

## INTRODUCTION

### *L'affrontement Alexandrie-Constantinople et ses motivations après Chalcedoine*

La longue liste des conflits ouverts entre les titulaires des sièges constantinopolitain et alexandrin dès avant le premier concile de Constantinople (381) et jusqu'à Chalcedoine (451) ne peut manquer de frapper. Voilà qu'à nouveau des archevêques s'opposent alors même que l'Église se remet à peine de la crise arienne. Pire, les protagonistes ont recours à des procédés singulièrement brutaux ou à des manipulations. À ce compte les Alexandrins paraissent les plus désireux d'en découdre. N'ont-ils pas beaucoup à perdre? La nouvelle capitale, Constantinople, ne témoigne-t-elle pas d'une réussite insolente qui ne peut rester sans conséquence en matière d'organisation ecclésiale? Ils entendent donc forcer la décision. Les malheurs d'un Jean Chrysostome et les condamnations d'un Nestorius ou d'un Flavien rendent compte de leur résolution en même temps que de l'âpreté des combats. Mais voici qu'à Chalcedoine, la situation est renversée : c'est l'Alexandrin Dioscore qui est déposé. Au prix de cette élimination à forte charge symbolique, le siège de la capitale s'affirme enfin, tandis que les ambitions égyptiennes sont condamnées à une rapide déchéance.

Cette représentation, aussi répandue que caricaturale<sup>1</sup>, a sans doute le mérite de rappeler que l'histoire agitée des relations entre les deux sièges constitue un phénomène majeur du cours de l'Église et de l'Empire durant le premier V<sup>e</sup> siècle, au moment même où s'achève une transformation importante des représentations de la géographie politique et administrative de l'Empire<sup>2</sup>. Cependant, parmi nombre d'autres inconvénients, cette approche comporte le grave défaut de faire des initiatives alexandrines postérieures à Chalcedoine de pitoyables tentatives fatalement vouées à l'échec. Sans doute le concile de 451 précipite-t-il une évolution capitale mais ce

<sup>1</sup> Dont l'archétype est présenté par l'article de N. H. Baynes, "Alexandria and Constantinople", p. 97-115; cf. infra, chapitre 1, spécialement p. 98-99.

<sup>2</sup> Cf. G. Dagron, *Constantinople*, p. 65-68.

changement est d'une toute autre nature. En effet, les décisions synodales provoquent la constitution de deux systèmes globaux d'organisation ecclésiale. Désormais, le concile de Chalcédoine constitue une figure de division qui rend étrangère l'une à l'autre deux conceptions christologiques bientôt placées par chacun des adversaires respectifs sous des patronages péjoratifs<sup>3</sup>. Les conclusions de l'assemblée œcuménique suscitent la cristallisation de deux modèles exclusifs prétendant figurer fidèlement l'Église. Or, tous deux reposent sur une confession de l'humanité intégrale du Verbe incarné qui sauvegarde la sotériologie développée par Athanase, les Cappadociens et Cyrille d'Alexandrie<sup>4</sup>. Tous deux font référence à des autorités patristiques communes qui, en conséquence, n'assurent plus de rôle discriminant. Tous deux prouvent également une intelligence spécifique de la Tradition ecclésiologique. Tous deux agrément enfin la mission providentielle du pouvoir impérial et de son détenteur<sup>5</sup>. C'est pourquoi, plus que jamais après 451, l'affrontement entre Alexandrie et Constantinople conditionne l'ordonnement ramifié des relations ecclésiales dans l'Empire, même si le souverain entend en développer le contrôle<sup>6</sup>. En effet, l'adhésion à l'une ou l'autre de ces deux alternatives est censée engager la place de chacune des communautés dans l'économie du Salut. Les seules forces de résistance internes à l'Empire qui rejettent la dualité de ce choix s'organisent, elles aussi, à partir des deux mêmes cités, revendiquant pour elles-mêmes une partie de la légitimité historique que se sont déjà appropriée les deux puissances principales<sup>7</sup>.

Sans doute, la crédibilité de l'idéologie alexandrine est-elle renforcée par une succession épiscopale monophysite qui, à peine re-

<sup>3</sup> Sur l'origine polémique du vocable monophysisme, cf. *infra*, introduction, p. 15-18. Les accusations d'eutychianisme voire d'apollinarisme qui sont lancées par les diphysites contre Dioscore lors du concile de Chalcédoine sont ensuite reprises et explicitées par l'empereur Marcien et plus durement encore par le pape Léon (à l'encontre de Dioscore, cf. *infra*, chapitre 2, p. 130, 147-148, voir aussi A. Grillmeier, *Le Christ.*, II-1, p. 275-280). Dans le camp adverse, dès le déclenchement de la rébellion palestinienne conduite par le moine Théodose (fin 451), on prétend que les chalcédoniens partagent les convictions de Nestorius (cf. Zacharie, *H.E.*, III-3, p. 49, C.S., *V.E.*, 27, p. 41-42 (96), voir aussi L. Perrone, *La chiesa di Palestina*, p. 95-96). Cette accusation est volontiers reprise et amplifiée par Timothée Aelure (cf. *infra*, chapitre 3, p. 262).

<sup>4</sup> Ce que la recherche moderne, malgré les avancées décisives permises par J. Lebon, met très longtemps à reconnaître. Cf. *infra*, chapitre 1, p. 63, 78-80, 86-90.

<sup>5</sup> Cf. *infra*, chapitre 3, p. 276-281, chapitre 4, p. 416-417.

<sup>6</sup> Cf. chapitre 5, p. 461-472.

<sup>7</sup> Il s'agit dans un cas de l'Église chalcédonienne d'Alexandrie et dans l'autre de l'alliance monastique organisée par les acémètes. Voir *infra*, chapitre 5, p. 472-489.

tardée par Marcien, se maintient sans faille jusque tard dans le VI<sup>e</sup> siècle<sup>8</sup>. Cette continuité affichée pare le discours des archevêques antichalcédoniens d'une vertueuse intangibilité qui acquiert rapidement une forte exemplarité. En effet, l'affaiblissement du mouvement palestinien, durement réprimé par Marcien<sup>9</sup>, et l'absence de toute mise en ordre de la contestation à Antioche avant l'arrivée de Pierre le Foulon<sup>10</sup> contribuent à mettre plus nettement en évidence la permanence alexandrine et à conforter son ascendant. Se présentant comme les héritiers en ligne directe de l'enseignement doctrinal donné par Athanase et Cyrille, les successeurs de Dioscore peuvent donc chercher à s'imposer comme les interprètes autorisés de la pensée des Pères alexandrins. Aussi sollicitent-ils les personnalités et les groupes attachés à cette école, jusqu'à reconstituer un réseau d'influence dans l'ensemble du Proche-Orient romain<sup>11</sup>.

La persistance d'un puissant mouvement réfractaire au concile chalcédonien, à Alexandrie et en Égypte, constitue une préoccupation primordiale pour les souverains successifs. Il rappelle la blessure de la catholicité et met en péril le Salut de l'Empire. La conception d'un tel danger ne suppose aucune discontinuité entre les registres pragmatique et symbolique. L'empereur n'a pas seulement à craindre des émeutes capables de priver un temps les caisses impériales de ressources fiscales importantes et de frustrer Constantinople de l'ἐμβολή<sup>12</sup>. Il lui faut redouter encore l'extension de la résistance à l'Église officielle depuis le diocèse d'Égypte<sup>13</sup> vers la partie orientale de l'Em-

<sup>8</sup> Une interruption de la succession à la tête de la communauté monophysite sévérienne d'Alexandrie intervient entre la mort de Théodose (566) et l'intronisation de Pierre (575) qui s'impose face à un certain Théodore, ordonné six semaines plus tôt. Cf. notre article, "Le voyage de Damien", p. 335-337.

<sup>9</sup> Cf. *infra*, chapitre 2, p. 141.

<sup>10</sup> Cf. *ibid.*, p. 169-170.

<sup>11</sup> Cf. *infra*, chapitre 3, p. 253-258, 301-316.

<sup>12</sup> Menace qui se précise en 452, cf. *infra*, chapitre 2, p. 144.

<sup>13</sup> En effet, l'unité administrative de l'espace nilotique a été restaurée entre le 17 mars 380 et le 11 juillet 381. Au milieu du V<sup>e</sup> siècle, le diocèse se trouve subdivisé en huit provinces (l'Égypte, les deux Augustamiques, l'Arcadie, les deux Thébaïdes et les deux Libyes). Il est dirigé par le préfet augustal, que nomme l'empereur. Toutefois, le *comes Aegypti* est également doté d'importantes attributions civiles. En effet, il n'est pas seulement le premier des trois responsables des gouvernements militaires (duchés) que compte le diocèse (Égypte, Thébaïde et Libye). Sa supériorité hiérarchique s'accompagne de l'exercice d'une autorité effective dans les provinces qui ne se limite pas aux seuls aspects de défense et de protection. Elle suppose encore des compétences judiciaires et administratives. Aussi, en cas de crise, l'empereur n'hésite-t-il pas à associer les deux principales charges (duc d'Égypte et augustal) au profit du comte afin qu'il rétablisse l'ordre (ainsi Florus en 452 ou Arsénius en 487, cf. *infra*, chapitre 2, p. 144 et 230). Dès lors son office, mieux que celui de l'Augustal, tend-il à renouer avec celui du *praefectus Aegypti* (voir les remarques et les précisions apportées récemment par

pire et jusque dans la capitale. Pire encore, en raison du lien de réciprocité emblématique entre affaires ecclésiales et politiques<sup>14</sup>, la division des chrétiens risque de faciliter la moindre atteinte à la sûreté ou à l'intégrité de l'État, au moment où, même si les menaces perses<sup>15</sup> et hunniques<sup>16</sup> ont décliné, les forces barbares vandales<sup>17</sup> et surtout ostrogothiques<sup>18</sup> peuvent se faire pressantes. Dans ces conditions, on comprend l'attention que les empereurs manifestent à l'égard des sollicitations et des ambassades des protagonistes ecclésiastiques. Outre le fait que l'exercice du pouvoir commande de ne pas négliger leurs pétitions, pourvu qu'elles s'expriment conformément aux usages, les souverains, après Marcien, ont en commun de prendre conscience que les convictions défendues par les monophysites d'Alexandrie constituent une alternative respectueuse de leurs prérogatives; mieux,

J. M. Carrié, dans son article "Séparation ou cumul", spécialement, p. 108-111, dont notre présentation ci-dessus dépend directement).

Rappelons qu'en matière ecclésiastique, la situation égyptienne, fortement centralisée, est exceptionnelle dans l'Empire. Au cours du III<sup>e</sup> siècle en effet, les évêques d'Alexandrie ont fait obstacle à la mise en place d'un réseau de sièges métropolitains dans la vallée du Nil et, à Nicée, ils se sont vus confirmés dans leur autorité directe sur chacun des évêques de leur ressort (canon 6, cf. *D.G.A.*, I-1, p. 28-29, voir aussi E. Wipszycka, "Istituzioni ecclesiastiche", p. 239). En conséquence, même en Cyrénaïque, dont l'histoire urbaine et ecclésiastique se distingue nettement de celle de l'Égypte, le titulaire du siège de Ptolémaïs ne bénéficie pas de la totalité des attributions d'un véritable métropolitain (cf. A. Martin, *Athanasie*, p. 117-129).

<sup>14</sup> Précisé par Théodose dans sa lettre de convocation au concile d'Éphèse adressée à Cyrille (19 novembre 430, SEECK, p. 357, *A.C.O.*, I-1-1, p. 114-115, *A.C.O.E.*, p. 173-174) et défini selon une acception plus ambivalente – en exploitant la notion de sympathie – par Socrate de Constantinople, cf. infra, chapitre 6, p. 503-504.

<sup>15</sup> Pendant près de soixante années, la paix règne entre les empires perse et romain. Sans doute passé sous le règne de Pérôz (459-484) et de Léon (457-474), un accord, dont le contenu demeure assez lâche, incite le *basileus* à répondre aux demandes financières des Sassanides. Cette participation doit permettre au Perse d'assurer la défense de la zone caucasienne qui est alors soumise à la pression des Huns Sabires. Le refus d'Anastase de paraître trop vite donner suite à une sollicitation de ce genre constitue la raison alléguée par Kavadh pour la reprise des hostilités (502-505). Cf. G. Greatex, *Rome and Persia*, p. 14-17, 76-77.

<sup>16</sup> L'élimination de l'un des fils d'Attila, Dengizik, en Thrace (468) met fin à ce péril et suscite des festivités d'importance à Constantinople. En effet, sa tête est montrée en parade. Ce spectacle s'accompagne de célébrations ritualisées et de courses à l'hippodrome (cf. Marcellinus Comes, *Chronicon*, a. 469, p. 25, *Chronicon Paschale*, a. 468, p. 598 (90), voir aussi M. Mac Cormick, *Eternal Victory*, p. 61, et récemment B. Croke, dans Marcellinus Comes, *Chronique*, p. 98).

<sup>17</sup> Cf. infra, chapitre 2, p. 212-223, chapitre 3, p. 327.

<sup>18</sup> Spécialement après 472, date à laquelle les Ostrogoths Amales quittent la Pannonie et pénètrent dans la préfecture d'Illyricum oriental. Cf. E. Stein, *Histoire du Bas-Empire*. I, p. 356-357, II, p. 10-15, "Theodoricus Strabo 5", *P.L.R.E.*, p. 1073-1076, "Fl. Theodoricus 7", *ibid.*, p. 1077-1082, et infra, chapitre 5, p. 471-472.

qu'elles ne portent aucun préjudice à l'idéologie providentialiste de l'Empire<sup>19</sup>. Même s'il ne s'avère nullement subversif par nature, le modèle antichalcédonien inscrit au cœur de la figure ecclésiale une dualité intolérable pour l'autorité souveraine. Aussi, le *basileus* n'a-t-il de cesse de vouloir rétablir l'unité de l'Église impériale.

*De Chalcedoine à la mort de Zénon : une période cruciale*

De 451 à 491, les empereurs expérimentent trois options principales afin de parvenir au règlement du conflit religieux :

- soumettre la communauté dissidente en punissant spécialement son chef;
- promouvoir au contraire sa confession au rang de doctrine officielle;
- ou chercher enfin à masquer la pierre d'achoppement pour permettre la restauration des liens de communion, l'affirmation d'une unique hiérarchie et la célébration d'un même culte et de mêmes sacrements.

Sans doute pourra-t-on penser que l'évidente contradiction des politiques menées successivement peut être expliquée par des raisons propres à l'exercice du pouvoir impérial. Toutefois, il faut se garder d'y voir trop vite le résultat d'une lutte d'influence qui opposerait quelques puissants personnages de la Cour, capables de s'impliquer dans la controverse pour accroître leur emprise sur le souverain. Ainsi l'engagement du maître des milices *praesentalis*, Aspar, en faveur de Timothée Aelure ne suffit-il pas à convaincre l'empereur de lui donner satisfaction<sup>20</sup>. En revanche, des motifs géopolitiques peuvent entrer en considération lorsque des modifications sensibles de la ligne religieuse sont décidées sur l'initiative de l'empereur. Il y a lieu de croire par exemple que Zénon entend renforcer son autorité contestée par Illus, l'un de ses adversaires les plus dangereux, lorsqu'il conçoit l'*Hénotique* puis l'étend à l'Orient. De même, son médiocre intérêt pour les prises de position pontificales entre 482 et 489 se comprend-il plus aisément si l'on tient compte de l'isolement dans lequel se trouve Rome sous l'autorité d'Odoacre<sup>21</sup>. Pourtant, il serait illusoire de réduire les revirements impériaux à ce genre d'explication. Ils répondent principalement à la volonté de saisir une situation ecclésiale bien incertaine. En effet, l'issue de la confrontation des deux systèmes constantinopolitain et alexandrin, compliquée par les interventions romaines, demeure incécise. Au-

<sup>19</sup> Cf. infra, chapitre 5, p. 461-464.

<sup>20</sup> Cf. infra, chapitre 2, p. 156, 3, p. 333-334.

<sup>21</sup> Cf. infra, chapitre 5, p. 471-472.

tant dire que les retournements enregistrés soulignent le caractère évolutif et inachevé d'une construction religieuse de l'Empire romain d'Orient qui se stabilise seulement au cours du VI<sup>e</sup> siècle. Paradoxalement, dès le règne d'Anastase, l'influence alexandrine connaît une phase de déclin. En accordant sa faveur à Sévère, bientôt archevêque d'Antioche (512), le nouvel empereur facilite en effet l'affirmation d'une ligne monophysite rigoriste, qui, mieux que l'opposition chalcédonienne, met en difficulté les prétentions d'archevêques égyptiens apparaissant bien ternes face au flamboyant théologien<sup>22</sup>.

Aussi faut-il remarquer par comparaison que les représentants de la cause alexandrine de la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle développent chacun une personnalité remarquable. L'acribie christologique de Timothée Aelure et le souci pastoral qu'il partage avec un Pierre Monge, plus capable au demeurant de modérer ses prises de position doctrinales expliquent largement l'ample audience acquise par le projet alexandrin<sup>23</sup>. Encore convient-il de relever que leurs concurrents constantinopolitains, Acace tout spécialement, ne sont pas en reste. Sans s'exprimer avec la même autorité et la même rigueur en matière christologique, ils s'appliquent à entretenir une présence influente auprès du pouvoir. Ils exploitent aussi les possibilités offertes par l'attraction qu'exerce la capitale<sup>24</sup>. Or, au moment où Zénon disparaît (9 avril 491), tous ces protagonistes fameux sont morts, non seulement ceux qui ont toujours refusé d'entrer en communion réciproque, comme Anatole (458) et Gennade d'un côté (471), Timothée Aelure (477) de l'autre, mais encore ceux qui ont été associés à la mise en œuvre de l'*Hénotique*, comme Pierre le Foulon (488), Acace (489) et Pierre Monge (490). Si l'on ajoute les décès des ascètes monophysites les plus réputés, à savoir Isaïe de Gaza et Pierre l'Îbère, de peu postérieurs à celui de l'empereur isaurien<sup>25</sup>, on perçoit que l'année 491 marque en quelque sorte la fin d'une génération exceptionnelle d'acteurs ecclésiaux. N'avaient-ils pas en commun de s'être chacun déterminé en fonction d'un concile, celui de Chalcédoine, dont ils avaient tous été contemporains?

### *L'approche géo-ecclésiale : essai de définition*

L'affrontement entre systèmes rivaux se définit donc par une triple unité d'objet (la doctrine de l'Église impériale), de temps (451-491) et d'espace (l'Empire). Aussi, pour mieux étudier les caractéris-

<sup>22</sup> Cf. infra, chapitre 3, p. 379.

<sup>23</sup> Voir chapitre 3.

<sup>24</sup> Voir chapitre 4.

<sup>25</sup> P. Devos, "Quand", p. 348-350, a fermement établi qu'Isaïe était mort le 11 août 491 et Pierre le I<sup>er</sup> décembre de la même année.

tiques et le fonctionnement de ces modèles concurrents, nous proposons la démarche d'interprétation suivante : il s'agit de distinguer les logiques territoriales et les stratégies mises en œuvre en vue d'accéder à une situation de prééminence dans l'Église impériale. L'emprunt aux catégories de la géographie systémique, de la géopolitique surtout, permet de procéder à une telle étude<sup>26</sup>. Si elle fournit des notions descriptives utiles comme celles d'avant et d'arrière-pays, de satellisation, de sphère d'influence ou encore de point chaud, cette discipline invite surtout à dégager par analogie une géographie des espaces de présence, des zones d'interventions, bref à délimiter les priorités territoriales conçues par chacun des adversaires. De leur capacité respective à constituer et entretenir un espace d'intercommunion dépend en effet leur crédibilité et, partant, l'intérêt que leur porte l'empereur ou, mieux encore, l'octroi de son éventuel soutien.

La comparaison avec la géopolitique incite aussi à se montrer attentif à la constitution de réseaux d'information et de propagande. Appliquée à notre sujet, cette orientation de recherche se traduit par le souci d'étudier comment Alexandrins et Constantinopolitains cherchent à garantir le succès de leur idéologie. Aussi doit-on accorder une attention toute particulière aux médiations qui leur permettent de s'adresser au souverain ou de mobiliser les foules. Les mises en scène démonstratives, qu'elles s'accomplissent ordinairement lors de la liturgie ou lors des dévotions ritualisées, qu'elles soient organisées de façon spectaculaire à l'occasion des *adventus* ou encore qu'elles soient traduites en discours, en slogans, en chants, en surnoms ou en images montrent combien l'occupation de l'espace de communication constitue un enjeu capital<sup>27</sup>. De même les protagonistes s'attachent-ils à donner un fort retentissement à leur combat en répandant par écrit exhortations, avertissements, apologies et polémiques et en faisant mémoire des épreuves rencontrées et des succès obtenus. C'est donc dans le domaine éditorial également que la lutte fait rage.

Toutefois, l'approche géo-ecclésiologique que nous souhaitons développer ne se réduit pas à la simple transposition de méthodes

<sup>26</sup> Notre réflexion s'est nourrie notamment de la lecture des travaux menés par O. Dollfuss, en particulier de son article "Le système monde", *L'information géographique*, 54, 1990, p. 45-52 et de son ouvrage, composé en collaboration avec Rémy Knafou, *Le système du monde*, Paris, 1990 (Géographie universelle R.E.C.L.U.S. 1).

<sup>27</sup> Les vues pénétrantes de Ch. Roueché, exprimées notamment dans son article "Acclamations" et les observations de P. Brown, *Pouvoir et persuasion*, nous ont été d'un grand secours pour penser cette partie de notre étude d'une façon renouvelée et pour l'articuler avec les autres volets de notre recherche. Elle suppose de s'ouvrir à une très large gamme de sources textuelles sans oublier les apports de l'histoire de l'art. Nous nous y sommes efforcés.

d'investigation issues d'une autre discipline. Elle ne saurait se résumer à la mise en évidence de desseins impérialistes, dont les moyens d'action reposeraient uniquement sur l'exercice de pressions, l'emploi de la contrainte, voire de la coercition. Elle suppose une reconnaissance de la nature particulière des relations dans une institution spécifique, l'Église, qui, nourrie de l'enseignement paulinien, s'organise sans cesser de revendiquer son acception spirituelle identifiée au corps du Christ<sup>28</sup>. Dès lors, il faut insister sur l'idéal commun visé par les hiérarques. Il réside dans l'établissement d'une communion véritable, respectueuse, au moins en théorie, de la structure collégiale constitutive de l'Église<sup>29</sup>. Dans ces conditions, le déclenchement d'hostilités ne peut-il être considéré comme une option conforme à une politique dont l'objectif consisterait dans la seule recherche de la suprématie. La rupture des liens de fraternité entre communautés constitue un acte particulièrement grave auquel, par principe, aucun protagoniste ne peut se résoudre aisément.

Aussi faut-il réaffirmer que la raison première de la controverse est christologique. Aux yeux des protagonistes, la divergence doctrinale implique la totale cohérence de la foi et se révèle inséparablement liée à une opposition des conceptions de l'ordre ecclésial. En effet, celui-ci suppose le respect d'une hiérarchie dont les fondements ne sont pas unanimement reconnus. Sans doute l'origine apostolique constitue-t-elle une référence importante. À partir du IV<sup>e</sup> siècle, la papauté insiste de plus en plus nettement sur sa fondation pétriniennne au point de produire un véritable discours «pétrinologique»<sup>30</sup> sous l'impulsion de Léon (440-461). L'héritage du chef des apôtres est censé conférer la primauté à son successeur, selon la promesse du Seigneur, rapportée par le *logion* matthéen («Tu es Pierre et sur cette

<sup>28</sup> Paul lui-même introduit cette idée dans sa première lettre aux Corinthiens (voir *I Co* 12<sub>21-31</sub>) pour mieux insister sur la diversité des membres tous unis dans le Christ. Les épîtres deutéro-pauliniennes (cf. notamment *Ep* 1<sub>22-23</sub>, 5<sub>23</sub>, *Col* 1<sub>18-24</sub>) développent cette réflexion tout en l'infléchissant. Elles diffusent une conception corporative et personnalisée de l'Église-corps du Christ (selon l'expression de R. Brown, *L'Église héritée des apôtres*, New York, 1984, Paris, 1990<sup>3</sup>, (Lire la Bible 76), p. 77 et 85) qui constitue rapidement une référence décisive pour toutes les réflexions ecclésiologiques postérieures (cf. H. J. Vogt, "Église", *D.E.C.A.*, p. 773-783 pour une présentation concise de la présence de ce concept dans la pensée patristique). Ainsi, la signification théologique et salvatrice de l'Église présidentielle à toute considération relative à son développement historique (cf. spécialement chapitre 3, p. 276-281).

<sup>29</sup> Cf. *infra*, chapitre 3, p. 281-283. Cela n'empêche pas les archevêques constantinopolitains, Acace spécialement, de chercher à restreindre le plus possible la mise en pratique de la collégialité en matière de gouvernement ecclésial (cf. chapitre 4, p. 410-416).

<sup>30</sup> Nous empruntons là l'expression forgée par W. Ullmann, spécialement dans *Gelasius*, p. 153-154.



pierre...») <sup>31</sup>. Cette justification volontiers rappelée par les papes du V<sup>e</sup> siècle n'est certes pas ignorée en Orient. Cependant, les archevêques d'Égypte la considèrent avec prudence. La création de l'Église alexandrine, attribuée à Marc, le disciple de Pierre, n'est pas la seule marque qualificative qu'ils s'emploient à mettre en évidence. Ils soulignent encore la dignité d'évangéliste qui revient à leur fondateur avant de lui conférer la qualité d'apôtre. Ils se réfèrent surtout à la tradition nicéenne, également alléguée par les pontifes romains. Le sixième canon n'a-t-il pas spécialement distingué les deux sièges, et donc contribué à légitimer la première place d'Alexandrie en Orient? Ce rang ne trouve-t-il pas sa confirmation dans l'ardent engagement en faveur de la foi consenti par Athanase et par Cyrille <sup>32</sup>?

Pourtant en 381, lors du concile réuni à Constantinople, le siège de la nouvelle Rome est élevé au nom de principes foncièrement différents et difficilement conciliables. On proclame alors qu'il est doté de prérogatives d'honneur égales à celles du siège de l'ancienne Rome, tout en demeurant le second après lui. Cette promotion procède de la parenté politique des deux capitales de l'Empire. Elle doit prévaloir de la même manière en matière religieuse. Ce principe d'accommodement est exploité, avec d'importantes précisions à portée juridictionnelle, dans le décret disciplinaire de 451 appelé plus tard vingt-huitième canon <sup>33</sup>. En dépit de précautions conciliatrices, cette disposition provoque de très vives protestations. Certes, ce sont les légats pontificaux qui, les premiers, expriment leur refus de la célèbre décision avant que Léon ne le reproduise avec plus de résolution encore. Toutefois, les monophysites alexandrins ou même le chef de la communauté diphysite d'Égypte, Timothée Salophaciol, ne manquent pas de faire entendre leur désaccord à leur tour <sup>34</sup>. Ces contestations répétées démontrent que la période post-chalcédonienne s'ouvre sans que la clarification théorique de l'ordre supramétropolitain soit assurée. Une telle situation renforce évidemment l'intensité de la confrontation entre les modèles constantinopolitain et alexandrin et précipite leur évolution réciproque. En effet, les pilotes de chacun des deux projets font preuve d'une étonnante capacité à apporter non seulement des perfectionnements tactiques mais aussi des modifications conceptuelles à leur programme. De telles transformations sont suscitées par des phénomènes d'interaction qui obligent les protagonistes à un certain pragmatisme. L'expression la plus remarquable de ces facultés d'adaptation réside dans l'instauration d'une relation de communion entre Acace et Pierre

<sup>31</sup> Mt 16, 18. Cf. chapitre 3, p. 244-245.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 244-246, voir aussi A. Martin, "Alexandria", p. 164.

<sup>33</sup> À partir de la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle, cf. *infra*, chapitre 4, p. 401-406.

<sup>34</sup> Cf. *infra*, chapitre 3, particulièrement p. 299, chapitre 4, p. 407-409.

Monge à compter de 482, sans qu'aucun des deux n'ait pourtant renoncé à des prétentions et des objectifs finaux incompatibles<sup>35</sup>.

Toutefois, la ligne défendue n'est pas susceptible d'être infléchie par le seul rapport de force interecclésial. Les causalités intra-ecclésiales peuvent également se révéler contraignantes, voire déterminantes. Il est aisé de le vérifier pour ce qui concerne l'Égypte. Dignes successeurs d'un Athanase dont A. Martin a souligné l'attachement passionné à son peuple qu'il n'a eu de cesse de rassembler et de mettre en ordre sous sa houlette<sup>36</sup>, Timothée Aelure et Pierre Monge sont habités par le désir d'œuvrer pour la restauration de l'unité ecclésiale en Égypte. On comprend dans ces conditions qu'ils se montrent soucieux de faciliter la réintégration des clercs et des évêques qui, un temps, ont admis la confession de foi chalcédonienne. On conçoit également les inquiétudes qu'ils ont pu éprouver face aux manifestations du mécontentement monastique. Déjà esquissées peu après le rétablissement de Timothée (475)<sup>37</sup>, elles se transforment en démonstrations de défiance et mettent Pierre Monge en grave danger. En effet, l'adhésion massive des moines au mouvement aposchiste sous l'autorité charismatique de leaders de longue date investis de charges épiscopales menace l'emprise de l'archevêque sur un troupeau volontiers influencé par les ascètes-intercesseurs. Ainsi, sans accepter de remettre en cause sa patiente politique de communion, Pierre Monge se voit-il tenu de renoncer plus tôt que prévu à l'exploitation habile de sa distinction entre adhésion écrite au texte de l'*Hénotique* et anathématisation orale du *Tome* de Léon et du concile<sup>38</sup>.

En revanche, on pourrait croire que l'archevêque de Constantinople se trouve à la tête d'un clergé organisé et docile et qu'il dispose surtout des prérogatives suffisantes pour ne plus devoir craindre une fronde menée par quelques higoumènes réputés. En effet, les dispositions disciplinaires du concile de Chalcédoine paraissent devoir prévenir toute recomposition d'un parti monastique rebelle. Pourtant, les couvents de la capitale, plus encore ceux de ses environs qui peuvent échapper au contrôle direct de l'évêque constantinopolitain, conservent, sous l'autorité de leurs archimandrites, une forte capacité d'intervention. Sans doute l'archevêque peut-il en tirer parti, à l'exemple de Gennade, mais il peut tout aussi bien être contraint à donner satisfaction à un mouvement suscité par les

<sup>35</sup> Voir infra, chapitre 3, p. 265-267, 274-275, 281, 299, 323-324, chapitre 4, p. 440-441.

<sup>36</sup> En relevant par exemple l'esprit de conciliation montré par Athanase à l'égard des méliitiens (cf. A. Martin, *Athanase*, spécialement p. 73-74).

<sup>37</sup> Cf. chapitre 2, p. 183, 3, p. 273-276.

<sup>38</sup> Cf. chapitre 2, p. 206-207, 227, chapitre 3, p. 265-266.

moines, et ceci au risque de renforcer son isolement sur la scène géo-ecclésiale. C'est une série de manifestations de ce genre qui incite notamment Acace à s'engager contre l'*Encyclique* à l'automne 475. L'archevêque retient ensuite la leçon. Après 482, il s'emploie à ce que les contestations orchestrées par les acémètes ne parviennent plus à remettre ses projets en question<sup>39</sup>.

Ces exemples montrent aussi les inconvénients d'une classification par trop restrictive des phénomènes ecclésiaux étudiés. Déjà dans le cas égyptien, le courant aposchiste, bien que né d'une insatisfaction spontanée, revêt ensuite une signification interecclésiale et déborde vers la Palestine après le refus exprimé par Pierre Monge de se laisser dicter sa conduite. Plus encore, la résistance organisée sous le patronage acémète se prête-t-elle à une approche interecclésiale. En effet, elle procède d'un programme d'ampleur patiemment mis en œuvre à l'instigation des archimandrites Marcel, Cyrille et Rufin sans doute<sup>40</sup>. Aussi convient-il de ne pas opposer les deux catégories d'identification, mais au contraire de reconnaître que nombre de faits et d'intentions rapportés sont susceptibles d'être appréhendés selon la double acception intra et interecclésiale. Mieux, une telle interprétation permet de discerner avec plus d'acuité combien l'exigence géo-ecclésiale qualifie souvent des prises de position d'acteurs secondaires que l'on pourrait croire à première vue motivées par de simples considérations locales.

Les historiens anciens de l'Église nous aident d'ailleurs à entreprendre une telle démarche. Si leur insistance sur tels ou tels événements a pu être jugée anecdotique par certains<sup>41</sup>, elle révèle au contraire une intelligence des rapports conçus entre particularité et universalité qui s'avère suggestive<sup>42</sup>. De la sorte, leurs récits témoignent avec une familiarité inégalée des enjeux majeurs qui sous-tendent leur mise en ordre de faits dont certains ont pu passer pour médiocres aux yeux de la critique moderne.

<sup>39</sup> Cf. chapitre 2, p. 174, 208-210, 213, 216.

<sup>40</sup> Cf. chapitre 5, p. 481-489.

<sup>41</sup> Cf. infra, chapitre 7, p. 581, chapitre 9, p. 655-656.

<sup>42</sup> Sans retenir les conclusions concernant la provincialisation de l'histoire et la recherche d'identité régionale qu'elle tire de son analyse consacrée à l'ouvrage d'Évagre (p. 172), nous devons dire ici notre dette à l'égard de la réflexion menée par L. Cracco-Ruggini dans "Universalità". En effet, c'est en nous confrontant à ses remarques, consacrées à l'analyse du champ spatial et chronologique dans les *Histoires ecclésiastiques* – malheureusement circonscrites aux seuls ouvrages grecs ou latins parvenus en entier ou presque dans leur langue originale – et en nous interrogeant sur ses considérations relatives à «l'éocentrisme» des auteurs de l'Empire romain d'Orient (voir p. 169 notamment) que nous avons pu préciser notre propre démarche.

*Représentations géo-ecclésiales et réinterprétations de l'histoire chez Zacharie le Rhéteur, Théodore le Lecteur et Évagre le Scolastique*

La compréhension intime et volontiers partisane de la controverse que manifestent les auteurs d'*Histoires ecclésiastiques* atteste également la formation de considérations géo-ecclésiologiques propres, conçues en fonction des modèles qui se sont affrontés et pourtant irréductibles à ceux-ci. Obligés de rendre apparente une orthodoxie que l'appel à la tradition patristique ne permet plus de vérifier absolument<sup>43</sup>, les historiens produisent un exposé narratif global qui propage une représentation normative du bon ordre de l'Église. C'est pourquoi les initiatives des protagonistes, empereurs, hiérarques ou ascètes, ne sont pas seulement évaluées en fonction de la foi qui les inspire. Leur appréciation dépend également de leur conformité avec les conditions de paix et d'équilibre ecclésiaux que chacun des auteurs précise au cours de son ouvrage. Quitte à brouiller volontairement événements et chronologie<sup>44</sup>, le message manifeste ainsi sa signification programmatique : puisque les entorses à la règle géo-ecclésiale ont provoqué bien des tourments dans le passé, il importe que les autorités principales, celle de l'empereur particulièrement, veillent à ce que ce type de dysfonctionnement ne se reproduise pas.

Parmi les *Histoires ecclésiastiques* qui relatent les faits post-chalcédoniens survenus dans l'Empire romain d'Orient, trois ouvrages rédigés en grec par trois sujets du *basileus* permettent de prendre connaissance d'un tel discours. Leur date de rédaction, les conditions de leur parution, le respect des caractéristiques du genre dont ils relèvent les recommandent pour cette étude<sup>45</sup>, en dépit des difficultés posées par la complexité de leur transmission. En effet, les récits de Zacharie le Rhéteur (achevé avant juillet 496), de Théodore le Lecteur (terminé peu après juillet 518) et d'Évagre le Scolastique (composé fin 593-début 594) ont en commun de faire l'objet d'une publication libre ou même autorisée et sont censés fournir un prolongement au travail d'Eusèbe de Césarée continué par Socrate, Sozomène et Théodoret de Cyr. Marqués, même si c'est en creux, par l'actualité de la querelle christologique, les considérations expri-

<sup>43</sup> Cf. supra, introduction, p. 2 et P. Allen, *Evagrius*, p. 60-61.

<sup>44</sup> Selon un procédé déjà appliqué par Théodoret (cf. L. Cracco-Ruggini, "Universalità", p. 185) et volontiers reproduit par Évagre notamment (cf. infra, chapitre 9, p. 663-666, 678 et 681-682).

<sup>45</sup> Nous nous bornons ici à indiquer les traits qui qualifient les ouvrages de nos trois auteurs en fonction des critères d'analyse déjà exposés. Les caractéristiques présentées ci-après font l'objet d'une étude détaillée au cours du chapitre 6. En l'absence d'indications complémentaires, on voudra bien s'y reporter pour trouver les références sur lesquelles nous nous fondons ici.

mées par nos trois auteurs révèlent des appartenances confessionnelles divergentes ou contradictoires. Si Zacharie professe un monophysisme conciliateur qui doit beaucoup aux positions de Pierre Monge, Théodore affiche avec véhémence son strict diphysisme nourri d'influences antiochiennes, tandis qu'Évagre fait connaître son attachement au néochalcédonisme. Originaires de trois horizons géographiques distincts, à savoir, respectivement, Maïouma près de Gaza, Constantinople et d'Épiphanie de Syrie seconde, Zacharie, Théodore et Évagre se différencient encore par leur formation. À ce titre, on remarque en effet que deux d'entre eux sont dotés de compléments onomastiques interchangeableables qui renvoient en l'occurrence à une même activité professionnelle. Rhéteurs ou scolastiques<sup>46</sup>, Zacharie et Évagre sont avocats, donc laïcs, au moment où ils rédigent leur narration. Leur formation en philosophie et en droit surtout les distingue de Théodore, qui a reçu, assez jeune semble-t-il, l'ordre mineur de lecteur dans la Grande Église de la capitale.

S'ils ont pu recueillir, grâce aux amitiés nouées et aux fonctions occupées, de précieuses informations qui qualifient leurs récits, aucun de nos trois auteurs ne constitue cependant une figure de proue des partis en présence lors de la controverse qu'ils s'emploient à relater. Pourtant, l'application avec laquelle Zacharie, Théodore et Évagre organisent leur plaidoirie, de même que la conviction qui anime leur propos leur confèrent le rang de témoins engagés. Mieux, nos trois auteurs sont désireux de faciliter la réalisation de leur projet en le rendant public au moment où les conditions politiques de son éventuelle mise en œuvre leur paraissent les plus propices. Ainsi, grâce à un travail de reconstitution du fonctionnement narratif qui permet de franchir les obstacles éventuels d'une conservation textuelle délicate – ce qui vaut surtout pour le récit de Théodore – leurs ouvrages se prêtent à une exégèse attentive aux multiples renvois qui désignent le champ historial de leur composition. Autrement dit, les trois *Histoires ecclésiastiques* témoignent d'un travail d'appropriation historique. Elles nous renseignent sur l'évolution de la perception des enjeux passés, que chacun des trois auteurs successifs considère en fonction des conditions et des possibilités qui lui sont contemporaines. Ces trois manières de faire mémoire d'une même période agitée (451-491) témoignent donc dans une certaine mesure des transformations religieuses réalisées dans l'Empire romain d'Orient durant près d'un siècle (496-594). Autant dire qu'elles

<sup>46</sup> Rappelons que, durant l'Antiquité tardive, le vocable de scolastique qualifie un niveau d'études mais ne permet pas de présumer le métier exercé par celui qui peut être ainsi désigné. Cf. *infra*, chapitre 6, p. 545.

permettent également de mieux comprendre les raisons qui expliquent notamment l'émergence de l'idée pentarchique ou la cristallisation du schisme monophysite.

Seule toutefois, l'*Histoire ecclésiastique* de Zacharie se consacre exclusivement aux faits survenus depuis l'avènement de Marcien et le concile de Chalcédoine jusqu'à la mort de Zénon. En amont, le récit personnel de Théodore traite de la fin du règne de Théodose II tandis qu'il ne s'achève qu'avec l'intronisation de Justin (518). Quant à l'ouvrage d'Évagre, il débute par la controverse nestorienne et ne prend fin qu'après avoir fait état de la mort de Grégoire d'Antioche (593). Pourquoi alors concentrer notre analyse sur la séquence correspondant aux quarante années suivant le concile? Bien évidemment notre approche suppose de vérifier l'unité de pensée des deux derniers auteurs, d'exploiter aussi les indications complémentaires et les enseignements tirés des autres parties qu'ils nous ont transmis, mais il nous semble que l'étude plus spécifique des sections traitant des années 451-491 est justifiée par la structure, l'étoffe et l'objet des deux narrations chalcédoniennes. Il n'est guère difficile de le démontrer pour ce qui concerne l'*Histoire ecclésiastique* d'Évagre. La relation de Zacharie constitue en effet l'une de ses sources principales<sup>47</sup>. Surtout, son exploitation suivie confère une cohésion certaine à la portion du récit qui en dépend. Il y a donc lieu de repérer dans ce sous-ensemble une section spécifique au cours de laquelle le Scolastique peut prendre appui sur les interprétations de son prédécesseur pour affirmer ses propres conceptions de façon magistrale. S'il apparaît que Théodore a eu lui aussi connaissance de l'*Histoire ecclésiastique* de Zacharie<sup>48</sup>, il se refuse à lui emprunter quelque information que ce soit. En revanche, le Lecteur ne manque pas de chercher à ridiculiser plusieurs des assertions du Rhéteur et semble même s'assigner pour tâche de disqualifier ce récit hérétique, sans toutefois se lancer dans une réfutation en règle. Sans doute Théodore n'a-t-il pas l'intention de limiter son entreprise d'épuration historiographique au seul ouvrage de Zacharie. On peut croire au contraire qu'il vise également une autre *Histoire ecclésiastique* d'inspiration monophysite, celle de Jean Diakrinomenos<sup>49</sup>. De plus, Théodore cherche à répondre au défi que Zacharie a en quelque sorte lancé. En effet, le Rhéteur est le premier à avoir promu, tout au long de sa démonstration historique, l'argumentaire géo-ecclésiologique jusqu'à un haut degré de signification en l'articulant très étroitement avec l'affirmation confessionnelle<sup>50</sup>. Cet enrichissement herméneutique atteint un tel niveau

<sup>47</sup> Cf. chapitre 6, p. 574, chapitre 9, notamment p. 655-668.

<sup>48</sup> Cf. chapitre 6, p. 570.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> Voir chapitre 6, p. 511-513.

d'efficacité qu'il contraint le Lecteur à développer une riposte appropriée à ce nouvel enjeu narratologique. Dans ces conditions, la présentation contradictoire que Théodore conçoit affecte spécialement le récit de la période à laquelle Zacharie a consacré son récit. Autrement dit, c'est dans cette partie que s'affirme la perspective constantinopolitancentriste qui caractérise l'ensemble de l'ouvrage composé par le Lecteur.

La signification paradigmatique de la structure historique que nous avons dégagée se conserve une fois devenue structure narrative et herméneutique. Toutefois, pour mieux appréhender nos trois sources et caractériser les représentations géo-ecclésiales qu'elles diffusent (chapitres 6, 7, 8 et 9), il nous faut étudier auparavant les systèmes d'organisation ecclésiale qui entrent en vive concurrence durant la période post-chalcédonienne (451-491) (chapitres 3, 4 et 5). Cette démarche suppose d'avoir préalablement établi précisément quels sont les faits et les étapes qui marquent leur confrontation (chapitre 2). Pour ce faire, il convient tout d'abord de spécifier les présupposés interprétatifs avec lesquels l'historiographie moderne a pu chercher à aborder ces événements afin de procéder à une réflexion épistémologique concernant notre propre enquête (chapitre 1). Or, avant même de commencer ce parcours, il nous faut préciser certaines caractéristiques du registre lexical exploité dans ce travail.

#### *Quelques remarques terminologiques préliminaires*<sup>51</sup>

Si, dans notre intitulé de recherche, ne figure aucun vocable qui soit chargé d'une signification qu'un emploi historique prolongé rendrait ambigu, nous aurons recours, au cours de notre étude, à des notions dont l'imprécision, à l'époque qui nous retient, ou la signification péjorative ou encore amphibologique acquise ensuite exigent qu'elles soient clarifiées. C'est pourquoi il nous apparaît utile, d'emblée, d'exposer l'évolution sémantique de certaines familles de mots utilisés afin de dissiper tout malentendu.

L'insatisfaction éprouvée par les historiens face à l'emploi du terme polémique de monophysisme est un phénomène déjà ancien. La formation de ce vocable et de ses dérivés est postérieure à la période étudiée<sup>52</sup>. Bien plus, il ne figure pas dans les ouvrages hérésiologiques de la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle, tels que le *De sectis* ou le

<sup>51</sup> Rappelons en outre qu'un glossaire spécialement consacré aux différentes appartenances christologiques figure à la fin du présent ouvrage.

<sup>52</sup> À la différence des termes «diphysite» ou «dyophysite» visant l'appartenance communautaire chalcédonienne. En effet, Timothée Aelure les emploie déjà dans ses courriers envoyés depuis Gangres puis Cherson (cf. lettre de Timothée Aelure aux fidèles d'Égypte de Thébaïde et de Pentapole, "A Collection", p. 362<sub>15</sub>, 31), lettre du même au prêtre Claudianus, *ibid.*, p. 367<sub>6</sub>, 369<sub>31</sub>).

*De iis qui ad ecclesiam accedunt* de Timothée de Constantinople. Pourtant, l'usage du nom commence à se répandre sous le règne de Maurice<sup>53</sup>. Sans doute Jean Damascène lui confère-t-il une signification précisée. Distinguant nettement les eutychiens des fidèles de l'Église d'Alexandrie, il présente ces derniers comme «Égyptiens, schismatiques et monophysites séparés de l'Église orthodoxe sous le prétexte des décisions de Chalcédoine, mais demeurant orthodoxes sur tout le reste»<sup>54</sup>. Toutefois, la diffusion du substantif qualifiant la doctrine – monophysisme – procède non pas de cette clarification mais d'une conceptualisation moderne censée pointer la revendication exclusive de la célèbre formule cyrillienne : «Unique est la nature du Verbe incarnée»<sup>55</sup>. Développée a posteriori, cette dénomination recouvre confusément l'ensemble des doctrines qui, se fondant sur l'enseignement cyrillien, repoussent le dogme chalcédonien. Or, dès l'époque moderne, les travaux des orientalistes permettent de redécouvrir que les Églises non chalcédoniennes d'Orient professent l'humanité intégrale du Christ<sup>56</sup>. Progressivement étayée d'un corpus de mieux en mieux connu, cette constatation conduit à distinguer la confession de ces communautés – attachées aux enseignements de Timothée Aelure et de Sévère d'Antioche – de l'eutychieisme, auquel elle était jusque-là le plus souvent assimilée<sup>57</sup>. F. Nau propose donc de la nommer diplophysisme (d'une nature double)<sup>58</sup>. Jugée favorablement par certains<sup>59</sup>, la pertinence de ce nouveau vocable est contestée par J. Lebon. Il considère en effet que la construction de ce néologisme est inadéquate. Ne repose-t-il pas sur une affirmation apparue très tardivement dans l'œuvre de Bar Hebraeus (mort en 1286)<sup>60</sup>? Lebon lui préfère l'expression de monophysisme sévérien,

<sup>53</sup> Comme en témoignent les deux occurrences qui figurent dans la correspondance de Grégoire le Grand (Lettre à Quiriacus et aux autres évêques de l'Église catholique d'Ibérie, 1<sup>er</sup> juillet 601, J.W. 1844, *Registrum epistularum, libri VIII-XII, appendix*, éd. D. Norbert, Turnhout, Brepols, 1982, (C.C.L., 140 A), XI-52, p. 953<sub>2</sub> et lettre à Euloge d'Alexandrie, août 602, J.W. 1866, *ibid.*, XII-16, p. 990<sub>2</sub>). Le même terme est ensuite utilisé par Anastase le Sinaïte (voir notamment le *Viae dux*, sans doute composé peu avant 680, index, p. 331). Cf. Th. Hainthaler, "Monophysitismus, Monophysiten", *L.Th.K.*, 7, 1998, col. 418.

<sup>54</sup> Cf. Jean Damascène, *Liber de haeresibus*, 83, p. 49<sub>10-12</sub>. Voir aussi M. Jugie, "Monophysisme", col. 2219-2220.

<sup>55</sup> Cf. W. H. C. Frend, *Rise*, p. XIII. Sur l'expression que Cyrille croit tenir d'Athanase, cf. *infra*, chapitre 3, p. 255.

<sup>56</sup> Cf. *infra*, chapitre 1, p. 63-66.

<sup>57</sup> Cependant cette clarification indispensable est lentement adoptée par les historiens (cf. *ibid.*, p. 86-90).

<sup>58</sup> Cf. F. Nau, "Sur la christologie", p. 103, "Dans quelle mesure", p. 134.

<sup>59</sup> Cf. notamment Th. Schnitzler, *Codex Encyclius*, p. 15.

<sup>60</sup> Cf. J. Lebon, "La christologie du monophysisme syrien", p. 489.



qui qualifie l'apport de l'archevêque d'Antioche (512-518) à la doctrine déjà prêchée par Dioscore, par Timothée Aelure et par Philoxène. De la sorte, Lebon corrige les imprécisions du vocabulaire employé par A. von Harnack<sup>61</sup>. Il facilite également le succès de l'opposition entre monophysisme verbal (= sévérien) et réel (= eutykien) que propage ensuite M. Jugie. Toutefois, cette précision conserve l'inconvénient d'un élément à valeur exclusive "mono" et témoigne encore, du côté catholique, d'une conception intransigeante justifiant le caractère hérétique des Églises non-chalcédoniennes par leur intention schismatique<sup>62</sup>. Sans doute cette difficulté est-elle amoindrie à mesure que le dialogue œcuménique s'intensifie, notamment à la suite du concile Vatican II. Aussi, une désignation supposée restituer plus exactement la nature de la confession cyrillo-sévérienne est-elle bientôt employée, spécialement par A. Grillmeier<sup>63</sup> : le miaphysisme. Sans connaître un succès rapide, elle rencontre désormais un certain écho<sup>64</sup>. Cependant, sa visée reste strictement christologique. Autrement dit, elle ne peut aisément être exploitée par l'historien lorsque celui-ci entreprend de décrire et d'interpréter les phénomènes d'opposition communautaire à l'Église chalcédonienne. C'est pourquoi, nous avons considéré que nous devions préférer l'emploi du terme monophysisme et des mots qui en découlent, pourvu que plus aucun doute ne subsiste à propos de la nature de la foi professée. À aucun moment, nous semble-t-il, ce choix ne laisse subsister le moindre risque de commettre une confusion de lecture entre les monophysites proclamant l'entière consubstantialité du Christ avec l'humanité et les eutychiens, qu'ils soient de tendance néo-docète ou phantasiaste.

Quant aux termes diacrinomènes<sup>65</sup>, aposchistes ou acéphales, ces deux derniers étant usités comme synonymes à l'époque qui

<sup>61</sup> Cf. *id.*, *Le monophysisme sévérien*, p. XXI-XXVI, voir aussi *infra*, chapitre 1, p. 78-80.

<sup>62</sup> Cf. M. Jugie, "Eutychès et eutychieisme", col. 1595-1608, "Monophysisme", col. 2217-2218.

<sup>63</sup> Cf. A. Grillmeier, *Le Christ*. II-4, p. 51, 55 et surtout 536-537. A. De Halleux, dans "Lecture cyrillienne", p. 469, souligne « la coexistence chez Cyrille, constante mais diversement dosée selon ses écrits, d'un miaphysisme foncier et spontané avec un dyophysisme concessif et apologétique ». Cette qualification doctrinale le conduit à reconnaître en Eutychès et en Dioscore les « défenseurs d'un cyrillianisme miaphysite intolérant » (p. 471). Signalons au passage les limites de cette formule qui tend à attribuer à l'archimandrite et à l'archevêque les mêmes convictions.

<sup>64</sup> Ainsi ce vocable est-il introduit par P. Maraval dans son chapitre sur "Le concile de Chalcédoine", *Histoire du christianisme*. III, p. 94, qui se réfère à l'article d'A. de Halleux mentionné ci-dessus.

<sup>65</sup> Cf. *infra*, chapitre 3, p. 267.

nous occupe<sup>66</sup>, ils apparaissent durant la période étudiée ou peu après et désignent des groupes appartenant au courant monophysite anti-eutychien. C'est pourquoi, au cours de notre étude, ils se voient réserver une acception stricte, précisée en fonction des conditions historiques spécifiques qui expliquent leur singularisation<sup>67</sup>.

L'équivoque des termes confessionnels et doctrinaux n'est cependant pas le seul écueil à éviter. Il importe également de signifier quelle valeur est accordée aux vocables que nous allons employer pour qualifier les dignités, les prérogatives des principaux évêques et les circonscriptions propres à chacun des principaux sièges. Or, l'évolution de la structuration supra-métropolitaine, depuis la fin du IV<sup>e</sup> siècle jusqu'au-delà même de la période qui nous retient, prévient, dans les sources, toute fixation contraignante des désignations qui attestent une position supérieure à celle du métropolitain. Si l'autorité spirituelle que l'on signale par l'appellation pape ou *πάπας*, dans la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle, est attribuée à l'évêque de Rome et à celui d'Alexandrie selon un usage bien connu encore au VII<sup>e</sup> siècle en Orient<sup>68</sup>, les dénominations suivantes : exarque, archevêque ou patriarche sont davantage partagées en revanche, sans qu'elles se recoupent nécessairement. La première procède du canon 2 du concile de Constantinople I (381). Encore faut-il remarquer que ce texte, s'il prévoit l'organisation d'une instance juridictionnelle dans chacun des diocèses, ne fait mention que d'une autorité collégiale impliquant un fonctionnement synodal<sup>69</sup>. Les canons 9 et 17 de Chalcédoine précisent cependant les contours de cette instance en lui affectant un degré de centralisation accentué, puisqu'ils soulignent le rôle de l'exarque qui n'est autre que l'hiérarque dont le

<sup>66</sup> Cf. A. Grillmeier, *Le Christ*. II-1, p. 366. Un siècle plus tard, Timothée de Constantinople, *De iis qui ad ecclesiam accedunt*, col. 45 (p. 56) croit pouvoir dénombrer trois sectes issues de ce courant.

<sup>67</sup> Sur les *διακρινόμενοι* – les hésitants – voir infra, chapitre 3, p. 326. Pour ce qui concerne les aposchistes – le nom *ἀποσχίσται* signifie étymologiquement ceux qui se séparent – ou acéphales – *ἀκέφαλοι* veut dire ceux qui n'ont pas de tête, puisque aucun archevêque ne les dirige – cf. infra, spécialement chapitre 2, p. 224-230, chapitre 3, p. 359, 370-378, chapitre 7, p. 595-596, 607. Le terme jacobite, qui atteste l'importance de la figure de Jacques Baradée (fin V<sup>e</sup>-début VI<sup>e</sup> siècle-578) pour la communauté monophysite en Orient (cf. notre étude, "Le voyage de Damien", p. 335-347) ne peut pas avoir une signification chronologiquement régressive, à la différence de l'usage de l'adjectif sévérien, puisqu'il ne comporte pas le même rapport au contenu doctrinal et ne peut donc pas être doté de la même acception englobante.

<sup>68</sup> Cf. H. Gelzer, "Titel", p. 565-566, B. Studer, "Pape", *D.E.C.A.*, p. 1898. Voir chapitre 2, p. 198. Notons qu'en Égypte cette appellation n'était pas réservée à l'évêque alexandrin (cf. E. Wipszycka, "Istituzioni ecclesiastiche", p. 251).

<sup>69</sup> Cf. *D.G.A.*, I-1, p. 46-47.

siège correspond à la capitale civile du diocèse<sup>70</sup>. Pourtant, lors de la deuxième session du même concile (10 octobre 451), les commissaires invitent les « patriarches – et non les exarques – de chaque diocèse »<sup>71</sup> à délibérer au sujet de la foi. Une telle proposition révèle plus les incertitudes que les nuances des titulatures. Mieux, les décisions de Chalcédoine contestent l'exacte adéquation entre circonscriptions civile et ecclésiastique majeures et démontrent en particulier l'insignifiance de l'organisation exarchale en Thrace, ses insuffisances dans le Pont ou ses déficiences en Asie<sup>72</sup>.

Qu'en est-il du titre d'archevêque, qui n'a pas été retenu par les commissaires au moment de formuler leur demande, le 10 octobre 451? Apparue au IV<sup>e</sup> siècle, il comporte un sens honorifique qui, officiellement, s'applique spécialement aux évêques romain, constantinopolitain et alexandrin<sup>73</sup>. On sait cependant que cet usage n'est pas exclusif. Outre le fait qu'il puisse qualifier les titulaires d'Antioche<sup>74</sup> et de Jérusalem, grâce aux efforts de Juvénal<sup>75</sup>, on le voit encore décerné à leurs confrères de Césarée de Cappadoce<sup>76</sup> ou d'Éphèse<sup>77</sup> sans que la liste soit exhaustive ni le sens assuré<sup>78</sup>. Faut-il donc croire que seul le titre de patriarche a quelque chance de conférer une signification claire et sélective durant la période étudiée? Les travaux de V. Peri montrent le contraire<sup>79</sup>. Jusqu'en 429, cette dénomination ne semble concerner que les *Nassis*, les chefs successifs de

<sup>70</sup> Cf. *ibid.*, I-1, p. 51-52, 56-57 et infra, chapitre 3, p. 294-298.

<sup>71</sup> A.C.O., II-1-2, p. 78<sub>26</sub>, A.C.O.F., p. 30<sub>2</sub>, Évagre, *H.E.*, II-18, p. 80<sub>1</sub> (282<sub>9</sub>).

<sup>72</sup> Cf. infra, chapitre 3, p. 294-298.

<sup>73</sup> Ainsi la première liste désignant les participants au concile (première session, 8 octobre 451), n'accorde-t-elle ce titre qu'à Léon, Anatole et Dioscore (A.C.O., II-1-1, p. 56<sub>5-8</sub>, A.C.O.E., p. 670<sub>21-25</sub>). Sur les origines historiques de ce vocable, cf. A. Martin, *Athanasie*, p. 266-267.

<sup>74</sup> Cf. H. Gelzer, "Titel", p. 561.

<sup>75</sup> Lettre de Théodose II à Dioscore (sûrement juin 449, SEECK, p. 383), A.C.O., II-1-1, p. 74<sub>20-21</sub>, A.C.O.E., p. 691<sub>9</sub>. Cf. E. Honigmann, "Juvénal", p. 232.

<sup>76</sup> Lettre de Théodose II à Dioscore (sûrement juin 449, SEECK, p. 383), A.C.O., II-1-1, p. 74<sub>21</sub>, A.C.O.E., p. 691<sub>9-10</sub>.

<sup>77</sup> Entre 451 et 458, une inscription semble attribuer également ce titre honorifique à l'évêque de Smyrne, au moment où le prestige d'Éphèse est entamé (cf. P. Culerrier, "Suffragants", p. 143).

<sup>78</sup> Cf. G. Dagron, *Constantinople*, p. 477. Dans la *Notitia Antiochena* (vers 570), les sept suffragants de Syrie première sont distingués par le titre d'archevêques syncelles, tandis que deux archevêques simples sont également mentionnés. Il s'agit sans doute de dénominations propres au patriarcat d'Orient mais elles attestent la souplesse de l'acception (cf. B. Flusin, "Organisation et vie spirituelle de l'Église impériale", *Histoire du christianisme*, III, p. 531-532). Dans les documents épigraphiques, la désignation d'archevêque commence à qualifier la dignité de métropolitain à partir de la fin du V<sup>e</sup> siècle et devient usuelle au début du VII<sup>e</sup> siècle. Cf. D. Feissel, "Titres et fonctions", p. 808-810.

<sup>79</sup> Cf. notamment V. Peri, "la dénomination de patriarche", p. 359-364.

la diaspora juive dans l'Empire. Après la suppression de cette fonction institutionnelle, le titre de patriarche est rapidement accaparé par les chrétiens au profit des principaux détenteurs de l'autorité ecclésiastique<sup>80</sup>. Cependant, si le pape Léon est le premier à en être revêtu par l'empereur<sup>81</sup>, sa signification reste équivoque comme le montre son emploi par les commissaires à Chalcédoine ou la propagation de son usage, au bénéfice de Tyr ou de Thessalonique par exemple<sup>82</sup>. Aussi ne faut-il pas trop vite lui associer un territoire et un pouvoir juridictionnel strictement déterminés. C'est la nouvelle 109 (7 mai 541) seulement qui restreint son champ d'application aux sièges pentarchiques<sup>83</sup>. Cette acception rigoureuse est d'ailleurs relativement longue à s'imposer<sup>84</sup>. À l'époque que nous avons choisi de traiter, l'emploi du terme patriarche pour désigner le titulaire du siège

<sup>80</sup> Ainsi Socrate est-il le premier auteur, semble-t-il, à faire usage de ce vocable et de ses dérivés, tant pour désigner l'entité ecclésiastique formée par le diocèse du Pont (*H.E.*, V-8, p. 280<sub>21</sub>, 281<sub>5</sub>) que pour qualifier le pouvoir de Nestorius (*ibid.*, VII-31, p. 379<sub>14</sub>). Toutefois, il faut souligner avec M. Wallraff, *Sokrates*, p. 115 que le recours à cette terminologie reste exceptionnel dans l'ouvrage du Constantinopolitain.

<sup>81</sup> Dans la lettre que Théodose II adresse à Valentinien III (3 avril 450, SEECK, p. 385, *A.C.O.*, II-1-1, p. 7<sub>7</sub>). Cependant, dans ce courrier également, l'empereur d'Orient fait connaître son opposition à toute intervention du patriarche de Rome dans les affaires de l'Orient. Le même terme est utilisé dans la lettre du *basileus* à Galla Placidia (même date, *A.C.O.*, II-1-1, p. 7<sub>26-27</sub>).

<sup>82</sup> Sans qu'il s'agisse en ces cas de titulatures officielles. Le même terme était employé pour qualifier le titulaire du siège de Thessalonique dans *l'Histoire ecclésiastique* de Théodore le Lecteur, ce que l'épitomateur découvrit avec surprise au début du VII<sup>e</sup> siècle : « L'historien appelle patriarche l'évêque de Thessalonique, je ne sais pas pourquoi » (*T.L., H.E.*, E. 521, p. 125<sub>25-26</sub>). La plus ancienne attestation épigraphique du titre est fournie par une dédicace découverte à Hiérapolis de Phrygie. Distinguant un certain Gennaios, présenté également comme un archevêque, elle s'explique sans doute par le souci de ne pas laisser l'emploi du vocable aux Montanistes, encore actifs autour de Pepouza. Cf. en dernier D. Feissel, "Titres et fonctions", p. 811.

<sup>83</sup> Cf. *C.I.C.* III, p. 518.

<sup>84</sup> Cf. *infra*, chapitre 9, p. 687-689. G. Dagron, *Constantinople*, p. 480, a fait observer que l'empereur lui-même avait substitué patriarche à exarque lorsqu'il avait repris le canon 9 de la législation chalcédonienne (voir *C.I.C.* II, I. 4. 29 – constitution datée de 530 – § 2, p. 45 et *ibid.* III. Nouvelle 123 § 22 (Ier mai 546), p. 611). Parallèlement à l'usage nouveau, il aurait donc perpétué la synonymie ancienne entre exarque et patriarche. Toutefois, il nous semble qu'en faisant état du "patriarcat du diocèse", Justinien avait pour dessein, dans le second cas, de conforter le pouvoir patriarcal au sens décisif du terme. Sans doute avait-il été tenu de s'attacher encore en partie à la lettre du texte disciplinaire de 451 pour lui paraître fidèle (d'où l'emploi du mot diocèse) mais, ainsi que le remarque E. Hermann, dans "Chalkedon und die Ausgestaltung des konstantinopolitanischen Primats", *Das Konzil*. II, p. 477, l'empereur ne disait rien de la compétence constantinopolitaine que le canon 9 juxtaposait pourtant à celle de l'exarque. Cette omission nous paraît significative. Problématique, la disposition relative au siège de la capitale fut tue au profit de la mise en ordre de la pentarchie. En remaniant le

constantinopolitain est plusieurs fois attesté, au moins en ce qui concerne Acace<sup>85</sup>, mais il ne semble pas s'imposer pour qualifier l'autorité de l'archevêque alexandrin. Il n'apparaît pas dans la formule lancée par Olympios d'Evaza (ou Théodosiopolis, cité de la province d'Asie) pour louer Dioscore en 449<sup>86</sup>. Mieux, nous ne conservons aucune attestation officielle de son emploi avant que l'archevêque monophysite Théodose (535-566) soit à son tour volontiers désigné comme patriarche universel par ses correspondants syriens<sup>87</sup>.

Ainsi, dans la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle, parmi les principaux hiérarques, il semble donc que seul Acace entende revendiquer officiellement la désignation de patriarche<sup>88</sup> comme s'il la jugeait propice à l'expression de ses prétentions. Toutefois, il prend soin d'obtenir qu'on ajoute au titre qui distingue son pouvoir (patriarche) une désignation qui valorise sa dignité (archevêque). Il n'est donc pas exclu que les oppositions de titulatures entre évêques d'Alexandrie et de Constantinople, particulièrement manifestes à l'occasion des promulgations successives de l'*Encyclique* et de l'*Anti-Encyclique*, reflètent d'une certaine manière l'intense lutte qui oppose les tenants d'une configuration ecclésiale pré-chalcédonienne (Alexandrie) aux partisans d'un modèle centralisé (Constantinople)<sup>89</sup>. Pour autant, dès avant 491, la propagande monophysite témoigne de la volonté de

texte pour qu'il suggère une synonymie patriarcat-diocèse, Justinien modifie finalement l'acception du second terme jusqu'à l'assimiler au premier.

<sup>85</sup> Cf. infra, chapitre 2, p. 185-186, chapitre 4, p. 424-425. Rappelons que nous ne disposons pas des actes des sessions du synode permanent tenues en 476 et 477 (*Regestes*, n° 150 et 153) qui présentaient autant d'occasions de faire mention de cette dénomination.

<sup>86</sup> "Notre très saint père et archevêque œcuménique Dioscore". Cf. *A.C.O.*, II-3-1, p. 187<sub>11-12</sub>. Cf. infra, chapitre 4, p. 425. *L'Histoire de Dioscore*, dont une partie remonte peut-être à la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle (voir infra, chapitre 1, p. 69), désigne l'archevêque par ce vocable deux fois seulement (p. 253<sub>14</sub>, 307<sub>22</sub>).

<sup>87</sup> Cf. A. Grillmeier, *Le Christ*. II-4, p. 92. E. Wipszycka, "Istituzioni ecclesiastiche", p. 251, souligne toutefois la lenteur avec laquelle l'usage du mot patriarche s'est développé en Égypte. Du côté melkite, aucune source durant le VI<sup>e</sup> siècle ne nous permet de certifier que, malgré la législation impériale, la dénomination de patriarche figure dans la titulature employée à l'instigation ou sous le contrôle des Alexandrins, à la différence de ce que l'on observe dès 536 pour les évêques d'Antioche ou de Jérusalem (cf. H. Gelzer, "Titel", p. 564-565).

<sup>88</sup> Sans bien sûr se l'attribuer lui-même. L'usage commandait en effet de ne vouloir porter que le titre d'évêque lorsqu'on était souscripteur ou expéditeur. Ainsi la suscription des deux seules lettres d'Acace dont le texte est complètement ou largement conservé (*Regestes* n° 153 et 166) ne comporte donc au mieux que frère et co-ministre (Zacharie, *H.E.*, V-11, p. 128<sub>6</sub>, conformément à la formule habituelle "τῷ ἀδελφῷ καὶ συλλειτουργῷ", cf. H. Gelzer, "Titel", p. 554-557).

<sup>89</sup> Cf. infra, chapitre 2, p. 175-176, chapitre 4, p. 423-424.

ne pas laisser les Constantinopolitains s'emparer du titre de patriarche pour en faire un instrument de leur ambition. La fausse correspondance épistolaire que Pierre Monge fait sans doute paraître quelques mois après la mort d'Acace<sup>90</sup> signale en effet que les vocables de patriarche et d'archevêque ne sont justement associés que s'ils désignent l'Alexandrin<sup>91</sup>. Il ne nous paraît donc pas légitime de faire usage du vocable patriarche pour le seul Acace, même si aucun autre archevêque, à notre connaissance, ne l'a officiellement sollicité. D'ailleurs le Constantinopolitain lui-même ne démontre-t-il pas par ses initiatives que cette désignation, trop incertaine et susceptible de se rapporter à d'autres puissances que la sienne, ne parvient pas à qualifier sa soif de suprématie<sup>92</sup>? Dans la suite de cette étude, nous appliquerons donc le vocable de patriarche aux titulaires des trois autres sièges principaux de l'Empire d'Orient, sans renoncer aux autres désignations ecclésiastiques (archevêque en particulier), qui, en fonction du champ sémantique indiqué, s'étendront aux évêques de sièges exarchaux (comme Éphèse). Par commodité, nous emploierons également le terme de patriarcat pour délimiter l'espace intra-ecclésial des quatre principales Églises d'Orient tel qu'il fut conçu à Chalcédoine<sup>93</sup>. Nous retiendrons aussi le mot diocèse, selon l'acception géographique qui, correspondant à la circonscription civile, lui est conférée par les instances conciliaires dès la fin du IV<sup>e</sup> siècle. Surtout, nous prendrons soin de souligner comment le sens finalement acquis au VI<sup>e</sup> siècle par le terme patriarche et par ses dérivés résulte des décisions conciliaires, certes, mais aussi des affrontements géo-ecclésiaux qui marquent l'histoire de l'Empire entre 451 et 491.

<sup>90</sup> Cf. infra, chapitre 3, p. 374-378.

<sup>91</sup> Cf. la deuxième lettre copte de Monge à Acace, *M.M.F.C.* p. 199, voir aussi la deuxième lettre arménienne de Pierre, *Correspondance of Peter Mongus*, p. 728.

<sup>92</sup> Cf. infra, chapitre 4, p. 424-427.

<sup>93</sup> Voir aussi carte 2. En revanche, nous n'avons pas retenu le vocable d'archevêché. Connue à cette époque, le terme d'ἀρχιεπισκοπή est cependant d'un usage très rare et désigne la dignité d'un ministère et de ses attributions (cf. G. W. H. Lampe, *A Greek Patristic Lexikon*, p. 237).