (voir Chapitre I).

C'est intéressant que l'examen des trois mariages impériaux montre qu'il y avait toujours un certain obstacle qui se présentait, mais qu'à la fin il était surmonté. Cela montre le rôle d'Alexis qui s'est montré en faveur de la dynastie macédonienne, même s'il ne rejetait pas les canons liés au mariage.

## **vi) autres mariages en dehors de jugement patriarcal (tribunaux civils et ecclésiastiques).**

En dehors du patriarcat, à cette époque, l'Église juge aussi des mariages même au niveau local. Parmi ces cas, on note :

---

<sup>429</sup> Les menaces impériales pour arriver à ses fins étaient également une pratique habituelle. La menace de cécité apparaît probable pour C. Mpourdara (Mpourdara C., *Le crime de trahison*, p. 105 (§57)) et Guiland (Guiland J., « Patrices du règne de Basile II », *JOB* 20 (1971) 100-101), mais C. Pitsakis la conteste et considère qu'il s'agit d'une ruse (Pitsakis C., *L'empêchement de mariage de septième degré*, p. 160 (note 1)).

<sup>430</sup> Pitsakis C., *L'empêchement de mariage de septième degré*, p. 150.

a) le mariage d'Euthémios Capoulis et de Marie, qui a été examiné par le patriarche Eustathe (juin 1023) et il a été jugé invalide, Marie devenant ensuite moniale<sup>431</sup>,

b) le mariage de Jean et de Marie et celui de Marie et de Plotin. Il s'agit d'un mariage entre des aristocrates ayant une parenté par affinité au sixième degré. Le mariage a été jugé valide après avoir été examiné par deux métropolitains. L'année du mariage est placée à peu près entre 1025-1026. La mention du mariage est faite par Démétrios de Cyzique<sup>432</sup> et

c) le mariage ayant une parenté d'affinité entre des membres de trois familles (*trigeneia*), probablement des aristocrates. Le mariage est daté d'avant 1038. Ce type de mariage est permis par le métropolitain Démétrios de Cyzique qui présente l'affaire<sup>433</sup>.

Parallèlement à l'Église, l'État juge aussi des mariages dans des tribunaux civils. Cela concerne les cas qui suivent :

a) Nicétas Bothiritis porte à l'attention du tribunal la question de la légalité d'un mariage au huitième degré d'affinité entre Nicolas et Eudoxie, qui est finalement permis (avril 1025)<sup>434</sup>,

b) Nicétas Gyspokopos pose la question de la légalité du mariage pour Jean et Marie, mariage au septième degré d'affinité qui a été validé (1028)<sup>435</sup>,

c) le mariage de Théoctiste et de Marie au septième degré d'affinité a été jugé valide. Le mariage est daté soit de 1028 soit après 1030<sup>436</sup>,

d) le mariage de Théophylacte avec Théophano, au douzième degré de consanguinité et au huitième degré d'affinité, qui a été jugé valide<sup>437</sup>,

e) un mariage de consanguins a été jugé valide après 1030<sup>438</sup>,

---

<sup>431</sup> Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, N. 826a [933].

<sup>432</sup> Sur ce mariage voir : i) Ralli A. G.-Potli M., *Recueil des divins et saints canons, vol. V*, p. 354-366 et ii) Laiou Ang., *Mariage, amour et parenté*, p. 59 (cas No 3).

<sup>433</sup> Sur ce mariage voir : i) Ralli A. G.-Potli M., *Recueil des divins et saints canons, vol. V*, p. 366-368 et ii) Laiou A., *Mariage, amour et parenté*, p. 59 (cas No 5). Sur la *trigeneia* voir à titre indicatif : Diamantopoulos G. (p.), *Le droit des Fiançailles et du Mariage*, p. 181-182.

<sup>434</sup> Sur ce mariage voir : i) Laiou A., *Mariage, amour et parenté*, p. 30-31 et ii) Burgmann L., « Turning Sisinnios against the Sisinnians », *YEAR 1000* (2003) 163-174. C'est intéressant l'effet qu'Eustathe ne mentionne pas, dans ses Actes, si le septième degré est permis.

<sup>435</sup> Sur ce mariage voir : i) Laiou A., *Mariage, amour et parenté*, p. 30-31, ii) Burgmann L., « Turning Sisinnios against the Sisinnians », *YEAR 1000* (2003) 174-175 et iii) Schminck A., « Vier eherechtliche Entscheidungen aus dem 11. Jahrhundert », *Fontes Minores* 3 (1979) No I.

<sup>436</sup> Sur ce mariage voir : Laiou A., *Mariage, amour et parenté*, p. 59 (cas No 6).

<sup>437</sup> Sur ce mariage voir : Laiou A., *ibidem*, p. 60 (cas No 7).

<sup>438</sup> Sur ce mariage voir : i) Peira 31,4 et ii) Laiou A., *Mariage, amour et parenté*, p. 60 (cas No 8).

f) un mariage au septième degré de consanguinité a été jugé valide avant 1038<sup>439</sup>,  
g) un mariage au quatrième degré d'affinité a été jugé non valide et avant 1038<sup>440</sup>  
et

h) le mariage de Nicolas et d'Eudoxie au huitième degré d'affinité, a été jugé valide après 1030<sup>441</sup>.

À cette époque, il y a aussi d'autres mariages jugés par les tribunaux civils<sup>442</sup>. La source principale pour la période est la Peira du juge Eustathe Rhomaios, une collection des diverses décisions juridiques prises par lui. Eustathe s'occupe des degrés de parenté<sup>443</sup>. Les cas des mariages examinés indiquent que les byzantins avaient des difficultés à comprendre les degrés de parenté, de sorte qu'Eustathe s'occupe intensivement, dans la Peira, à expliquer le sujet<sup>444</sup>, une façon de faire qui se trouve aussi dans d'œuvres postérieures concernant le mariage. Ultérieurement, ces questions ont été examinées par d'autres auteurs spécialistes de droit canon, comme Balsamon (XII<sup>e</sup> s.)<sup>445</sup>.

En général, tous les mariages examinés par des tribunaux ecclésiastiques et civils se réfèrent au *Tomos* de Sisinnios, même s'ils admettent des exceptions<sup>446</sup>. En particulier, les Actes patriarcaux d'Alexis, comme d'autres patriarches qui s'occupent des questions matrimoniales, fondent leurs décisions principalement sur le *Tomos* de Sisinnios, mais

---

<sup>439</sup> Sur ce mariage voir : Laiou A., *Mariage, amour et parenté*, p. 60 (cas No 9).

<sup>440</sup> Sur ce mariage voir : Laiou A., *Mariage, amour et parenté*, p. 60 (cas No 10).

<sup>441</sup> Sur ce mariage voir : Laiou A., *Mariage, amour et parenté*, p. 60 (cas No 11). Ce mariage est relatif au double mariage sous Alexis (Acte 6).

<sup>442</sup> Il est mentionné que plusieurs mariages ont été célébrés pour des raisons économiques ou sociales. Sur ces mariages voir : Schminck A., « Vier eherechtliche Entscheidungen aus dem 11. Jahrhundert », *Fontes Minores* 3 (1979) No II-IV.

<sup>443</sup> Pour Eustathe voir : Oikonomides N., « The "Peira" of Eustathios Romaios : An Abortive Attempt to Innovate in Byzantine Law », *Fontes Minores* 7 (1986) 169-192, où il est noté que les jugements d'Eustathe ne sont pas toujours en accord avec les jugements d'autres juges de l'époque. Pour Eustathe et l'application de la justice pendant son époque voir: Weiss G., « Hohe Richter in Konstantinopel. Eustathios Rhomaios und seine Kollegen », *JÖB* 22 (1973) 117-143. Pour la Peira voir : Perentidis S., « Trois notes sur la tradition de la Peira », *Annuaire du Centre de Recherche de l'Histoire de Droit Hellénique de l'Académie d'Athènes* 27-28 (1980-1981) 635-671. Pour l'aspect social de Peira voir : Beuseroy J., *La société byzantine dans les procès de la Peira (premier tiers du XI<sup>e</sup> siècle)*, Paris (thèse en préparation). Pour la première sur les degrés voir: Zhishman J., *Das Eherecht der orientalischen Kirche*, Vienna 1864, p. 299 (note 3).

<sup>444</sup> Généralement, pour l'interprétation des lois à Byzance voir : Simon D., *Rechtsfindung am byzantinischen Reichsgericht*, Frankfurt am Main 1973. La Peira fait une distinction intéressante entre la loi et la décision juridique (Peira 49.26 et 63.4).

<sup>445</sup> Il s'agit de deux traités qui se réfèrent aux cas de son époque.

<sup>446</sup> Par exemple, Eustathe Rhomaios (cf. Burgmann L., « Turning Sisinnios against the Sisinnians », *YEAR 1000* (2003) 175 et 177-178).

aussi sur les canons de Basile le Grand et les Basiliques qui jouent aussi un rôle important en tant que lois civiles<sup>447</sup>.

L'examen de ces cas de mariages présentés à des tribunaux civils, montrent une continuité avec les décisions du patriarcat, en dehors de quelques exceptions. Dans ces différents cas, il s'agit de mariages entre aristocrates, tant de Constantinople que des provinces. Les cas concernant des mariages d'aristocrates de la province sont assez nombreux. Pourtant, très peu des décisions concernant des mariages sont conservées et la recherche sur la question du mariage est difficile<sup>448</sup>.

Depuis la décision du patriarche Eustathe (juin 1023), on sait que des juges civils participaient au processus décisionnel du patriarcat<sup>449</sup>. Cette coexistence des juges civils et ecclésiastiques est un trait important de cette société.

De l'examen des Actes, il s'avère qu'il y a accord des lois et des canons sur les questions matrimoniales, au moins dans le cadre des dispositions générales qu'ils traitent. Mais dans des dispositions concrètes, on peut signaler des différenciations, comme au sujet du rapt d'une femme (voir Chapitre III : c)).

## **b) Le traitement des déviations hérétiques.**

Une place importante dans l'œuvre du patriarche Alexis est occupée par les questions liées à l'application du droit canon. Les questions les plus pressantes concernaient le mariage, comme on l'a vu dans le chapitre précédent, et les hérésies comme on va le voir dans ce chapitre. Il s'agissait pour le patriarche de contrer des interprétations erronées qui se sont présentées à son époque et de faire appliquer les canons réglant les peines et pénitences à appliquer aux hérétiques.

Les questions concernant les hérésies étaient toujours une affaire importante pour le Patriarcat. La condamnation continue des divers groupes hérétiques par les conciles Œcuméniques n'a pas pu les éliminer, par conséquent l'existence et l'action, à cette époque, de plusieurs de ces groupes a continué.

---

<sup>447</sup> Les Basiliques constituent l'œuvre de codification des lois depuis le temps de Justinien jusqu'à celui de Basile I<sup>er</sup>, même si l'actualisation du droit a eu lieu sous Léon VI le Sage (888 après J.-C.), lequel donne la même valeur aux saints canons et aux lois civiles. Sur l'œuvre, son contenu et le rapport avec le droit canonique voir: Diamantopoulos G. (p.), *Le droit des Fiançailles et du Mariage*, p. 40-49.

<sup>448</sup> Cheynet J.-C., « Aristocracy and Inheritance », *THE BYZANTINE ARISTOCRACY II* (2006) 2 (note 6) et 35.

<sup>449</sup> Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, N. 826a [933].

## i) Monophysisme dans les provinces d'Orient en Syrie et Mésopotamie.

La reconquête au X<sup>e</sup> siècle de territoires en Syrie et Mésopotamie a entraîné l'inclusion dans l'empire byzantin de populations ne partageant pas la foi chalcédonienne de l'empereur et de ses sujets occidentaux. En effet, au VI<sup>e</sup> siècle, la création d'Églises monophysites (*miaphysites*) a causé une division au sein des communautés chrétiennes. Ensuite, l'arrivée des Arabes musulmans a changé le rapport de force entre les différentes Églises. Les Arabes musulmans tendaient à opposer les unes aux autres mais aussi à favoriser plutôt les Églises monophysites ou nestoriennes que les Églises melkites, soupçonnées de vouloir le retour de l'empire byzantin. Les régions de Syrie et de Palestine étaient en très grande majorité peuplées de chrétiens. La reconquête de la Syrie du nord et d'une partie des régions de l'Asie mineure orientale et du Caucase a donc soulevé la question des relations à entretenir avec les populations chrétiennes non chalcédoniennes, en majorité monophysites (*miaphysites*).

### 1) condamnation du Jacobitisme

Quatre Actes patriarcaux d'Alexis traitent de l'hérésie du Jacobitisme, ce qui montre que ce débat préoccupait intensément l'Église à cette époque-là.

Le premier Acte concerne la condamnation de ce groupe hérétique actif dans la région de Mélitène. Le **texte** (Texte 12) utilise un langage de haut niveau, enrichi de nombreuses images (par exemple la comparaison de l'enseignement orthodoxe au blé qui doit être préservé des mauvaises herbes, c'est-à-dire des hérétiques (l. 57-58) ou au vin qui est altéré avec de l'eau (l. 59-61)). C'est intéressant que le style soit assez poétique (par exemple la description de la justice divine comparée à un couteau (l. 28-29) est utilisée pour la séparation des doctrines hérétiques qui se présentent sous la forme de plantes (l. 29-31)), signe non seulement de l'éducation élevée de ses rédacteurs, mais aussi de l'importance de la question. Un autre signe de l'importance du sujet est aussi l'étendue du texte, car le débat tout entier est décrit en détail et l'évolution historique du sujet discuté est présentée en son intégrité.

L'Acte comporte les parties suivantes :

a) la présence habituelle, tout au début, du nom du patriarche qui convoque le synode (l. 1-2),

b) l'examen historique, comprenant la naissance et l'évolution de la question. Globalement, ce qui est mentionné est la diffusion des enseignements hérétiques, en faisant référence surtout à l'hérésie des Acéphales et en donnant une liste entière d'hérétiques (Arius, Sabellius, Macédonius, Apollinaire, Nestorius, Dioscore, Eutychès et Sévère), dans un effort évident pour mettre au jour l'étendue de l'influence de leurs opinions, avec la remarque indispensable que la confrontation avec ces derniers a été déjà commencée par l'Église (l. 4-32)<sup>450</sup>. Ensuite, on mentionne les actions des hérétiques jacobites en Syrie, où est surtout située leur activité, avec des ordinations contraires aux canons (anticanoniques) et avec la fondation d'églises et de monastères, tandis que parallèlement la diffusion continue de leurs idées auprès des fidèles est notée. De manière plus générale, le texte tente de présenter leur obstination à garder des opinions hérétiques et mentionne avec insistance leur refus des décisions synodales, après le IV<sup>ème</sup> Concile Œcuménique (l. 33-62). Le métropolitain Jean de Mélitène a réagi à ces actions anticanoniques, lui qui en tant que bon pasteur considérait comme son devoir d'agir contre leurs agissements (l. 63-77). La réaction cependant est aussi venue des empereurs qui se sont activement intéressés à la protection et à la défense de la foi juste. Ainsi, Constantin VIII a établi des lois, tandis que Romain III s'est engagé à interroger ces hérétiques (l. 78-95),

c) la prise de position dans le débat avec les hérétiques, et la décision d'imposer des peines appropriées. C'est à cette période que se situe la prise de position synodale dans ce débat sous le patriarche Alexis. Le synode s'est focalisé principalement sur la question de la canonicité de l'ordination des hérétiques et il est revenu sur la question théologique des deux natures parfaites du Christ. D'après le texte, les hérétiques n'ont pas changé leurs positions initiales et l'exil du chef de l'hérésie Jean a été décidé dans le but d'obtenir son repentir (l. 95-141) ; mais certains évêques hérétiques ont approuvé les positions orthodoxes et sont revenus dans l'Église en donnant un libelle de confession de foi (l. 141-155). C'est le synode qui statue habituellement sur les hérétiques qui reviennent dans le sein de l'Église et pour la procédure à suivre, conformément au canon 8 du I<sup>er</sup> Concile Œcuménique (l. 159-176)<sup>451</sup> et 7 du II<sup>e</sup> Concile Œcuménique (l. 180-

---

<sup>450</sup> La liste des groupes hérétiques constitue une pratique habituelle déjà dès les premiers siècles et se trouve dans des œuvres des Pères, mais aussi dans les canons des conciles. Pour la question voir à titre indicatif: Le Boulluec A., *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles, t. I : De Justin à Irénée, t. II: Clément d'Alexandrie et Origène*, Collection des Études augustiniennes-Série Antiquité 110-111, Paris 1985.

<sup>451</sup> Il s'agit du canon : « Περὶ τῶν λεγομένων καθαρῶν » (« Sur ceux qui sont dits « les purs » ») (Alberigo G. (éd.), *Les Conciles Œcuméniques. Les Décrets. Tome II-1 : De Nicée I à Latran V*, p. 42-45).



181)<sup>452</sup>. En outre, il est établi, conformément au canon 10 d'Antioche, que les chorévêques doivent obéir aux évêques auxquels ils sont soumis (l. 184-195)<sup>453</sup>. Le synode donne la précision indispensable que ce retour des clercs hérétiques ne se compare pas à celui d'autres hérétiques dans le passé, où une profession de foi était suffisante, mais il est nécessaire désormais qu'ils soient ordonnés de nouveau, puisqu'ils avaient été ordonnés de manière anticanonique par les hérétiques (l. 177-214). Ensuite, le synode déclare sa foi inébranlable dans les décisions des Conciles Œcuméniques antérieurs et notamment du IV<sup>e</sup> concile, qui a fixé la doctrine christologique (l. 215-227), tandis qu'avec les canons ecclésiastiques sont mentionnées aussi des lois civiles (l. 240). Ainsi, le synode demande que les évêques restent fidèles aux décisions de l'Église et qu'ils s'opposent aux hérétiques, tandis qu'est mentionnée une série de mesures demandant que ces derniers s'abstiennent des affaires publiques. Parmi ces mesures-là, il faut ajouter aussi la destruction par le feu des travaux des hérétiques, alors qu'est souligné le besoin du soutien des métropolitains de l'Église dans les régions des conflits et la protection de la foi chalcédonienne (l. 227-273),

d) la liste des participants, leurs signatures et la date de publication de la décision. Pour la décision ont siégé :

i) 3 syncelles,

ii) des patrices, dont 5 sont mentionnés,

iii) 32 métropolitains,

iv) 11 archevêques et

v) le Sénat (des archontes et des juges), dont 9 membres sont mentionnés (l. 274-342). Ensuite, sont mentionnées les signatures (l. 343-344) ainsi que la date exacte de l'Acte (l. 345-347).

L'Acte se réfère en détail au débat afin que la situation soit entièrement connue. Grâce au texte, on apprend que des communautés monophysites dynamiques et nombreuses existaient dans les provinces de l'est de l'empire, où elles avaient été organisées comme des Églises avec un patriarche à leur sommet, parvenant à la création d'une hiérarchie parallèle à celle de l'Église byzantine. L'exil du patriarche jacobite

---

<sup>452</sup> Il s'agit du canon : « Περὶ τῶν προστιθεμένων τῇ ὀρθοδοξίᾳ πῶς αὐτοὺς δεκτέον » (« Sur ceux qui passent à l'orthodoxie, comment les recevoir ») (Alberigo G. (éd.), *Les Conciles Œcuméniques. Les Décrets. Tome II-1 : De Nicée I à Latran V*, p. 94-95).

<sup>453</sup> Il s'agit du concile d'Antioche (328) et du canon : « Περὶ τῶν καλουμένων χωρεπισκόπων καὶ τῶν χειροτονιῶν αὐτῶν » (« De ceux que l'on dénomme chorévêques et de leurs ordinations ») (Mardrossian Ar., *La Collection canonique d'Antioche*, p. 292-293).

montre que jusqu'à cette époque-là le problème restait entier. Des populations chrétiennes, principalement des provinces de l'est de l'empire n'ont pas approuvé les décisions de la IV<sup>e</sup> Concile Œcuménique et l'union parfaite sans confusion, changement, division et séparation, de deux natures (divine et humaine) du Christ. La reconquête au X<sup>e</sup> siècle par les byzantins des régions occupées par des arabes (934) et leur réintégration à l'Empire (par Nicéphore II Phocas et Jean I Tzimiskès) n'a pas résolu les tensions et les populations monophysites qui existaient là non seulement n'ont pas diminué, mais elles ont augmenté. Plus précisément, c'est dans la région de Mélitène (Syrie du nord) que la diffusion a été rapide, puisque les populations musulmanes chassées ont été remplacées par des populations monophysites. Ce dynamisme religieux a entraîné la fondation de plusieurs nouveaux monastères monophysites<sup>454</sup>. G. Ficker a raison de lier cet aspect à la question des Arméniens. En effet, les populations monophysites syriennes et arméniennes ont constitué la nouvelle base de la population dans les provinces orientales désertes<sup>455</sup>. En général, à cette époque-là on observe un grand effort de lutte contre le monophysisme dans ces provinces, puisque la volonté politique (élimination des ennemis) a été associée à la volonté ecclésiastique (élimination des hérésies)<sup>456</sup>. Plus spécialement, l'empereur Romain III Argyre avait une

---

<sup>454</sup> Michel le Syrien, *Chronique*, vol. 3, p. 135 et 145-146. Plus spécialement, Mélitène a constitué le centre des monophysites à cette époque-là car elle est leur lieu de résidence grâce à la protection de l'empereur byzantin (p. 130). Cela est aussi mentionné dans : Assemani G.S., *Bibliotheca Orientalis*, vol. 2, p. 149. Pour la région voir : i) Hill F.-Restle M., « Kappadokien », *TIB* 2 (1981) 233-237 et ii) Vest B. A., *Geschichte der Stadt Melitene und der umliegenden Gebiete: vom Vorabend der arabischen bis zum Abschluss der türkischen Eroberung (um 600-1124)*, b. II (p. 901)-III (p. 1442), Hamburg 2007. Pour l'installation des monophysites voir: i) Palmer A., « Charting Undercurrents in the History of the West-Syrian People : The Resettlement of Byzantine Melitene after 934 », *OC* 70 (1986) 37-69, ii) Vest B. A., *Geschichte der Stadt Melitene*, b. II (p. 1077-1093) et iii) Dagron G., « Minorités ethniques et religieuses dans l'Orient », *TM* 6 (1976) 186-189.

<sup>455</sup> Ficker G., *Erlasse des Patriarchen von Konstantinopel Alexios Studites*, p. 6-7, sans analyser cependant plus loin sa pensée, c'est-à-dire s'il s'agit de question théologique ou politique (p. 7 (note 1)). Peut-être que Ficker entend que les poursuites contre les monophysites se faisaient en parallèle avec les poursuites contre des Arméniens (Michel le Syrien, *Chronique*, vol. 3, p. 131-132). En tout cas, dans la région plus large de Mélitène existaient aussi des populations arméniennes (p. 141), qui y avaient été installées depuis l'époque de Basile (p. 133). Pour l'installation des Arméniens sous l'époque de Basile (1021) voir aussi: Le Beau Ch., *Histoire du Bas-Empire*, vol. 14, p. 210-211. Canard fait remarquer qu'il s'agit des jacobites arméniens, qui avec les jacobites syriens combattaient Romain (Canard M., « Les sources arabes », *RÉB* 19 (1961) 309). Pour le sujet voir aussi : Assemani G.S., *Bibliotheca Orientalis*, vol. 2, p. 149 (note 2). Pour la situation de l'époque voir : i) en XI<sup>e</sup> s.: Dédéyan G., « L'immigration arménienne en Cappadoce au XI<sup>e</sup> siècle », *BYZANTION* 45 (1975) 34-54 et ii) en XII<sup>e</sup> s.: Augé I., « Convaincre ou contraindre: la politique religieuse des Comnènes à l'égard des Arméniens et des Syriaques Jacobites », *RÉB* 60 (2002) 133-150.

<sup>456</sup> Caractéristique est le cas de l'évêque Athanase de l'église nestorienne (mort en 1041) (Barhebraei Gr., *Chronicon Ecclesiasticum*, vol. 3, p. 291-296). En général, pour l'Église jacobite voir : Benner Th., *Die syrisch-*

attitude hostile face à elles, parce qu'il considérait que les populations monophysites de ces régions ne l'avaient pas assez aidé pendant sa campagne ratée contre les Arabes à Alep (10 août 1030), même si jusqu'à l'époque de Basile II ces populations bénéficiaient d'une certaine tolérance<sup>457</sup>.

Pendant cette période de persécution pour ramener les hérétiques au sein de l'Église byzantine, on a suivi la pratique habituelle et officielle du synode, de réunir les deux parties qui devaient exposer leur point de vue théologique dans un débat dans le but d'un accord. La procédure qui a été suivie n'est pas décrite en détail, cependant il est évident que les discussions sur ce point étaient intenses, comme le texte de l'Acte le laisse paraître. Le texte décrit la surprise due à l'emploi du titre patriarche par les hérétiques, et montre l'ignorance du patriarcat de Constantinople sur le sort des communautés chrétiennes en terre d'Islam (l. 122-125), tandis que la persévérance sans honte dans les positions hérétiques est notée (l. 126-128). La difficulté à trouver un accord et le besoin de continuer les discussions pendant une plus longue période sont soulignés de manière emphatique (l. 111-113 et 119-121).

Les désaccords et l'intensité des débats pendant les réunions constituent un point de contestation dans les sources monophysites. Ainsi, tandis que le texte montre une attitude empreinte de « douceur d'esprit » (l'expression est employée deux fois: l. 95-96 et 112-113), Michel le Syrien<sup>458</sup> mentionne que, sous le règne de Basile, lorsque le patriarche Athanase est mort (1003), le métropolitain Jean de Mélitène et sept moines ont été conduits enchaînés à Constantinople, où ils sont morts emprisonnés comme des martyrs<sup>459</sup>.

---

*jakobitische Kirche unter byzantinischer Herrschaft im 10. und 11. Jahrhundert*, Marburg 1989. Pour les hérésies à Byzance voir : Gouillard J., « L'hérésie dans l'empire byzantin », *TM* 1 (1965) 299-324.

<sup>457</sup> Canard M., « Les sources arabes », *RÉB* 19 (1961) 309. Pour la tolérance voir : Chitwood Z., « The Patriarch Alexios Stoudites and the Reinterpretation », *GRBS* 54 (2014) 298, où on remarque qu'il n'y a pas eu d'Acte officiel pour cette tolérance.

<sup>458</sup> Pour le patriarche jacobite d'Antioche Michel I<sup>er</sup> ou Michel le Grand ou Michel le Syrien (1166-1199), auteur de l'œuvre importante *Chronique*, voir : i) pour sa vie: Michel le Syrien, *Chronique*, vol. 1, p. i-xvi et ii) pour son œuvre: 1) Michel le Syrien, *Chronique*, vol. 1, p. xvii-liii et 2) Chabot J.-B., « La Chronique de Michel le Syrien ; Note de m. l'abbé J. -B. Chabot », *AIB-L* 43/4 (1899) 476-484.

<sup>459</sup> Michel le Syrien, *Chronique*, vol 3, p. 136. Les Grecs sont même mentionnés comme « hérétiques », tandis qu'ailleurs ils sont aussi caractérisés comme « vaniteux » (p. 447). De façon plus générale, Michel le Syrien mentionne les persécutions qu'ont subies les fidèles de ces régions par les Grecs (p. 137), tandis qu'il souligne que les campagnes militaires de Romain Argyre et leur échec sont une punition divine, alors qu'il s'est engagé dans des persécutions contre les chrétiens dans ces régions (p. 136), tandis qu'aussi son décès soudain est interprété comme une punition divine pour les persécutions qu'il a faites (p. 146). Des cas analogues de discussions avec des Jacobites à Constantinople ont eu lieu aussi dans le

Michel le Syrien mentionne en outre que, sous le règne de Romain, suite à la volonté du métropolitain grec de Mélitène Nicéphore<sup>460</sup> qui envoyait les miracles de Jean, le patriarche, six évêques (Élie de Symnada<sup>461</sup>, Jean de Hadeth<sup>462</sup>, Ignace (Atounos) de Mélitène<sup>463</sup>, Isaak de Arqa<sup>464</sup>, Moïse de Hesna de Ziad<sup>465</sup> et Denys de Tell Patriq<sup>466</sup>) et 20 moines sont allés à Chrysopolis (Constantinople), à l'église de Sainte Sophie (le 15 juin<sup>467</sup>), pour des discussions<sup>468</sup>. Avec eux, était aussi le patriarche melkite Jean<sup>469</sup>, tandis que Yahyā mentionne également Nicolas<sup>470</sup>. Les discussions théologiques ont eu lieu pendant le rassemblement des évêques pour saluer le nouvel empereur. Au début des discussions, le patriarche d'Antioche n'a rien mentionné contre ceux qui étaient jugés ; cependant, le métropolitain de Mélitène a commencé à présenter de faux arguments, de sorte que le peuple s'est agité, d'après la description de Michel. Pendant les discussions,

---

passé, comme par exemple sous l'empereur Nicéphore et sous le patriarcat de Polyeucte (p. 130-131). Pour la question des sept moines voir aussi : Assemani G.S., *Bibliotheca Orientalis*, vol. 2, p. 352.

<sup>460</sup> Canard M., « Les sources arabes », *RÉB* 19 (1961) 309.

<sup>461</sup> Pour l'évêché voir : Assemani G. S., *Bibliotheca Orientalis*, vol. 2 (Dissertatio de Monophysitis: ix. De episcopis/première partie-sans numérotation).

<sup>462</sup> Pour l'évêché voir : Assemani G. S., *Bibliotheca Orientalis*, vol. 2 (Dissertatio de Monophysitis: ix. De episcopis/première partie-sans numérotation).

<sup>463</sup> Selon le texte grec, Ignace était évêque dans les zones autour de la ville de Mélitène, tandis que Michel le Syrien et Barhebraei qu'il était dans la même ville (i) Barhebraei Gr., *Chronicon Ecclesiasticum*, vol. 1, p. 430 et ii) Ficker G., *Erlasse des Patriarchen von Konstantinopel Alexios Studites*, p. 13 (note 4)). Pour l'évêché voir : Assemani G.S., *Bibliotheca Orientalis*, vol. 2 (Dissertatio de Monophysitis : ix. De episcopis/première partie-sans numérotation).

<sup>464</sup> Selon le texte grec l'évêque est appelé curieusement Zachakios (Ζαχάκιος), alors que Barhebraei et Assemani situent la ville à 45 kilomètres de Mélitène (i) Barhebraei Gr., *Chronicon Ecclesiasticum*, vol. 1, p. 430 (note 2) et ii) Ficker G., *Erlasse des Patriarchen von Konstantinopel Alexios Studites*, p. 14 (note 4)). Pour l'évêché voir : Assemani G.S., *Bibliotheca Orientalis*, vol. 2 (Dissertatio de Monophysitis: ix. De episcopis/première partie-sans numérotation).

<sup>465</sup> Selon le texte grec, l'évêché se trouvait à Mésopotamie, tandis que Barhebraei était à Samosate (i) Barhebraei Gr., *Chronicon Ecclesiasticum*, vol. 1, p. 430 (note 1) et ii) Ficker G., *Erlasse des Patriarchen von Konstantinopel Alexios Studites*, p. 13-14 (note 4)). Pour l'évêché voir : Assemani G.S., *Bibliotheca Orientalis*, vol. 2 (Dissertatio de Monophysitis: ix. De episcopis/première partie-sans numérotation).

<sup>466</sup> Pour l'évêché voir : Assemani G.S., *Bibliotheca Orientalis*, vol. 2 (Dissertatio de Monophysitis : ix. De episcopis/première partie-sans numérotation).

<sup>467</sup> Assemani G.S., *Bibliotheca Orientalis*, vol. 2, p. 353.

<sup>468</sup> Évidemment, les deux narrations que donne Michel le Syrien se rapportent à l'époque de l'empereur Romain Argyre. Canard observe qu'il s'agit de deux événements, l'un au début et l'autre à la fin de la gouvernance de Romain (Canard M., « Les sources arabes », *RÉB* 19 (1961) 309-310).

<sup>469</sup> Il s'agit du patriarche melkite d'Antioche Jean II (996-1022) (Renaudot Eus., *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum*, p. 404). Ficker (Ficker G., *Erlasse des Patriarchen von Konstantinopel Alexios Studites*, p. 10 (note 4)) observe que le texte peut-être se réfère à lui-même (l. 63).

<sup>470</sup> Il s'agit du patriarche melkite d'Antioche Nicolas II (1021-1030) (Canard M., « Les sources arabes », *RÉB* 19 (1961) 310).

un effort a été fait pour que les enseignements monophysites des jacobites soient réfutés<sup>471</sup>. Au début, les Byzantins se sont occupés des questions christologiques et ils ont voulu que les jacobites approuvent l'affirmation des deux natures en Christ, et comme ces derniers n'ont pas accepté, le patriarche jacobite a reçu une gifle<sup>472</sup>. Ultérieurement, ils se sont étendus aussi sur des questions liturgiques<sup>473</sup>. Mais puisque les jacobites insistaient sur leurs positions, les Byzantins ont changé de procédure et ils les ont interrogés un par un<sup>474</sup>. Finalement, après des pressions, Ignace de Mélitène, Isaak de Arqa, Moïse de Hesna de Ziad ont été convaincus et ont changé de foi. En même temps, le patriarche jacobite avait été enfermé au monastère de Noumera (août-octobre), et ensuite au monastère de Gaius (octobre). À Pâques de l'année suivante, le patriarche Alexis a baptisé les trois évêques qui ont accepté de changer leur foi. Parmi ceux qui ne s'étaient pas rétractés<sup>475</sup>, Élie de Symnada a été lapidé, Jean de Hadeth a été emprisonné, tandis que Denys de Tell Patriq est retourné à son évêché lorsque l'empereur est mort (11 avril 1034). Finalement, le patriarche jacobite Jean est mort en exil<sup>476</sup>, au monastère de Gaius le 2 février 1030<sup>477</sup>. G. S. Assemani mentionne qu'il est

---

<sup>471</sup> Les discussions ont été faites sur la base de textes écrits, comme l'atteste la description de Michel le Syrien pour la procédure de ces discussions, avec l'aide de traducteurs.

<sup>472</sup> De tels rapports, comme d'autres de contenu dépréciatif contre ceux qui étaient jugés (obligation de se raser de la barbe, errance dans la ville sur le dos d'un âne, baignade avec des mucosités nasales (i) Canard M., « Les sources arabes », *RÉB* 19 (1961) 309 et ii) Eutychès d'Alexandrie-Yahyā ibn Sa'īd al-Antākī, « Eutychiei Patriarchae Alexandrini annales », *CSCO/s. Ar.51/4.7* (1909)), sont présentés seulement par les sources non byzantines, de sorte qu'il est difficile de confirmer leur fiabilité.

<sup>473</sup> Un point de désaccord fut l'emploi d'huile pour le pain de l'Eucharistie et le fait de réaliser le signe de la croix avec un doigt, éléments qui se trouvent aussi dans la pratique nestorienne (Barhebraei Gr., *Chronicon Ecclesiasticum*, vol. 1, p. 427-428 (note 1)).

<sup>474</sup> Ce qui est intéressant c'est que, d'après le récit de Michel le Syrien, les discussions se sont limitées au niveau du synode, mais ultérieurement elles se sont étendues aussi à des discussions privées entre l'empereur, le patriarche et le logothète. Ceci, en combinaison avec la durée des discussions, mais aussi l'exil des personnes jugées dans divers monastères, reflète la procédure suivie lors des discussions à cette époque-là.

<sup>475</sup> Mention des 3 évêques qui se sont convertis et aussi des 3 autres qui sont restés fidèles à leurs positions fait aussi Yahyā (Canard M., « Les sources arabes », *RÉB* 19 (1961) 310).

<sup>476</sup> Michel le Syrien, *Chronique*, vol. 3, p. 140-145.

<sup>477</sup> Michel le Syrien, *Chronique*, vol. 3, p. 147. Il a été succédé par Denys IV (Heheh) le 14 octobre 1031, qui a recouru aux Arabes pour ne pas être arrêté par les Byzantins qui le recherchaient (i) Michel le Syrien, *Chronique*, vol. 3, p. 147-148, ii) Barhebraei Gr., *Chronicon Ecclesiasticum*, vol. 1, p. 431-434 et iii) Assemani G. S., *Bibliotheca Orientalis*, vol. 2, p. 152-153, 353-354 et 480). Pour les évêques qu'il a ordonnés voir: i) Michel le Syrien, *Chronique*, vol. 3, p. 470-471 et ii) Chabot J.-B., « Les évêques jacobites du viii<sup>e</sup> au xiii<sup>e</sup> siècle », *ROCh* 5 (1900) 608-610.

mort le 2 février 1033 après quatre années d'exil<sup>478</sup>, tandis que Yahyā mentionne qu'il est mort en 1033, après trois ans d'exil (1029-1033)<sup>479</sup>, et que G. Barhebraeus compte quatre années d'exil (1029-2 février 1033)<sup>480</sup>. Michel le Syrien suit aussi G. Barhebraeus<sup>481</sup> et le recopie<sup>482</sup>.

Ces événements sont présentés aussi par Renaudot qui mentionne de manière approfondie les discussions entre les deux parties<sup>483</sup>, tandis que des informations importantes sont offertes par l'évêque jacobite de Taneos Michel<sup>484</sup>, un témoin oculaire de nombreux événements de son époque, qui place le décès du patriarche jacobite en 1031<sup>485</sup>. V. Grumel en résumant les événements mentionne que le patriarche jacobite est venu à Constantinople en juin 1029, en suivant Michel le Syrien et G. Barhebraeus, que les discussions ont eu lieu jusqu'en octobre de la même année, tandis que son exil a commencé le 13 octobre et a duré quatre années<sup>486</sup>.

La composition complète du concile n'est pas connue, mais les signatures des participants, clercs et laïcs, montrent un grand nombre de personnes présentes. En tout cas, il y a aussi des laïcs qui sont mentionnés, mais ils ne signent pas personnellement. Parmi ceux qui sont jugés, sont mentionnés quatre individus que, pendant le débat, le concile a échoué à convaincre, le chef de l'hérésie, le patriarche jacobite Jean VIII Bar Abd(o)un<sup>487</sup>, ainsi que trois évêques. Le concile a pourtant réussi à dissuader trois

---

<sup>478</sup> Assemani G. S., *Bibliotheca Orientalis*, vol. 2, p. 353 (cmpr. 150-151).

<sup>479</sup> Canard M., « Les sources arabes », *RÉB* 19 (1961) 309-310.

<sup>480</sup> Barhebraei Gr., *Chronicon Ecclesiasticum*, vol. 1, p. 430. Cf. et : Assemani G.S., *Bibliotheca Orientalis*, vol. 2, p. 353.

<sup>481</sup> Pour Barhebraei (Bar-Hebraeus) (1226-1286) et son œuvre voir : i) Takahashi Hid., *Barhebraeus. A Bio-Bibliography*, ed. Gorgias Press, Piscataway, N. J. 2005, ii) Barhebraei Gr., *Chronicon Ecclesiasticum*, vol. 1, p. vii-xxviii et iii) Assemani G. S., *Bibliotheca Orientalis*, vol. 2, p. 244-463.

<sup>482</sup> Barhebraei Gr., *Chronicon Syriacum*, p. 229, avec pourtant une présentation brève.

<sup>483</sup> Renaudot E., *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum*, p. 402-407, pendant le patriarcat du patriarche monophysite (copte) d'Alexandrie Zacharie (1004-1032).

<sup>484</sup> Pour l'évêché de Taneos voir: Anonyme, « Taneos », *DUDCHGC* 5 (1762) 203.

<sup>485</sup> Assemani G. S., *Bibliotheca Orientalis*, vol. 2, p. 146-152 et 353.

<sup>486</sup> Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 344 (N. 838).

<sup>487</sup> Jean a succédé au patriarche jacobite d'Antioche Athanase V (Saliha) (i) Michel le Syrien, *Chronique*, vol. 3, p. 134-135, ii) Barhebraei Gr., *Chronicon Ecclesiasticum*, vol. 1, p. 415-420 et iii) Assemani G. S., *Bibliotheca Orientalis*, vol. 2, p. 141-143, 351-352 et 480) qui était patriarche du 21 octobre 986 jusqu'en 1002/1003. Pour les évêques qu'il a ordonnés voir : i) Michel le Syrien, *Chronique*, vol. 3, p. 467-468 et ii) Chabot J.-B., « Les évêques jacobites du viii<sup>e</sup> au xiii<sup>e</sup> siècle », *ROCh* 5 (1900) 605-606.

Michel le Syrien mentionne Jean en soulignant sa sainteté qui s'exprimait avec la réalisation des miracles, mais en même temps son incapacité aux affaires administratives. Il a été élu le 6 juillet 1004, en recevant les 3 degrés du sacerdoce dans 3 jours, tandis qu'il est mort le 2 février 1030 (i) Michel le Syrien, *Chronique*, vol. 3, p. 136-140, ii) Barhebraei Gr., *Chronicon Ecclesiasticum*, vol. 1, p. 419-432 et iii)

métropolitains, qui sont revenus à la foi de l'Église byzantine. V. Grumel observe avec raison que les sources divergent sur les noms des évêques<sup>488</sup>. Le synode mentionne l'évêque de Mélitène Jean, qui apparaît aussi comme l'instigateur de la question discutée, alors qu'il signe aussi le texte<sup>489</sup>.

Les laïcs qui signent l'Acte sont principalement des juges supérieurs qui occupent surtout des fonctions importantes (juges de l'Hippodrome et du Velum). Leur présence dans un Acte ecclésiastique est notable. L'Acte de 1039, même s'il est patriarcal, s'appuie aussi sur la hiérarchie civile et les lois de l'empire. Parmi ces laïcs, Nicéphore est, peut-être, devenu plus tard archevêque de Kios<sup>490</sup>.

Le texte mentionne également de nombreux monastères où résidaient les jacobites pendant que se tenaient les discussions, tantôt en mentionnant le nom, tantôt en ne le mentionnant pas. Le patriarche jacobite condamné a été exilé au mont Ganos en Thrace (13 octobre 1029)<sup>491</sup>, au « pays des Bulgares »<sup>492</sup>, tandis que Yahyā donne le nom d'un lieu difficile à localiser<sup>493</sup>.

Le point central de la décision tourne autour du mode de retour des hérétiques à l'Église et plus particulièrement autour de la question du baptême et de l'ordination. D'après l'Acte et les autres sources, il est clair qu'il est décidé que les jacobites repentis doivent être rebaptisés et fournir une confession de foi écrite (λίβελλος). Ceci va à l'encontre des pratiques antiques, mais se met en place à partir de l'époque médio-byzantine, qui a imposé un nouveau baptême (ἀναβαπτισμός) et la chrismation à ceux qui revenaient à l'Église, sauf exception pour des cas d'économie dans le cas de certains

---

Assemani G. S., *Bibliotheca Orientalis*, vol. 2, p. 145-152, 352-353 et 480). Pour les évêques qu'il a ordonnés voir : i) Michel le Syrien, *Chronique*, vol. 3, p. 468-470 et ii) Chabot J.-B., « Les évêques jacobites du viii<sup>e</sup> au xiii<sup>e</sup> siècle », *ROCh* 5 (1900) 607-608.

<sup>488</sup> Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 346.

<sup>489</sup> Le Quien M., *Oriens Christianus*, t. I, p. 445.

<sup>490</sup> Chitwood Z., « The Patriarch Alexios Stoudites and the Reinterpretation », *GRBS* 54 (2014) 301 (note 24).

<sup>491</sup> i) Michel le Syrien, *Chronique*, vol 3, p. 144 et 147, ii) Barhebraei Gr., *Chronicon Ecclesiasticum*, vol. 1, p. 430 et 444, iii) Assemani G. S., *Bibliotheca Orientalis*, vol. 2, p. 353, iv) Grumel V., *La Chronologie*, p. 449 et v) Le Quien M., *Oriens Christianus*, t. I, p. 1151-1154. Au monastère, il a été plus tard exilé aussi Ignace, métropolitain de Mélitène (1064). Concernant le mont Ganos voir : Külzer A., « Das Ganos-Gebirge in Ostthrakien (İşilar Dağı) », *Heilige Berge und Wüsten. Byzanz und sein Umfeld* (ed.: Soustal P.) (2009) 43. Le monastère est également important dans les siècles à venir. Par exemple, dans ce monastère reste aussi pour de courtes périodes le patriarche de Constantinople Athanase (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s.) (Delehaye H., « La vie d'Athanase patriarche de Constantinople (1289-1293, 1304-1310) », *MAH* 17 (1897) 53, 55, 57, 58 et 62).

<sup>492</sup> Michel le Syrien, *Chronique*, vol. 3, p. 470.

<sup>493</sup> Canard M., « Les sources arabes », *RÉB* 19 (1961) 310.

groupes hérétiques où on exigeait seulement la chrismation ou la déposition d'une profession de foi. Ce fut le cas avant l'Acte de 1039 pour des monophysites<sup>494</sup>. Dans l'Acte présent, le témoignage des Eucologes mentionne uniquement la remise de profession de foi par les jacobites, tandis que la mention d'un nouveau baptême est seulement attestée dans les sources non byzantines. Th. Giagkos remarque que l'Acte impose seulement un libelle pour les hérétiques repentis, selon l'esprit d'indulgence qui se manifeste dans les canons<sup>495</sup>.

Concernant l'ordination, l'Acte mentionne que les prêtres repentis ne doivent pas être ordonnés de nouveau (χειροθεσία), selon le canon 8 du I<sup>e</sup> Concile Œcuménique, et seulement déposer une profession de foi (libelle)<sup>496</sup>.

Les décisions d'Alexis ont été interprétées par Th. Giagkos comme une marque d'indulgence, qui correspond à la pratique observée par l'Église dans les canons, mais l'examen des événements conduit à conclure que finalement Alexis a appliqué avec acribie (ἀκριβεία) les canons, c'est-à-dire qu'il imposait un nouveau baptême et une nouvelle ordination uniquement aux hérétiques qui n'acceptaient pas la Sainte Trinité (dogme trinitaire), tandis que pour les autres hérésies on pratiquait « l'indulgence » en faisant déposer une profession de foi sur le dogme christologique<sup>497</sup>. Pourtant, on avait des cas où on imposait un nouveau baptême au lieu de la profession de foi<sup>498</sup>. On note

---

<sup>494</sup> Les canons 7 de II<sup>e</sup> Concile Œcuménique et 95 de Quinisexte sont relatifs au retour des hérétiques à la foi droite. Les canons définissent une autre méthode qui se pratique, selon l'hérésie, bien qu'il y ait des points communs à observer pour tous les hérétiques (par exemple connaissance de Symbole de foi). Outre les canons, le processus de retour est décrit aussi dans les Eucologes. Sur le sujet de retour des hérétiques voir à titre indicatif : i) Giagkos Th., « 10. Le baptême et le mode de réception des hérétiques », CC (2006<sup>2</sup>) 405-407 (note 1), où on trouve une riche bibliographie sur le sujet et ii) Moulet B., « Évêques, canons et liturgie face à l'hérésie », *RBPH* 87 (2009) 526-529, où on souligne le rôle important des évêques sur ce sujet.

<sup>495</sup> i) Arranz M., « Les Sacrements de l'ancien Eucologe constantinopolitain (2) », *OCP* 49 (1983) 59 et ii) Giagkos Th., « 10. Le baptême et le mode de réception des hérétiques », CC (2006<sup>2</sup>) 426 (note 48) et 428 (note 51).

<sup>496</sup> Giagkos Th., « 10. Le baptême et le mode de réception des hérétiques », CC (2006<sup>2</sup>) 428 (note 51).

<sup>497</sup> La distinction entre indulgence (pour des hérésies qui acceptent la Sainte Trinité) et justesse (pour des hérésies qui n'acceptent pas la Sainte Trinité) a été déjà adopté par le I<sup>e</sup> Concile Œcuménique (Giagkos Th., « 10. Le baptême et le mode de réception des hérétiques », CC (2006<sup>2</sup>) 416).

<sup>498</sup> Probablement, Alexis ne s'est pas uniquement concentré sur la théologie en pensant à l'imposition des peines, mais il a pris la mesure de la gravité de la situation du point de vue politique. Curieusement Th. Giagkos, même s'il accepte que, ultérieurement, a été réellement observée cette mise en application sévères des canons pour des hérésies pour lesquelles on usait auparavant d'indulgence, pour des raisons politiques. À Antioche, pourtant, il note qu'Alexis a observé l'indulgence (voir plus haut) (Giagkos Th., « 10. Le baptême et le mode de réception des hérétiques », CC (2006<sup>2</sup>) 427-428).



une fois de plus que les textes canoniques servent de référence lointaine et que le degré de persécution dépend de la volonté politique des acteurs.

On constate qu'à cette époque-là encore (XI<sup>e</sup> siècle) prédominent les pratiques concernant la condamnation d'hérétiques qui étaient en vigueur à des époques antérieures. Celles-ci passent entre autres par la destruction par le feu des écrits hérétiques et par l'amputation de la main droite des défenseurs de ces enseignements (l. 256-258). En tout cas, G. Ficker observe qu'en général les peines ont comme point de départ le Code de Justinien (VI<sup>e</sup> siècle) et non les Basiliques (IX<sup>e</sup> siècle) (l. 260-261), mais sans commenter davantage cette remarque<sup>499</sup>.

L'Acte est daté de mai 1030 (l. 347), selon V. Grumel, sous le règne de Romain (12 novembre 1028-11 avril 1034)<sup>500</sup>. G. Ficker observe que l'Acte présuppose que le patriarche jacobite était encore en vie et il place son décès le 2 février 1031<sup>501</sup>. En effet, la mention dans le texte de la condamnation des personnes en utilisant le présent présuppose que celles-ci étaient en vie ; par conséquent l'année de décès du patriarche Jean doit être située en 1031, selon l'avis de G. Ficker et Michel Taneos (et non en 1030, comme le soutient Michel le Syrien ou en 1033, comme le soutiennent Yahyā, Gr. Barhebraei et parmi les commentateurs d'œuvres médiévales G. S. Assemani), tandis que son exil a duré deux années (13 octobre 1029-2 février 1031). Nous estimons que V. Grumel a tort de suivre Gr. Barhebraeus et de soutenir février 1033<sup>502</sup> comme date du décès.

En tout cas, l'examen des événements suggère que des discussions théologiques avec des groupes hérétiques avaient continuellement lieu à cette époque-là. D'après les informations recueillies, on peut dire que :

a) les discussions théologiques ont eu lieu pendant la durée des trois règnes de Basile II, de Constantin VIII et de Romain Argyre, comme le texte grec de l'Acte et celui de Michel le Syrien le mentionnent,

---

<sup>499</sup> Ficker G., *Erlasse des Patriarchen von Konstantinopel Alexios Studites*, p. 18 (note 2). Plus spécifiquement, il mentionne les dispositions suivantes :

a) par le Code de Justinien : i) I, 1,4 (Krueger P., *Codex Justinianus*, p. 9) et ii) I, 5,1 (Krueger P., *Codex Justinianus*, p. 73), 5,2 (p. 74), 5,3 (p. 74), 5,5 (p. 75-76), 5,12 (p. 79-81) et 5,21 (p. 85-86) et

b) par les Nouvelles de Justinien: i) Nouvelle 56 (année 536) (A Lingenthal C. E. Z., *Imp. Iustiniani pp. a. Novellae*, b. I, p. 367-374) et ii) Nouvelle 129 (année 541) (A Lingenthal C. E. Z., *Imp. Iustiniani pp. a. Novellae*, b. II, p. 153-156).

<sup>500</sup> Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 345 (N. 839).

<sup>501</sup> Ficker G., *Erlasse des Patriarchen von Konstantinopel Alexios Studites*, p. 13 (note 1).

<sup>502</sup> Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 344 (N. 838).

b) Michel le Syrien mentionne deux délégations à Constantinople, l'une sous le règne de Basile (le métropolite de Mélitène Jean et 7 moines) et l'autre sous le règne de Romain (le patriarche Jean et 6 évêques, le métropolite de Mélitène Nicéphore présenté comme l'instigateur de l'affaire),

c) le texte grec mentionne une délégation sous le règne de Romain (le patriarche jacobite Jean et 6 évêques), tandis que le métropolite de Mélitène Jean (Nicéphore, selon les sources syriaques postérieures), qui signe aussi le texte, est désigné comme l'instigateur de l'affaire.

Par conséquent, les discussions pendant la période du patriarcat d'Alexis ont eu lieu sous le règne de Romain à deux moments, au début de son règne (1028), lorsque les habitants des régions se voient reprocher le fait de n'avoir pas aidé l'empereur dans ses guerres dans la région, et plus tard (1030), lorsqu'ils ont été condamnés. Ceci explique la mention que les évêques réunis ont salué le nouvel empereur au début des discussions (1028), la mention de Yahyā concernant deux événements qui ont eu lieu sous le règne de Romain<sup>503</sup>, ainsi que le fait que l'évêque grec de Mélitène est mentionné sous le nom de Nicéphore, même si le texte est signé par Jean. La confusion de Michel le Syrien qui mentionne parfois 7 moines et parfois 6 évêques sous différents règnes doit être liée aux nombreuses inexactitudes (chronologiques, prosopographiques etc.) que contient son œuvre, bien postérieure aux événements.

Le fait que les informations offertes sont différentes selon les sources est justifié par l'objectif différent de chacune. Les sources grecques présentent la condamnation de l'enseignement hérétique, tandis que les sources arabes chrétiennes réfutent les motivations de cette condamnation. Dans ce cas, il est difficile de trouver la vérité historique. G. Ficker souligne le manque d'éléments des sources grecques concernant les événements, étouffement sans doute prémédité qui est observé aussi pour d'autres événements importants de l'histoire byzantine (par exemple pour l'organisation de l'Église russe et les guerres de Vladimir contre les Byzantins)<sup>504</sup>. En outre, une difficulté supplémentaire est présentée aussi par le fait qu'il y a des divergences même sur des sujets moins importants (par exemple les monastères où ont été exilés les jacobites). De toute façon, les informations des sources non byzantines sont intéressantes (par exemple le baptême des jacobites qui retournent à l'Église orthodoxe).

---

<sup>503</sup> Canard M., « Les sources arabes », *RÉB* 19 (1961) 309-310.

<sup>504</sup> Il se peut que ce silence des historiens byzantins sur des événements si importants n'indique pas toujours de choix prémédité, mais une simple condensation d'informations, car ce silence s'observe aussi dans le récit d'événements qui ne justifient pas de ruse.

## 2) Condamnation du patriarche des Jacobites en Syrie et signatures.

Le deuxième Acte n'est pas conservé, mais il est mentionné dans le premier. Conformément au premier Acte, où est condamnée de manière globale l'hérésie du Jacobitisme, le synode fait référence aussi à une condamnation antérieure du patriarche jacobite d'Antioche Jean VIII Bar Abd(o)un (l. 129-130). Le texte de cette condamnation n'est pas conservé (Texte 12), mais il devait suivre le style de la condamnation de l'hérésie qui est contenue dans la décision conservée (Texte 12). Probablement, il s'agit d'une condamnation uniquement personnelle, puisque la condamnation officielle de l'hérésie un peu plus tard, par un nouveau synode et avec une mention détaillée des événements ayant mené à la rétractation des croyances jugées hérétiques, constitue la confirmation de la condamnation antérieure.

Michel le Syrien<sup>505</sup>, Barhebraei<sup>506</sup>, Yahyā<sup>507</sup>, repris par Assemani<sup>508</sup>, et E. Renaudot<sup>509</sup> font mention de cette condamnation, tandis que G. Ficker semble l'ignorer.

V. Grumel date correctement l'Acte d'avant le 13 octobre 1029, c'est-à-dire avant l'exil de Jean, cependant il déclare à tort comme date de son décès le mois de février 1033, en suivant Barhebraeus<sup>510</sup>. C. Korolevsky place incorrectement ce synode-là en 1030, au lieu de le placer en 1029<sup>511</sup>.

Le troisième Acte constitue une ratification de la condamnation antérieure de l'hérésie du jacobitisme et comprend seulement les signatures des membres du synode patriarcal (Texte 13). La ratification est constituée par les signatures de nombreux ecclésiastiques, et il faut souligner l'importance de la présence du patriarche d'Antioche Élie II le Sofronitis (le Sage) (1 avril 1032-8 septembre 1033)<sup>512</sup>. G. Ficker a noté ici la

---

<sup>505</sup> Michel le Syrien, *Chronique*, vol. 3, p. 143-144.

<sup>506</sup> Barhebraei Gr., *Chronicon Ecclesiasticum*, vol. 1, p. 427-430.

<sup>507</sup> i) Eutychès d'Alexandrie-Yahyā ibn Sa'īd al-Antākī, « Eutychii Patriarchae Alexandrini annales », *C SCO/s.Ar.* 51/4.7 (1909) et ii) Canard M., « Les sources arabes », *RÉB* 19 (1961) 309-310.

<sup>508</sup> Assemani G. S., *Bibliotheca Orientalis*, vol. 2, p. 150.

<sup>509</sup> Renaudot E., *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum*, p. 404-405.

<sup>510</sup> Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 344 (N. 838).

<sup>511</sup> Korolevsky C., « Antioche », *DHGE* 3 (1924) 605.

<sup>512</sup> Le Patriarcat de Constantinople choisissait, pas toujours sans réactions de la part des fidèles, les candidats patriarches pour les trônes de provinces de l'Est de l'empire et les ordonnait, surtout à partir du moment où ces régions ont été conquises par les Arabes. Principalement, les personnes qui étaient choisies provenaient de la capitale et non des régions où elles seraient envoyées, fait qui créait des problèmes supplémentaires d'acceptation de la part des populations locales. Pierre III d'Antioche (1052-1056),

difficulté d'identification de certains évêchés à cause de l'illisibilité des signatures comme aussi dans l'Acte antérieur. La comparaison des signatures dans les deux textes conduit à la conclusion que la ratification de la condamnation comprend un plus grand nombre d'ecclésiastiques:

signatures	Texte 11	Texte 12
patrices	5	-
archontes civils	9	-
patriarches	1	2
métropolitites-synnelles	2	3
métropolitites	32	34
archevêque-synnelle	1	1
archevêques	11	11
évêques	-	10

En tout cas ce qui est intéressant, c'est l'absence d'évêques parmi les signataires du Texte 11 et l'absence des laïcs du Texte 12, tandis que même s'il s'agit de ratification d'une condamnation antérieure, prononcée peu de temps avant, des provinces ecclésiastiques qui existaient dans l'Acte antérieur ne figurent plus.

Le besoin qui a imposé un renouvellement de la condamnation à peine deux années après la condamnation officielle du chef de l'hérésie et son exil, doit être recherché dans le fait d'un manque de coordination de la part du patriarcat, plutôt que dans une nouvelle diffusion de l'hérésie. Sur ce point, la mention de la présence du patriarche d'Antioche Élie II dans le document joue un rôle important. Élie a été probablement appelé à signer la condamnation peu après son élection, alors que son prédécesseur Nicolas II le Stoudite (17 janvier 1025-8 octobre 1030)<sup>513</sup> n'a pas signé la

---

d'origine antiochienne, a réagi à ces pratiques mais sans réussir à modifier la situation (Grumel V., « Le patriarcat et les patriarches d'Antioche », *ÉO* 33 (1934) 139-141). Or, dans certains cas des provinces ecclésiastiques dépendant du patriarcat d'Antioche ont fait partie du patriarcat de Constantinople pour un certain temps. Élie qui a été ordonné à Constantinople est représentatif de ce type d'élection. Sur sa personne voir : i) Grumel V., « Le patriarcat et les patriarches d'Antioche », *ÉO* 33 (1934) 137-138 et 146 et ii) Eutychès d'Alexandrie-Yahyā ibn Sa'id al-Antākī, « Eutychii Patriarchae Alexandrini annales », *CSCO/s. Ar.* 51/4.7 (1909). Le successeur d'Élie fut Théodore II le Juge (3 mars 1034-24 septembre 1042), ordonné aussi à Constantinople (Grumel V., « Le patriarcat et les patriarches d'Antioche », *ÉO* 33 (1934) 138-139 et 146).

<sup>513</sup> Pour le patriarche Nicolas voir : i) Grumel V., « Le patriarcat et les patriarches d'Antioche », *ÉO* 33 (1934) 136-137 et 146 et ii) Eutychès d'Alexandrie-Yahyā ibn Sa'id al-Antākī, « Eutychii Patriarchae Alexandrini annales », *CSCO/s. Ar.* 51/4.7 (1909). C'est sans aucun doute à cause d'une faute

condamnation antérieure, comme cela apparaît d'ailleurs par les signatures de l'Acte (Texte 11). Ce fait crée naturellement un doute : pourquoi le patriarche d'Antioche n'a-t-il pas signé la condamnation des hérétiques qui étaient actifs dans sa région, même si selon Yahyā il se trouvait à Constantinople pendant les discussions (avant mai 1030)<sup>514</sup>? V. Grumel soutient que la raison en est que Nicolas n'a pas convaincu le synode qu'il a pris les mesures nécessaires pour restreindre l'action des hérétiques en Syrie et qu'il est retourné à Antioche avant la rédaction de l'Acte (mai 1030). Cet événement est aussi renforcé du fait que pendant le jugement du patriarche jacobite, lui-même est absent (1029), alors que, parmi les membres du synode qui le jugent, se trouvent deux métropolitains-synclèles et le patrice Eustathe. En tout cas, V. Grumel n'explique pas pourquoi Nicolas est soudainement parti pour Antioche sans signer, il ne mentionne ni les noms des deux métropolitains-synclèles des membres et ne rend pas clair non plus son lien avec le patrice Eustathe<sup>515</sup>.

G. Ficker observe que ces condamnations ont enfin commencé à être efficaces après 1038, lorsque de nombreux hérétiques sont revenus dans l'Église, même si le débat avec les Arméniens monophysites n'a pas cessé d'exister<sup>516</sup>. Michel le Syrien signale que dans cet objectif de convertir les populations jacobites, les Byzantins ont fait des persécutions et que beaucoup de Jacobites évitaient de résider à Antioche<sup>517</sup>.

Le fait intéressant est que les trois Actes ont été établis sous le règne de Romain, bien que G. Ficker observe que la controverse avec les Jacobites avait aussi préoccupé l'empereur précédant Constantin VIII, qui avait demandé et reçu une réponse relative à ce débat de la part de Démétrios, plus tard métropolitain de Cyzique (1026-1028). En plus, la lettre de Démétrios mentionne aussi d'autres groupes d'hérétiques (par exemple les Pauliciens), en déclarant qu'ils posaient des problèmes par leur action, tandis que son style ressemble à celui de la condamnation de Jacobites

---

typographique que V. Grumel dans un autre point mentionne comme année d'élection le 1015 (Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 346 (N. 840)).

<sup>514</sup> Eutychès d'Alexandrie-Yahyā ibn Sa'īd al-Antākī, « Eutychiei Patriarchae Alexandrini annales », *CSCO/s. Ar. 51/4.7* (1909).

<sup>515</sup> i) Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 346 (N. 840) et ii) Grumel V., « Le patriarcat et les patriarches d'Antioche », *Éd'Or* 33 (1934) 137.

<sup>516</sup> Ficker G., *Erlasse des Patriarchen von Konstantinopel Alexios Studites*, p. 25.

<sup>517</sup> Michel le Syrien, *Chronique*, vol. 3, p. 160-161.

par Alexis (par exemple l'utilisation de l'image biblique habituelle de la comparaison des hérétiques avec des loups couverts d'une peau de moutons)<sup>518</sup>.

Généralement, à partir des noms de l'hérésie jacobite et des autres groupes hérétiques que mentionnent les deux condamnations patriarcales et la lettre de Démétrios de Cyzique, on peut se représenter la carte des hérésies présentes dans l'empire à cette époque-là. Ainsi, l'hérésie jacobite est identifiée avec celles du Théopaschisme et du Monothélisme, tandis qu'est mentionnée aussi sa ressemblance avec l'hérésie du Novatianisme. La source de son enseignement se fonde sur l'hérésie des Acéphales qui appuie son propre enseignement, entre autres, sur Arius, Sabellius, Macédonius, Apollinaire, Nestorius, Dioscore, Eutychès et Sévère. À part le Jacobitisme, sont mentionnées aussi les hérésies des Pauliciens, de Chatzitzariens (Χατζιτζάριοι) et des Antiganes (Ἀνθίγγανοι), tandis qu'est mentionné aussi le retour de Juifs au christianisme.

V. Grumel date l'Acte d'avril 1032<sup>519</sup>, puisqu'il est signé par le patriarche d'Antioche Élie qui a été ordonné à Constantinople le 1 avril 1032<sup>520</sup>. V. Grumel soutient également que la cause de la nouvelle confirmation de la condamnation était l'élection du nouveau patriarche d'Antioche, qui, avant de partir pour sa province, a signé la décision qui s'y rapportait<sup>521</sup>. G. Ficker place de manière moins précise l'Acte entre 1030 et 1038<sup>522</sup>.

### 3) décision patriarcale sur les peines contre hérétiques.

Le quatrième **Acte** (Texte 14) mentionnant une condamnation ecclésiastique des hérétiques, qui découle de leur déviation théologique, est lié principalement à d'autres débats que nous avons déjà abordés : le mariage et l'héritage. L'Acte fait mention de nombreuses lois impériales, dans son effort pour argumenter la condamnation, pratique qui sous-entend que la condamnation ecclésiastique suivait la politique impériale dans ces régions-là.

L'Acte est divisé en six parties :

---

<sup>518</sup> Pour cette lettre et sa problématique relative voir : i) Ficker G., *Erlasse des Patriarchen von Konstantinopel Alexios Studites*, p. 22-23 (note 1) et ii) Benner Th., *Die syrisch-jakobitische Kirche*, p. 123-136.

<sup>519</sup> Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 346 (N. 840).

<sup>520</sup> Eutychès d'Alexandrie-Yahyā ibn Sa'īd al-Antākī, « Eutychiei Patriarchae Alexandrini annales », *CSCO/s. Ar.* 51/4.7 (1909).

<sup>521</sup> Grumel V., « Le patriarcat et les patriarches d'Antioche », *Éd'Or* 33 (1934) 137.

<sup>522</sup> Ficker G., *Erlasse des Patriarchen von Konstantinopel Alexios Studites*, p. 24.

a) l'introduction où est faite la présentation du problème. D'après la description du métropolitain Jean de Mélitène, les orthodoxes mariaient leurs enfants avec ceux des hérétiques, mais les hérétiques ne laissaient l'héritage qu'à ceux qui avaient la même foi qu'eux (l. 1-45),

b) la question du mariage. Au début, sont mentionnées les lois en vigueur concernant le mariage, avec la mention claire et nette que le mariage se conclut seulement entre orthodoxes et qu'il est interdit que les enfants des orthodoxes soient mariés avec des hérétiques (l. 46-167) ou des Juifs (l. 167-198)<sup>523</sup>,

c) le sujet des héritages. Selon la pratique qui prédominait, les héritages des hérétiques étaient donnés en priorité à leurs collatéraux qui avaient la même foi, enfants ou autres collatéraux, sans que leurs autres collatéraux orthodoxes puissent revendiquer quelque chose. Cette pratique est interdite, tandis qu'en cas d'absence des collatéraux l'héritage va à l'État (l. 199-259),

d) le sujet des témoignages des hérétiques devant les tribunaux contre des orthodoxes, témoignages qu'approuvaient les juges : cela est désormais interdit (l. 260-301)<sup>524</sup>,

e) en conclusion, le texte incite à l'application fidèle des lois et des canons sacrés par les évêques et les archontes et insiste lourdement sur le fait que leur application par l'empereur et le patriarche sera intégrale et que les contrevenants seront soumis aux peines prévues (l. 301-323) et

f) les signatures des participants et la date de publication de la décision. La décision a été signée par :

i) 3 métropolitains-synclles,

ii) 9 métropolitains et

iii) 1 archevêque (l. 324-338). Ensuite, est mentionnée la date exacte de l'Acte (l. 339-340).

Plus spécialement, les lois que l'Acte mentionne sont :

a) dans l'introduction et à la présentation du débat :

i) au début, lors de la présentation de la ville de Mélitène, le texte reprend de façon assez libre les expressions de la Nouvelle 45 de Justinien (l. 1-2)<sup>525</sup>,

---

<sup>523</sup> L'Acte ici suit le Code Justinien qui associe les Juifs aux hérétiques.

<sup>524</sup> L'Acte se réfère aux juges des thèmes.

<sup>525</sup> Il s'agit de la Nouvelle 45 (an 536) : « Περὶ διατυπώσεως τῶν τεσσάρων ἀρχόντων Ἀρμενίας .» (« Sur la nomination de quatre archontes d'Arménie ») (A Lingenthal C. E. Z., *Imp. Iustiniani pp. a. Novellae*, b. I, p. 277-282), où est mentionnée la ville de Mélitène (p. 278).

- ii) le canon 10 du concile de la Laodicée (l. 25)<sup>526</sup>,
  - iii) le Livre 1 du Code Justinien<sup>527</sup> et le Livre 1 des Basiliques (l. 26)<sup>528</sup>,
  - iv) le Livre 1 du Code Justinien (l. 27)<sup>529</sup>,
- b) au sujet du mariage :
- i) le Livre 28 des Basiliques (l. 47-49, 51-53 et 57-58)<sup>530</sup>,
  - ii) le Titre 12 du Nomocanon de Photios (l. 60-65)<sup>531</sup>,
  - iii) le canon 31 du concile de Laodicée (l. 82-84)<sup>532</sup>,
  - iv) le canon 10 des 85 canons des Apôtres (l. 94-95)<sup>533</sup>,
  - v) le canon 72 du Concile Quinisexte (in Trullo) (l. 125-138)<sup>534</sup>,
  - vi) le Livre 2 des Basiliques (l. 140-143)<sup>535</sup>,

<sup>526</sup> Il s'agit du canon : « Περί τοῦ μὴ δεῖν τοὺς τῆς ἐκκλησίας ἀδιαφόρως πρὸς γάμου κοινωνίαν συνάπτειν τὰ ἑαυτῶν παιδία αἰρετικοῖς » (« Sur l'interdiction aux personnes de l'Église de donner en mariage avec négligence leurs enfants aux hérétique s») (Ralli A. G.-Potli M., *Recueil des divins et saints canons*, vol. III, p. 180-181). Relatives au sujet sont aussi les canons 14 du IV Concile Œcuménique, 72 du Concile Quinisexte (in Trullo), 31 de la Laodicée et 21 (29) de Carthagène.

<sup>527</sup> I, 5,12 (Krueger P., *Codex Justinianus*, p. 79-81).

<sup>528</sup> I, 1,26 (Scheltema J. H.-Van der Wal N., *Basilicorum. Libri LX. Series A: Volumen I*, p. 5).

<sup>529</sup> I, 5,18 §1 (Krueger P., *Codex Justinianus*, p. 82) et commentaire fait de Balsamon : Livre I, 5,19 (Voellus G.-Justel H.-Justel C., *Bibliothecæ Iuris Canonici Veteris. Tomus Secundus*, p. 1289).

<sup>530</sup> B XXVIII 4,1 (Scheltema J. H.-Van der Wal N., *Basilicorum. Libri LX. Series A: Volumen IV*, p. 1325) et les deux commentaires des Basiliques: B XXVIII 4,1 (Scheltema J. H.-Holwerda D., *Basilicorum. Libri LX, Series B: Volumen V*, p. 1815). Pour ce sujet voir aussi le commentaire de Photios: Nomocanon, Titre 12, Chapitre 13 (Ralli A.G.-Potli M., *Recueil des divins et saints canons*, vol. I, p. 270-273).

<sup>531</sup> Il s'agit du commentaire de Photios : *Nomocanon*, Titre 12, Chapitre 2 (Ralli A.G.-Potli M., *Recueil des divins et saints canons*, vol. I, p. 262-265). Pour le sujet voir aussi : i) B I, 1,26 (Scheltema J. H.-Van der Wal N., *Basilicorum. Libri LX. Series A: Volumen I*, p. 5). Ici G. Ficker note qu'il n'a pas trouvé de commentaire au Titre des Basiliques (Ficker G., *Erlasse des Patriarchen von Konstantinopel Alexios Studites*, p. 31 (note 3)) et ii) I, 5,18-20 (Krueger P., *Codex Justinianus*, p. 82-85).

<sup>532</sup> Il s'agit du canon : « Ὅτι οὐ δεῖ πρὸς πάντας αἰρετικοὺς ἐπιγαμίας ποιεῖν, ἢ διδόναι υἱοὺς, ἢ θυγατέρας, ἀλλὰ μᾶλλον λαμβάνειν, εἴγε ἐπαγγέλοιτο Χριστιανοὶ γίνεσθαι » («Qu'il ne faut pas conclure de mariage avec un hérétique ni lui donner des fils ou des filles, mais les accepter, si toutefois ils confirment qu'ils deviendront chrétiens») (i) Ralli A. G.-Potli M., *Recueil des divins et saints canons*, vol. III, p. 198 et ii) Mansi J. D., *Sacrorum Conciliorum t. II*, p. 570). L'Acte patriarcal mentionne « ἐπιγαμίαν », tandis que le canon « ἐπιγαμίας ».

<sup>533</sup> Il s'agit du canon 10 : « Ἐἴ τις ἀκοινωνήτω κἂν ἐν οἴκῳ συνεύξηται, οὗτος ἀφοριζέσθω. » (« 10. Si quelqu'un prie avec un excommunié, même à la maison, on l'excommuniera. ») (i) Ralli A. G.-Potli M., *Recueil des divins et saints canons*, vol. II, p. 14, ii) Metzger M. (trad.), *Les Constitutions Apostoliques*, t. III, SC 336 (1987) 276-277 (Livre VIII) et iii) Joannou P.-P., *Fonti, Fascicolo IX : Discipline Générale Antique*, t. I,2, p. 12-13). Relatifs au sujet sont aussi les canons 11 et 12 des Apôtres, 2 d'Antioche et 9 de Carthagène.

<sup>534</sup> i) Ralli A. G.-Potli M., *Recueil des divins et saints canons*, vol. II, p. 471-473 et ii) Mansi J. D., *Sacrorum Conciliorum*, t. XI, p. 976.



- vii) le Livre 2 des Basiliques (l. 147-148)<sup>536</sup>,
  - viii) le Livre 11 des Basiliques (l. 161, 162-163 et 164-167)<sup>537</sup>,
  - ix) le Livre 1 des Basiliques (l. 169-170)<sup>538</sup>,
  - x) le Livre 1 des Basiliques (l. 172-173 et 174)<sup>539</sup>,
  - xi) le Livre 1 du Code Justinien (l. 175-177)<sup>540</sup>,
  - xii) le Livre 1 du Code Justinien (l. 180 et 181)<sup>541</sup>,
  - xiii) la rectification des lois sous Léon VI (l. 184-187)<sup>542</sup>,
- c) au sujet des héritages :
- i) le Livre 1 du Code Justinien (l. 202-204)<sup>543</sup>,
  - ii) la Nouvelle 115 de Justinien et le Livre 35 des Basiliques (l. 206-210, 211-255 et 282-285)<sup>544</sup>,

<sup>535</sup> B II, 1,36 (Scheltema J. H.-Van der Wal N., *Basilicorum. Libri LX. Series A : Volumen I*, p. 19) et B II, 1,38 (p. 19). G. Ficker note aussi B II, 1,37 (Ficker G., *Erlasse des Patriarchen von Konstantinopel Alexios Studites*, p. 34 (note 4)).

<sup>536</sup> B II, 1,29 (Scheltema J. H.-Van der Wal N., *Basilicorum. Libri LX. Series A: Volumen I*, p. 18).

<sup>537</sup> B XI 1,7 (Scheltema J. H.-Van der Wal N., *Basilicorum. Libri LX. Series A: Volumen II*, p. 627) et B XI 1,28 (Scheltema J. H.-Van der Wal N., *Basilicorum. Libri LX. Series A: Volumen II*, p. 633). Le texte continue à citer la même loi aussi dans les deux autres points (B XI 1,7).

<sup>538</sup> B I, 1,34 (Scheltema J. H.-Van der Wal N., *Basilicorum. Libri LX. Series A : Volumen I*, p. 7). Pour le sujet voir aussi : I, 9,6 (Krueger P., *Codex Justinianus*, p. 90).

<sup>539</sup> i) B I, 1,48 (Scheltema J. H.-Van der Wal N., *Basilicorum. Libri LX. Series A : Volumen I*, p. 8) et ii) B I, 1,19 (p. 3). Pour le sujet voir aussi : I, 5,3 (Krueger P., *Codex Justinianus*, p. 74) et I, 5,14 (p. 81).

<sup>540</sup> I, 9,18(19) (Krueger P., *Codex Justinianus*, p. 92-93). Pour le sujet voir aussi : B I, 1,43 (Scheltema J. H.-Van der Wal N., *Basilicorum. Libri LX. Series A: Volumen I*, p. 8).

<sup>541</sup> i) le texte avec l'expression « τὸ κατὰ πόδας » mentionne les éditions antérieures et les commentateurs du Code Justinien (Von Lingenthal K. E. Z., *Geschichte des Griechisch-römischen rechts*, p. 5-6 et ii) I, 4,16 (Krueger P., *Codex Justinianus*, p. 62) et commentaire par Balsamon: Livre I, 4,16 et 5 (Voellus G.-Justel H.-Justel C., *Bibliothecæ Iuris Canonici Veteris. Tomus Secundus*, p. 1275 et 1291).

<sup>542</sup> Il s'agit d'une mention à la rectification des lois réalisée par Léon VI le Sage (866-912) et a conduit à l'édition des Basiliques en 60 livres (Lingenthal K. E. Zach., *Geschichte des Griechisch-römischen rechts*, p. 23-24) et à la publication de ses nouvelles.

<sup>543</sup> I 5,18 §8-9 (Krueger P., *Codex Justinianus*, p. 83).

<sup>544</sup> a) Il s'agit de la Nouvelle 115 (an 542) et de sa troisième partie: « γ'. αἰτίαι τοῖς γονεῦσι τῆς κατὰ τῶν παίδων εὐλόγου ἀχαριστίας. » (« Sur les causes des parents pour une ingratitude évidente contre les enfants ») (A Lingenthal C. E. Z., *Imp. Iustiniani pp. a. Novellae*, b. II, p. 189-191). G. Ficker donne incorrectement la quatrième partie de la Nouvelle, bien qu'il cite les pages correctes (Ficker G., *Erlasse des Patriarchen von Konstantinopel Alexios Studites*, p. 37 (note 3)). Pour le texte voir aussi le Procheiros Nomos : i) Βιβλίον Ε' : Περί Διαθηκῶν καὶ Ἐπιτροπῶν, Τίτλος Θ' : « Περί φαλκιδίου » : §31 (Livre V: De Testaments et Commissaires, Titre IX: « De falcide » : §31) (Harmenopoulos C., *Synopsis des Lois, dit les Six Livres*, p. 463-465), ii) Βιβλίον Ε' : Περί Διαθηκῶν καὶ Ἐπιτροπῶν, Τίτλος Ι' : « Περί ἀποκλήρων » : §1, I-M (Livre V: De Testaments et Commissaires, Titre X: « Sur ceux qui ont été déshérités » : §1, I-M) (Charisiadou N., *Synopsis des Lois ou Six Livres d'Armenopoulou*, p. 664-667) et iii) Τίτλος XXXIII: « Περί ἀποκλήρων » : §14-

d) au sujet des témoignages devant les tribunaux :

- i) le Livre 21 des Basiliques et le Livre 1 du Code Justinien (l. 268-274)<sup>545</sup>,
- ii) le Commentaire 7 des Basiliques (l. 274-282)<sup>546</sup>,
- iii) le Livre 1 des Basiliques (l. 281-282)<sup>547</sup>.

De façon générale, dans l'Acte est manifeste l'effort pour argumenter les décisions sur la base des lois civiles antérieures, principalement des Basiliques et du Code Justinien, mais aussi des canons ecclésiastiques. Les lois sont plusieurs fois citées textuellement et on voit un effort d'imitation de leur style. En tout cas, il n'y a pas d'originalité en ce qui concerne l'imposition de nouvelles mesures et on se contente de signaler les lois anciennes qui ont traité de ces questions. Il est intéressant de noter que l'Acte ne cite pas toutes les lois préexistantes et que le rédacteur fait un choix parmi celles-ci afin de présenter ses positions.

Généralement, l'utilisation des lois montre l'apparition et l'importance du rôle des juristes ou d'auteurs connus après Alexis au XI<sup>e</sup> siècle (Michel Cérulaire, Constantin Leichoudès, Jean Mauropous, Michel Psellos et Jean Xiphiline). Particulièrement, l'utilisation des Basiliques, qui se réfèrent aux hérésies antiques jusqu'au VI<sup>e</sup> s., et à travers elles celle du Code Justinien aussi, continue jusqu'à l'époque d'Alexis (XI<sup>e</sup> s.), mais avec quelques différences (par exemple, l'interdiction de témoignage devant les tribunaux pour les Juifs est étendue aux jacobites). En réalité, il s'agit d'une réactivation des dispositions du Code Justinien contre les monophysites, puisqu'elles étaient en vigueur à l'époque de Justinien.

---

15 (Titre XXXIII : « Sur ceux qui ont été déshérités » : §14-15) (A Lingenthal C. E. Z., *Ο Πρόχειρος Νόμος*, p. 180-183) et b) il s'agit de la loi B XXXV, 8,41 (Scheltema J. H.-Van der Wal N., *Basilicorum. Libri LX. Series A: Volumen V*, p. 1582-1586).

G. Ficker constate (Ficker G., *Erlasse des Patriarchen von Konstantinopel Alexios Studites*, p. 37 (note 2)) que le commentaire sur les autres hérétiques de l'ancienne édition des Basiliques qu'il utilise (Heimbach G. E.-Heimbach Karl W. E., *Basilicorum. Libri LX, t. III*, p. 564), se réfère au Procheiros Nomos de l'édition d'Harmenopoulos, où les jacobites, les monothélites et les iconoclastes sont également mentionnés parmi les groupes hérétiques, une mention faite naturellement aussi par l'édition de Zachariae (i) Harmenopoulos C., *Synopsis des Lois, dit les Six Livres*, p. 463, ii) Charisiadou N., *Synopsis des Lois ou Six Livres d'Armenopoulou*, p. 664-665 et iii) A Lingenthal C. E. Z., *Ο Πρόχειρος Νόμος*, p. 180).

<sup>545</sup> i) B XXI, 1,45 (Scheltema J. H.-Van der Wal N., *Basilicorum. Libri LX. Series A : Volumen III*, p. 1024-1025) et ii) B I, 1,30 (Scheltema J. H.-Van der Wal N., *Basilicorum. Libri LX. Series A : Volumen I*, p. 6). Sur le sujet voir aussi : i) I, 5,21 (Krueger P., *Codex Justinianus*, p. 85-86) et ii) le commentaire de Photios : Nomocanon, Titre 12, Chapitre 2 (Pitra I. B., *Iuris Ecclesiastici Graecorum*, p. 603).

<sup>546</sup> Il s'agit du Commentaire 7 (Scheltema J. H.-Holwerda D., *Basilicorum. Libri LX, Series B: Volumen IV*, p. 1269) qui suit la loi B I, 1,30 mentionnée ci-dessus. Le Commentaire est cité par l'Acte avec de petits changements par rapport aux Basiliques.

<sup>547</sup> B I, 1,51 (Scheltema J. H.-Van der Wal N., *Basilicorum. Libri LX. Series A: Volumen I*, p. 910).

Z. Chitwood a remarqué que la disposition de Justinien concernant les témoignages devant les tribunaux des hérétiques contre les orthodoxes est la plus problématique de l'Acte. Alexis a suivi l'identification des hérétiques avec les Juifs sans exception, comme d'autres de la même époque (par exemple, la Peira), afin de pouvoir argumenter en faveur de ses positions ; même si des commentateurs antérieurs du Code les distinguaient, en exceptant quelques hérésies<sup>548</sup>. J.-C. Cheynet a étudié aussi la question des héritages<sup>549</sup>.

La présence de cette législation civile dans un Acte ecclésiastique dans lequel les canons sont visiblement beaucoup moins nombreux est impressionnante. Leur utilisation pour la lutte contre les hérétiques est évidente, mais l'origine de son rédacteur a été controversée, et deux hypothèses peuvent être proposées :

a) selon Z. Chitwood, il s'agit d'un juriste célèbre, comme ceux qui signent le premier Acte de condamnation des hérétiques et il montre son haut niveau de droit, comme ce sera le cas plus tard sous Constantin IX. Cela est renforcé par le fait qu'Alexis était un moine fameux, mais pas un juriste<sup>550</sup>, et

b) selon A. Schminck, il s'agit du jeune Jean Xiphilin, juriste connu et puis patriarche, qui a participé aux travaux du synode<sup>551</sup>.

L'Acte a été rédigé par le chartophylax Jean<sup>552</sup>, et il est signé, entre autres, par le métropolitain de Mélitène Jean, dont le nom apparaît dans les quatre Actes, et par Antoine<sup>553</sup>, archevêque de Zichie (Ζηχίας)<sup>554</sup>.

---

<sup>548</sup> Pourtant, les hérétiques pouvaient témoigner contre d'autres de la même foi. Pour cette opinion voir: i) Chitwood Z., « The Patriarch Alexios Stoudites and the Reinterpretation », *GRBS* 54 (2014) 302-312 et ii) Chitwood Z., *Byzantine legal culture*, p. 134-149. Pour les Juifs dans le Code Justinien voir à titre indicatif : i) Simon D., *Untersuchungen zum Justinianischen Zivilprozess*, Munich 1969, ii) Klingenberg E., « Justinians Novellen zur Judengesetzgebung », *Aschkenas* 8 (1998) 7-27 et iii) Patlagean É., « Contribution juridique à l'histoire des Juifs dans la Méditerranée médiévale : les formules grecques de serment », *REJ* 124 (1965) 137-156.

<sup>549</sup> Cheynet J.-C., « Les conflits d'héritage d'après les tribunaux ecclésiastiques (XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.) », *Inheritance, Law and religions in the ancient and mediaeval worlds* (éd. Caseau B.-Huebner S.), éd. ACHCByz, Monographies 45, Paris 2014, p. 159-176.

<sup>550</sup> Chitwood Z., « The Patriarch Alexios Stoudites and the Reinterpretation », *GRBS* 54 (2014) 302.

<sup>551</sup> Schminck A., *Studien zu mittelbyzantinischen Rechtsbüchern*, Frankfurt 1986, p. 30-32.

<sup>552</sup> Jean est mentionné dans le titre du texte, qu'il y a dans le manuscrit Sinaiticus 1117 (Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 350 (N. 846)).

<sup>553</sup> Antoine est mentionné même après le patriarcat d'Alexis, comme par exemple dans un Acte de Michel Cérulaire (i) Allatius L., *De libris ecclesiasticis graecorum*, p. 161-171 et ii) Will C., *Acta et Scripta quae de controversiis ecclesiae Graecae et Latinae*, p. 155-168).

<sup>554</sup> L'archevêché de Zichie (Ζηχίας) (autre graphie : Ζηκχίας ou Ζυκχίας) est aussi mentionné dans les Actes patriarcaux ultérieurs, comme par exemple sous le patriarcat d'Eustrate (i) Leunclavius Joh. et

L'Acte donne comme date de publication septembre 1039<sup>555</sup>, tandis que G. Ficker souligne de façon caractéristique qu'il ne s'agit pas de l'année 1040<sup>556</sup>.

B. Moulet se réfère aussi aux Actes patriarcaux contre les Jacobites en soulignant le rôle d'Alexis pour la protection de la foi des Orthodoxes<sup>557</sup>. L'Acte, de toute évidence, reflète le problème général que provoquaient les monophysites de ces régions et, comme on le voit, non seulement il n'avait pas été résolu, mais il avait été accru, de sorte que Z. Chitwood note qu'au bout de 10 ans Alexis dut prendre d'autres mesures (« further measures »)<sup>558</sup>.

## **ii) déviations hérétiques individuelles: le cas d'Éleuthère de Paphlagonie.**

En dehors de la région de Mélitène où le monophysisme constituait un problème tant pour le pouvoir politique que pour le pouvoir ecclésiastique, en Paphlagonie l'action particulière d'un monastère a attiré l'attention du patriarcat.

Le texte (Texte 15) est divisé selon les parties suivantes :

- a) le titre (l. 1-2),
- b) l'introduction, où il y a une mention concise des nombreuses hérésies, de leurs enseignements et leurs action (l. 4-35),
- c) l'action d'Éleuthère et sa condamnation par Polyeucte (l. 36-58),
- d) l'action de ses disciples et leur condamnation par Alexis, ainsi que les actions du synode pour l'application et le respect de ces décisions dans le futur (l. 59-136) et
- e) la mention de la participation au synode patriarcal des métropolitains (l. 136-137).

L'Acte, selon J. Gouillard, fait référence à des extraits des Pères, principalement de Jean Damascène et Grégoire de Nazianze, dans le but de faire reculer les déviations hérétiques. Cependant, l'Acte contient plusieurs éléments qu'il faut vérifier

---

Freher M., *Iuris Graeco-Romani tam canonici quam civilis*, vol. 1, p. 268 et ii) Ralli A. G.-Potli M., *Recueil des divins et saints canons*, vol. V, p. 57). Plus tard, à l'époque des Paléologues, elle devient métropole (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s.) (Parthey G., *Hieroclis Synecdemus et Notitiae Graecae Episcopatumum*, p. 242 (98) (Notitia 12)).

<sup>555</sup> Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 349 (N. 846).

<sup>556</sup> Ficker G., *Erlasse des Patriarchen von Konstantinopel Alexios Studites*, p. 42 (note 4).

<sup>557</sup> Moulet B., « Évêques, canons et liturgie face à l'hérésie », *RBPH* 87 (2009) 523-524.

<sup>558</sup> Chitwood Z., « The Patriarch Alexios Stoudites and the Reinterpretation », *GRBS* 54 (2014) 300.

historiquement<sup>559</sup>. Il est remarquable que l'Acte mentionne vaguement la participation des métropolitites qui composent le synode patriarcal qui a condamné l'hérésie mais qu'il ne porte pas leurs signatures. C'est certain pourtant que celui qui a révélé l'affaire, Constantin, métropolitite de Sidé, a participé à ce synode.

Pour cette hérésie nous n'avons que l'Acte de condamnation du synode patriarcal. L'affaire, d'après le texte, s'est développée en deux étapes et oscille de 960 jusqu'en 1030. Dans le premier, où il est question de la création du monastère par Éleuthère et de sa condamnation par Polyeucte, et dans le deuxième, où nous avons la condamnation de ses disciples par Alexis.

Éleuthère est un moine, qui a vécu sous le patriarcat de Polyeucte (956-970)<sup>560</sup>. On considère qu'il a fondé au cours de cette période un monastère, où il propageait des enseignements hérétiques de contenu messalien et paulicien. Polyeucte a condamné l'hérétique, mais l'Acte comportant cette condamnation n'est pas conservé<sup>561</sup>. Éleuthère était originaire de Paphlagonie, région d'où à cette époque sont originaires aussi d'autres ecclésiastiques connus, comme Athanase l'Athonite, Nikon le Metanoëite et Syméon le Nouveau Théologien; il est probable qu'il a connu aussi Syméon le Stoudite. En partant de Paphlagonie, il est allé en Lycaonie, où il a fondé un monastère dans la région dite de « Morocampe »<sup>562</sup>, dans la province de « Lystres ». Il s'agit de noms imaginaires, ce qui est curieux dans un Acte patriarcal officiel. J. Gouillard observe de manière claire que tandis que beaucoup d'autres paphlagoniens sont allés vers les régions occidentales de l'empire, Éleuthère est allé vers les régions d'orient, où aux IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles s'étaient déjà rendus des messaliens (Lycaonie et Pamphylie) après des condamnations synodales continues<sup>563</sup>.

---

<sup>559</sup> Gouillard J., « Quatre procès de mystiques », *RÉB* 36 (1978) 8.

<sup>560</sup> Pour Polyeucte, qui a été considéré comme le Chrysostome de son époque, voir : Tegopoulos Is., *Le Patriarche de Constantinople Polyeucte (956-970 après J.-C.)*, Athènes 2006 (en grec).

<sup>561</sup> Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 306 (N. 797).

<sup>562</sup> Il apparaît que le nom de cette région correspond à un double jeu de mots de l'Acte et c'est difficile d'identifier le lieu de point de vue historique. Le mot est composé et bien évidemment il vient des mots *moros* (μωρός: stupide) + *campos* (κάμπος: plaine), mais l'Acte lui-même pour faire le double jeu de mots mentionne que, du point de vue étymologique, selon les Romains, ici on a les mots *capis* (tête) et *capos* (esprit) respectivement. J. Gouillard remarque la rareté de l'étymologie utilisée par l'Acte (Gouillard J., « Quatre procès de mystiques », *RÉB* 36 (1978) 47 (note 6)), et aussi le fait impressionnant de la mention aux noms imaginaires dans un Acte (ecclésiastique) officiel (8). Pour l'étymologie, voir: i) *capis* : Whiter W., *Etymologicon Magnum, or Universal Etymological Dictionary*, p. 9-10 et ii) *capos* : Liddell H. G.-Scott R., *A Greek-English Lexicon*, p. 743.

<sup>563</sup> Gouillard J., « Quatre procès de mystiques », *RÉB* 36 (1978) 8-9.

Éleuthère a été condamné par le synode (il a été anathématisé) en raison de la liberté sexuelle présumée qu'il autorisait aux moines, alors qu'avec le libertinage par rapport aux questions morales qu'il prônait il a réussi à avoir un nombre important de disciples. Il permettait les relations libres puisque ceux qui avaient acquis l'impassibilité (apathie) n'avaient pas de péché, selon l'enseignement messalien<sup>564</sup>. J. Guillard pourtant est circonspect à l'idée d'affirmer que le moine Éleuthère avait des opinions messaliennes ou simplement une tendance mystique comme celles d'autres moines de l'époque, par exemple de Syméon le Stoudite ou Le Pieux, qui soutenaient un rapport assez simple à la nudité, sans être pour autant condamnés<sup>565</sup>. En outre, dans l'enseignement d'Éleuthère se trouvaient aussi des principes pauliciens, comme la tempérance dans le mariage ou la prosternation devant la Croix seulement et pas devant les icônes. De toute façon, J. Guillard observe que l'enseignement d'Éleuthère n'est pas connu en sa totalité et suit des tendances assez générales du X<sup>e</sup> siècle, tandis que le synode l'a classé dans l'hérésie messalienne, sans pour autant connaître les éléments réels de sa doctrine. Les doctrines pauliciennes et messaliennes de ses moines servaient simplement à amplifier les accusations contre Éleuthère lui-même<sup>566</sup>. Par conséquent, nous n'avons pas ici une continuité avec l'enseignement messalien, comme cela avait été proposé autrefois<sup>567</sup>.

Il semble qu'Éleuthère ne s'est pas présenté au synode pour se défendre et a été condamné en étant absent. Ultérieurement, sur l'incitation adressée par le métropolitain de Lystres, Phocas d'Iconium, au patriarche Polyeucte, les moines ont été condamnés

---

<sup>564</sup> On peut dire à gros traits que le Messalianisme appartient aux groupes hérétiques qu'on lie parfois au gnosticisme et a commencé en Syrie, mais plus tard il s'est étendu aux régions de l'Asie Mineure. Le III<sup>e</sup> Concile Œcuménique l'a condamné, comme beaucoup d'autres conciles locaux. Leur enseignement est complexe (entre autres ils examinaient d'une façon superficielle les Sacrements de l'Église et favorisaient la prière etc.), en empruntant des éléments des groupes gnostiques similaires (par exemple, du docétisme). Au centre de leur enseignement était que tout croyant ayant acquis l'impassibilité, par le Saint-Esprit, ne pèche pas, donc il n'est pas soumis aux canons religieux et moraux, il peut également vivre sans restrictions. Pour les origines du Messalianisme voir : i) Columba S., *Working the earth of the heart. The Messalian controversy in history, texts and language to A.D. 431*, éd. Clarendon press, Oxford 1991 et ii) Caner D., *Wandering, begging monks. Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, éd. University of California Press, California 2002.

<sup>565</sup> Guillard J., « Quatre procès de mystiques », *RÉB* 36 (1978) 11-12 et 19. Ces avis ont été aussi adoptés plus tard par Syméon Le Pieux et Syméon le Nouveau Théologien, mais sur une base différente. Mais la question de la séparation est difficile, selon J. Guillard.

<sup>566</sup> Guillard J., « Quatre procès de mystiques », *RÉB* 36 (1978) 13 et 17-18.

<sup>567</sup> i) Guillard J., « L'hérésie dans l'empire byzantin des origines au XII<sup>e</sup> siècle », *TM* 1 (1965) 319 et s. et ii) Loos M., *Dualist Heresy in the Middle Ages*, éd. Czechoslovak Academy of Sciences-Martinus Nijhoff N. V., Prague 1974, p. 100 (n. 5).

parce qu'ils vénéraient Éleuthère et ils ont signé un texte de rétractation à l'égard de son enseignement et d'acceptation de l'enseignement orthodoxe (libelle), selon la pratique établie. Comme l'Acte de condamnation, ce texte n'est pas conservé non plus.

Tandis que Polyeucte a condamné Éleuthère et ses disciples, l'influence du monastère non seulement a continué à exister, mais en même temps elle a été renforcée, puisqu'il a fondé des petits kellia (κελλία). Le métropolite Constantin de Sidé a réagi lorsque les moines ont commencé à vénérer Éleuthère comme saint<sup>568</sup> et, avec l'éparque du thème des Anatoliques, Serge, il a demandé leur condamnation au patriarche. Comme dans des cas semblables, les accusations ont aussi été enrichies avec d'autres, difficiles à vérifier historiquement : par exemple, la rencontre de l'évêque de Tzilougras, qui ne peut pas être certifiée historiquement, avec Serge et la mention que le premier suit l'enseignement incorrect d'Éleuthère<sup>569</sup>, la discussion de Serge avec Grégoire, higoumène du monastère d'Éleuthère et le récit avec le moine Néophyte<sup>570</sup>. Cependant, au-delà des récits, la cause réelle de la condamnation doit être recherchée dans la canonisation d'Éleuthère par ses disciples (enterrement dans l'église du corps d'Éleuthère, prosternation, icônes sacrées, office), selon J. Gouillard. Cela a eu lieu parce qu'il s'était opposé à la hiérarchie ecclésiastique officielle qui n'admettait pas qu'on remette en question son pouvoir, bien que l'objectif de ces cas isolés de moines à l'activité intense et suivis par de nombreux des disciples n'ait pas été de rompre totalement avec l'Église officielle<sup>571</sup>. En général, le synode veut arrêter la prise d'indépendance des moines par rapport à leur higoumène<sup>572</sup>. Selon les moines, le signe de la sainteté de leur maître était l'inaltérabilité de son corps, même si celle-ci n'était pas toujours une marque de la sainteté d'une personne dans la pratique byzantine. Alexis a condamné l'higoumène Grégoire et les disciples d'Éleuthère, il leur a proposé soit de passer leur vie monastique dans des monastères orthodoxes, soit d'accepter un higoumène orthodoxe dans leur propre monastère et il les a contraints à une nouvelle

---

<sup>568</sup> La question d'attribution de l'honneur aux personnes qui n'étaient pas officiellement canonisées semble être une raison importante pour soulever une demande de condamnation. Syméon le Nouveau Théologien a été accusé lui-même aussi quelques années plus tôt pour la canonisation de son père spirituel.

<sup>569</sup> Peut-être qu'il s'agit de l'évêché de Lystres de Lycaonie (Paphlagonie). B. Moulet mentionne l'évêché de Lystres (Moulet B., « Évêques, canons et liturgie Face à l'hérésie », *RHBP* 87 (2009) 524 (note 30)), tandis que V. Grumel suppose qu'il s'agit d'un nom local (Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 354).

<sup>570</sup> Dans le récit, il y a des éléments de la pratique des exorcismes.

<sup>571</sup> Gouillard J., « Quatre procès de mystiques », *RÉB* 36 (1978) 45.

<sup>572</sup> Gouillard J., « Quatre procès de mystiques », *RÉB* 36 (1978) 16-17.

confession de foi écrite, tandis qu'ils devaient enterrer Éleuthère en dehors du monastère. Le processus de retour à l'orthodoxie durera une année et les évêques de ces régions (par exemple, évêque de Lystres (Paphlagonie)) y aideront.

Le texte mentionne, comme dans les Actes précédents, les hérésies de Simon, de Marcion, des Valentiniens, des Ébionites, des Manichéens et des Messaliens, mais il ne fait cependant pas mention du Paulicianisme, ni du Bogomilisme.

L'Acte est daté de vers 1030, puisqu'au synode participe Constantin de Sidé qui était présent aux synodes de janvier 1027 et de janvier 1028<sup>573</sup>.

J. Gouillard observe qu'à cette époque-là l'Église s'intéresse de nouveau à la confrontation avec les groupes hérétiques, pratique qui avait faibli dans le passé<sup>574</sup>. En tout cas, la question de la distinction entre orthodoxie et formulations interprétatives personnelles qui se forment aux limites de l'hérésie se manifeste intensément à cette époque, comme le montre le cas d'Éleuthère et de Syméon le Nouveau Théologien qui ont été condamnés; de même pour Syméon le Stoudite qui n'a pourtant pas été condamné, tandis qu'ultérieurement existent des cas de personnes condamnées pour des telles interprétations personnelles de la foi ; ces cas ont souvent été assimilés au bogomilisme (par exemple, les cas de Théodore Blachernitis (1085)<sup>575</sup> et de Constantin Chrysomallos (1140)<sup>576</sup>). B. Moulet lie ces condamnations au manque de contrôle de la hiérarchie ecclésiastique, comme cela s'est passé dans d'autres cas similaires de groupes hérétiques, et montre le rôle important que jouaient les évêques dans le débat<sup>577</sup>.

B. Moulet observe qu'en général la demande de retour à la foi de l'Église ne visait pas uniquement les hérétiques, mais qu'elle s'étendait aussi à des cas de non chrétiens, principalement des musulmans et des juifs. Or, les sources (surtout les Vies de saints) s'intéressent plus à ces cas parce qu'ils sont plus impressionnants pour le récit des saints et leur éloge hagiographique et pour la mission de l'Église<sup>578</sup>.

De cette présentation des deux cas d'hérésie à Mélitène et en Lycaonie, il résulte qu'à cette époque l'empire continue à être confronté à des problèmes dans les provinces orientales. Dans ce cadre, l'action d'Alexis visait non seulement à la

---

<sup>573</sup> Gouillard J., « Quatre procès de mystiques », *RÉB* 36 (1978) 14 (note 36).

<sup>574</sup> Gouillard J., « Quatre procès de mystiques », *RÉB* 36 (1978) 5-6.

<sup>575</sup> Gouillard J., « Quatre procès de mystiques », *RÉB* 36 (1978) 19-28.

<sup>576</sup> Gouillard J., « Quatre procès de mystiques », *RÉB* 36 (1978) 29-39.

<sup>577</sup> Moulet B., « Évêques, canons et liturgie face à l'hérésie », *RBPH* 87 (2009) 524-526.

<sup>578</sup> Par exemple la mission aux Russes sous Basile II et les cas des Pauliciens en Asie Mineure (i) Moulet B., « Évêques, canons et liturgie face à l'hérésie », *RBPH* 87 (2009) 526 et ii) Lemerle P., « L'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques », *TM* 5 (1973) 110).



préservation de la foi correcte, mais aussi à la conservation de l'intégrité territoriale de l'empire, un sujet dont l'importance apparaîtrait dans les années suivantes avec l'acceptation des populations monophysites par les musulmans et la perte de territoires pour les Byzantins (1071)<sup>579</sup>.

### **c) L'application des peines ecclésiastiques.**

Aux fonctions du patriarche s'ajoute aussi la surveillance du bon respect des canons de la part des clercs, ainsi que l'imposition des peines à ces derniers en cas d'infractions.

#### **i) la suspension du métropolitain de Carie.**

Quatre Actes sont liés dans le règlement d'un problème sérieux qui a surgi dans la métropole de Carie.

Le patriarche Alexis a essayé de faire face à la question soulevée d'abord en envoyant des lettres, plus de deux fois, mais le métropolitain a refusé à plusieurs reprises de les recevoir. Le problème soulevé à la métropole n'est pas connu, car ces lettres patriarcales ne sont pas conservées (TEXTES 16+).

Après cela, le patriarche a envoyé une nouvelle lettre, où il présente la peine qu'il impose au métropolitain pour sa conduite. Dans la lettre, qui commence par un préambule (l. 1-5), on mentionne que le métropolitain non seulement avait refusé de recevoir les lettres patriarcales qu'on lui avait envoyées et qu'il avait avancé des excuses pour ne pas obéir, mais aussi il y avait des témoignages expliquant qu'il les avait jetées par terre. En conséquence, le patriarche décide:

a) le rétablissement de l'évêque de Tabai, sans l'approbation du métropolitain. Ce rétablissement a été confié au sékretikos Jean (et pas au métropolitain) et

b) l'imposition d'abstention de vin et de rôtis, et aussi la peine de suspension pour le métropolitain<sup>580</sup>. La peine sera levée seulement lorsqu'il se repentira de son attitude.

---

<sup>579</sup> Néanmoins, cette intégration des populations monophysites par les musulmans a été faite progressivement. Pour la question, voir à titre indicatif : Vryonis S., *The decline of medieval Hellenism in Asia Minor and the process of Islamization from the eleventh through the fifteenth century*, ed. University of California Press, Publications of the Center for Medieval and Renaissance Studies 4, Berkeley 1986.

<sup>580</sup> Cette peine est moins dure que celle de la déposition, qui oblige le clerc à la démission (Phidas V., *Droit Canon*, p. 148).

À la fin de la lettre, il est mentionné qu'en cas d'opposition au rétablissement de l'évêque de Tabai, le métropolitain subira de nouvelles sanctions (TEXTE 18).

Le patriarche a informé de ses décisions via une autre lettre aux clercs de la métropole de Carie. Dans celle-ci, Alexis mentionne après le préambule (l. 1-3), que les clercs doivent ne pas obéir aux décisions erronées de leur métropolitain et que, s'il n'obéit pas finalement à ses commandements patriarcaux, ils doivent ne pas être en communion avec lui et ne pas le considérer comme leur métropolitain. Cependant, au cas où celui-ci obéirait, il faut que ceux-ci lui obéissent aussi (TEXTE 19).

Aucune lettre ne précise pas de date de rédaction<sup>581</sup>.

## **ii) le rétablissement de l'évêque de Tabai.**

Le patriarche dans une de ses lettres, qui n'est pas conservée, rétablit l'évêque de Tabai sur son siège épiscopal (TEXTE 17). L'existence de cette lettre est mentionnée dans la lettre précisant la peine imposée au métropolitain et il faut la situer, chronologiquement, juste avant cette lettre.

Comme dans les autres lettres, il n'y a pas de date de rédaction<sup>582</sup>.

De l'examen des lettres, il apparaît que le métropolitain de Carie avait suspendu l'évêque de Tabai de manière anticanonique, pour des raisons inconnues. Le patriarche considérant que cette action était illégale, a demandé son changement et lorsque le métropolitain a refusé, il a imposé la même peine à ce dernier, en rétablissant l'évêque. L'évêque rétabli avait probablement demandé lui-même le traitement patriarcal de sa question.

Les lettres ne donnent pas d'informations sur les protagonistes de l'affaire. En tout cas, G. Ficker, s'appuyant sur M. Le Quien, donne 5 explications possibles pour le nom du métropolitain de Carie. Les voici:

- a) Jean, puisqu'il est mentionné en 997 dans un Acte du patriarche Sisinnios,
- b) Jean, puisqu'il est mentionné en 1030 parmi les signatures de l'Acte contre les jacobites,
- c) Constantin, puisqu'il est mentionné entre 1030 et 1040 parmi les signatures de l'Acte contre les jacobites,

---

<sup>581</sup> Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 355 (N. 852, N. 854 et N. 855).

<sup>582</sup> Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 355 (N. 853).

d) Ignace, puisqu'il est mentionné en 1040 parmi les signatures de l'Acte contre les jacobites et

e) Démétrios, puisqu'il est mentionné en 1054 dans un Acte du patriarche Cérulaire<sup>583</sup>.

La peine imposée au métropolitain, telle qu'elle est présentée dans le texte, est la suspension (interdiction de célébration des offices) et le jeûne (abstention de certaines nourritures), contrairement à ce que suggère le titre du texte où il est mentionné qu'il s'agit d'imposition d'aphorisme<sup>584</sup>. Cette contradiction entre texte et titre ne peut pas être interprétée, mais la conclusion de l'Acte par de nouvelles sanctions, de même que l'incitation des clercs à obéir à leur métropolitain dans le cas d'un changement potentiel de sa conduite, peuvent être considérées comme signifiant que dans la prochaine lettre patriarcale la plus grande peine aura finalement été imposée (anathème<sup>585</sup> ou déposition<sup>586</sup>).

De ces lettres, il résulte en outre que le patriarche Alexis a fait preuve d'esprit de patience en affrontant cette question, puisqu'il a essayé à maintes reprises de rappeler à l'ordre le métropolitain et que, comme il apparaît, il a imposé la peine correspondante lorsque tous ses efforts sont restés sans aucun résultat.

---

<sup>583</sup> Ficker G., *Erlasse des Patriarchen von Konstantinopel Alexios Studites*, p. 4. Sur les catalogues épiscopaux voir: i) métropole de Carie: Le Quien M., *Oriens Christianus*, t. I, p. 899-904 et ii) évêché de Tabai: Le Quien M., *Oriens Christianus*, t. I, p. 905-906.

<sup>584</sup> Cette peine est moins dure que celle d'anathème.

<sup>585</sup> Phidas V., *Droit Canon*, p. 147.

<sup>586</sup> Phidas V., *Droit Canon*, p. 147.

### **CHAPITRE III:**

## **LE TRAITEMENT DE DIVERSES QUESTIONS: PASTORALE, SOCIÉTÉ ET FINANCES**

On inclut aussi parmi les tâches du patriarche les questions qui touchent à divers points pratiques, les relations avec le clergé inférieur, les aspects financiers etc.. Par le nombre des Actes s'y rapportant, il est clair que l'Église accordait une attention importante à ces questions et faisait aussi un effort pour réduire les nombreux comportements déviants qui se présentaient dans les provinces.

#### **a) Règlements sur plusieurs aspects théologiques (administratifs).**

Peu d'années après son accession au siège patriarcal, Alexis a réglé diverses questions ecclésiastiques (TEXTE 20). L'Acte ne présente pas de distinction claire entre ces différentes questions, mais on peut y repérer dix-huit points au total. Les sujets se présentent comme suit:

1) les évêchés qui sous prétexte de périodes difficiles ont dilapidé leurs fortunes et ont causé du dommage aux métropoles auxquelles ils appartiennent, se verront attribuer des économes nommés par ces métropoles: ces économes seront chargés d'une part d'assainir les finances, d'autre part de trouver les causes des dommages. La même mesure sera aussi appliquée d'avance pour les évêchés pour lesquels il y a des soupçons de difficultés semblables, via la nomination d'économes qui contrôleront les finances annuelles des églises. Le surplus de ces revenus couvrira le dommage subi par les métropoles, tandis que le reste sera à la disposition des églises elles-mêmes. La décision s'appuie sur les canons 25 d'Antioche et 11 du VII<sup>e</sup> Concile Œcuménique. Les évêques, qui n'obéiront pas, seront déposés (l. 4-70),

2) il n'est pas permis aux évêques d'être absents sans raison du concile provincial, sous menace de peine pour les contrevenants. La décision s'appuie sur le canon 76 du concile de Carthage (l. 70-78),

3) il n'est permis en aucun cas aux évêques d'ordonner en dehors de leur diocèse (l. 78-80),

4) il n'est permis en aucun cas au clergé d'une province de se rendre dans d'autres provinces et en particulier à la capitale sans lettre de recommandation de leur évêque (l. 81-86),

5) il n'est permis en aucun cas aux évêques d'ordonner prêtres les bigames, ceux qui sont engagés dans des affaires illicites, ceux qui n'ont pas l'âge approprié, ceux qui n'ont pas de recommandations appropriées et ceux qui abandonnent leurs fiancées pour se marier finalement avec d'autres. Les évêques qui n'obéissent pas seront soumis aux peines que les canons imposent (l. 86-91),

6) les clercs qui se disputent, et de même les moines entre eux, sont jugés par l'évêque local. Les clercs qui se disputent avec les évêques et les évêques qui se disputent entre eux sont jugés en synode par le métropolitain de la province. Le patriarche et le concile jugeront les scandales qui en résultent et les responsabilités de chacun (l. 92-97),

7) l'évêque ne peut pas se rendre à la capitale ni aller quelque part ailleurs sans lettre de recommandation de son métropolitain (l. 97-100),

8) l'évêque qui méprise une peine imposée par son métropolitain est déposé sans être autorisé à présenter sa défense (l. 100-102),

9) il est interdit à chaque ecclésiastique ou moine de demander une application de la justice à des juges civils, sous peine de perdre leur évêché pour les évêques, la prêtrise pour les clercs et leur monastère pour les moines. La peine pour les juges qui ne renoncent pas à cette pratique est l'excommunication, conformément à la décision de Constantin VII Porphyrogénète et de son défunt frère qui mentionnent que les juges ne doivent pas se mêler des affaires ecclésiastiques. Il est interdit aux clercs et aux moines des monastères impériaux qui sont jugés par des juges civils d'être ordonnés, de recevoir la bénédiction et la communion par des évêques dont ils dépendent ou par d'autres. Si ces clercs et ces moines rejettent l'anaphore ou n'importe quel autre honneur dû aux évêques de leurs provinces, ils ne recevront aucune charge spirituelle de ceux-ci ni d'autres (l. 102-135),

10) les clercs qui n'obéissent pas à un ordre de leur métropolitain, donné sans mécontentement, sont punis (l. 135-139),

11) les responsables des biens ecclésiastiques qui refusent de rendre les comptes sont punis conformément aux canons et sont soumis à des amendes ainsi que leurs héritiers et leurs collatéraux (l. 139-143),

12) ceux qui ont reçu des monastères en don et les ont réduits à la pauvreté, ont exploité leurs richesses et leurs biens et, à cause de cette situation, ont pressé les moines de quitter ces monastères, sont obligés par les évêques de réparer tous les dommages qu'ils ont provoqués pour ces monastères. Les évêques rétabliront les droits

métropolitains et chasseront les coupables. L'examen des affaires aura lieu devant le synode patriarcal et non devant les tribunaux civils (l. 143-156),

13) aucun métropolitain ni évêque qui possède un monastère ne peut l'octroyer à un charistikaire sans raison (l. 156-159),

14) si pour certains monastères existait le droit établi de contributions en faveur de métropoles et que ce droit n'a pas été respecté par la suite, il faut qu'il soit rétabli (l. 159-164),

15) les monastères des métropoles ou ceux des métropoles voisines qui n'ont pas été donnés en donation jusque-là, ne seront pas donnés non plus dans l'avenir. Cependant, ceux qui ont été donnés retourneront à leurs métropoles ou évêchés. Ceux qui sont loin [des métropoles] et ceux qui constituent une propriété déterminée peuvent être donnés en donation, mais sans les habitations des métropolitains et des évêques et les constructions et les petits bâtiments rattachés aux églises (l. 164-172),

16) il est interdit qu'un monastère, une métropole ou un évêché soit donné en location pour 29 années. Les métropolitains désobéissants sont déposés. La grâce et les dons spirituels ne peuvent pas être commercialisés (l. 172-181),

17) l'ordre de position des évêques suit celui de leurs métropolitains et est récité lors des offices, aux synodes et aux repas. La recherche de la primauté est condamnée (l. 181-186) et

18) on interdit l'habitude des puissants de célébrer des cérémonies (de mariages, de baptêmes etc.) chez eux sous prétexte que leurs maisons sont des stavropégies patriarcales ou épiscopales, en mettant ainsi en marge les églises publiques. Les évêques interdiront ces pratiques sous peine de déposition pour les prêtres et d'anathème pour les puissants. Avec l'autorisation de l'évêque, on permet la célébration de l'Eucharistie une fois dans les maisons des puissants, un jour de fête seulement (l. 186-198).

L'Acte est signé par 22 métropolitains (l. 198-222) et 9 archevêques (l. 223-232).

L'Acte sous sa forme conservée avec la signature synodique date de janvier 1028 (l. 233-234)<sup>587</sup>.

Certaines décisions de l'Acte sont mentionnées postérieurement par diverses personnes. En 1116 (le 8 décembre), le patriarche Jean IX Agapètos (24 mai 1111-avril 1134) mentionne certaines dispositions qui concernent la *charistikè* (points 12, 13 et 14 de l'Acte). Cette mention est liée à des régulations concernant les monastères et les fortunes des évêques qui ont été faites à cette époque-là, tandis que pour l'examen de ces cas on a

---

<sup>587</sup> Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 342 (N. 835).

aussi utilisé l'Acte 833 (point 5) d'Alexis<sup>588</sup>. En 1646 (entre janvier et août), Parthénios II mentionne la déposition d'un évêque par le métropolite (point 8 de l'Acte)<sup>589</sup>.

Dans les années plus récentes (XVIII<sup>e</sup> siècle), l'Acte a constitué la base d'une décision de plus du patriarcat (avis canonique sur la question). Le premier point visait huit évêques qui ne montraient pas de respect pour leurs métropolitains. L'idée de respect des évêques pour les métropolitains et l'autorisation que les évêques doivent recevoir pour une série de questions (par exemple questions dogmatiques), s'appuie entre autres sur les canons 34 des Saints Apôtres, 9 d'Antioche et 2 du II<sup>e</sup> Concile Œcuménique, ainsi que sur l'interprétation que Zonaras a faite de ceux-ci. Gédéon souligne que le rappel fréquent de la question par les canons montre l'importance qu'elle avait, tandis que ces canons soutiennent aussi la décision d'Alexis. Le deuxième aspect concernait une décision d'un tribunal du second degré sans l'approbation du patriarche. Cependant, cette décision n'est pas appliquée, car lors de la vacance du siège patriarcal, le patriarche n'a pas été remplacé ni par un remplaçant (τοποτηρητή) ni par personne d'autre<sup>590</sup>.

Notons cependant qu'à la suite de l'examen de la tradition manuscrite, le point 9 de l'Acte, qui concerne les juges civils, a été considéré par L. Politis comme (peut-être) un Acte distinct du patriarche. Mais la position de L. Politis a été refusée par V. Grumel puisque dans le manuscrit cette proposition est mentionnée avec d'autres dispositions de Michel Cérulaire<sup>591</sup>; de même la suite incomplète du manuscrit prouve qu'il s'agit du même texte de l'Acte de 1028.

Cet Acte s'intègre dans le cadre de la régulation de diverses questions ecclésiastiques de l'époque d'Alexis et a été publié selon la volonté patriarcale. Le type de cet Acte ressemble à d'autres qui ont été publiés pour répondre à des questions des

---

<sup>588</sup> V. Grumel dans l'Acte N. 1000 ajoute que l'Acte de Jean a utilisé aussi le point 15 de l'Acte d'Alexis, avec les points 12, 13 et 14. Sur l'Acte de Jean voir: i) Herman E., *Die kirchlichen Einkünfte des byzantinischen Niederklerus*, OCP 8 (1942) 398 et ii) Uspenskij F., «Mnenija i postanovlenija konstantinopol'skich poměstnych soborov XI i XII vv. o razdače cerkovnych imuščestv (charistikarii)», *IRAİK* 5 (1900) 1-3, 9-12 et 18-21 (texte).

<sup>589</sup> Sur cette mention voir: Dosithée, *Rassemblement Juridique*, p. 154.

<sup>590</sup> Gédéon M., «Disposition du patriarche Alexis», *VE* 41/v. 42 (23 octobre 1921) 333-334.

<sup>591</sup> L. Politis a marqué son doute avec un point d'interrogation, en déclarant ainsi qu'il n'était pas certain. Sur ce sujet voir: Politis L., «Catalogues supplémentaires des manuscrits du Mont Athos. A'.», *HELLÉNIQUES* 21 (1968) 135.

fidèles ou des clercs sur des thèmes qui les préoccupaient. De tels Actes ont été publiés tant avant qu'après Alexis, montrant que cette pratique était bien courante<sup>592</sup>.

La raison de la publication de cet Acte constitue un autre élément important. Dans les Actes semblables publiés à la suite de questions des fidèles ou des clercs, le patriarche répondait afin de diriger et d'informer son troupeau. Pourtant, dans les Actes publiés à l'initiative du patriarche, le motif était donné par la pratique elle-même que suivait la communauté et le patriarcat intervenait de sa propre initiative, afin de réorienter correctement la conduite de la communauté. En outre, l'Acte lui-même mentionne que de telles pratiques avaient lieu (par exemple, l. 86-87, 144 et 186-188)<sup>593</sup>. L'existence de tant de dispositions différentes dans l'Acte d'Alexis sur des questions même de base sous-entend qu'à cette époque-là les évêchés étaient confrontés à de nombreux problèmes.

G. Ficker soutient que l'Acte est important parce que par le biais de celui-ci le patriarche montre sa forte volonté ecclésiastique de mettre en ordre l'Église, d'introduire des réformes et d'obtenir que les clercs obéissent, ce qui met en valeur la hiérarchie ecclésiastique<sup>594</sup>. J. Roskilly souligne que les décisions s'intègrent dans le cadre de la réforme d'Alexis pour l'organisation de l'Église<sup>595</sup>, opinion soutenue aussi par B. Moulet<sup>596</sup>.

L'examen de l'Acte conduit à la conclusion qu'il se réfère principalement aux évêques et aux clercs, et secondairement aux moines. Les questions concernées peuvent être thématiquement distinguées comme suit:

a) 2 questions financières (1 et 16): l'Acte révèle le rôle important de l'économe qui semble revalorisé puisqu'il acquiert aussi un rôle dans d'autres métropoles,

b) 9 questions d'ordre canonique (2-3-4-5-6-7-8-9-10): les questions constituent des dispositions connues relatives à l'organisation des évêchés et aux fonctions des évêques, car celles-ci sont mentionnées dans les canons des conciles Œcuméniques et locaux. La mise en relief du respect de la hiérarchie sous-entend qu'à cette époque-là il y avait une grande impunité des inférieurs vis-à-vis les supérieurs. En tout cas, la disposition sur

---

<sup>592</sup> Ce qui est important dans ces Actes est le fait que de nombreuses questions sont mentionnées dans un seul Acte et non à plusieurs. Par exemple Nicolas III Grammatikos a publié de tel type d'Actes.

<sup>593</sup> C'est caractéristique le fait que les canons des conciles Œcuméniques et Locaux aient aussi été publiés après l'existence de pratiques anticanoniques. L'œuvre de synode de Quinisexte qui a codifié des dispositions canoniques antérieures a été dicté, jusqu'à un degré, de ce besoin.

<sup>594</sup> Ficker G., *Erlasse des Patriarchen von Konstantinopel Alexios Studites*, p. 45.

<sup>595</sup> Roskilly J., *Λογιώτατοι ποιμένες*, p. 411-412.

<sup>596</sup> Moulet B., *Évêques, pouvoir et société*, p. 473.



l'interdiction du déplacement des clercs constituait un problème même aux époques plus anciennes. Ces questions qui définissent l'ordination des évêques ont été traitées par les canons 4 et 6 de I<sup>e</sup> Concile Œcuménique et le canon 2 de II<sup>e</sup> Concile<sup>597</sup>,

c) 5 questions de *charistikè* (11-12-13-14-15): les questions de la *charistikè* sont examinées au Chapitre IV,

d) 2 questions liturgiques (17 et 18): la cause de la mention de ces questions n'est pas évoquée. En tout cas, l'interdiction de la célébration de mystères dans les églises ayant le statut de *stavropégies* sous-entend soit une question pécuniaire, soit une question de prestige. En effet, les prêtres avaient des revenus grâce à la célébration de mystères et leur célébration dans des églises prestigieuses, comme celles qui dépendaient du patriarcat, et cela leur rapportait peut-être davantage ou autant que le salaire qu'ils touchaient<sup>598</sup>. Mais le fait que l'Acte mentionne comme excuse la qualité de ces églises en tant que *stavropégies*, pose la question de la raison du prestige qu'une église *stavropégique* avait aux yeux du peuple par rapport à une église dépendant de la métropole.

M. Gédéon fait remarquer que l'Acte s'appuie correctement sur le droit canonique grâce à la présence du fameux canoniste de l'époque Démétrios de Cyzique<sup>599</sup>.

L'Acte n'épuise pas bien sûr tous les problèmes de l'époque. Par d'autres mentions de l'époque, on connaît des cas semblables qui ont occupé l'Église et concernaient des évêques et des clercs inférieurs; l'Acte montre aussi qu'Alexis n'était pas le seul qui ait fait face à de telles questions. Parmi les nombreux cas examinés, les plus typiques sont ceux qui suivent:

a) il est interdit aux clercs de posséder deux postes dans deux églises (postes doubles) et par conséquent de se faire payer deux fois<sup>600</sup>,

b) il est expressément interdit aux évêques d'imposer des corvées aux clercs. La régulation a été imposée par Sisinnios (fin du X<sup>e</sup> siècle) et suivait une pratique plus

---

<sup>597</sup> Papagianni Él., *La finance du clergé marié*, p. 69.

<sup>598</sup> La question est peut-être reliée à l'existence de chapelles privées (espaces de culte à domicile) que possédaient non seulement les riches, mais aussi les pauvres et à la célébration de mystères dans ces espaces par des prêtres qui étaient payés par les propriétaires. Sur la question et les problèmes relatifs des prêtres (par exemple postes doubles) voir: Papagianni Él., *La finance du clergé marié*, p. 148-149. Pourtant en général, les fidèles payaient une certaine somme, même facultativement, aux prêtres pour la célébration des mystères (p. 224-230). Les chapelles privées des puissants ne doivent pas être assimilées aux églises privées (p. 76).

<sup>599</sup> Gédéon M., «Disposition du patriarche Alexis», *VE* 41/v. 42 (23 octobre 1921) 333.

<sup>600</sup> Papagianni Él., *La finance du clergé marié*, p. 74-75.

ancienne que les évêques appliquaient en considérant les clercs comme des personnes qui étaient leurs vassaux<sup>601</sup>,

c) il est interdit aux évêques de toucher de l'argent pour la nomination d'un clerc dans leur évêché<sup>602</sup>,

d) il est interdit aux monastères et aux laïcs de verser l'impôt à l'évêque (κανονικόν)<sup>603</sup> et

e) il est interdit aux évêques d'utiliser les monastères pour les besoins des évêchés<sup>604</sup>.

### **b) Règlement sur deux impôts ecclésiastiques: *canonical* et d'ordination.**

Un aspect économique intéressant de l'Église se présente avec les impôts qui devaient lui être versés dans des circonstances concrètes afin de lui apporter un soutien. Alexis appartient au groupe des patriarches qui se sont occupés du sujet, mais la décision n'est pas conservée (TEXTE 21). Celle-ci est cependant mentionnée dans une décision du patriarche Nicolas III Grammatikos (1084-1111) sur la même question, concernant les impôts ecclésiastiques. Entre autres, on mentionne les dispositions d'Alexis, conformément auxquelles l'impôt imposé au bénéfice de l'évêque (impôt canonique: κανονικόν) est défini comme suit: le prêtre paie une pièce d'or, les diacres et les sous-diacres rien; pour l'ordination, pour les dépenses de la cérémonie, on a fixé: le lecteur une pièce d'or, le diacre trois et le prêtre également trois. Cet impôt est établi pour les dépenses d'alimentation de l'évêque, en considérant que la diffusion de l'Évangile ne doit pas être sans salaire et suppose des dépenses.

L'Acte en son état actuel ne conserve pas la date de rédaction<sup>605</sup>.

Le besoin d'une nouvelle régulation des impôts ecclésiastiques sous Nicolas III donne une description plus claire de la situation vers le XI<sup>e</sup> siècle et est décrit dans son

---

<sup>601</sup> i) Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 322 (N. 808) et ii) Papagianni Él., *La finance du clergé marié*, p. 197.

<sup>602</sup> i) Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 322 (N. 808) et ii) Papagianni Él., *La finance du clergé marié*, p. 239.

<sup>603</sup> i) Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 322 (N. 808) et ii) Papagianni Él., *La finance du clergé marié*, p. 248.

<sup>604</sup> Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 322 (N. 808).

<sup>605</sup> Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 354 (N. 851). Sur l'Acte voir: Pitsakis C., "Inexistent", *EKEIED* 22 (1975) 56-58 (note 8).

Acte sur le sujet (le 15 novembre 1101)<sup>606</sup>. Selon l'Acte, un débat se présentait puisque l'Acte d'Alexis, qui interdisait le versement d'impôt (*canonicon*) par les laïcs avec l'argument qu'il n'y avait pas de discussion sur ce point dans la Bible, a été considéré par une partie des évêques comme contraire aux ordres impériaux. Cependant, les chrysobulles des empereurs ont également soumis les laïcs à l'impôt, afin qu'ils aident économiquement les évêques, selon les possibilités économiques de chacun. Ainsi, les évêques recevaient un aide économique à la fois de la part des prêtres et de la part des laïcs, une décision qui s'appuyait sur la Bible. De cette façon, il n'y a pas de contradiction entre les deux décisions et chacun doit payer ce qui lui correspond comme il a été fixé, les clercs en argent et les laïcs en nature (espèce). Ce qui est intéressant, c'est que Nicolas III souligne en particulier qu'il ne peut pas y avoir d'augmentation d'impôt lorsque l'impôt est exclusivement donné pour l'alimentation des évêques.

L'Acte d'Alexis constitue la première décision officielle sur le versement d'un impôt pour les ordinations; cette décision est intégrée parmi les cas de situations conflictuelles qui se présentaient par exemple lorsqu'était exigé un impôt lors des nominations de prêtres, une difficulté à laquelle ont fait face des patriarches antérieurs (par exemple Sisinnios) (voir ci-dessous). En outre, c'est le seul Acte de la période qui mentionne qui paye le *canonicon* et quel est son montant. La comparaison de ces phénomènes avec d'autres Actes patriarcaux sous-entend que toucher de l'argent pendant les ordinations était un phénomène répandu, de sorte que les patriarches décidaient de fixer des règles non d'éliminer la corruption, mais d'imposer des limites, bien que toucher de l'argent soit expressément interdit par les canons. La raison donnée était la satisfaction des besoins des évêques. Él. Papagianni fait remarquer que l'établissement continu de règles pour les impôts d'ordination et de nomination tant par l'Église, que par l'État, montre clairement que ces règles n'étaient pas observées en pratique et constituent un type de compromis via la création d'un cadre juridique. Les sommes que les règles imposaient étaient évidemment beaucoup plus petites que celles qu'ils voulaient interdire. Ainsi, le compromis avait lieu entre, d'une part, l'interdiction que les règles imposaient et, d'autre part, l'abus que la pratique imposait<sup>607</sup>.

La même exigence de sept pièces de monnaie pendant l'ordination existe aussi dans la décision d'Isaac Comnène, tandis qu'il est le premier à imposer le *canonicon* aux

---

<sup>606</sup> i) Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 430-431 (N. 970 [942]), ii) texte: Ralli A. G.-Potli M., *Recueil des divins et saints canons, vol. V*, p. 60-62 et iii) Pitsakis C., "Inexistent", *EKEIED* 22 (1975) 50-52.

<sup>607</sup> Papagianni Él., *La finance du clergé marié*, p. 290.

laïcs mais en ajoutant à la somme exigée le versement d'un impôt en nature (espèce)<sup>608</sup>. La décision de Nicolas se réfère à l'Acte d'**Alexis Comnène** pour le versement d'impôt en nature (espèce) par les laïcs aussi (*canonicon*) mais aussi de 7 pièces de monnaie lors de l'ordination<sup>609</sup>, tandis que **Nicolas** suit les deux empereurs, en ajoutant que le *canonicon* des prêtres peut être aussi versé en nature (espèce), comme les laïcs, pour l'équivalent d'une pièce de monnaie en or. Au contraire, l'impôt pour une ordination était seulement versé en argent. Un Acte analogue qui règle les sommes versées pour les ordinations à destination du chartophylax, et non de l'évêque, est celui de **Michel III** (1170-1178)<sup>610</sup>. Par conséquent, les décisions ultérieures répètent continuellement l'Acte d'Alexis au sujet du *canonicon* et des ordinations, parfois avec quelques différences<sup>611</sup>. À partir du XIII<sup>e</sup> siècle, on observe un durcissement du cadre concernant les sommes exigées lors des ordinations, qui conduit à l'interdiction de l'impôt, contrairement à la tendance de compromis observée à l'époque antérieure<sup>612</sup>. Au sujet du *canonicon*, les sources, même si elles ne sont pas suffisantes, confirment le versement seulement par des prêtres (par exemple décisions de Georges Xiphilin)<sup>613</sup>, cependant ultérieurement le paiement est acquitté aussi par les clercs inférieurs et par les laïcs (Isaac Comnène, Nicolas III).

Balsamon<sup>614</sup>, Blastarès (qui mentionne aussi les avis de Pères, comme par exemple celui de Jean Chrysostome)<sup>615</sup> et Harménopoulos<sup>616</sup>, en s'appuyant sur les Actes

---

<sup>608</sup> i) Dölger Fr., *Regesten*, t. 2, N. 943 et ii) *Jus Graecoromanum*, vol. I, p. 275. Sur le canonicon de la Nouvelle voir: i) Herman E., «Das bischöfliche Abgabewesen im Patriarchat von Konstantinopel vom XI bis zur Mitte des XIX Jahrhunderts», *OCP* 5 (1939) 438-440 et ii) Pitsakis C., "Inexistent", *EKEIED* 22 (1975) 49.

<sup>609</sup> Le XII<sup>e</sup> siècle est plus connu pour ce type de sujets surtout grâce à cette Nouvelle: Papagianni Él., *La finance du clergé marié*, p. 78-85.

<sup>610</sup> Ralli A. G.-Potli M., *Recueil des divins et saints canons*, vol. III, p. 440-444.

<sup>611</sup> Sur le cadre historique de ces Actes en XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle voir: Papagianni Él., *La finance du clergé marié*, p. 239-241 et 242-243. Sur l'impôt d'ordination voir: Pitsakis C., "Inexistent", *EKEIED* 22 (1975) 67 (note 46). Sur le canonicon d'Alexis voir: Pitsakis C., "Inexistent", *EKEIED* 22 (1975) 49, 51 et 67 (note 46).

<sup>612</sup> Sur la question de la période à partir du XIII<sup>e</sup> siècle voir: Papagianni Él., *La finance du clergé marié*, p. 243-246.

<sup>613</sup> Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople*. Vol. III, N. 1179-1180 (année 1192) et N. 1185 (année 1197).

<sup>614</sup> Balsamon se réfère au sujet: i) au commentaire sur le Nomocanon de Photius: Titre A'-Chapitre 34 (Ralli A.G.-Potli M., *Recueil des divins et saints canons*, vol. I, p. 74-76) et ii) à une lettre à Marc d'Alexandrie, avec description de la situation locale (Ralli A.G.-Potli M., *Recueil des divins et saints canons*, vol. IV, p. 447-496).

<sup>615</sup> Le commentaire se fait à la Constitution par élément (Σύνταγμα κατά στοιχείου): Élément 10-Chapitre 28 (Ralli A.G.-Potli M., *Recueil des divins et saints canons*, vol. VI, p. 514-515).

<sup>616</sup> Le commentaire est fait dans l'Épitomé: Au sujet des Évêques: Première Partie-Quatrième Description.

impériaux et ecclésiastiques, donnent pour des périodes ultérieures des éléments au sujet de l'impôt. Les questions économiques du clergé étaient réglées, voire en détails, principalement par l'État et non par l'Église, laquelle restait dans un cadre général, selon Él. Papagianni. L'Acte d'Alexis s'intègre aussi dans ce contexte<sup>617</sup>.

Dans le commentaire de Balsamon, il est question d'une critique négative que l'imposition de l'impôt a reçue de la part des laïcs, qui s'appuyait sur le fait que la célébration des sacrements était gratuite. Cependant, cette interprétation n'est pas acceptée parce que le *canonicon* était lié aux frais de nourriture et non à la sainte grâce des évêques. En outre, il est question des sommes qui étaient données pour d'autres mystères pour lesquelles, contrairement à l'ordination, il n'y avait pas un montant fixe et qui étaient facultatives<sup>618</sup>. Dans le commentaire de Blastarès, est mentionnée l'interdiction catégorique de l'ordination contre rémunération (simonie) et des peines appropriées sont imposées tant à ceux qui ordonnent, qu'à ceux qui sont ordonnés (clercs et laïcs), en référence à des passages des Écritures<sup>619</sup>. En outre, on mentionne d'autres catégories de laïcs qui n'existent pas dans l'Acte d'Alexis, comme le sacristain et l'économe (services ecclésiastiques) pour lesquels on interdit de donner de l'argent au prêtre qui leur impose les mains (par équivalence avec l'ordination des prêtres/diacres par les évêques), mais aussi pour les laïcs qui prennent en charge des institutions ecclésiastiques (par exemple celui qui nourrit les pauvres). Au contraire, on permet un don à l'Église par ceux qui sont ordonnés<sup>620</sup>. Parmi d'autres avis, Blastarès mentionne aussi l'avis de Gennade qui utilise le passage biblique affirmant qu'on «ne peut pas servir Dieu et Mamon»<sup>621</sup>, celui de Taraise qui utilise l'exemple de l'argent lié à la trahison de Judas<sup>622</sup> et celui de Basile le Grand qui se réfère à divers passages bibliques<sup>623</sup>. Dans le commentaire d'Harménopoulos les canons des conciles contre la

---

<sup>617</sup> Papagianni Él., *La finance du clergé marié*, p. 100. Voir aussi: Herman E., «Bénéfices dans l'Église orientale», *DDC* 2 (1937) 706.

<sup>618</sup> Mt. 10, 8. Selon Rallis-Potlis, il s'agit d'un ajout au manuscrit (Ralli A.G.-Potli M., *Recueil des divins et saints canons*, vol. I, p. 76 (note 4)), cependant, il semble qu'il reflétait des positions des laïcs qui refusaient de payer l'impôt. Quant aux avis de Balsamon sur les occupations professionnelles des clercs voir: Nikolakakis D., *Les moyens de subsistance et le travail parallèle des clercs*, p. 180-206. Sur les autres mystères et les sommes versées voir: Papagianni Él., *La finance du clergé marié*, p. 241-242.

<sup>619</sup> i) 3 R. 13, 33,34, ii) 4 R. 5, 22-27 et iii) Ac. 8, 18-20.

<sup>620</sup> L'interprétation de Blastarès se fait sur la base de nombreux canons des conciles et comprend tout le Chapitre 28 qui se relie à cette question.

<sup>621</sup> Mt. 6, 24.

<sup>622</sup> Mt. 27, 3.

<sup>623</sup> i) Es. 8, 20, ii) Ps. 115, 3, iii) Mt. 10, 8 et iv) Ac. 8, 13.

corruption sont répétés, tandis qu'on souligne l'avis de Basile le Grand sur la trahison de Judas et sur la passion de l'avarice qui conduit à l'idolâtrie.

Ce qui est intéressant c'est l'argumentation théologique établie par tous au sujet de l'imposition de l'impôt. Alexis souligne de manière générale que la vie liturgique exige des dépenses et que l'argent est indispensable (on considère comme certain le fait que dans l'Acte perdu il y avait une justification de cela, comme c'est l'habitude dans des Actes patriarcaux). Nicolas fonde l'argumentation de sa décision sur l'Ancien Testament, où les prêtres vivaient des fruits de l'autel<sup>624</sup>. La même chose est aussi vantée dans le Nouveau Testament<sup>625</sup>, par l'indication de Nicolas qu'il est permis à quelqu'un de vivre des dons des ouailles qu'il dirige, comme par exemple c'est le cas avec l'image du berger et ses brebis.

La décision d'Alexis sur ces questions d'argent n'est pas conservée, mais selon la pratique de l'époque et les autres décisions sur ces sujets, il devait recourir à des citations bibliques pour soutenir ses positions. Les Actes ultérieurs, ainsi que les commentaires des canonistes, sont basés sur de nombreux passages bibliques s'y rapportant, cependant le noyau de l'argument est la place à accorder à l'argent. Ainsi, lorsque l'argent est donné pour acheter la grâce divine (simonie) il est blâmé, mais lorsqu'il est donné en vue de la nourriture (subsistance), il est admis. L'aide pécuniaire pour des raisons de subsistance est un ordre clair du Christ à ses disciples, auxquels il souligne qu'ils seront entretenus par les fidèles eux-mêmes, tandis que la grâce, ils devront la donner gratuitement puisqu'ils l'ont gratuitement reçue de Celui-ci<sup>626</sup>.

Nikolakakis a fait remarquer aussi d'autres aspects de la question, après une étude approfondie. Ainsi, l'aide des fidèles n'excluait pas l'exercice d'une profession de la part des apôtres, comme c'est par exemple le cas de saint Paul. De toute façon, l'aide pécuniaire des fidèles visait à ce que les apôtres réalisent leur œuvre, libres des soucis (quotidiens) de la vie. Cette aide est aussi mentionnée pour leurs successeurs, c'est-à-dire les évêques. Par analogie, comme les prêtres de l'Ancien Testament vivaient tant des sacrifices que des rachats des offrandes en versant de l'argent, la même chose est en vigueur aussi pour les prêtres qui vivent des offrandes des fidèles<sup>627</sup>.

---

<sup>624</sup> Dt. 26, 2-4.

<sup>625</sup> 1 Co. 9, 7.

<sup>626</sup> i) Mt. 10, 9-12 et ii) Lc 10, 4-9. Cf.: Dt. 25, 4.

<sup>627</sup> Il est évident que les canons posent des limites aux occupations professionnelles des clercs, tandis qu'ultérieurement la régulation comprend aussi les sous-diacres et les laïcs (par exemple chantres). Sur la question de la documentation biblique et la bibliographie correspondante voir: i) Ancien Testament: Nikolakakis D., *Les moyens de subsistance des prêtres et des lévites* et ii) Nouveau Testament: Nikolakakis D.,

Les décisions des conciles sur la question de la subsistance grâce aux offrandes des fidèles font partie de la documentation théologique et patristique. Par ces décisions, il est précisé que les évêques avaient la responsabilité de distribuer les offrandes des fidèles à ceux qui en avaient besoin (pauvres, veuves, orphelins), et même aux clercs. Il est significatif que l'aide économique aux évêques soit considérée comme un devoir chrétien, puisqu'elle est comparée à celle à apporter aux chefs politiques et aux impôts à verser à l'État. On ne sait cependant pas si ces avis au sujet du devoir chrétien de l'époque paléochrétienne reflétaient l'esprit des décisions patriarcales du XI<sup>e</sup> siècle<sup>628</sup>.

Le *canonicon* s'intègre aux dépenses des prêtres et avec leurs autres revenus constitue une partie importante de la vie économique ecclésiastique. Les revenus des prêtres de cette période sont le salaire (μισθός) (selon la fonction, l'accès à des rangs supérieurs etc.), les prestations (ἐπιδόματα), les offrandes pour des services (φιλοδωρήματα) (des fidèles, des empereurs etc.), le travail parallèle (παράλληλη ἐργασία) etc.<sup>629</sup>. Les impôts des clercs payés à l'État qui constituent tantôt un revenu et tantôt une dépense peuvent être considérés comme une catégorie particulière (les clercs ne sont pas toujours imposables)<sup>630</sup>. Les dépenses sont le *canonicon* et celles pour l'ordination, la promotion, l'assignation à une église, l'entrée en fonction dans un établissement etc., tandis qu'il y avait aussi d'autres offrandes pour les évêques, qui s'apparentaient au *canonicon*<sup>631</sup>. Certaines dépenses avaient un caractère facultatif. Une distinction particulière se fait entre les offrandes pour des services des évêques, lors de leur ordination, aux clercs (revenu) et le *canonicon* de l'ordination des clercs (dépense). Il est important de noter qu'Alexis s'est occupé de seulement deux dépenses (*canonicon* et impôt d'ordination), qui reflètent cependant cette période du XI<sup>e</sup> siècle, puisque les questions économiques évoluaient continuellement.

---

*Les moyens de subsistance du clergé.* Le besoin pourtant d'une profession parallèle des clercs était aussi dû au fait qu'à la période médio-byzantine leur salaire ne suffisait pas (Papagianni Él., *La finance du clergé marié*, p. 293-294).

<sup>628</sup> Sur les conciles et leurs décisions voir: Nikolakakis D., *Les moyens de subsistance et le travail parallèle des clercs*, p. 67-179.

<sup>629</sup> Le terme offrande pour de service se réfère à certains revenus des clercs et il est évidemment utilisé par Papagianni en opposition avec le salaire dont l'existence était plus fondée et stable. En général, quant aux revenus pendant toute la période byzantine v: Papagianni Él., *La finance du clergé marié*, p. 27-230, avec bibliographie correspondante.

<sup>630</sup> Sur le sujet voir: Papagianni Él., *La finance du clergé marié*, p. 257-285.

<sup>631</sup> En général, quant aux dépenses pendant toute la période byzantine voir: i) sur l'ordination: Papagianni Él., *La finance du clergé marié*, p. 231-246, ii) sur le *canonicon*: p. 248-252, iii) sur d'autres offres faites aux évêques: p. 252-254, iv) d'autres dépenses: p. 254-256 et v) sur l'impôt de la nomination à l'église: p. 246-247 et les Actes d'Antoine III (977) et de Sisinnios.

L'impôt, que traitent les deux Actes patriarcaux d'Alexis et de Nicolas, est nommé *canonicon*, mais il n'y a pas beaucoup d'éléments sur la question. D'après les Actes traitant de l'impôt, il semble qu'il y avait une classification et que le *canonicon* était soit en argent soit en dons en nature (espèces), et concernait tant les évêques que les prêtres, tandis qu'il était donné par les laïcs (aux prêtres et aux évêques) et par les clercs (aux évêques), sous la forme de contribution fixée<sup>632</sup>. Plus tard, la mesure s'est étendue à tout le clergé, car il existait une distinction entre clercs supérieurs et inférieurs. Cette contribution doit être considérée comme annuelle<sup>633</sup>. D'après les Actes traitant de l'impôt, il semble que l'impôt des laïcs en nature (espèce) était bien supérieur à la pièce de monnaie d'or que donnaient les clercs<sup>634</sup>. Papagianni considère en tout cas que le *canonicon* se référait seulement aux évêques et était donné par les laïcs, les clercs et les monastères à ceux-ci, et que plus tard il était aussi donné par les églises<sup>635</sup>. Ce qui est intéressant, c'est le fait que le *canonicon* imposé aux laïcs était autorisé, tandis que celui imposé aux monastères avait été interdit<sup>636</sup>. La question de l'impôt cependant se référait à la fortune (personnelle) des évêques et non à la fortune de l'institution ecclésiastique, une distinction substantielle qui est déjà présente dans les premières années de l'époque postapostolique. La fortune de l'institution ecclésiastique est liée aux communautés ecclésiastiques locales, cependant les évêques et les clercs ne peuvent vivre de celle-ci que sous certaines conditions<sup>637</sup>. En outre, le *canonicon* n'était pas relié à l'impôt pour

---

<sup>632</sup> Des catégories analogues existaient aussi à l'époque paléochrétienne, où les prémices étaient destinées au clergé (évêques-presbytères-diacres), tandis que les dîmes l'étaient aux laïcs (pauvres-veuves-orphelins), alors que les offres des fidèles étaient proportionnellement partagées entre les différents rangs du clergé (évêques-presbytères-diacres-sous-diacres-lecteurs-chantres-diaconesses). Sur la distinction d'évêques et de clercs à Byzance voir: Papagianni Él., *La finance du clergé marié*, p. 17-22, avec bibliographie. En général, sur le *canonicon* voir: i) Herman E., *Zum kirchlichen Benefizialwesen im byzantinischen Reich*, *Studi bizantini e neoellenici* 5, vol. 1, Roma 1939, p. 665-669 et ii) Herman E., «Das bischöfliche Abgabenwesen im Patriarchat von Konstantinopel vom XI bis zur Mitte des XIX Jahrhunderts», *OCP* 5 (1939) 437-457.

<sup>633</sup> Voir la Nouvelle d'Alexis Comnène.

<sup>634</sup> Cette différence a été remarquée par Papagianni de façon très caractéristique (Papagianni Él., *La finance du clergé marié*, p. 251 (note 20)).

<sup>635</sup> Papagianni Él., *La finance du clergé marié*, p. 229 et 250.

<sup>636</sup> Sur l'impôt des laïcs voir les décisions d'Isaac I, d'Alexis I et de Nicolas III. L'interdiction pour les monastères a été faite par Sisinnios (GRYMEL, II, loi 808). Pourtant en général, il y avait des Actes qui soit interdisaient soit imposaient l'impôt à des laïcs et à des monastères, si bien qu'on a du mal à dégager une règle générale.

<sup>637</sup> Sur la question de cette distinction et les responsabilités de l'évêque vis-à-vis de la fortune de l'institution ecclésiastique voir: Nikolakakis D., *Les moyens de subsistance et le travail parallèle des clercs*, p.



l'ordination, comme une partie des chercheurs l'a soutenu, mais il s'agit d'un impôt différent<sup>638</sup>. Comme l'impôt d'ordination, le *canonicon* ne s'appuyait pas sur le droit canon, mais il a été justifié en tant que destiné à assurer la subsistance des évêques<sup>639</sup>.

L'Église était chargée du versement du salaire (argent+dons en nature (espèces)) aux clercs, mais il semble qu'il ne suffisait pas pour la couverture même de leurs besoins de base et c'est pour cela que des aides impériales étaient continuellement données, du moins dans la capitale, tandis qu'en province la situation était beaucoup plus mauvaise. Le salaire était calculé sur l'équivalent d'un employé de l'État de statut inférieur, mais à celui-ci il faut ajouter le salaire en nature (espèce) pour le clerc<sup>640</sup>. Le *canonicon* était indépendant du salaire et ne visait pas au rachat d'un poste, comme c'était le cas des dignités civiles, alors qu'on interdisait le rachat des dignités ecclésiastiques en imposant des peines (par exemple déposition). Il semble que dans des communautés locales des particularités prédominaient, comme par exemple en Égypte où les fidèles entretenaient entièrement le clergé (évêques et clercs), sans aide de l'État<sup>641</sup>.

Le versement d'argent à l'occasion des ordinations est considéré comme de «droit coutumier» et équivalait au salaire d'une année, somme qui variait selon l'époque. Él. Papagianni intègre cet impôt à la catégorie des offrandes pour des services (offrande pour de service coutumier), même si en fait il s'agit d'un impôt puisque, selon le témoignage de Balsamon, l'impôt d'ordination était obligatoire, par opposition avec les sommes qui étaient données pour d'autres célébrations (facultativement). Le clerc,

---

17-63. Sur la fortune de l'institution ecclésiastique et sa gestion voir: Papagianni Él., *La finance du clergé marié*, p. 23-26.

<sup>638</sup> Voir par exemple: i) Pitsakis C., "Inexistent", *EKEIED* 22 (1975) 66 (note 41) et ii) Xanalatos D., *Beiträge zur Wirtschafts und Sozialgeschichte Makedoniens im Mittelalter, hauptsächlich auf Grund der Briefe des Erzbischofs Theophylaktos von Achrída*, München 1937, p. 38.

<sup>639</sup> Conformément au canon 4 de VII<sup>e</sup> Concile Œcuménique.

<sup>640</sup> Il semble que le montant du salaire dépendait du niveau d'éducation bas des clercs, cependant il y avait des classifications selon leurs rangs. Les évêques de chaque province étaient chargés d'élever le niveau d'éducation des clercs. De plus, plusieurs fois on a fixé une limite du nombre des clercs dans chaque paroisse. Sur les finances du clergé à cette époque-là et sur le peu de mentions qui existent voir: Papagianni Él., *La finance du clergé marié*, p. 69-77. Des mentions concernant la pratique antérieure se trouvent aussi dans la Nouvelle d'Alexis Comnène. Le versement du salaire obligeait le patriarche lui-même à une cérémonie officielle (p. 104-107).

<sup>641</sup> Il s'agit du «canon». Sur le sujet voir: i) Papagianni Él., *La finance du clergé marié*, p. 227-229, ii) Herman E., *Zum kirchlichen Benefizialwesen im byzantinischen Reich*, *Studi bizantini e neoellenici* 5, vol. 1, Roma 1939, p. 657-671, iii) Steinwenter A., «Aus dem kirchlichen Vermögensrechte der Papyri», *ZSSSt Kan. Abt.* 44 (1958) 9-13 et iv) Wipszycka E., *Les ressources et les activités économiques des églises en Égypte du IV<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle*, *Papyrologica Bruxellensia* 10, Bruxelles 1972, p. 96.

lorsqu'il était ordonné, donnait une somme à l'évêque et aux clercs de la même église, même si ceci était interdit par le droit canon en tant que simonie. C'est évidemment pour cette raison qu'on a établi des canons afin qu'un cadre soit fixé et que l'argent soit considéré comme offrande pour de service pour les besoins des évêques<sup>642</sup>.

### **c) Réponses à Théophane, métropolite de Thessalonique.**

Un autre débat concernant divers questions théologiques est dû au métropolite de Thessalonique, Théophane. Le métropolite a utilisé la méthode répandue de l'échange de lettres afin de présenter ses questions et de recevoir les réponses du patriarcat. Ce type de correspondance était couramment utilisé par des ecclésiastiques de la province qui demandaient à recevoir des directives. L'administration centrale, c'est-à-dire le patriarcat, était la destinataire exclusive de ces lettres, et elle était aussi la seule qui pouvait donner les réponses requises et argumentées théologiquement.

Le débat suscité par Théophane était important, parce qu'étaient aussi concernées dans l'affaire des personnes non ecclésiastiques. Théophane avec ses deux lettres demande à être informé sur deux questions qui se posaient dans sa province. Ces lettres ne sont pas conservées, mais à partir de la réponse d'Alexis on peut esquisser leur contenu. Selon la pratique des lettres, Théophane devait décrire les événements et les faits en détail. La date de rédaction des lettres peut être située en 1026, grâce à la réponse patriarcale qui a été donnée un peu plus tard (janvier 1027).

Alexis a répondu à deux niveaux. La première réponse a été donnée au juge du thème de Thessalonique, auquel le patriarche conseille de collaborer avec le métropolite, afin qu'une décision commune soit prise pour les questions posées par le métropolite (TEXTE 22). Cette lettre au juge n'est pas conservée, mais son existence est mentionnée dans la réponse d'Alexis à Théophane. Grumel la date de janvier 1027 ou un peu avant, puisqu'Alexis déclare qu'il l'a envoyée immédiatement avant sa lettre à Théophane<sup>643</sup>.

La deuxième réponse a été donnée au métropolite Théophane lui-même (TEXTE 23). Alexis a préféré répondre aux deux questions par une seule lettre: il loue l'action du métropolite de demander des directives et il souligne qu'il suit dans sa réponse

---

<sup>642</sup> L'impôt pendant les ordinations tire son origine de Justinien. Sur le sujet voir: Papagianni ÉL., *La finance du clergé marié*, p. 233-235.

<sup>643</sup> Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 339 (N. 831).

l'examen synodique des questions. La première question portait sur la régularité des fiançailles entre la fille du chartulaire Théodore (famille Karmalikioi) et Kalos Kairos (fils de Basile). Le problème était que celle-ci était élevée par un collatéral de Basile. Alexis souligne l'importance, comme il arrive aussi dans d'autres lettres patriarcales, de vérifier les conditions du rapt qui avait eu lieu en vue des fiançailles, car Théophane lui-même avait déclaré dans sa première lettre qu'il ne connaissait pas les détails. Ainsi, si lors du rapt il n'y a pas eu de compensation pécuniaire, le mariage peut avoir lieu; si au contraire il y en a eu une, d'après certains, le mariage est interdit<sup>644</sup>.

La seconde question comportait deux sujets. Le premier concernait les bains (λουτρό) de saint Démétrios (cependant sans que l'affaire soit décrite). Le deuxième portait sur une somme d'or donnée par le patricien Haldos à l'église des Saints Apôtres, pour l'entretien de l'église et son éclairage grâce à l'intérêt produit par cette somme. Le métropolite dans sa deuxième lettre avait demandé au patriarche d'intervenir afin que le juge du thème examine les affaires avec lui, chose qu'Alexis déclare avoir fait dans la lettre sur le sujet qu'il a expédiée au juge du thème. Le patriarche ajoute, comme il arrive aussi dans d'autres lettres patriarcales, qu'en cas de doute, le métropolite doit l'informer de nouveau. Il est caractéristique que le patriarche dans ces deux questions ne donne pas de solution, mais qu'il accepte leur traitement par des tribunaux civils.

La réponse à Théophane est datée de janvier 1027<sup>645</sup>.

De la réponse d'Alexis, on peut tirer un certain nombre d'éléments intéressants sur la réalité ecclésiastique de la province byzantine. Le texte utilise le titre d'archevêque de Thessalonique (l. 5), ce qui suggère qu'à cette époque-là ce titre était déjà établi. Il utilise également le titre évêque (l. 2)<sup>646</sup>.

La réponse du patriarcat sur les fiançailles suit la législation civile de l'époque.

La question de la canonicité du mariage après un rapt constitue le premier sujet d'une série de 12 points concernant le mariage, qui comprend en forme abrégée des décisions de Photios et d'Alexis (voir Chapitre III: Mariage).

---

<sup>644</sup> Le fait que les personnes demandées mentionnent qu'ils ne connaissent pas les détails de l'affaire est un point commun aux questions vers les patriarches. Pour cette raison, les patriarches dans leurs réponses donnent toutes les versions probables de l'affaire.

<sup>645</sup> Delis D., *Le rapt des femmes*, p. 66 (question du rapt).

<sup>646</sup> Pour l'utilisation du terme archevêque et son évolution historique jusqu'à cette époque voir: Xatziantoniou É., *La métropole de Thessalonique*, p. 73-90.

La question du rapt d'une femme constitue une partie importante tant du droit séculier que du droit canon<sup>647</sup>. L'Acte d'Alexis s'intègre dans la large place faite par le droit canon à la question, et se réfère principalement aux canons, et non aux Actes patriarcaux qui sont peu nombreux à aborder le sujet<sup>648</sup>. De l'Acte, on tire les conclusions suivantes:

a) en ce qui concerne l'homme qui fait le rapt, Alexis s'occupe uniquement d'un élément de la question, puisqu'il répond à une question précise, en reconnaissant que le rapt pour les fiançailles est permis quand celui qui fait le rapt est collatéral du fiancé de la fille; et il ne s'occupe pas des autres aspects de l'acte (par exemple le lieu du rapt)<sup>649</sup>,

b) en ce qui concerne la femme qui est le sujet du rapt, les canons ne mentionnent pas des catégories, et quand cela se fait, comme dans l'Acte d'Alexis, elle se réfère à un cas concret<sup>650</sup>,

c) le rapt ne signifiait pas qu'il se produisait nécessairement pour l'établissement des relations sexuelles, mais aussi pour d'autres raisons (par exemple désir pour la femme). Pour cette raison, on examinait la femme victime du rapt pour vérifier sa situation<sup>651</sup>. Mais le but principal du rapt était les fiançailles et le mariage,

d) quant aux fiançailles, l'Acte ne s'occupe pas de leur validité en cas de rapt par une personne différente du fiancé, puisque la validité dans ce cas est considérée comme acquise. L'Acte s'est occupé du cas concret où celui qui fait le rapt est un collatéral du fiancé, en faisant dépendre la légitimité du rapt de l'existence ou non de relations sexuelles entre celui qui fait le rapt et la fiancée<sup>652</sup> et

e) quant au mariage, l'Acte permet sa célébration quand entre le collatéral du fiancé et la victime du rapt, il n'y a pas eu de relations sexuelles, mais quand il y en a eu, il est interdit, parce qu'il y a un lien de parenté. La preuve de ces relations, comme déjà dit, se fait après d'examen spécifique<sup>653</sup>. Les lois civiles suivent aussi la même

---

<sup>647</sup> Sur la question et son évolution historique voir: Delis D., *Le rapt des femmes*, p. 1-5, où riche bibliographie. Pour la définition du rapt voir: Karlin-Hayter P., «Further Notes on Byzantine Marriage», *DOP* 46 (1992) 136-137 (note 29).

<sup>648</sup> Sur la question voir: i) les canons: Delis D., *Le rapt des femmes*, p. 60-65 et ii) les Actes patriarcaux: p. 65-68. Pour les lois qui se sont occupées de la question voir: p. 7-59.

<sup>649</sup> Delis D., *Le rapt des femmes*, p. 78 (note 12). Celui qui fait le rapt est toujours un homme. Pour l'Acte voir aussi: Karlin-Hayter P., «Further Notes on Byzantine Marriage», *DOP* 46 (1992) 143.

<sup>650</sup> Delis D., *Le rapt des femmes*, p. 103 (note 121).

<sup>651</sup> Delis D., *Le rapt des femmes*, p. 115 (note 1).

<sup>652</sup> Delis D., *Le rapt des femmes*, p. 203 (note 17).

<sup>653</sup> Delis D., *Le rapt des femmes*, p. 218 (note 73).

position pour les fiançailles et le mariage, comme par exemple la Peira<sup>654</sup>, mais on doit souligner qu'elles adoptent une position plus stricte par rapport au droit canon<sup>655</sup>.

Au sujet de la question de la somme d'or versée par le patricien, V. Grumel considère que celle-ci avait été touchée. Ceci suggère l'hypothèse que la somme avait été diminuée en raison d'un vol, fait qui justifierait non seulement le renvoi de l'affaire au tribunal, mais aussi le fait que le patriarche ne s'est plus occupé du sujet ensuite.

À partir du récit, on peut donc comprendre le rôle que le juge du thème jouait dans les affaires ecclésiastiques. La structure administrative de l'empire comprenait une division en thèmes, parmi lesquels se trouve aussi le thème de Thessalonique, avec pour capitale Thessalonique. Le juge du thème (ἐπι τῶν κρίσεων, πραιτώρ, δικασπός) était un fonctionnaire de justice supérieur, il appartenait aux dignitaires politiques, il était chargé de la justice urbaine (droit administratif) et il pouvait imposer des emprisonnements, des interdictions etc.. Cependant, au XI<sup>e</sup> siècle, à cause de l'affaiblissement des thèmes et de la création des régions militaires correspondant aux régions fiscales, le juge, avec d'autres dignitaires, prend en charge l'administration publique et par conséquent ses responsabilités augmentent (questions économiques etc.)<sup>656</sup>.

En plus, deux cas importants qui démontrent son action sont aussi liés à Théophane (voir Chapitre I: vii) action propatriarcale). Le premier se réfère à l'aide qu'il a apportée à Zoé, en l'informant de façon ponctuelle afin qu'elle déjoue le plan de Constantin Diogènes qui avait pour but de partir de Constantinople et d'organiser une révolte par des régions de l'empire où il avait des relations puissantes. Diogènes avait comme compagnons sa sœur Théodora, le métropolite de Durrachion et l'évêque de Peritheoriou. Le plan a été dévoilé et Diogènes a été interrogé par Jean, le frère du futur

---

<sup>654</sup> i) texte: Schmink A., «Vier eherechtliche Entscheidungen», *FM* 3 (1979) 224-228 et ii) commentaire: Laiou A., *Sex, Consent and coercion in Byzantium*, *Consent and Coercion to Sex and Marriage in Ancient and Medieval Societies* (ed. Laiou Ang.), ed. DOP, Washington 1993, p. 157-164.

<sup>655</sup> Par exemple Diamantopoulos remarque que cela constitue une différenciation entre les deux systèmes, puisque les Basiliques interdisent le mariage au cas d'accord au rapt, tandis que le droit canon non (Diamantopoulos G. (p.), *Le droit des Fiançailles et du Mariage*, p. 226-229 et 376).

<sup>656</sup> En général, sur la justice à cette époque-là voir: Gkoytziokostas A., *la remise de justice à Byzance (9ème-12ème siècle)*. Selon Gkoytziokostas «à Byzance il n'y a pas de distinction claire des pouvoirs et la justice est directement liée à l'administration» (p. 230), ainsi la description exacte de ses responsabilités est difficile. Sur l'office du juge et sa relation avec la question voir: i) Plakogiannakis Em., *Titres honorifiques et Offices Actives à Byzance*, p. 146 et ii) Grigorios-Ioannidis M., *Déclin et Chute de l'institution thématique*, Thessalonique 1985, p. 82-83.

empereur Michel IV. C'est important que l'empereur Romain n'ait pas imposé de peines aux ecclésiastiques qui ont aidé Diogènes (fin 1031)<sup>657</sup>.

Le deuxième cas se situe après l'accusation d'élection anticanonique portée contre Alexis (voir plus bas) (fin 1037). Selon la description de Skylitzès, le clergé de Thessalonique a accusé son évêque de les priver du salaire auquel ils avaient droit. Michel IV, qui se trouvait dans la ville à cette époque, a conseillé au métropolitain de ne pas continuer cette pratique, mais puisque ce dernier ne tenait pas compte de lui, il a décidé d'agir de manière intelligente. Il a donc demandé que le métropolitain lui prête un kenténarion d'or, mais Théophane a refusé en disant qu'il ne disposait plus de trente livres. Mais après un contrôle, on a constaté qu'il possédait trente-trois kenténaria d'or. En dévoilant le mensonge, l'empereur a distribué ce qu'il devait exactement aux clercs avec cette somme, il a réparti le reste aux pauvres et il a renvoyé Théophane de la métropole, en le remplaçant par Prométhée<sup>658</sup>. Il est remarquable que la personne du patriarche Alexis est totalement absente du récit<sup>659</sup>.

De cet Acte et principalement des cas ayant un lien avec la vie de Théophane, il résulte qu'il s'agit d'un métropolitain qui soutenait la dynastie Macédonienne, sans que cela n'implique que la décision de son renvoi ne se fondait pas sur des actions anticanoniques qu'il avait faites.

#### **d) La préservation de la stabilité sociale: les peines contre les révolutionnaires.**

La question de la préservation de la continuité impériale est une question qui s'est posée un peu après l'accession d'Alexis au trône patriarcal et elle est liée aux tentatives des révoltes faites durant cette période (voir Chapitre I). Le texte de la décision sur ce point n'est pas conservé entièrement, il ne reste que deux extraits, sans qu'on connaisse la place des deux extraits dans le texte de l'Acte ni lequel précède l'autre.

Balsamon donne le premier et le plus grand extrait dans le commentaire qu'il fait du concile de Gangres (340) et en particulier sur les deux points suivants. D'abord, dans l'interprétation du préambule du concile, il mentionne qu'il est bon d'appliquer

---

<sup>657</sup> Skylitzès J., *Empereurs de Constantinople*, p. 319.

<sup>658</sup> Pourtant, les listes épiscopales mentionnent, après Théophane, Romain (Xatziantoniou É., *La métropole de Thessalonique*, p. 289 (note 1098)).

<sup>659</sup> Skylitzès J., *Empereurs de Constantinople*, p. 333.

l'anathème à des cas de désobéissance tant vis-à-vis de l'empereur que vis-à-vis de l'Église, pratique qui a été suivie par le même concile, mais aussi par celui de Chalcédoine (IV<sup>e</sup> concile Œcuménique). Alexis a aussi appliqué cette mesure sous son patriarcat («ἐφημερία») et sous le règne de Constantin VIII avec le *Tome synodique* contre ceux qui se rebellent contre l'empereur. Balsamon nomme les rebelles de différents noms: «ἀποστάτας», «μουλταρίους», «κατὰ τῶν βασιλέων ὅπλα ἐγείροντας» και «τυραννίδα μελετῶντας». En tout cas, Balsamon souligne que cet Acte n'a finalement pas été appliqué. Quant à son interprétation, Balsamon explique qu'on ne doit compter ni sur la position de Jean Chrysostome qui se déclare circonspect en ce qui concerne l'imposition de l'anathème, puisque c'est le Christ qui jugera à la fin le monde, ni sur les décisions des conciles de Chalcédoine et de Gangres, mais seulement sur l'interprétation du canon 3 du concile de Gangres.

Ensuite, pour l'interprétation du canon 3, la pensée de Balsamon évolue. Le canon prévoit la peine de l'anathème pour ceux qui incitent les esclaves à laisser leur service sans raison. Dans son commentaire, Balsamon argumente en faveur d'une soumission générale des esclaves à leurs maîtres, aussi se réfère-t-il à la nouvelle de Constantin VIII parmi les dispositions mentionnées. Celle-ci a été édictée en juillet et est également définie comme Tome puisqu'elle a été signée par l'empereur et le concile. Elle mentionne qu'un anathème est prononcé contre ceux qui se révoltent, qui deviennent des tyrans et qui poussent les habitants du pays contre le *basileus*. En plus, Balsamon cite une partie de la fin de cet Acte, et maudit ceux qui apostasient ou apostasieront, leurs collaborateurs, leurs inspireurs, leurs soldats et ceux qui les acceptent (TEXTE 19 (Extrait 1))<sup>660</sup>.

L'Acte mentionne ainsi non seulement les rebelles, mais aussi une multitude de personnes qui les soutiennent, et il est intéressant que Balsamon compare la rébellion à la désobéissance des esclaves envers leurs maîtres.

---

<sup>660</sup> Il s'agit du concile local qui a été convoqué à Gangres (Paphlagonie) et a publié 21 canons. Sur le concile voir: Barnes D., «The date of the council of Gangra», *JTS* 40 (1989) 121-124.

Sur le préambule voir: Ralli A. G.-Potli M., *Recueil des divins et saints canons*, vol. III, p. 97-98.

Sur le canon 3 («Εἰ τις δοῦλον προφάσει θεοσεβείας διδάσκει καταφρονεῖν δεσπότη, καὶ ἀναχωρεῖν τῆς ὑπηρεσίας, καὶ μὴ μετ' εὐνοίας καὶ πάσης τιμῆς τῷ ἑαυτοῦ δεσπότη ἐξυπηρετεῖσθαι, ἀνάθεμα ἔστω») («Si quelqu'un enseigne à un esclave, sous prétexte de piété, à mépriser son métropolitain et à s'enfuir à son service, et non à servir son propre métropolitain avec bonne volonté et avec tout l'honneur, qu'il soit anathématisé»)) voir: Ralli A. G.-Potli M., *Recueil des divins et saints canons*, vol. III, p. 103.

Le deuxième extrait se trouve dans le manuscrit Sinaiticus 482 (1117) qui contient divers Actes canoniques (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle). Le texte mentionne que les évêques qui sont obligés de se soumettre aux rebelles sous la contrainte ne seront pas punis (TEXTE 19 (Extrait 2))<sup>661</sup>.

La volonté de Constantin VIII a été exprimée par la publication de cette Nouvelle qui est datée de la même année que le Tome synodique d'Alexis<sup>662</sup>. Mortreuil a eu tort d'attribuer l'Acte à Constantin VII<sup>663</sup>.

Au sujet de la terminologie utilisée, l'Acte désigne le mouvement contre l'empereur comme apostasie, et par extension les personnes comme transfuges. Grumel se réfère à l'Acte comme traitant de situations d'émeute et de révolte.

L'Acte date de juillet 1026 (6536 depuis la création du monde), c'est-à-dire pendant le règne de Constantin VIII<sup>664</sup>. Le Sinaiticus 482 (1117) mentionne la date de 1024 (6534 depuis la création du monde) mais cela peut être considéré comme faux, dans la mesure où le manuscrit contient de nombreuses inexactitudes chronologiques, comme J. Darrouzès l'a prouvé<sup>665</sup>; en outre, en 1024, c'est le frère de Constantin VIII, Basile II, qui est empereur. Les chercheurs contemporains s'accordent facilement sur la date de 1026, comme par exemple N. Svoronos<sup>666</sup> et N. Oikonomidès<sup>667</sup>.

L'Acte doit être situé dans le cadre plus général de l'instabilité politique et militaire qui prédomine dans l'empire au XI<sup>e</sup> siècle. Plus spécialement, les cas de rébellion qui se manifestent à cette époque sont:

- a) sous le règne de Basile II: 12 cas (dont l'un sous le patriarcat d'Alexis)<sup>668</sup>,
- b) sous le règne de Constantin VIII: 8 cas<sup>669</sup>,
- c) sous le règne de Romain III: 6 cas<sup>670</sup>,
- d) sous le règne de Michel IV: 17 cas<sup>671</sup>,

---

<sup>661</sup> Darrouzès J., «Fragments d'un commentaire canonique anonyme», *RÉB* 24 (1966) 30 (N. 6) (traduction) et 37 (N. 6).

<sup>662</sup> Dölger Fr., *Regesten*, t. 2, p. 1 (823).

<sup>663</sup> Mortreuil J., *Histoire du droit byzantin*, vol. II, p. 349.

<sup>664</sup> Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 338 (N. 830).

<sup>665</sup> Darrouzès J., «Fragments d'un commentaire canonique anonyme», *RÉB* 24 (1966) 27-28.

<sup>666</sup> Svoronos N., «Le serment de fidélité», *RÉB* 9 (1951) 114.

<sup>667</sup> Oikonomidès N., «Le serment de l'impératrice Eudocie», *RÉB* 21 (1963) 115.

<sup>668</sup> Cheynet J.-C., *Pouvoir et contestations*, p. 27-37.

<sup>669</sup> Cheynet J.-C., *Pouvoir et contestations*, p. 38-41.

<sup>670</sup> Cheynet J.-C., *Pouvoir et contestations*, p. 41-45.

<sup>671</sup> Cheynet J.-C., *Pouvoir et contestations*, p. 45-53.



- e) sous le règne de Michel V: 3 cas<sup>672</sup>,
- f) sous le règne de Zoé et de Théodora: 4 cas<sup>673</sup>,
- g) sous le règne de Constantin IX Monomaque: 14 cas (dont l'un sous le patriarcat d'Alexis)<sup>674</sup> et
- h) sous le règne de Théodora: 3 cas (TABLEAU 20)<sup>675</sup>.

Les quarante mouvements de rébellion peuvent être séparés en trois grandes catégories. La première comprend ceux qui se manifestent en tant que révolutions et visent à l'occupation du pouvoir et constituent les cas les plus nombreux. Celles-ci sont suscitées par des militaires ou par d'autres personnes, parfois par des ex-collaborateurs de l'empereur. D'autres noms servent aussi à désigner ces mouvements, comme révoltes, émeutes etc.. La peine qui était imposée aux rebelles était différente à chaque fois, mais c'étaient principalement la cécité, l'exil et la tonsure des moines<sup>676</sup>. Quant à l'interprétation de ces mouvements, on a formulé beaucoup d'avis et de contre-avis. J.-C. Cheynet donne une interprétation classique en disant que ces rébellions relèvent d'un conflit entre les membres de l'aristocratie qui voulaient avoir de l'influence sur le pouvoir<sup>677</sup>. J. Haldon lie cette question à l'affaiblissement de l'armée impériale et de thèmes, mais aussi à l'entrée des mercenaires dans l'armée<sup>678</sup>. Plus récemment, des théories allant contre ces positions classiques ont été formulées, comme celle d'A. Kaldellis, qui pense que les révolutions constituent une expression démocratique du peuple<sup>679</sup>.

L'examen attentif des mouvements contre l'empereur conduit à la deuxième catégorie qui a une approche opposée. Tandis que la plupart des mouvements sont suscités par les rebelles contre l'empereur, il y a aussi des actions des empereurs contre

---

<sup>672</sup> Cheynet J.-C., *Pouvoir et contestations*, p. 54-55.

<sup>673</sup> Cheynet J.-C., *Pouvoir et contestations*, p. 55-57.

<sup>674</sup> Cheynet J.-C., *Pouvoir et contestations*, p. 57-65.

<sup>675</sup> Cheynet J.-C., *Pouvoir et contestations*, p. 65-67.

<sup>676</sup> À celles-ci peuvent être ajoutées aussi d'autres, comme l'entrée dégradante du vaincu à Constantinople, l'amputation de membres du corps (par exemple langue) et la confiscation de la fortune. Il est intéressant que dans certains cas les rebelles deviennent partisans de l'empereur après l'imposition de la peine et l'expiration de temps adéquat.

<sup>677</sup> Les membres de l'aristocratie sont divisés en diverses catégories, comme par exemple selon la charge (politique-militaire), selon la géographie (de Constantinople, de l'Asie Mineure etc.) etc. (Cheynet J.-C., *Pouvoir et contestations*, p. 475-480).

<sup>678</sup> Haldon J., *Warfare, State and Society in the Byzantine World, 565-1204*, ed. UCL Press, Warfare and History, London 1999, p. 85-94.

<sup>679</sup> Kaldellis A., *The Byzantine Republic. People and Power in New Rome*, ed. Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts-London 2015.

des personnes dont ils estimaient qu'ils savaient leur autorité (par exemple le cas de Basile Sklèros (entre 1026-1028) (voir plus bas)). L'examen des sources et les Actes du patriarche ne fournissent pas d'informations telles qu'elles pourraient permettre d'interpréter ces actions.

Parallèlement aux mouvements révolutionnaires, d'autres qui ne visaient pas le renversement du pouvoir constituent la troisième catégorie. Leur objectif était la satisfaction des intérêts locaux ou par exemple la sécession d'une région et la révolte contre les décisions de l'empereur (principalement contre celles qui concernaient les hausses d'impôts). Laiou a examiné les divers types des révolutions en étudiant la terminologie<sup>680</sup>.

De l'examen de tous ces mouvements de rébellion, il résulte clairement que la décision d'Alexis (juillet 1026) portait sur les révoltes de l'époque de Constantin VIII et plus spécialement sur les mouvements qui ont eu lieu pendant les premières années de son règne, et éventuellement sur ceux des dernières années de Basile II. La raison pour laquelle la condamnation patriarcale est seulement mentionnée au début du règne de Constantin n'est pas connue, et on ne sait pas non plus pourquoi elle n'a pas été répétée sous le règne des empereurs suivants. Probablement, Alexis a procédé de cette manière à la protection de la succession de Basile II, acte qui explique sa politique générale en faveur des empereurs macédoniens (voir Chapitre I). Précisément, la décision visait les mouvements de rébellion suivants:

a) fin 1025-début 1026: il s'agit de la tentative de complot contre l'empereur du militaire Constantin Bourtzès, ex-dignitaire de Basile II. La tentative a échoué et la peine imposée fut la cécité<sup>681</sup>,

b) été 1026: il s'agit de l'accusation de complot contre l'empereur de Nicéphore Comnène. La tentative a échoué et la peine imposée fut la cécité<sup>682</sup>,

c) en 1026: il s'agit de la tentative de Bardas Phokas contre l'empereur. La tentative a échoué et la peine imposée fut la cécité<sup>683</sup>,

d) en 1026: il s'agit de la ville de Naupacte qui s'est insurgée contre les hausses d'impôts qui lui ont été imposées<sup>684</sup>,

---

<sup>680</sup> Laiou A., «Peasant Rebellion: Notes on its Vocabulary and Typology», *ORDNUNG* (1995) 99-118.

<sup>681</sup> Sur ce mouvement voir: i) Skylitzès J., «Synopsis Historiarum», *CFHB* 5 (1973) 371, ii) Mpourdara C., *Le crime de trahison et la rébellion*, p. 102 et iii) Cheynet J.-C., *Pouvoir et contestations*, p. 38 (N° 23).

<sup>682</sup> Sur ce mouvement voir: i) Skylitzès J., «Synopsis Historiarum», *CFHB* 5 (1973) 371-372, ii) Mpourdara C., *Le crime de trahison et la rébellion*, p. 103-104 et iii) Cheynet J.-C., *Pouvoir et contestations*, p. 38 (N° 24).

<sup>683</sup> Sur ce mouvement voir: i) Skylitzès J., «Synopsis Historiarum», *CFHB* 5 (1973) 372, ii) Mpourdara C., *Le crime de trahison et la rébellion*, p. 104 et iii) Cheynet J.-C., *Pouvoir et contestations*, p. 39 (N° 25).

e) entre 1026 et 1028: il s'agit de la tentative de Basile Sklèros pour acquérir de l'influence à la cour impériale. La tentative a échoué et la peine imposée fut la cécité<sup>685</sup> et

f) entre 1026 et 1028 également: il s'agit des tentatives de Romain Kourkouas, Bogdanos, Glavas, Goudelios et de Zacharie pour renverser l'empereur (complot). Il semble que les rebelles n'ont pas agi de façon coordonnée, mais chacun seul. Les tentatives ont échoué et la peine imposée fut la cécité<sup>686</sup>.

De l'examen de ces mouvements, il résulte qu'il s'agit exclusivement de tentatives de renversement de l'empereur et non d'autres mouvements, à l'exception de celui qui était contre les impôts imposés (Naupacte). Cela explique aussi la valeur de la décision d'Alexis. Au sujet de deux derniers mouvements il est important de remarquer qu'ils sont présentés par Skylitzès comme une liste de mouvements qui se situent entre 1026 et 1028. On ne sait pas s'ils se présentent chronologiquement, cependant l'existence de tels mouvements jusqu'en 1028 montre que finalement la décision d'Alexis (1026) n'a pas fait diminuer les tentatives de renversement de Constantin<sup>687</sup>.

L'analyse de ces mouvements montre qu'ils visaient directement l'empereur (contenu politique), puisqu'ils étaient contre lui, mais aussi indirectement l'Église (contenu théologique), dans la mesure où à Byzance les deux pouvoirs étaient étroitement liés entre eux. Néanmoins, on ne peut pas tirer d'éléments théologiques de nombreux mouvements, puisque leur contenu est exclusivement politique. Sous le patriarcat d'Alexis, les conséquences ecclésiastiques qui résultent des mouvements sont les suivantes:

a) concernant le métropolitain de Naupacte: en 1026, la population de Naupacte s'est insurgée contre les impôts élevés qu'on lui avait imposés. L'armée est intervenue pour réprimer la révolte et parmi les autres peines, celle de la cécité a été imposée au métropolitain. On n'a aucune indication précisant si Alexis a réagi à cette peine contre un ecclésiastique<sup>688</sup>,

---

<sup>684</sup> Sur ce mouvement voir: i) Skylitzès J., «Synopsis Historiarum», *CFHB* 5 (1973) 372, ii) Mpourdara C., *Le crime de trahison et la rébellion*, p. 104 et iii) Cheynet J.-C., *Pouvoir et contestations*, p. 39 (N° 26).

<sup>685</sup> Sur cet effort voir: i) Skylitzès J., «Synopsis Historiarum», *CFHB* 5 (1973) 372, ii) Mpourdara C., *Le crime de trahison et la rébellion*, p. 105 et iii) Cheynet J.-C., *Pouvoir et contestations*, p. 39-40 (N° 27).

<sup>686</sup> Sur ces mouvements voir: i) Skylitzès J., «Synopsis Historiarum», *CFHB* 5 (1973) 372 et ii) Cheynet J.-C., *Pouvoir et contestations*, p. 40 (N° 28).

<sup>687</sup> Il est intéressant de souligner que Constantin imposait toujours la même peine aux rebelles, celle de la cécité.

<sup>688</sup> À un autre point du récit, le métropolitain est nommé archevêque (i) Skylitzès J., «Synopsis Historiarum», *CFHB* 5 (1973) 372, ii) Mpourdara C., *Le crime de trahison et la rébellion*, p. 104 et iii) Cheynet J.-C., *Pouvoir et contestations*, p. 39 (N° 26)).

b) concernant le moine Zacharie: il a essayé, comme beaucoup d'autres à la même époque (1026-1028), de renverser l'empereur. Comme les autres, il a échoué et la peine de la cécité lui a été imposée. On ne sait comment ni pourquoi un moine a voulu réaliser un tel projet<sup>689</sup>,

c) concernant Georges Barasbatzè (higoumène du monastère d'Ivion): il a été défenseur du rebelle Constantin Diogène. Diogène s'est opposé à l'empereur Romain (1029), mais il a été battu. On lui a imposé la peine d'incarcération dans un monastère<sup>690</sup>,

d) concernant le métropolite de Durrës et l'évêque de Peritheoriou, et leur adversaire Théophane (métropolite de Thessalonique): Constantin Diogène a fait une seconde tentative contre l'empereur, en ayant le soutien du métropolite et de l'évêque, Théophane a cependant soutenu l'empereur. Diogène a de nouveau été vaincu et il s'est suicidé, tandis que ses soutiens ecclésiastiques ont été libérés peu après par mandat impérial<sup>691</sup>,

e) concernant le patriarche Alexis lui-même: l'impératrice Zoé, après le décès de l'empereur Romain III, procède à la nomination d'un nouvel empereur (11 avril 1034). Le patriarche consent en couronnant le nouvel empereur<sup>692</sup>,

f) concernant le patriarche Alexis et le clergé: ils ont été du parti du peuple de Constantinople au retour de Zoé et contre les impôts lourds qui avaient été imposés (1042). Leur réaction a eu un résultat positif<sup>693</sup> et

g) concernant le patriarche Alexis: il s'est opposé au troisième mariage que Zoé voulait faire avec Constantin Monomaque (1042), un mariage qui a finalement eu lieu<sup>694</sup>.

---

<sup>689</sup> Probablement, il s'agit du moine géorgien Zacharie du monastère d'Ivion qui a vécu quand Georges Barasbatzè était higoumène (i) Skylitzès J., «Synopsis Historiarum», *CFHB* 5 (1973) 372 et ii) Cheynet J.-C., *Pouvoir et contestations*, p. 40 (N° 28)).

<sup>690</sup> On ne sait pas si l'on a imposé une peine à Georges (i) Skylitzès J., «Synopsis Historiarum», *CFHB* 5 (1973) 376-377, ii) Mpourdara C., *Le crime de trahison et la rébellion*, p. 107 et iii) Cheynet J.-C., *Pouvoir et contestations*, p. 42-43 (N° 32)).

<sup>691</sup> Quant au métropolite Théophane voir aussi le Chapitre IV (i) Skylitzès J., «Synopsis Historiarum», *CFHB* 5 (1973) 385, ii) Mpourdara C., *Le crime de trahison et la rébellion*, p. 107 et iii) Cheynet J.-C., *Pouvoir et contestations*, p. 43-44 (N° 34)).

<sup>692</sup> Sur cette question et sur la problématique relative voir aussi le Chapitre I (i) Skylitzès J., «Synopsis Historiarum», *CFHB* 5 (1973) 389-391, ii) Mpourdara C., *Le crime de trahison et la rébellion*, p. 108, 109 et 110 et iii) Cheynet J.-C., *Pouvoir et contestations*, p. 44-45 (N° 36)).

<sup>693</sup> Sur cette question et sur la problématique relative voir aussi le Chapitre I (i) Skylitzès J., «Synopsis Historiarum», *CFHB* 5 (1973) 418-420, ii) Mpourdara C., *Le crime de trahison et la rébellion*, p. 115-117 et iii) Cheynet J.-C., *Pouvoir et contestations*, p. 54-55 (N° 56)).

<sup>694</sup> Sur cette question et sur la problématique relative voir aussi le Chapitre I (i) Skylitzès J., «Synopsis Historiarum», *CFHB* 5 (1973) 423 et ii) Cheynet J.-C., *Pouvoir et contestations*, p. 56-57 (N° 60)).

L'examen des aspects ecclésiastiques montre que l'Église n'avait pas toujours d'attitude négative à l'égard des mouvements de révolte contre l'empereur et que lors des événements liés au changement d'empereur elle s'était rangée du côté des revendicateurs. Cette pratique continue aussi après Alexis, lorsque par exemple le patriarche Cérulaire se range d'abord contre un mouvement révolutionnaire et en faveur de l'empereur (1047)<sup>695</sup>, mais essaie ensuite de l'influencer en faveur de ses positions en soulevant le peuple (1054)<sup>696</sup>. Des saints se déclarent également parfois contre les rebelles, comme par exemple Lazare le Galésiotte (au milieu du XI<sup>e</sup> siècle)<sup>697</sup>. De manière plus générale, l'attitude des moines envers les rebelles a été examinée par L. Hermay<sup>698</sup>.

Ainsi, l'Acte a un **contenu politique** et se réfère directement aux relations de l'empereur et du patriarche. En effet, la décision d'Alexis, si on la juge dans le cadre général de ces relations, peut être comparée à d'autres, la comparaison révélant son importance. Celle-ci tient à ce que, si le patriarche refusait de condamner les rebelles, des tensions pourraient être créées entre les deux pouvoirs comme dans d'autres cas similaires dans l'histoire<sup>699</sup>. Cela conduit à penser que cette condamnation des mouvements de rébellion a peut-être suivi une injonction impériale.

Il convient de mentionner une institution qui déterminait plus précisément les relations du pouvoir politique et du pouvoir ecclésiastique. La question des relations des citoyens et de l'empereur est liée à l'institution du serment (déclaration) de fidélité et d'obéissance que les premiers devaient prêter au deuxième, institution qui est établie depuis l'époque des Comnènes (XI<sup>e</sup> siècle)<sup>700</sup>. Les chefs de l'armée et les soldats, les employés de l'État (par exemple juges) et le peuple, un peu après chaque nouvel avènement impérial, prêtaient le serment de fidélité selon un rituel précis. Le nouvel empereur recevait ainsi une ratification de son pouvoir de droit divin (ἐξουσία θεῖω

---

<sup>695</sup> Sur cet événement voir : Cheynet J.-C., *Pouvoir et contestations*, p. 59-61 (N° 65).

<sup>696</sup> Sur cet événement voir : Cheynet J.-C., *Pouvoir et contestations*, p. 64 (N° 73).

<sup>697</sup> Sur cet événement voir: Cheynet J.-C., *Pouvoir et contestations*, p. 64-65 (N° 74).

<sup>698</sup> i) Hermay L., *Moines, aristocratie et pouvoirs (843-1204): étude sur le rôle social et politique de l'élite des moines à Byzance*, Paris 2015 et ii) Hermay L., «Les moines révoltés à Byzance (843-1204)», *TM* 21/1 (2017) 277-284.

<sup>699</sup> Les cas relatifs concernent des questions vitales des relations des deux pouvoirs qui ont créé des tensions et se relient au cadre général de ces relations. Comme exemples entre autres on peut citer: i) le couronnement des empereurs Maurice et Phocas (602), ii) le cas de Léon VI qui s'est marié quatre fois (X<sup>e</sup> siècle), iii) le couronnement des empereurs Constantin VII et Romain Lécapène (920), iv) le passage du pouvoir de Michel VI à Isaac Comnène (1057) et v) la déposition du patriarche Cosmas (1081).

<sup>700</sup> Pour les lois civiles voir: Delouis O., «Église et serment», *ORALITÉ ET LIEN* (2008) 222-226.

δικαίω)<sup>701</sup>. N. Svoronos a soutenu qu'il y avait aussi une deuxième catégorie de serments, qui étaient prêtés dans des occasions diverses, principalement pour des questions de succession impériale, et qui s'adressaient à trois catégories (Sénat, armée et peuple). C'est le cas du serment de Zoé prêté à Michel IV et de celui de Michel V prêté à Zoé (1041)<sup>702</sup>. Les rebelles suivaient une démarche semblable, eux qui, pour acquérir de la force, exigeaient le serment de fidélité de leur soldats<sup>703</sup>. J.-C. Cheynet soutient la nécessité sociale de l'existence du serment<sup>704</sup>.

Une troisième catégorie de serments se référait exclusivement aux personnes ecclésiastiques dans leurs relations avec l'empereur, « des actions de soumission de l'Église à l'État, représentées par la volonté impériale »<sup>705</sup>. Ainsi, le patriarche et le synode expriment leur accord avec l'empereur en publiant un *Tome synodique*, qui fait mention soit des adversaires de l'Empereur (rebelles, adversaires politiques), soit de la protection de ses fils mineurs qui sont appelés à lui succéder. Il semble que la protection de la succession impériale via les dynasties (c'est-à-dire le passage du pouvoir du père au fils par droit de succession) est un objectif commun du pouvoir politique et de l'Église. Il est intéressant que son contenu ne soit pas proprement ecclésiastique et soit lié seulement à des sujets politiques. Le serment suit un cadre général d'obligations envers l'empereur, que les signataires s'engagent à suivre (signalement des ennemis de

---

<sup>701</sup> Le serment de fidélité/d'obéissance tire ses origines de l'époque romaine et a acquis une place officielle à Byzance. Il était donné sous la forme d'une lettre relative qui était gardée aux archives du palais. En général sur ce serment voir: Svoronos N., «Le serment de fidélité», *RÉB* 9 (1951) 106-109, avec bibliographie.

<sup>702</sup> Svoronos N., «Le serment de fidélité», *RÉB* 9 (1951) 109-110. Quant à l'établissement de liens entre serment et succession impériale voir: Svoronos N., «Le serment de fidélité», *RÉB* 9 (1951) 116-125, où il est mentionné qu'avec la Querelle iconoclaste (IX<sup>e</sup> siècle) l'Église a été soumise à l'État (au moins en ce qui concerne la question de la succession impériale et de son *θείω δικαίω* pouvoir). Les questions du serment sont liées aussi aux relations entre parents et dignitaires (par exemple le cas: Oikonomidès N., « Cinq actes inédits », *RÉB* 25 (1967) 137-138).

<sup>703</sup> Par exemple à l'époque d'Alexis le rebelle Nicéphore Comnène a exigé un tel serment de fidélité de ses soldats (1026) (Cheynet J.-C., *Pouvoir et contestations*, p. 38 (N<sup>o</sup> 24)).

<sup>704</sup> Cheynet J.-C., «Foi et conjuration», *ORALITÉ ET LIEN* (2008) 267 et s..

<sup>705</sup> Svoronos N., «Le serment de fidélité», *RÉB* 9 (1951) 114. Svoronos reconnaît en tout cas qu'au début les causes d'institutionnalisation de ce serment concernaient une question concrète (vénération d'images saintes). En général, l'emploi progressif du serment de la part des employés de l'État vers les personnes ecclésiastiques montre que les dernières ont été considérées également en tant qu'employés de l'État, tandis que du XI<sup>e</sup> siècle il s'est entièrement étendu (135). Le serment des personnes politiques et ecclésiastiques est lié également avec un «lien personnel» entre celles-ci et l'empereur, qui représente l'État (135-136). Sur le fait qu'on considérait les personnes ecclésiastiques comme fonctionnaires de l'État qui agissent sous désir impérial voir aussi des cas relatifs ultérieurs: Oikonomidès N., «Cinq actes inédits», *RÉB* 25 (1967) 138-139.

l'empereur qui ne doivent pas être soutenus, mention de l'impératrice et des dignitaires qui sont proches de l'empereur et qui doivent être soutenus etc.)<sup>706</sup>. Selon N. Svoronos, la décision d'Alexis qui constitue en réalité un serment de fidélité à l'empereur, via l'imposition de l'anathème pour trahison ultime, se comprend aussi dans ce contexte<sup>707</sup>. D'ailleurs, des cas correspondants sont mentionnés ultérieurement (XI<sup>e</sup> siècle)<sup>708</sup>. Cependant parfois l'Église, même si elle prête le serment de fidélité, ne maudit pas les rebelles (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)<sup>709</sup>. À cet égard, il est intéressant de souligner que des anathèmes furent lancés également contre des personnes politiques (XIV<sup>e</sup> siècle)<sup>710</sup>. Mais finalement, l'Église accepte elle-même aussi la valeur du serment en suivant la pratique impériale. Cette acceptation se produit selon le principe d'économie et s'établit à l'époque qui suit le patriarcat d'Alexis<sup>711</sup>.

Remarquons qu'avant de prêter serment à l'Empereur, le patriarche et les évêques lisaient un vœu spécial pendant leur élection en présence de l'empereur<sup>712</sup>. Lors de la prestation du serment, le logothète du drome est désigné comme responsable de la surveillance de la procédure du serment, et les siècles suivants ce rôle revient au grand logothète<sup>713</sup>. Le serment était prêté soit avec une confession, soit avec une signature<sup>714</sup>.

---

<sup>706</sup> Le cas du serment d'Eudocie en faveur de ses fils mineurs constitue un exemple caractéristique (voir ci-dessous). Sur l'importance de la succession héréditaire des empereurs voir: i) Christophilopoulou Cath., *Élection, nomination et couronnement de l'empereur byzantin*, p. 172 et suiv. (en grec), ii) Oikonomidès N., «Le serment de l'impératrice Eudocie», *RÉB* 21 (1963) 120-121 et iii) Oikonomidès N., «Cinq actes inédits», *RÉB* 25 (1967) 142-143. Il est intéressant que plusieurs fois le concile se rende responsable de l'application du serment du côté de l'impératrice, lorsque la dernière doit protéger ses enfants mineurs (Oikonomidès N., «Cinq actes inédits», *RÉB* 25 (1967) 142).

<sup>707</sup> Svoronos N., «Le serment de fidélité», *RÉB* 9 (1951) 114.

<sup>708</sup> Par exemple le serment du patriarche et du clergé supérieur vers Manuel I<sup>er</sup> Comnène et contre les rebelles (1171) (i) Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. III*, N. 1120 et ii) Dölger Fr., *Regesten*, t. 2, N. 1538). Il s'agit du premier Acte relatif après l'équivalent d'Alexis et le premier où l'Église a demandé un serment écrit (Svoronos N., «Le serment de fidélité», *RÉB* 9 (1951) 114).

<sup>709</sup> L'Église a refusé l'anathème sous prétexte que les lois de l'État suffisent (Svoronos N., «Le serment de fidélité», *RÉB* 9 (1951) 115-116).

<sup>710</sup> Il s'agit du conflit entre Andronic II Paléologue et Andronic III Paléologue concernant la succession au trône (Svoronos N., «Le serment de fidélité», *RÉB* 9 (1951) 116). Un autre cas caractéristique de serment après exigence de l'empereur pour «affaires politiques» constitue celui de Philothée, mais à vrai dire il concerne la succession impériale (Failler A., «La déposition du patriarche», *RÉB* 31 (1973) 127).

<sup>711</sup> Sur la question voir: i) par rapport aux patriarches: Delouis O., «Église et serment», *ORALITÉ ET LIEN* (2008) 227-230, ii) par rapport aux moines: 231-236 et iii) par rapport aux saints: 236-241.

<sup>712</sup> i) Svoronos N., «Le serment de fidélité», *RÉB* 9 (1951) 115 et ii) Habert I., *Αρχιερατικόν*, Paris 1676, p. 497-498.

<sup>713</sup> La charge du logothète du drome, ultérieurement celui du grand logothète, était le fonctionnement intérieur et des relations extérieures de l'État. Sur ces charges voir: i) Bréhier L., *Les institutions*, p. 120,

Le serment à l'empereur s'intégrait dans le cadre plus général des serments (tribunaux, vie privée etc.) et était soumis à des lois politiques et des peines<sup>715</sup>, mais cela ne suffisait pas à arrêter la contestation de sa légalité de la part des rebelles.

En dehors des lois civiles, le serment s'appuyait aussi sur le droit canon et concernait de nombreuses catégories (serment impérial, serment judiciaire etc.). En général, le serment a provoqué des réactions dès le début de son institutionnalisation et les Pères ont développé un enseignement contre lui<sup>716</sup>. Mais progressivement, il a eu un rôle déterminant, avec l'accord de l'Église et la publication de canons équivalents<sup>717</sup>. Néanmoins, il y avait une contradiction avec le témoignage du Nouveau Testament et le Sermon sur la Montagne que les rebelles invoquaient pour soutenir leur opposition au serment à l'empereur. Mais cet argument n'a pas été considéré comme cela s'était passé aussi, selon N. Svoronos, dans d'autres cas où enseignement chrétien et vie civile entraient en opposition. Le compromis s'appuyait sur le fait que dans le Sermon sur la Montagne le serment est interdit<sup>718</sup> mais que cette interdiction n'est pas absolue et que dans des cas exceptionnels, pour des questions importantes, il est permis en raison d'économie<sup>719</sup>. La peine pour celui qui violait le serment était l'excommunication, dont la levée avait lieu avec l'imposition d'une pénitence; d'autre part, on souligne la

---

141, 145, 168, 234, 277, 301-303 et 328 et ii) Dölger F., *Beiträge zur Geschichte*, p. 22-23. Sur son rapprochement avec le serment de fidélité voir: Svoronos N., «Le serment de fidélité», *RÉB* 9 (1951) 142 (Note additionnelle).

<sup>714</sup> Plusieurs fois la confession et la signature étaient confondus, même si la confession pouvait aussi prendre d'autres formes (Failler A., «La déposition du patriarche», *RÉB* 31 (1973) 145-146).

<sup>715</sup> Il s'agit des lois: i) Just. Nov. 7,8,49, ii) Basil. 6,3,6, iii) Basil. 6,14,8, 6,14,16, 6,14,19, iv) Basil. 7,6,14 et v) Basil. 22,5 et 22,6 (voir aussi: Failler A., «La déposition du patriarche», *RÉB* 31 (1973) 127). Les décisions entre autres des empereurs Doukas (1078), Alexis Comnène (1082), Manuel Comnène, des juristes (comme celle de Matthieu Blastarès) et la Nouvelle 97 de Léon VI se sont appuyées sur celles-ci (Svoronos N., «Le serment de fidélité», *RÉB* 9 (1951) 134 (note 4) et 135 (note 2 et 3)). Sur la loi voir en général: Koukoulès Ph., *Vie et civilisation des byzantins*, vol. 3, p. 346-375 (en grec). Les peines de l'État se référaient seulement aux lois de l'état et pas au droit canon (Oikonomidès N., «Le serment de l'impératrice Eudocie», *RÉB* 21 (1963) 113).

<sup>716</sup> Delouis O., «Église et serment», *ORALITÉ ET LIEN* (2008) 212-219.

<sup>717</sup> Il s'agit des canons: i) 25 des Apôtres, ii) 94 de Quinisexte et iii) 10, 17, 29, 64 et 82 de Basile le Grand (Failler A., «La déposition du patriarche», *RÉB* 31 (1973) 127). Sur les canons voir: Delouis O., «Église et serment», *ORALITÉ ET LIEN* (2008) 219-222. Sur les principes d'institutionnalisation et du rituel du serment voir: Oikonomidès N., «Le serment de l'impératrice Eudocie», *RÉB* 21 (1963) 111-113.

<sup>718</sup> Mt. 5, 33-37. L'idée de l'interdiction du serment se trouve aussi à: Jc. 5, 12.

<sup>719</sup> Svoronos N., «Le serment de fidélité», *RÉB* 9 (1951) 134-135. Sur la question du serment voir aussi: Jung N., «Serment», *DTC* 14 (1941) 1945.



nécessité du serment pour confondre les parjures<sup>720</sup>. N. Oikonomidès, en examinant un autre cas de serment, fait remarquer que le serment est théologiquement interdit à cause du témoignage du Nouveau Testament et du canon 25 des Apôtres, et que pour cette raison l'Église a évité (sauf exception) d'imposer de serment en publiant seulement des *Tomes synodiques*, qui en réalité tiennent lieu de serment (par exemple Tome synodique de 1171). Ainsi, les personnes ecclésiastiques s'engagent comme les personnes politiques en faveur de l'empereur, en exprimant cet engagement non avec un serment, mais avec leur signature dans le Tome<sup>721</sup>. Le Tome synodique d'Alexis lui aussi semble exprimer ce besoin.

Par l'examen des serments de fidélité de la période, on s'aperçoit aussi d'une autre différence essentielle qui concerne la continuation de la validité du serment pour les successeurs. C'est-à-dire que bien que, dans de nombreux serments, on mentionne que le serment continuera à être valable aussi pour les successeurs (empereurs, patriarches, métropolitains etc.), la décision d'Alexis semble se limiter chronologiquement au règne de Constantin VIII uniquement et engager le concile de cette époque-là. Bien sûr, tous les cas comprennent les personnes qui agissent dans le royaume d'un empereur. Ce fait crée un doute raisonnable lorsqu'il s'agit de savoir si Alexis procède au renouvellement des anathèmes également pour les successeurs de Constantin, puisque des mouvements des rebelles qui menaçaient les descendants de la dynastie macédonienne ont existé pendant toute la durée de son patriarcat.

L'Acte d'Alexis ne fournit pas d'informations sur la préparation du concile, cependant dans d'autres cas du même genre on parle d'un concile patriarcal. Au sujet de la signature de l'Acte, d'autres cas montrent que l'Acte est signé postérieurement par les membres absents (métropolitains, archevêques, archontes patriarcaux), et que parfois les évêques signent aussi. L'application de la décision engage à l'observation des décisions par tous les fidèles de chaque province ecclésiastique, et presque toujours il y

---

<sup>720</sup> On mentionne en tant que tel cas par exemple l'Acte de Calliste I<sup>er</sup> et de Philothée (XIV<sup>e</sup> siècle) concernant l'imposition de l'aphorisme et le besoin du serment (i) Failler A., «La déposition du patriarche», *RÉB* 31 (1973) 126-127 et ii) Oikonomidès N., «Le serment de l'impératrice Eudocie», *RÉB* 21 (1963) 113-114). Blastaris soutient aussi l'avis concernant la nécessité du serment (Ralli A.G.-Potli M., *Recueil des divins et saints canons, vol. VI*, p. 291). Le cas de l'ex-patriarche Constantin constitue un cas de non communion (767).

<sup>721</sup> Oikonomidès N., «Cinq actes inédits», *RÉB* 25 (1967) 136-137, où on remarque des exceptions de patriarches qui ont prêté serment. Pourtant, bien que le serment ait été permis pour les degrés supérieurs du clergé et les fidèles, il était interdit pour les prêtres (Failler A., «La déposition du patriarche», *RÉB* 31 (1973) 127).

a une imposition de peine de la part de l'Église en cas de non observance<sup>722</sup>. La décision d'Alexis impose dans ce cas la peine de l'anathème.

L'imposition de la peine met en avant le **contenu théologique** de l'Acte. L'anathème (excommunication) constitue une peine bien supérieure aux autres peines ecclésiastiques qui ont été appliquées par l'Église pendant la rédaction des serments de fidélité «afin d'exercer sa pression sur le peuple en faveur des empereurs»<sup>723</sup>. Les cas d'anathème mentionnés dans des Tomes synodiques sont celui d'Alexis (1026), de Manuel Comnène et de Michel Paléologue, cependant la valeur de ces décisions a été contestée ultérieurement par Balsamon et par Philothée Kokkinos<sup>724</sup>.

En effet, Balsamon mentionne qu'à son époque (XII<sup>e</sup> siècle) le Tome d'Alexis n'était plus en vigueur («ἀργός»), alors qu'il ne connaît pas le Tome de 1171 puisqu'il mentionne qu'il ne sait pas si les avis de Jean Chrysostome surpassent les décisions du quatrième Concile œcuménique et de celui de Gangres<sup>725</sup>. En tout cas, il est bizarre que sous Isaac II Ange (à la fin du XII<sup>e</sup> siècle) le peuple ait anathématisé les rebelles et que le patriarche soit intervenu pour la levée de l'anathème<sup>726</sup>. Oikonomidès en commentant les avis de Balsamon observe que ce dernier n'accepte pas la validité du Tome d'Alexis sous prétexte que selon Jean Chrysostome l'anathème est une peine spirituelle, qu'il faut interdire parce qu'elle sous-entend l'impossibilité du salut de l'âme de l'individu<sup>727</sup>.

Le patriarche Philothée Kokkinos a commenté plus tard la décision de Balsamon dans un bref traité (XIV<sup>e</sup> siècle). Philothée se déclare, comme Balsamon, contre l'application de l'anathème qui apparaît d'ailleurs, selon lui, ne pas avoir été appliqué même avant l'époque de Balsamon, et il souligne en outre qu'il était dépourvu de fondement. Des cas analogues qui se sont produits ultérieurement, par exemple sous Manuel Comnène (1171) et sous Michel Paléologue (1271), n'avaient pas non plus de fondement. Philothée soutient le «ἀνεργητον» et le «ἄπρακτον» des décisions en s'appuyant sur les arguments des Pères, notamment sur ceux de Jean Chrysostome<sup>728</sup>.

---

<sup>722</sup> Par exemple, la décision de Michel IV Autorianos (XIII<sup>e</sup> siècle) de ne pas imposer des peines (Oikonomidès N., «Cinq actes inédits», *RÉB* 25 (1967) 139).

<sup>723</sup> Oikonomidès N., «Cinq actes inédits», *RÉB* 25 (1967) 139.

<sup>724</sup> Oikonomidès N., «Le serment de l'impératrice Eudocie», *RÉB* 21 (1963) 115.

<sup>725</sup> Svoronos N., «Le serment de fidélité», *RÉB* 9 (1951) 114-115. Le Tome de Manuel a été mis à part, comme celui d'Alexis, jusqu'à l'apparition d'un nouveau sous Michel VIII Paléologue (1271) (p. 115).

<sup>726</sup> Svoronos N., «Le serment de fidélité», *RÉB* 9 (1951) 115 (note 5).

<sup>727</sup> Oikonomidès N., «Le serment de l'impératrice Eudocie», *RÉB* 21 (1963) 115.

<sup>728</sup> Il s'agit de l'Acte: «Τοῦ ἀγιωπάτου πατριάρχου, κυρίου Φιλοθέου, ἀνατροπή τῶν γεγραμμένων παρὰ τῷ Ἀρμενοπούλῳ ἀναθεματισμῶν». Sur cette question voir: Svoronos N., «Le serment de fidélité», *RÉB* 9 (1951) 116.

N. Oikonomidès lui aussi se réfère à la validité et à la mise en pratique du Tome d'Alexis, qui ont pourtant été contestées<sup>729</sup>, tandis que Failler met en valeur les objections de Philothée au sujet de la nécessité du serment en général<sup>730</sup>.

En tout cas, il est intéressant de mettre en relief que Philothée, et son prédécesseur Calliste I, imposent l'aphorisme (excommunication) à quiconque s'opposait à l'empereur (1364), tandis que par un autre Acte, Philothée anathématise ceux qui se déclarent contre l'empereur (1364)<sup>731</sup>. Il est cependant à souligner que bien que Philothée ne soutienne pas l'anathème de l'époque d'Alexis, néanmoins il l'accepte à son époque, non seulement contre ceux qui s'opposent à l'empereur, mais aussi contre son prédécesseur Calliste qui a injustement été expulsé du trône patriarcal car il soutenait l'empereur légitime<sup>732</sup>.

N. Oikonomidès ajoute, outre l'avis négatif de Balsamon, que l'anathème peut être imposé seulement dans le cas de parjure des rebelles contre le serment de fidélité qu'ils devaient prêter à l'empereur. Dans ce contexte, la peine d'anathème est permise, bien que Chrysostome se déclare contre son imposition<sup>733</sup>. Plus généralement, N. Oikonomidès se déclare réservé en ce qui concerne la peine d'anathème, parce que le Tome d'Alexis a été contesté sur ce point, que le Tome de 1171 l'impose de manière peu claire et que des serments ultérieurs ne comprennent même pas de peines<sup>734</sup>.

L'exemple d'Eudocie est un exemple caractéristique d'une imposition d'anathème (1067), peu après l'époque d'Alexis, qui montre que, selon N. Oikonomidès, cette peine était familière aux Byzantins. L'impératrice a prêté serment officiel de ne pas se remarier afin que la continuité dynastique soit préservée et il était prévu qu'en cas de transgression du serment on lui imposerait la peine d'anathème. L'importance du serment prêté par Eudocie se fonde sur deux points:

a) le caractère officiel qui le distingue tant par sa présentation (signature de nombreuses personnes) que par le texte lui-même (registre soigné et officiel,

---

<sup>729</sup> Oikonomidès N., «Cinq actes inédits», *RÉB* 25 (1967) 139 (note 59).

<sup>730</sup> Failler A., «La déposition du patriarche», *RÉB* 31 (1973) 127 (note 56). Peut-être que cette opinion se lie avec le serment en faveur de l'empereur qu'il a été obligé de donner (127 (note 58)).

<sup>731</sup> Oikonomidès N., «Le serment de l'impératrice Eudocie», *RÉB* 21 (1963) 114.

<sup>732</sup> Quant au cadre historique de l'expulsion de Calliste et à la problématique plus générale voir la présentation détaillée: Failler A., «La déposition du patriarche», *RÉB* 31 (1973) 76-114. L'expulsion de Calliste est considérée seulement partiellement argumentée théologiquement (157-158). Sur l'avis de Philothée contre Calliste voir: 126.

<sup>733</sup> Oikonomidès N., «Le serment de l'impératrice Eudocie», *RÉB* 21 (1963) 115.

<sup>734</sup> La non imposition de peines à des serments ultérieurs (XIII<sup>e</sup> siècle) est due à la difficulté d'application à cause de la situation politique (Oikonomidès N., «Cinq actes inédits», *RÉB* 25 (1967) 139).

vocabulaire riche). Il n'y a pas ces éléments dans le Tome d'Alexis (du moins on ne peut pas les discerner dans les extraits conservés), cependant on les trouve dans le chrysobulle de 1074, rédigé par Psellos. Les deux textes de 1067 et 1074 montrent l'esquisse d'une tendance à la rédaction de serments soignée et de haut niveau de langue à cette époque-là, et

b) la mention simple et brève des conséquences de l'anathème pour la personne concernée (ici: l'impératrice) qui n'existe pas dans d'autres serments. Ainsi, dans le texte de 1067, on déclare solennellement et en détail qu'à part l'anathème, on imposera l'effacement du nom impérial du Synodicon de l'Orthodoxie et on ajoutera des malédictions<sup>735</sup>.

La critique faite à l'imposition de la peine d'anathème par les ecclésiastiques ultérieurs a pour conséquences le problème théologique posé par l'Acte d'Alexis qui se réfère à la partie permise de l'imposition de la peine. Les ultérieurs ont soutenu que l'application de la peine aux rebelles n'avait pas de fondement canonique, en considérant indirectement qu'Alexis a imposé la peine pour d'autres finalités. Au sujet de la terminologie de la peine, l'anathème déclare la séparation définitive du fidèle du corps ecclésial et la perte du salut de son âme, contrairement à d'autres peines plus douces qui ont un caractère limité dans le temps, comme l'aphorisme et l'excommunication<sup>736</sup>. Pour cette raison, l'Église préférait imposer la peine moins dure de l'aphorisme (soit isolément, soit à des groupes d'individus). Dans l'Acte on mentionne la peine de l'anathème, mais il n'est pas sûr s'il s'agit de cette peine-là qui a été imposée car à Byzance les termes étaient utilisés avec librement et sans distinction entre eux, ce qui laisse présupposer qu'ils étaient considérés comme identiques<sup>737</sup>. Le

---

<sup>735</sup> Il est intéressant que le patriarche s'engage aussi pour son successeur, au cas où l'impératrice vivrait plus que celui-ci. Pourtant après peu d'années le serment a cessé d'être en vigueur, avec l'avis conforme même de l'Église. Sur le cadre historique du serment voir la très bonne présentation: Oikonomidès N., «Le serment de l'impératrice Eudocie», *RÉB* 21 (1963) 101-102 et 116-128, sur le texte du serment voir: 105-108, sur la valeur du serment voir: 116. Oikonomidès fait remarquer qu'on a besoin d'une étude sur les expressions d'imposition de l'anathème qui se trouvent au serment (composées) par rapport aux autres (simples). Sur les expressions différentes d'imposition de l'anathème à Byzance (simples et composées) voir: Seriski P., *Poenæ in jure byzantino ecclesiastico: ab initiis ad saeculum XI (1054)*, ed. Officium Libri Catholici, Thesis ad lauream in utroque jure (n. 33), Romæ 1941, p. 77 et s..

<sup>736</sup> Sur l'aphorisme voir les canons: i) 14 de Sardique et ii) 29 (37) de Carthagène (interprétation de Balsamon: Ralli A. G.-Potli M., *Recueil des divins et saints canons, vol. III*, p. 380-381).

<sup>737</sup> Le problème de la terminologie apparaît dans de nombreux cas, comme aux titres, aux offices, aux peines etc.. Sur l'emploi différent de la terminologie des peines en général voir: Seriski P., *Poenæ in jure byzantino ecclesiastico: ab initiis ad saeculum XI (1054)*. Oikonomidès se réfère aussi à l'identification des

problème de la terminologie apparaît aussi à l'époque moderne, dans la traduction française, où en général par le mot excommunication on signifie les trois termes (anathème-aphorisme-excommunication), tandis que désormais de plus jeunes chercheurs utilisent différents termes<sup>738</sup>.

Quant au contenu, l'anathème constitue une peine très stricte qui est imposée dans des cas d'écart sérieux relatifs à des questions de foi (par exemple hérésie). Ultérieurement, son application a été aussi étendue à d'autres questions (par exemple opposants, refus d'exécution des ordres, négligence dans l'exercice de fonctions), tandis qu'elle était imposée par tous (patriarches, métropolitains, évêques). En ce qui concerne l'empereur, elle lui est parfois imposée par le patriarche, cependant la plupart du temps, c'est à ses adversaires politiques qu'elle est imposée, comme le montre le cas d'Alexis. Malgré tout, tantôt elle est imposée sur l'ordre de l'empereur<sup>739</sup>, tantôt l'empereur surveille le respect de la peine<sup>740</sup>. La peine acquiert ainsi de nombreuses formes d'application et est utilisée largement. Des critiques faites ultérieurement à l'Acte, il résulte que la peine était acceptable pour les questions touchant aux relations État-Église (pour la paix sociale), mais jugée trop sévère (perte de salut), ce qui sous-entendait indirectement qu'il fallait une peine moins stricte. Cependant, il y avait aussi des lois civiles pour l'imposition des peines aux rebelles par l'État<sup>741</sup>.

En conclusion, la décision d'Alexis doit être jugée à deux niveaux: a) politiquement, en tant que fidélité à l'empereur avec la condamnation des adversaires (rebelles) et parallèlement en tant que préservation de la dynastie et b) théologiquement, en tant que reliée aux relations d'État-Église. Probablement, l'Acte d'Alexis avec l'imposition d'une peine dure marque la volonté de servir l'empereur qui avait aidé à son élection patriarcale peu de temps avant (voir ci-dessous).

---

termes aux peines (Oikonomidès N., «Le serment de l'impératrice Eudocie», *RÉB* 21 (1963) 114-115 (note 47)).

<sup>738</sup> Le terme excommunication était anciennement utilisé pour la déclaration des trois peines. Par exemple, il est traduit par aphorisme par Oikonomidès (Oikonomidès N., «Le serment de l'impératrice Eudocie», *RÉB* 21 (1963)) et par Failler (Failler A., «La déposition du patriarche», *RÉB* 31 (1973) 38-39 (l. 268-269)). À l'époque moderne cependant, on utilise des termes distincts: ἀνάθεμα (anathème/excommunication), ἀφορισμός (aphorisme) et ἀκοινωνησία (non communion). Pour cette terminologie voir: Phidas V., *Droit Canon*, p. 147-148.

<sup>739</sup> Par exemple Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I*, N. 319.

<sup>740</sup> Par exemple, le cas de Calliste I (Failler A., «La déposition du patriarche», *RÉB* 31 (1973) 126-127).

<sup>741</sup> Sur la terminologie voir aussi: Fögen M.-T., «Rebellion und Exkommunikation in Byzanz», *ORDNUNG* (1995) 43-80.

### e) La question de l'élection anticanonique d'Alexis.

Sous le patriarcat d'Alexis surgit un problème grave concernant la régularité de son élection. Selon Skylitzès, Jean l'Orphanotrophe, frère de l'empereur Michel IV, souhaitait ardemment devenir patriarche de Constantinople. Dans ce désir, il a trouvé le soutien d'une partie des métropolitains, parmi lesquels sont mentionnés Démétrios de Cyzique, Antoine de Nicomédie et les métropolitains, qui étaient frères de chair, de Sidé et d'Ancyre<sup>742</sup>. Pour justifier une accusation concernant le renvoi (déposition) d'Alexis, ils ont soutenu que ce dernier a été illégalement élu sans élection, par décision de l'empereur Basile II. Alexis, qui avait le soutien d'une autre grande partie des métropolitains, a répondu par une lettre aux métropolitains qui l'ont accusé en disant qu'il laisserait son siège, pour être remplacé par celui qui le souhaiterait, à deux conditions: que tous les évêques, qui avaient été élus sous son patriarcat, qui couvrait une période de onze années et demi, soient déposés et que les trois empereurs, qu'il avait couronnés, soient anathématisés. Mais Skylitzès ne donne qu'un extrait de la réponse d'Alexis et l'argumentation de ce dernier n'est pas connue en entier (TEXTE 27). La réponse a provoqué de la honte et de la peur chez les défenseurs des métropolitains car la plupart d'entre eux avaient été ordonnés par Alexis. À la suite de cela, les métropolitains ont abandonné leurs efforts et Jean l'Orphanotrophe a renoncé à ses demandes<sup>743</sup>.

La datation de la lettre dépend de deux éléments. Premièrement, dans la lettre elle-même il y a l'information qu'Alexis, au moment de l'accusation, est déjà sur le trône patriarcal depuis onze années et demi, ce qui, vu l'année d'avènement vers décembre 1025, place la rédaction de la lettre pendant le premier semestre de 1037. Deuxièmement, l'accusation est décrite par Skylitzès comme faite sous le règne de Michel IV, entre deux séismes (18 décembre 1036 et 2 novembre 1037) et après la procession d'Alexis (voir Chapitre I), élément qui justifie absolument l'année 1037<sup>744</sup>. V. Grumel accepte que cette affaire à propos d'Alexis a eu lieu vers juin 1037<sup>745</sup>.

Par rapport aux personnes qui ont soulevé la question, c'est intéressant de noter que Démétrios de Cyzique constituait un adversaire d'Alexis, puisqu'il était

---

<sup>742</sup> Ce qui intéressant, c'est le fait qu'on mentionne aussi un autre cas de telle parenté à cette époque-là, celui du patriarche Alexis et de Cyriaque d'Éphèse (voir CHAPITRE I).

<sup>743</sup> Skylitzès J., *Empereurs de Constantinople*, p. 332-333.

<sup>744</sup> Skylitzès J., *Empereurs de Constantinople*, p. 331-333.

<sup>745</sup> Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 347 (N. 842).

probablement lui qui mentionne le mariage illégitime de Zoé et Michel (voir Chapitre I). Antoine de Nicomédie était collatéral de l'empereur (voir Chapitre I) et il avait de bonnes raisons de soutenir l'accusation. Avec eux, on doit inclure aussi le chartophylax de Sainte Sophie, plus tard archevêque d'Ohrid, Léon qui n'était pas d'accord de l'action d'Alexis (voir Chapitre VI). Ces personnes, plus Jean Orphanotrope, frère de l'empereur et candidat du trône, constituaient aussi des opposés de la dynastie macédonienne. Ceci montre d'ailleurs la tentative échouée de Zoé d'empoisonner l'Orphanotrope peu après l'effort de renversement d'Alexis (fin 1037-début 1038)<sup>746</sup>.

Du récit de Skylitzès et de la lettre d'Alexis résultent les conséquences suivantes:

a) l'accusation visant à la démission d'Alexis a eu un très grand écho, non seulement parce qu'elle est mentionnée par un chronographe qui décrit principalement des événements politiques et militaires, mais aussi parce qu'il est mentionné que les métropolitains et Alexis avaient de nombreux défenseurs. La phrase selon laquelle Alexis «s'est appuyé sur le reste (du corps) de l'Église» laisse ouverte l'hypothèse que le synode patriarcal ait été divisé,

b) Alexis, tandis qu'il déclare que les métropolitains, qui ont été ordonnés par lui, pourraient être déposés au cas où ils accepteraient qu'il démissionne, déclare, pour les empereurs qu'il a couronnés, qu'il faut qu'ils soient anathématisés. La mention de l'anathématisme et non d'une simple abdication des empereurs, qui certainement étaient déjà morts au moment de la lettre d'Alexis, révèle la pratique qui était suivie à Byzance,

c) la mention qu'Alexis avait ordonné beaucoup de métropolitains parmi ses adversaires souligne qu'en onze années et demi, la composition d'un grand synode, comme celui du patriarcat de Constantinople, pouvait beaucoup changer, à la condition que ses défenseurs aient aussi été ordonnés, bien évidemment, par lui-même et

d) la réponse d'Alexis à l'accusation d'irrégularité de son élection peut être considérée comme ambivalente, même s'il faut marquer que le chronographe donne seulement un point de l'argumentation, peut-être le plus important. En effet, s'il avait régulièrement été élu, il n'y aurait pas lieu de poser des conditions pour sa démission, et, à l'inverse, s'il avait été irrégulièrement élu, ils n'auraient pas pu être convaincus par son argumentation. En outre, si une question tellement évidente et proche des événements, comme celle d'une élection, se posait, cela aurait évidemment été connu et on n'aurait pas pu facilement dénoncer le patriarche sans preuves. Un doute subsiste

---

<sup>746</sup> Skylitzès J., *Empereurs de Constantinople*, p. 333-334.

cependant: la discussion sur les conditions qu'Alexis lui-même pose afin de démissionner sous-entend que son élection ne s'était pas faite en respectant tous les éléments de la canonicité, fait que les métropolitains ont mis à profit pour l'accuser.

L'accusation en vue de chasser le patriarche ouvre la question de l'élection des patriarches à Byzance. Skylitzès qui mentionne le fait ne donne pas de détails, stratégie bien connue pour les historiographes byzantins qui s'intéressent davantage à la description et à l'analyse des événements politiques et militaires. Les seules informations qu'il donne sont que le futur patriarche a rendu visite à l'empereur en apportant le saint crâne du Baptiste pour qu'il se prosterne devant la relique et qu'il a été intronisé non par celui-ci, qui était malade, mais par Jean (voir CHAPITRE I)<sup>747</sup>.

L'intronisation d'Alexis est liée ainsi à la politique religieuse de Basile II. Les descriptions des chronographes donnent chaque fois l'impression que Basile gouvernait toujours sans tenir compte des patriarches. Ainsi par exemple, lors de la désignation de l'archevêché d'Ohrid (1019-1020), Basile a posé lui-même les limites géographiques de cet archevêché en appliquant des critères politiques, il a légiféré sur la question de la fortune des monastères (Nouvelle 996), il n'a pas supprimé une mesure économique qui affectait l'Église bien qu'il l'ait promis au patriarche Serge II etc.<sup>748</sup>. Il semble que la même pratique a été également suivie dans son dernier acte impérial, alors qu'il était au lit et peu de jours avant sa mort. La phrase de Skylitzès «pour qu'il lui succède (au patriarche Eustathe), l'empereur a désigné le moine Alexis» déclare indirectement que le synode a été écarté (ou que l'avis de l'empereur a prédominé sur le synode).

En résumé, en s'appuyant sur la procédure d'élection des patriarches de cette période (CHAPITRE I) et sur la description de Skylitzès, on ne peut pas savoir si cette procédure a précisément été suivie pendant l'élection d'Alexis, ni sur quel point de celle-ci les métropolitains ont exercé leur critique. Probablement, il s'agit d'un cas où l'avis de l'empereur a été imposé au synode au moment de choisir le candidat. Ceci est confirmé par l'accusation des métropolitains (qui ne pourrait pas être justifiée si en effet il y avait une *triprosopon*), par la réponse qu'Alexis a donnée (qui accepte en partie sa démission), par le récit de Skylitzès (qui mentionne la visite d'Alexis, événement

---

<sup>747</sup> Skylitzès J., *Empereurs de Constantinople*, p. 306.

<sup>748</sup> En général, la politique religieuse de Basile II mérite une analyse plus approfondie. Sur elle voir aussi: Chapitre I: Vie.



important pour que l'empereur soit convaincu de sa capacité à être patriarche) et par la politique plus générale de Basile II (qui semble avoir imposé son avis à l'Église<sup>749</sup>).

Outre la question de l'élection, la question de la déposition d'un patriarche se pose aussi lorsqu'un tel événement a lieu, phénomène fréquent à Byzance<sup>750</sup>. L'accusation invoquée par les métropolitains ne se rattachait évidemment pas à une question de foi (par exemple cas d'hérésie), mais à une question de discipline. Il apparaît que les questions de discipline étaient aussi graves et suscitaient la même peine, c'est-à-dire la déposition, mais la documentation de la peine était fondée pour les deux cas dans le droit canon<sup>751</sup>. En général, dans ces cas-là ont lieu un jugement<sup>752</sup>, une défense dans une période de 2 mois<sup>753</sup> et une condamnation du patriarche à condition d'un vote par 12 métropolitains<sup>754</sup>. Les canons ne donnent pas de détails, mais, dans la pratique, l'empereur convoquait le tribunal synodique dont il était le président<sup>755</sup>. L'*obligation* pour le patriarche *de se démettre* constituait un élément de droit coutumier,

---

<sup>749</sup> Ceci ne doit pas être considéré comme éloigné de la pratique byzantine, alors que l'influence des empereurs à l'Église avait lieu à de nombreuses questions soit légalement (par exemple pendant la nomination de patriarche), soit non (par exemple pendant la déposition de patriarche).

<sup>750</sup> Selon Herman et Bréhier, pendant toute la période byzantine nous avons au total 33 dépositions et 20 démissions de patriarches (i) Herman E., *Absetzung und Abdankung der Patriarchen von Konstantinopel (381-1453)*, Chevetogne 1954, 1054-1954. L'Église et les Églises, vol. I, p. 281-307 et ii) Bréhier L., *Le monde byzantin, vol. II*, Paris 1949, p. 481). Une recherche relative couvre aussi l'époque actuelle (315-1884) (Cobham C., *The Patriarchs of Constantinople*, Cambridge 1911, p. 89-96). En général sur la déposition voir aussi: Michel A., *Die Kaisermacht in der Ostkirche (843-1204)*, Darmstadt 1959.

<sup>751</sup> On entend comme questions de discipline principalement le désaccord empereur-patriarche et la rupture synode-patriarche. En tout cas, pour que l'accusation soit justifiée on invoquait d'habitude en tant que cause l'hérésie, comme celle-ci conduisait immédiatement à l'anathème et à déchoir (canon 1 du II<sup>e</sup> Concile œcuménique). Autres causes sont la non canonicité d'élection/d'ordination qui était due à la volonté seulement de l'empereur, l'abandon du trône par le patriarche, le refus de soumission à l'empereur, le fait de ne pas lire les Diptyques en faveur de l'empereur etc..

<sup>752</sup> Canon 74 des Apôtres. Sur le jugement voir aussi: canons 31 des Apôtres et 5 d'Antioche.

<sup>753</sup> Canon 19 de Carthagène. Cependant, il y avait des cas où l'on a gardé moins de temps, comme par exemple dans le cas de l'évêque Anthime de Trébizonde (536) (Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I*, N. 233-235). Aux tribunaux civils la limite était de 3 mois (Novelle 21 d'Al. Comnène (1082)).

<sup>754</sup> Canon 12 de Carthage.

<sup>755</sup> Cette possibilité émanait du pouvoir plus général de l'empereur sur l'Église. Balsamon a même soutenu que l'empereur pouvait déposer lui-même le patriarche, sans le synode, opinion cependant qui n'est pas valide (Ralli A. G.-Potli M., *Recueil des divins et saints canons, vol. III*, p. 149). En outre, il est typique qu'aux questions de discipline, qui étaient cause de déposition, après le changement d'empereur le patriarche écarté retournait (dans la plupart des cas) à son trône.

quand c'était nécessaire (alors qu'au contraire le *droit de se démettre* était fondé sur le droit canon)<sup>756</sup>.

De la pratique de la déposition, il résulte que les métropolitains accusateurs avaient légalement la possibilité de soumettre le patriarche à un jugement (s'ils étaient suffisamment nombreux), tandis que le patriarche lui-même pouvait démissionner volontairement (s'il y avait une rupture réelle avec le synode).

Cependant, la pratique de la déposition montre aussi l'aspect politique de l'accusation. Des événements du récit, il ressort que les accusateurs d'Alexis avaient raison, fait qui leur a permis en outre de soutenir leur position onze années et demi après. Il semble cependant que les procédures de suspension n'ont pas été mises en valeur car l'argumentation des métropolitains s'est appuyée sur le frère de l'empereur. Jean était celui qui exerçait en réalité la gestion de l'empire, puisque son frère Michel IV n'avait pas les capacités (CHAPITRE I). La décision de Jean au sujet du trône patriarcal semble s'être manifestée lorsqu'un malaise populaire a été provoqué contre sa politique, principalement contre la hausse d'impôts qu'il avait imposée, mais aussi contre le népotisme qu'il a pratiqué pour les postes de l'État. Son désir d'accéder au siège patriarcal cependant a été interrompu, puisque si Alexis était déposé, il fallait que l'empereur soit aussi renversé, c'est-à-dire son frère, selon la réponse que le patriarche lui a donnée. Ainsi, la nièce de Basile II, Zoé, semble avoir soutenu indirectement le maintien d'Alexis sur son trône.

Par conséquent, la narration de Skylitzès, l'argumentation d'Alexis et la pratique d'élection/déposition des patriarches mènent à la conclusion qu'Alexis n'a pas été élu selon les procédures prévues et que soit la volonté impériale a entièrement prédominé, soit celle-ci a été imposée au synode, chose qui a permis la dénonciation de la procédure après onze années et demi. Néanmoins, il n'a pas été déposé puisque les accusations ont été retirées.

## **f) Le Synodicon du XI<sup>e</sup> s..**

Avec les décisions du VII<sup>e</sup> Concile Œcuménique, on a résolu le conflit de longue durée qui se liait à l'honneur et à la vénération des icônes sacrées. Le Synodicon est un texte fondé sur les décisions concernant les icônes et est conservé dans différentes éditions (843-XI<sup>e</sup> s.-XII<sup>e</sup> s.-XIV<sup>e</sup> s.). Le texte a été enrichi progressivement avec des

---

<sup>756</sup> Canon 16 des conciles de Constantinople I et II de Photius (861).

condamnations de nouvelles hérésies par rapport à l'époque de la rédaction de chaque nouvelle édition<sup>757</sup>.

F. Lauritzen, s'appuyant sur la recherche de J. Guillard, a constaté que l'édition du Synodicon du XI<sup>e</sup> s. est présente dans 15 manuscrits, dont 6 se réfèrent à l'époque d'Alexis (TEXTE 26). Ces 6 manuscrits se réfèrent à la même période puisqu'ils donnent le même texte avec peu de différences, ils mentionnent les mêmes patriarches, ils mentionnent l'anathème contre ceux qui s'opposent à la tradition (cependant, sans mention à des hérésies concrètes) et ils présupposent une origine de Constantinople (Ma-Mf-Mg-Mh-Ml-Mm). 4 autres manuscrits qui ne mentionnent pas l'anathème proviennent probablement de l'Italie du Sud (Mb-Mc-Md-Me)<sup>758</sup>. Ce qui est important, c'est que 2 manuscrits parmi ceux-ci ont été donnés au patriarcat d'Antioche. Le texte est en général sans changements par rapport à l'original (bien entendu, sauf les anathèmes), afin que leur rédacteur, c'est-à-dire le patriarche Alexis, donne plus de prestige<sup>759</sup>. Dans le passé, C. Mango a soutenu que le texte du Synodicon n'a pas été modifié jusqu'au XII<sup>e</sup> s., en se basant cependant sur l'édition de J. Guillard qui contenait des éditions diverses<sup>760</sup>.

Le Synodicon est composé comme suit:

- a) préambule-introduction,
- b) bénédictions,
- c) saints,
- d) anathèmes,
- e) empereurs et
- f) patriarches.

F. Lauritzen soutient que la disposition du texte a des niveaux de rédaction différents. Les parties a) et b) sont placées entre 843-844 et ne semblent pas avoir été modifiées, puisqu'elles se réfèrent exclusivement à la question des icônes sacrées. À la partie c) le prélude et la liste des patriarches saints par Ignace (847-857) jusqu'à Nicolas I

---

<sup>757</sup> Sur le Synodicon et ses différentes éditions voir: i) Guillard J., «Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et Commentaire», *TM* 2 (1967) 1-316 et ii) Guillard J., «Le Synodikon de l'Orthodoxie», *TM* 6 (1976) 1-289, avec introduction, commentaire et traduction française.

<sup>758</sup> La dénomination des manuscrits suit celle de Guillard. Sur ces 6 manuscrits voir: i) Guillard J., «Le synodikon de l'Orthodoxie», *TM* 6 (1976) ll. 117-119 et ii) Lauritzen F., «Against the Enemies of Tradition.», *ORTHODOXY AND HERESY* (2010) 42.

<sup>759</sup> Le texte a été publié en édition critique: Lauritzen F., «Synodikon of Alexios Studites (1025-1043)», *CC.COVD* 4.1 (2016) 375-394.

<sup>760</sup> Mango C., *Byzantium. The Empire of New Rome. History of Civilisation*, London 1980, p. 102.

(912-925) ont été ajoutés, en situant la rédaction après 925. Ici se trouve l'anathème contre tous ceux qui s'opposent à la tradition, ainsi qu'à la décision de tétragamie de Léon VI (920). En outre, la liste d'hommes saints qui se trouve après les patriarches et l'anathème révèle le rôle des stoudites et renforce l'hypothèse que le texte a été rédigé par Alexis. De plus, le fait de la réaction de Michel Cérulaire contre Michel Mermentoulos, higoumène du monastère du Stoudios, au sujet de l'existence des stoudites au Synodicon que l'higoumène soutenait (1043-1044), renforce l'avis de l'influence des stoudites<sup>761</sup>. La partie d) contient des anathèmes qui se réfèrent à 3 époques. Le texte après les anciens anathèmes (844) en ajoute de nouveaux qui se réfèrent à la période après 870. Cependant, entre ces anathèmes s'intercalent trois autres qui sont lancés: contre toutes les hérésies, contre tous les jacobites et contre tous les nestoriens. De plus, un manuscrit contient 23 anathèmes qui se reliaient non seulement aux hérésies sous Alexis, mais aussi à d'autres de l'époque (bogomiles, Phoundagiagites)<sup>762</sup>. La partie e) comprend les empereurs jusqu'à Romain III (1034). La partie f) comprend les patriarches d'Antioche de 960 jusqu'en 1010 (cette mention se trouve seulement dans un manuscrit), tandis que ceux de Constantinople sont jusqu'à Eustache (1025). Brièvement, les étapes de rédaction du Synodicon peuvent être séparées en 5 époques (844-après 845-après 870-après 925-entre 1010-1043), par rapport aux questions qui s'en suivaient chaque fois. Les ajouts des anathèmes contre les hérétiques sont placés, par Alexis, dans la dernière étape, tout en acceptant tous les ajouts antérieurs<sup>763</sup>. Par conséquent, la rédaction se situe entre 1034-1043<sup>764</sup>.

F. Lauritzen lie directement la rédaction du Synodicon à Alexis, puisque à cette époque-là il impose les peines contre les jacobites (voir Chapitre II), mais aussi en général à son effort pour une conduite spirituelle (voir par exemple la rédaction du Typicon), tandis que son éducation bien soignée, telle qu'elle apparaît dans ses Actes, renforce sa décision sur l'ajout de l'anathème. La présence de collections de dispositions canoniques dans les manuscrits du Synodicon constitue un élément supplémentaire. En outre, les traductions slaves du Synodicon contiennent l'anathème, question qui se relie

---

<sup>761</sup> Skylitzès J., «Synopsis Historiarum», *CFHB* 5 (1973) 433-434.

<sup>762</sup> Sur les hérésies de cette époque, à part les Actes d'Alexis, l'œuvre d'Euthyme d'Acmonie, qui a agi au monastère de Peribleptos (entre 1028-1034), constitue une source. Sur Euthyme, voir: i) vie: Kazhdan A., «Euthymios of Akmonia», *ODB* 1 (1991) 756 et ii) œuvre: Ficker G., *Die Phundagiagiten, ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters*, Leipzig 1908.

<sup>763</sup> Sur l'argumentation de Lauritzen voir: Lauritzen F., «The Layers of Composition of the *Synodikon*», *StC* 7 (2017) 122-126.

<sup>764</sup> Lauritzen F., «The Layers of Composition of the *Synodikon*», *StC* 7 (2017) 122.

certes à la traduction slave du Typicon du monastère d'Alexis (voir Chapitre IV). En tout cas, outre la traduction slave, le Synodicon a été ultérieurement traduit aussi en d'autres langues (géorgienne, serbe et bulgare), une façon de déclarer que le Synodicon d'Alexis constituait un texte établi et acceptable.

F. Lauritzen lie également trois facteurs à l'anathème du Synodicon: la tradition, le sermon et l'enseignement des Pères, en supposant que celui-ci s'est dirigé contre ceux qui innovaient à cette époque-là contre la foi établie, tant dans, qu'en dehors de l'Église. Dans ce contexte, à part les jacobites, les personnes qui pourraient se relier à l'anathème sont:

- a) Syméon le Nouveau Théologien, connu pour ses opinions sans argumentation patristique,
- b) son élève Nicéas Stéthatos, qui, à l'encontre de son maître, citait des longs passages en les interprétant cependant de sa propre manière,
- c) le poète Christophe de Mytilène,
- d) Michel Psellos, qui reçoit le titre Suprême des Philosophes après le décès d'Alexis (1047),
- e) Jean Mavropous et
- f) Jean Italos, qui a été ajouté aux anathèmes dans une édition ultérieure du Synodicon.

Ainsi, entre 1034 et 1041 on fait l'effort de préserver l'enseignement correct (tradition-innovation). Cependant, on fait parallèlement l'effort de préserver le pouvoir impérial sous peine d'anathème pour les rebelles (voir Chapitre III), l'innovation est identifiée aux rebelles et l'Église à l'empereur, fait qui est lié indissolublement aux hérétiques de la Syrie. Des peines d'anathème relatives existent aussi pour d'autres hérésies de l'époque qui ne proviennent pas d'Alexis (par exemple pour les bogomiles)<sup>765</sup>.

La notion d'anathème constituait déjà une pratique dans des textes patriarcaux officiels, comme il apparaît à propos de la tétragamie de Léon VI le Sage (920). Ces anathèmes se sont intégrés au Synodicon immédiatement (après 925), en déclarant ainsi la puissance qu'ils ont porté à l'Église.

Des événements du patriarcat d'Alexis, résulte en effet une identification des Actes contre les hérétiques et les rebelles au texte du Synodicon, selon l'opinion de F.

---

<sup>765</sup> Sur l'argumentation de Lauritzen voir: Lauritzen F., «Against the Enemies of Tradition.», *ORTHODOXY AND HERESY* (2010) 42-48.

Lauritzen. Cette identification conduit inévitablement à l'association de l'Église et de l'État qui combattent les hérétiques et les rebelles respectivement et elle révèle le rôle important du patriarche sur ces questions. Au contraire, il n'y a pas d'élément qui soutienne l'avis de Lauritzen que l'anathème du Synodicon s'adressait à des érudits de l'époque qui étaient opposés à la foi établie. La mention de Jean Italos dans une édition ultérieure du Synodicon ne présuppose pas la même pratique pour le XI<sup>e</sup> s., tandis qu'il n'y a pas de condamnations officielles pour des personnes à l'époque d'Alexis.

## CHAPITRE IV: L'ATTENTION PORTÉE AU MONACHISME

Le monachisme constitue un élément important de la société byzantine, qui est né du côté ascétique du christianisme, tant dans sa forme cénobitique que dans sa forme érémitique, et il a contribué à la configuration de la théologie dès le début de son apparition. À l'époque byzantine son importance a été énorme, à cause de la multitude de monastères qui se trouvaient sur tout le territoire de l'empire, et donc de la multitude de moines qui y passaient leur vie et qui pouvaient aussi avoir de l'influence sur l'aristocratie et le milieu impérial. Le patriarche Alexis s'est activement occupé des questions qui touchaient aux monastères, étant lui-même non seulement moine, mais aussi higoumène de son monastère avant son accès au siège patriarcal. L'expérience qu'il a acquise l'a aidé à s'occuper d'un spectre large de questions.

### **a) Le traitement des questions touchant au Mont Athos, y compris les questions territoriales du monastère de la Grande Laure du Mont Athos.**

Le Mont Athos constituait le centre monastique par excellence du thème de Thessalonique et l'un des centres monastiques les plus importants de l'empire avec ceux de l'Asie Mineure (Latros, Olympe etc.) et aussi avec ceux de Constantinople. Certains historiens ont soutenu qu'Alexis s'est occupé des questions concernant le Mont Athos<sup>766</sup>.

#### *i) monastère des Amalfitains.*

La question en suspens était le rattachement du monastère latin des Amalfitains qui avait été rattaché et donné au monastère voisin de la Grande Laure. Le monastère appartenait à l'ordre des Bénédictins et son histoire est intéressante, comme aussi sont intéressantes les relations qu'il a développées avec les autres monastères du Mont Athos et les commerçants amalfitains de Constantinople. Sa création se situe vers 990, il s'est développé très rapidement et il obtint le surnom enviable de monastère impérial;

---

<sup>766</sup> Pour les origines du Mont Athos et les premières communautés monastiques, voir à titre indicatif : *Le millénaire du Mont Athos, 963-1963. Études et Mélanges, vol. I-II*, éd. de Chevetogne, 1963-1964.

cependant, lors de l'occupation de Constantinople par les croisés (au début du XIII<sup>e</sup> siècle), il était déjà en décadence. Finalement, en 1287 il est donné à la Laure<sup>767</sup>.

Selon la description détaillée de M. Trigonès, le monastère, désormais ravagé, se trouvait au nord du monastère de la Grande Laure près d'autres bâtiments, comme par exemple le kellion Tourlloti (Τουρλωτή). La région se nommait Molphinou, et le monastère en question en a pris le nom<sup>768</sup>, tandis que l'existence d'une grande tour était sa caractéristique notable. La proposition du rattachement a été demandée au patriarche Alexis par les *protoi* du Mont Athos, et en particulier par Jean le *protos*, dans une lettre écrite en commun. Alexis aurait aussi confirmé la décision des *protoi* (Texte 26). Le patriarche a répondu positivement par lettre scellée (sigillion) à la demande des moines, il en a aussi informé l'empereur qui a consenti à ce rattachement en octroyant un chrysobulle impérial. Ces trois documents sont intégralement conservés au monastère de la Grande Laure, selon le témoignage de M. Trigonès<sup>769</sup>.

L'Acte est daté du 12 décembre 1025, au début du patriarcat d'Alexis<sup>770</sup>.

Selon V. Grumel, l'Acte est apocryphe, et il ne faut pas l'attribuer à Alexis, puisque :

---

<sup>767</sup> Pour l'histoire du monastère voir : i) Roussou-Milidoni Mar., *Le Mont Athos et l'Occident, 963-1963. Aspects inconnus de l'histoire athonite*, éd. Estia, Athènes 2013 (en grec), ii) Keller A., *Amalfion. Western Rite Monastery of Mt. Athos : A Monography with Notes and Illustrations*, ed. St. Hilarion Press, Austin (Texas) 2002, iii) Merlini M., *Founding a Latin monastery on Mount Athos: the challenge of Apothikon, later Amalfion*, Αφον и славянский мир. Сб.1: Материалы Международной научной конференции, посвященной 1000-летию присутствия русских на Святой Горе. Белград, 14-16 мая 2013 г. Святая Гора Афон, 2014, p. 5-27, iv) Merlini M., *Un monastero benedettino sul Monte Athos. X-XIII secolo*, ed. Santa Scolastica, Studia Monastica, Subiaco 2017, v) Pertusi Ag., « Nuovi documenti sui Benedettini Amalfitani », *ÆVUM* 27 (1953) 400-413, vi) Nastase D., « Monastère athonien faux du 10<sup>ième</sup> siècle », *BYZSym* 5 (1983) 287-293 (en grec), où il est noté que le monastère est mentionné pour la première fois le 1035 et vii) Nastase D., « Les débuts de la communauté », *BYZSym* 6 (1985) 257-260 et 268-271.

<sup>768</sup> Lemerle remarque que la mention dans les 3 Actes de 1287 du nom Molfinou/Molfinon à la place de Amalfinou/Amalfinon sous-entend que le dépeuplement du monastère avait déjà eu lieu longtemps avant pour que le nom soit modifié à cette époque-là (Lemerle P., « Les archives du monastère des Amalfitains », *ΑΑΕΒ* 23 (1953) 557 (note 2)).

<sup>769</sup> D'après la description fragmentaire de M. Trigonès, la décision des *protoi* mentionne entre autres: «[...] Nous, (les *protoi*) de la Sainte Montagne ne supportant pas à voir la désolation totale qui arrivait bientôt au monastère des Amalfitains, avons jugé unanimement qu'on doit l'approprier avec toute sa terre en le dédiant à la Nouvelle Sainte Laure de Saint Athanase le Miraculeux [...]» («[...] Ἡμεῖς κοινῶς οἱ τοῦ Ἁγίου Ὄρους οὐχ ὑπομένοντες ὅσον οὐπω εἰς ἐσχάτην ἐρήμωσιν ἀπαγομένην ὀρώντες τὴν τῶν Ἀμαλφηνῶν μονήν, δέον ἐκρίναμεν, ἵνα ταύτην σὺν ἅπαντι ὀροθεσίῳ αὐτῆς ἰδιοποιήσωμεν ἀφιερῶσαντες τῇ Νέᾳ Ἁγίᾳ Λαύρᾳ τοῦ Ἁγίου Ἀθανασίου τοῦ Θαυματουργοῦ. [...]») (Trigonès M., *Guide du Monastère impérial et Honorable de la Grande Sainte Lavra*, p. 42-43).

<sup>770</sup> Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 338 (\*\*N. 829).



a) le monastère latin des Amalfitains fonctionnait sans difficultés au moins jusqu'en 1045. Ceci est mentionné dans la *Vie* de Jean et Euthyme, les fondateurs du monastère d'Iviron, qui a été rédigée par Georges, moine du Mont Athos<sup>771</sup>, et

b) Basile II est mort le jour de l'élévation d'Alexis au siège patriarcal, chose qui rend difficile le surgissement d'un tel sujet au même moment.

Par conséquent, la datation par M. Trigonès de la lettre à l'époque du patriarche d'Alexis et de l'empereur de Basile II est fautive et l'Acte doit être plutôt situé après le milieu du XI<sup>e</sup> siècle.

M. Trigonès le premier et après lui M. Gédéon<sup>772</sup> et G. Smyrnakes<sup>773</sup>, qui suivent son opinion, mentionnent comme date de l'Acte l'année 1025, erreur que P. Lemerle souligne<sup>774</sup>, tandis que C. Ktenas donne la date de la IV<sup>e</sup> Croisade ou le Schisme (1054)<sup>775</sup>. C. Vlachos propose la fin du XII<sup>e</sup> siècle<sup>776</sup>.

*ii) skite Provata.*

P. Lemerle a de nouveau étudié les Actes du monastère et il a montré que jusqu'en 1198 le monastère des Amalfitains fonctionnait encore à l'Athos<sup>777</sup>, mais qu'en 1287, il est abandonné. Comme causes de cette décadence du monastère, on doit considérer tant le déclin des commerçants amalfitains de Constantinople qui soutenaient économiquement le monastère jusqu'à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, que les conséquences politiques et ecclésiastiques de la IV<sup>e</sup> Croisade et le rapprochement de Michel VIII avec l'Occident (XIII<sup>e</sup> siècle). Ainsi, le monastère a été influencé directement

---

<sup>771</sup> i) Martin-Hisard B., « La *Vie de Jean et Euthyme* et le statut du monastère des Ibères sur l'Athos », *RÉB* 49 (1991) 67-142 et ii) Martin-Hisard B., « La *Vie de Georges l'Hagiorite* (1009/1010-29 juin 1065). Introduction, traduction du texte géorgien, notes et éclaircissements », *RÉB* 64-65 (2006) 5-204.

<sup>772</sup> i) Gédéon M., *Tableaux Patriarcaux*, p. 321 et ii) Gédéon M., *L'Athos*, p. 162.

<sup>773</sup> Smyrnakis G., *Le Mont Athos*, p. 419-420.

<sup>774</sup> Le même souligne que la vérification des éléments dans les sources athoniennes est difficile et fait remarquer les erreurs d'autres chercheurs (Trigonès, Gédéon, Smyrnakes, Ktenas) concernant le monastère des Amalfitains (Lemerle P., « Les archives du monastère des Amalfitains », *AAÉB* 23 (1953) 549 (n. 1, 2 et 4) et 550), mais aussi l'enquête d'autres (Pertusi, Uspenskij, Kourilas etc.) aux catalogues existants de manuscrits (550 (n. 1)). La place de Vlachos en tout cas se trouve plus près de l'interprétation correcte de la question (549 (n. 3)).

<sup>775</sup> Ktenas C., *Tous les saints établissements du Mont Athos*, p. 101-102.

<sup>776</sup> Vlachos C., *La péninsule de la Sainte Montagne Athos*, p. 171.

<sup>777</sup> Ceci est démontré par onze documents que P. Lemerle présente sur le monastère (Lemerle P., « Les archives du monastère des Amalfitains », *AAÉB* 23 (1953) 550-555). Pour la question voir aussi : Nastase D., « Les débuts de la communauté », *BYZSym* 6 (1985) 269.

par les événements en Occident et le déclin d'Amalfi après la conquête normande (1073 et 1131-1137)<sup>778</sup>.

Par conséquent, la concession du monastère a été faite par le patriarche Grégoire II de Chypre (1283-1289), comme l'indiquent les 3 Actes en question. Le premier est du mois d'août 1287 et établit à la demande du monastère de la Laure la concession du monastère dépeuplé des Amalfitains, demande qui a été acceptée et transmise par les *protoi* du Mont Athos<sup>779</sup>. Le deuxième document est du mois d'octobre 1287 : Grégoire II de Chypre confirme l'Acte antérieur de concession du monastère (Texte 26)<sup>780</sup>. Le troisième Acte est également du mois d'octobre 1287 et Andronic II Paléologue confirme la concession du monastère, après l'Acte correspondant du patriarche<sup>781</sup>. Selon P. Lemerle, A. Pertusi a recopié les trois textes de 1287 dans des conditions difficiles, un élément qui concorde avec le cadre généralement problématique des manuscrits des Actes du monastère de la Grande Laure<sup>782</sup>.

Les événements qui ont suivi le dépeuplement du monastère des Amalfitains ont une importance particulière. En avril 1502, le monastère de Karakallou a contesté les

---

<sup>778</sup> Sur la question et sa problématique voir : Balard M., « Amalfi et Byzance (X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles) », *TM* 6 (1976) 85-95.

<sup>779</sup> Sur l'Acte de 1287 voir : i) Lemerle P., « Les archives du monastère des Amalfitains », *AAÉB* 23 (1953) 557-560, ii) Lemerle P.-Guillou And.-Svoronos N.-Papachryssanthou D., *Actes de Lavra. II: De 1204 à 1328*, p. 46-50 et iii) Pertusi Ag., « Nuovi documenti sui Benedettini Amalfitani », *ÆVUM* 27 (1953) 423-424 et 425-427. Lemerle a constaté que l'Acte est préservé dans deux manuscrits, dont l'un est falsifié et provient plutôt du XIV<sup>e</sup> siècle, constatation qu'il a fait remarquer aussi à Pertusi (Lemerle P., « Les archives du monastère des Amalfitains », *AAÉB* 23 (1953) 558 (n. 3)). On ne sait pas pour quelle raison le texte falsifié a été utilisé par la Laure pour la défense de ses positions. En tout cas, le texte, ainsi que les deux suivants de 1287, posent de nombreuses questions d'identification dans la tradition manuscrite.

<sup>780</sup> Sur l'Acte de 1287 voir : i) Lemerle P., « Les archives du monastère des Amalfitains », *AAÉB* 23 (1953) 561, ii) Lemerle P.-Guillou And.-Svoronos N.-Papachryssanthou D., *Actes de Lavra. II: De 1204 à 1328*, p. 51-53, iii) Pertusi Ag., « Nuovi documenti sui Benedettini Amalfitani », *ÆVUM* 27 (1953) 424 et 427-428.

<sup>781</sup> Sur l'Acte de 1287 voir : i) Lemerle P., « Les archives du monastère des Amalfitains », *AAÉB* 23 (1953) 561, ii) Lemerle P.-Guillou A.-Svoronos N.-Papachryssanthou D., *Actes de Lavra. II: De 1204 à 1328*, p. 53-54, iii) Pertusi A., « Nuovi documenti sui Benedettini Amalfitani », *ÆVUM* 27 (1953) 424-425 et 428.

<sup>782</sup> Lemerle P., « Les archives du monastère des Amalfitains », *AAÉB* 23 (1953) 555-557. Sur la problématique des manuscrits utilisés par A. Pertusi voir : Pertusi A., « Nuovi documenti sui Benedettini Amalfitani », *ÆVUM* 27 (1953) 413-422. En général, le problème consiste sur le fait que les chercheurs, copistes les plus anciens (Collomp, Rouillard, Millet, Kyrillos, Spyridon, Théodoret, Néophytos métr. de Naupacte et Arta, Serge et Matthieu, Cyrille de Laure, Alexandre de Laure) et collection de manuscrits (Inventaire Pantéleimon) n'ont pas distingué les manuscrits authentiques de falsifiés, tandis que la foule de ces transcriptions a augmenté le problème de confusion. En outre, il apparaît que certains manuscrits mentionnés des chercheurs, qui ont été utilisés pour leur reproduction, ont été perdus. En tout cas, les Actes de la Laure mentionnent ces 3 Actes en rétablissant la tradition manuscrite dans le cadre correct et en mettant en valeur les conclusions de nouvelles recherches.

droits de la Grande Laure, non sur le monastère des Amalfitains, mais sur ses kellia, qu'il revendiquait. Selon l'Acte, l'ensemble de kellia appartenait au monastère de la Laure, sauf certains qui appartenaient au monastère de Karakallou<sup>783</sup>. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, éclate un nouveau conflit entre les monastères de la Grande re et de Karakallou à propos du skite Provata, et le patriarche Joannice III (1761-1763) par un sigillion décide à quel monastère appartient le skite (Texte 27). La décision a été prononcée en juillet 1762 et y sont mentionnées quatre décisions antérieures qui ont été fournies au patriarche par la Grande Laure pour appuyer sa position dans le conflit : les chrysobulles d'Andronic Paléologue et de Basile II, le sigillion d'Alexis et la lettre des *protoi* du Mont Athos. En s'appuyant sur ces quatre lettres, les moines de la Grande Laure ont soutenu que depuis 700 ans et plus ce skite leur appartenait. Joannice a adopté leur point de vue et leur a attribué le skite sans se rendre compte de la falsification des quatre Actes que les moines de la Grande Laure lui avaient présentés. Selon P. Lemerle, en effet ces quatre documents portent des fausses signatures et le chrysobulle d'Andronic est probablement d'Alexis I Comnène (juillet 1081)<sup>784</sup>, tandis que les trois autres sont des Actes déjà connus : celui de Basile II est en réalité celui d'Andronic II (octobre 1287), le sigillion d'Alexis est celui de Grégoire II (octobre 1287) et la lettre des *protoi* est l'Acte de concession du monastère à la Grande Laure (août 1287). La Grande Laure s'est appuyé sur ces quatre documents pour argumenter sa position et certainement que leur attribuer une ancienneté aidait à l'argumentation (vraisemblablement, cela a eu lieu exprès pour que les moines puissent défendre leurs intérêts). M. Trigonès a simplement repris l'argumentation des moines du XVIII<sup>e</sup> siècle sans faire plus de recherches, et cette erreur a été aussi adoptée par les chercheurs qui l'ont lu et suivi<sup>785</sup>. L'édition des Actes de la Grande Laure a souligné la falsification des trois Actes en montrant l'addition d'une date (992/993) faite aux manuscrits, et, plus tard, l'ajout des signatures du patriarche (Alexis) et de l'empereur (Basile II) respectivement<sup>786</sup>. V. Grumel soutient avec raison que cet Acte est aussi apocryphe

---

<sup>783</sup> Sur l'Acte de 1502 voir : Lemerle P., « Les archives du monastère des Amalfitains », *AAÉB* 23 (1953) 562-564.

<sup>784</sup> Sur l'Acte de 1081 voir : i) Rouillard G.-Collomp P.-Millet G.-Spyridon de Lavra, *Actes de Lavra. Tome I (897-1178)*, p. 95-98 et ii) Lemerle P.-Guillou A.-Svoronos N.-Papachryssanthou D., *Actes de Lavra. Première partie : Des origines à 1204*, p. 236-240.

<sup>785</sup> Sur l'Acte de 1762 voir : Lemerle P., « Les archives du monastère des Amalfitains », *AAÉB* 23 (1953) 564-566.

<sup>786</sup> Lemerle P.-Guillou A.-Svoronos N.-Papachryssanthou D., *Actes de Lavra. II : De 1204 à 1328*, p. 46-47.

(Texte 27), conséquence de l'Acte antérieur<sup>787</sup>, bien que dans la première édition de son œuvre il ait lui aussi suivi M. Trigonès<sup>788</sup>.

La lettre écrite en commun par les *protoi* du Mont Athos au patriarche (1287), en plus d'exprimer le désir du rattachement du monastère des Amalfitains à la Grande Laure, précise aussi les limites du monastère à l'abandon. D'après le témoignage de M. Trigonès, la délimitation se trouve à la fin de la lettre et le territoire va jusqu'à la rivière Callinique. En tout cas, à cette époque-là (XVIII<sup>e</sup> siècle) le monastère est à l'état de ruines et seule la tour est sauvée, chose qui nous montre que le monastère avait été désert pendant une grande période. Subsistaient aussi certains autres bâtiments autour de la tour, parmi lesquels le skite Provata (avec 36 kellia)<sup>789</sup>, le moulin à eau etc.. Cependant, avec le rattachement du monastère, la Grande Laure a procédé à une rénovation du skite Provata et de ses kellia, mais pas des autres bâtiments autour de la tour, selon M. Trigonès<sup>790</sup>.

V. Grumel mentionne donc deux Actes apocryphes du patriarche Alexis. Le premier (Texte 26) constitue l'Acte de concession du monastère des Amalfitains à Laure et il est à attribuer au patriarche Grégoire II (octobre 1287). Le deuxième (Texte 27) constitue l'Acte de concession du skite Provata au monastère de Laure (juillet 1762) sur la base de la décision de Grégoire II. M. Trigonès vers 1762 a en effet soutenu par erreur que l'Acte qui est décrit dans l'Acte de Joannice appartient à Alexis, position soutenue spontanément aussi par les autres chercheurs. La cause de cette falsification est considérée comme le fait des moines de la Grande Laure (1762) soit de façon préméditée soit simplement par ignorance des manuscrits apocryphes, selon M. Trigonès (1772), soit par la suite d'un manque de contrôle de l'archive complexe du monastère de Grande Laure, d'après P. Lemerle.

---

<sup>787</sup> Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 338 (\*\*N. 829a).

<sup>788</sup> P. Lemerle a proposé que cette faute soit corrigée (Lemerle P., « Les archives du monastère des Amalfitains », *AAÉB* 23 (1953) 566) de la première édition de l'œuvre à une suivante, chose faite dans la deuxième édition.

<sup>789</sup> Sur ce nom, A. Pertusi a essayé de donner une interprétation en soutenant qu'il provient de l'adjectif latin bona (bon) qui est paraphrasé en grec comme provata par l'appellation latine privata (privata<provata) (Pertusi A., « Nuovi documenti sui Benedettini Amalfitani », *ÆVUM* 27 (1953) 419 (n. 1)), position que Lemerle rejette totalement en soutenant la banalité du nom (Lemerle P., « Les archives du monastère des Amalfitains », *AAÉB* 23 (1953) 564 (n. 2)).

<sup>790</sup> Dans la description partielle de M. Trigonès, on lit : «[...] Depuis Troulloti et en ligne droite jusqu'à la base de grande montagne, [l'ensemble] est circulaire, comme on voit et arrive jusqu'à la rivière appelée Callinique [...]» («[...] Από την Τρουλλωτήν άνω επ' ευθείας, έως εις την ρίζαν του μεγάλου βουνού, και γυρίζει κύκλω, καθώς φαίνεται, και έως τον ποταμόν τον Καλλινίκου λεγόμενον ερχεται [...]») (Trigonès M., *Guide de Royale et Honorable Monastère de la Grande Sainte Lavra*, p. 43-45).

## b) Autonomie du monastère de Myriokephalon.

Un autre traitement d'affaire monastique s'est fait aussi dans une autre province de l'empire, où la création d'un nouveau monastère a été accompagnée par une approbation impériale et patriarcale. La question se posait pour le monastère de Myriokephalon en Crète, qui demandait son indépendance d'évêque local.

Le texte de l'approbation n'est pas conservé, mais le fait est mentionné dans la *Vie* de Jean Xenos (970-après 1027)<sup>791</sup>. La *Vie* et le *Testament* du saint sont conservés dans un manuscrit du XV<sup>e</sup> siècle, édité par H. Delehay<sup>792</sup> et un autre daté du XIX<sup>e</sup> siècle, où le *Testament* est donné avec un titre différent. Il a été édité par A. Leledakis<sup>793</sup>. N.

---

<sup>791</sup> Jean était moine et a reçu les surnoms d'Étranger et d'Ermitte, mais aussi dans le folklore on le rencontre en tant que St-Mon(sieur)-Jean et Jean le Crétois. "Xénos" est en rapport avec un nom de famille, mais il apparaît qu'il avait aussi d'autres significations (i) Tomadakis N., « Le Saint Jean l'Étranger et son testament », *AC* 2 (1948) 72 et ii) Tomadakis N., « Hagiologie et Hymnologie. A'. Le Saint Jean l'Étranger », *AAÉB* 46 (1983-1986) 20). Son œuvre est liée à la consolidation du christianisme en Crète occidentale après sa reconquête par Nicéphore Phocas (961). La possession arabe de l'île par les Sarrasins (828-961) avait affaibli le christianisme des habitants et le saint s'est consacré à la construction d'églises et de monastères, ainsi qu'à une œuvre de prédication intense pour la réévangélisation des habitants. Son action missionnaire a duré 50 années. Son œuvre en Crète s'est combinée aussi avec celle équivalente de saint Nicon de Métanoëite (Crète orientale) et de saint Athanase l'Athonite. Il est nommé saint au XVII<sup>e</sup> siècle. Selon les Offices, sa mémoire se fête le 20 septembre, conformément au jour de la rédaction du *Testament*, et plus tard le 7 octobre. La confusion sur la date de sa fête est le résultat d'une confusion plus générale : le saint a été identifié à d'autres saints locaux de Crète, avec pour résultat sa célébration commune avec eux. Le problème est renforcé aussi par la tradition manuscrite de sa *Vie*, car des éditeurs ont rédigé sa *Vie* sur la base des manuscrits qui aujourd'hui ne sont pas conservés ou sont perdus. De Jean sont conservés sa *Vie* et son *Testament*. Il a écrit des discours, il a peut-être été hymnographe et traducteur. Sur les offices, les églises et les éditions ultérieures de sa *Vie* qui contiennent des ajouts de contenu folklorique incompatibles avec les premières éditions voir : i) Tomadakis N., « Le Saint Jean l'Étranger et son testament », *AC* 2 (1948) 47-56 et ii) Tomadakis N., « Hagiologie et Hymnologie. A'. Le Saint Jean l'Étranger », *AAÉB* 46 (1983-1986) 23-117.

<sup>792</sup> Il s'agit du codex ayant pour titre : « Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ ἐρημίτου τοῦ τῆ ἐπωνυμίας Ξένου » (i) Delehay H., « 4. Deux Typica Byzantins », *MÉMOIRES* 13 (1920-1921) 191-196, ii) Tomadakis N., « Le Saint Jean l'Étranger et son testament », *AC* 2 (1948) 57-61 et iii) Tomadakis N., « Hagiologie et Hymnologie. A'. Le Saint Jean l'Étranger », *AAÉB* 46 (1983-1986) 4-8). Sur cette *Vie* voir aussi : Petit L., « Saint Jean Xenos ou l'Ermitte d'après son autobiographie », *ANALECTA BOLLANDIANA* 42 (1924) 5-20.

<sup>793</sup> Il s'agit du codex ayant pour titre : « Βίος καὶ Πολιτεία τοῦ Ὁσίου καὶ Θεοφόρου Πατρὸς ἡμῶν Κυῖο Ἰωάννου τοῦ ἐν τῆ Κρήτῃ » (i) Leledakis Ant. (év.), *Ακολουθία Ασματική του ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Κυῖο Ἰωάννου του ἐν Κρήτῃ λάμψαντος μετὰ του Βίου καὶ της Πολιτείας αὐτοῦ εκδοθεῖσα (ἐκ χειρογράφου ἀνακαθαρθέντος, διορθωθέντος καὶ εἰς καθαρῆν γλῶσσαν καταγλαῖσθέντος)*, éd. de Theódoros et Georges Fortsákis, ἐν Χανίοις 1922, p. 13-21, ii) Tomadakis N., « Le Saint Jean

Tomadakis considère que le second manuscrit est plus fiable, car à la fin du *Testament* sont données les signatures requises pour sa validation.

D'après la publication la plus ancienne de la *Vie*, éditée par H. Delehaye, Jean voyageait dans diverses régions avec pour but la construction d'églises. Pendant une tournée, il se rend au mont Myriokephalon, où se trouvait le village Tourme de Kalamon, et il reçoit de Dieu l'ordre d'édifier le monastère de la Mère de Dieu Antifonitria. Lorsque la construction a été terminée, le saint a continué son œuvre dans d'autres endroits (Meliko, Arion etc.), après avoir procédé à la tonsure d'un moine qui s'était installé au monastère de l'Antifonitria<sup>794</sup>. Plus tard, il est retourné au monastère de Myriokephalon où il a trouvé ses moines dans une situation difficile et sans les biens matériels nécessaires pour leur survie. Alors, il s'est soucié d'aider au renforcement matériel du monastère (plantation d'arbres, de vignes, installation de ruches etc.) avec l'aide des villageois. Parallèlement, il a fondé un métoque de plus du monastère, le saint Patapius, au village de Moussela. Après avoir complété cette fondation, il a laissé douze moines au monastère et il s'est rendu à Constantinople pour obtenir l'aide impériale. Les empereurs ont consenti à l'aider et dans un chrysobulle, ils ont donné au monastère non seulement une aide pécuniaire annuelle et des vêtements pour les moines, mais aussi le privilège de l'absence de contrôle de personnes laïques ou ecclésiastiques sur la gestion du monastère, y compris le métropolitain local et l'évêque. Par conséquent, l'évêque ne demandera pas d'argent ni n'aura aucun pouvoir autre que spirituel sur le monastère et le monastère sera *autodespotes*, c'est-à-dire qu'il se gouvernera de manière autonome. La seule obligation des moines, outre l'orthodoxie et la discipline, sera la commémoration du patriarche Alexis. En outre, le monastère acquiert aussi des livres, des images sacrées et des objets pour le culte. Au retour de Jean, les seigneurs locaux et les personnes ecclésiastiques ont fait don au monastère d'animaux pour améliorer sa situation, tandis que les métoques restants du monastère dans les villages Meliko et Arion ont offert d'autres choses (équipement de forgeron etc.). Jean a continué son œuvre également dans d'autres régions<sup>795</sup>. La *Vie*, à la fin, recopie le Testament où il est

---

l'Étranger et son testament », AC2 (1948) 61-66 et iii) Tomadakis N., « Hagiologie et Hymnologie. A'. Le Saint Jean l'Étranger », AAÉB 46 (1983-1986) 8-12).

<sup>794</sup> Jean semble laisser des moines dans chaque nouveau monastère qu'il fonde et même parfois des prêtres. Probablement, tout cela avait l'approbation des évêques locaux et la *Vie* simplement les présente comme des actions de sa propre initiative.

<sup>795</sup> L'œuvre de Jean est décrite comme assez organisée et présuppose l'existence d'une planification. La recherche de lieux pour la construction d'églises et l'acquisition de titres de propriété pour eux par les habitants le confirme.

mentionné que tous ceux qui ne respecteront pas la fortune mobilière et immobilière du monastère (laïcs et ecclésiastiques) seront maudits et subiront la peine de l'anathème<sup>796</sup>.

La publication la plus récente de la *Vie*, éditée par A. Leledakis, fournit les mêmes informations sur l'action de Jean avec quelques différences sur certains points (par exemple sur le nombre des moines qu'il laissait à chaque nouveau monastère qu'il fondait). Au sujet du voyage à Constantinople, la *Vie* mentionne que Jean a demandé des privilèges non seulement pour le monastère de Myriokephalon (la *Vie* mentionne ce monastère au pluriel), mais aussi pour tous les autres monastères qu'il a construits. L'empereur Romain dans un chrysobulle a fourni de l'aide économique, tandis que le patriarche Alexis dans des lettres a aussi désigné le monastère comme libre (ἀνεμπόδιση), jouissant d'immunité (ἀσύδοση), inaliénable (qui ne peut pas être cédé) (ἀπειράκτη), gouverné de manière autonome (αὐτοδέσποση) et son propre maître (μονὴ κυρία), sans contrôle de personnes laïques et ecclésiastiques, en lui reconnaissant le statut de stavropégie patriarcale, avec la seule obligation de la commémoration du patriarche. Dans le *Testament*, il est mentionné que toutes les églises qu'il a fondées avec leurs biens appartiennent au monastère de Myriokephalon, tandis qu'à ceux qui perturberont ce régime doit être imposée la peine de l'aphorisme, de l'anathème et la privation de communion. La *Vie* mentionne comme date de rédaction du *Testament* le 20 septembre 1031 et qu'il est signé par quatre personnes.

La description du voyage à Constantinople dans les deux *Vies* a des ressemblances, mais comporte aussi des différences importantes.

L'Acte, selon V. Grumel, doit être placé entre le 12 novembre 1028 et le 20 février 1043 et il refuse de le dater dans la période du 21 avril au 12 juin 1042. La datation qu'il propose vient de ce que dans le texte, il y a mention d'empereurs, élément qui limite la chronologie exacte aux règnes de l'impératrice Zoé et de ses conjoints successifs, Romain III, Michel IV, Michel V et Constantin IX. Le cas du bref gouvernement des deux sœurs Zoé et Théodora doit être exclu, puisque dans le texte il est question d'empereurs et pas d'impératrices. V. Grumel considère l'attribution de la paternité de l'Acte à Alexis comme contestable pour les raisons suivantes :

a) en raison d'anachronismes, puisque la *Vie*, éditée par H. Delehaye, cite seulement le chrysobulle des empereurs dans lequel il est question de la mention du nom patriarcal lors des offices, élément qui suggère un rédacteur de la *Vie* ultérieur et

---

<sup>796</sup> L'existence de malédictions est une pratique courante dans les textes hagiographiques et présuppose l'intention des rédacteurs de rendre inviolables les décisions des saints.

b) en raison des inexactitudes, puisque la *Vie*, éditée par A. Leledakis, contient des signatures qui n'existent pas dans l'autre publication de la *Vie* et donne pour date erronée de rédaction 1031 au lieu de 1027, alors que la mention des empereurs dans la *Vie* présuppose 1028 (et non pas 1027 que les signatures mentionnent) et enfin parce que le manuscrit de cette *Vie* est beaucoup plus récent (1843)<sup>797</sup>.

De façon générale, d'autres inexactitudes chronologiques peuvent être observées dans les deux *Vies*, ce qui permet de supposer une rédaction ultérieure et renforce la position de V. Grumel : a) l'existence dans le texte d'une multitude de toponymes que l'on trouve à l'époque de l'occupation des Vénitiens en Crète (1204/1211-1669). Ainsi par exemple, le monastère de Myriokephalon dans la première *Vie*, est renommé au pluriel dans la deuxième et il est mentionné en tant que monastère de Myriokephala<sup>798</sup> ; ou encore les toponymes de la région de Canée qui, même si Jean provient de cet endroit, sont utilisées avec des noms postérieurs<sup>799</sup>, b) la mention de saints qui sont honorés pendant l'occupation des Vénitiens et pas avant. Les deux *Vies* mentionnent que la première église que Jean a construite était celle des saints Euty chius et Euty chien et, selon N. Tomadakis, il s'agit de saints qui ne sont pas fêtés ensemble en Crète avant l'occupation des Vénitiens<sup>800</sup>, et c) les signatures du Testament. Plus précisément, la quatrième des quatre signatures de la *Vie* (éd. Leledakis) porte un nom latin, chose qui sous-entend clairement la période de l'occupation des Vénitiens<sup>801</sup>. En tout cas, la deuxième et la troisième signature appartiennent à des dignitaires de la région qui ont vécu aux débuts du XI<sup>e</sup> siècle et possédaient les dignités de protospathaire et de stratège de Crète, il s'agit de Philarète<sup>802</sup> et d'Eumathios respectivement<sup>803</sup>. La première signature

---

<sup>797</sup> Grumel Ven., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 344 (\*N. 837).

<sup>798</sup> Sur le monastère de Myriokephalon voir : i) Tomadakis N., « Le Saint Jean l'Étranger et son testament », *AC* 2 (1948) 71-72 et ii) Tomadakis N., « Hagiologie et Hymnologie. A'. Le Saint Jean l'Étranger », *AAÉB* 46 (1983-1986) 20, où de bibliographie.

<sup>799</sup> Sur la région de Canée et ses toponymies voir : Tomadakis N., « Hagiologie et Hymnologie. A'. Le Saint Jean l'Étranger », *AAÉB* 46 (1983-1986) 21-22, où de bibliographie.

<sup>800</sup> En fait, les églises conservées sont datées de l'occupation des Vénitiens. Sur ces saints voir : i) Tomadakis N., « Le Saint Jean l'Étranger et son testament », *AC* 2 (1948) 70 et ii) Tomadakis N., « Hagiologie et Hymnologie. A'. Le Saint Jean l'Étranger », *AAÉB* 46 (1983-1986) 17, avec bibliographie.

<sup>801</sup> Il s'agit du nom du prêtre Léon Dafereras, probablement une altération du nom juste latin Da Ferrara (Daferaras). Sur le nom voir : i) Tomadakis N., « Le Saint Jean l'Étranger et son testament », *AC* 2 (1948) 69 et ii) Tomadakis N., « Hagiologie et Hymnologie. A'. Le Saint Jean l'Étranger », *AAÉB* 46 (1983-1986) 16, avec bibliographie.

<sup>802</sup> Sur ce personnage voir : i) Tomadakis N., « Le Saint Jean l'Étranger et son testament », *AC* 2 (1948) 72 et ii) Tomadakis N., « Hagiologie et Hymnologie. A'. Le Saint Jean l'Étranger », *AAÉB* 46 (1983-1986) 21.



appartient à Moschos, diacre et juriste, et ne peut pas être chronologiquement déterminée. H. Delehaye observe que le niveau social des signataires est concordant avec le haut niveau de langue du *Testament*, qui a été peut-être ultérieurement embelli par le copiste du manuscrit, puisque Jean lui-même n'était pas tellement érudit et ne pouvait pas le rédiger. Cet embellissement n'a pourtant pas évité lui non plus les erreurs du premier texte du *Testament*<sup>804</sup>.

L'examen des événements permet d'établir une chronologie plus exacte. Le monastère de Myriocephalon a été construit vers 1020. Le voyage à Constantinople a eu lieu en 1025, où été aussi rédigé le sigillion<sup>805</sup>. L'Acte patriarcal date des années entre 1028 et 1043, selon V. Grumel qui accepte la période du règne des empereurs mentionnés. La *Vie*, éditée par H. Delehaye, mentionne de manière générale des «empereurs », cela ne permet donc pas de saisir quel empereur régnait ; cependant, comme il y a la mention de la commémoration d'Alexis par le monastère; l'Acte doit être daté d'après 1025. De son côté, la *Vie*, éditée par A. Leledakis, mentionne généralement des empereurs, en expliquant ensuite qu'il s'agit de l'empereur Romain, tandis qu'il mentionne également le patriarche Alexis. Selon N. Tomadakis, la rédaction du *Testament* date soit de 1027 (en marquant l'inexactitude de la *Vie* (éd. Leledakis) qui mentionne 1031) soit de 1028 (à cause d'Eumathios qui le signe). Par conséquent, l'Acte impérial et patriarcal doit être daté entre 1025-1028, pendant les règnes de Constantin (1025-1028) ou de Romain (1028-1034). Probablement, la mention d'empereurs par les deux éditions de la *Vie* concerne le règne de Constantin (1025-1028) et de son frère Basile qui venait de mourir (1025), d'où la confusion. H. Delehaye n'est pas d'accord que le pluriel signifie deux empereurs (Constantin-Romain) et pense que le terme désigne le couple impérial. Cependant, il n'explique pas lequel des empereurs cela vise<sup>806</sup>. L'examen des événements donne, donc, la suite chronologique suivante pour la vie de Jean :

1020 (env.)	construction du monastère de Myriocephalon
1025	voyage à Constantinople

---

<sup>803</sup> Il s'agit de Eumathios, qui a signé le Testament en 1028, selon N. Tomadakis. Sur cette personne voir : i) Tomadakis N., « Le Saint Jean l'Étranger et son testament », *AC* 2 (1948) 70 et ii) Tomadakis N., « Hagiologie et Hymnologie. A'. Le Saint Jean l'Étranger », *AAÉB* 46 (1983-1986) 17, avec bibliographie.

<sup>804</sup> Ce sont ces erreurs que H. Delehaye a essayé de corriger pendant la publication de la *Vie* (Delehaye H., « 4. Deux Typica Byzantins », *MÉMOIRES* 13 (1920-1921) 190).

<sup>805</sup> Sakellaridis P. (presb.), *Άγιοι και Όσιοι της Ιεράς Μητροπόλεως Ρεθύμνης και Αυλοποτάμου*, Réthymnon 2009 (en grec), p. 18, bien qu'il indique par erreur qu'en 1025 Romain était sur le trône.

<sup>806</sup> Delehaye H., « 4. Deux Typica Byzantins », *MÉMOIRES* 13 (1920-1921) 189 (note 1).

1025-1028 documents impériaux et patriarcaux

1027-1028 rédaction du *Testament*

Du *Testament* de Jean résulte que le saint a finalement soumis toutes les églises et tous les monastères qu'il a fondés au monastère de Myriokephalon qui a constitué le centre de ses fondations, mais le nombre exact de ces églises et de ces monastères ou métoques demeure difficile de déterminer<sup>807</sup>. De toute façon, le régime d'autonomie qu'il a demandé a concerné toutes les églises, en donnant ainsi au monastère de Myriokephalon une splendeur particulière dans la région, mais aussi à l'île en général. Les deux *Vies* mentionnent que l'empereur a confirmé la volonté de Jean en fournissant un chrysobulle, ce que la *Vie* éditée par H. Delehaye confirme. Ce chrysobulle fixait une aide économique et des privilèges ecclésiastiques. Ce document impérial a évidemment été accompagné d'un Acte patriarcal correspondant, avec la publication d'un sigillion qui n'est d'ailleurs pas conservé (TEXTE 28). Sa mention est faite seulement dans la *Vie*, éditée par A. Leledakis, et on y mentionne plus spécialement des lettres patriarcales qui doivent être comprises comme le sigillion. L'emploi du pluriel (concernant les lettres) est une pratique assez générale, même pour désigner un unique document. Il y a des inexactitudes numériques ou des mentions générales dans la *Vie* comme il arrive aussi dans d'autres cas (par exemple, sur le nombre de monastères fondés et le nombre de moines qui étaient assignés à chaque monastère). Cette pratique de combiner les décisions du pouvoir impérial et patriarcal et d'obtenir des documents de confirmation (chrysobulle-sigillion) se retrouve aussi dans d'autres cas, comme par exemple pour les privilèges octroyés aux monastères du Mont Athos et elle montre la forme des relations et la jonction étroite de deux pouvoirs suprêmes à Byzance.

Le monastère de Myriokephalon est devenu une fondation de stavropégie patriarcale avec un sigillion d'Alexis, selon la *Vie*, éditée par A. Leledakis. Avec ceci, on fixait l'indépendance du monastère par rapport à l'évêque local en le rattachant au patriarche de Constantinople, et en le libérant des exigences économiques des évêques locaux. En outre, le monastère est en dehors du pouvoir même des laïcs. La *Vie* de Jean en décrivant le régime du monastère le définit avec les mots « inviolé » (ἀνέπαφη), « libre » (ἀνεμπόδιση), « jouissant d'immunité » (ἀσύδοση), « inaliénable » (qui ne

---

<sup>807</sup> De la vie du saint, en dehors du monastère de Myriokephalon font mention de huit constructions de bâtiments sacrés, de 7 églises (des saints Eutychius et Eutychien de Mesara, de saint Georges de Doybrika Melika, de saint Georges de Psaropiasti, de la Source Vivifiante de Koufos, de saint Paul de Sfakiá, de saint Georges d'Azogyron et de saint Eustathe de la Côte de Kissamos) et d'un monastère (de saint Patapios de Moussela).

peut pas être cédé) (ἀπείρακτη), «gouverné de manière autonome » («αὐτοδέσποτη») et « son propre maître » («μονὴ κύρια»). La seule obligation du monastère est la commémoration du nom patriarcal pendant les offices. La *Vie*, éditée par H. Delehaye, mentionne que les privilèges ecclésiastiques dépendaient de la décision de l'empereur, mais ne mentionne pas le sigillion. Il existe, cependant, des éléments contradictoires à propos de la *Vie*. La définition du régime du monastère est difficile puisque la stavropégie patriarcale déclare que le monastère dépend directement du patriarcat, tandis que la *Vie* décrit expressément que le monastère n'est soumis à personne, pas même au patriarche pour sa gestion (sauf en ce qui concerne la doctrine et en matière liturgique, avec l'obligation de la commémoration patriarcale)<sup>808</sup>. La *Vie*, éditée par H. Delehaye, ne mentionne pourtant pas de stavropégie, élément qui sous-entend la différence des deux *Vies* et, peut-être, une édition plus fidèle que celle de l'autre *Vie*. La multitude des précisions propres à chaque *Vie* mène à la thèse que, peut-être, ici on a un cas de l'institution de la *charistikè* (pourtant, on n'a pas mention d'une donation à des laïcs). En tout cas, les parrainages impériaux et ecclésiastiques sont entourés de prestige, comme on le perçoit par le récit même de la *Vie*, qui se présente sous la forme d'un Typikon, selon H. Delehaye<sup>809</sup>.

Même si le monastère de Myriokephalon a acquis une indépendance complète, néanmoins le patriarche l'a pourvu avec les biens nécessaires pour son vie matérielle. Parmi les biens donnés se trouvait aussi l'icône de la Toute Sainte (Panagia) Antifonitria (IMAGE 2)<sup>810</sup>.

### **c) La question des donations aux monastères: l'institution de la *charistikè*.**

---

<sup>808</sup> La pratique du droit de stavropégies par les patriarches constitue une tradition de l'Église et ne repose pas sur des canons ecclésiastiques. Les Pères y voient un aspect de la théologie qui ne combat pas l'Église locale telle qu'elle s'exprime par la personne de l'évêque local. Sur le sujet voir : i) le canon 31 des Apôtres et ii) son évolution historique : Phidas V., *Histoire Ecclésiastique*, v. B', p. 726-735.

<sup>809</sup> H. Delehaye soutient que le titre de la *Vie* a été donné par le copiste du manuscrit, tandis qu'en réalité il s'agit du *Testament* qui tient la place d'un Typikon. La présentation des Typika sous forme de testament est aussi connue par d'autres cas, comme par exemple le Typikon de saint Athanase de Laure (Mont Athos) (Delehaye H., « 4. Deux Typica Byzantins », *MÉMOIRES* 13 (1920-1921) 188). Le copiste est aussi le responsable de l'embellissement linguistique de la *Vie*.

<sup>810</sup> En ce qui concerne l'icône, il y a aussi deux autres hypothèses probables. L'une est celle de sa découverte miraculeuse par Jean comme cela est décrite dans sa *Vie* et l'autre, basée à la tradition, est qu'il s'agit d'une œuvre de l'évangéliste Luc (Leledakis I. (prot.), *Panagia Antifonitria Myriokefalou. Histoire-Légende-Tradition*, Réthymnon 2007<sup>3</sup>, p. 28-36).

L'organisation de très nombreux monastères dans l'Empire byzantin s'appuyait sur un cadre légal composé d'une part des saints canons<sup>811</sup> et d'autre part du droit civil<sup>812</sup>. Cette organisation était reconnue pour son bon fonctionnement tant au niveau intellectuel que sur le plan matériel (rôle de l'higoumène, travaux des moines etc.), toujours sous la surveillance de l'évêque local. L'organisation monastique n'est pas restée immuable, mais s'est développée historiquement en fonction des circonstances et ces changements concernaient tous les secteurs de la vie monastique (vie liturgique, prière, philanthropie etc.). Les monastères ont pu accumuler des biens et recevoir des donations, mais parfois ils n'avaient pas les ressources en hommes pour mettre en valeur ce patrimoine, d'autres fois, ils ne se sont pas montrés de bons gestionnaires. Cette accumulation de richesses a attiré la convoitise et les empereurs ont inventé un système permettant à de riches aristocrates de gérer les biens des monastères, à charge pour eux d'assurer une bonne gestion. C'est ainsi qu'est née la *charistikè*, une institution qui a suscité de nombreuses recherches portant tant sur son origine que sur son fonctionnement<sup>813</sup>. Selon J.-P. Thomas, avant cette institution, il y en avait d'autres équivalentes comme par exemple l'*epidosis*<sup>814</sup>.

Avec le terme de *charistikè* (donation) est désignée de façon générale la concession de monastères à des laïcs dans le but de leur gestion. Ceux qui reçoivent ainsi des monastères sont nommés *charisticaires* et leur action *charistikion*. Les charisticaires par rapport à leur action sont jugés de « bons » ou de « mauvais » charisticaires, selon la manière dont ils gèrent les monastères. Certains cherchaient à relever les monastères en difficulté et d'autres simplement à s'enrichir. M. Psellos fait partie des charisticaires renommés et on trouve la mention de sa fonction dans ses lettres<sup>815</sup>. Le sens exact du terme ainsi que la date de son apparition sont difficiles à déterminer car cette institution a changé de contenu et de formes plusieurs fois et n'a pas d'évolution historique unifiée.

---

<sup>811</sup> Sur le droit canon voir en particulière les canon 3, 4, 8 et 24 du IV<sup>e</sup> Concile Œcuménique (Chalcédoine).

<sup>812</sup> Sur la législation civile voir : Hasse-Ungeheuer A., *Das Mönchtum in der Religionspolitik Kaiser Justinians I: die Engel des Himmels und der Stellvertreter Gottes auf Erden*, éd. De Gruyter, Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.: 59, Berlin 2015.

<sup>813</sup> On garde ce terme de *χαριστική* comme c'est le cas d'autres chercheurs qui ont étudié cette notion.

<sup>814</sup> Sur l'évolution des institutions avant *charistikè* voir : Thomas J.-P., *Private religious foundations*, p. 5-157, où on trouve une riche bibliographie.

<sup>815</sup> On a aussi utilisé d'autres termes pour la description de ce type de donation, puisqu'à Byzance n'existait pas de terminologie exacte, pas même dans les lois civiles, et que souvent un même terme avait des significations multiples. Pour les termes et leur évolution à l'institution de *charistikè* voir : Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 35-42. Sur les charisticaires voir : p. 121-131 et 242.

Le cadre général se réfère à la concession de monastères ravagés (par des guerres, des pillages et des invasions), détruits ou pauvres, à des laïcs chargés d'administrer leurs finances (fortune mobilière et immobilière), dans le but de les aider, via l'entretien et une reconstruction, pour qu'ils puissent continuer à fonctionner. S. Varnalidis mentionne à juste titre que la cause de la naissance de cette institution est principalement économique, et que c'était pour l'Église une manière de faire entretenir les nombreux monastères abandonnés qui ne pouvaient plus fonctionner ; en outre, l'État profitait des impôts qu'offrait la valorisation de la fortune immobilière monastique. Ainsi, non seulement la propriété des monastères restait au patriarche/métropolitain/évêque local (ἐπιχώριος) qui supervisait les charistaires en surveillant leur action, mais plus encore la fortune ecclésiastique restait inaliénable. L'higoumène du monastère se limitait ainsi à ses fonctions intellectuelles et spirituelles, tandis que le charistaire avait le contrôle des biens matériels. Des donations de monastères en *charistikè* se faisaient tant de la part du patriarche que de l'empereur, essentiellement à des laïcs riches. Cependant, les monastères octroyés pouvaient relever non seulement du patriarche ou des métropolitains, mais aussi de l'empereur. Il faut noter aussi qu'un charistaire pouvait posséder plus d'un monastère en même temps. Il est possible que la motivation pour les laïcs n'ait pas été seulement le profit de cette gestion économique mais aussi le bénéfice spirituel d'œuvrer au bien des communautés monastiques, comme le mentionnent du moins les textes<sup>816</sup>, tandis qu'était expressément interdite l'appropriation de la fortune mobilière et immobilière des monastères qu'ils avaient reçus à titre de donation<sup>817</sup>.

---

<sup>816</sup> Plus tard, cette concession s'est étendue aussi à des monastères riches, ainsi que plus largement à des institutions philanthropiques (orphelinats, hospices etc.). Sur le sujet voir : i) en général, sur le contenu de la *charistikè* et de son sens (par exemple, pour les monastères autodespotes) : Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 43-71, ii) sur les termes de la concession: p. 73-80, iii) sur les privilèges supplémentaires en dehors de la *charistikè* : p. 147-154 et iv) sur la cause de la naissance : p. 239 et Ahrweiler H., « Charisticariat et autres formes », *ZRVI* 10 (1967) 11-12.

<sup>817</sup> Il s'agit de la différence entre le droit de propriété qu'il n'avait pas, et le droit de gestion que possédait le charistaire. Sur la question de l'invendu (ἀνεκποίητο) de la fortune du monastère, qui a déjà été institutionnalisée depuis le IV<sup>e</sup> siècle, voir : i) Conidaris J., *Le droit de la fortune monastique*, p. 254-258 et ii) Conidaris J., *Rapport canonique des typica monastiques*, p. 215-223, où on trouve aussi une bibliographie de la question. Les charistaires mettaient en valeur la fortune du monastère, en bénéficiant de son excédent de revenus, puisque l'objectif principal était uniquement la valorisation de cette fortune (dans la forme principale et développée de l'institution), sans que l'inaliénabilité (ἀναπαλλοτριώτο) de la fortune du monastère ne soit touchée, ni la vie monastique elle-même (Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 241). Plus tard, la concession a abouti à l'exploitation complète de la fortune monastique (*pseudocharistikè*).

De nombreux chercheurs se sont occupés de l'institution de la *charistikè*. Entre autres, J. Conidaris considère comme erroné d'établir un lien entre l'Iconoclasme et la *charistikè* comme l'a fait Balsamon<sup>818</sup>. G. Ostrogorsky a souligné l'utilité de la mesure pour les monastères<sup>819</sup>, comme I. Moytzouris<sup>820</sup>. L'institution a aussi été évaluée positivement par S. Varnalidis, qui a présenté ses aspects positifs et négatifs<sup>821</sup>. C. Xristofilopoulou marque qu'il s'agit d'une institution importante qui n'a cependant pas été appliquée correctement<sup>822</sup>. P. Lemerle souligne les aspects positifs de l'institution pour le monachisme en général<sup>823</sup>. Plus récemment, J.-P. Thomas a démontré le cadre réformateur d'Alexis pour cette institution<sup>824</sup>.

On considère parfois que les débuts de l'institution se situent pendant la période de l'Iconoclasme (843), cependant, en réalité ils sont plutôt à dater du milieu du X<sup>e</sup> siècle (La Nouvelle de 964) et cette institution a principalement été développée au XI<sup>e</sup> et au début du XII<sup>e</sup> siècle, avec deux stades, le premier (concession de monastères pauvres et abandonnés) et sa forme évoluée (la concession de monastères riches). La genèse de l'institution pendant le XI<sup>e</sup> siècle est expliquée par les mentions ultérieures des décisions du patriarche Alexis lesquelles s'opposent aux abus qui ont eu lieu progressivement. Elle a ultérieurement (XI<sup>e</sup> siècle) évolué à nouveau à cause des dérives qui ont conduit à parler de *pseudocharistikè* (en raison des abus des charisticaires), tandis qu'au XII<sup>e</sup> siècle apparaît la *pronoia* (« bienveillance », *πρόνοια*), une réadaptation de la *charistikè* avec de nombreuses ressemblances mais aussi des différences<sup>825</sup>. En tout cas, les diverses formes

---

<sup>818</sup> Conidaris J., *Le droit de la fortune monastique*, p. 261.

<sup>819</sup> i) Ostrogorsky G., *Histoire de l'État Byzantin*, vol. 3, p. 37-38 et ii) Ostrogorsky G., *Le grand domaine dans l'Empire byzantin*, Recueils de la Société Jean Bodin 4 (1949) 47.

<sup>820</sup> Moytzouris I., *Les monastères charistiques et libres*, p. 10-36.

<sup>821</sup> Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 239-245.

<sup>822</sup> Xristofilopoulou C., *Histoire Byzantine*, v.B2' (867-1081), p. 432-434.

<sup>823</sup> Lemerle P., *Un aspect du rôle des monastères à Byzance*, p. 27.

<sup>824</sup> Thomas J.-P., *Private religious foundations*, p. 168.

<sup>825</sup> Par exemple, A. Vasiliev considère que l'institution a commencé au X<sup>e</sup> siècle avec des concessions de terres des monastères, mais que ses origines se rapportent déjà à l'époque de l'Iconoclasme où les empereurs ont exploité cette fortune monastique et l'ont octroyée pour permettre à des aristocrates de devenir riches (Vasiliev A., « On the question of Byzantine Feodalism », *BYZANTION* 8 (1933) 587), tandis que H. Ahrweiler considère comme terminus post quem pour l'apparition de l'institution la Nouvelle de 964 de Nicéphore II Phocas (Ahrweiler H., « Charisticariat et autres formes », *ZRVI* 10 (1967) 18). En tout cas, au XIII<sup>e</sup> siècle, l'institution décroît. Sur le sujet de l'apparition de l'institution voir : i) Conidaris J., *Rapport canonique des typika monastiques*, p. 187-188, ii) Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 155-160, 239-240 et 242 (plus spécialement : p. 81-89 (où on trouve la présentation de divers avis opposés) et 155-160, forme première (p. 93-106 et 240), la forme développée (p. 107-119 et 240), la *pseudocharistikè* (p. 133-146 et 240-241), la relation entre *charistikè* et *pseudocharistikè* (p. 245), la *pronoia-eforia*

qu'elle a prises ont fait l'objet de discussions, tandis que les abus tant des charistaires eux-mêmes que des patriarches et des empereurs ont contribué au changement de signification de la *charistikè*. Une partie de chercheurs a formulé l'idée de la parenté ou de l'identification de l'institution avec la *commendæ* (et de la *pronoia* avec le féodalisme) occidentale, avis cependant qui est à prendre avec prudence puisque la *charistikè* constitue clairement un élément particulier de l'histoire byzantine<sup>826</sup>. Si on suit les analyses de S. Varnalidis, l'institution en bref s'est développée comme suit:

*charistikè* (forme authentique/légale)

a) forme première sous : Polyeucte/Novelle de Nicéphore Phocas (964)

Sisinnios II

Serge II

Alexis le Stoudite (1027)

b) forme développée sous : Michel Cérulaire/Constantin IX Monomaque

↓

*pseudocharistikè* (forme abusive) sous :

Isaac I Comnène

Michel VII Doukas

Nicéphore Botaniatès

Alexis I Comnène

↓

*pronoia* (πρόνοια)-ἐφορεία<sup>827</sup>

Même si elle a commencé du fait de bonnes intentions, il semble que cette institution s'est rapidement éloignée des cadres qui lui ont été donnés et que les monastères étaient cédés entièrement aux laïcs d'une façon non canonique, très fréquemment à des amis des empereurs ou des patriarches et à des parents. Ainsi, s'est imposée la nécessité pour les patriarches d'affronter ces aberrations. C'est aussi sur cette nécessité d'une réaction que s'appuie la décision du patriarche Alexis (TEXTE 30).

---

(p. 161-167 et 244)), iii) Moytzouris I., *Les monastères charistiques et libres*, p. 94-98 et iv) Papagianni E., «Institutions de droit et pratique sur les sujets », *OIB C* (2006) 258-259.

<sup>826</sup> A. Vasiliev considère que le terme de *charistikè*/charistikion (charistaire) qui est apparu en Orient est l'équivalent de *beneficium* (beneficiarius) en Occident (Vasiliev A., « On the question of Byzantine Feodalism », *BYZANTION* 8 (1933) 587). Comparer aussi l'avis de Setton qui mentionne l'*advocatus* ou *vicedominus* comme le charistaire (Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 110 (n. 265)). Sur la question de l'analogie de la *charistikè* avec le *beneficium praecarium* romain et le *beneficium* franc voir : p. 169-172, où on trouve aussi la bibliographie sur la question et p. 244.

<sup>827</sup> Sur l'évolution de l'institution, voir le tableau analytique dans : Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 246.

La décision d'Alexis transmise par un Acte patriarcal est structurée comme suit :

a) un titre, où il est mentionné qu'il s'occupe des dons de monastères à des laïcs et d'autres affaires proches (l. 1-6),

b) un préambule, où sont mentionnées les décisions patriarcales antérieures qui réglaient le régime du maintien et de la croissance des monastères abandonnés ; le préambule signale néanmoins que les abus de ceux qui étaient chargés de réaliser cela ont finalement conduit à la corruption de l'institution et à la négligence des reconstructions de ces monastères (l. 8-20),

c) des données plus précises sur la situation qui prédomine à cette époque-là. Au début, sont mentionnées les causes qui ont conduit à l'abus de l'institution de la donation. La corruption est la première cause qui a conduit à la négligence dans la gestion des monastères. Les demandeurs, par ruse, ont réussi à obtenir le contrôle des monastères avec l'approbation patriarcale pour qu'ils les mettent en valeur, sans qu'ils concrétisent effectivement leurs promesses (l. 20-50). La deuxième cause, présentée comme pire que la première, est que des monastères féminins sont confiés à des hommes et que des monastères masculins le sont à des femmes (l. 50-58),

d) les décisions. Le patriarcat, face à cette situation, décide, conformément aux saints canons, l'interdiction de transfert ou de vente d'un monastère que possède un charactéristique à une autre personne et l'interdiction que des hommes dirigent des monastères féminins et inversement que des femmes dirigent des monastères masculins. La décision est valable pour tous les monastères et leurs biens (propriétés, vignobles etc.). En outre, chaque nouvelle concession de monastère se fera avec une approbation patriarcale écrite et la même procédure sera suivie par les métropoles locales, archevêchés et évêchés (l. 58-98). Finalement, les évêchés qui possèdent des monastères métropolitains doivent les leur rendre au cas où ils leur seraient demandés en raison de difficultés économiques des métropoles (l. 98-110) et

e) la signature de l'Acte par 16 métropolitains et 5 archevêques<sup>828</sup> (l. 110-133) et la date de sa publication (l. 134-135).

L'Acte est daté du novembre 1027<sup>829</sup>. I. Moytzouris considère à tort qu'en décembre 1027, Alexis a de nouveau convoqué un synode patriarcal pour examiner la demande du métropolitain Constantin de Cyzique au sujet des monastères qu'a offerts la

---

<sup>828</sup> Sont aussi mentionnés six archevêques (Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 340 (N. 833)).

<sup>829</sup> Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 340 (N. 833).



métropole en *charistikè* et sa demande de restitution. Or, ce synode a été convoqué au début du siècle suivant par Jean IX (1116)<sup>830</sup>.

Le texte utilise le terme « ἔκδοσις » pour désigner la donation de monastères à des laïcs, que l'on traduit ἐκμίσθωσι (location), et les termes contraires « ἐκδεδωκότας » et « ἐκλαμβάνοντας » pour dire que les monastères ont été rendus. Ferradou l'a traduit par erreur comme "vente" et G. Ficker comme "transfert" ou "aliénation" (Entäusserung). En tout cas, dans le texte est surtout utilisé le terme « donation » pour la cession des monastères, à la place du terme *charistikè*<sup>831</sup>. Les monastères octroyés sont caractérisés en tant que « phrontistères » (« φροντιστήρια »), comme dans d'autres textes de l'époque sur ce sujet<sup>832</sup>. Le mot « εἰσδεκτικά » (l. 85) pour l'acceptation de la fortune immobilière des monastères par de tierces personnes introduit la mention de la somme pour louer cette fortune<sup>833</sup>.

Selon S. Varnalidis, de l'Acte résultent les éléments suivants pour l'institution de la *charistikè* :

- a) des donations peuvent aussi être faites par des métropolitains, et pas seulement par le patriarche<sup>834</sup>,
- b) la donation se réfère aussi parfois à des clercs<sup>835</sup>,
- c) la donation se réfère aussi à des femmes<sup>836</sup>,
- d) des monastères d'hommes étaient parfois offerts à des femmes et ceux de femmes à des hommes<sup>837</sup>,

---

<sup>830</sup> Moytzouris I., *Les monastères charistiques et libres*, p. 24 et 102. Sur ce sujet voir aussi ci-dessous.

<sup>831</sup> Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 35-36 et 67 (n. 124). En tout cas, il apparaît qu'il existait une procédure concrète de concession des monastères révélée aussi par l'existence d'autres termes, comme par exemple le terme « παραλαμβάνω » (Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 63 (n. 107)). Une terminologie équivalente est mentionnée aussi pour la concession des monastères (p. 67 (n. 124)).

<sup>832</sup> Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 43 (n. 28), 45 (n. 35) et 46 (n. 41). D'autres termes qui décrivent un monastère sont entre autres les « μάνδρα », « κοινόβιον » etc.. Sur ces termes voir : Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 62 (n. 104), où de la bibliographie.

<sup>833</sup> Le terme se réfère à la Nouvelle 13 de Léon VI le Sage (886-912). Sur son interprétation voir : i) Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 77 (n. 156) et ii) Conidaris I., *Le droit de la fortune monastique*, p. 196 (n. 5).

<sup>834</sup> Plus spécialement, l'Acte mentionne des métropolitains qui font donations des monastères à des évêques (Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 47 (n. 42)).

<sup>835</sup> Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 48 (n. 46).

<sup>836</sup> Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 49 (n. 47).

<sup>837</sup> Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 49-50 (n. 49).

e) la mention de propriété et de possession du monastère par le charistcaire ne sous-entend pas de possession pleine du monastère de celui-ci, mais simplement les droits d'usufruit sur celui-ci<sup>838</sup>,

f) les charistcaires étaient obligés de faire un rapport sur les revenus et les dépenses du monastère qu'ils ont reçus puisqu'il leur avait été octroyé par le patriarche. Les revenus devaient servir à assurer l'entretien des monastères<sup>839</sup>,

g) la surveillance de l'œuvre des charistcaires était sous la responsabilité des métropolitains locaux qui intervenaient dans des cas de mauvaise gestion en prenant les mesures indispensables<sup>840</sup>,

h) il est interdit que le monastère octroyé soit rendu « κοσμικὸν καταγώγιον », c'est-à-dire redevienne un lieu profane, non ecclésiastique, ce qui ne convient pas à son emploi religieux<sup>841</sup>,

i) les monastères sont octroyés aux charistcaires avec leur fortune immobilière<sup>842</sup>,

j) les charistcaires doivent s'occuper des monastères qui leur ont été octroyés<sup>843</sup>,

ja) il est interdit que les charistcaires vendent ou fassent don des monastères octroyés<sup>844</sup>,

jb) le transfert (« μετένεξις ») du monastère d'un charistcaire à un autre (l. 61-64 et 92-94) est interdit<sup>845</sup>,

jc) pour éviter la vente ou le transfert du monastère, il faut que la donation soit personnelle et que soit mentionné dans l'Acte le nom du charistcaire<sup>846</sup>,

---

<sup>838</sup> Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 60. Cette signification a, en outre, le mot dans d'autres textes relatifs.

<sup>839</sup> Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 63 (n. 108 et 109). Ainsi, de l'excédent de revenus les charistcaires pouvaient profiter, puisque l'objectif principal était l'intérêt du monastère et pas leur profit (p. 63-64).

<sup>840</sup> Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 69 (n. 134). Respectivement, même les patriarches et même les évêques étaient chargés de ce travail de surveillance, tandis que parallèlement ils exerçaient aussi le contrôle spirituel sur les moines selon l'usage établi. En plus, ils possédaient aussi d'autres droits, comme « les droits d'évêque » (nomination d'higoumène, commémoration de leur nom, canonicon etc.) (p. 70 (n. 135)).

<sup>841</sup> Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 74 (n. 141). Cette interdiction se rencontre presque dans tous les Actes relatifs de l'époque.

<sup>842</sup> Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 74 (n. 147).

<sup>843</sup> Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 74 (n. 148).

<sup>844</sup> Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 75 (n. 149).

<sup>845</sup> Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 75 (n. 151) et 193. De tels transferts de monastères existaient déjà avant la rédaction de l'Acte, puisqu'il est mentionné « ἀπὸ δὲ τοῦ παρόντος » (l. 61) qu'ils ne sont pas permis. Cependant, des transferts étaient permis si le charistcaire le demandait officiellement (p. 76). Sur cette interdiction voir aussi le cas du patrice Panthérios (XI<sup>e</sup> siècle) (p. 143-144).

jd) la *charistikè* de monastères féminins à des hommes et de monastères d'hommes à des femmes est interdite pour éviter le scandale<sup>847</sup>,

je) la création (« ἔκδοσις ») de *paralauria* (laures annexes) ou d'autres bâtiments pour de tierces personnes sans autorisation antérieure de l'autorité ecclésiastique dont le monastère dépend (patriarcale, métropolitaine, archiépiscopale, épiscopale) est interdite. Cette interdiction concerne la location sans approbation à de tierces personnes de la fortune des monastères (propriétés etc.) ou même des monastères de la part des charistiaires et de l'appropriation du loyer par eux-mêmes. La location était cependant permise si elle était officiellement demandée et si l'argent était offert en faveur du monastère. La procédure de concession s'appuyait sur des lois précises déjà existantes et le chartophylax patriarcal instaurait la procédure avec l'aide des diacres et des notaires (l. 74-91)<sup>848</sup> et

jf) les évêques ou d'autres personnes (laïcs) qui ont reçu des monastères et les ont rendus économiquement vigoureux doivent les rendre aux métropolitains qui les leur ont offerts, lorsque ces derniers se trouvent dans une situation économique mauvaise (l. 98-110)<sup>849</sup>.

L'Acte est assez important puisqu'il est mentionné ultérieurement par plusieurs autres documents pour soutenir leurs positions en faveur de la *charistikè*. C'est le cas du

---

<sup>846</sup> Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 193.

<sup>847</sup> Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 76 (n. 153) et 193.

<sup>848</sup> Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 76-78 et 193-194. L'Acte mentionne également ici l'expression « ἀπὸ δὲ τοῦ παρόντος » (l. 85), qui sous-entend que de tels transferts illégaux avaient lieu de la part des charistiaires déjà avant la rédaction de l'Acte. D'après trois Actes relatifs de Nicolas III (i) 28 janvier 1086, ii) mai 1087 et iii) 22 mai 1094), il apparaît qu'existait un « Acte de réception » des monastères, une procédure qu'instaurait le sacellaire patriarcal (p. 79-80, avec aussi de la bibliographie). En tout cas, S. Varnalidis suppose qu'ici il s'agit plutôt d'un cas d'*ekdosis* que de *charistikè* (p. 194 (n. 485)).

<sup>849</sup> Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 78-79 et 194. S. Varnalidis considère que les métropoles octroyaient les monastères en raison de la faiblesse de leur valorisation et les monastères étaient rendus à celles-ci dès qu'ils devenaient riches ; S. Varnalidis s'appuie sur ce point sur H. Ahrweiler (Ahrweiler H., « Charisticariat et autres formes », *ZRVI* 10 (1967) 20). Néanmoins, à partir du texte même de l'Acte, il n'est pas possible de soutenir pleinement cela, puisque les causes de la concession ne sont pas mentionnées. En outre, l'institution de la *charistikè* n'avait pas ce contenu de réciprocité (concession-retour), sauf si l'Acte d'Alexis présente ici un autre aspect de la *charistikè*. Cependant, il est probable que l'Acte mentionne simplement qu'il faudra que les métropoles pauvres soient aidées. En fait, peut-être que le métropolitain succombe simplement à des pressions des puissants ou même recherche lui-même des bénéfices personnels, même si de cette façon la force économique des métropoles diminuait (p. 216-217). Pourtant, l'Acte se réfère peut-être à l'obligation fiscale des métropoles envers l'État (l. 107-108), question à laquelle se réfère clairement l'Acte de 1028, pratique qui justifie cette obligation envers les métropoles qui est mentionnée.

concile de Constantinople (20 avril 1089)<sup>850</sup>, du patriarche Jean IX Agapet (8 décembre 1116)<sup>851</sup> et de Luc (10 février 1164), ainsi que d'autres ecclésiastiques, comme le patriarche Jean d'Antioche (entre 1085 et 1092)<sup>852</sup> et le métropolite d'Athènes Nicétas (1089)<sup>853</sup>.

L'Acte d'Alexis a un rôle important pour la compréhension de la *charistikè* puisqu'il constitue une rupture dans l'évolution de cette institution. L'institution que certains chercheurs font remonter à l'époque de l'Iconoclasme en s'appuyant principalement sur trois canons, le canon 24 du IV<sup>e</sup> Concile Œcuménique, conformément auquel les monastères et leurs fortunes ne peuvent pas revenir à un usage profane<sup>854</sup>, le canon 49 du concile Quinisexte qui répète l'interdiction de cession de monastères et de leur fortune à des laïcs<sup>855</sup> et le canon 13 du II<sup>e</sup> concile de Nicée qui mentionne que tous les bâtiments ecclésiastiques qui appartiennent à des laïcs doivent être rendus, puisque les laïcs les utilisaient pour leur profit économique<sup>856</sup>. Il apparaît donc que la question a pris un autre sens pendant la période de l'Iconoclasme. En effet, dans ce temps-là les iconoclastes ont acquis les monastères désertés qu'avaient laissés les iconophiles et ils en faisaient un usage non ecclésiastique ; cependant, après la victoire des iconophiles, il a été décidé avec le canon 13 du II<sup>e</sup> concile de Nicée<sup>857</sup> que les monastères devaient être rendus aux autorités dont ils dépendaient. Ces trois canons qui interdisent en général la concession de monastères protègent leur fortune et garantissent leur existence. Certains historiens ont considéré qu'elles constituaient la preuve des débuts de la *charistikè* à l'époque iconoclaste. Cet avis a été soutenu puisque

---

<sup>850</sup> Uspenskij F., *Mnenija*, p. 39-40.

<sup>851</sup> Il s'agit de l'examen synodique de la demande du métropolite de Cyzique Constantin qui demande que les monastères qui ont été octroyés par son prédécesseur (son nom n'est pas mentionné aux documents) à des charistaires qui profitent de ceux-ci, soient retournés à la métropole qui est confrontée à des problèmes économiques sérieux. Le concile a jugé, en se fondant sur les décisions d'Alexis, que ces monastères doivent retourner à la métropole de Cyzique. La décision synodale, en fait, mentionne des extraits des décisions synodales d'Alexis. Plus généralement, les décisions de Jean sont caractérisées par plus de sévérité pour les conditions de concession des monastères, sévérité approuvée aussi par Alexis I en déclarant que sur ces sujets le concile est en charge de décider. Sur le sujet voir : i) Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 218-221, où aussi l'examen plus général du concile et ii) Uspenskij F., *Mnenija*, p. 18-21.

<sup>852</sup> Sur le sujet voir : ci-dessous.

<sup>853</sup> Sur le sujet voir : ci-dessous.

<sup>854</sup> Rallis G.- Potlis M., *Recueil des Divins et Sacrés Canons*, voir : B', p. 271-273.

<sup>855</sup> Rallis G.- Potlis M., *Recueil des Divins et Sacrés Canons*, voir : B', p. 423-424.

<sup>856</sup> Rallis G.- Potlis M., *Recueil des Divins et Sacrés Canons*, voir : B', p. 612-615.

<sup>857</sup> Sur ces trois canons voir aussi : Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 74.

l'objectif de la *charistikè* est similaire. Cependant, S. Varnalidis a soutenu avec raison que Sisinnios était le premier à avoir insuffisamment examiné l'institution de *charistikè* et qu'il s'était appuyé par erreur sur les trois canons pour supprimer la *charistikè* ; cependant, son successeur Serge II a distingué la donation de monastères à des laïcs, qu'ont interdite les trois canons, de la donation temporaire et en usufruit de monastères conformément à l'institution de la *charistikè*. Cette décision de Serge, ainsi que son acceptation par Balsamon, sous-entendent que les trois canons ne sont pas en rapport avec la *charistikè*. Zonaras et Aristénos<sup>858</sup> expriment aussi largement le même avis.

Ces questions ont occupé l'Église pendant longtemps, du V<sup>e</sup> jusqu'au X<sup>e</sup> siècle et encore après le XI<sup>e</sup> siècle sous d'autres formes. Selon I. Conidaris, la répétition de ces canons dans les Conciles Œcuméniques montre que ceux-ci n'étaient pas appliqués<sup>859</sup>, tandis que les interprétations des canonistes connus du XII<sup>e</sup> siècle, siècle important pour l'évolution de l'institution, celles de Zonaras, de Balsamon et d'Aristénos, montrent l'étendue de la question. En effet, Balsamon introduit la distinction entre l'emploi des monastères pour un usage non ecclésiastique et leur emploi pour un usage ecclésiastique d'après l'interprétation du canon 13, une distinction qui montre le changement observé au XI<sup>e</sup> siècle.

À cette époque-là (XI<sup>e</sup> s.), des patriarches successifs s'occupent de cette institution dans leurs Actes. **Sisinnios II** a rendu les dispositions s'y rapportant plus rigides (995) en interdisant en général les donations tant patriarcales qu'impériales de monastères ; il jugeait en effet qu'elles n'étaient pas valables, à cause des abus constatés de la part des charistaires, même s'il semble que ces abus dans cette première forme de la *charistikè* n'étaient pas encore largement manifestés. La réaction de Sisinnios visait une série de patriarches qui ont été ses prédécesseurs (Polyeucte, Basile I, Antoine III Stoudite et Nicolas II Chrysobergès), et sans doute aussi la Nouvelle de 996 (Basile II) qui permettait les donations de monastères à des laïcs. Mais l'Acte officiel de création de la *charistikè* n'est pas conservé dans les œuvres de ses prédécesseurs, au contraire Sisinnios est le premier dont on conserve un tel Acte<sup>860</sup>. Cependant, la suppression de la *charistikè* n'a pas été en vigueur longtemps puisque **Serge II** a renversé la décision avec le *Tomos*

---

<sup>858</sup> La même est aussi exprimée pour les actions des empereurs pendant l'Iconoclasme : ils concédaient des monastères à des laïcs pour leur bénéfice personnel et non pour la protection des monastères comme c'est souhaité pour la *charistikè* (Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 86-89).

<sup>859</sup> Conidaris I., *Le droit de la fortune monastique*, p. 259.

<sup>860</sup> Grumel V., *Les registres des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 322 (N. 809). Sur ses opinions concernant la *charistikè* voir: i) Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 188-189 et ii) Thomas J.-P., *Private religious foundations*, p. 160.

synodique (1016) qui interdit la concession (ἐκχωρήσιμ) de monastères à des laïcs, tout en permettant leur donation (δωρεά) pour leur amélioration. Comment expliquer ce renversement de position ? Le successeur de Sisinnios a rejeté la décision de ce dernier, sans doute en raison de pressions venues tant d'hommes d'Église que d'aristocrates et sans doute de l'empereur, mais son origine est peut-être aussi à chercher dans le déclin général de monastères. La différence entre les deux décisions s'appuie sur la distinction de Serge entre concession, qui est interdite, et donation, qui est permise. Cette prise de position se fonde sur une interprétation du canon 13 du VII<sup>e</sup> concile Œcuménique qui justifie la mesure de Serge, et c'est conforme également à l'interprétation que fait plus tard Théodore Balsamon. Au contraire, Sisinnios a interdit totalement les deux possibilités, ce qui a conduit au déclin de certains monastères. Les deux patriarches se sont appuyés sur le canon 49 de Quinisexte, en l'interprétant différemment. En outre, l'attitude positive de Serge II à l'égard de l'institution sous-entend que les abus des charistiaires étaient jusque-là limités, élément aussi mentionné par Jean d'Antioche lorsqu'il fait remarquer les accusations excessives de Sisinnios contre l'institution<sup>861</sup>. L'effort de Serge pour le rétablissement économique des monastères a eu des résultats, mais il semble que la mesure, en dépit de bonnes volontés, a été altérée par les abus des laïcs aussi vite qu'elle avait été établie, de sorte que son successeur Alexis a été obligé de poser des limites à ces abus (1027).

Sous Alexis l'institution est systématisée, mais à cette époque-là elle se trouve encore au stade de la forme première; la forme développée apparaît avec les successeurs d'Alexis, puisque l'Acte d'Alexis mentionne clairement que jusqu'à cette époque-là avaient lieu des concessions seulement de monastères pauvres (forme première)<sup>862</sup>. L'Acte doit être situé pendant la période où l'Église, à cause des abus constatés des charistiaires, essaie d'imposer des limites et des règles à l'institution. Cela est devenu nécessaire car au début de son apparition il semble qu'il n'y avait pas de règles, que la concession de monastères avait lieu sans cadre concret de règles et que son objectif était essentiellement le salut spirituel des charistiaires via l'entretien de monastères pauvres. En outre, ce même besoin d'imposer des règles et des conditions à la concession montre

---

<sup>861</sup> Grumel V., *Les registres des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 331 (N. 821). Sur le Tomos de Serge II et la problématique plus générale de la question à cette époque-là voir : Kalousios I., *Le patriarche Serge II*, p. 94-103, où aussi la bibliographie. Sur ce sujet voir aussi: i) Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 127 et 188-191 et ii) Thomas J.-P., *Private religious foundations*, p. 163-166.

<sup>862</sup> Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 107, 187 (n. 459), 191-197 et 202. Après Alexis, sont aussi octroyés des monastères riches (p. 133).

que l'institution avait été assez altérée en ce qui concerne son esprit initial, altération qui était également renforcée par les privilèges que recevaient les charistiaires pendant toute la période en plus de la *charistikè*<sup>863</sup>. Les décisions patriarcales de la période correspondent à ce besoin : les principales furent celles d'Alexis, le premier à introduire des règles restrictives<sup>864</sup>. Pourtant, les décisions de Serge et les règles d'Alexis n'ont pas diminué les abus, et au contraire ceux-ci ont continué à exister et à croître, grâce aux privilèges que les charistiaires ont progressivement acquis. Cette altération rapide a conduit à des réactions comme celle du patriarche d'Antioche **Jean V Oxeitès** d'Antioche (1089-1100), qui pendant son discours célèbre sur la question se déclare formellement et clairement contre la concession de monastères à des laïcs (entre 1085 et 1092), et son argumentation ne ressemble pas à celle de Sisinnios<sup>865</sup> : selon Jean d'Antioche, en effet, les empereurs et les patriarches, Serge II entre autres, ont abusé de la *charistikè* pour enrichir leurs favoris. Les charistiaires avaient intérêt à sauvegarder la richesse des monastères à leur profit et entreprenaient en outre de défendre ces monastères riches qu'ils avaient reçus en donation contre les abus du pouvoir, les abus fiscaux, qu'ils viennent de l'administration impériale ou ecclésiastiques (impôt exceptionnel etc.). L'opposition totale de Jean V à l'institution est due aussi aux abus qui ont été commis par Alexis I Comnène à son époque. Balsamon s'est déclaré contre ses positions<sup>866</sup>, alors que l'archevêque de Thessalonique **Eustathe** (1125-1194) suit dans

---

<sup>863</sup> Par exemple, à l'époque d'Alexis, Eustathe Rhomaïos mentionne que le charistiaire se débarrassait grâce à un ordre impérial de ses responsabilités à l'égard du monastère qu'il avait reçu en donation (Peira: JGR, vol. 4, p. 119, chap. κε'). Voir aussi : Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 151-152.

<sup>864</sup> Les expressions qu'utilise Alexis à l'Acte pour présenter ces abus sont caractéristiques (Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 73 et 127-128). Comparez aussi : Chalandon F., *Essai sur le règne d'Alexis I<sup>er</sup> Comnène*, p. 282. Laurent explique que les Actes d'Alexis « constituèrent la charte du charisticariat » (Laurent V., *Le corpus des sceaux, t. V,2*, p. 237). Pour l'Acte de 1027 voir aussi : Thomas J.-P., *Private religious foundations*, p. 166.

<sup>865</sup> Sur sa vie voir : Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 198 (n. 497), où aussi de bibliographie riche. Ses opinions sur la *charistikè* sont incluses dans l'œuvre : « Τοῦ ἀγιωτάτου καὶ μακαριωτάτου Ἀντιοχείας κυροῦ Ἰωάννου τοῦ ἐν τῇ Ὀξείᾳ νήσῳ ἀσκήσαντος λόγος περὶ τοῦ ὅτι οἱ τὰ μοναστήρια διὰ δωρεῶν λαμβάνοντες εἴτε ἀρχιερατικῶν εἴτε βασιλικῶν καὶ ἐκ τῶν μοναστηρίων κέροδι ἔχοντες ἀσεβοῦσιν ». L'œuvre a été publiée par P. Gautier (Gautier P., « Réquisitoire du patriarche Jean d'Antioche », *RÉB* 33 (1975) 77-132) avec traduction française et introduction étendue au sujet, où aussi de bibliographie relative à la question. S. Varnalidis fait remarquer le style qu'utilise Jean dans son discours en présentant ses opinions. Sur ses opinions concernant l'institution voir aussi : Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 197-202.

<sup>866</sup> Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 113-115. L'argumentation de Jean sur le traitement bien léger de l'institution de la part des charistiaires semble ici en accord avec celle d'Alexis (p. 113 (n.

l'ensemble les avis de Jean<sup>867</sup>. La pratique d'imposer des règles et des restrictions a également été suivie après Alexis par les patriarches **Nicolas III Grammatikos** (1084-1111)<sup>868</sup>, **Jean IX Agapet** (1111-1134)<sup>869</sup> et **Luc Chrysobergès** (1157-1170)<sup>870</sup>. Le métropolite d'Athènes **Nicétas** (1089) mentionne aussi des abus semblables des charistocaires. Nicétas a demandé au patriarche Nicolas et au concile, dans une lettre sur cette même question, entre autres, la restriction d'un choix arbitraire des charistocaires qui profitaient de la fortune de monastères riches et le retour à sa métropole des monastères riches que possédaient des évêques et des personnes puissantes – des questions qui sont aussi décrites dans l'Acte d'Alexis. Le concile a approuvé les avis de Nicétas<sup>871</sup>. De tels abus sont aussi mentionnés pendant les siècles suivants, comme à l'époque de Balsamon (XII<sup>e</sup> siècle)<sup>872</sup> et au XIV<sup>e</sup> siècle<sup>873</sup>.

Dans ce cadre, est jugée justifiée la réaction des patriarches contre les abus des charistocaires et la critique contre eux, puisque beaucoup d'entre eux non seulement profitaient de la nouvelle acquisition de la fortune financière des monastères, mais qu'en outre ils intervenaient de façon irrégulière dans la vie privée des moines. En plus, ils ne reconnaissaient pas le pouvoir de l'Église locale sur les monastères comme les saints canons l'imposaient. La critique n'était pas cependant tournée contre l'institution,

---

269)), et il apparaît que Jean connaissait l'Acte d'Alexis (p. 200 (n. 506)). En outre, à la forme développée : a) les charistocaires ont aussi acquis des privilèges supplémentaires, des privilèges qui ne sont pas mentionnés sous Alexis (forme fondamentale), b) a été permise la concession de monastère d'un charistocaire à un autre et c) a été permise la concession de monastères pour hommes à des femmes et de monastères pour femmes à des hommes (p. 117-119). À la forme développée, les empereurs profitaient en offrant des monastères riches à des personnes de parenté (y compris des milieux aristocratiques). En général, sur les abus de personnes ecclésiastiques voir la Nouvelle de 996 (Basile II) et Uspenskij F., *Mnenija*, p. 33 (XI<sup>e</sup> siècle) et p. 16-17 (XII<sup>e</sup> siècle).

<sup>867</sup> Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 115-116.

<sup>868</sup> En général, Nicolas avec ses actions a confirmé tout ce qui était défini au sujet de la *charistikè* d'Alexis, c'est-à-dire qu'il a légiféré contre les abus faits et a renforcé l'institution. Sur le sujet voir : Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 202-214 et 218.

<sup>869</sup> Avec la décision du 19 décembre 1116, il a confirmé des décisions antérieures qu'il a prises (voir ci-dessus) et elles se référaient au resserrement des conditions de concession de monastères à la base des décisions d'Alexis (Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 221-222).

<sup>870</sup> Avec l'Acte du 19 novembre 1169, le patriarche Luc interdit la *charistikè* de monastère pour hommes à une femme, selon l'usage de l'Église. Il s'agit ici du rappel clair des dispositions d'Alexis (Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 118-119 et 222). Sur Luc voir aussi : p. 215 (n. 548).

<sup>871</sup> Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 129 et 214-217.

<sup>872</sup> Rallis G.-Potlis M., *Recueil des Divins et Sacrés Canons*, v. B', p. 614.

<sup>873</sup> On trouve des cas semblables : i) en l'année 1317 avec représentant le métropolite d'Antalya (Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 128 (n. 312), 156-157 et 222-223) et ii) en l'année 1343 (p. 223-224).



mais contre les personnes et les privilèges que celles-ci ont progressivement acquis, tandis que l'institution elle-même a continué à exister puisque sa raison d'être fondamentale et première était d'aider les monastères en difficulté économique et que ceux-ci pouvaient ainsi continuer à fonctionner (selon sa forme première) et qu'on évitait les abus à leur détriment via leur protection par des *charistikaireis* (selon sa forme développée). Il n'y a jamais eu d'initiative pour la suppression de la *charistikè* ; au contraire, les différentes situations ont été prises en compte et dans des cas d'arbitraire les mesures indispensables étaient prises afin que soit restaurée l'institution dans ses cadres légaux<sup>874</sup>. Les cas de Sisinnios et de Jean d'Antioche qui se sont déclarés contre l'institution elle-même constituent des exceptions.

Parallèlement à la volonté ecclésiastique, l'État a aussi agi pendant cette période par l'établissement de lois et la concession de monastères. **Nicéphore Phocas** avec la Nouvelle 19 (964), le premier document impérial d'introduction de la *charistikè* selon S. Varnalidis, avait déjà interdit la création de nouveaux monastères, puisque leur nombre était déjà grand, en permettant les donations d'argent à ceux qui étaient pauvres. Cette interdiction était aussi faite pour faciliter la croissance des monastères pauvres, puisque les nouveaux monastères pourraient diminuer l'intérêt porté à ces monastères pauvres. Le but final était non seulement la survie de ces monastères pauvres, mais aussi leur contribution économique à la vie du pays<sup>875</sup>. L'empereur **Basile II** a agi en faveur de l'institution de la *charistikè* en offrant également lui-même des monastères, en ignorant les décisions de Sisinnios et en applaudissant celles de Serge II, en confirmant même ses décisions. Sa Nouvelle de 996 œuvre dans ce sens en permettant les donations<sup>876</sup>. Plus tard, la décision d'**Isaac I Comnène** d'usurper la fortune des monastères riches a conduit à la forme développée de la *charistikè*<sup>877</sup>. **Michel VII Doukas** a également

---

<sup>874</sup> Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 224-225 et 243-244.

<sup>875</sup> Rallis G.- Potlis M., *Recueil des Divins et Sacrés Canons*, v. E', p. 261-265. La Nouvelle n'est pas restée valable pour longtemps et des monastères continuaient à être fondés continuellement, mais Manuel I<sup>er</sup> Comnène l'a reprise (1158 ou 1176). Sur le sujet voir : i) Xristofilopoulou C., *Histoire Byzantine*, v. B2' (867-1081), p. 388-389 et ii) Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 98-106.

<sup>876</sup> Dölger F., *Regesten, von 565-1453, t. 1/2*, p. 213 (n. 802) et Svoronos N., *Les Nouvelles des empereurs macédoniens*, p. 208, 210 et 212 (version I) / 209, 211 et 213 (version II) et 232. En général, voir : Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 175. La Nouvelle de 988, qui supprime celle de Phocas (964), a provoqué de nombreux problèmes, en tant qu'en ce qui concerne l'année, qu'en ce qui concerne l'authenticité et il est difficile d'être attribuée à Basile II. Sur celle-ci et sa problématique voir : p. 99 (n. 236). Pour Basile II voir aussi : Thomas J.-P., *Private religious foundations*, p. 158-159 και 160-163.

<sup>877</sup> Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 107-108 et 179 (n. 437).

octroyé un monastère (1074), concession qui relève cependant de la *pseudocharistikè*<sup>878</sup>. **Alexis I Comnène** a aussi gardé une attitude négative, lui qui a confisqué des fortunes des monastères ; cependant, il semble qu'ultérieurement, il a gardé une attitude plus favorable comme le montrent les décisions de 1084, 1094 et 1096<sup>879</sup>. Alexis I Comnène est le dernier empereur qui s'occupe de l'institution de la *charistikè*. À part les patriarches et les empereurs, Eustathe s'occupe de la question dans la *Peira*, avec une décision de justice (avant 1034)<sup>880</sup>.

On voit comment avec l'institution de la *charistikè* et son histoire se pose à nouveau la question de la relation entre l'Église et le pouvoir impérial. Selon S. Varnalidis, « l'Église s'est davantage occupée de l'institution de la *charistikè* (donation) que l'État » (« ó θεσμός τῆς χαριστικῆς (δωρεᾶς) ἀπησχόλησε περισσότερο τὴν Ἐκκλησίαν παρὰ τὴν Πολιτείαν »), et en général l'Église appliquait plus fidèlement les principes de l'institution, par opposition aux empereurs qui, au fur et à mesure que le temps passait, procédaient toujours à plus d'abus avec pour but leur propre bénéfice et pas celui des monastères. Cependant, c'est vrai qu'au début de l'apparition de l'institution les empereurs étaient fidèles aux principes de la *charistikè*<sup>881</sup>.

Il faut cependant ajouter qu'à côté de l'Église qui, avec sa législation, a essayé de défendre l'institution de la *charistikè*, ont existé des abus des charistiaires et de l'État qui a en général suivi cette pratique. Il y avait aussi un autre paramètre se rapportant aux questions des donations à des laïcs : il s'agit des fondateurs (κτῆτορες) des monastères qui se sont occupés en particulier de la question. Leurs préoccupations se référaient à l'usage qui serait fait du monastère après leur mort et il était décrit dans les *typika* des fondateurs des monastères. Dans les *typika*, on trouve une description détaillée de la vie monastique qui devait être suivie dans chaque monastère et entre autres dispositions étaient aussi fournies des informations sur l'institution de la *charistikè*. En général, il est connu que les fondateurs étaient contre cette institution et ce refus s'exprimait principalement de deux manières, soit via la concession du monastère à des personnes fiables, soit via l'interdiction de la concession du monastère avec une disposition introduite dans le *typikon*, décision qui rendait le monastère libre et

---

<sup>878</sup> Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 180-181.

<sup>879</sup> Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 179-180 et 181-186.

<sup>880</sup> Thomas J.-P., *Private religious foundations*, p. 163.

<sup>881</sup> Varnalidis S., *L'institution de charistikè (donation)*, p. 175. Sur les donations impériales voir aussi : p. 183 (n. 446).

indépendant<sup>882</sup>. Ce refus procédait surtout de ce que, avec les abus des charistaires, les monastères perdaient non seulement leur raison d'être principale et devenaient en quelque sorte des lieux « mondains » (κοσμικὰ καταγώγια), mais cela constituait aussi une ingérence dans la vie purement monastique des moines (rapport des moines au charistaire). Les questions des tâches des fondateurs ont été étudiées aussi par M. Kaplan, qui souligne que les fondateurs, principalement des aristocrates, ont essayé de protéger le caractère autonome des monastères<sup>883</sup>.

Cette pratique d'éviter a priori dans le typikon la cession du monastère à un charistaire commence à être présente surtout à partir du Xe-XI<sup>e</sup> siècle<sup>884</sup>, et on considère que les premières décisions sur ce point sont prises par le chrysobulle de Nicéphore Phocas (964), et dans le typikon du monastère de la Grande Laure par Athanase l'Athonite (fin du Xe siècle). À l'époque du patriarche Alexis, il n'y a pas de textes conservés qui mentionnent des monastères libres, peut-être parce que les abus n'étaient pas encore excessifs (forme première), mais à partir de 1054 de tels monastères sont mentionnés continuellement. Un tel élément montre que cette pratique est devenue largement courante en raison des abus de la *charistike*<sup>885</sup>. Cette opposition à l'institution de la part des fondateurs est devenue importante et poussait à la suppression de la *charistike*<sup>886</sup>.

#### **d) La fondation du Monastère de la Vierge et son *Typikon*.**

---

<sup>882</sup> Parallèlement à l'institution de la *charistike* (concession à un laïc) et de la stavropégie (le monastère est sous la juridiction directe du patriarche), se trouve aussi cette institution qui consistait dans l'administration autonome et dans l'indépendance complète du monastère de tout type de juridiction en ce qui concerne la gestion et l'organisation, sachant que tout monastère reste sous la juridiction religieuse des évêques, métropolitains et du patriarche. Pour la description de cette situation d'un monastère sont utilisées de nombreuses caractérisations, parmi lesquelles celles qui suivent: libre (ἐλεύθερη), indépendant (ἀνεξάρτητη), incessible (ἀδώρητη), maître de soi (αὐτεξούσια), de gouvernement propre (αὐτοδέσποτη), autonome (αὐτόνομη), de gouvernement particulier (ἰδιοδέσποτη), sans droit d'être vendu (ἀνεκποίητη), non asservi (ἀκαταδούλωτη), maître de lui-même (ἐαυτῆς κυριεύουσα/δεσπόζουσα) et sous sa propre conduite (καθ' ἑαυτὴν διεξαγομένη).

<sup>883</sup> Kaplan M., « Pouvoir des fondateurs et pouvoir des higoumènes dans les monastères byzantins, Xe-XII<sup>e</sup> siècle », *TM* 21/1 (2017) 311-324.

<sup>884</sup> Sur la fondation des monastères pendant le XI<sup>e</sup> siècle voir : Darrouzès J., « Le mouvement des fondations monastiques au XI<sup>e</sup> siècle », *TM* 6 (1976) 159-176.

<sup>885</sup> Sur ces cas voir : i) Janin R., « Le monachisme byzantin », *RÉB* 22 (1964) 35, où aussi la liste des monastères et ii) Varnalidis S., *L'institution de charistike (donation)*, p. 229-237.

<sup>886</sup> Varnalidis S., *L'institution de charistike (donation)*, p. 242-243.

Les sources écrites jouent un rôle important pour l'examen du monachisme, surtout les *typika* des monastères. Le mot provient de «τύπος» (modalité, mode) et par conséquent il définit les règles dans le cadre desquelles le monastère s'organisera et fonctionnera. Les *typika* sont divisés en deux catégories, aux monastiques (autrement dit: possessifs (κτητορικά)), où le fondateur (possesseur) du monastère décrit son fonctionnement intérieur et les relations des moines entre eux et avec l'higoumène et aux liturgiques, où la vie liturgique annuelle du monastère est décrite (disposition des offices (acolouthies), des hymnes, de la musique etc.)<sup>887</sup>.

*i) cadre historique.*

Le monachisme à Byzance développe surtout les *typika* monastiques au X<sup>e</sup>, au XI<sup>e</sup> et au XII<sup>e</sup> siècle; les plus importants sont ceux de Stoudios et de la Bienfaitrice (Évergétis) (Εὐεργέτιδος). Les *typika* de ces deux monastères sont importants car il s'agit de monastères qui ont défini une réforme pour le monachisme de cette période-là et en conséquence leurs textes sont importants puisque cette réforme y apparaît en écrit. Ces monastères ont influencé de nombreux autres, et plus spécialement le monastère du Stoudios a influencé pour plus de 100 ans les *typika* postérieurs<sup>888</sup>. Des éléments qui sont introduits à cette époque-là sont par exemple l'introduction de l'obligation pour tous les moines d'obéir à l'higoumène du monastère et de se confesser à lui dans le cadre de la vie cénobitique, en soulignant ainsi le rôle central de l'higoumène pour l'organisation et le fonctionnement du monastère (*typikon* de Stoudios). Cependant, comme dans d'autres cas similaires de sources, beaucoup de *typika* soit ne sont pas conservés dans l'original grec mais seulement dans des traductions qui sont faites pour d'autres monastères en dehors de l'empire byzantin, selon l'influence que ceux-ci ont exercée (Russie, Géorgie etc.), soit ont été perdus, ce qui rend l'enquête difficile. En général, à cette époque-là, les *typika* et les influences des uns sur les autres peuvent se résumer comme suit:

---

<sup>887</sup> En général, sur les *typika* voir: i) Manafis C., *Typika-Testaments monastiques*, Athènes 1970 (en grec) et ii) Mullett M., «9. *Typika* and other texts», *BBTT* 6.3 (2007) 182-209. Sur la définition du mot, ainsi que d'une présentation historique de son évolution, voir les remarques d'Arranz (Vakaros D. (archip.), *Le Typicon Byzantin*, p. 139-145).

<sup>888</sup> Sur le monastère du Stoudios à cette époque-là voir: Krausmüller D., «The monastic communities of Stoudios», *BBTT* 6.1 (1994) 67-85.

- Typikon de Panagios (1000-1025) → monastère de Pétritzos (1083) [traduction  
[perdu] géorgienne]
- Hypotyposis de Stoudios (900) → a) Hypotyposis/Diatyposis  
De la Laure/de s. Athanase (962-963)  
b) Hypotyposis d'Iviron (1038-1042)  
[traduction géorgienne]  
c) monastères d'Italie du Sud
- Typikon de Stoudios (963-1025) → a) Typikon de la Toute-Sainte d'Alexis le Stoudite  
[perdu] (1034) [traduction slave]  
b) Italie du Sud: Trigonas (1030) et Typikon Sotiros  
(1131) [italien]  
c) Italie du Sud: Typikon de Nouvelle  
Odigitria/Patirion (après 1100)<sup>889</sup>

La rédaction du typikon du patriarche Alexis est à comprendre dans ce cadre-là et il est considéré comme le plus ancien d'influence stoudite (TABLEAU 5). Il est caractéristique que l'existence des nombreux typika stoudites est mentionnée par des auteurs de l'époque, comme par exemple Nikon le Mauroreitis (Monténégro) (1025-1088) qui y fait référence dans son testament<sup>890</sup>.

Le typikon n'est pas conservé dans l'original grec. Il est cependant conservé dans une traduction slave (TEXTE 31)<sup>891</sup>, comme de nombreux typika équivalents byzantins qui ont été utilisés plus tard par d'autres en tant que modèle pour les leurs (russes, géorgiens etc.). La traduction slave est caractérisée comme «maladroite», aspect qui certifie qu'elle est assez littérale et proche de l'original grec (perdu)<sup>892</sup>. Mais on ne peut pas faire une comparaison exacte puisque l'original a été perdu. Farrimond cependant soutient qu'à cause de l'emploi du typikon dans un environnement géographique et culturel différent (Russie), son contenu a été altéré et de cette façon des éléments qui

---

<sup>889</sup> Sur ces typika et leur rapport voir: Krausmüller D.-Grinchenko O., «The Tenth-Century Stoudios-Typikon», *JÖB* 63 (2013) 153-154, avec bibliographie.

<sup>890</sup> Il s'agit d'un moine du monastère de Théotokos de la Montagne Noire (Antioche). Pour son testament voir: Giagkos Th., *Nikon le Mauroreitis. Vie-œuvre-enseignement canonique*, Canon-Liturgique 1, Thessalonique 1999, p. 313-314 (en grec).

<sup>891</sup> Pentkovskij a publié le typikon dans une édition critique (Pentkovskij A., *Le Typikon du patriarche Alexis Stoudite*, p. 233-420). Sur le typikon voir aussi: i) Farrimond C., «13. Founders and refounders: the application of the *Typicon* of Alexios», *BBTT* 6.3 (2007) 275-276, ii) Mansvetov, *Cerkovnyj Ustav*, Moscow 1885, p. 118 et iii) Vakarov D. (archip.), *Le Typicon Byzantin*, p. 99-100 et 174.

<sup>892</sup> Krausmüller D., «On contents and structure of the Panagios *Typikon*», *BZ* 106/1 (2013) 40.

existaient dans l'original grec perdu et ne servaient pas le nouveau cadre n'ont pas été compris dans la traduction et ont ainsi été perdus<sup>893</sup>. S. Franklin aussi adopte le même avis concernant une altération des œuvres des Byzantins dans les traductions slaves<sup>894</sup>.

Le typikon d'Alexis se base sur celui de Stoudios, mais il s'agit d'une influence qui se base sur les conditions locales d'un monastère spécifique (typikon monastique), selon Dmitrievsky. En plus, on ne peut pas faire une comparaison complète puisque «la pure Taxis stoudite est encore à trouver»<sup>895</sup>.

Le typikon d'Alexis a été traduit de manière fragmentaire en anglais<sup>896</sup> et à l'époque moderne en russe (StudiiskoAleksievskii Ustav)<sup>897</sup>.

Le monastère se trouvait près de Constantinople, mais son vrai nom n'est pas connu<sup>898</sup>. On déclare dans le typikon qu'il est dédié à la «Mère de Dieu», notre «Toute-Sainte», la «Toute-Vierge pure». Mansvetov, qui a été suivi par d'autres chercheurs contemporains (par exemple M. Arranz<sup>899</sup>), a soutenu qu'il s'agit du monastère de la Dormition de la Mère<sup>900</sup>, mais on ne sait pas si un tel monastère a jamais existé<sup>901</sup>. Le monastère est simplement mentionné par Balsamon en tant que «du saint Alexis» («τοῦ κυροῦ Ἀλεξίου»)<sup>902</sup>. La fondation du monastère s'intègre dans le contexte de l'époque

---

<sup>893</sup> Farrimond C., «13. Founders and refounders: the application of the *Typicon* of Alexios», *BBTT* 6.3 (2007) 278. On pourrait remarquer jusqu'à un certain point les ajouts ou les omissions du typikon traduit en faisant la comparaison avec les typika d'Italie du Sud qui se rapprochent à celui de Stoudios.

<sup>894</sup> Franklin S., *The reception of Byzantine culture*, p. 383-397.

<sup>895</sup> i) Dmitrievsky A., *Opisanie liturgicheskikh rukopisey khranyashchikhsya v bibliotekakh pravoslavnago vostoka* (*Description des manuscrits liturgiques trouvés aux bibliothèques de l'Orient Orthodoxe*), v.1, Tipik (Typikon), Kiev 1895, p. 143 et ii) Schmemmann A., *L'Église en prière*, p. 264-265.

<sup>896</sup> La traduction fragmentaire correspond à la première partie du typikon (présentation de la vie liturgique annuelle) et elle est basée sur une partie d'un manuscrit (parmi les six manuscrits slaves conservés des XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.), contenant une partie du typikon (Petras D., *The Typicon of the Patriarch Alexis the Studite*). Curieusement, Petras a publié une partie de sa thèse et non le travail entier (Vakarov D. (archip.), *Le Typicon Byzantin*, p. 99-100 (note 40)).

<sup>897</sup> La traduction fragmentaire se trouve dans la deuxième partie du typikon (Korotkov F. (hier.), *Pervonačal'nyj obščezitelnyj*).

<sup>898</sup> Arranz M., *Les grandes étapes de la liturgie byzantine: Palestine-Byzance-Russie. Essai d'aperçu historique*, éd. Edizioni Liturgique, Liturgie de l'Église Particulière et Liturgie de l'Église Universelle, Rome 1976, p. 64-66.

<sup>899</sup> Vakarov D. (archip.), *Le Typicon Byzantin*, p. 174.

<sup>900</sup> i) Mansvetov I., *Cerkovnyj Ustav (Typikon)*, Moscow 1885, p. 117 et ii) Mansvetov J., *Priboavlenie k troveniam Sv. Otsor* (*Addition aux œuvres des Saints Pères*), 1880, p. 103 et s..

<sup>901</sup> Janin qui s'est occupé des monastères de Constantinople ne mentionne pas un tel monastère (Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, vol. 3, Paris 1969).

<sup>902</sup> Balsamon, *Canons*, PG 137 (p. 1041).

post-iconoclaste, où l'Église renforce sa position et où les monastères se développent à tel point qu'on construit plus des monastères que d'églises<sup>903</sup>.

Dans le monastère de la Toute-Sainte, deux églises sont mentionnées, celle de Saint Théodore le martyr, où on célèbre la Divine Liturgie le jour dédié à la mémoire de son miracle avec des collubes<sup>904</sup> (premier samedi du Grand Carême), et celle de Saint Georges, où on célèbre la messe pendant les vêpres du Vendredi saint, alors qu'à ce temps-là la grande église principale de Saint Théodore est préparée pour Pâques (la préparation est une influence du typikon de la Grande Église). Mais peut-être que le typikon se réfère au monastère du Stoudios, où il y avait en effet des églises de ces saints, et non au monastère qu'Alexis a fondé. En outre, le typikon s'appuie notamment sur celui de Stoudios et il est difficile de trouver les différences entre eux<sup>905</sup>.

*ii) comparaison avec d'autres Typika.*

Les premiers typika liturgiques sont l'*Hypotyposis* (monastère du Stoudios) et la *Diatyposis* (Laure d'Athanase l'Athonite) et il semble qu'ils constituent une base pour le typikon d'Alexis. Pourtant, en général, la première partie du typikon porte la marque de trois grandes traditions de l'époque: celle de Stoudios, celle de Saint-Sabbas et celle de la Grande Église (Sainte-Sophie). À Constantinople, il y avait deux traditions liturgiques, la tradition monastique avec le monastère du Stoudios et celui de Théodore Stoudite comme représentants principaux, et la tradition paroissiale/cathédrale, avec pour représentants principaux la Grande Église qui suit l'office de la cathédrale (ἀσματικὴ ἀκολουθία). Le changement que la tradition monastique a subi au IX<sup>e</sup> s. est que l'office des Acémètes (office de 24 heures) est abandonné et que la tradition sabbaité de la Laure de Saint Sabbas (Palestine) est introduite par Théodore. Théodore et son frère Joseph de Thessalonique ont composé le typikon liturgique du monastère du Stoudios et il a constitué la base de celui d'Alexis. Petras, cependant, considère que le typikon

---

<sup>903</sup> Vakaros D. (archip.), *Le Typicon Byzantin*, p. 116-117. Pour la fondation des monastères après l'Iconoclaste voir: Hatlie P., *The Monks and Monasteries of Constantinople, ca. 350-850*, éd. CUP, New York 2011, p. 255-440.

<sup>904</sup> Pour le miracle voir: Kazhdan A.-Ševčenko N.-P., «Theodore Teron», *ODB* 3 (1991) 2048-2049.

<sup>905</sup> Les ressemblances sont aussi observées sur d'autres points, comme par exemple les dispositions concernant la nourriture (voir ci-dessous). Sur la question des deux églises et du monastère de Stoudios voir: Petras D., *The Typicon of the Patriarch Alexis the Studite*, p. 4-5, avec bibliographie et p. 82-83 (note 302). Sur la préparation de l'église voir: Lisitsyn, *Pervoacalnyj slavjano-russkij tipikon. Istoriko-arkeologičeskoje izsledobanije*, St. Petersburg 1911, p. 214.

d'Alexis ressemble assez nettement à celui de la Grande Église, bien qu'en général on soutienne qu'il est d'origine stoudite<sup>906</sup>. Lisitsyn, lui, soutient que le typikon n'est pas d'origine stoudite, puisqu'il contient de nombreuses ressemblances avec celui de la Grande Église, même si son importation en Russie (voir ci-dessous), un point qu'il accepte, présupposait clairement le typikon stoudite<sup>907</sup>. Néanmoins, les questions de la discipline et de la gestion monastique se trouvent dans les trois textes (*Hypotyposis-Diatyposis*-Typikon d'Alexis).

Au sujet du typikon monastique, A. Pentkovskij a soutenu que les parties b, c et d du typikon (voir ci-dessous) ont été mises ensemble par Alexis, tandis que dans le typikon de Stoudios ces parties étaient à part. Mais c'est là une observation non fondée selon Krausmüller et Grinchenko, puisque tant le titre des quatre typika que la succession même des sujets abordés impose un texte avec cohérence. Par conséquent, les deux typika (celui de Stoudios-celui d'Alexis) ont la même structure<sup>908</sup>. Mais il faut ajouter que l'avis de A. Pentkovskij que ces textes ont été rédigés par Théodore Stoudite puisqu'ils lui sont attribués, n'est pas fiable, puisque, selon Krausmüller et Grinchenko, puisque d'autres textes ont été aussi attribués sans raison à Théodore<sup>909</sup>. En tout cas, vers le XII<sup>e</sup> siècle la réorganisation de la matière des typika plus anciens lors de la rédaction de nouveaux typika était pratique courante (par exemple le typikon de Pétritzos).

La comparaison du typikon d'Alexis peut aussi se faire avec des typika antérieurs de la même période. Il semble que le typikon de Panagios, qui est presque de la même époque que celui de Stoudios et avec lequel il représente le typikon le plus ancien, ample et conservé, a la même disposition de ses réglementations que celui d'Alexis<sup>910</sup>.

---

<sup>906</sup> Petras D., *The Typicon of the Patriarch Alexis the Studite*, p. 8. Plus spécialement, ces points sont 9 au total (p. 41 (note 2), p. 67 (note 197), p. 73 (note 253), p. 82-83 (note 302), p. 86-87 (note 333 et 343) Doxologie, Entrée et Prokeimena), p. 88 (note 351), p. 91 (note 375)). Cependant, sur d'autres points on déclare qu'on ne suit pas le typikon de la Grande Église (p. 88).

<sup>907</sup> Lisitsyn, *Pervonacalnyj slavjano-russkij tipikon. Istoriko-arkeologičeskoje izsledobanije*, St. Petersburg 1911, p. 209-235. Petras n'accepte pas l'opinion de Lisitsyn (Petras D., *The Typicon of the Patriarch Alexis the Studite*, p. 9).

<sup>908</sup> i) Pentkovskij A., *Le Typikon du patriarche Alexis Stoudite*, p. 426 et ii) Krausmüller D.-Grinchenko O., «The Tenth-Century Stoudios-Typikon», *JÖB* 63 (2013) 156-160. C'est le même cas pour des typika postérieurs (par exemple typikon de l'Évergétis), mais selon Krausmüller et Grinchenko il faut une enquête à tous les typika pour qu'une conclusion essentielle en résulte.

<sup>909</sup> i) Pentkovskij A., *Le Typikon du patriarche Alexis Stoudite*, p. 423 et ii) Krausmüller D.-Grinchenko O., «The Tenth-Century Stoudios-Typikon», *JÖB* 63 (2013) 156 (note 23).

<sup>910</sup> Krausmüller D., «On contents and structure of the Panagios *Typikon*», *BZ* 106/1 (2013) 54-55. Sur la comparaison du typikon de Stoudios avec celui de Panagios et ses similitudes voir: 57 et 58.



Mais les ressemblances de deux textes vont de pair avec des différences. Par exemple, la conclusion des dispositions au sujet de la salle à manger (réfectoire) (deuxième partie: 1) où le typikon d'Alexis fait mention du sujet suivant (l'obéissance du moine), tandis que dans le typikon de Panagios on a la doxologie au Dieu; et de façon générale on observe aussi des changements au fil des sujets présentés<sup>911</sup>. Ce fait (début des dispositions concernant l'alimentation monastique) est lié à l'évolution qui a été observée dans le passage de typika brefs (Hypotyposis de Stoudios) à de plus développés (typikon de Stoudios/d'Alexis/de Panagios), chose qui confirme les influences des premiers sur les seconds<sup>912</sup>.

La traduction slave est considérée assez fiable, puisque le texte ressemble aux trois autres typika des monastères d'Italie du Sud. Pentkovskij a remarqué que les quatre typika qui se basent sur le typikon perdu de Stoudios présentent de nombreuses ressemblances<sup>913</sup>, mais il est cependant difficile de trouver quel est le plus fiable d'entre eux. Cela s'explique par le fait que de nombreux éléments des typika proviennent directement des dispositions de Théodore Stoudite (par exemple les dispositions concernant l'élection de l'higoumène); la mention de son nom est fréquente et les rédacteurs des autres typika avaient des relations avec le monastère du Stoudios qu'ils avaient visité plusieurs fois et parce qu'on fait mention à Jean le Baptiste, protecteur du monastère du Stoudios, alors qu'Alexis en tant qu'ex-higoumène du monastère avait été aussi clairement influencé comme cela se passait également dans d'autres cas<sup>914</sup>. En tout cas, le typikon d'Alexis semble avoir une plus grande ressemblance avec celui de Stoudios en raison de l'organisation qu'il présente, en opposition avec les trois autres dont les influences stoudites se trouvent dispersées<sup>915</sup>. En outre, le typikon de Stoudios existait déjà avant l'élection d'Alexis (1025) et il constitue la base de la rédaction de son propre typikon. Ainsi, il est possible que son contenu soit déterminé via les quatre typika avec comparaison. En plus, les fondateurs de monastères se basaient d'habitude

---

<sup>911</sup> Krausmüller D., «On contents and structure of the Panagios *Typikon*», *BZ* 106/1 (2013) 59-61, où comparaison des typika de Panagios, de Pétritzos et d'Alexis.

<sup>912</sup> Krausmüller D., «On contents and structure of the Panagios *Typikon*», *BZ* 106/1 (2013) 62 et 64.

<sup>913</sup> Pentkovskij A., *Le Typikon du patriarche Alexis Stoudite*, p. 49-120.

<sup>914</sup> Par exemple, le rédacteur du typikon de Mamantos et higoumène du même monastère a utilisé comme base le typikon du monastère de Philanthropénos, dont il a été auparavant économe.

<sup>915</sup> Sur la comparaison des 4 typika voir les observations de Krausmüller et Grinchenko (Krausmüller D.-Grinchenko O., «The Tenth-Century Stoudios-Typikon», *JÖB* 63 (2013) 154-156), à la base des celles de Pentkovskij.

sur des typika plus anciens qu'ils modifiaient, au lieu de créer de nouveaux, une pratique suivie aussi par Alexis<sup>916</sup>.

Le Typikon d'Alexis s'intègre dans le cadre général de la rédaction du typikon byzantin. La recherche liturgique accepte plusieurs étapes de cette rédaction, et il est clair qu'Alexis a agi à l'étape de l'époque stoudite (800-1204), où il est décrit au début comme «renaissance stoudite» et après comme «synthèse»<sup>917</sup>. À cette étape, se cristallise la synthèse du typikon séculier et monastique qui a été faite par le monastère de Saint Sabas au monastère de Stoudios, afin que «cette combinaison, qui a été achevée au XII<sup>e</sup> s., a ajouté, à la prière calme et solitaire du monachisme palestinien, une solennité de culte», selon Taft<sup>918</sup>. Dans cette évolution, un événement important est la destruction de l'église de la Résurrection par les musulmans (1009). Le typikon d'Alexis constitue le premier typikon d'influence stoudite.

Dans l'ensemble, la tradition stoudite contenait des dispositions strictes et complexes dans un système cénobitique soumis à une discipline stricte, en opposition au système plus souple du typikon sabbaité (de Jérusalem-de la Sainte Ville), qui avait pourtant un office strict. En plus, la tradition stoudite se basait sur les dispositions de Théodore Stoudite. Théodore s'est basé sur les dispositions de Basile le Grand et il propose un monachisme séculier avec prière et travail. Le typikon de la Grande Église de S. Sophie (tradition de l'office de la cathédrale-séculier-paroissial) se basait sur des offices imposants (par exemple grand nombre de chantres et processions), et il introduisait l'exécution musicale de plus des parties (par exemple psaumes de Vêpres) dans le typikon stoudite. Des différences spécifiques ont été notées sur des sujets particuliers: par exemple, l'agrypnie qui existait dans le typikon sabbaité n'existe plus dans le stoudite, tandis qu'à l'office de la cathédrale il a été remplacé par l'office de nuit (παννυχίς). Mais progressivement, le typikon sabbaité a dominé plus tard en raison de la logique et de la stricte tradition qui suivait. Ces trois typika sont les principaux et

---

<sup>916</sup> Le typikon du monastère de Pétrizos constitue un cas équivalent où son fondateur mentionne qu'il s'est basé sur les typika précédents et qu'il a fait seulement de petites modifications (Krausmüller D., «On contents and structure of the Panagios *Typikon*», *BZ* 106/1 (2013) 41-43). Sur le typikon d'Alexis, qui a pour base les dispositions de Théodore Stoudite, voir aussi: Farrimond C., «13. Founders and refounders: the application of the *Typikon* of Alexios», *BBTT* 6.3 (2007) 278. En général, sur la langue des Typika voir: Constantinides Hero A., «16. A brief commentary on the language of the Byzantine monastic foundation documents», *BBTT* 6.2 (1997) 250-265.

<sup>917</sup> Sur l'évolution du typikon byzantin et ses divisions voir le travail renommé de Taft: Taft R., *The byzantine rite. A short history*, ed. The Liturgical Press, American Essays in Liturgy, Collegeville, Minnesota 1992 (commentaire: Vakaros D. (archip.), *Le Typikon Byzantin*, p. 34-37).

<sup>918</sup> Vakaros D. (archip.), *Le Typikon Byzantin*, p. 101.

représentent les deux pôles de la vie liturgique byzantine (Constantinople-Jérusalem), ils montrent aussi que «le mythe du conservatisme liturgique des Byzantins n'est qu'un mythe», selon M. Arranz<sup>919</sup>.

Les influences principales de cette combinaison se trouvent dans les offices de la Semaine sainte, surtout dans les eucologes, la musique byzantine (où la monastique surpasse celle de l'office de la cathédrale), l'architecture et la peinture des églises. Les interprétations théologiques de cette synthèse liées au développement des typika de cette période sont aussi très intéressantes, principalement en ce qui concerne le lien du typikon avec l'architecture des églises<sup>920</sup>.

Le monastère de Stoudios, après le triomphe pendant l'Iconoclaste, est devenu un centre exceptionnel de la vie liturgique, puisque les monastères ont été développés tant au niveau matériel que spirituel, et même si son typikon n'est pas conservé, on peut définir ses caractéristiques principales. Progressivement, le typikon monastique stoudite domine par rapport à l'office de la cathédrale (jusqu'au XII<sup>e</sup> s.), tandis que l'Église est soumise à la volonté impériale. En plus, les moines ont l'avantage par rapport aux clercs des villes<sup>921</sup>.

Les typika d'origine stoudite des monastères d'Italie du Sud sont les mieux conservés et cette tradition a été préservée plus longtemps qu'en d'autres régions, en raison de la souplesse de la politique religieuse des Normands. À Constantinople, le typikon de l'Évergétis est conservé (XII<sup>e</sup> s.), tandis qu'au Mont Athos, à l'exception du monastère d'Iviron, il n'y a pas d'influences stoudites. À cette époque en Russie, on suit la tradition stoudite qui remplace l'office de la cathédrale qui existait depuis l'époque

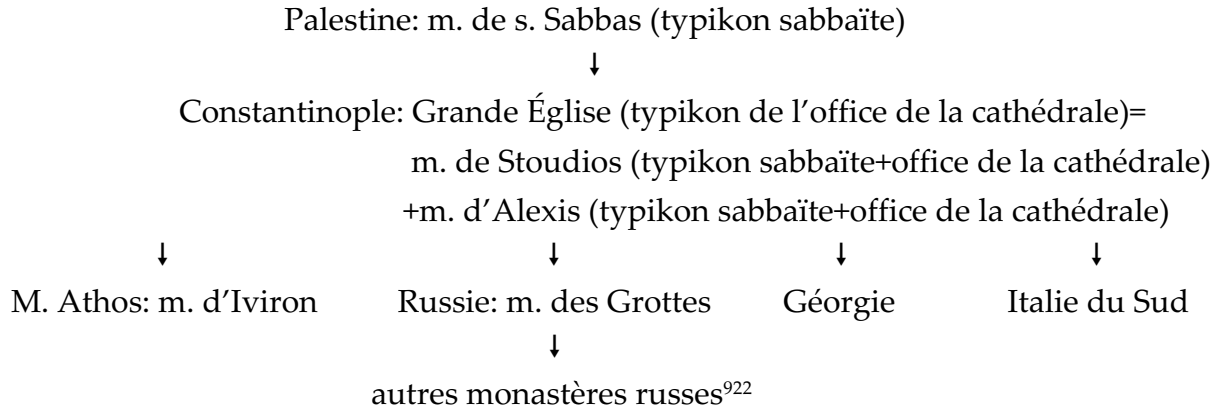
---

<sup>919</sup> Vakaros D. (archip.), *Le Typicon Byzantin*, p. 186. La bibliographie concernant les trois typika est vaste. À titre indicatif voir: a) sabbaïte: i) Thomas J., «The imprint of sabaitic monasticism on byzantine monastic *typica*», *SABAITE HERITAGE*, p. 73-83 et ii) Egender N., «La formation et l'influence du *typikon* liturgique de Saint-Sabas», *SABAITE HERITAGE*, p. 209-216, b) stoudite: Leroy J., «La réforme stoudite», *OCA* 153 (1958) 181-214 et c) office de la cathédrale: i) Matéos J., *Le typicon de la Grande Église: Ms. Sainte-Croix no. 40, X<sup>e</sup> siècle. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Matéos, vol. I: Le cycle des douze mois*, *OCA* 165, Rome 1962, *vol II: Le cycle des fêtes mobiles*, *OCA* 166, ed. Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Rome 1963 et ii) Balageorgos D., *La tradition des chanteurs des offices du Typicon Civil Byzantin*, *IMB-Études* 6, Athènes 2001 (en grec). La division peut aussi se présenter en deux catégories, typikon de l'office de la cathédrale et monastique. À titre indicatif voir: Théodoros É., *Remarques sur l'histoire du typikon civil et monastique de culte orthodoxe*, Athènes 1972 (en grec).

<sup>920</sup> Vakaros D. (archip.), *Le Typicon Byzantin*, p. 105-122.

<sup>921</sup> En général, pour l'évolution du typikon, la synthèse stoudite et la relation des traditions de Jérusalem-de Constantinople voir: i) Schmemmann A., *L'Église en prière*, p. 252-265 et ii) Vakaros D. (archip.), *Le Typicon Byzantin*, p. 84-104, où de bibliographie.

de christianisation. En bref, les influences entre le typikon stoudite et les autres de l'époque d'Alexis sont les suivantes:



*iii) titre, disposition et date de rédaction.*

La dénomination du texte suit la pratique de l'époque et il est désigné comme typikon. Par contre, des textes similaires antérieurs (X<sup>e</sup> siècle) portent d'autres dénominations (par exemple Hypotyposis et Diatyposis).

Le typikon d'Alexis fait partie des typika développés, il est constitué de deux parties (monastique/possessif+liturgique) et est structuré, comme le typikon de Stoudios dont il adopte la disposition, comme suit:

i) 1<sup>e</sup> partie: Typikon Liturgique:

- structure de la vie liturgique annuelle,
- synaxaire,

ii) 2<sup>e</sup> partie: Typikon Monastique/Possessif:

- 1) -dispositions concernant le réfectoire et l'alimentation monastique (nature, horaires et modalités),  
-habillement (degrés monastiques selon l'habit, du plus élevé au plus bas),
- 2) -questions administratives (hiérarchie et relation de l'higoumène et des moines) et sujets disciplinaires,  
-organisation de la vie commune (travail-prière-renoncement),  
-population du monastère,
- 3) -philanthropie (service des pauvres),

---

<sup>922</sup> Le monastère de Stoudios a influencé des nombreux monastères de la capitale, comme celui de l'Évergétis.

-questions particulières sur le culte commun (par exemple *diakonimata* de moines)<sup>923</sup>.

La disposition du contenu est intéressante à étudier, car on s'aperçoit qu'il n'y avait pas une méthode uniforme de présentation: certains commencent avec le synaxaire de la Grande Église (à partir de septembre), d'autres avec le Triode et d'autres avec les dispositions liturgiques (manière de chanter etc.)<sup>924</sup>. Le typikon d'Alexis commence avec le Triode.

Le typikon est daté de 1034 environ<sup>925</sup>, c'est-à-dire de l'époque de la création du monastère.

*iv) contenu.*

La vie liturgique du monastère se trouve dans la 1<sup>e</sup> partie du Typikon. Le Triode et le Penticostaire (le samedi de la semaine de Thomas jusqu'au lundi après le dimanche de la Toussaint) sont décrits dans la première partie, tandis que des directives sur les offices de l'année qui restent sont données à la fin. Le Menaion est donné dans la deuxième partie (du mois de septembre jusqu'au mois d'août).

•organisation des offices:

D'après l'examen de la disposition des offices, le jour liturgique commence par les Vêpres et continue par les Matines et la Divine Liturgie qui sont décrits en détail. Au

---

<sup>923</sup> Sur le texte du typikon voir:

- i) 1<sup>e</sup> partie: Pentkovskij A., *Le Typikon du patriarche Alexis Stoudite*, p. 233-368, (traduction anglaise: Petras D., *The Typicon of the Patriarch Alexis the Studite*, p. 41-112 (vie liturgique)),
- ii) 2<sup>e</sup> partie: 1) Pentkovskij A., *Le Typikon du patriarche Alexis Stoudite*, p. 368-380 (traduction russe: Korotkov F. (hier.), *Pervonačal'nyj obščezitelnyj*, p. 18-40),  
2) Pentkovskij A., *Le Typikon du patriarche Alexis Stoudite*, p. 380-397 (Korotkov F. (hier.), *Pervonačal'nyj obščezitelnyj*, p. 40-70),  
3) Pentkovskij A., *Le Typikon du patriarche Alexis Stoudite*, p. 397-420 (Korotkov F. (hier.), *Pervonačal'nyj obščezitelnyj*, p. 70-115).

<sup>924</sup> Les typika palestiniens commencent avec l'office des Vêpres.

<sup>925</sup> Grumel Ven., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 346 (N. 841).

contraire, les Heures et les Complies sont simplement mentionnées, sans détails<sup>926</sup>. D'habitude le repas au réfectoire avait lieu après les Vêpres, et les Complies suivaient.

Le typikon dans son ensemble présente des difficultés de compréhension sur de nombreux points et même les offices connus ne peuvent pas être entièrement compris (par exemple après la Divine Liturgie du Samedi saint, il est déclaré que les Complies n'ont pas lieu, que le repas suit et qu'après le repas les moines célèbrent dans leurs kellia «comme chacun souhaite» («ὅπως ἐπιθυμεί»). De plus, il est mentionné qu'à l'ecténie (vers la fin des Matines du dimanche de Pâques) l'higoumène et les moines «font mémoire» («ἀναμνησκοντα») <sup>927</sup>, tandis que la description des dispositions n'est pas donnée dans son ensemble ni dans un ordre chronologique (annuel).

La vie monastique pendant la période du Grand Carême suit un typikon précis: les Matines se déroulent tôt le matin et la 1<sup>e</sup> Heure suit immédiatement après le lever du soleil. Après, les autres Heures suivent, la 3<sup>e</sup> Heure à 9.00 du matin (troisième heure du jour), la 6<sup>e</sup> Heure à 11.00 du matin (cinquième heure du jour) et la 7<sup>e</sup> Heure à la 13.00 de l'après-midi (septième heure du jour), tandis que les Vêpres se déroulent juste après et sont suivis de la Divine Liturgie des Présanctifiés (quotidiennement pendant le Grand Carême). À 15.00 de l'après-midi (neuvième heure du jour) c'est le repas, c'est-à-dire juste après la Liturgie. Les Complies se déroulent un peu avant le coucher du soleil. Pendant le reste de l'année hors de la période du Grand Carême, donc les jours ordinaires, la 3<sup>e</sup> Heure a lieu à 8.00 du matin (deuxième heure du jour) et la 6<sup>e</sup> Heure, la Divine Liturgie (où la Proposition a lieu pendant la 6<sup>e</sup> Heure) et la 7<sup>e</sup> Heure suivent immédiatement, puis le repas<sup>928</sup>.

Lors de certaines fêtes, comme par exemple la commémoration du miracle de saint Théodore (premier samedi du Grand Carême) et le Samedi de Lazare, les moines ne se livrent pas à leurs diakonimata et le typikon utilise l'expression «fête complète» («πλήρης γιορτή»). Le lundi de la Semaine radieuse les moines n'exécutent pas non plus leurs travaux manuels. En ce qui concerne les noms des fêtes liturgiques, on en utilise de différents certaines fois, comme par exemple «dimanche fleuri» (au lieu du dimanche des Rameaux qu'on utilise aujourd'hui), Semaine Exceptionnelle (au lieu de

---

<sup>926</sup> Petras D., *The Typicon of the Patriarch Alexis the Studite*, p. 16. Petras constate que les offices qui sont décrites ressemblent à celles d'aujourd'hui.

<sup>927</sup> Petras interprète le mot comme les parties qui changent dans la Liturgie (Petras D., *The Typicon of the Patriarch Alexis the Studite*, p. 96 (note 415)). Ces parties (prokeimenon, Apôtre, alléluia, Évangile) sont chantées hors de l'autel pendant la Semaine sainte.

<sup>928</sup> Petras D., *The Typicon of the Patriarch Alexis the Studite*, p. 16.

la Semaine sainte)/dimanche Exceptionnel (parfois, il est mentionné en tant que dimanche Exceptionnel de la Pâque juive) (au lieu du dimanche de Pâques), Semaine de Fête (au lieu de la Semaine radieuse), Nouveau dimanche d'antipâques (au lieu du dimanche de Thomas) et Épître (au lieu d'Apôtre). Pendant la Semaine radieuse, les jours sont mentionnés comme jours d'antipâques (lundi d'antipâques etc.).

Le Samedi de Lazare, on mentionne que le prochain office (Divine Liturgie) se déroule dans l'église, ce qui implique que l'office antérieur (Matines) s'est déroulé en dehors. Le dimanche des Rameaux, après la fin des Matines (deuxième heure du jour) la simandre sonne deux fois, la procession de la Croix a lieu et en rentrant dans l'église on commence la Divine Liturgie.

- psalmodie:

Au sujet de la psalmodie, il est intéressant de remarquer qu'il y a de petites parties qui sont chantées par le peuple (par exemple le prokeimenon de la 3<sup>e</sup> Heure du Mardi saint, des psaumes des Vêpres du Samedi saint, «le Christ est ressuscité» du dimanche des Pâques et la «Lumière Joyeuse»), en alternance avec le chantre (influence de l'office de la cathédrale), tandis que presque toujours le ton des parties chantées par les chantres est aussi mentionné, sauf le kathisma<sup>929</sup>. Il y a huit tons (comme aujourd'hui). De plus, il est mentionné qu'il y a des prières spéciaux qui sont lus par les prêtres dans des circonstances précises (par exemple les deux prières spéciaux de lavement (lavement du Jeudi saint)). Tous les offices s'achèvent par une conclusion (ἀπόλυση) qui a une forme stable, qui n'est cependant pas décrite au Typikon (au contraire, aujourd'hui la forme est différente selon la fête).

- déroulement liturgique:

Les offices se déroulaient en général dans l'église, mais des descriptions précises des dispositions du Typikon, comme par exemple que la Divine Liturgie se déroule dans l'église (lundi de la Semaine radieuse), suggèrent clairement que d'autres se déroulaient en dehors.

---

<sup>929</sup> Le kathisma était un tropaire chanté après les kathismata. Ce temps était au début des Matines, après la 3<sup>e</sup> Ode du Canon (cependant, parfois c'était après la 6<sup>e</sup> Ode).

Les attitudes pendant les offices sont aussi décrites (rituel (τελετουργία)), dispositions qui seront plus tard présentées dans des livres spéciaux (XII<sup>e</sup> s. et après)<sup>930</sup>. Parfois les prêtres doivent être debout pendant la durée de certaines parties chantées (par exemple les psaumes des Vêpres du Samedi saint), tandis que lors de la lecture des Évangiles ils sont tournés vers l'est. Cependant, à d'autres moments ils s'asseyaient (par exemple lors des grandes lectures des Vêpres du Samedi saint), et il y a aussi des dispositions équivalentes pour les moines (par exemple ils restent debout pendant les parties chantées des Matines du dimanche de Pâques). Ils restent aussi debout pendant la lecture des Évangiles et du Discours de Pâques de Chrysostome (Matines du dimanche de Pâques). Il y a aussi des dispositions équivalentes pour les prosternations qui ont lieu, comme par exemple au premier psaume des Vêpres. De plus, parfois les moines tiennent des bougies allumés (par exemple pendant le canon des Matines du dimanche de Pâques).

L'ordre des prêtres est également un sujet important. Il ne ressort pas du texte à quels moments l'higoumène précède en tant que premier dans l'ordre et quels sont les mouvements rituels (lors des célébrations) qui lui sont exclusivement réservés. Par exemple il est mentionné que l'importante action rituelle de la «Paix à tous», privilège des évêques, est accomplie parfois par le prêtre et parfois par l'higoumène (lavement du Jeudi saint); il en est de même pour la lecture de l'Évangile (aujourd'hui principalement faite par le diacre) qui est alternativement faite par les deux dans le même office, d'abord par le prêtre puis par l'higoumène (lavement du Jeudi saint)<sup>931</sup>. Est également mentionnée la place des prêtres, comme par exemple que le prêtre se place avant la table et le diacre avant le prêtre (office du lavement du Jeudi saint). Les places d'où le prêtre et le diacre s'exprimaient à haute voix ne sont pas certaines (aujourd'hui par exemple elles sont devant l'image de Marie). Parfois le texte ne dit pas clairement la place, comme par exemple la mention que le diacre proclame à haute voix du côté droit de la table, sans qu'il soit mentionné s'il s'agit du côté droit de la part des fidèles ou de la part des prêtres (lavement du jeudi saint). Il y a aussi des dispositions au sujet des processions religieuses, comme par exemple l'entrée de l'Évangile qui se réalise selon la taxis des personnes qui tiennent des bougies, l'encensoir et l'Évangile.

---

<sup>930</sup> Il s'agit du livre liturgique Diataxis (ou Taxis) qui contient en codification les dispositions d'exécuter le culte (Vakaros D. (archip.), *Le Typicon Byzantin*, p. 121-122).

<sup>931</sup> Cette pratique de lecture d'un évangile par deux personnes est intéressante (elle n'est pas pratiquée aujourd'hui).



•objets et matériel liturgique:

Les mentions d'ustensiles liturgiques (λειτουργικὰ σκεύη) sont peu nombreuses. Les bougies (dimanche de Pâques), la Croix (procession religieuse), le *skeuophylakion* où la Croix (procession religieuse) et les linges étaient placées, la cruche et la cuvette (le lavement des pieds) sont mentionnées, tandis que la table qui est mentionnée trois fois et qui, semble-t-il, possédait une place secondaire (après l'autel qui la remplace)<sup>932</sup> présente un intérêt particulier aux dispositions. Il y a aussi peu de mentions des vêtements liturgiques (ἄμφια). Par exemple on cite l'*épitrachelion* et le *phélonion* que l'higoumène porte. Parmi les objets du monastère on ne mentionne pas de cloches; on mentionne pourtant la simandre (la petite est parfois mentionnée, on ne sait pas s'il y avait aussi une grande) qui invite les moines à se réunir ou pour le début des offices.

Concernant les personnes, l'higoumène du monastère<sup>933</sup>, les moines, les prêtres, les diacres, les chantres, le peuple<sup>934</sup> et les charges ecclésiastiques du paramonarios<sup>935</sup> et du primat<sup>936</sup> sont cités. Le typikon contient en outre des éléments de la vie pratique au monastère, comme par exemple le sablier qui servait de montre (il est mentionné au réveil des moines pour l'office de la Résurrection du dimanche de Pâques).

•disposition des offices:

Dans le Typikon, les offices, en ce qui concerne leur disposition, se présentent comme suit:

---

<sup>932</sup> Il s'agit probablement du *tetrapodion* ou de la *kathédra*, petite table qui est utilisée: a) devant l'autel pour l'adoration de la Croix (Grand Carême), b) la chaise dans le sacré où le prêtre s'assied pendant la lecture des grandes lectures (Matines du Samedi saint), c) la table qui est utilisée pour le placement de tout ce qui est nécessaire à l'office du lavement (Jeudi saint) et d) pendant la bénédiction du pain (office de la Litia/artoclase) (Petras D., *The Typicon of the Patriarch Alexis the Studite*, p. 131). Plus largement, le mot table reçoit les significations suivantes: a) l'autel, b) la petite table (qui a été mentionnée ci-dessus) et c) le repas au réfectoire, la table commune (p. 135-136).

<sup>933</sup> Il possède liturgiquement une place importante et il est en tête aux offices (par exemple au lavement (Jeudi saint)). Son nom est commémoré aux ektenis (ἐκτενεῖς) (comme aujourd'hui).

<sup>934</sup> Au sens de l'ensemble de moines. L'existence des laïcs aux offices n'est pas citée au Typikon.

<sup>935</sup> Le paramonarios avait une fonction officielle, il était chargé de la garde de l'église et des objets ecclésiastiques. Au Typikon, c'est celui qui conduit les moines lors de la procession de la Croix (troisième dimanche du Grand Carême) (Petras D., *The Typicon of the Patriarch Alexis the Studite*, p. 123).

<sup>936</sup> Le primat était une charge dont les convenances ne sont pas connues. Au Typikon, c'est celui qui, dans la Liturgie, est à la tête des moines et leur donne les bougies (Matines du dimanche de Pâques) (Petras D., *The Typicon of the Patriarch Alexis the Studite*, p. 126).

a) office des Vêpres: il s'appuie sur la tradition sabbaité (par exemple la présence de l'hymne de la «Lumière Joyeuse»)<sup>937</sup> et l'office de Vêpres de l'office contemporaine en reste très proche. L'omission parfois du tropaire, qui se trouve à la fin, bien qu'il soit mentionné au saint honoré et qu'il n'y a pas de raison manifeste pour être omis, est une différence importante par rapport à la pratique actuelle. Pendant le Grand Carême, le «Seigneur, aie pitié» est répété 50 fois. Aux Vêpres des Rameaux (elles sont déroulées l'après-midi du samedi de Lazare), la coutume prévoit que pendant les deux chœurs de chantres qui s'alternent à la psalmodie, les chantres changent de côté et celui de gauche va à droite et celui de droite va à gauche (influence de l'Hypotyposis). Quelquefois à l'entrée, l'Évangile est fait sortir (par exemple les Vêpres du Jeudi saint).

Comme pour les autres offices, il y a aussi des Vêpres spéciales: les Vêpres du dimanche de Pâques (qui sont les mêmes que celles de la semaine radieuse) sont caractéristiques. À l'opposé des autres, elles commencent avec «le Christ est ressuscité» qui est chanté par le peuple trois fois, alors que l'Évangile est lu de l'autel<sup>938</sup>,

b) office des Matines: ici aussi il y a des influences sabbaites (par exemple l'existence des canons de type palestinien et Matines de Pâques), mais les nombreuses différences et l'étendue de l'office rendent difficile la reconstitution de sa célébration. Les kontakia sont moins nombreux, et lorsqu'ils sont chantés, ils se trouvent toujours après la VI<sup>e</sup> Ode du Canon (contrairement à aujourd'hui). De plus, il y a des lectures patristiques (il n'y en a pas aujourd'hui), habituellement avant le canon de la fête ou du saint. Après la VI<sup>e</sup> Ode, dans certains cas, le psaume 50 est aussi lu. La grande doxologie est mentionnée seulement le Samedi saint, où elle est chantée (disposition du typikon de la Grande Église) et le dimanche de Pâques, où elle est lue (pratique stoudite, elle n'existe pas à l'office actuel). Les Évangiles sont lus les dimanches, sauf le dimanche de Pâques et de Thomas, et pour les fêtes. Comme aux Vêpres, les tropaires à la fin de l'office sont parfois omis (par exemple dimanche de la Samaritaine). Le jeudi de la cinquième semaine du Grand Carême, le Grand Canon d'André de Crète est intégré à l'office. Le Vendredi saint, les Matines commencent avec la simandre qui sonne à la fin de la 3<sup>e</sup> heure de la nuit. Après les Matines, la 1<sup>e</sup> Heure suit.

---

<sup>937</sup> La comparaison partielle avec le typikon actuel se base sur celle de Petras et suit la tradition dite néo-sabbaité (XII<sup>e</sup> siècle et s.). La tradition néo-sabbaité constitue la suite de celle des stoudites et la base du typikon moderne. Pour cette tradition voir: Vakaros D. (archip.), *Le Typikon Byzantin*, p. 123-133, où de bibliographie.

<sup>938</sup> Quant à cet office et à sa comparaison avec l'office actuel voir: Petras D., *The Typikon of the Patriarch Alexis the Studite*, p. 16-20.

Certaines matines suivent une disposition particulière, comme celles du dimanche de Pâques, qui connaissent l'influence d'Hypotyposis (commencement de l'office avec encensement de l'église). Elles débutent la 9<sup>e</sup> heure de la nuit et les moines sont réunis en gardant des bougies et en disant à haute voix le «Christ est ressuscité», tandis qu'après la simandre sonne pour le commencement et les moines prient au narthex. Ensuite, le prêtre encense toute l'église, la mention qu'après l'encensement des bougies sont distribuées surprend, puisqu'auparavant le «Christ est ressuscité» a été prononcé au narthex avec accompagnement de bougies. Les antiennes (chants alternatifs (ἀντιφωνικοί ψαλμοί)) sont chantées dans l'église, à l'encontre de la pratique moderne qui provient de la tradition sabbaité et selon laquelle les antiennes sont chantées en dehors de l'église. En outre, entre la III<sup>e</sup> Ode et la VI<sup>e</sup> Ode on lit un discours de Grégoire le Théologien. Le psaume 50 n'est pas lu (au contraire il est lu de la Semaine radieuse jusqu'à l'Ascension), tandis qu'après il y a l'Homélie pascale de Jean Chrysostome (vers la fin de l'office comme aujourd'hui) qui est lu par l'higoumène. Le baiser de paix précède l'homélie: l'higoumène d'abord et après les moines, en gardant leurs bougies allumées, baisent l'évangile et après ils se donnent le baiser de paix l'un à l'autre (comme pour le baiser de paix de la Divine Liturgie). Avant la fin de l'office, le «Seigneur, aie pitié» est répété 3 fois et immédiatement après 12 fois, chose curieuse. Ensuite, les Heures (le «Seigneur, aie pitié» douze fois) et la Divine Liturgie suivent. La même disposition est aussi suivie lors de la Semaine radieuse, sauf le baiser de paix et l'Homélie pascale qui sont omis. De plus, lors de la Semaine radieuse les canons des saints ne sont pas chantés, à l'exception des fêtes mobiles de saint Georges, de l'apôtre Marc et de saint Jacques (frère de Jean le Théologien)<sup>939</sup>,

c) office de la Divine Liturgie: sa disposition n'est pas entièrement indiquée (notamment à la partie après l'Hymne des Chérubins). En général pendant l'année, on

---

<sup>939</sup> Sur cet office voir: Petras D., *The Typicon of the Patriarch Alexis the Studite*, p. 20-27 (avec comparaison avec l'office actuel). Aux Matines de Samedi saint, l'Entrée de l'Évangile, les lectures et les prokeimena constituent une influence de la Grande Église (comme la grande doxologie), tandis que le prokeimenon était chanté dans un autre ton au monastère de Stoudios (i) Lisitsyn, *Pervonacalnyj slavjano-russkij tipikon. Istoriko-arkeologičeskoje izsledobanije*, St. Petersburg 1911, p. 215 et ii) Petras D., *The Typicon of the Patriarch Alexis the Studite*, p. 86-87). De plus, la grande doxologie n'existe pas au monastère de Stoudios (Chernogoretz N., *Tacticon*, vol. I, p. 3-4). Sur les Matines de dimanche de Pâques voir: Bertonière G., *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church*, Rome 1972, p. 221, où la grande doxologie est lue (p. 216), tandis que Lisitsyn mentionne, contrairement à Petras, que c'est une influence de la Grande Église (Lisitsyn, *Pervonacalnyj slavjano-russkij tipikon. Istoriko-arkeologičeskoje izsledobanije*, p. 216). En ce qui concerne les Canons des saints dans la Semaine radieuse, le Typikon ne cite pas parmi les dispositions les noms des trois saints, il se réfère simplement aux fêtes de saints.

suit l'office de Jean Chrysostome, alors qu'on suit celui de Basile le Grand seulement dans des cas précis qui ne sont pas pourtant toujours mentionnés (on considère qu'il est probable que la pratique moderne suit les mêmes dispositions, comme par exemple les dimanches du Grand Carême). Le Jeudi saint et le Samedi saint, on célébrait l'office de Basile le Grand. La Divine Liturgie des présanctifiés (Carémique (Σαρακοστιανή) ou Liturgie de Jeûne selon le Typikon) commence avec le chant solennel du Psaume 140,2 et se déroule tous les jours (par contre, aujourd'hui elle se déroule seulement pendant certains jours). Le Jeudi saint et le Samedi saint les Vêpres précèdent, tandis qu'elles se célèbrent aussi le Vendredi saint. Le trisagion est différent le troisième dimanche du Grand Carême, le samedi de Lazare et la Semaine radieuse, tandis que le Jeudi saint on chante normalement le «Saint Dieu» (influence de la Grande Église). Le Jeudi saint, la prothèse (προθήση) se fait après l'Évangile, tandis que le repas a lieu après la Divine Liturgie.

Comme pour les autres offices, il y a également des cas particuliers. À la Divine Liturgie du dimanche de Pâques (cela se fait également pendant la Semaine radieuse), l'Évangile est lu depuis l'autel par l'higoumène, alors que deux diacres le gardent des deux côtés. Les antiennes et certaines autres petites parties chantantes sont chantées par le peuple, et il n'y a pas de procession religieuse (cependant, il n'est pas mentionné laquelle). En général, la Divine Liturgie est une influence du monastère du Stoudios (tout l'office est célébré depuis l'autel, même l'Apôtre et l'Évangile sont lus à cet emplacement)<sup>940</sup>,

d) offices des Heures (Prime, Tierce, Sexte, None): la disposition est incomplète même pour cet office. Ainsi, par exemple la place des lectures patristiques n'est pas indiquée. Ce qui est intéressant, c'est que la prière connu «Seigneur, aie pitié», qui est répété 40 fois à la 1<sup>e</sup> Heure, n'est répété que 30 fois aux autres Heures. Les Béatitudes sont chantées à la 9<sup>e</sup> Ode (vers la fin). Pendant la Semaine radieuse (ainsi que le dimanche de Pâques), il y a un typikon spécial avec l'ajout d'hymnes pascaux, tandis que le «Seigneur, aie pitié» est répété 12 fois (à l'office actuel, il est répété 40 fois) et les Béatitudes sont chantées<sup>941</sup>,

---

<sup>940</sup> Sur cet office voir: Petras D., *The Typicon of the Patriarch Alexis the Studite*, p. 27-30 (avec comparaison avec l'office actuel). La célébration de l'office pascal depuis l'autel est aussi mentionnée ultérieurement (par exemple Typikon de l'Évergétis (XII<sup>e</sup> siècle)).

<sup>941</sup> Sur cet office voir: Petras D., *The Typicon of the Patriarch Alexis the Studite*, p. 30-34 (avec comparaison avec l'office actuel). En général, sur l'office à Byzance voir: Taft R., *La liturgie des heures en Orient et en Occident: origine et sens de l'office divin*, éd. Brepols, Paris 1991.

e) offices des Complies: les dispositions présentées sont très peu nombreuses et l'office ne peut pas être entièrement présenté ici, mais il semble qu'il était beaucoup plus simple que l'actuel qui est complexe. En tout cas, les complies étaient célébrées en entier du lundi d'antipascha jusqu'au jeudi de l'Ascension («elles étaient entièrement chantées»). Il semble qu'il y en a deux types qui étaient célébrées en rapport avec la fête et avec un commencement différent: a) les Grandes Complies qui débutaient par les six psaumes ou par un hymne (pendant les fêtes du Seigneur et le samedi après-midi) et b) les Petites Complies qui débutaient par un psaume (pendant les fêtes de grands saints). Les Grandes Complies sont célébrées le Mercredi saint, le Jeudi saint et le Samedi saint l'office est lu en privé aux kellia, tandis que les Petites Complies sont célébrées le Vendredi saint. Ce qui est intéressant, c'est que le premier dimanche du Grand Carême (les Grandes Complies) le «Seigneur, aie pitié» est répété 50 fois. Lors de la Semaine radieuse (ainsi que le dimanche de Pâques), il y a une autre disposition avec l'addition d'hymnes pascaux (qui ressemble à celle des Heures de cette semaine-là) et le «Seigneur, aie pitié» est répété 20 fois<sup>942</sup>,

f) office pour le repas du soir: il s'agit en fait de la prière des moines, particulièrement brève, respectivement en entrant et en sortant de la salle à manger. Quand ils sortent, ils répètent le «Seigneur, aie pitié» 12 fois. À la fin du repas, on dit «Saint Dieu» (Jeudi saint)<sup>943</sup> et

g) offices spéciaux (rituels): il s'agit des dispositions concernant des jours particuliers:

i) office du lavement des pieds: il se déroulait le Jeudi saint au narthex après la 9<sup>e</sup> Heure et avant les Vêpres, il est décrit de façon caractéristique et détaillée par le typikon. Une table avec des linges, l'Évangile et deux chandeliers avec des bougies allumées étaient placés devant les portes de l'église, tandis que le prêtre portait les vêtements sacerdotaux (ἄμφια). Le lavement était accompli par l'higoumène pendant la lecture de l'Évangile et l'higoumène accomplissait les rites en suivant les citations évangéliques. L'higoumène, après s'être entouré d'une serviette, prend une cruche d'eau chaude et il la verse dans une cuvette, puis il lave les pieds des moines et il les essuie. D'après la description, il est déclaré qu'ensuite l'higoumène se lave les pieds lui-même. Deux Évangiles sont lus (d'abord par le prêtre et l'autre après par l'higoumène), chose

---

<sup>942</sup> Sur cet office voir: Petras D., *The Typicon of the Patriarch Alexis the Studite*, p. 34-36 (avec comparaison avec l'office actuel).

<sup>943</sup> Sur cet office voir: Petras D., *The Typicon of the Patriarch Alexis the Studite*, p. 36 (avec comparaison avec l'office actuel).

intéressante. Cette célébration prenait place avant la Divine Liturgie (influence du typikon de la Grande Église), puisque l'Eucharistie présuppose la netteté tant corporelle que spirituelle, comme il apparaît aussi à d'autres gestes (par exemple au lavement des mains par les prêtres). En outre, le lavement des pieds suit le récit de l'Évangile de la Divine Liturgie où il est mentionné que le Christ a d'abord lavé les pieds de ses disciples et après a consacré le Mystère. Au contraire, au monastère du Stoudios cet office avait lieu après la Divine Liturgie (dans le texte, une mention significative est faite, qu'on ne connaît pas qui et pour quelle raison a choisi un espace temporel différent). Après le lavement, la simandre sonne et les Vêpres suivent à l'intérieur de l'église<sup>944</sup>,

ii) procession: elle se déroulait deux fois, le dimanche des Rameaux et le lundi de la Semaine radieuse, tandis que l'Hypotyposis mentionne qu'elle se déroulait trois fois (il ajoute aussi celle de l'Annonciation). La simandre sonnait trois fois pour que les moines se rassemblent. La procession se faisait autour du monastère, en tête se trouvait la Croix, on chantait le «Christ est ressuscité» et le «Seigneur, aie pitié» (le lundi), et après la fin de celle-ci la Divine Liturgie débutait. Le moment de la procession se situait entre les Matines et la Divine Liturgie à 8h du matin (deuxième heure du jour)<sup>945</sup>,

iii) tonsure: elle se déroulait le mardi de la Semaine radieuse, où on célébrait la prise d'habit de la Grande Skhima par le moine (skhimnikhe moine (μεγαλόσχημος μοναχός)). Aux Matines du mardi, le Canon de la tonsure était chanté après le Canon pascal<sup>946</sup> et

iv) adoration de la Croix: elle se déroulait le dimanche de la troisième semaine du Grand Carême. La Croix, qui était gardée au skeyophylakion, était placée à l'autel jusqu'à la VI<sup>e</sup> Ode des Matines et après elle était placée sur une table spéciale. Après l'adoration, le «Seigneur, aie pitié» est répété 100 fois et la Croix est rapportée au skeyopylakion (l'office actuel est presque le même). En outre, la Croix est adorée de

---

<sup>944</sup> Sur cet office voir: Petras D., *The Typicon of the Patriarch Alexis the Studite*, p. 36 (avec comparaison avec l'office actuel). Il vaut la peine de souligner que concernant ce sujet Petras donne deux traductions du Typikon, à cause de la difficulté que le texte présente ici (p. 73-76).

<sup>945</sup> Sur cet office et sa comparaison voir: Petras D., *The Typicon of the Patriarch Alexis the Studite*, p. 36-37.

<sup>946</sup> Sur cet office voir: Petras D., *The Typicon of the Patriarch Alexis the Studite*, p. 37. Lors de la tonsure et de l'acceptation de la Grande Skhima, le moine portait l'analave (πολυσταύρι(ο)), un vêtement à forme de croix qui était porté au-dessus des épaules, et symbolisait la croix qu'il devait lever et avec laquelle il devait suivre le Christ, selon le témoignage néotestamentaire Mc. 8, 34. Sur la tonsure voir en général: i) Wawryk M., *Initiatio monastica in liturgia byzantina*, ed. PIO, OCA 180, Rome 1968 et ii) Robinson N. E., *Monasticism in the Orthodox Churches*, ed. Milwaukee, London 1916, p. 42-44.

nouveau du lundi au vendredi de la quatrième semaine du Grand Carême (entre les Béatitudes et la Liturgie des présanctifiés), comme à l'Hypotyposis<sup>947</sup>.

Concernant les fêtes, il y a des influences des deux autres traditions liturgiques importantes, comme il apparaît pendant la présentation des offices. Une autre influence est celle des Matines de Pâques qui sont riches dans leur contenu rituel (typikon sabbaité), à l'encontre de ceux de l'office de la cathédrale qui sont pauvres. Les livres liturgiques suivent aussi ces traditions liturgiques, même si le Triode est l'œuvre des stoudites et porte leur perspectif.

- organisation du monastère:

Les informations sur l'organisation du monastère se trouvent dans la 2<sup>e</sup> partie du Typikon d'Alexis; celles qui suivent sont les plus significatives:

a) il est fait mention des dispositions de Théodore Stoudite, mention qui montre clairement l'influence stoudite du typikon<sup>948</sup>,

b) l'higoumène peut seulement donner sa bénédiction quand il est présent et personne d'autre, cependant lorsqu'il s'absente pour quelque raison que ce soit, un de ceux qui suivent dans le rang hiérarchique a le droit de bénir: l'économe, le protopapas, le premier des prêtres, le prêtre qui a célébré l'office<sup>949</sup>,

c) il est interdit aux moines de se lever quand ils sont à la table commune en ayant pris de la nourriture, même du pain, et de demander la permission pour prendre de la nourriture dans leurs kellia. Ils doivent manger seulement en public à la table commune et seulement avec les autres<sup>950</sup>,

d) il est interdit aux moines d'être mécontents pendant l'accomplissement de leurs fonctions<sup>951</sup>,

e) l'higoumène peut inviter 8 moines à sa table (surhaussée) pendant le repas. L'un de ceux-ci doit être le prêtre qui a officié ce jour-là. L'higoumène a le pouvoir de commander le plat qu'il désire sans possibilité de refus de la part des autres puisqu'il a déjà le pouvoir sur les sujets plus sérieux (conduite des âmes), il doit cependant

---

<sup>947</sup> Sur cet office voir: Petras D., *The Typicon of the Patriarch Alexis the Studite*, p. 37-38 (avec comparaison avec l'office actuel).

<sup>948</sup> Pentkovskij A., *Le Typikon du patriarche Alexis Stoudite*, p. 368 (6-9).

<sup>949</sup> Pentkovskij A., *Le Typikon du patriarche Alexis Stoudite*, p. 369 (34-42).

<sup>950</sup> Pentkovskij A., *Le Typikon du patriarche Alexis Stoudite*, p. 371.

<sup>951</sup> Pentkovskij A., *Le Typikon du patriarche Alexis Stoudite*, p. 372.

respecter les jeûnes établis tant ceux des Pères que ceux qui sont adoptés par le monastère et portent un caractère particulier (par exemple de mercredi, de vendredi etc.)<sup>952</sup>,

f) il y a des niveaux différents d'ascèse au monastère en fonction des situations individuelles (par exemple âge, résistance corporelle etc.), sans que cela signifie pour autant qu'il est permis de s'exercer seul. Au contraire, on souligne l'importance du cenobion et de l'obéissance des moines aux règles, avec des modifications spéciales s'il y a de nécessité (par exemple il y a des plats avec ou sans huile, selon la résistance corporelle). Cet obéissance écarte les risques spirituels qui sont inhérents à l'ascèse en particulier (par exemple l'outrecuidance) et conduit à la meilleure confrontation des tentations. La table commune est l'axe de la vie en commun<sup>953</sup>,

g) dans la section «Concernant le fait que personne ne mange séparément et ne garde des ustensiles ou des tasses pour boire dans les kellia», il y a de nouveau la mention qu'il est interdit aux moines de garder de la nourriture dans les kellia, à l'exception des malades et de ceux qui ne peuvent pas manger au réfectoire pour une raison majeure. Il est aussi interdit aux moines, en particulier aux jeunes moines, de garder dans les kellia un ustensile ou un gobelet à eau, car cela conduit au fait de manger en cachette, ce qui, selon les Pères, est la source d'autres passions<sup>954</sup>,

h) des mentions concernant la nourriture des moines et la table commune au réfectoire («ἔστιάτοριον»)<sup>955</sup>,

i) l'higoumène est entouré de respect et ceux qui s'approchent de lui doivent recevoir sa bénédiction<sup>956</sup>,

j) interdiction aux moines d'avoir de la viande dans leurs kellia<sup>957</sup>,

ja) l'higoumène possède un rôle central au monastère, tous les moines lui obéissent et ils exécutent ses ordres. Ils doivent aussi exécuter leurs fonctions seulement en sa connaissance et avec sa bénédiction, alors qu'il est aussi leur père spirituel (confesseur). Le même esprit domine aussi dans le typikon de Stoudios<sup>958</sup>,

---

<sup>952</sup> Pentkovskij A., *Le Typikon du patriarche Alexis Stoudite*, p. 373.

<sup>953</sup> Pentkovskij A., *Le Typikon du patriarche Alexis Stoudite*, p. 373-374.

<sup>954</sup> Pentkovskij A., *Le Typikon du patriarche Alexis Stoudite*, p. 378-379.

<sup>955</sup> Pentkovskij A., *Le Typikon du patriarche Alexis Stoudite*, p. 380-381.

<sup>956</sup> Pentkovskij A., *Le Typikon du patriarche Alexis Stoudite*, p. 381 (23-36).

<sup>957</sup> Pentkovskij A., *Le Typikon du patriarche Alexis Stoudite*, p. 382.

<sup>958</sup> Pentkovskij A., *Le Typikon du patriarche Alexis Stoudite*, p. 383-385. Pour le rôle central d'higoumène voir aussi: Krausmüller D., «Abbots and Monks in Eleventh-Century Stoudios: An Analysis of Rituals of Installation and Their Depictions in Illuminated Manuscripts», *RÉB* 64-65 (2006) 255-282.



jb) il est interdit aux moines d'aller aux bains ou chez des coiffeurs en ville. La même interdiction se trouve aussi dans le typikon de Stoudios<sup>959</sup>,

jc) dans le cas où un moine doit partir du monastère à cause d'une de ses fonctions ou en cas de besoin personnel, il doit recevoir la bénédiction de l'higoumène et un sceau afin que le superviseur (ἐπίπτης) du monastère connaisse qu'il a une autorisation (officielle), autrement, la sortie lui est interdite. La même interdiction est aussi dans le typikon de Stoudios<sup>960</sup>,

jd) la liste des fonctions des moines<sup>961</sup>,

je) l'entrée de femmes au monastère est interdite (abaton)<sup>962</sup>, à l'exception de l'impératrice et de ses servantes<sup>963</sup>. En général, à Constantinople il y avait des monastères qui permettaient l'accès, d'autres non, cependant il semble que la majorité des grands monastères adoptait l'abaton (par exemple des monastères de l'Évergétis, de Mammias, du Pantocrator)<sup>964</sup>,

jf) suppression de la coutume du versement de l'argent lors de l'entrée au monastère<sup>965</sup>,

jg) des dispositions qui imposent l'égalité entre les moines sous tous les aspects (interdiction de propre volonté via le renoncement, même ascèse dans des kellia différents, soin par des serviteurs, plus grande quantité et meilleure qualité du pain et du vin) et l'expulsion de moines pour infractions (conflits, envie, mauvaises actions, colère en raison de l'alimentation différente donnée aux malades). Ce qui est seulement permis, c'est la supériorité aux vertus, tandis que face à tout les autres aspects les moines sont égaux (comme à la nourriture)<sup>966</sup>,

jh) présentation de l'élection et de l'intronisation de l'higoumène, des éléments qui proviennent des dispositions de Théodore Stoudite<sup>967</sup>,

---

<sup>959</sup> Pentkovskij A., *Le Typikon du patriarche Alexis Stoudite*, p. 385 (24-35).

<sup>960</sup> Pentkovskij A., *Le Typikon du patriarche Alexis Stoudite*, p. 385 (20-23).

<sup>961</sup> Pentkovskij A., *Le Typikon du patriarche Alexis Stoudite*, p. 385-386.

<sup>962</sup> Pentkovskij A., *Le Typikon du patriarche Alexis Stoudite*, p. 388 (15-17).

<sup>963</sup> Pentkovskij A., *Le Typikon du patriarche Alexis Stoudite*, p. 388 (25-27).

<sup>964</sup> Ces monastères avaient aussi une exception dans les cas d'enterrements ou de commémoration des collatéraux des moines. Les femmes alors étaient obligées d'entrer par la porte de l'église et non par la porte principale du monastère.

<sup>965</sup> Pentkovskij A., *Le Typikon du patriarche Alexis Stoudite*, p. 390-392.

<sup>966</sup> Pentkovskij A., *Le Typikon du patriarche Alexis Stoudite*, p. 391. Les dispositions concernant l'égalité face à la nourriture sont mentionnées à maintes reprises, chose intéressante.

<sup>967</sup> Pentkovskij A., *Le Typikon du patriarche Alexis Stoudite*, p. 392-394. Par exemple la mention des qualités que l'higoumène doit avoir (p. 394 (18-22)).

ji) mention du fait que le monastère est dédié à la Toute-Sainte<sup>968</sup>,

k) souci à l'égard du soin des malades. Ces dispositions se trouvent à la fin du typikon, comme dans d'autres typika équivalents (par exemple monastères d'Italie du Sud)<sup>969</sup>,

ka) le moine responsable doit recevoir la bénédiction de l'higoumène, bénédiction qui est donnée par l'higoumène comme dans d'autres cas, avant la simandre ou la prière de la Divine Liturgie. Lorsqu'il s'absente, la bénédiction est donnée par l'économe, si celui-ci s'absente aussi, elle est donnée par le protopapas<sup>970</sup> et

kb) organisation des fêtes. Le typikon examine le sujet à la fin des dispositions qui restent, c'est le cas d'autres typika aussi, et sans mention de la vie liturgique quotidienne, chose caractéristique des plus anciens typika<sup>971</sup>.

Le typikon suit les dispositions de l'organisation cénobitique basées sur l'œuvre de Basile le Grand (Ascétiques), comme la majorité des typika de l'époque (du X<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle). Ces dispositions ont été adaptées aux caractéristiques de l'époque et ont été modifiées selon le cas par les possesseurs pendant la rédaction des typika. Par exemple on ne mentionne pas de dispositions concernant les anachorètes qui sont considérés en dehors de la juridiction du monastère, bien que précédemment ils aient fait partie d'une cénobie – une absence qu'on rencontre aussi dans le typikon des Grottes<sup>972</sup>. De manière générale, le typikon se distingue par une présentation suffisamment détaillée des dispositions pour ne pas être susceptible de mauvaises interprétations.

La tonsure du moine et les coutumes de cette cérémonie constituent aussi un élément commun du typikon d'Alexis et de tous les typika du XI<sup>e</sup> siècle.

L'exhortation des moines à ne pas tomber dans les pièges du diable est aussi un élément du Typikon.

---

<sup>968</sup> Pentkovskij A., *Le Typikon du patriarche Alexis Stoudite*, p. 394 (23-24).

<sup>969</sup> Pentkovskij A., *Le Typikon du patriarche Alexis Stoudite*, p. 394-396. Par exemple l'higoumène visite régulièrement les malades et se soucie de leur soin, notamment au sujet du pain et du (bon) vin (p. 394 (40-43)).

<sup>970</sup> Pentkovskij A., *Le Typikon du patriarche Alexis Stoudite*, p. 409 (44)-410 (3).

<sup>971</sup> Pentkovskij A., *Le Typikon du patriarche Alexis Stoudite*, p. 419. La pratique de changements dans la série de sujets et de leur présentation à la fin est un phénomène fréquent dans les typika (par exemple le typikon de Mammas et le typikon de Pétrizos), tandis que les dispositions sur la vie liturgique ne sont pas du tout présentes, même dans des typika postérieurs (par exemple le typikon du Pantocrator). À cet égard voir: Krausmüller D., «On contents and structure of the Panagios *Typikon*», *BZ* 106/1 (2013) 59.

<sup>972</sup> Farrimond C., «13. Founders and refounders: the application of the *Typicon* of Alexios», *BBTT* 6.3 (2007) 280-281.

- repas et régime alimentaire:

En outre, le Typikon fixe avec clarté les dispositions au sujet de la **table commune** et de la **nourriture commune**, plus que n'importe quel autre aspect, en montrant ainsi le rôle important qu'elles possèdent:

a) *institutionnalisation*: la nourriture avait toujours un rôle important et son contrôle constituait un élément constitutif de la vie monastique, comme il apparaît dans les dispositions de Pacôme et de Basile le Grand (*Ascétiques*)<sup>973</sup>. Les questions concernant la nourriture sont tellement importantes parce qu'elles sont liées à tous les aspects de la vie au monastère. Plus spécialement, dans le typikon on fait mention de la nourriture comme cause de péché, de la signification du jeûne individuel et collectif (ce dernier se fait en lien avec l'année liturgique), de la signification disciplinaire de la nourriture et des questions pratiques s'y rapportant (production de nourriture, quantité, type).

La table commune possédait également dès le début une place importante en tant qu'élément de base du cénobitisme. Pacôme, ainsi que Basile le Grand, interdisaient nettement les repas des moines dans les kellia (à l'exception des malades), il fallait qu'ils mangent ensemble et la même nourriture (avec certaines exceptions pour l'higoumène) afin que les péchés de gourmandise liés aux repas pris en cachette soient évités, mais aussi les péchés d'orgueil liés à un sévère ascétisme personnel. En dehors du contrôle de l'alimentation, la table commune aidait également à la spiritualité selon le modèle des *agapes* des communautés du christianisme primitif. Les typika de la période suivent ces dispositions pour la table commune, cependant ils commencent à introduire d'autres dispositions que celles héritées de Basile le Grand, comme des règles pour la préparation des repas, l'imposition du silence pendant le repas pour la meilleure attention possible lors de la lecture, l'absence de sièges etc., tandis qu'avant, comme par exemple à l'époque de Théodore Stoudite, il y avait seulement des dispositions générales (type de nourriture par jour/hebdomadaire/à base annuelle). La nourriture commune et de petite quantité pour les moines était toujours l'idée centrale, même si cela ne signifie pas que cette systématisation des prescriptions pour les repas des typika de cette période évitait les écarts<sup>974</sup>.

---

<sup>973</sup> Les malades étaient exclus des dispositions, comme dans le Typikon d'Alexis. Sur la question voir: Caseau B., *Nourritures terrestres, nourritures célestes*, p. 285-296.

<sup>974</sup> Par exemple Syméon le N. Théologien, moine stoudite et de l'époque d'Alexis le Stoudite, en tant qu'higoumène du monastère de Mammas (env. 979-1005) indique que certains moines du monastère

Le degré auquel ces dispositions ont été suivies par les moines du monastère de Grottes n'est pas connu, il est cependant sûr que le pain constituait l'élément principal de l'alimentation. En tout cas, un changement partiel dans l'application des dispositions pour les repas peut être considéré comme quelque chose de certain<sup>975</sup>. Dans le typikon d'Alexis, l'alimentation possède une place importante pour la vie monastique puisqu'au début il est déclaré qu'il s'agit d'un typikon qui fixe les dispositions pour la nourriture et d'autres sujets (non mentionnés). De plus, les questions concernant l'alimentation occupent la plus grande partie du Typikon (37 points), alors que le reste est traité brièvement<sup>976</sup>. Ce sont les questions portant sur le réfectoire qui occupent la plus grande partie des dispositions concernant la nourriture,

b) *type* de nourriture: les aliments principaux et ceux de base sont le pain, les légumes secs bouillis et les légumes bouillis. Le pain a cependant la plus grande importance puisqu'il y en a à chaque repas. Après le repas de midi, les surplus de pain étaient distribués aux pauvres<sup>977</sup>. En outre, il y avait différents types de pain selon le calendrier liturgique, comme par exemple le Samedi saint<sup>978</sup> et le lundi de Pâques. Il semble que la mention des différents types de pain a été simplifiée dans la traduction slave, puisqu'il n'y avait pas d'équivalents dans le contexte russe, même s'il n'est pas sûr que de tels pains ont été jamais préparés au monastère de Grottes<sup>979</sup>. Le pétrissage de la pâte à pain à base quotidienne était un autre élément codifié. Les moines devaient pétrir

---

étaient tombés dans le péché de gourmandise (Turner H. J. M., «'A care-free and painless existence'? Observations of St Symeon the New Theologian on the monastic life», *SOBORNOST* 12 (1990) 41-44).

<sup>975</sup> Le fait ne devrait pas être considéré comme invraisemblable puisque, presque à la même époque où il est traduit le typikon d'Alexis, la réforme du monastère de l'Évergétis a lieu et des dispositions changent. Par exemple l'higoumène n'a plus de statut particulier et il doit manger la même nourriture que les moines; parallèlement, il supervise les kellia pour que les moines ne mangent pas en cachette (Farrimond C., «13. Founders and refounders: the application of the *Typicon* of Alexios», *BBTT* 6.3 (2007) 284-285).

<sup>976</sup> Les questions d'alimentation possèdent une place importante comme on le voit dans le titre (Pentkovskij A., *Le Typikon du patriarche Alexis Stoudite*, p. 368), et elles sont longuement expliquées (p. 368-380 et 386).

<sup>977</sup> Les surplus étaient collectés après le repas et on chantait des psaumes pendant ce temps. L'higoumène était naturellement le premier qui donnait son surplus et, comme on l'a dit plus haut, il était interdit aux moines de le garder dans leurs kellia. Ensuite, ces surplus étaient gardés par le sommelier et celui-ci distribuait le pain aux pauvres (déjà mentionné plus haut) (Pentkovskij A., *Le Typikon du patriarche Alexis Stoudite*, p. 370).

<sup>978</sup> Le Samedi saint le pain qui était préparé était nommé «propre», il avait la forme d'une grande pâte, était couvert d'huile et chaque moine avait le droit d'en manger la moitié (Pentkovskij A., *Le Typikon du patriarche Alexis Stoudite*, p. 377).

<sup>979</sup> Ainsi, la grande pâte a été traduite en tant que pain «propre» (Farrimond C., «13. Founders and refounders: the application of the *Typicon* of Alexios», *BBTT* 6.3 (2007) 286).

eux-mêmes la pâte avec une procédure précise qui est décrite en détail, en priant tout le temps et sans négliger parallèlement les tâches liturgiques<sup>980</sup>. À travers toutes ces dispositions, on comprend que la communauté monastique doit être modérée et que chaque moine prend part au processus de préparation du pain. Cette coopération des moines pour le pétrissage montre non seulement le caractère vital de l'action elle-même qui avait lieu selon une ancienne norme (fabrication hebdomadaire), mais aussi qu'au XI<sup>e</sup> siècle ce programme hebdomadaire n'avait pas été totalement éliminé.

À part le pain, le typikon mentionne aussi d'autres denrées alimentaires de base qui constituaient le repas des moines, toujours par rapport au temps liturgique annuel. Ainsi, on mentionne la bouillie de légumes (varivo) qui va avec des légumes secs bouillis (par exemple des lentilles) et des assaisonnements (sochivo), des pâtes (pirozi) à Pâques, du riz (ouzi et sorochinskoe psheno<sup>981</sup>) au miel et à la cannelle pour le Mardi saint, et les aliments à base d'amidon comprennent aussi le millet; pour le jeûne de saint Théodore est prescrit un mélange de céréales avec des fruits séchés et des fruits secs (koutia), pour le Grand Carême des légumes et des légumes secs avec de l'huile (le mercredi, le vendredi, le samedi, le dimanche) ou des fruits secs (le lundi, le mardi, le jeudi), tandis qu'une assiette supplémentaire de légumes secs accompagnés de miel et de vinaigrette est ajoutée pour l'higoumène<sup>982</sup>. Lors de la première semaine du Grand Carême chaque moine reçoit des poires et cinq figues, il y a aussi des prunes bouillies, toujours selon la disponibilité, soit comme fruits soit sous forme de jus. Des fruits et des olives sont donnés à l'higoumène (le lundi, le mardi, le jeudi) pendant toute la durée du Grand Carême (2<sup>e</sup> semaine et suivants). Le poisson est permis certaines fois, comme par exemple le mercredi et le vendredi de la "Semaine pure" (1<sup>e</sup> semaine du Grand Carême). Le lactosérum et les œufs sont permis avec le poisson lors de cette même semaine<sup>983</sup>. Le poisson est également permis pendant la période qui va de Pâques à la Pentecôte, lors du jeûne de saint Alexis et le mardi de la troisième semaine du Grand Carême en tant

---

<sup>980</sup> Le pétrissage était intégré aux prescriptions patristiques concernant le travail personnel des moines et se réalisait par 3 groupes de travail, l'higoumène, l'économe et le kutnik (traduction slave: dignité chargée de nombreux services différents, du service du vin à la salle à manger jusqu'à la comptabilité) qui collaboraient entre eux. Le pain de l'Eucharistie est cependant pétri seulement par le boulanger (Pentkovskij A., *Le Typikon du patriarche Alexis Stoudite*, p. 386-387).

<sup>981</sup> La double appellation de la nourriture constitue une option rare du traducteur (Farrimond C., «13. Founders and refounders: the application of the *Typicon* of Alexios», *BBTT* 6.3 (2007) 288), peut-être qu'elle indique une confusion avec les termes grecs.

<sup>982</sup> Pentkovskij A., *Le Typikon du patriarche Alexis Stoudite*, p. 371, 373, 375, 376 et 378.

<sup>983</sup> Ces plats qui ne sont pas carémiques sont permis par opposition aux hérétiques qui jeûnaient à ces jours-là.

qu'aide à la continuation du jeûne. Pendant l'espace entre Pâques et le jeûne de la fête de saint Philippe, l'higoumène a aussi du lactosérum ou du poisson parmi ses choix possibles. Il y a des dispositions spéciales pour le dimanche, comme l'interdiction de préparation du lactosérum, boire du lait est seulement permis et le surplus est donné, comme dans le cas du pain, aux mendiants<sup>984</sup>. À part ça, il y avait du vin pour les repas, dilué avec de l'eau chaude, comme accompagnement, pendant les jours où on ne pratiquait pas le jeûne. Le typikon détermine que le gobelet de chaque moine peut être rempli seulement 3 fois lors du repas. On peut noter enfin le fait que le monastère doit acheter du vin, bien que, apparemment, il ait des vignobles<sup>985</sup>.

Toutes ces dispositions ont comme objectif de démontrer l'importance de la nourriture pour la cénobie, comme il est également démontré dans d'autres typika de la période. La nourriture fait l'objet de tout un dispositif de règles puisque c'est un moyen de jeûne, de fête, de préparation collective et de philanthropie, et le pain tient le rôle principal dans cette alimentation. Selon C. Farrimond, les moines russes n'auront pas de problèmes pour l'adoption de certaines nourritures (par exemple bouillie de légumes et de légumes secs, poissons, produits laitiers et œufs) grâce aux termes vagues qu'on rencontre dans leur traduction, chose qui indique que ces aliments étaient bien connus, contrairement à d'autres aliments difficiles à adopter à cause de la différence de climat (par exemple figues, poires, prunes, olives, huile et vin)<sup>986</sup>. En tout cas, à l'époque de la traduction du typikon, il semble que l'higoumène du monastère de Grottes Théodose était «exceptionnellement indifférent à la nourriture» d'après ses actions et n'incitait pas les moines à suivre le mode de vie ascétique particulièrement sévère qu'il s'était imposé à lui-même (*Vie de Théodose*), tandis qu'au contraire ses prédécesseurs, comme Barlaam, avaient imposé une ascèse très extrême aux moines, qui consistait en simple pain de seigle et en eau, en lentilles ou en légumes bouillis le samedi et le dimanche. Cette différence de mentalité est remarquable, si l'on prend en considération le fait que sous Théodose les moines avaient la permission de manger des aliments comme l'hydromel et qu'un repas habituel était composé de pain, de lentilles et d'un peu de poisson.

- le monastère et les liens avec l'extérieur:

---

<sup>984</sup> Pentkovskij A., *Le Typikon du patriarche Alexis Stoudite*, p. 373-376 et 378.

<sup>985</sup> Pentkovskij A., *Le Typikon du patriarche Alexis Stoudite*, p. 369 et 387-388.

<sup>986</sup> Ici, peut-être on déclare que les aliments inconnus viennent du régime méditerranéen.

En général, le monastère possédait, comme le monastère du Stoudios, des villages où il se procurait diverses denrées alimentaires (par exemple lait) qu'il ne pouvait pas, bien évidemment, préparer lui-même. C'étaient les villageois qui s'occupaient de cela. Du peu de mentions de la *Vie* au sujet de la nourriture, on comprend que le monastère préparait seul d'autres aliments dans le bâtiment et était autonome à un niveau de base. Les moines pétrissaient eux-mêmes le pain, voire chacun moulait sa propre part; en ce qui concerne les céréales pour la préparation du pain, elles étaient achetées à l'aide des revenus du travail manuel des moines. Même Théodose moulait de la farine pour les moines. En outre, des moines étaient chargés de la culture des légumes au jardin du monastère et ils faisaient également du miel. La nourriture mentionnée au monastère de Grottes comprend le vin, l'huile d'olive (pour les plats et pour d'autres utilisations, comme les veilleuses), la farine, le blé avec du miel, le pain, le fromage (frais), le poisson, les lentilles, le millet et l'hydromel. Il est certain que cette nourriture était aussi mentionnée dans le Typikon d'Alexis, en dehors de l'hydromel et des graines de lin. Il semble que le vin était difficile à trouver et était principalement destiné à un emploi liturgique. Au lieu du vin, au repas, on offrait de l'hydromel, en tant que repas riche, qui était largement préparé dans le pays. L'huile d'olive était aussi difficile à trouver, donc elle était remplacée par l'huile de lin, largement préparée dans le pays comme l'hydromel. En tout cas, le monastère pouvait préparer sa propre huile. La farine, espèce de base pour l'alimentation, était préparée par des céréales que le monastère achetait, même si le Typikon d'Alexis mentionne que le monastère cultivait ses propres céréales.

- Alimentation et dispositions générales:

Le Typikon prévoyait des plats particuliers pour des circonstances particulières. Au monastère de Grottes par exemple du pain blanc (en forme de miches) lors du jour dédié à saint Démétrios (le 26 octobre) et du pain avec du miel et des semences de coquelicot le vendredi de la 1<sup>e</sup> semaine du Grand Carême. Pourtant, le Typikon ne mentionne rien sur la fête de saint Démétrios et sur la première semaine (il prévoit du simple pain et de l'eau), il mentionne seulement du pain spécial pour Pâques, il est cependant souligné que le sommelier doit prévoir à temps les fournitures pour les repas festifs. De ces différentes dispositions, il résulte que les questions d'alimentation suivent en général les indications du Typikon d'Alexis, avec de petites différences pour des matières difficile à trouver qui sont remplacées par des équivalents locaux et une

modération de la nourriture pour certains repas festifs, parce que l'approvisionnement, même des produits de base, ne sont pas toujours assurés, comme elles l'étaient au monastère de Stoudios<sup>987</sup>.

Le fait que le Typikon décrit en détail les dispositions au sujet de la nourriture plus que tout autre aspect de la vie monastique des moines est, de cette manière, intéressant. En tout cas, il y a beaucoup de différences d'application pratique de ces dispositions détaillées, principalement en ce qui concerne les olives, l'huile d'olive et encore plus le vin. Par exemple, il semble que les olives fraîches qui doivent être données à l'higoumène n'existaient pas en Russie. En tout cas, certaines traditions locales qui avaient lieu au monastère de Grottes ont continué à exister différemment des dispositions du Typikon d'Alexis qui ne pouvaient pas être adoptées, comme par exemple le huile de lin, bien que cette pratique ne soit pas clairement mentionnée dans les sources. Ainsi, à l'époque de Théodose la pratique du typikon stoudite est généralement suivie en dépit des réserves, à l'exception de la table commune, et

c) *l'égalité pour la nourriture*: en effet, le Typikon d'Alexis prévoit expressément et catégoriquement l'égalité des moines face à la nourriture (repas et tisanes), en dehors des cas de maladie d'un moine où il y a un traitement spécial, puisque l'inégalité est cause de conflits qui doivent sûrement être évités. Et même les riches qui entrent au monastère ne sont pas exclus de l'alimentation spéciale. L'égalité coexiste avec l'esprit d'équipe et cela signifie qu'au repas assiste toute la fraternité et que manger individuellement est expressément interdit. La possibilité qu'a l'higoumène d'appeler pendant la période après Pâques 8 moines à sa table pour qu'ils mangent avec lui (peut-être que ce choix de 8 n'a pas d'importance numérique) est une exception; en outre, il jouit d'une alimentation spéciale en tant qu'il a un pouvoir spirituel sur les moines. Cette possibilité d'invitation existait dans la tradition stoudite, ce qui est évident tant par la présence du prêtre qui a célébré l'office du jour, que par le mot dorénavant (slave: prisno). En tout cas, l'higoumène se limitait en ce qui concerne ses choix puisqu'il fallait appliquer les jeûnes établis; mais les autres jours il apparaîtrait qu'il avait totale liberté pour ses préférences.

En comparant l'égalité pour la nourriture avec d'autres typika, on observe qu'il n'y avait pas auparavant de telle disposition, comme par exemple chez Théodore Stoudite où non seulement il n'est pas question d'égalité, mais pas non plus de privilèges pour

---

<sup>987</sup> Farrimond C., «13. Founders and refounders: the application of the *Typicon* of Alexios», *BBTT* 6.3 (2007) 289-293. À l'égard de l'adoption du typikon voir aussi ci-dessous.



l'higoumène, même s'il souligne que ceux qui exercent des travaux manuels lourds suivent une autre alimentation. B. Caseau explique les inégalités du Typikon de Stoudios en liaison avec l'origine des moines (aristocrates-paysans), l'état physique et le travail de chacun, basée au système cénobitique du monastère<sup>988</sup>. Cependant, dans des typika postérieurs cette égalité existe, principalement dans les typika non aristocratiques, comme à l'*Hypotyposis de l'Évergétis*<sup>989</sup>, (toujours à l'exception des malades et de ceux qui exercent des travaux lourds qui bénéficient de dispositions spéciales). Dans ces typika postérieurs, il y a une exception avec la nourriture pour l'higoumène. Néanmoins, d'autres personnes pouvaient aussi avoir ce privilège mais dans le sens contraire, c'est-à-dire de jeûner davantage aux jours non festifs du jeûne de la fête de saint Philippe en recherchant ainsi plus d'ascèse, même si le Typikon ne soutient pas en général de tels choix personnels d'ascèse et souligne la valeur de l'obéissance et de la communauté via la table commune. La table commune est le point central de la vie en commun et ceci n'empêche pas l'existence de niveaux différents d'ascèse (manger avec et sans huile) afin que l'ascèse individuelle, qui cache des risques, soit évitée. Ainsi, la table commune ne signifie pas en même temps de nourriture commune, bien que le Typikon d'Alexis souligne que tous sont égaux face à la nourriture et aux tisanes.

Pourtant, l'argumentation d'Alexis basée sur la tradition des Pères ne semble pas convaincante puisque Basile le Grand ne soutient pas les tendances à des jeûnes supplémentaires. Cette régulation n'existe pas non plus ni dans les Typika de cette période (période médio-byzantine). En tout cas, l'higoumène a aussi des exceptions à la nourriture, même si cette exception a des limites afin que l'éventualité de scandaliser des moines reste faible. Bien sûr, avant Alexis d'autres Typika exerçaient l'économie (discernement)<sup>990</sup> et permettaient des pratiques différentes d'ascèse dans les cenobia, comme la pratique de l'érémisme, mais pour des moines qui faisaient partie de ces cenobia-là. De telles pratiques existaient dans de nombreux monastères, ainsi qu'au

---

<sup>988</sup> Caseau B., *Nourritures terrestres, nourritures célestes*, p. 296-298, sans mention à la nourriture des anachorètes.

<sup>989</sup> i) Galatariotou C., «Byzantine ktetorika typika», *RÉB* 45 (1987) 116-120 et ii) Caseau B., *Nourritures terrestres, nourritures célestes*, p. 298-299.

<sup>990</sup> Sur le sens de l'économie et de discernement voir: i) Papadakis A., «Oikonomia», *ODB* 3 (1991) 1516-1517 et ii) Erickson J.H., "*Oikonomia*" in *Byzantine canon law*, ed. K. Pennington and R. Somerville, Law, church and society: essays in honour of Stephan Kuttner, Pennsylvania 1977, p. 225-237.

monastère du Stoudios sous Théodore<sup>991</sup>. Cela montre que peut-être Alexis s'est appuyé sur ces exemples pour son propre Typikon et pas vraiment sur les Pères comme il déclare. La logique d'Alexis au sujet de l'égalité pour l'alimentation, en dehors de ces deux situations, signifie que l'higoumène et les moines peuvent être dispensés de certaines règles, le premier grâce à sa dignité (responsabilités spirituelles) et les moines pour des raisons de santé (maladie et fatigue corporelle). Cependant, l'exception au sujet de nourriture en particulier dans les kellia n'a pas d'explication convaincante, car bien que celle-ci soit expressément interdite et que l'interdiction apparaisse deux fois dans le Typikon, néanmoins elle est permise pour les malades mais aussi pour ceux qui ne peuvent pas manger au réfectoire pour une raison majeure. De plus, il est interdit aux moines, notamment aux jeunes, d'avoir des ustensiles (en terre) dans leurs kellia afin que la passion de manger en cachette soit évitée. Il apparaît d'après le texte que les moines âgés et les anachorètes qui de fait ne pouvaient pas participer à la table commune sont exclus de cette dernière disposition.

Il semble qu'Alexis, qui s'est basé sur les dispositions de Théodore pour son Typikon, n'avait pas pour but de dissocier les cénobites des anachorètes puisque cet effort avait déjà échoué de la part de Théodore. Par contre, il a essayé de combiner les deux formes, effort qui ne résolvait pourtant pas les oppositions qui se créaient à l'intérieur du système cénobitique et qui en plus interdisait sans jugement de nombreuses pratiques des anachorètes<sup>992</sup>.

- la postérité du Typikon d'Alexis: le monastère des Grottes.

L'adoption du Typikon en Russie s'est avérée difficile puisque dans le Typikon les principes de l'organisation qui gouvernent la vie cénobitique du monastère fondé ne sont pas précisément mentionnés. Les positions opposées qui s'y trouvent, comme pour la question de la nourriture où le Typikon, d'une part imposait l'égalité selon les principes du cénobitisme, mais de l'autre permettait des exceptions (distinction entre des moines simples et ascètes face à la nourriture et la nourriture spéciale en dehors du

---

<sup>991</sup> Théodore Stoudite a suivi les dispositions sévères au sujet du cénobitisme de Basile le Grand au monastère du Stoudios, cependant en entreprenant parallèlement l'existence des anachorètes en dehors du monastère et non dans le monastère comme d'habitude, pourtant sans succès (Papachryssanthou D., «La vie monastique dans les campagnes byzantines du VIII<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle. Ermitages, groupes, communautés», *BYZANTION* 43 (1973) 180).

<sup>992</sup> Farrimond C., «13. Founders and refounders: the application of the *Typicon* of Alexios», *BBTT* 6.3 (2007) 293-300.

réfectoire pour les anachorètes), sont un exemple de ce qu'Alexis n'a pas exposé de manière exacte ces principes. Les sources russes présentent aussi des difficultés, puisque le biographe de Théodose s'efforce de le présenter comme higoumène suivant les principes stoudites et mentionne que toute l'organisation du monastère suivait les principes correspondant à ceux du Stoudios (*Vie et Première Chronique* (1051)). Néanmoins, en ce qui concerne la nourriture il y a des dispositions qui ont été adoptées au monastère de Grottes, comme par exemple type de nourriture selon le jour; mais, il semble que d'autres n'ont pas été appliquées, comme par exemple la table commune. En tout cas, bien que cenobion, le monastère de Grottes permettait largement aux moines de suivre des choix alimentaires personnels, dans de nombreux cas des choix tellement rigoureux qu'ils renvoyaient à des anachorètes. Parmi ces choix, il y avait le fait de manger seulement du pain, le fait de manger tous les deux jours etc., tandis que les moines tentés par le diable jeûnaient moins longtemps.

En tout cas, l'alimentation personnelle ne signifiait pas nécessairement qu'ils ne mangeaient pas au réfectoire. Même Théodose suivait une alimentation particulièrement rigoureuse en mangeant au réfectoire (pain sec-légumes non huilés-eau), alors qu'en étant higoumène, il pouvait avoir une meilleure nourriture selon le Typikon. Le jeûne rigoureux au monastère de Grottes suivait ainsi deux orientations, l'une pour les anachorètes (qui mangeaient soit au réfectoire, soit en particulier) et l'autre pour les moines simples (suivant les prescriptions d'Athanase l'Athonite), une particularité de plus puisque le Typikon ne faisait mention d'aucun type de jeûne rigoureux. Théodose ne faisait pas usage de la possibilité d'inviter 8 moines à sa table, peut-être parce qu'il faisait un jeûne rigoureux et qu'un tel geste n'aurait pas de sens, mais aussi parce qu'il résidait dans une grotte lors du Grand Carême<sup>993</sup>.

Ainsi, au monastère de Grottes le repas en commun et la table commune avaient une signification plus large et une grande liberté était donnée, principalement en ce qui concerne une plus grande rigueur à propos de la nourriture et le fait de manger seul. Ces pratiques étaient justifiées par le Typikon jusqu'à un certain degré. En tout cas, la table commune et le fait de manger en commun possédaient une place importante même s'il n'y a pas de mentions claires sur cette époque, tandis que dès le début de l'installation des moines aux Grottes on mentionne de la nourriture commune (frugale) lors des rassemblements. Dans les récits des sources russes, les miracles qui se relient à

---

<sup>993</sup> Farrimond C., «13. Founders and refounders: the application of the *Typicon* of Alexios», *BBTT* 6.3 (2007) 301-303.

la nourriture fournissent des informations sur tels repas en commun (du blé bouilli avec du miel, hydromel), où Théodose lui-même suivait cependant son alimentation personnelle rigoureuse (du pain avec des légumes bouillis). Les invités mangeaient d'autres plats, selon le sens traditionnel en Russie, par opposition avec le Typikon d'Alexis où des plats spéciaux pour les invités n'existent pas, et Basile le Grand aussi considérait que cette pratique était du luxe. En tout cas, à cette époque, Siméon le Nouveau Théologien ne permet pas des plats différents pour l'higoumène, tandis que les invités (et les malades) ont une meilleure nourriture par rapport aux moines. Cela montre que Théodose exigeait l'égalité face à la nourriture, il visitait même les kellia pour constater si les moines gardaient des aliments ou d'autres choses interdites contre les règlements, comme par exemple habillement et il les brûlait. Les anachorètes qui gardaient des aliments sur eux étaient exclus. La table commune existait donc au monastère de Grottes et la plupart des moines suivaient l'alimentation commune. L'alimentation commune était donc plus rigoureuse que celle du Typikon d'Alexis, puisque Théodose non seulement visitait les kellia pour trouver des aliments, mais aussi lui-même n'avait pas de nourriture particulière bien qu'il pût en avoir. L'offre de meilleurs aliments aux visiteurs était la seule exception (ici, il s'agissait du prince qui, comme il apparaît, aidait le monastère financièrement et matériellement), qui n'existe pas dans le Typikon d'Alexis, même si d'autres monastères byzantins ne l'interdisaient pas<sup>994</sup>.

Au sujet des anachorètes, ils ne sont pas mentionnés dans le Typikon, cependant Théodose a des dispositions les concernant. Au monastère de Grottes il y avait trois catégories, les cénobites, les anachorètes qui mangeaient au réfectoire et les anachorètes qui vivaient hors du monastère, contrairement au Typikon où une vague mention est faite, par exemple, de la catégorie des jeunes moines. Le Typikon ne mentionne pas comment un moine pouvait passer d'une catégorie à l'autre, comme au monastère de Grottes, bien que dans le cénobitisme existent des dispositions sur cela (Théodose pourtant était contre ce changement de catégorie). Ainsi, il y avait au monastère de Grottes des exemples de moines qui ont changé catégorie en passant d'anachorètes à cénobites, comme Isaac qui après une haute lutte contre des démons, est retourné au cenobion. Mais dans le Typikon d'Alexis il n'y a pas des dispositions pour les anachorètes, sauf certaines mentions fragmentaires (par exemple l'ascèse précoce en

---

<sup>994</sup> Farrimond C., «13. Founders and refounders: the application of the *Typicon* of Alexios», *BBTT* 6.3 (2007) 303-305.

particulier n'est pas privilégiée, mais on ne mentionne pas l'âge idéal pour celle-ci). Au monastère de Grottes, il semble que Théodose a continué l'œuvre de son prédécesseur Antoine, en encourageant l'anachorétisme sans supprimer les principes cénobitiques. Ceci s'explique par le fait qu'Antoine avait lui-même acquis l'expérience au Mont Athos qu'il avait visité et qu'il est influencé par les dispositions sur le sujet d'Athanase l'Athonite qui permettait l'existence d'ermites dans son cenobion (laure), une expérience que, apparemment, Théodose n'avait pas. Isaac (Ἰσαάκιος) est un exemple d'anachorète qui a changé de catégorie et qui après une attaque du diable est retourné au monastère où il a continué son ascèse en privé, alors qu'il mangeait au réfectoire. Avec le cas d'Isaac, on comprend que Théodose soutenait le mode de vie cénobitique, sans pour autant condamner les tendances des anachorètes. En outre, lui-même aussi, selon Farrimond, suivait un mode de vie semi-anachorétique. Si Antoine penchait davantage vers l'anachorétisme, Théodose vers le cénobitisme, au moins comme il dérive du récit sur Isaac<sup>995</sup>.

Après Théodose, l'idée de table commune continue à avoir de l'importance et il y a de nombreux cas de jeûne personnel rigoureux des anachorètes ou des semi-anachorètes, soit dans le monastère soit en dehors, mais ils ne constituent pas que des exemples isolés. Pourtant, des exceptions à l'égalité à la nourriture commune en raison des grandes fonctions sont mentionnées, en dépit de l'interdiction par le *Typikon*<sup>996</sup>.

En conclusion, les idées de la table commune et de jeûne ascétique coexistent au monastère de Grottes comme résultat de la forme cénobie-érémisme (principes d'Antoine le Grand et de Pacôme). Les tentatives d'approche différente, via le cénobitisme strict (Basile le Grand) et via la dissociation des cénobites et des anachorètes (Théodore le Stoudite), n'ont pas eu de succès. Dans ce cadre, nous ne savons pas si le *Typikon* a pu être bien appliqué. Cependant, il portait clairement la marque des positions de Théodose, sans qu'il fasse pourtant distinction de ces deux formes d'organisation du monachisme, en soulignant seulement de passer sous silence la question des conflits. C'est ainsi que Théodose, en s'appuyant sur ces éléments, essaye d'organiser le cenobion en Russie. Dans le *Typikon*, on ne trouve qu'une

---

<sup>995</sup> Farrimond C., «13. Founders and refounders: the application of the *Typicon* of Alexios», *BBTT* 6.3 (2007) 305-308.

<sup>996</sup> Farrimond C., «13. Founders and refounders: the application of the *Typicon* of Alexios», *BBTT* 6.3 (2007) 308-311. Lors des siècles qui suivent le monastère devient idiorythme, une réadaptation de l'anachorétisme de l'époque de Théodose, avec emphase de l'élément personnel de l'ascèse et affaiblissement du rôle de l'higoumène (311-312).

mention très rapide des anachorètes, car il est principalement axé sur le sens du cénobitisme. Il soutient surtout les cénobites contre les anachorètes, par exemple au sujet de la table commune, même si la participation et le type de nourriture ne sont pas les mêmes pour tous. De plus, les anachorètes sont en général sans contrôle, même si Théodose et Antoine avaient des dispositions à ce mode de vie qui ont porté fruit comme il apparaît dans les sources, même si celles-ci n'étaient pas enregistrées et ont été donc perdues. Au monastère de Grottes, il n'y avait pas non plus de disposition de contrôle du passage de la vie cénobitique à la vie des anachorètes, mais il est évident que les cénobites n'affichaient pas d'attention nécessaire aux besoins des deuxièmes<sup>997</sup>.

*v) importance du Typikon d'Alexis.*

L'importance du Typikon d'Alexis est prouvée par le fait qu'à cette époque-là (Xe-XI<sup>e</sup> siècle) on observe une réforme monastique qui se reflète déjà dans les dispositions du typikon de Stoudios, lequel a constitué la base pour la rédaction de celui d'Alexis, mais aussi des autres typika (par exemple typikon de Panagios); cette réforme caractérise aussi plus tard (vers la fin du XI<sup>e</sup>-début du XII<sup>e</sup> siècle) d'autres typika (par exemple typikon de l'Évergétis) (voir ci-dessus). Elle est expliquée par les œuvres de Siméon le Stoudite (confesseur de Siméon le Nouveau Théologien) et par d'autres œuvres spirituelles de contenu hagiographique. Ainsi, la réforme a trouvé son expression chez les moines stoudites qui ont établi les typika développés (typikon de Stoudios, où le synaxaire est ajouté), c'est-à-dire en opposition avec les typika courts qui étaient en vigueur jusque-là (*Hypotyposis* de Stoudios, où il y a deux parties)<sup>998</sup>. On doit considérer comme éléments de base de cette réforme entre autres l'importance vitale pour le monastère que l'higoumène acquiert avec la soumission de tous les moines à son gouvernement, les dispositions détaillées sur la vie des moines (par exemple interdiction de maintenir de la viande dans leur kelli) et la suppression (voir plus haut) de la coutume selon laquelle on devait verser une somme à l'entrée au monastère.

Il est important qu'à cette époque les typika de Panagios et de Stoudios marquent un stade précoce de l'évolution de grands typika (développés), où sont contenues entre autres des dispositions sur la vie cénobitique stricte; cependant, plus tard les typika

---

<sup>997</sup> Farrimond C., «13. Founders and refounders: the application of the *Typicon* of Alexios», *BBTT* 6.3 (2007) 312-314.

<sup>998</sup> i) Krausmüller D.-Grinchenko O., «The Tenth-Century Stoudios-Typikon», *JÖB* 63 (2013) 160 et ii) Krausmüller D., «On contents and structure of the Panagios *Typikon*», *BZ* 106/1 (2013) 41.

postérieurs regroupent les différentes dispositions (par exemple typikon de l'Évergétis), tandis qu'après on observe un nouveau système de regroupement (XII<sup>e</sup> siècle)<sup>999</sup>.

*vi) influence.*

L'influence du typikon d'Alexis est démontrée par le fait qu'il a été le modèle pour celui du monastère des Grottes (Kiev), ce qui permet de mieux le connaître. Cela explique à juste titre la traduction slave existante du typikon, laquelle est intégrée dans une multitude d'autres traductions du grec qui ont été faites à cette époque-là. Cela est directement relié à la diffusion missionnaire du christianisme auprès des Russes par les Byzantins à cette même époque. En effet, les influences byzantines sont signalées pour toutes les premières manifestations chrétiennes des Russes qui se rendent progressivement du paganisme au nouvel enseignement (traduction des œuvres, architecture, musique, monachisme etc.). À cette période, on adopte le typikon stoudite tout en le modifiant, comme d'autres textes, afin qu'il puisse satisfaire aux besoins russes<sup>1000</sup>. Le monastère des Grottes a sans doute la place la plus importante pour la diffusion du christianisme en Russie, non seulement car c'est l'un de premiers monastères qui ont été construits, mais aussi parce qu'il était le modèle pour les monastères qui l'ont suivi. Très vite, il est aussi devenu le centre de la spiritualité et il est devenu une Laure. Antoine (Antonii) est considéré comme le possesseur du monastère, puisque c'est en rentrant d'un voyage au Mont Athos qu'il a fondé le monastère. Saint Théodose (Feodosii Pecherskii/Pechersky (1008-1074)), qui en tant qu'higoumène du monastère (1062-1074) a adopté le typikon d'Alexis comme base du typikon du monastère, fait partie de ses disciples.

Les conditions dans lesquelles le typikon d'Alexis a été adopté sont confuses et il est difficile de les vérifier, une difficulté qui est souvent observée dans les sources donnant le récit des événements. De la même manière, les sources de la période donnent des interprétations différentes au fait, élément qui montre la confusion des sources. La première source (*Première Chronique Russe*) mentionne que Théodose a reçu le typikon d'une mission byzantine qui a été envoyée en Russie en 1051, constituée du moine stoudite Michel et du métropolite Georges, tandis que la deuxième source (*Vie de*

---

<sup>999</sup> Krausmüller D., «On contents and structure of the Panagios *Typikon*», *BZ* 106/1 (2013) 55. À cet égard voir aussi ci-dessous.

<sup>1000</sup> Les chercheurs sont d'accord sur ce point. Entre autres, voir l'opinion d'Arranz qui suit Uspensky (Vakaros D. (archip.), *Le Typicon Byzantin*, p. 183).

Théodose) mentionne que l'higoumène Théodose a envoyé un moine du monastère à Constantinople en 1062 et que celui-ci s'est adressé à Éphrem, un moine russe qui vivait là, afin qu'il lui procure une copie du typikon<sup>1001</sup>. D'un autre côté, il a été à tort soutenu que l'adoption du typikon est l'œuvre d'Antoine, puisque l'événement concernant le moine stoudite Michel est présent non dans la *Première Chronique Russe*, mais dans une autre troisième source (*Vie d'Antoine*)<sup>1002</sup>. Notons que le manuscrit le plus ancien est postérieur à l'époque de Théodose et se relie au monastère de l'Annonciation de Novgorod (1170)<sup>1003</sup>. Petras considère que le typikon qui a été introduit est peut-être celui d'Alexis, mais puisqu'il est conservé seulement en traduction slave on ne peut pas exclure la possibilité qu'il soit simplement celui de Studios. Plaide aussi dans ce sens le fait qu'il a été si rapidement diffusé qu'on est obligé de penser qu'il se réfère à un texte bien établi et non à un texte à peine connu<sup>1004</sup>. Les sources font en effet mention d'un monastère stoudite et d'un de ses moines, mais comme leur fiabilité n'est pas sûre, on ne peut pas affirmer avec précision de quel monastère on fait mention. Mansvetov<sup>1005</sup>, Golubinsky<sup>1006</sup>, Lisitsyn (qui souligne les points communs de la vie de Théodose avec la 2<sup>e</sup> partie du typikon)<sup>1007</sup> et Skaballanovich (qui soutient que cela a eu lieu en deux

---

<sup>1001</sup> Les inexactitudes des sources sont aussi avérées pour d'autres événements, comme par exemple le voyage d'Antoine au Mont Athos qui a également eu lieu en 1051 (*Première Chronique Russe*) et dont l'exactitude est contestée, mais aussi aux années de l'hégouménat de Théodose.

<sup>1002</sup> Concernant l'adoption du typikon et les inexactitudes des sources voir: Farrimond C., «13. Founders and refounders: the application of the *Typicon* of Alexios», *BBTT* 6.3 (2007) 274-275 (note 1 et 2), avec bibliographie. Sur la *Vie de Théodose*, qui a été écrite vers 1088 et décrit le modèle cénobite du monastère de Grottes, voir: i) texte: «The Life of Feodosii Pecherskii», *Uspenskii sbornik 12-13 vv.*, ed. S. I. Kotkov, Moscow 1971, p. 71-135, ii) traduction anglaise: Hollingsworth P., *The hagiography of Kievan Rus*, Harvard 1992, p. 33-96 et iii) présentation: Farrimond C., «13. Founders and refounders: the application of the *Typicon* of Alexios», *BBTT* 6.3 (2007) 276. Sur le *Première Chronique Russe* (autre appellation: *Povest vremennykh let*), qui a été écrit vers 1113 sur la base d'autres chroniques plus anciens, voir: Farrimond C., «13. Founders and refounders: the application of the *Typicon* of Alexios», *BBTT* 6.3 (2007) 276-277, avec la problématique sur ses sources. Sur les sources voir aussi: Petras D., *The Typicon of the Patriarch Alexis the Studite*, p. 7-8.

<sup>1003</sup> Farrimond C., «13. Founders and refounders: the application of the *Typicon* of Alexios», *BBTT* 6.3 (2007) 275 (note 3 et 4). Sur la fondation du monastère voir aussi: Heppell M., «The early history of the Kievan», *BBTT* 6.1 (1994) 56-66.

<sup>1004</sup> Petras D., *The Typicon of the Patriarch Alexis the Studite*, p. 8.

<sup>1005</sup> Mansvetov I., *Cerkovnyj Ustav*, Moscow 1885, p. 140-168.

<sup>1006</sup> Golubinsky, *Istorija russkoi cerkvi*, vol. I, St. Petersburg 1868, p. 373.

<sup>1007</sup> Lisitsyn, *Pervonacalnyj slavjano-russkij tipikon*, St. Petersburg 1911, p. 163, 172 et 355. Par exemple, la prise de la flamme de l'autel, avec la bénédiction de l'higoumène et pour être utilisée dans la cuisine pour la cuisson des aliments constitue un point commun. Il compare aussi les menaions, de l'époque un peu après Théodose, avec le typikon (p. 176-197).



étapes: en 1051, Michel a donné une copie de l'*Hypotyposis*, tandis qu'en 1062, Éphrem a donné celui d'Alexis)<sup>1008</sup> sont en faveur de la thèse d'une introduction d'un typikon d'Alexis en Russie. La recherche russe (Dmitrievsky, Skaballanovich, Uspensky) accepte l'idée qu'avant l'introduction du typikon stoudite on suivait le typikon de l'office de la cathédrale. Mais ce deuxième n'a pas disparu avec l'apparition du premier et ainsi deux traditions liturgiques coexistaient, comme cela passait à Constantinople<sup>1009</sup>.

L'adoption du typikon n'a pas eu lieu de manière absolue, mais selon Farrimond elle a été adaptée aux données de la région où il a été utilisé (Russie), donc adapté non seulement de manière linguistique, mais aussi aux nouvelles limites géographiques et culturelles. Cette difficulté est avec raison justifiée par le fait qu'une traduction devait unir une tradition de plusieurs siècles à un environnement de création récente. En dehors de cela, le problème de l'adoption s'appuyait aussi sur des questions pratiques de dispositions du typikon qui ont été modifiées, comme les dispositions concernant l'habillement et la nourriture, puisque Kiev se situait dans une région beaucoup plus froide. Cependant, le cadre plus général du contact avec les textes a constitué un obstacle de plus, puisqu'Alexis en tant que connaisseur direct des questions et proche de Théodore Stoudite pouvait facilement adapter son typikon à son époque avec l'ajout/la suppression de questions selon le cas, tandis qu'en Russie ce contexte n'existait pas. En plus, en tant que fondateur lui-même pouvait adapter le typikon aux besoins de son monastère, en ayant de l'expérience même par l'examen de la situation des monastères de la région (Constantinople). Ainsi, on explique la difficulté d'adoption du monachisme cénobitique par le fait d'une traduction unique. Enfin, il faut ajouter aux obstacles le contexte naturel, le cadre psychologique du typikon qui a été modifié par la traduction, ainsi que les différences culturelles du nouvel environnement (par exemple au type de la nourriture). Par conséquent, l'application du typikon a été modifiée jusqu'à un certain degré par le nouvel environnement où il a été adopté, et les différences portent non seulement sur le texte propre du typikon d'Alexis, mais généralement aussi sur la tradition monastique cénobitique byzantine et hétérogène de la période qui diffère de la période russe équivalente (Xe-XII<sup>e</sup> siècle)<sup>1010</sup>.

---

<sup>1008</sup> Cela s'explique par le fait que plus tard en Russie (XII<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle) il y a une multitude d'influences stoudites sur les typika (Skaballanovich M., *Tolkovyj Tipikon*, vol. I, Kiev 1910, p. 399 et 403-410).

<sup>1009</sup> Pour le sujet voir: Vakaros D. (archip.), *Le Typicon Byzantin*, p. 174-175, avec bibliographie.

<sup>1010</sup> Farrimond C., «13. Founders and refounders: the application of the *Typicon* of Alexios», *BBTT* 6.3 (2007) 278-279, 281 et 282. En tout cas, on doit remarquer que l'influence des Byzantins aux Russes s'intègre dans le cadre général de la transmission de leur culture, qui est déclarée par le terme «byzantine commonwealth» (Obolensky D., *The Byzantine commonwealth: eastern Europe 500-1500*, Oxford 1988).

Globalement, la tradition stoudite s'est maintenue en Russie jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle, chose qui montre son influence puissante. Il y a aussi des impacts analogues sur la musique à cette époque-là<sup>1011</sup>.

Le typikon stoudite a influencé de manière analogue d'autres typika équivalents postérieurs (Italie du Sud, typikon de Philanthropène (1110), typikon du Pantocrator (1136), typikon de Mammas (1158) etc.) qui jusqu'à un degré semblent aussi avec celui d'Alexis (TABLEAU 5). Néanmoins, les typika postérieurs sont différents de ceux de Stoudites à cause d'ajouts faits à leur époque (par exemple l'élection d'higoumène se fait de façon différente), une liberté dans la présentation du contenu (par exemple au soin des malades), une version courte des analyses développées des stoudites, une réorganisation du contenu qui correspond aux exigences de l'époque etc.<sup>1012</sup>. Plus particulièrement, le typikon du Pantocrator ressemble au typikon d'Alexis puisqu'au début du typikon on laisse de côté une série de sujets (comme par exemple élection et intronisation d'higoumène)<sup>1013</sup>. Certes, il faut remarquer que la comparaison de D. Krausmüller et O. Grinchenko conduit à la conclusion que tous les typika ont été à peu près influencés l'un par l'autre (au milieu du XI<sup>e</sup> siècle et suivant) au point que la découverte des influences devient difficile. Par conséquent, l'analyse de Krausmüller et Grinchenko doit être considérée trop technique et met à un deuxième niveau le contenu théologique des typika. Ce contenu, en général, serait apparemment le même puisque nous examinons des monastères de Constantinople dans un temps limité, notamment si l'on pense aux relations que les monastères eux-mêmes développaient entre eux (par exemple visite de moines à d'autres monastères)<sup>1014</sup>. En tout cas, il est observé que le typikon d'Alexis ne ressemble pas aux autres typika qui ont été directement influencés par le typikon de Stoudios. Cela tient au fait que les autres typika (postérieurs) ont été

---

<sup>1011</sup> En général, à l'égard de la musique et son adoption aux monastères de la Russie pendant cette période voir: Myers G., «Slavonic witnesses to Evergetine», *BBTT* 6.2 (1997) 367-385.

<sup>1012</sup> Concernant les influences postérieurs voir: Krausmüller D.-Grinchenko O., «The Tenth-Century Stoudios-Typikon», *JÖB* 63 (2013) 160-166, avec bibliographie. Pentkovskij a comparé des typika postérieurs avec celui d'Alexis (par exemple avec le typikon du Pantocrator: Pentkovskij A., *Le Typikon du patriarche Alexis Stoudite*, p. 89-104).

<sup>1013</sup> Krausmüller D., «On contents and structure of the Panagios *Typikon*», *BZ* 106/1 (2013) 54.

<sup>1014</sup> Voir par exemple l'analyse: Krausmüller D.-Grinchenko O., «The Tenth-Century Stoudios-Typikon», *JÖB* 63 (2013) 165. En tout cas, ils reconnaissent eux-mêmes aussi que l'examen du monachisme de cette période ne peut pas être fondé seulement sur les typika, mais aussi sur l'examen d'autres éléments (174).

influencés par le typikon stoudite grâce à un typikon intermédiaire d'origine stoudite<sup>1015</sup>.

Pour ce qui est des influences, D. Krausmüller soutient que les dispositions du typikon, comme par exemple l'élection de l'higoumène et la liste des tâches des moines, sont aussi contenus dans le typikon de Pétritzos<sup>1016</sup>. Mais ces marques d'influences sont encore une fois contestables puisqu'il s'agit des dispositions générales qui ne présupposent pas d'origine directe de tel ou tel monastère précis. Cependant, en ce qui concerne d'autres dispositions du typikon de Pétritzos, comme par exemple l'entretien des livres comptables et l'arrêt des conflits entre l'higoumène et les moines, Krausmüller est convaincu qu'elles ne proviennent pas de typika de la période d'Alexis et reflètent des interprétations de l'organisation de la vie monastique datant du XII<sup>e</sup> siècle<sup>1017</sup>.

---

<sup>1015</sup> Le rédacteur du typikon intermédiaire reste inconnu, il en va de même pour le monastère, même s'il se trouvait probablement à Constantinople. À cet égard, voir: Krausmüller D.-Grinchenko O., «The Tenth-Century Stoudios-Typikon», *JÖB* 63 (2013) 166-174.

<sup>1016</sup> Krausmüller D., «On contents and structure of the Panagios *Typikon*», *BZ* 106/1 (2013) 50.

<sup>1017</sup> Krausmüller D., «On contents and structure of the Panagios *Typikon*», *BZ* 106/1 (2013) 50-51. En général, les typika de l'époque ont reclassé les régulations des plus anciens typika afin de souligner les dispositions qu'ils veulent, par exemple la valeur de la vie cénobitique des monastères (55).

## CHAPITRE V: LES RELATIONS AVEC LES AUTRES ÉGLISES

Les relations extérieures du patriarcat avec les autres Églises locales présentent aussi de l'intérêt puisqu'elles révèlent non seulement son fonctionnement intérieur mais aussi les aspects théologiques plus généraux de l'époque. Les relations avec le siège romain (trône papal) s'intègrent dans le cadre plus général de la tension entre l'Orient et l'Occident qui s'était établie deux siècles plus tôt (dès l'époque de Photius) et aboutiront au soi-disant schisme immédiatement après Alexis. Au contraire, les relations avec les patriarchats de l'Orient sont caractérisées par le calme, tandis que l'arrivée des musulmans conduit au renforcement du rôle du patriarcat de Constantinople qui entreprend l'ordination et l'installation des patriarches de ces régions, ainsi que la dotation générale des patriarchats en personnel<sup>1018</sup>. Après Alexis, la dépendance de ces patriarchats vis à vis de Constantinople a diminué, particulièrement pour le siège d'Antioche où Pierre III (1052-1056) fut le premier à réagir à cette situation-là<sup>1019</sup>.

### *a) Patriarcat de Rome.*

Les relations avec le siège romain ne sont pas bien connues à cause du manque de sources sur le sujet. Concernant Alexis, bien qu'il se soit occupé de nombreuses questions théologiques, on ne sait pas s'il s'est aussi occupé des questions de l'époque quant aux relations avec le siège romain ou si simplement les Actes sur ce sujet ne subsistent pas.

Les questions liées aux relations des deux sièges à l'époque d'Alexis sont centrées sur le schisme et sa problématique. À cette époque-là, les tensions entre les deux sièges continuent à exister car elles avaient déjà été suscitées depuis longtemps, sans qu'il y ait cependant une rupture définitive. Des motifs de nouvelles tensions étaient constamment donnés, cependant même après le schisme soi-disant définitif de 1054 la

---

<sup>1018</sup> Pour la nomination des patriarches, on ne doit pas négliger non plus le rôle des empereurs qui, comme à Constantinople, promouvaient des candidats de leur choix. Le cas du patriarche d'Antioche Théodose III (1057-1059?) en témoigne (Grumel V., « Le patriarcat et les patriarches d'Antioche », *ÉO* 33 (1934) 142-144).

<sup>1019</sup> La situation tient tant à l'opposition de Pierre au patriarche de Constantinople concernant les questions des relations avec le siège romain, qu'au rétablissement du jeûne de l'Assomption par lui-même à Antioche (i) Grumel V., « Le patriarcat et les patriarches d'Antioche », *ÉO* 33 (1934) 139-141 et ii) Grumel V., « Le jeûne de l'Assomption », *ÉO* 32 (1933) 172-174).

communion n'a pas cessé, comme l'indique par exemple l'attitude du patriarche d'Antioche Pierre III. Les causes des conflits peuvent être schématiquement décrites comme politiques et théologiques<sup>1020</sup>.

La rupture la plus proche chronologiquement du patriarcat d'Alexis fut le schisme des deux Serges (du patriarche **Serge II** et du pape Serge IV) à l'occasion de l'introduction du mot *filioque* (καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ) dans la Confession de Foi de l'Église de Rome (1014). Il semble que cette rupture a été très vite surmontée<sup>1021</sup>, cependant peu d'années après, le patriarche **Eustathe** a réclamé, en envoyant une délégation à Rome, qu'on donne le titre « œcuménique » à tous les patriarcats d'Orient. Cette demande n'a finalement pas été acceptée malgré la volonté du pape (1024). Cette réclamation doit se comprendre aussi en relation avec l'arrivée des musulmans en Orient et au rôle accru que commence à avoir le patriarcat de Constantinople par rapport à eux<sup>1022</sup>. Après Alexis, son successeur **Michel Cérulaire** a procédé à l'imposition de l'anathème contre le pape, conduisant ainsi au soi-disant schisme et à la rupture de la communion (1054), cependant cette action n'a pas été tout à fait reconnue par les orthodoxes (notamment par Pierre d'Antioche)<sup>1023</sup>.

Le patriarcat d'Alexis se trouve dans ce cadre changeant de tension et de compréhension avec le siège romain. La seule information qu'on a et qui montre que les relations étaient à un bon niveau est donnée dans la relation du voyage en Terre sainte que l'abbé Richard de Saint(e)-Vanne(s) à Verdun (970-1046) a fait avec l'abbé Eberwin de Saint-Martin à Trèves (abbé en 995-1040) et avec une escorte nombreuse, en passant par Constantinople (peu après le 5 janvier 1027)<sup>1024</sup>. Leur passage par Constantinople fut

---

<sup>1020</sup> Pour une présentation générale du schisme de 1054, voir à titre indicatif : i) Kaplan M., « La place du schisme de 1054 dans les relations entre Byzance, Rome et l'Italie », *ByzSlav* 54 (1993) 29-37 et ii) Bayer A., « Das sogenannte Schisma von 1054 », *SCHISMA* (2005) 27-39.

<sup>1021</sup> i) Bayer Ax., *Spaltung der Christenheit*, p. 36-45 et ii) Kalousios J., *Le patriarche œcuménique Serge II (999-1019) et la fonction interne du patriarcat de Constantinople*.

<sup>1022</sup> i) Bayer Ax., *Spaltung der Christenheit*, p. 46-48 et ii) Grumel Ven., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II et III*, p. 335-336 (N. 828).

<sup>1023</sup> Bayer Ax., *Spaltung der Christenheit*, p. 63-124.

<sup>1024</sup> L'existence de nombreux occidentaux qui réalisaient des pèlerinages en Terre Sainte à cette époque-là est bien attestée. Les pèlerins bravaient la présence des Arabes musulmans dans la région, et beaucoup d'entre eux ne réussissaient pas à retourner en Occident, en croyant qu'ils accomplissaient une oblation. Les voyages avaient lieu en groupes et grâce à la facilité que le déplacement maritime offrait, on préférait Constantinople comme escale. Ceci, c'est-à-dire le fait de leur connaissance de la Terre Sainte, est peut-être un de nombreux facteurs qui ont mené peu d'années après aux Croisades (il est typique que les croisés ont utilisé les mêmes routes que les pèlerins avaient prises). En général, malgré tous les conflits autour du schisme, les pèlerins étaient reçus favorablement par les orientaux, comme eux-mêmes le

particulièrement chaleureux, puisque Constantin VIII et Alexis les ont accueillis et leur ont offert des cadeaux précieux. Le patriarche a offert un étui en or avec deux morceaux de la Vraie Croix pour que l'abbé le porte à son cou, relique qui serait offert lors du retour à l'église de Saint(e)-Vanne(s)<sup>1025</sup>, ainsi que d'autres reliques. Pendant la rencontre, une conversation a aussi eu lieu grâce à laquelle les hôtes constantinopolitains ont admiré la qualité du discours de l'abbé. Alexis a même donné sa bénédiction pour le voyage des pèlerins qui continua vers Jérusalem<sup>1026</sup>. Il est caractéristique que le chronographe latin justifie cet accueil avec une expression néotestamentaire<sup>1027</sup>. Ce qui est digne d'attention est le fait que tandis que l'abbé a joui d'un accueil chaleureux, peu d'années plus tôt c'était lui-même qui s'était opposé, avec d'autres, aux exigences de la délégation d'Eustathe<sup>1028</sup>. Un autre groupe de pèlerins qui suivait l'abbé Richard au début mais qui est retourné en Occident plus tôt, donne des détails supplémentaires sur le voyage. Ce groupe avait comme responsable le comte d'Angoulême Guillaume II Taillefer (988-1028)<sup>1029</sup>.

En 1028, le roi de France Robert envoie Odolric, évêque d'Orléans, à Constantinople afin qu'il remette à l'empereur une épée décorée d'or et de pierres précieuses. À l'occasion de cette visite l'empereur lui offre une pièce de la Vraie Croix et des vêtements en soie<sup>1030</sup>.

---

mentionnent de façon caractéristique, tandis qu'ils s'intéressaient en particulier aux reliques qu'ils demandaient souvent à recevoir comme don et bénédiction. Pendant la durée du voyage, la visite à des empereurs ou à d'autres dignitaires supérieurs et à des monastères était courante (i) Glaber R., *Les cinq livres de ses Histoires*, IV, vi, 18 (p. 106-107) et ii) Bréhier L., *Le schisme oriental*, p. 21-22).

<sup>1025</sup> Lorsqu'il est rentré dans son monastère, ces pièces ont été placées par Richard dans un étui élégant, afin de créer le « Convent de Saint-Vanne » au XVII<sup>e</sup> siècle (Dauphin H., *Le Bienheureux Richard*, p. 289 (note 2)). Le patriarche de Jérusalem a également donné des pièces de la Vraie Croix à Richard (p. 293).

<sup>1026</sup> Le voyage se réalisait aux frais du duc de Normandie Richard II (996-1026), qui était donateur, et d'autres pèlerins, mais aussi des églises (p.ex. Monastère Sainte-Catherine du Sinaï et église du Saint-Sépulcre de Jérusalem). Sur cette visite voir : i) Anonymus, « Vita Richardi », *MGH SS 11* (1854) 288, 28-51, ii) Hugues de Flavigny, « Altera vita B. Richardi », *ASOB 6.1* (1701) 552, iii) Bayer Ax., *Spaltung der Christenheit*, p. 50 et iv) Bréhier L., *Le schisme oriental*, p. 22 et 23. Pour une description plus détaillée du voyage voir: Dauphin H., *Le Bienheureux Richard*, p. 286-289 et 306-308 (sur les données chronologiques), avec bibliographie. Dauphin conteste en partie la fiabilité des sources (p.ex. la description de la visite au patriarche paraît comme « conventionnelle » (p. 289 (note 2)), cependant, il mentionne à tort que le patriarche qui a accueilli les pèlerins était Polyeucte. Sur l'abbé Richard voir : Vanderputten S., *Imagining Religious Leadership in the Middle Ages. Richard of Saint-Vanne and the Politics of Reform*, ed. Cornell University Press, Ithaca 2015.

<sup>1027</sup> Mt. 10, 41.

<sup>1028</sup> Bréhier L., *Le schisme oriental*, p. 9.

<sup>1029</sup> Adémar de Chabannes, *Chronique*, p. 189-190.

<sup>1030</sup> Glaber R., *Les cinq livres de ses Histoires*, IV, vi, 19 (p. 107-108).

Un autre témoignage concernant les relations des deux sièges pendant les années 1029-1030 se trouve dans le colophon d'un manuscrit géorgien mais il est considéré comme un ajout ultérieur (XVIII<sup>e</sup> siècle) sans fondement historique<sup>1031</sup>. À cette époque-là, les pèlerinages des occidentaux en Orient sont en progression et il est sûr que d'autres pèlerins sont passés par Constantinople, cependant sans que ceux-ci soient mentionnés dans les sources. On peut noter à titre indicatif les voyages de l'archevêque de Trèves Poppon (le 1028), du duc de Normandie Robert le Magnifique et du comte de Ponthieu Dreux (1035), de l'évêque du Mans Avesgaud (le 1036), de l'évêque du Mans Rambert (le 1039) et du comte d'Anjou Foulques Nerra qui a visité la Terre sainte 3 fois (avant 1040)<sup>1032</sup>.

La visite de Richard montre clairement qu'à cette époque-là les deux sièges étaient proches ; et elle constitue, selon Bayer, une preuve que le schisme des 2 Serges n'était plus considéré. Bréhier reconnaît aussi l'existence de bonnes relations sous Alexis. En tout cas, il apparaît que le nom du pape était mentionné dans les Diptyques, chose qui montre que les relations avaient entièrement été rétablies. Peu d'années plus tard, ce fait-là a été confirmé par Pierre III d'Antioche qui, dans sa fameuse épître à Cérulaire au sujet des événements de 1054, mentionne qu'il ne sait pas pourquoi le nom du pape ne figurait pas dans les Diptyques après Serge II (1054)<sup>1033</sup>. Il est probable que l'omission de la mention du nom du pape dans les Diptyques a simplement été un argument de Cérulaire afin de convaincre le reste des patriarches de le suivre dans ses positions<sup>1034</sup>. Il est cependant intéressant de noter que l'abbé Richard s'était opposé aux exigences de la mission d'Eustathe peu d'années avant, chose qui constitue l'indication d'une rupture réelle sous Eustathe et non sous Serge<sup>1035</sup>. La question des Diptyques constitue ainsi un élément important puisqu'il montre le niveau des relations entre les deux sièges. Pour la période avant le schisme et par conséquent sous Alexis, deux tendances se sont formées parmi les historiens, l'une majoritaire qui soutient que le nom du pape figurait dans les

---

<sup>1031</sup> i) Bayer Ax., *Spaltung der Christenheit*, p. 51 et ii) Peeters P., « Un manuscrit byzantin daté du pontificat du pape Jean XIX », *Mémorial L. Petit*, p. 373-392, Bucarest 1948.

<sup>1032</sup> Dauphin mentionne que pour la plupart des voyages les mentions sont brèves. À ce sujet, voir : Dauphin H., *Le Bienheureux Richard*, p. 298 et 280.

<sup>1033</sup> i) Bayer Ax., *Spaltung der Christenheit*, p. 50-51 et 62 et ii) Bréhier L., *Le schisme oriental*, p. 16. La correspondance de Pierre constitue le témoignage le plus important sur l'époque avant 1054 et les relations des deux sièges. Sur la mention aux Diptyques voir : Will Corn., *Acta et Scripta*, p. 192-193.

<sup>1034</sup> Bréhier L., *Le schisme oriental*, p. 7-8. Cela est aussi renforcé par les doutes de Bréhier par rapport à l'existence d'un schisme réel sous Serge II (p. 5-7).

<sup>1035</sup> Bréhier L., *Le schisme oriental*, p. 9-10.

Diptyques (p.ex. Ax. Bayer et L. Bréhier<sup>1036</sup>) et l'autre minoritaire qui soutient qu'il n'était pas mentionné (p.ex. A. Michel<sup>1037</sup> et M. Jugie<sup>1038</sup>).

V. Grumel lie la question des Diptyques à la situation du siège romain en soulignant que l'échec de la mission d'Eustathe a conduit à faire durer la situation de rupture (suspension des relations) qui avait déjà commencé sous Benoît VIII (1012-1024) et a continué jusqu'à Cérulaire. La cause de la rupture était principalement la question de l'élection du pape et l'intervention arbitraire des empereurs allemands dans la procédure électorale. La question de l'élection du pape constitue, selon V. Grumel, le critère de base pour l'inscription du nom du pape dans les Diptyques et pas les différences dogmatiques comme c'est affirmé d'habitude. Le nom du pape n'a pas été de nouveau inscrit dans les Diptyques après le schisme de Serge II, tandis que la mission d'Eustathe est considérée comme une tentative ratée pour trouver une solution entre l'Orient et l'Occident. Par conséquent, la rupture s'est maintenue sous Alexis, alimentée aussi par le pape Benoît IX (1032-1044, 1045 et 1047-1048) dont il est dit que «c'était un gamin de douze ans qui ne pouvait inspirer aucun respect aux gens de Byzance», soumis aux ordres de l'empereur allemand<sup>1039</sup>.

A. Michel au contraire, tout en reconnaissant que les pèlerins voyageaient en effet dans un environnement amical, ne pense pas qu'il y ait une amélioration des relations avant 1054 et donne trop d'importance aux différences existantes ; il accepte à la fois le témoignage ultérieur de Nicéas le chartophylax (XI<sup>e</sup> siècle), position cependant rejetée par Ax. Bayer<sup>1040</sup>. L. Bréhier prend une position intermédiaire et il souligne que même s'il y avait des conflits, ils avaient lieu « d'une façon cachée, mais certaine » (conflits opposant des hautes personnalités de la hiérarchie), tandis que les voyages des pèlerins occidentaux en Orient se faisaient sans encombre et que lors de ceux-ci, «une confiance réciproque, un respect mutuel et une véritable communion» (des clercs inférieurs et des laïcs) prédominaient. Ainsi, à l'époque d'Alexis, il y a une

---

<sup>1036</sup> Bréhier L., « Normal Relations between Rome and the Churches », *CQ* 4 (1916) 649.

<sup>1037</sup> L'opinion apparaît dans un ensemble de recherches : i) Michel A., *Humbert und Kerullarios, t. II*, p. 27, ii) Michel A., « Bestand eine Trennung der griechischen und römischen Kirche schon vor Kerullarios ? », *HJ* 42 (1922) 1-11, iii) Michel A., « Von Photius zu Kerullarios », *RQ* 41 (1933) 125-162 et iv) Michel A., « Der kirchliche Wechselverkehr zwischen West und Ost vor dem verschärften Schisma des Kerullarios (1054) », *OS* 1 (1952) 145-173. Cmpr. aussi: Dvornik F., « 22. Preambles to the Schism of Michael Cerularius », *Variorum collected studies series : 32 : Photian and Byzantine Ecclesiastical Studies*, London 1974, p. 155-169.

<sup>1038</sup> i) Jugie M., *Le schisme byzantin* et ii) Jugie M., « Le schisme de Michel Cérulaire », *ÉO* 36 (1937) 440-473.

<sup>1039</sup> Grumel V., « Les préliminaires du schisme », *RÉB* 10 (1952) 19-22.

<sup>1040</sup> i) Michel A., *Humbert und Kerullarios, t. I*, p. 21 et 29-39 et ii) Bayer Ax., *Spaltung der Christenheit*, p. 52.



reprise des relations après les tensions que Basile II avait créées au point que le schisme sera considéré ultérieurement comme « un déchirement violent »<sup>1041</sup>.

En tout cas, les événements ne montrent pas qu'à cette époque-là il y avait une rupture ecclésiastique entre l'Orient et l'Occident. Ceci est aussi renforcé, en dehors de nombreux voyages des pèlerins en Terre sainte, par le fait de l'arrivée sans entrave des clercs supérieurs occidentaux dans les patriarcats de l'Orient, comme celle de l'évêque d'Orléans Odolric (le 1022-1033) qui a visité Jérusalem et a participé au miracle de la cérémonie du Feu sacré<sup>1042</sup>, mais aussi par l'épître de Pierre d'Antioche qui déclarait clairement qu'il avait des contacts avec des occidentaux (1054). Le bon climat qui prédominait est manifeste aussi du fait que même des simples visiteurs occidentaux étaient accueillis particulièrement chaleureusement, comme dans le cas de l'évêque Verceil Pierre II qui retourna dans son pays aux frais de l'empereur (env. 1026)<sup>1043</sup>. Le séjour des moines occidentaux dans des monastères d'Orient (p.ex. le séjour de Bononius au Sinaï au début du XI<sup>e</sup> siècle)<sup>1044</sup> et le soutien financier apporté à des monastères par des occidentaux (p.ex. le duc de Normandie Richard II subventionnait chaque année le monastère du Sinaï et l'église de la Résurrection à Jérusalem<sup>1045</sup>) constituent d'autres aspects qui présupposent de bonnes relations. En plus, Bononius est retourné plus tard dans son pays et a pris en charge la direction intellectuelle d'un monastère. Dans ce cadre-là, on ne doit pas négliger les relations personnelles qui étaient développées pendant les voyages des pèlerins, comme p.ex. entre l'abbé Richard et le moine Siméon du monastère du Sinaï (à Antioche), ainsi que le séjour de Richard à Jérusalem où il a célébré la Divine Liturgie en présence du patriarche (1027)<sup>1046</sup>. Richard et le moine Syméon se sont aussi rencontrés plus tard au monastère du premier (Verdun)<sup>1047</sup>.

Les églises et les monastères qui existaient de manière bilatérale jouaient un rôle important dans les relations des deux parties. En Orient, le monastère latin des

---

<sup>1041</sup> Bréhier L., *Le schisme oriental*, p. 15, 17-18, 21-22 et 33-34.

<sup>1042</sup> Glaber R., *Les cinq livres de ses Histoires*, IV, vi, 19 (p. 107-108).

<sup>1043</sup> Bréhier L., *Le schisme oriental*, p. 22-23.

<sup>1044</sup> Bréhier L., *Le schisme oriental*, p. 23-24.

<sup>1045</sup> Bréhier L., *Le schisme oriental*, p. 24. L'argent était donné aux moines des monastères lesquels allaient à l'Occident pour le récupérer (Dauphin H., *Le Bienheureux Richard*, p. 289).

<sup>1046</sup> Lors de son séjour à Jérusalem, Richard a aussi réalisé d'autres actions qui sous-entendent de bonnes relations, comme p.ex. sa participation au miracle de la cérémonie du Feu sacré (Dauphin H., *Le Bienheureux Richard*, p. 289-293).

<sup>1047</sup> Dauphin H., *Le Bienheureux Richard*, p. 298.

Amalfitains (Mont Athos) où des moines pratiquaient l'ascèse avec des moines latins de passage<sup>1048</sup>, ainsi que des églises latines qui se trouvaient à Constantinople (p.ex. celles du monastère des Amalfitains, des Hongrois et des Normands)<sup>1049</sup>. En Occident, des monastères latins étaient soutenus par les Byzantins (p.ex. en Italie du Sud<sup>1050</sup>). Ces monastères étaient dans plusieurs cas sous protection impériale, on ne sait pas cependant si à cette époque-là ils relevaient de la juridiction du pape comme auparavant. Des églises avaient même été bâties en Occident en imitant le style architectural des églises orientales, comme p.ex. l'église du Saint-Sépulcre qui a été construite comme celle de Jérusalem par l'évêque de Paderborn Meinwerk (en 1036)<sup>1051</sup>. Une autre expression de la communion est la construction de monastères en Occident à l'initiative de moines orientaux, comme p.ex. celle du monastère Sainte Catherine (Très Sainte Trinité) de Rouen où le moine sinaïte Siméon a offert des reliques de sainte Catherine lors de l'inauguration du monastère. Le monastère a été construit parce que Siméon avait convaincu à cet effet le couple qui l'accueillait dans la ville (avant 1028)<sup>1052</sup>. Dans ce contexte, prend place aussi l'existence de monastères byzantins en Italie à cette même époque<sup>1053</sup>.

Dans ces cas d'attitude positive, s'ajoute l'hospitalité d'occidentaux à l'égard des orientaux, de manière comparable à celle qu'ils recevaient en Orient. La couverture des dépenses du voyage était l'aide la plus commune (p.ex. l'hospitalité de l'évêque de Toul Gérard (963-994) et de l'évêque de Hildesheim Gothard (1022-1038))<sup>1054</sup>. La même sympathie se trouve dans la vie et l'œuvre du saint Nil le Nouveau (910-1005) et de son élève Saint-Barthélemy (981-1055). L'action du premier se traduit dans l'alliance des deux traditions théologiques (orientale et occidentale) sans favoriser l'une plutôt que l'autre, et dans son monastère il utilise tant la langue grecque que latine; de même le monastère de Grottaferrata, qu'il a fondé, a reçu la protection du pape<sup>1055</sup>. L'hospitalité était aussi offerte à de simples moines, comme p.ex. au moine sinaïte Siméon, qui en

---

<sup>1048</sup> Bréhier L., *Le schisme oriental*, p. 19.

<sup>1049</sup> Bréhier L., *Le schisme oriental*, p. 20.

<sup>1050</sup> Bréhier L., *Le schisme oriental*, p. 21.

<sup>1051</sup> Dauphin H., *Le Bienheureux Richard*, p. 279-280.

<sup>1052</sup> Dauphin H., *Le Bienheureux Richard*, p. 296-297. L'histoire du transport des reliques de la sainte est factice (p. 297-298), cependant, même ainsi celle-ci montre que les orientaux n'étaient pas considérés comme schismatiques à cette époque-là.

<sup>1053</sup> Michel A., « Die griechischen Klostersiedlungen zu Rom bis zur Mitte des 11. Jhs », *OS* 1 (1952) 32-45.

<sup>1054</sup> Bréhier L., *Le schisme oriental*, p. 24-25.

<sup>1055</sup> Bréhier L., *Le schisme oriental*, p. 25-28. Pour ces saints et leur action voir : *Greek Monasticism in Southern Italy. The Life of Neilos in Contexte*, eds. B. Crostini-I. A. Murzaku, ed. Routledge, London-New York 2018.

allant à Rouen pour recevoir de l'aide économique pour le monastère de Sinai, a été accueilli par une famille connue de la région (avant 1028)<sup>1056</sup>. En outre, le pèlerinage à la tombe des Apôtres à Rome constituait une bénédiction particulière pour les Orientaux, qui réalisaient ce voyage sans entraves (p.ex. Saint Christodule (1043) et Jean le scholastique (1045)<sup>1057</sup>). De plus, des chronographes occidentaux se réfèrent au rituel oriental comme le modèle que les occidentaux doivent suivre puisqu'ils écartaient de la didascalie correcte (p.ex. Raoul Glaber<sup>1058</sup>). De plus, les mariages diplomatiques de la période (v. ci-dessous) constituent une confirmation de l'existence de bonnes relations.

Des données similaires montrant l'existence de bonnes relations à l'époque du schisme même après Alexis sont par exemple le fonctionnement sans obstacles de églises latines à Constantinople, comme Cérulaire lui-même le mentionne (jusqu'en 1054)<sup>1059</sup>, la concession de privilèges au monastère des Amalfitains par Constantin IX (1045)<sup>1060</sup>, l'envoi d'une délégation de Constantin IX à Henri III et les paroles chaleureuses du dernier pour les orientaux (1049)<sup>1061</sup>, l'envoi de la lettre pacifique de Pierre III d'Antioche au pape Léon IX (1052) et la réponse du pape (1053)<sup>1062</sup>, la bénédiction du patriarche de Jérusalem Sophrone pour la reconstruction du monastère Saint-Sépulcre de Mauriac par Odile II de Morlhon, seigneur de Rodez (1053)<sup>1063</sup> et la canonisation de l'évêque d'Antioche de Pisidie Macaire, qui est mort dans un monastère occidental (1067)<sup>1064</sup>. Il est évident que les voyages des pèlerins continuent comme auparavant même après le schisme (p.ex. les indications du pape Victor II à l'impératrice Théodora sur les pèlerins qui passent par Constantinople (1056)<sup>1065</sup>).

Par conséquent, à l'époque d'Alexis les relations des deux Églises se trouvaient à un bon niveau, comme les voyages des pèlerins le montrent. Mais la question importante des Diptyques ne peut pas être traitée avec précision. Grumel donne une

---

<sup>1056</sup> Dauphin H., *Le Bienheureux Richard*, p. 297.

<sup>1057</sup> Bréhier L., *Le schisme oriental*, p. 28-29. D'autres orientaux ont fait des pèlerinages pareils à l'Occident, comme les deux moines Siméon qui portaient le même nom (p. 29-32).

<sup>1058</sup> Bréhier L., *Le schisme oriental*, p. 19.

<sup>1059</sup> Le fonctionnement de ces églises s'est arrêté avec une décision de Cérulaire pendant les événements du schisme.

<sup>1060</sup> Bréhier L., *Le schisme oriental*, p. 19.

<sup>1061</sup> Bréhier L., *Le schisme oriental*, p. 16.

<sup>1062</sup> Bréhier L., *Le schisme oriental*, p. 16-18.

<sup>1063</sup> Bréhier L., *Le schisme oriental*, p. 33. La reconstruction a été confirmée plus tard par son fils Raoul (1070). Sur la reconstruction du monastère voir : Bousquet J., « La fondation de Villeneuve d'Aveyron (1053) et l'expansion de l'abbaye de Moissac en Rouergue », *Annales du Midi* 75 (1963) 517-542.

<sup>1064</sup> Bréhier L., *Le schisme oriental*, p. 32-33.

<sup>1065</sup> Dauphin H., *Le Bienheureux Richard*, p. 283 (note 2).

nouvelle vision de celle-ci en soutenant que jusqu'à Serge II le nom du pape figurait dans les Diptyques mais qu'après, cependant, une période de rupture a suivi sans conduire à un schisme, puisque les Byzantins attendaient une élection papale régulière sans interventions politiques. Les Byzantins n'avaient pas pour but le schisme avec l'Église occidentale, c'est pourquoi, même si le nom papal ne figurait pas dans les Diptyques, néanmoins, il n'y avait pas de schisme, mais une attente pour les événements. Ceci explique pourquoi les témoins principaux pour la période entre le patriarcat de Serge II et 1054, le patriarche Pierre III d'Antioche et Nicétas Chartophylax, ne connaissent pas précisément la situation<sup>1066</sup>. La perception de V. Grumel constitue un critère valable pour l'interprétation de la question des Diptyques avant 1054.

L'examen des faits conduit ainsi à la conclusion que sous le patriarcat d'Alexis il y avait une tendance au rapprochement de deux sièges. Par l'évolution des événements, on ne peut pas en tout cas montrer une intervention directe d'Alexis tant sur les causes théologiques, que sur les causes politiques, causes qui amenaient les deux sièges à une situation de conflit. Comme causes théologiques sont mentionnés une série de questions, tant majeures (comme l'acceptation et l'introduction à la Confession de Foi du terme *filioque*), que secondaires (comme l'usage du pain azyme et le célibat total du clergé)<sup>1067</sup>. L'arrivée des Normands en Italie et l'intervention de l'empereur allemand dans l'élection papale constituent les causes politiques<sup>1068</sup>.

Parallèlement, les questions concernant la juridiction des sièges constituaient un obstacle supplémentaire aux relations des deux Églises et il arrivait parfois qu'elles prennent plus d'importance que des questions purement théologiques. En Italie du Sud, la réforme a conduit à l'imposition des coutumes latines pour les possessions byzantines sous Léon IX, tandis que la soumission de la Bulgarie au siège de Constantinople sous Basile II a également soulevé un problème. Les possessions byzantines en Italie du Sud étaient le point d'orgue du conflit. Pendant son patriarcat, Alexis n'a pas traité directement la question, cependant les évolutions ecclésiastiques de la période sont importantes. Son prédécesseur Eustathe a fondé l'archevêché de Siponte (dans la région

---

<sup>1066</sup> Grumel V., «Les préliminaires du schisme», *RÉB* 10 (1952) 22-23. Sur les témoignages existants voir: i) Will Corn., *Acta et Scripta*, p. 192-193 et ii) Nicétas Chartophylax, «Κατά ποίους καιρούς και διά ποία αιτιάματα εσχίσθη από της Εκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως η των Ρωμαίων Εκκλησία », *PG* 120 (1864) 717-718.

<sup>1067</sup> Pour une revue des questions théologiques voir: Bréhier L., *Le schisme oriental*, p. 129-207.

<sup>1068</sup> Pour une revue des questions politiques voir : Bréhier L., *Le schisme oriental*, p. 209-215.

des Pouilles) (1023), une action qui se relie peut-être à l'ambassade qu'il a envoyée au pape Jean XXIX (1024-1032) en demandant l'acceptation du titre œcuménique. De son côté, le pape n'aurait pas retenu, même s'il le souhaitait, la demande de l'ambassade, suite à des réactions qu'il avait reçues des théologiens occidentaux de la réforme de Cluny<sup>1069</sup>. Il a, cependant, élevé l'archevêché de Bari en métropole, avec pour premier métropolitain Bizantius (1025-1035) qui a acquis le droit d'élection pour les douze évêchés soumis à sa juridiction. Dans la métropole, le gouverneur byzantin (catépanat) Basile Boioannes (1017-1027) avait aussi le pouvoir de participer à l'élection d'évêques<sup>1070</sup>. La situation ecclésiastique en Italie du Sud est également liée à la situation politique de la région et à la diminution progressive de l'influence byzantine pendant le XI<sup>e</sup> siècle<sup>1071</sup>.

*b) Patriarcats d'Orient.*

Les difficultés que les populations chrétiennes affrontaient en Orient à cause des assauts des Turcs n'ont point affaibli les relations avec le centre spirituel de Constantinople<sup>1072</sup>. Au contraire, elles sont devenues plus étroites. Le séjour des patriarches dans la capitale a aidé à cela, puisque, après leur élection, ils séjournaient là pour de longues périodes. Alexis a continué cette tradition.

*i) Patriarcat d'Antioche.*

---

<sup>1069</sup> La réforme de Cluny a été un effort de restriction des tendances erronées de l'Église d'Occident, p.ex. par la soumission du monastère au pape et plus à des laïcs. Pour la réforme voir : i) Cowdrey H. E. J., *The Cluniacs and the Gregorian reform*, ed. Clarendon press, Oxford 1970 et ii) Richter H., *Beiträge zu Gestalt und Wirkung der cluniazensischen Reform*, ver. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Wege der Forschung: 241, Darmstadt 1975.

<sup>1070</sup> i) Gay J., *L'Italie méridionale*, p. 426-428 et ii) Holtzmann W., « Der Katepan Boioannes und die kirchliche Organisation der Capitanata », *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse 1* (1960) 21-39.

<sup>1071</sup> Sur la situation politique en Italie du Sud à cette période-là voir : Gay J., *L'Italie méridionale*, p. 429-443 et 444-468.

<sup>1072</sup> Les persécutions contre les populations chrétiennes étaient vraiment terribles. Sur la situation des régions à cette époque, les byzantins ne mentionnent pas de détails, selon leur pratique pour des événements qui n'étaient pas favorables pour eux. Mais les autres sources mentionnent ces événements, les monophysites en raison de leur libération par les byzantins (p.ex. : i) Matthieu d'Édesse, *Chronique*, p. 52 et ii) Michel le Syrien, *Chronique*, vol. 3, p. 130 et s.) et les musulmans en raison de leurs nouvelles conquêtes (p.ex. Eutychès d'Alexandrie-Yahyā ibn Sa'id al-Antākī, «Eutychie Patriarchae Alexandrini annales », *CSCO/s. Ar.* 51/4.7 (1909)).

La libération d'Antioche du pouvoir musulman en 969 par Nicéphore Phocas a entraîné des évolutions positives pour la région qui a été réintégrée au territoire byzantin pour longtemps et a constitué la deuxième souveraineté byzantine (969-1084). La période de paix n'a cependant pas éliminé le problème existant du monophysisme, parallèlement aux incursions arabes et à l'islamisation.

Parmi les patriarches de la période, il est intéressant de s'arrêter à l'exemple de Nicolas II le Stoudite. Il a été ordonné patriarche le 17 février 1025 à Constantinople, comme d'autres prédécesseurs (p.ex. Jean III) et successeurs (p.ex. Élie II), en laissant son rôle d'higoumène du monastère de Stoudios. En raison du synode de 1029 qui a jugé Jean, le patriarche monophysite d'Antioche, il est resté dans la capitale pour participer à sa condamnation (v. CHAPITRE III), mais en 1030, il semble qu'il s'était installé à Antioche, car il n'a pas participé au nouveau synode de condamnation. Il est mort le 8 octobre 1030. Son successeur Élie II (1032-1033) a également participé à un synode pour la condamnation des monophysites avant de partir à Antioche (1032)<sup>1073</sup>.

#### *ii) Patriarcat de Jérusalem.*

À cette période-là, le patriarcat traverse une période très difficile de persécutions et de destructions des églises, dont le point culminant est la destruction de l'église du Saint-Sépulcre (1009) par le calife Al-Hakim (996-1021). Al-Hakim se distinguait par sa conduite incohérente/des actes contradictoires et, peu d'années après, il arrête les persécutions et accorde la liberté de religion. Ainsi, les efforts de reconstruction de l'église commencent de nouveau sous les patriarches Nicéphore I (1020-?) et Joannice (1020-1084). À cet effort ont contribué tant les empereurs que les patriarches de l'époque. À la suite du décès d'Al-Hakim deux traités sont conclus (1027 et 1037) qui permettent la reconstruction de l'église, mais aussi la réparation d'une mosquée à Constantinople pour les Arabes. La reconstruction a continué même sous Sophrone II (1040-1059) et s'est terminée en 1048. En même temps que l'église, d'autres pèlerinages ont été aussi restaurés, ce qui a eu pour conséquence pour le patriarcat une certaine croissance qui se manifeste tant par la venue de jeunes moines et leur nomination, que

---

<sup>1073</sup> Sur les patriarches d'Antioche de cette période voir : i) Papadopoulos Chrys. (archev. d'Athènes), *Histoire de l'Église d'Antioche*, p. 818-843 et 868-881, ii) Grumel V., « Le patriarcat et les patriarches d'Antioche », *ÉO* 33 (1934) 136-139 et iii) Grumel V., « Les patriarches grecs d'Antioche du nom de Jean », *ÉO* 32 (1933) 281-284.

par la multitude des pèlerins, parmi lesquels figure saint Christodule qui a fondé le monastère de Patmos à son retour de la Terre Sainte (1045)<sup>1074</sup>.

*iii) Patriarcat d'Alexandrie.*

La situation difficile dans laquelle se trouvaient les patriarchats d'Orient à cause de la présence des Arabes concerne aussi le trône d'Alexandrie, puisque les persécutions, les destructions d'églises et l'islamisation avaient également lieu en Égypte. Les coptes connaissaient des difficultés identiques.

Néanmoins, pendant la période en question, il y a seulement deux et longs patriarchats, qui sont intéressants lorsqu'on considère les fortes persécutions que l'Église subit cette époque. Le premier est celui de Théophile II (1010-1020) qui résidait à Constantinople en raison de cette situation difficile, le deuxième celui de Georges II. Georges est resté sur le trône pendant 32 ans (1021-1052), mais, à cause du manque de sources, il n'y a pas d'éléments sur son patriarcat, à part le fait qu'à cette époque-là il y avait de la part du calife az-Zahir (1021-1036) une certaine tolérance des Arabes à l'égard des chrétiens<sup>1075</sup>.

*c) Autres Églises locales.*

Les relations du patriarcat de Constantinople ne sont pas limitées uniquement aux sièges anciens qui étaient en lien avec l'institution de pentarchie des patriarches, mais elles se sont développées aussi avec d'autres, à travers la mission (métropole de Russie), la diplomatie (patriarcats d'Arménie et de Géorgie) et aussi les évolutions politiques de l'époque (archevêché d'Ohrid).

*i) Métropole de Russie.*

L'organisation de la première hiérarchie russe a certes suivi la ligne directrice du patriarcat de Constantinople de qui elle avait reçu la prédication missionnaire et l'illumination (baptême). Cette organisation passait par la catéchèse, la traduction de la

---

<sup>1074</sup> Sur les patriarches de Jérusalem de cette période voir : Papadopoulos Chrys. (archev. d'Athènes), *Histoire de l'Église de Jérusalem*, p. 386-405.

<sup>1075</sup> Sur les patriarches d'Alexandrie de cette période voir : Papadopoulos Chrys. (archev. d'Athènes), *Histoire de l'Église d'Alexandrie*, p. 531-549.

Bible et des œuvres théologiques, la christianisation de la législation, la construction d'églises et bien entendu dans l'organisation des paroisses et l'ordination des évêques.

Dans ce cadre, Alexis a procédé à l'élection et à l'ordination du métropolite grec Théopempte (1035-1049) sur le siège de Kiev. Même si la question de l'organisation de la première hiérarchie russe a constitué un champ de confrontations intenses parmi les chercheurs, il est considéré comme certain qu'il s'agit du quatrième métropolite de Kiev<sup>1076</sup>. La *Première Chronique Russe* ou *Chronique de Nestor* (codex d'Hypatie) mentionne 1038 comme année d'élection<sup>1077</sup>, tandis que la *Première Chronique Russe* ou *Chronique de Nestor* (codex Laurentianus) mentionne simplement l'existence du métropolite en 1039<sup>1078</sup>. Le choix de ce métropolite est aussi dû à ses relations avec l'empereur Michel IV.

Théopempte a inauguré le catholicat de Sainte-Sophie de Kiev (1037) et a fondé la Dormition de Kiev (peut-être le 12 mai 1039)<sup>1079</sup>. À cette époque-là, Iaroslav I le Sage (1016-1054) développe, en même temps que son action politique, une action missionnaire intense avec pour but la diffusion de la nouvelle foi, en fondant des monastères, des églises et en traduisant des œuvres théologiques et juridiques ; il développe aussi l'art grâce à des peintres d'icônes byzantins<sup>1080</sup>. Cependant, les relations d'Iaroslav avec Théopempte ont été rendues difficiles lorsque le premier a lancé une offensive contre Constantinople (1043) sans raison claire, fait qui set rendu plus

---

<sup>1076</sup> Cross et Sherbowitz-Wetzor mentionnent parmi les chercheurs les opinions de Prisëlkov, Jugie, Honigmann, Vernadsky, N. de Baumgarten, Ostrogorsky, Zernov, Golubinsky et Ammann lesquelles peuvent être résumées en cinq catégories (Anonymous, *The Russian Primary Chronicle, Laurentian Text*, p. 259-260 (note 171)). De toute façon, il est clair que la métropole de Russie relevait de la juridiction du patriarcat de Constantinople. Avant Théopempte, il y avait trois métropolites au total.

<sup>1077</sup> Anonyme, *Chronique des temps passés, vol. 2: III. Chronique d'Hypatie*, p. 267. Cette source russe comprend trois Chroniques qui ont été publiées soit ensemble, soit séparément selon les manuscrits que chaque publication utilise, et elle a aussi été traduite dans des langues modernes. Sur cette source et la problématique qui a été développée voir : Dimnik M., *The Dynasty of Chernigov, 1146-1246*, ed. CUP, NewYork-Cambridge 2003, p. xv-xvi, avec bibliographie.

<sup>1078</sup> Anonymous, *The Russian Primary Chronicle, Laurentian Text*, p. 138. La *Première Chronique Russe* (codex Laurentianus) ne mentionne pas les trois premiers métropolites, elle mentionne seulement les évêques. C'est peut-être parce que Théopempte est devenu mieux connu à partir de la fondation de l'église de la Dormition (Anonyme, *Histoire de l'Église Russe*, p. 21). Plus généralement, les chroniques russes ne mentionnent pas de détails sur les relations byzantino-russes de l'époque de Basile II probablement en raison de ses succès militaires, chose qui explique, selon Psellos, la période de paix de cette époque-là (Anonymous, *The Russian Primary Chronicle, Laurentian Text*, p. 260-261 (note 175)).

<sup>1079</sup> Anonyme, *Histoire de l'Église Russe*, p. 20-21.

<sup>1080</sup> Sur Iaroslav I et sa politique voir : Dvornik F., *Les Slaves: histoire et civilisation, de l'Antiquité aux débuts de l'Époque contemporaine*, éd. du Seuil, L'univers historique, Paris 1970, p. 171-228.



compréhensible par son choix de proposer plus tard le premier métropolitain d'origine russe après le décès du deuxième<sup>1081</sup>.

*ii) Archevêché d'Ohrid.*

L'existence historique de l'Église en question a été de courte durée. Ceci est dû à la politique de l'empereur puissant Basile II, qui, après l'écrasement du Premier État Bulgare (1018) a dégradé le Patriarcat de Bulgarie en Archevêché, soumis au patriarcat de Constantinople. Cela s'est fait par la publication de trois chrysobulles (1018-1020), mais après, l'Église a été de nouveau élevée au rang de patriarcat (fin du XII<sup>e</sup> siècle)<sup>1082</sup>. L'archevêché a acquis une large juridiction administrative, grâce à la faveur de l'empereur, tandis que son indépendance a constitué ces dernières années un champ de recherche<sup>1083</sup>.

Basile II a nommé pour premier archevêque Jean (1018-1037), d'origine bulgare<sup>1084</sup>.

Léon I, d'origine grecque, a succédé à Jean et est devenu archevêque (1037-1056). Léon possédait la charge de chartophylax de Sainte-Sophie pendant de nombreuses années et il était très instruit tant théologiquement que dans des affaires du monde. Skylitzès mentionne, concernant son caractère, qu'il était une personne silencieuse et que lorsqu'il a vu que les questions ecclésiastiques n'étaient pas correctement gérées par le patriarche, il a décidé de vivre calmement en marge sans se brouiller avec lui. Cette vertu l'accompagna aussi ensuite lorsqu'il fut archevêque. La narration laisse apparaître que Léon a été élu alors qu'il faisait une retraite<sup>1085</sup>.

---

<sup>1081</sup> Anonymous, *The Russian Primary Chronicle, Laurentian Text*, p. 261 (note 175) et 262 (note 183). Pourtant, il y avait déjà sous Théopempte des évêques d'origine russe, chose qui montre la vitesse de la diffusion du christianisme en Russie.

<sup>1082</sup> Sur la création de l'archevêché et les chrysobulles de Basile II voir : i) Konstantinou-Stergiadou E., «Die Echtheit der Sigillia von Basilius II für das Erzbistum von Achrida», *BYZ* 17 (1997) 265-284 et ii) Darrouzès J., *Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae*, éd. Institut français d'études byzantines, La Géographie Ecclésiastique de l'Empire Byzantin 1, Paris 1981, p. 372.

<sup>1083</sup> Sur la question de l'autonomie et de la juridiction de l'archevêché voir : Prinzing G., «The Autocephalous Byzantine Ecclesiastical Province of Bulgaria/Ohrid. How independent were its Archbishops?», *BM* 3 (2012) 355-383.

<sup>1084</sup> Sur Jean, voir : Prokić B., « Jean, le premier archevêque d'Ohrid », *VARS* 88 (1911) 267-303 (Прокић В., « Јован, први архиепископ Охридског », *ГСКА* 88 (1911) 267-303).

<sup>1085</sup> Il est important de noter que l'élection et les vertus de Léon sont décrites seulement par deux manuscrits (i) Skylitzès J., *Empereurs de Constantinople*, p. 331 et ii) Skylitzes J., *A Synopsis of Byzantine History*, p. 377).

Son élection a été soutenue par Michel IV qui était originaire de la même province (Paphlagonie). Cependant, derrière la volonté de l'empereur se trouvaient Jean l'Orphanotrophe et la politique dure qu'il exerçait à l'égard des ressortissants bulgares. La décision de l'élection d'un archevêque grec, liée à l'effort d'hellénisation de la région, (en opposition avec le choix d'un archevêque bulgare par Basile II) et l'augmentation des taxes qu'il leur a imposée (en opposition avec une baisse de l'impôt décidée par Basile II) ont conduit à la révolution de Pierre Deljan (1040-1041)<sup>1086</sup>. Les historiens slaves du XIX<sup>e</sup> siècle, poussés par des sentiments nationaux, ont soutenu l'irrégularité de l'élection de Léon, en soulignant que lors de la procédure n'a pas été respectée le *triprosopon* qui aurait imposé uniquement des candidats d'origine bulgare<sup>1087</sup>.

Léon est connu pour sa polémique contre les Latins et pour le fait qu'il a rejoint Cérulaire et pour ses œuvres dans lesquelles il repousse les enseignements latins<sup>1088</sup>.

### iii) Patriarcat d'Arménie.

À cette époque, l'Arménie se trouve soumise aux Byzantins, après les guerres victorieuses de Basile II<sup>1089</sup>.

À l'époque d'Alexis, le patriarche catholique Pierre I Gétadartz (1019-1054) se trouve en Arménie. Son patriarcat est marqué par divers incidents avec les empereurs Basile II (en tant qu'envoyé pour la conclusion de paix (1022)) et Constantin Monomaque (alliance de 1045), cependant, aucune source n'est conservée concernant les empereurs intermédiaires correspondant à la période du patriarcat d'Alexis. En tout cas, il apparaît par les faits que ce dernier avait de bonnes relations avec les empereurs,

---

<sup>1086</sup> Sur Léon voir : i) Gelzer H., *Der Patriarchat von Achrida*, p. 6 et 8, ii) Zachariae von Lingenthal, *Beiträge zur Geschichte der Bulgarischen Kirche*, éd. Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg, VII<sup>e</sup> Série : tome VIII-N. 3, St. Petersburg 1864, p. 22 et iii) Prokić B., *Die Zusätze in der Handschrift des Johannes Skylitzes codex Vindobonensis hist. graec. LXXIV. Ein Beitrag zur Geschichte des sogenannten westbulgarischen Reiches*, München 1906, p. 35 (N. 58) et 49.

<sup>1087</sup> L'interprétation historique selon des critères nationaux constituait une pratique courante des historiens slaves du siècle précédent. Sur la question de l'élection anticanonique, voir à titre indicatif : Zlatarski B., *Histoire de l'État bulgare, vol. II*, p. 42-43 (note 2).

<sup>1088</sup> Sur ses œuvres voir : Büttner E., *Erzbischof Leon von Ohrid (1037-1056). Leben und Werk*, Bamberg 2007.

<sup>1089</sup> Pour la situation d'Arménie de cette époque voir : i) Mahé J.-P., « Chapitre II. L'Église arménienne de 611 à 1066 », *HISTOIRE DU CHRISTIANISME* 4 (1993) 512-532 et ii) Arutjunova-Fidanjan V., « L'image de l'empire byzantin dans l'historiographie arménienne médiévale (X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> s.) », *L'ARMÉNIE* (1996), p. 7-17.

grâce à la conclusion de paix, tandis que la méfiance du peuple arménien, qui n'approuvait pas cette alliance, l'a même conduit à être en conflit avec eux<sup>1090</sup>.

On a une information particulière et unique en son genre sur les relations ecclésiastiques entre les deux Églises à l'époque de Romain III : pendant les premières années de son règne, la reprise d'Alep a été décidée; la troupe des Byzantins en arrivant au Mont Noir a rencontré des moines qui, tout en menant une vie ascétique, faisaient des travaux manuels pénibles en étant habillés avec des vêtements ordinaires. Ce fait, ajouté à leur apparence particulière, a provoqué leur poursuite par les soldats, Romain les prenant pour des hérétiques. Les moines ont été contraints de s'intégrer dans les rangs de l'armée byzantine et l'évêque syrien a été mené à Constantinople où il est mort, après avoir été méprisé et emprisonné<sup>1091</sup>. La description présente surtout les moines arméniens de la région, mais il faut y ajouter aussi les syriens, tandis que les poursuites brièvement mentionnées, se relie aux événements connus de l'histoire de la lutte des byzantins contre les monophysites de Syrie (v. CHAPITRE III: Hérésies).

*iv) Patriarcat de Géorgie.*

À cette époque, la Géorgie se trouve, comme l'Arménie, soumise aux Byzantins, après les guerres victorieuses de Basile II<sup>1092</sup>.

Au début de 1026, le patriarche Melchisédech I (1010-1033) est envoyé à Constantinople par le roi de Géorgie Georges I (1014-1027). Pendant la rencontre avec l'empereur Constantin VIII, il reçoit en cadeaux divers objets concernant le culte des églises de Géorgie, comme icônes, croix et vêtements liturgiques. De ce fait, on comprend que l'objectif de la visite était le renforcement de l'Église de Géorgie, ce qui est lié bien entendu aux événements politiques de l'époque (conclusion d'un accord de paix entre les deux parties et libération du fils de Georges I).

---

<sup>1090</sup> Sur ces événements voir : Arisdaguès de Lasdiverd, *Histoire d'Arménie*, p. 25-28 et 86-88 et ii) Grousset R., *Histoire de l'Arménie*, p. 566-578.

<sup>1091</sup> La description des événements se fait par la source arménienne et la défaite de Romain par les Arabes est interprétée en tant que punition pour la poursuite des moines qu'il a imposée (Arisdaguès de Lasdiverd, *Histoire d'Arménie*, p. 41-44).

<sup>1092</sup> Pour la situation de Géorgie de cette époque voir : Martin-Hisard B., « Chapitre III. Christianisme et Église dans le monde géorgien », *HISTOIRE DU CHRISTIANISME* 4 (1993) 564-595. Pour le patriarche Melchisédech de cette époque, la mention du manuscrit géorgien A 16 est intéressante (i) Peeters P., *Un manuscrit byzantin daté du pontificat du pape Jean XIX en 1029-1030*, Mémorial Louis Petit, Bucarest 1948, p. 373-392 et ii) Todt K.-P., *Region und griechisch-orthodoxes*, p. 660 (note 103)).

Dès son retour en Géorgie, le patriarche a acheté des parcelles et des villages et les a offerts aux monastères pour leur prospérité, tandis qu'il a rénové des maisons, ce qui sous-entend qu'il a aussi reçu une aide pécuniaire. Il est certain qu'Alexis a aussi contribué à l'aide générale qui a été donnée à Melchisédech par les Byzantins<sup>1093</sup>.

Ce patriarche a aussi demandé de l'aide à Romain III, un peu après son accession au trône. La nouvelle demande d'aide a aussi été accompagnée par la demande de mariage du roi géorgien avec une femme byzantine (voir le point suivant : Mariages diplomatiques)<sup>1094</sup>.

Ce qui est intéressant, c'est que Melchisédech avait plus anciennement demandé aussi une aide analogue pour les églises à Basile II, afin de pouvoir effectuer de grandes rénovations des églises<sup>1095</sup>.

Le patriarche suivant Jean V Chrysostome (1033-1049) a continué de bâtir des églises, comme son prédécesseur.

#### *d) Les mariages diplomatiques.*

Un paramètre important de la diplomatie byzantine a joué un rôle dans l'établissement des relations avec d'autres pays : les mariages diplomatiques. Le but était le maintien de la force et de l'influence de l'empire, et cela allait de pair avec d'autres moyens diplomatiques (p.ex. cadeaux). L'Église jouait un rôle significatif dans la conclusion de ces mariages<sup>1096</sup>.

À l'époque d'Alexis ont eu lieu les mariages diplomatiques suivants :

a) en **1028**, une tentative pour conclure un mariage a eu lieu à la suite de la requête de Conrad II (990-1039) d'une épouse pour son fils Henri III (1017-1056) dans

---

<sup>1093</sup> Brosset M., *Histoire de la Géorgie. 1<sup>re</sup> Partie*, p. 310-311.

<sup>1094</sup> Brosset M., *Histoire de la Géorgie. 1<sup>re</sup> Partie*, p. 313.

<sup>1095</sup> Brosset M., *Histoire de la Géorgie. 1<sup>re</sup> Partie*, p. 301-302.

<sup>1096</sup> Sur les mariages diplomatiques voir en général : i) Panagopoulou A., *Les mariages diplomatiques à Byzance*, p. 486-494, ii) Macrides R., « Dynastic marriages and political kinship », *Byzantine Diplomacy. Papers from the Twenty-Fourth Spring Symposium of Byzantine Studies: Cambridge (March 1990), Publications of the Society for the Promotion of Byzantine Studies: 1*, ed. Ashgate-Variorum, Aldershot 1992, p. 263-280, iii) Shepard J., « Byzantine diplomacy A.D. 800-1204, means and ends » *Byzantine Diplomacy. Papers from the Twenty-Fourth Spring Symposium of Byzantine Studies : Cambridge (March 1990), Publications of the Society for the Promotion of Byzantine Studies: 1*, ed. Ashgate-Variorum, Aldershot 1992, p. 41-71, iv) Tinnefeld F., « Byzantinische auswärtige Heiratspolitik vom 9. zum 12. Jahrhundert. Kontinuität und Wandel der Prinzipien und der praktischen Ziele », *ByzSlav* 54 (1993) 21-28 et v) Wolf G., « Die byzantinisch-abendländischen Heirats und Verlobungspläne zwischen 750 und 1250 », *AfD* 37 (1991) 15-32.

le but de créer de bonnes relations de l'empire allemand avec Byzance, comme c'était le cas sous Otton III (980-1002). La délégation a été envoyée à Constantinople, conduite par l'évêque de Strasbourg Werner (1001-1028) et le comte de Werde Man(e)gold : le but était la négociation avec Constantin VIII pour un mariage soit avec une de ses trois filles soit avec une autre Porphyrogénète.

Le choix d'un autre itinéraire via l'Italie, par peur des Hongrois, a fait que la délégation est arrivée en retard au début de l'année 1028. Mais le décès de l'évêque Werner et la nomination du nouvel empereur byzantin Romain ont finalement annulé le projet. En tout cas, la délégation est retournée en Occident impressionnée de l'hospitalité qui lui avait été accordée et après avoir reçu en cadeau beaucoup de reliques, dont dix morceaux de la Vraie Croix qui ont été transportés au monastère de la Sainte Croix de Donauwörth (IMAGE 5). La mention de reliques signifie peut-être que c'était un cadeau du patriarche et non de l'empereur, comme c'était le cas dans d'autres visites officielles<sup>1097</sup>,

b) de **1028** jusqu'en **1029**, les efforts de la même délégation ont continué avec le nouvel empereur Romain III. L'objectif de ce nouvel effort était le mariage avec une des sœurs de Romain. Dans cet objectif, une délégation byzantine a été envoyée en Allemagne et est retournée à Constantinople avec l'évêque Halberstadt Branthog (1023-1036), cependant sans résultat. Le fait que les sœurs de Romain n'étaient pas porphyrogénètes a aussi contribué à l'échec. La délégation byzantine a offert en cadeau à l'empereur allemand des reliques données par Romain (reliques impériales), dont une partie a été donnée plus tard par Conrad II à sa mère Adelheid, comtesse de Metz, pour le monastère d'Öhringen que cette dernière avait fondé (1037). Cependant, ces reliques n'ont pas été conservées et on ne sait pas non plus s'il s'agissait de morceaux de la Vraie Croix<sup>1098</sup>,

c) de **1030** jusqu'en **1032**, le mariage d'une nièce de Romain III avec le roi de la (Grande) Arménie Jean Smbat III (1020-1041) a été conclu. La mariée a été envoyée en Arménie ; ce mariage s'intégrait à l'effort de renforcement des relations entre les deux peuples à cette période-là<sup>1099</sup>. On ne sait pas comment a été préparée la conclusion de ce

---

<sup>1097</sup> i) Panagopoulou A., *Les mariages diplomatiques à Byzance*, p. 189-192 et 467 et ii) Gay J., *L'Italie méridionale*, p. 444.

<sup>1098</sup> i) Panagopoulou A., *Les mariages diplomatiques à Byzance*, p. 192-193 et ii) Bresslau H., « Ein Beitrag zur Kenntnis von Konrads II », *FDG* 10 (1870) 610 (note 2).

<sup>1099</sup> i) Panagopoulou A., *Les mariages diplomatiques à Byzance*, p. 193, ii) Chamich M., *History of Armenia, vol. II*, p. 117 et iii) Arisdaguès de Lasdiverd, *Histoire d'Arménie*, p. 28 (note 1). Concernant la nièce de Romain et son identité voir : Vannier J.-F., *Familles Byzantines. Les Argyroi*, p. 49.

mariage diplomatique vu que les Arméniens, étant antichalcédoniens, n'avaient pas de communion complète avec le patriarcat de Constantinople. En tout cas, à cette époque, les différences sont mentionnées et la célébration des offices n'est pas commune (p.ex. la fête d'Épiphanie)<sup>1100</sup> et

d) de **1031** jusqu'en **1033**, a été conclu le mariage de la nièce de Romain III, Hélène Argyre, avec Bagrat IV (1027-1072), fils du roi de la Géorgie Georges I et de Mariam Arçrouni (1027-1037). Dans ce but, une délégation a été envoyée à Constantinople, dans laquelle se trouvait entre autres le patriarche Melchisédech I. La mariée a été envoyée en Géorgie avec une riche dot, dont faisait partie une relique, un clou de la Passion du Christ. Le mariage s'intègre dans l'effort de renforcement des relations entre les deux peuples à cette période-là<sup>1101</sup>.

Les mariages de l'époque d'Alexis manifestent clairement que l'objectif unique était la conclusion et la garantie de la paix avec des peuples voisins (Allemagne, Arménie et Géorgie), en proposant, dans les quatre cas, des épouses issues de la famille impériale<sup>1102</sup>.

Dans ce cadre, on ne doit pas négliger le fait que certaines des délégations qui ont été envoyées à Constantinople ont, pour diverses raisons, inclu dans leur programme une rencontre avec le patriarche Alexis et une visite guidée des monuments de la capitale, surtout de l'église Sainte-Sophie. D'ailleurs, la visite des monuments de la capitale constituait une partie intégrante de la diplomatie byzantine<sup>1103</sup>.

---

<sup>1100</sup> En tant qu'exemple caractéristique, on peut considérer la célébration de l'Épiphanie à Trabzon, où Basile II a célébré la bénédiction des eaux à un endroit différent de celui du patriarche arménien Pierre (1022) (Arisdaguès de Lasdiverd, *Histoire d'Arménie*, p. 25-27).

<sup>1101</sup> i) Panagopoulou A., *Les mariages diplomatiques à Byzance*, p. 194-195, 457 et 463 et ii) Brosset M., *Histoire de la Géorgie. 1<sup>re</sup> Partie*, p. 313-315. Concernant la nièce de Romain voir : Vannier J.-F., *Familles Byzantines. Les Argyroi*, p. 47-48.

<sup>1102</sup> Ces mariages suivent d'autres équivalents avant et après Alexis, avec d'autres nations (Russie, Vénice, Hongrie etc.). Pour un aperçu voir : Panagopoulou A., *Les mariages diplomatiques à Byzance*, p. 407-410.

<sup>1103</sup> Sur le rituel des ambassades diplomatiques, la place des personnes ecclésiastiques et la valeur de l'église Sainte-Sophie pendant cette période voir : Drocourt N., *Diplomatie sur le Bosphore. Les ambassadeurs étrangers dans l'Empire byzantin des années 640 à 1204, vol. I-II*, éd. Peeters, Association pour la Promotion de l'Histoire et de l'Archéologie Orientales-Mémoires 11, Louvain 2015, p. 92-123, 589-596, 649-666. Sur la valeur de Constantinople dans le domaine de diplomatie voir : Ciggaar K., *Western travellers to Constantinople. The West and Byzantium, 962-1204: Cultural and Political Relations*, ed. E. J. Brill, The Medieval Mediterranean. Peoples, Economies and Cultures, 400-1453 : 10, Leiden-New York-Köln 1996, p. 45-77.

## CONCLUSION GÉNÉRALE

Le patriarche Alexis le Stoudite est, sans aucun doute, l'une des principales personnalités ecclésiastiques du XI<sup>e</sup> siècle. Cela est démontré non seulement par son statut avant l'ascension au trône patriarcal, mais aussi de la durée de son patriarcat, sous le règne de sept empereurs. Notre propos dans cette thèse était de présenter la première monographie consacrée au patriarche Alexis, en nous intéressant plus particulièrement aux Actes qu'il a promulgués pendant les 18 années de son patriarcat (1025-1048), dans une période politiquement troublée à Byzance après la mort du puissant empereur Basile II, sur les épigones de la dynastie Macédonienne. Nous avons vu que de nombreuses incertitudes demeurent quant à sa biographie: ainsi, sa naissance se place vers la fin du règne de Jean Tzimiskès et au début du règne de Basile Bulgaroctone (973-993), pourtant elle ne peut être déterminée avec précision en raison de faute de données; et son origine même, sociale et géographique, est inconnue, mais puisque Alexis est élu higoumène dans un monastère aristocratique et son frère possédait l'importante métropole d'Éphèse, nous sommes en faveur de l'opinion qu'il était originaire d'une famille de l'aristocratie civile.

Sur la base de l'édition des Actes établie par G. Ficker, et la traduction que nous en avons établie, nous avons plusieurs questions à examiner pour situer et évaluer le rôle et les positions d'Alexis. D'abord, la question de son élection, en grande partie due à l'appui de l'empereur Basile II au moment de sa mort. Et de façon plus générale, une même question se pose pour tous les patriarches et l'Église byzantine dans son ensemble: la relation avec le pouvoir impérial. L'action patriarcale d'Alexis montre qu'il était clairement en faveur de la dynastie Macédonienne avec laquelle il avait des relations proches bien avant de devenir higoumène du monastère de Stoudios (sympathie de Basile II) et grâce à l'aide de laquelle il a été élu patriarche (aide spirituelle au mourant Basile II). D'autres éléments vont dans le même sens, et tout particulièrement l'attitude du patriarche confronté à une succession de mariages dans la famille impériale: il célèbre au mépris des canons le deuxième (avec Romain III) et le troisième mariage de Zoé (avec Constantin IX), fille de Constantin VIII et sœur de Théodora; les relations avec Michel V sont plus complexes, puisqu'après l'avoir couronné, Alexis est arrêté et brièvement emprisonné à cause du soutien qu'il est considéré apporter à Zoé. Le patriarche se trouve ainsi constamment mêlé à l'histoire de la dynastie impériale: c'est un des traits du «césaropapisme byzantin», selon

l'expression de G. Dagrón, et Alexis se trouve à côté de la dynastie sans s'opposer. Concernant Alexis, son respect envers la dynastie Macédonienne et le silence de ses activités illégales ont conduit, vraisemblablement, à sa non canonisation, malgré le nombre des patriarches canonisés de cette époque.

Si les thèmes qui font l'objet des Actes d'Alexis touchent à beaucoup d'aspects différents, y compris pour des situations de personnages privés, on a pu voir cependant que la plupart étaient étroitement liés aux difficultés et aux crises au sein de la dynastie impériale. C'est le cas des Actes abordant la question des mariages et des héritages. L'attitude d'Alexis manifeste la sévérité croissante observée à cette époque, principalement par l'empêchement de la parenté de consanguinité de 7<sup>e</sup> degré établi par Sisinnios (997). On comprend qu'il y a à l'arrière-plan la tentative des empereurs de limiter le pouvoir des aristocrates, et les tribunaux civils suivent cette sévérité, désormais bien établie par les historiens de la période. Alexis apparaît ainsi comme un soutien puissant de la dynastie impériale. Pourtant, des exceptions existent: c'est, principalement, le deuxième mariage de Zoé qui ne pouvait pas être accepté par l'Église.

Les Actes d'Alexis traitent également de questions plus théologiques:

Son action se manifeste également à travers ses Actes, couvrant un large éventail de questions théologiques, mais aussi par ses relations avec le pouvoir politique. De l'examen de la vie et de l'œuvre du patriarche Alexis on peut tirer les conclusions suivantes:

Le traitement des hérétiques a une place centrale, comme le montrent les condamnations continues des Jacobites en Syrie: eux qui adoptaient des croyances monophysites étaient obligés de renoncer à leur foi en déposant un libelle de foi. L'importance de la question pour l'Église est également renforcée par ses implications politiques, puisqu'il apparaît que les populations monophysites étaient depuis longtemps opposées au pouvoir impérial, avec le risque réel de perte des territoires par les provinces orientales de l'empire.

D'autre part, l'effort visant à préserver la foi des Orthodoxes s'est poursuivi aussi pour des affaires plus localisées: c'est le cas des disciples d'Éleuthère, qui adoptaient des positions messaliennes et ont été condamnés; le traitement de diverses questions du même ordre montre l'intérêt multiforme manifesté par le patriarche. Dans ce contexte, il a réglé une série de 18 questions afin de réduire l'arbitraire (par exemple, le contrôle des finances des évêchés), il a réaffirmé des impôts ecclésiastiques (par exemple, impôt de



l'ordination) et il a répondu aux questions théologiques du métropolite de Thessalonique. Mais en imposant l'anathème contre divers opposants au pouvoir impérial, Alexis manifeste à nouveau son lien avec ce dernier.

L'appartenance d'Alexis au monastère de Stoudios fait comprendre son intérêt pour les questions monastiques. Il a resserré les dispositions de l'institution de la *charistikè* afin de limiter l'arbitraire lors de la donation de monastères à des laïcs, et surtout il a rédigé le Typikon du monastère de la Vierge fondé par lui-même. L'importance ne tient pas dans le contenu, qui est en grande partie identique à celui du monastère de Stoudios, mais dans le sens où il est devenu le modèle pour les monastères des nouveaux arrivés au christianisme, Russes de Kiev. Et ce développement du christianisme en Russie au temps d'Alexis marque un tournant important dans l'histoire de l'orthodoxie byzantine.

C'est aussi le signe de la volonté d'Alexis d'influer sur l'histoire de toute une région; c'est cette même volonté qui guide son attitude à l'égard des autres patriarcats orientaux. Cela se traduit non seulement par l'ordination des nouveaux patriarches qui avait lieu à Constantinople, mais aussi par l'envoi d'une assistance matérielle aux Églises locales (par exemple, des icônes). Les mariages diplomatiques de Byzantins avec d'étrangers éminents qui a soutenu font partie de ce cadre.

Alexis a pu être contesté comme en témoigne l'effort d'un grand nombre de métropolitains pour le déposer et si une partie de ses Actes ont influencé le droit canon postérieur, il peut être considéré comme trop compromis avec la dynastie Macédonienne, ce qui explique qu'il n'ait pas été canonisé – un cas unique parmi les patriarches de Constantinople de cette époque.

Son œuvre se caractérise par une tentative de protection et de renforcement de la théologie de l'Église à travers le droit canon. Néanmoins, la coopération avec la dynastie Macédonienne, grâce à l'appui de lequel il a été élu patriarche, l'a obligé à se retirer par quelques questions cruciales, ce qui diminue ses aspects positifs et explique les raisons de sa non canonisation.

Notre enquête n'est qu'un début et elle nous a montré la nécessité d'améliorer l'édition des Actes et de mieux apprécier les portraits contrastés que les sources historiques donnent du rôle d'Alexis. Cela n'est pas sans importance alors que son règne se situe peu avant le schisme avec l'Église latine et dans une période incertaine pour le pouvoir: même si la réussite de Byzance sous le règne de Basile II est encore manifeste, des signes de fragilité apparaissent - on peut se demander si la latitude laissée par

Alexis à la famille impériale n'a pas contribué à faire croître ces faiblesses. L'étude de l'histoire politique de la deuxième moitié du XI<sup>e</sup> siècle éclaircira cette question.

**Ioannis D. Kalousios**  
**ALEXIS LE STOUDITE,**  
**PATRIARCHE DE CONSTANTINOPE**  
**(1025-1043).**  
**VOL. I**

Le patriarche Alexis (1025-1043), une des plus remarquables personnalités ecclésiastiques du XI<sup>e</sup> siècle à Byzance, a joué un rôle déterminant dans les affaires tant politiques qu'ecclésiastiques. Une situation complexe a émergé après la mort du puissant empereur Basile II en 1025 et c'est dans ce contexte que les Actes d'Alexis, traduits et commentés, traitent de diverses questions canoniques (hérésies et questions matrimoniales, avec les peines imposées mais aussi impôts ecclésiastiques et affaires monastiques). En abordant ces différents domaines ou plus encore diverses attitudes d'opposition au pouvoir impérial, le patriarche Alexis se trouve au cœur des relations entre l'Église et l'empereur. Les relations avec les autres Églises constituent également une des préoccupations d'Alexis. Son œuvre, contribuant à la préservation de la foi correcte, a été suivie par les patriarches suivants.

**Mots clés:** Constantinople-patriarche Alexis-questions matrimoniales à Byzance-  
droit canon oriental-peines ecclésiastiques-monachisme byzantin-Actes  
patriarcaux

~

ABSTRACT

Patriarch Alexis (1025-1043), one of the most remarkable ecclesiastical personalities of the 11th century in Byzantium, played a decisive role in both political and ecclesiastical affairs. A complex situation emerged after the death of the mighty emperor Basil II in 1025 and it is in this context that the Acts of Alexis, translated and commented, address various canonical questions (heresies and matrimonial issues, with the penalties imposed but also taxes ecclesiastics and monastic affairs). By addressing these different areas or even more different attitudes of opposition to the imperial power, the patriarch Alexis is at the heart of the relationship between the Church and the emperor. Relationships with other Churches are also a concern of Alexis. His work, contributing to the preservation of the correct faith, was followed by the following patriarchs.

**Key words:** Constantinople-patriarch Alexis-matrimonial issues in Byzantium-law  
eastern canon-ecclesiastical punishments-byzantine monachism-  
patriarchal Acts