

# REVUE DES ETUDES TARDO-ANTIQUES

Histoire, textes, traductions, analyses, sources et prolongements de l'Antiquité Tardive

(RET)

*publiée par l'Association « Textes pour l'Histoire de l'Antiquité Tardive » (THAT)*

ANNEE ET TOME III  
2013-2014

Supplément 1



**Textes pour  
l'Histoire de  
l'Antiquité  
Tardive**

# REVUE DES ETUDES TARDO-ANTIQUES (RET)

fondée par

E. Amato et †P.-L. Malosse

---

## COMITE SCIENTIFIQUE INTERNATIONAL

Nicole Belayche (École Pratique des Hautes Études, Paris), Giovanni de Bonfils (Università di Bari), Aldo Corcella (Università della Basilicata), Raffaella Cribiore (New York University), Kristoffel Demoen (Universiteit Gent), Elizabeth DePalma Digeser (University of California), Leah Di Segni (The Hebrew University of Jerusalem), José Antonio Fernández Delgado (Universidad de Salamanca), Jean-Luc Fournet (École Pratique des Hautes Études, Paris), Geoffrey Greatrex (University of Ottawa), Malcom Heath (University of Leeds), Peter Heather (King's College London), Philippe Hoffmann (École Pratique des Hautes Études, Paris), Enrico V. Maltese (Università di Torino), Arnaldo Marcone (Università di Roma 3), Mischa Meier (Universität Tübingen), Laura Miguélez-Cavero (Universidad de Salamanca), Claudio Moreschini (Università di Pisa), Robert J. Penella (Fordham University of New York), Lorenzo Perrone (Università di Bologna), Claudia Rapp (Universität Wien), Francesca Reduzzi (Università di Napoli « Federico II »), Jacques-Hubert Sautel (Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, Paris), Claudia Schindler (Universität Hamburg), Antonio Stramaglia (Università di Cassino).

## COMITE EDITORIAL

Eugenio Amato (Université de Nantes et Institut Universitaire de France), Béatrice Bakhouché (Université de Montpellier 3), †Jean Bouffartigue (Université de Paris X-Nanterre), Jean-Michel Carrié (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris), Sylvie Crogiez-Pétrequin (Université de Tours) Pierre Jaillotte (Université de Lille 3), Juan Antonio Jiménez Sánchez (Universitat de Barcelona), †Pierre-Louis Malosse (Université de Montpellier 3), Annick Martin (Université de Rennes 2), Sébastien Morlet (Université de Paris IV-Sorbonne), Bernard Pouderon (Université de Tours), Stéphane Ratti (Université de Bourgogne), Jacques Schamp (Université de Fribourg).

## DIRECTEURS DE LA PUBLICATION

Eugenio Amato (responsable)

Sylvie Crogiez-Pétrequin

Bernard Pouderon

---

**Peer-review.** Les travaux adressés pour publication à la revue seront soumis – sous la forme d'un double anonymat – à évaluation par deux spécialistes, dont l'un au moins extérieur au comité scientifique ou éditorial. La liste des experts externes sera publiée tous les deux ans.

## Normes pour les auteurs

Tous les travaux, rédigés de façon définitive, sont à soumettre par voie électronique en joignant un fichier texte au format word et pdf à l'adresse suivante :

**Eugenio.Amato@univ-nantes.fr**

La revue **ne publie de comptes rendus** que sous forme de recension critique détaillée ou d'article de synthèse (*review articles*). Elle apparaît **exclusivement par voie électronique** ; les tirés à part papier ne sont pas prévus.

Pour les **normes rédactionnelles détaillées**, ainsi que pour les **index complets** de chaque année et tome, prière de s'adresser à la page électronique de la revue :

**<http://recherche.univ-montp3.fr/RET>**

Le site électronique de la revue est hébergé par l'Université Paul-Valéry Montpellier 3, route de Mende, F-34199 Montpellier cedex 5.

La mise en page professionnelle de la revue est assurée par Arun Maltese, Via Saettone 64, I-17011 Albisola Superiore (Italie) – E-mail : [bear.am@savonaonline.it](mailto:bear.am@savonaonline.it).

ISSN 2115-8266

RET Supplément 1

# Réseaux sociaux et contraintes dans l'Antiquité Tardive

Actes de la journée d'études

(Université de Paris Ouest Nanterre La Défense, 27 juin 2013)

édités par

ARIANE BODIN et TIPHAINÉ MOREAU

2014

Le présent Supplément de la RET a été publié avec le subside de :

UMR 7041 - Archéologies et Sciences de l'Antiquité  
(Université de Paris Ouest Nanterre La Défense)

EA 4270 - Centre de Recherche Interdisciplinaire en Histoire, Histoire de  
l'Art et Musicologie (Université de Limoges)

## SOMMAIRE

<i>Préface</i> par Ariane BODIN et Tiphaine MOREAU	P. 3
 <i>INTRODUCTION</i>	
Tiphaine MOREAU Réseaux sociaux et contraintes dans l'Antiquité Tardive. Réflexions liminaires	7
 <i>CONTRAINTES ET RÉSEAUX FAMILIAUX</i>	
Christophe BADEL Le rôle de la contrainte dans les stratégies familiales (IV <sup>e</sup> -VI <sup>e</sup> siècles)	31
Ariane BODIN Certains membres des familles de clercs ont-ils été contraints d'emprunter la voie de l'ascétisme en Afrique et en Italie ? (IV <sup>e</sup> -VI <sup>e</sup> siècles)	45
Marie ROUX Les ralliements d'aristocrates à des usurpateurs dans la Gaule du V <sup>e</sup> siècle, des choix politiques contraignants pour leurs descendants ?	83
 <i>CONTRAINTES COMPORTEMENTALES AU SEIN DES RÉSEAUX</i>	
Tiphaine MOREAU Les réseaux de fonctionnaires et leurs contraintes sous Constance II. Réflexions d'après les <i>Res Gestae</i> (14-16) d'Ammien Marcellin	103
Vincent GONCALVES <i>Otium et decus</i> . Les contraintes du « devoir de loisir » dans les réseaux aristocratiques de l'Occident romain tardif (IV <sup>e</sup> -V <sup>e</sup> s. ap. J.-C.)	137

*CONTRAINTES CHEZ LES LETTRÉS ET LES FONCTIONNAIRES IMPÉRIAUX*

Bernadette CABOURET

Réseaux sociaux et contraintes : l'exemple de la *Correspondance* de Libanios d'Antioche 159

Vincent PUECH

Représentants de l'empereur et interventions dans la sphère religieuse en Orient aux V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles 177*POUVOIRS ET CONTRAINTES RELIGIEUSES*

Camille GERZAGUET

Pouvoirs épiscopal et luttes d'influence : Ambroise de Milan, le « parrain » des évêques d'Italie du Nord ? 219

Claire FAUCHON-CLAUDON

Contrainte(s) et réseau(x) dans les *Vies des Saints orientaux* de Jean d'Éphèse 241

Hervé HUNTZINGER

Séverin de Norique et ses obligés : un réseau social au service d'un pouvoir informel 273

Capucine NEMO-PEKELMAN

Pouvoir et réseaux des juges juifs dans les provinces orientales de l'Empire romain. À propos de la constitution XVI, 8, 9 du *Code Théodosien* (17 avril 392) 289*CONCLUSIONS*

Ariane BODIN

Réseaux sociaux et contraintes dans l'Antiquité Tardive 307

CONTRAINTE(S) ET RÉSEAU(X)  
DANS LES *VIES DES SAINTS ORIENTAUX* DE JEAN D'ÉPHÈSE

*Abstract* : The *Lives of the Eastern Saints* by John of Ephesus (507-586) is one of the main sources at our disposal in Syriac language which allows us to know anti-chalcedonian circles. Closely related to the miaphysite sphere, John of Ephesus nevertheless strictly converted to the chalcedonian doctrine the populations of Asia Minor that Justinian had entrusted him to (re) convert. Thus, John of Ephesus gives us both an inner and external outlook upon the miaphysite movement. The pressure is exerted in different ways on the antichalcedonian circles, affecting them at several levels. Following the Concile of Chalcedon (451), whole provinces go over to miaphysitism. The emperors' policies concerning anti-chalcedonians waver between expressions of Union and periods of coercion and repression, which gradually push miaphysites to organize themselves into networks to survive. The birth of these networks thus depends on the constraints bearing on these communities. One should not forget however the other side of the coin, that is the constraints or obligations that these new networks impose on their members. First of all, we will see how, according to John of Ephesus, the miaphysite network was born under constraints and how the constraints that gradually weighed on the network led to the diversification of the initial network, causing its splitting into several entities and the (re)definition of distinct lines of doctrinal thought. Secondly we will examine the constraints exerted within every community organized as a network, in order to examine what the specificity of the miaphysite identity might be. The study of the link between constraint and network in the *Lives of the Eastern Saints* by John of Ephesus allows us to consider how a writer presents the elaboration of a network. There still remains to know how far this process of interiorization of the constraints implies a conscious project of propaganda and to what extent John of Ephesus is one of the leading elements in this ideological construction.

*Keywords* : Constraint(s) ; networks ; Late Antiquity ; John of Ephesus ; hagiography ; miaphysitism ; persecutions ; monarchism ; Syria ; Asia Minor ; Egypt ; Constantinople.

*Réseaux et contraintes : remarques préliminaires*

Dans le domaine des sciences sociales, la notion de réseau est en plein essor

«RET» Supplément 1, 2014, pp. 241-271

depuis une quinzaine d'années maintenant<sup>1</sup>, sans pour autant relever d'une école historiographique comme le note Claire Lemerrier :

« Les premiers ouvrages qui ont mis la notion en exergue relèvent souvent de l'histoire moderne, et, finalement, parlent plus de groupes familiaux aux configurations variées que de 'réseaux' en général. Quant aux historiens qui ont, plus précisément, utilisé – en histoire politique ou ailleurs – des techniques, des logiciels, des représentations graphiques relevant de 'l'analyse de réseaux' et empruntées aux sociologues, ils l'ont fait en ordre dispersé, sans constituer une école historiographique<sup>2</sup> ».

L'étude des réseaux pose avant tout un problème de définition car, ajoute-t-elle :

« Plus trivialement, on parle souvent de 'réseau', par un simple effet de mode, là où on aurait parlé, il y a quelques décennies, de 'groupe', pour désigner un collectif plus ou moins formellement organisé, une liste d'individus, en somme, dont on présuppose que quelque chose les lie ou les singularise sans toujours dire bien clairement de quoi il s'agit, sans toujours spécifier le lien<sup>3</sup> qui, en toute rigueur, devrait permettre de définir un réseau. Lorsque le mot 'réseau' vient sous la plume, on peut ainsi toujours se demander si le terme 'groupe', éventuellement qualifié (du point de vue du niveau d'organisation, du caractère conscient ou non de l'appartenance, des critères de regroupement, des objectifs...) ne serait pas plus approprié et, dans le cas contraire, quelles connotations précises on souhaite amener avec le terme 'réseau' – des connotations qui, pour éviter tout malentendu, gagneraient alors à être explicitées par un adjectif qualificatif ou un nom plus précis<sup>4</sup> ».

Pour étudier un réseau et non un « simple » groupe, il convient donc de préciser la nature et les caractéristiques du lien qui existe entre les divers membres d'un groupe. Dans ce cas, l'étude des contraintes inhérentes à un réseau ou générées par lui peut-elle nous aider à mieux définir le lien qui existe entre les différents individus qui constituent un groupe et, surtout, qui forment un réseau et agissent en réseau ?

<sup>1</sup> Se reporter aux synthèses de Claire Lemerrier à ce sujet. C. LEMERCIER, « Analyse de réseaux et histoire », *RHMC* 52, 2, avril-juin 2005, pp. 88-112.

<sup>2</sup> C. LEMERCIER, « Réseaux et groupes d'influence – bilan historiographique », p. 1, disponible en ligne : [http://hal.inria.fr/docs/00/54/99/85/PDF/HPR\\_Lemerrier.pdf](http://hal.inria.fr/docs/00/54/99/85/PDF/HPR_Lemerrier.pdf)

<sup>3</sup> C'est nous qui soulignons.

<sup>4</sup> Cf. LEMERCIER, *Réseaux et groupes d'influence* [n. 2].

Si l'on suit la définition donnée par le dictionnaire du CNRTL<sup>5</sup>, une contrainte se définit comme le fait de « serrer, presser, mettre à l'étroit, d'obliger, parfois avec force, quelqu'un à agir contre sa volonté ». Souvent, la contrainte est associée à l'idée de violence exercée sur une personne ou à l'idée d'un effort exercé par une personne sur elle-même. Contraindre, c'est donc obliger quelqu'un par voie de droit, ou bien mettre quelqu'un dans la nécessité d'agir malgré soi. Cela place un individu dans la situation de faire volontairement un effort sur soi pour empêcher un sentiment de se manifester ou pour en diminuer l'intensité ; cela place encore l'individu dans la situation de faire volontairement un effort sur soi pour adopter une attitude ou accomplir une action. Cette définition distingue ainsi la contrainte subie (action de forcer quelqu'un, parfois jusqu'à user de violence) et la contrainte revendiquée (s'empêcher soi-même de faire quelque chose, soit pour rester dans le groupe soit parce que la contrainte est devenue partie prenante de l'identité du groupe)<sup>6</sup>. Nous avons envisagé ici la contrainte au sens large afin d'embrasser un vaste champ de phénomènes, il resterait beaucoup à faire pour bien distinguer cette notion de celles de devoir et d'obligation<sup>7</sup>.

Associer les termes de réseau et de contrainte soulève un grand nombre de questions. Premièrement, ces deux champs d'étude sont vastes. Les réseaux peuvent avoir plus ou moins de visibilité (selon qu'ils sont officiels ou officieux, voire clandestins) ; les contraintes peuvent être de natures variées (physiques, morales, sociales, économiques, culturelles, politiques, religieuses...). Identifier des réseaux ou des contraintes est donc une tâche ardue. Deuxièmement, cela pose la question du ressenti. Dans quelle mesure les individus qui appartiennent à un réseau ont-ils conscience d'agir sous la contrainte spécifique imposée par leur réseau ? Par ailleurs, les contraintes qui s'exercent au cœur d'un réseau sont-elles toujours moindres que les avantages et les bénéfices retirés de l'appartenance à ce même réseau ? Sinon, quel serait l'intérêt de subir des contraintes pour appartenir à un réseau ? Dans une certaine mesure, cela revient à essayer de mesurer la part de l'intime et du paraître et pose par là-même la question des outils de vérification dont dispose l'historien. Comment vérifier que tous les membres d'un réseau respectent et s'imposent les mêmes règles ou subissent uniformément les mêmes contraintes ? Ces règles ou ces contraintes sont-elles établies au préalable, discu-

<sup>5</sup> Le dictionnaire du Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales est consultable en ligne : <http://www.cnrtl.fr/definition/>

<sup>6</sup> Se reporter à la définition de l'autocontrainte par N. ELIAS, *La civilisation des moeurs*, [trad. P. Kamnitzer], Paris 1973, pp. 224, 244-245 ; N. ELIAS, *La société des individus*, [trad. J. Étoré], Paris 1987, p. 66 ; N. ELIAS, *La dynamique de l'Occident*, [trad. P. Kamnitzer], Paris 1975, réimpr. 1991, p. 275.

<sup>7</sup> Voir à ce sujet les conclusions d'A. Bodin dans le présent volume.

tées ensemble, ou bien s'imposent-elles tacitement ? Existe-t-il des chartes à respecter, des règles écrites ou orales auxquelles il faut obéir ? Finalement, poser la question des liens entre réseaux et contraintes conduit à s'interroger sur la définition et la construction de l'identité d'une communauté : jusqu'à quel point appartenir à un réseau est-il un marqueur d'identité ? Jusqu'où un individu est-il prêt à aller et à subir des contraintes pour maintenir son appartenance au réseau et être reconnu comme membre du réseau à part entière ?

Pour tenter d'apporter quelques éclairages sur ces questions, nous avons choisi de traiter du cas des réseaux et des contraintes qui apparaissent dans les *Vies de Saints orientaux* de Jean d'Éphèse, ouvrage rédigé en langue syriaque, au VI<sup>e</sup> siècle de notre ère, dans un contexte politique et religieux mouvementé<sup>8</sup>. Dans l'Empire romain d'Orient, à cette période, les querelles théologiques ne sont pas de simples conflits religieux qui agitent seulement les autorités impériales et les dignitaires de l'Église. En réalité, ces querelles cristallisent des tensions beaucoup plus profondes. Les milieux monastiques participent activement à ces querelles. Les *Vies de saints orientaux* de Jean d'Éphèse (507-586) constituent l'une des principales sources en langue syriaque dont nous disposons pour connaître les milieux antichalcédoniens. D'une part, leur auteur a beaucoup voyagé et a pu expérimenter, en personne, les différents réseaux mis en œuvre. D'autre part, il joue sur un double niveau de lecture : fondamentalement miaphysite, Jean d'Éphèse a cependant converti strictement à la doctrine chalcédonienne les populations d'Asie Mineure dont Justinien lui avait confié la (re)conversion. Jean d'Éphèse porte donc un regard à la fois intérieur et extérieur sur les communautés miaphysites. Ce jeu littéraire permanent fait partie des contraintes qui s'exercent sur cet homme chargé d'aller dispenser la foi orthodoxe (celle de l'empereur) en Asie mineure notamment, tout en étant un fervent anti-chalcédonien. La contrainte s'exerce de plusieurs manières dans les milieux antichalcédoniens et affecte ces derniers à plusieurs niveaux. À la suite du concile de Chalcédoine (451), des provinces entières basculent dans le miaphysisme<sup>9</sup>. Les politiques des

<sup>8</sup> Pour une synthèse récente, se reporter à F. ALPI, *Antioche et le monde syrien*, in J.-R. ARMONGATHE – P. MONTAUBIN – M.-Y. PERRIN (éds.), *Histoire générale du christianisme, des origines au XV<sup>e</sup> siècle*, Paris 2010, pp. 561-577. Pour une synthèse un peu datée du mouvement miaphysite, mais toujours stimulante : W. H. C. FRENCH, *The Rise of the Monophysite Movement*, Cambridge 1979. Pour le règne de Justinien, se reporter à la biographie de G. TATE, *Justinien, l'épopée de l'Empire d'Orient (527-565)*, Paris 2004, notamment les chapitres 3 et 6 de la deuxième partie, 3 de la troisième partie, et 3 de la cinquième partie. Pour une vision d'ensemble de l'histoire des miaphysites au VI<sup>e</sup> siècle, se reporter à V. MENZE, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford 2008.

<sup>9</sup> Les universitaires s'accordent à dire que le terme miaphysite est préférable à celui d'anti-chalcédonien ou de monophysite car il rend compte de la diversité des sectes (julianistes, sévériens),

empereurs à l'égard des antichalcédoniens oscillent entre les formules d'Union et les périodes de répression (accompagnées de persécutions), ce qui pousse peu à peu les miaphysites à s'organiser en réseaux pour survivre. La naissance de ces réseaux est donc conditionnée par les contraintes qui pesaient sur ces communautés.

Mais il ne faut pas oublier le revers de la médaille, à savoir les contraintes que ces nouveaux réseaux imposent à leurs membres. Il s'agira d'étudier le point de vue d'un auteur sur les contraintes et les réseaux dont il est le témoin et le contemporain, c'est-à-dire d'étudier la perception qu'il en donne tout en étant conscient que cette approche ne fait que refléter son point de vue personnel sur la question. Néanmoins, nous espérons que cette étude pourra nous aider à décrypter les contraintes appréhendées par cet auteur. Comme les perçoit-il ? Comment en rend-il compte ? Éventuellement, comment les théorise-t-il ? Autrement dit, il s'agit d'étudier la vision d'un auteur, dont nous allons voir les spécificités, concernant les réseaux qu'il fréquente, les contraintes qu'il perçoit et le sens qu'il leur donne.

### 1. *Jean d'Éphèse, un auteur au cœur des réseaux et sous la contrainte ?*

#### a. Jean d'Éphèse, l'homme des réseaux ?

Rédigées par Jean d'Éphèse vers 566-568, les *Vies de Saints orientaux* ne constituent pas l'unique source que nous possédons pour connaître leur auteur<sup>10</sup>. En effet, la biographie de l'évêque d'Asie est relativement bien connue en raison des liens entretenus par Jean d'Éphèse avec le pouvoir impérial. Né au début du VI<sup>e</sup> siècle, vers 507, sur le territoire d'Ingilène (plus tard Arménie IV), dans un milieu miaphysite, Jean est placé, dès son plus jeune âge, auprès du stylite Marô à Ar'arabtha. Il fréquente les milieux monastiques durant ses années de jeunesse, et

entre autres) qui apparaissent après le concile de Chalcédoine de 451. MENZE, *Justinian* [n. 8], pp. 2-3, préfère employer celui de non-chalcédonien qui lui semble davantage convenir à une étude historique dénuée de préjugés dogmatiques. La langue anglaise emploie fréquemment ces formules négatives, mais c'est moins le cas en français, aussi avons-nous choisi de garder le terme de miaphysite.

<sup>10</sup> Sur ce sujet, on pourra se reporter à E. BROOKS – S. A. HARVEY – J. J. VAN GINKEL et récemment B. FLUSIN. Il ne faut pas oublier la notice prosopographique de S. DESTEPHEN, *Le clergé des provinces du Diocèse d'Asie (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle) : étude de prosopographie*, thèse de l'EPHE, 2004, pp. 620-644; S. DESTEPHEN, *Prosopographie du diocèse d'Asie (325-641)*, Paris 2008, pp. 494-519.

connaît une certaine liberté de mouvement. De fait, notamment en raison des persécutions des années 520, Jean est amené à voyager fréquemment. En 530, les moines des régions orientales sont autorisés par l'empereur Justinien à rentrer dans leur communauté d'Amida. Dans les cinq années qui suivent, Jean d'Éphèse continue à voyager : il visite des moines et des ermites, et gagne l'Égypte puis Constantinople. Il se rend de communautés en communautés et fréquente essentiellement les milieux monastiques plus ou moins éloignés de sa contrée d'origine et plus ou moins touchés par la deuxième vague de persécution de l'hiver 536-537. Les années 540 marquent une rupture car il se rend à Constantinople et ne revient plus en Orient de façon permanente. Dans la capitale, il évolue dans les hautes sphères du pouvoir et devient un proche de la famille impériale<sup>11</sup>. En 541, il effectue une dernière tournée en Égypte, en Palestine, en Mésopotamie et en Syrie. Constantinople est à cette époque devenu un lieu de refuge pour un certain nombre de persécutés miaphysites. L'année 542 marque un tournant. Alors que la peste atteint Constantinople, Jean est choisi par Justinien pour aller convertir les païens d'Asie (et les convertir à la foi orthodoxe, chalcédonienne). Il mène cette tâche avec zèle et, apparemment, avec beaucoup de succès. Il parcourt les régions d'Asie mineure pendant environ trente-cinq ans (jusqu'en 577-578). Vers 558, Jean est consacré évêque d'Éphèse<sup>12</sup>. En 566, après la mort de Théodosios, le chef de file des opposants au Concile de Chalcédoine, il devient la tête reconnue des anti-chalcédoniens de la capitale. Il connaît ensuite l'exil et la prison, avant de revenir dans un état de semi-grâce à Constantinople, pour y mourir en 586.

De cette biographie succincte, retenons que Jean d'Éphèse a fréquenté les milieux orientaux (notamment mésopotamien, syrien, égyptien), ainsi que les milieux de Constantinople, et, en vertu de sa mission d'évangélisation, l'Asie mineure. Il a une excellente connaissance de l'Orient et de la géographie de l'Empire. Surtout, il a fréquenté des milieux divers : monastiques, ecclésiastiques, laïcs et impériaux. Il a pu rencontrer un grand nombre de fidèles ou de dignitaires et faire notamment le lien entre les différentes communautés miaphysites en train de se constituer en réseaux.

b. Un auteur sous la contrainte : comment concilier points de vue officiel et officieux ?

Pour les avoir visités en personne, il connaît bien les territoires qu'il décrit. Ses

<sup>11</sup> Sur les relations entre Justinien et Jean d'Éphèse, se reporter à MENZE, *Justinian* [n. 8], pp. 254-265.

<sup>12</sup> Il est aujourd'hui acquis que l'évêque d'Éphèse a mené les opérations de christianisation en Asie mineure en convertissant strictement selon la *doxa* chalcédonienne.

écrits constituent donc une source précieuse pour l'histoire des contrées orientales de l'Empire romain du VI<sup>e</sup> siècle. En outre, même s'il a été choisi par Justinien pour (re)convertir à la stricte orthodoxie chalcédonienne les païens d'Asie mineure, Jean d'Ephèse est fondamentalement anti-chalcédonien. Ses accointances miaphysites le rendent davantage sensible aux querelles religieuses qui animent ces populations orientales. En cela, il constitue un témoin essentiel de leur histoire. Les écrits de Jean d'Ephèse reflètent son intérêt pour les problèmes politiques, sociaux et religieux qui agitent ses contemporains. L'évêque d'Asie aurait peut-être écrit une histoire des persécutions religieuses (que nous n'avons plus) et, en 544, un rapport sur la peste de 541/542 (perdu également). Il aurait aussi rédigé une défense adressée au Synode oriental au sujet de l'union de 571 (disparue elle aussi). Dans les écrits qui nous sont parvenus intégralement ou partiellement, se trouve une *Histoire ecclésiastique* qui commence à Jules César et s'achève en 595<sup>13</sup>. La première partie concerne la période allant de Jules César à Théodose II et elle nous est connue par des citations dans la célèbre *Chronique* de Michel le Syrien (patriarche jacobite mort en 1199) ; la deuxième partie s'étale du règne de Théodose II à 551, nous en avons des fragments et des citations chez Michel le Syrien entre autres ; la troisième partie nous est parvenue dans son intégralité. Enfin, demeure son œuvre majeure : les *Vies des Saints orientaux* sur lesquelles nous reviendrons plus en détail *infra*.

L'une des caractéristiques de ses écrits est de mêler points de vue officiel et officieux. Ses ouvrages tentent de concilier le respect pour la hiérarchie justinienne et l'attrait pour la doctrine miaphysite. Ainsi, il insiste sur des événements marquants de l'histoire de la communauté miaphysite mais sa proximité avec le pouvoir impérial le conduit à porter des jugements partiels<sup>14</sup>. Jean d'Ephèse est toujours très élogieux quand il parle de Justinien, désigné comme le « victorieux » (ܝܚܘܕܝܢ)<sup>15</sup>, ou de Théodora, toujours mentionnée comme « la croyante » (ܩܘܕܝܫܐ)<sup>16</sup> afin de mettre en relief ses accointances miaphysites. La *Vie de Mare* offre un bon exemple de la manière dont Jean d'Ephèse mêle points de vue officiel et officieux. Mare est un saint qui voyage par toute la Syrie jusqu'en Égypte<sup>17</sup>. Après quinze ans à Alexandrie, les persécutions le poussent à s'exiler. Il décide alors d'aller faire un rapport de la situation à Justinien et Théodora. Dans l'exposé de

<sup>13</sup> P. ALLEN, « A New Date for the Last Recorded Events in John of Ephesus' *Historia ecclesiastica* », *OLP* 10, 1979, pp. 251-254.

<sup>14</sup> C. PAZDERNIK, « Our Most Pious Consort Given us by God: Dissident Reactions to the Partnership of Justinian and Theodora, AD 525-549 », *CLAnt* 13, 1994, pp. 256-81.

<sup>15</sup> Ioh. Eph., *VMare* 36, 430, PO 18.

<sup>16</sup> Ioh. Eph., *VMare* 36, 430, PO 18.

<sup>17</sup> Ioh. Eph., *VMare* 36, 427, PO 18.

cette entrevue, Jean d'Éphèse tente de ménager la cour impériale et la communauté miaphysite. L'évêque d'Asie préfère ne pas faire un récit détaillé de l'entrevue de Mare avec Justinien et Théodora car le solitaire s'est mal comporté envers eux : il les a insultés et s'est montré violent envers le couple impérial. L'expression employée par Jean d'Éphèse est ambiguë. Comme le note E. Brooks, on peut effectivement interpréter l'expression syriaque (ܠܡܪܝܢܐ) <sup>18</sup> dans les deux sens : violence de Mare envers Théodora et Justinien ou violence de Théodora et Justinien envers Mare. En revanche, Jean insiste sur le fait que le couple impérial aurait beaucoup apprécié la liberté de parole du saint, laquelle dénote son esprit d'autonomie et d'initiative, et constitue un compliment manifeste au charisme de l'émissaire miaphysite.

c. Les *Vies des Saints orientaux* : un tableau des différents réseaux, des conditions de leur naissance et des contraintes qui pèsent sur eux ?

La question de l'organisation des *Vies* rédigées par Jean d'Éphèse n'est pas simple. Pourtant, les principes adoptés dans les manuscrits (et nous allons le voir, sans doute par Jean d'Éphèse en personne) soulignent, semble-t-il, l'importance du thème des réseaux et des contraintes dont l'évêque d'Asie semble vouloir rendre compte. Il est vrai qu'il est difficile de montrer que la structure des *Vies* est révélatrice du processus de diffusion des idées miaphysites. Cette structure n'est-elle pas simplement liée aux voyages de Jean lui-même et à sa carrière qui le mène des monastères amidéens à Constantinople puis en Égypte ? Certains éléments donnent cependant à réfléchir. Les *Vies des Saints orientaux* comportent 58 notices dans le style de Palladios (auteur de l'*Histoire Lausiaque*, une histoire du monachisme égyptien, rédigée vers 419, en grec) ou encore dans celui de Théodoret de Cyr (auteur, entre autres, d'une *Histoire des moines de Syrie*, rédigée en grec dans la première moitié du V<sup>e</sup> siècle, et qui constitue un recueil des biographies de trente ascètes syriens). Le style de Jean est proche du grec commun (car la langue syriaque de Jean d'Éphèse est difficile et comporte notamment beaucoup de problèmes de syntaxe). L'auteur manifeste en général peu d'intérêt pour la théologie<sup>19</sup>. Ces notices sont constituées de deux volets : en premier lieu, des vies d'ascètes plus ou moins connus ; et, en second lieu, des chapitres plus généraux sur les cercles miaphysites (cercles monastiques mais pas uniquement, comme le tableau fourni en annexe le souligne). Les *Vies* ont été rédigées entre 566 et 568. Le manuscrit le plus ancien date de 688 : il comporte toutes les

<sup>18</sup> Ioh. Eph., *VMare* 36, 428-429, PO 18.

<sup>19</sup> Le seul véritable débat concerne les nestoriens.

notices ainsi que d'autres extraits selon un choix et un ordre qui font sens dans l'histoire des miaphysites, si on se fie à la liste donnée par Michel le Syrien. La tentative de synthèse du tableau en annexe semble déjà révéler quelques indices quant à la mise en place d'un éventuel réseau miaphysite et la perception qu'en avait celui qui a rassemblé les notices, à défaut de savoir si c'est l'ordre adopté par Jean d'Éphèse lui-même, ce qui est probable pour la majorité des *Vies* selon J. J. Van Ginkel ou E. Brooks, malgré quelques exceptions significatives<sup>20</sup>.

Plusieurs éléments semblent présider à l'organisation des *Vies* telles que nous les avons sous les yeux. Les *Vies* 1 à 35 concernent des personnages d'Orient connus avant 542 tandis que les *Vies* 35 à 58 évoquent les personnes rencontrées à Constantinople après 542 (ce qui semble d'ores et déjà indiquer deux types de réseaux). À cela s'ajoute le fait que, d'une manière générale, la première vingtaine de *Vies* concerne des saints ou des ascètes en lien direct avec le monde monastique ; les *Vies* 20 à 35 font davantage état de laïcs ou de clercs ; enfin, les vingt dernières notices élargissent encore les cercles concernés puisqu'elles évoquent aussi la vie de grands dignitaires ecclésiastiques ou laïcs de l'Empire. Jean d'Éphèse semble donc rendre compte d'une diffusion graduelle des idées miaphysites et d'un élargissement progressif des cercles d'acteurs concernés. Les croyances miaphysites seraient parties des milieux monastiques pour toucher des clercs et quelques laïcs, puis finalement concerner une société diversifiée qui atteint les plus hautes sphères de l'Empire. Cette mise en perspective n'est sans doute pas anodine. Pour les lecteurs de Jean d'Éphèse, à la fin du VI<sup>e</sup> siècle, elle contribue à forger l'image d'un ample réseau miaphysite.

La question qui nous intéresse ici n'est pas de déterminer la nature de cette organisation en réseaux ou d'en établir une typologie : il s'agit de voir comment la contrainte s'exerce sur, dans, ou à travers ces réseaux. Dans un premier temps, nous verrons donc comment, selon Jean d'Éphèse, le réseau miaphysite est né sous la contrainte et comment les contraintes qui ont progressivement pesé sur ce réseau ont entraîné la diversification du réseau initial, sa ramification en plusieurs entités ainsi que la (re)définition de lignes de pensée doctrinale distinctes. Dans un second temps, nous examinerons les contraintes qui s'exercent au sein de chacune des entités fonctionnant en réseau afin de relever ce qui pourrait faire la spécificité et l'identité du réseau miaphysite.

<sup>20</sup> J. J. VAN GINKEL, « "Whence Comes Your Holiness, Father ?" On the Life of Malkha and John of Asia », in G. J. REININK – A. C. KLUGKIST (dir.), *After Bardaisan, Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor J.W. Drijvers*, Leuven 1999, pp. 117-123 : part. 120-121.

## 2. Des réseaux nés sous la contrainte ?

### a. La première vague de persécution : de la mise en place d'un réseau monastique miaphysite à sa mise en évidence dans les *Vies des Saints orientaux*

À la suite du concile de Chalcédoine en 451, des oppositions se font jour. Les antichalcédoniens se définissent par opposition au concile de Chalcédoine. Mais pendant longtemps ils sont désignés (notamment par Justinien encore) comme des *diakrinomenoi* : des hésitants, que les autorités impériales et ecclésiastiques constantinopolitaines espèrent ramener dans le giron de l'Église dite orthodoxe. Cependant, des provinces entières basculent dans l'opposition (Syrie et Égypte) et en 521 Justin I<sup>er</sup> lance des persécutions qui sont dirigées essentiellement contre des monastères. Cela aboutit à l'essaimage et à la dissémination des communautés monastiques dans les années 522. Lors de cette première phase de persécution, les communautés monastiques ont la possibilité de partir d'un seul tenant comme en témoigne la *Vie des couvents d'Amida*<sup>21</sup>. Ainsi, les communautés ont encore l'illusion de former un tout cohérent.

Dans le cas de cette première phase de persécution, il est question de contraintes puisque des moines sont chassés de leur monastère et sont obligés d'aller s'installer dans d'autres monastères. Il est aussi question de réseaux car les moines chassés continuent d'être en lien avec leur monastère d'origine (ou ce qu'il en reste car, très souvent, le monastère a été pillé). En outre, les moines persécutés restent en contact entre eux lorsqu'ils sont amenés à se répartir une nouvelle fois entre différents monastères, parce que celui qui les a initialement accueillis se révèle au final trop petit. Ainsi, la communauté d'Amida, évaluée à mille membres, s'est installée depuis son départ dans le couvent de Mar Mama à Hazyn. Mais les vastes locaux suffisent à peine aux moines. Ils y demeurent malgré tout cinq ans avant de devoir repartir. Ces années semblent marquer l'apparition du principe de la mobilité des communautés monastiques fondée sur une relecture du concept de *xeniteia*<sup>22</sup>. Les liens demeurent très forts entre les commu-

<sup>21</sup> Ioh. Eph., *Vie des couvents d'Amida* 35, 405, PO 18. Une contrainte pèse en échange sur ces communautés : elles semblent devoir assurer le peuplement du territoire et la christianisation des populations locales, souvent aux marges de l'empire romain chrétien de Justinien (en tous cas, ces communautés assurent une présence chrétienne parmi les populations juives, ou les chrétiens mal christianisés). Cf. B. FLUSIN, *Christianiser, rechristianiser : Jean d'Éphèse et les missions*, in H. INGLEBERT – S. DESTEPHEN – B. DUMÉZIL (éds.), *Le problème de la christianisation du monde antique*, Paris 2010, pp. 293-306. Sur la vie des couvents d'Amida pendant les persécutions : S. ASHBROOK-HARVEY, *Asceticism and Society in Crisis. John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1984, pp. 65-75.

<sup>22</sup> C. FAUCHON, *Pauvres et étrangers en contexte dans les œuvres de Barhadbesabba 'Arbaia et Jean d'É-*

nautés et leur contrée d'origine : en 530 les moines sont autorisés par Justinien à revenir à Amida, soit près de dix ans après leur départ forcé, et les communautés retrouvent sans hésiter le chemin d'Amida afin de s'y réinstaller.

Ainsi, selon les *Vies de Saints orientaux*, à la fin de cette première phase de persécution, l'essentiel de la « rébellion » ou plutôt de la contestation miaphysite concerne les moines, qui fonctionnent en réseau (on pourrait sinon, éventuellement, parler de filiales). Les persécutions des années 520 ont entraîné le départ de communautés entières qui trouvent refuge plus à l'Est. Il arrive que les moines s'installent dans ces communautés-refuges pour y demeurer. Cependant, se trouvant à l'étroit, les moines réfugiés sont souvent amenés à construire de nouveaux monastères. Notons que ce phénomène de construction peut se lire de deux manières : soit comme une contrainte endogène que s'imposent les communautés pour mener une vie monastique digne de ce nom, dans de bonnes conditions, où chacun peut trouver et pratiquer l'*hésychia* (le repos) sans être entassés les uns sur les autres ; soit comme une contrainte imposée. D'aucuns ont montré que les communautés monastiques étaient persécutées dans les zones considérées comme proches du pouvoir impérial. Reléguées aux marges de l'Empire romain, les communautés monastiques bénéficient de la part des autorités d'un espace de liberté relatif. Mais elles sont amenées à valoriser le territoire (construction, agriculture, travaux d'irrigation...) et à assurer une présence chrétienne dans des zones reculées de l'Empire, laissées en contact avec des populations juives, ou encore mal christianisées<sup>23</sup>. La *Vie d'Addai le chorévêque*<sup>24</sup> insiste sur les pénibles travaux menés par les moines persécutés qui se heurtent, dans la construction de leur nouveau monastère, à des problèmes de sécheresse ou de sol caillouteux. Les moines ont donc vocation à valoriser ces rudes contrées. Dans les *Vies d'Addai et Abraham*, deux frères devenus moines participent à la construction difficile d'un monastère puis mènent une vie itinérante et fondent pas moins d'une douzaine de monastères, ce qui contribue, dans ce cas, à améliorer considérablement la présence chrétienne dans ces contrées<sup>25</sup>.

phèse, in G. CHARPENTIER – V. PUECH (éds.), *Villes et campagnes aux rives de la Méditerranée ancienne. Hommages à Georges Tate* (= *Topoi* Suppl. 12), Lyon 2013, pp. 555-570.

<sup>23</sup> M. WHITBY, « John of Ephesus and the Pagans: Pagan Survivals in Sixth Century », in M. SALAMON (éd.), *Paganism in the Later Roman Empire and in Byzantium*, Cracovie 1991, pp. 111-132 ou plus récemment B. FLUSIN, *Christianiser* [n. 21].

<sup>24</sup> Ioh. Eph., *V'Addai le chorévêque* 8, 129, PO 17.

<sup>25</sup> Ioh. Eph., *V'Addai et Abraham* 22, 299-300, PO 17.

b. La « Grande descente » d'Éphrem et ses conséquences : vers la diversification des réseaux ?

Durant l'hiver 536 et 537 de notre ère, intervient ce qu'on appelle la « Grande descente d'Éphrem », qui est en réalité une construction hagiographique de Jean d'Éphèse. Il s'agit d'un durcissement et d'une reprise localisée des persécutions en Syrie-Mésopotamie à l'initiative d'un persécuteur zélé, le patriarche chalcédonien Éphrem d'Antioche. Dans un premier temps, les moines s'en vont à Tella de Thuté, puis, une nouvelle fois expulsés, se rendent au monastère des Peupliers à l'extrême limite du territoire amidéen. En 537, ils sont obligés de se disperser complètement. Contraints de s'éparpiller, les moines subissent plus durement encore cette persécution. C'est par petits groupes qu'ils gagnent un monastère, puis sont obligés de s'établir dans un autre monastère et ainsi de suite. Par exemple, les membres du couvent des Hourounayatê situé entre Édesse, Amida et Samosate, se répartissent parmi les autres communautés miaphysites, dont celle de Jean (qui en accueille une dizaine)<sup>26</sup>. Les monastères sont durement et directement atteints, ce qui implique le redéploiement des communautés monastiques et surtout la diversification des réseaux en raison des contraintes qui pèsent sur les milieux monastiques. Cette fois, les communautés de moines ne restent pas groupées dans leur exil ; elles sont dispersées et réparties comme elles le peuvent. Cet épisode marque un tournant dans l'existence du réseau monastique, tel qu'il avait pu se mettre en place pendant la première vague de persécution. C'est aussi la preuve que les autorités cherchent bel et bien à atomiser ce groupe car elles ont pris conscience du fonctionnement en réseaux de ces moines, ce qui implique justement des capacités d'entraide et des stratégies de survie ou de résistance au pouvoir, qui peuvent se révéler dangereuses pour le pouvoir en place. Le but d'Éphrem semble vraiment d'éradiquer le mouvement monastique miaphysite. Mais, cela a une conséquence à laquelle les autorités ne s'attendaient sans doute pas : la diversification des réseaux. Les contraintes extrêmes imposées aux réseaux monastiques miaphysites lors de cet épisode de la Grande descente d'Éphrem entraînent le début de la diversification des réseaux, comme le tableau en annexe nous en livre quelques exemples. À côté des monastères, d'autres structures sont désormais susceptibles d'abriter des persécutés. La *Vie d'Eljiah et de Théodore* fait état d'une vaste demeure aménagée en monastère et qui accueille ponctuellement des réfugiés<sup>27</sup>; la *Vie des réfugiés de Constantinople*<sup>28</sup> mentionne les différentes *villae* ou palais de la capitale mis à la disposition des

<sup>26</sup> Mich. Syr. 9, 19, trad. II, 186 A.

<sup>27</sup> Ioh. Eph., *Vies d'Eljiah et Théodore* 31, 379, PO 18. Voir aussi C. FAUCHON [n. 22].

<sup>28</sup> Ioh. Eph., *VRéfugiés de Constantinople* 47, 475 ; 481, PO 19.

réfugiés ; la *Vie de Thomas l'Arménien*<sup>29</sup>, la *Vie de Syméon le montagnard*<sup>30</sup> et surtout la *Vie du couvent de Jean Urtaya*<sup>31</sup> semblent indiquer que les écoles participent également de ce mouvement<sup>32</sup> ; enfin il faut citer le cas des *xenodocheia* (comme dans la *Vie de Kashish de Chios*<sup>33</sup>) où des moines persécutés peuvent trouver un abri. La Grande descente d'Ephrem marque donc un tournant important dans la constitution du mouvement miaphysite<sup>34</sup>.

c. Des années 540 à 580 : la transformation des réseaux de dissidents en une Église séparée ?

Entre 540 et 580, les persécutions se caractérisent par leur caractère beaucoup plus diffus ou ponctuel (comme dans les années 578). L'ampleur de la ramification du réseau miaphysite devient patente. Au cours de cette période, les communautés monastiques ne sont plus les seules communautés miaphysites concernées par la traque anti-miaphysite. Le caractère long (ce n'est qu'au terme de vingt-trois ans que les moines sont autorisés à revenir dans la région d'Amida par exemple) et diffus de ces persécutions oblige aussi les différentes communautés à fonctionner en réseau pour survivre. Dès 540, Constantinople est devenu un lieu de refuge pour certains clercs miaphysites originaires de Syrie, d'Arménie, d'Asie mineure et d'Alexandrie, non seulement dans le palais d'Hormisdas, sous la protection de Théodora, mais aussi dans d'autres refuges, auprès de Mare, à Sykai par exemple. Dans les vingt dernières notices des *Vies de Saints orientaux*, Jean d'Éphèse semble donner à lire le lent processus de la constitution d'une Église dissidente à partir de l'unification des différents réseaux qui existaient. Cette organisation en Église séparée passe par la mise en valeur des figures des évêques consécrateurs, entendus ici comme les évêques chargés de consacrer les membres d'une nouvelle hiérarchie ecclésiastique<sup>35</sup> et, surtout, à travers celle de la figure

<sup>29</sup> Ioh. Eph., *VThomas l'Arménien* 21, 293, PO 17. Il est question de lire les livres des pères et d'en proposer des commentaires et des exhortations dogmatiques.

<sup>30</sup> Ioh. Eph., *VSyméon le montagnard* 16, 229-247, PO 17.

<sup>31</sup> Ioh. Eph., *Vcouvent de Jean Urtaya* 58, 564-565, PO 19. Lorsque Kawad attaque Amida, trois cents hommes se réfugient dans l'école (*scholè*). Il s'agit ici d'une attaque perse, mais il nous semble révélateur que Jean d'Éphèse associe l'école à un lieu de refuge en cas de crise.

<sup>32</sup> Sur l'importance et le succès des écoles dans le processus de christianisation en milieu syriaque, se reporter à M. DEBIÉ, *Devenir chrétien dans l'Iran sassanide*, in INGLEBERT – DESTEPHEN – DUMÉZIL, *Le problème de la christianisation* [n. 21], pp. 329-359 : part. 339-341.

<sup>33</sup> Ioh. Eph., *VKashish* 51, 507, PO 19.

<sup>34</sup> MENZE, *Justinian* [n. 8], part. le chap. 4 "Towards a Church", pp. 144-193.

<sup>35</sup> Justinien accepte d'envoyer un évêque miaphysite auprès des Ghassanides. Au cours de cette phase, les contraintes imposées par Justinien sont claires : ces réseaux peuvent exister, mais, en

unificatrice de Jacques Baradée qui donne son nom à cette Église et dont l'emplacement de la *Vie* dans l'ouvrage de Jean d'Éphèse constitue le point d'orgue de l'unification des groupes monastiques, laïcs et ecclésiastiques. Il faut préciser que ce sont les adversaires de cette Église miaphysite qui lui ont donné le nom de Jacobite, d'après le nom de Jacques Baradée, en syriaque Jacob. Cette Église récusé le terme en affirmant qu'elle n'est pas sectatrice de Jacques Baradée mais constitue la seule Église orthodoxe (d'où le nom actuel d'Église syro-orthodoxe ou syriaque orthodoxe pour la distinguer des Églises orthodoxes grecque ou russe). Il existait différents courants (syrien, égyptien, constantinopolitain, entre autres) au sein de la mouvance miaphysite, au point que l'on ne désigne jamais les miaphysites comme tels mais soit comme des antichalcédoniens, soit comme des hésitants (*diakrinomenoi*) – terminologie employée par les autorités et adversaires de ces personnes –, soit comme des partisans de tel ou tel meneur (selon le nom de la personne qu'ils suivent : les julianistes, les sévériens, les jacobites). Bien souvent, ce sont les adversaires d'un courant qui leur donne ce nom. Les miaphysites ne forment pas un courant homogène et uniforme ; ce dernier est constitué de plusieurs mouvances, conduites chacune par des meneurs charismatiques. C'est patent dans la *Vie de Jacques*<sup>36</sup>, où chaque groupe affirme être de la foi de Jacques,

échange, ils doivent participer à la prise en charge des pauvres durant les épisodes de peste, à l'occupation du territoire et, surtout, à la réorganisation du *limes* dans le cadre d'une nouvelle stratégie de défense mise en place par l'Empereur Justinien contre la Perse. On peut parler d'une stratégie du donnant-donnant. Est-il alors encore question de contraintes ? L'envoi et l'ordination d'évêques miaphysites pour les Ghassanides sous l'impulsion de Théodora est une conséquence et un gage du bon vouloir de Justinien vis-à-vis de ces populations. Cela aboutit aux prémisses de la constitution d'une Église séparée car des évêques dissidents sont ordonnés officiellement. La mort de Théodora en 548 ne modifie pas tout de suite l'attitude de Justinien. Pour une vision d'ensemble des relations entre les Ghassanides et Justinien, voir G. FISCHER, *Between Empires : Arabs, Romans and Sasanians in Late Antiquity*, Oxford 2011, ou R. HOYLAND, « Late Roman Provincia Arabia, Monophysite Monks and Arab Tribes: a Problem of Centre and Periphery », *Semítica et Classica* 2, 2009, pp. 117-139. On peut aussi se reporter aux ouvrages un peu plus anciens de E. KEY FOWDEN, *The Barbarian Plain. St. Sergius between Rome and Iran*, Berkeley 1999 ou encore d'I. SHAHÍD, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, Washington 2002. Sur la question spécifique du peuplement du *limes*, se reporter à G. TATE, « Le problème de la défense et du peuplement de la steppe et du désert, dans le Nord de la Syrie, entre la chute de Palmyre et le règne de Justinien », *AArchSyr* 42, 1996, pp. 331-337. L'ouvrage de G. Fowden aborde aussi ces questions : G. FOWDEN, *Empire to Commonwealth Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton 1993, pp. 119-121 et 130-132. L'auteur indique que la distribution des monastères miaphysites suggère des emplacements de construction à côté des résidences des princes Ghassanides.

<sup>36</sup> *VJacques* 602, PO 19. Il s'agit d'une *Vie* pseudépigraphique mise sous le nom de Jean d'Éphèse et dont il n'est pas sûr qu'il soit l'auteur. Elle évoque les courants au sein du mouvement anti-chalcédonien et distingue une majorité miaphysite et des groupes considérés comme hérétiques par cette majorité.

ou de la foi de Théodosios, d'où leur nom, comme le note l'auteur de cette *Vie* : théodosiens en Égypte, jacobites en Syrie. La note du traducteur indique qu'il y avait sans doute des paulites à Antioche<sup>37</sup>. Jean d'Éphèse souligne que la décapitation du mouvement miaphysite par Justinien – qui a fait venir à Constantinople les principaux meneurs du mouvement tant dans le but de discuter avec eux que de les surveiller – a eu pour conséquence l'ajustement des différents courants de pensée menant à l'unification de la doctrine<sup>38</sup>. F. Alpi a bien montré notamment que Sévère d'Antioche donne son contenu conceptuel au mouvement et que Jacques Baradée est ensuite la figure identitaire de rattachement. Plus exactement, Sévère reste la figure identitaire, mais Jacques est considéré comme le véritable fondateur d'une nouvelle Église. Selon la lecture que nous en donne Jean d'Éphèse dans les *Vies des Saints orientaux*, c'est en trois étapes que le mouvement miaphysite serait passé, au cours du VI<sup>e</sup> siècle, de la dissidence de différents groupes monastiques à la dissidence de groupes constitués d'évêques, de moines et de laïcs, puis à la séparation en une Église dissidente<sup>39</sup>. La constitution d'une Église séparée de l'orthodoxie impériale implique le fonctionnement en réseaux de moines, mais aussi d'évêques, de fidèles (qu'il s'agisse du simple paysan qui abrite Jacques Baradée aux riches évergètes de Constantinople ou de Mésopotamie). Il ne faudrait pas affirmer ici que seuls des moines étaient miaphysites au début du mouvement, puis que la population s'est convertie progressivement. Il s'agit surtout de voir comment Jean d'Éphèse organise les *Vies* pour signifier que les premiers dissidents étaient des moines puis, qu'au gré des contraintes de l'Histoire, ces dissidents ont été amenés à s'organiser en réseaux. Les *Vies des*

<sup>37</sup> Ioh. Eph., *VThomas l'Arménien* 21, 293, PO 17. Thomas se rend à Alexandrie pour rencontrer d'autres persécutés et rapporter des livres de son séjour (ce qui induit à penser qu'il a pu fréquenter des écoles). Il médite ensuite ces textes, les commente, et, semble-t-il, met ses idées au clair sur la pensée des pères, afin, peut-être, d'en tirer une doctrine personnelle. Dans les *Vdes cinq patriarches* 48, 482-483, PO 18, il est question des cinq penseurs miaphysites, désignés comme les « pères piliers » de la foi : Sévère, Theodosius, Anthimus, Sergius et Paul. Sévère est sans doute celui qui a le plus souffert des persécutions et s'est retrouvé dans une querelle sévère avec Julien d'Halicarnasse. Theodosius était à Alexandrie, Anthimus à Trébizonde puis à Constantinople. Jean d'Éphèse fait aussi allusion aux querelles intestines et aux lettres synodales envoyées à l'occasion (*Vcinq patriarches* 48, 484, PO 18). Ces cinq personnages sont présentés comme les fondateurs des différents courants de la mouvance miaphysite. Pour une biographie récente de Sévère d'Antioche, considéré comme celui qui a véritablement donné son contenu doctrinal à la mouvance miaphysite, se reporter à F. ALPI, *La route royale : Sévère d'Antioche et les Églises d'Orient (512-518)*, Beyrouth 2009.

<sup>38</sup> S. BROCK, « The Conversations with the Syrian Orthodox under Justinian », *OCP* 47, 1981, pp. 87-121.

<sup>39</sup> S. ASHBROOK-HARVEY, « Remembering Pain: Syriac Historiography and the Separation of the Churches », *Byzantion* 58, 1988, pp. 295-308.

*Saints orientaux* participent en cela d'une théologie de l'histoire<sup>40</sup>. Elles servent à montrer qu'à la fin du VI<sup>e</sup> siècle les milieux miaphysites fonctionnaient suffisamment en réseaux pour se permettre de former une Église séparée. Ce qui nous intéresse dans cette écriture de l'histoire miaphysite, c'est d'observer le rôle attribué à la contrainte par Jean d'Éphèse. Après avoir étudié comment celle-ci est à l'origine de l'unification des différents réseaux miaphysites en une Église dissidente dans les *Vies de Saints orientaux* de Jean d'Éphèse, il faut examiner les contraintes internes qui pèsent sur les membres de chacun des groupes miaphysites et essayer de déterminer dans quelle mesure elles sont subies ou choisies, voire revendiquées, pour que ces membres appartiennent au réseau miaphysite. Trois entités ont retenu notre attention : le réseau monastique, le réseau lié à Théodora et enfin, ce que nous appellerons les réseaux alternatifs. Pour chacun, il s'agira de souligner l'originalité miaphysite des contraintes qui pèsent sur ces réseaux, si tant est qu'elle existe.

### 3. Un réseau créateur et générateur de contraintes ?

#### a. Moines et contraintes

Appartenir au réseau monastique implique un certain nombre d'engagements qui peuvent être vécus ou perçus comme des contraintes. La difficulté consiste à distinguer ce qui relève des contraintes de la vie monastique en général de ce qui découle des contraintes générées par l'appartenance au réseau monastique miaphysite en particulier. Nous examinerons successivement les questions d'apparence (vêtement et coiffure), le niveau de culture requis, la question du renoncement aux liens familiaux et le motif du secret.

Porter le vêtement monastique (ou *skema*) est une contrainte inhérente à l'adoption du genre de vie monastique. Plus intéressant est le fait que l'apparte-

<sup>40</sup> FOWDEN, *Empire to Commonwealth* [n. 35], p. 129 : « In the absence of a Monophysite Empire, only Monophysite dogma was a common denominator. When John of Ephesus speaks of the Monophysite world as the “*politeia* of the party of the believers” (John of Ephesus, XLIX, p. 490) he means more than just a Church but less than an Empire, though the context concerns the Empress Theodora's patronage of Monophysitism. ‘Commonwealth’ seems to be the translation that best conveys the mix of cultural-religious and political connotations ». Cet auteur n'est pas le seul à employer l'expression de *commonwealth* pour désigner la mouvance miaphysite, c'est aussi le cas de P. WOOD, *We have no king but Christ: Christian political thought in greater Syria on the eve of the Arab conquest (c.400-585)*, Oxford 2010. Le dernier chapitre de son ouvrage s'intitule : “A Miaphysite *Commonwealth*”, pp. 209-255.

nance au réseau monastique miaphysite contraint à parfois refuser le port du *skema* ou s'en démunir. Cette démarche est souvent présentée d'un point de vue moral (ne pas se présenter comme moine évite de recevoir un traitement de faveur). En réalité, il s'agit sans doute d'une manœuvre pour éviter de se faire repérer comme miaphysite. Ainsi, Tribunus, engagé au service du stylite Z'ura pour lui servir d'interprète, souhaiterait embrasser l'état monastique et porter le *skema*<sup>41</sup>. Mais il se heurte au refus de Z'ura qui lui affirme : « il est préférable pour toi comme pour nous que tu ailles et viennes librement dans et hors la ville et le palais, en tant que laïc, que tu puisses transmettre pour nous les informations, et que tu n'aies pas en ville, revêtu du *skema*, et faire de cet habit un objet de moquerie »<sup>42</sup>. Jean d'Éphèse insiste donc sur le fait qu'il doit rester vêtu comme un laïc pour continuer à aller où bon lui semble. Il peut ainsi apporter les nouvelles et permettre aux membres du réseau de Constantinople de communiquer entre eux, essentiellement par l'intermédiaire de lettres (*apocriseis*)<sup>43</sup>.

Une autre caractéristique, liée au vêtement, apparaît au fur et à mesure du récit de Jean d'Éphèse et semble revêtir une importance déterminante dans la reconnaissance de l'appartenance au réseau miaphysite. Il s'agit de porter un vêtement fait de haillons comme celui porté ensuite par Jacques Baradée, *baradai* signifiant justement guenilles ou haillons en syriaque. Le port de ce vêtement spécifique est un motif récurrent sous la plume de Jean d'Éphèse. Lors des ordinations qu'il accomplit de nuit, on reconnaît Jean de Tella à son vêtement en haillons<sup>44</sup>. Hala (un moine qui assure sans doute la fonction de portier dans son monastère) se reconnaît, lors de ses allées et venues à l'extérieur du monastère, grâce à son vêtement en haillons. Comme le monastère auquel il appartient reçoit un grand nombre d'étrangers et vient en aide à beaucoup de nécessiteux – sans doute en raison des persécutions ou des conditions de vie difficiles en ces temps troublés – Hala doit constamment trouver des ressources pour répondre à l'affluence. Ses détracteurs lui reprochent justement de se rendre trop souvent à l'extérieur du monastère pour aider les pauvres et Jean d'Éphèse stipule à cette occasion qu'on le reconnaît aisément à son vêtement en haillons<sup>45</sup>. Mare<sup>46</sup> est lui aussi reconnaissable à cause de son vêtement en haillons, décrit à plusieurs reprises, au point que cela devient, en quelque sorte, l'épithète hagiographique de l'ascète<sup>47</sup>. Jean d'É-

<sup>41</sup> Ioh. Eph., *V Trib.* 44, 462, PO 18. Tribunus était l'interprète du stylite Z'ura (le petit) lors de son séjour à Constantinople.

<sup>42</sup> Ioh. Eph., *V Trib.* 44, 461-462, PO 18 [traduction personnelle].

<sup>43</sup> Ioh. Eph., *V Trib.* 44, 462, PO 18.

<sup>44</sup> Ioh. Eph., *V Jean de Tella*, 24, 319, PO 18.

<sup>45</sup> Ioh. Eph., *V Hala* 32, 395-396, PO 18. Hala est sans doute portier du monastère.

<sup>46</sup> Ioh. Eph., *V Mare* 36, 423, PO 18.

<sup>47</sup> Ioh. Eph., *V Mare* 36, 423, PO 18 : « Mare, nommé le solitaire par chacun et par les autres,

phèse rappelle ainsi : « [qu'] il était appelé par tout le monde : le solitaire, et par les autres : celui en haillons, en raison des morceaux mal assemblés de poils et de tissus qu'il portait<sup>48</sup> ». Parmi les autres contraintes liées à l'apparence, et évoquées rapidement par Jean d'Éphèse, il est question de coiffure dans la *Vie de Kashish* où l'ascète est obligé de porter la coiffure des laïcs et non celle des moines<sup>49</sup>, ce qui s'apparente peu ou prou à la même logique que le refus de porter le *skema*. Être moine miaphysite impliquerait donc de se soumettre à deux contraintes : dans un premier temps, ne pas se vêtir comme un moine afin d'échapper aux persécutions, puis se vêtir de haillons pour être spécifiquement identifié comme un moine miaphysite.

Savoir lire et écrire est une contrainte générale imposée aux moines depuis le concile de Chalcédoine et rappelé dans les prescriptions synodales puis dans les règles monastiques<sup>50</sup>. Concernant un moine miaphysite, savoir lire et écrire relevait-il d'une nécessité plus grande, voire d'une contrainte ? Pour tenir à jour les listes des futurs hommes à ordonner, Jean de Tella<sup>51</sup> confie son monogramme à des hommes de valeur, sans doute des moines (mais le texte ne permet pas de

'lui, le tout rapiécé' en raison des morceaux de lambeaux disparates, disgracieux et mal assortis de loques de poil et de laine qu'il avait assemblés pour se faire de quoi se vêtir et se couvrir et cousu ensemble de manière mal assortie ». Jean d'Éphèse ajoute (pp. 429-430) : « sa tenue étant comme nous l'avons décrite ci-dessus, hideuse au travers de son assemblage de haillons disgracieux et dépareillés différents les uns des autres, et d'attaches au moyen desquelles ces haillons étaient rassemblés par des cordons de poils ou de cheveux ou de laine très laids ». Enfin, pp. 429-430 : « chaque orifice ou chaque brèche résultant de l'attache de ses vêtements couvrait une longueur de plus de deux ou trois doigts, de sorte qu'on ne pouvait voir aucun homme au monde, pauvre et de basse extraction vêtu, avec tout cela ou qui consentirait à être ainsi vêtu, même s'il n'avait rien d'autre pour couvrir sa nudité » [trad. personnelle].

<sup>48</sup> Ioh. Eph., *VMare* 36, 423, PO 18.

<sup>49</sup> Ioh. Eph., *VKashish* 51, 509, PO 19. Il est question d'une différence de tonsure entre moines miaphysites et nestoriens chez des auteurs plus tardifs comme Thomas de Marga, au IX<sup>e</sup> siècle, dans l'ouvrage intitulé *Le Livre des supérieurs*, plus connu sous le nom d'*Histoire monastique* de Thomas de Marga. L'auteur y retrace la vie des principaux ascètes et moines nestoriens entre 595 et 850, et, de manière générale, dresse un tableau des grands événements de l'histoire de l'Église syro-orientale. Nous avons aussi un texte très intéressant de Dadišo Qatraya (mort ca. 690), auteur qui vivait au monastère de Rab Kennarē, situé sans doute dans le Qatar actuel, espace bien christianisé à cette période. Il nous informe que cette tonsure particulière pouvait parfois être adoptée pour les clercs (c'est la seule mention). A. MINGANA, *Early Christian Mystics*, Cambridge 1934, p. 78 pour la traduction anglaise et p. 202 pour le syriaque. R. TARDY, *Najran : chrétiens d'Arabie avant l'Islam*, Beyrouth 1886, pp. 168-169.

<sup>50</sup> A. VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism*, Stockholm 1960.

<sup>51</sup> Ioh. Eph., *VJean de Tella* 24, 316-317, PO 18.

préciser ce point), chargés de le tenir informé de tous les faits et gestes de la communauté. Le niveau de culture doit donc être satisfaisant : il s'agissait peut-être de savoir lire et écrire pour transmettre les idées miaphysites. L'importance accordée aux chants ou aux hymnes par Jean d'Éphèse (et bon nombre d'auteurs proches des milieux miaphysites), peut-elle être envisagée comme un palliatif au manque de culture écrite de ces moines ? De fait, traditionnellement, les chants et les hymnes permettent de mieux apprendre et de mieux transmettre des idées grâce à ces stratégies mnémotechniques<sup>52</sup>. Or, Jean d'Éphèse insiste énormément sur la parfaite connaissance des hymnes et des chants pour pouvoir demeurer dans un monastère miaphysite, notamment dans la *Vie des Couvents d'Amidène*<sup>53</sup>. Les chants sont pratiqués pour les heures canoniales mais aussi de manière solitaire. L'été, par groupe de deux ou quatre, un *abba* et ses disciples chantent. Il est envisageable qu'en temps de persécution, afin de ne pas perdre leur « patrimoine culturel », les groupes de moines dispersés aient pu recourir à des chants et à des hymnes plus qu'il n'en était l'usage dans les autres parties de l'Empire<sup>54</sup>.

Renoncer à avoir des liens avec le « monde » est une contrainte imposée par l'adoption du genre de vie monastique. Le récit de Jean d'Éphèse recèle néanmoins à ce sujet quelques ambiguïtés. Pour les moines du réseau miaphysite, le renoncement aux liens familiaux est obligatoire. Mais ces contraintes monastiques sont ensuite aménagées et certains moines miaphysites semblent s'appuyer sur leurs liens familiaux pour alimenter les rangs des monastères voire repeupler certaines communautés décimées pendant les persécutions. Dans le cas d'Addai et d'Abraham<sup>55</sup>, les deux moines participent à la construction d'un monastère puis décident de mener une vie d'errant et fondent douze monastères en allant de place en place : ce sont des créateurs de réseaux. Jean d'Éphèse prend le soin de préciser que ce sont deux frères par la branche maternelle, ce qui constitue une originalité puisque, d'ordinaire, on insiste sur la filiation par le père. Cela sous-entend que ces enfants ont la même mère mais n'ont pas le même père sauf Dieu, ce qui justifie leur mission commune et fait d'eux des frères dans le Christ.

<sup>52</sup> J. TEIXIDOR, *Aristote en syriaque, Paul le Perse, logicien du VI<sup>e</sup> siècle*, Paris 2003. Voir en particulier l'introduction.

<sup>53</sup> Ioh. Eph., *Vcouvents d'Amidène* 35, 410, PO 18.

<sup>54</sup> L'importance des hymnes n'est pas propre aux milieux miaphysites (songeons à Éphrem exemple), mais à la culture syriaque. En revanche, le recours aux hymnes est devenu un instrument de la catéchèse, différente chez les miaphysites et les syro-orientaux. Sur ce sujet, voir K. E. McVEY, «Were the Earliest Madraše Songs or Recitations ? », in G.J. REININK – A.C. KLUGKIST (éds.), *After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J.W. Drijvers*, Louvain 1999, pp. 185-199.

<sup>55</sup> Ioh. Eph., *VAddai et Abraham* 22, 299, PO 17.

Le renoncement aux liens familiaux, tel qu'il est évoqué par Jean d'Éphèse, n'apparaît pas comme une contrainte liée à un réseau, mais sert toutefois, ponctuellement, à valoriser l'appartenance à la communauté miaphysite. L'abandon des liens familiaux est caractéristique du monachisme en général mais pas du milieu miaphysite en particulier ; en revanche, la mission pourrait sans doute constituer un élément qui lui est propre.

Par contre, parmi les contraintes imposées aux membres des réseaux monastiques miaphysites, le secret occupe une place prépondérante, ce qui contraste avec l'ascèse spectaculaire et ostentatoire que s'imposent les moines orientaux<sup>56</sup>. Dans la littérature hagiographique chalcédonienne, rencontrer un saint homme n'est pas forcément facile – car l'ascète aspire à l'*hesychia*, au calme et au repos de l'âme, il s'agit d'un *topos* – sans relever pour autant du parcours du combattant. *A contrario*, dans les *Vies des Saints orientaux*, rencontrer un saint homme miaphysite s'avère parfois délicat. Les conditions sont-elles plus difficiles parce que le risque de la trahison inquiète toujours (serait-ce un sbire d'Éphrem qui cherche à démasquer les miaphysites lors des persécutions ?). Ainsi, dans la *Vie d'Addai*, sous prétexte de vouloir être seul pour prier, le saint habite dans un endroit secret et pour obtenir une entrevue, il faut attendre longtemps et demander des autorisations (apparemment, il a un homme à son service qui se charge de filtrer les visiteurs, puisque le texte précise « qu'il donne des ordres en conséquence »)<sup>57</sup>. Quant à Jacques Baradée, il ne décline jamais son identité, au point que les soldats de l'Empereur qui le poursuivent s'adressent parfois à lui sans même le savoir<sup>58</sup>. Le secret est peut-être la dimension la plus importante des contraintes imposées aux membres des réseaux miaphysites qu'ils soient monastiques, ou autres.

<sup>56</sup> Et dont Jean d'Éphèse souligne à plusieurs reprises aussi la dureté. Adopter le genre de vie monastique suppose une ascèse exemplaire. Dans le cas des moines et des saints miaphysites, pour montrer la supériorité de leur croyance (en plus de celle que leur confère leur mode de vie), l'émulation et le caractère spectaculaire de l'ascèse sont pleinement revendiqués. Dans ce cas, peut-on considérer que l'ascèse spectaculaire devient une contrainte à respecter pour ceux qui embrassent la cause miaphysite ? On trouve parmi les saints décrits des ascètes spectaculaires (dendrites, stylites, ou autres), ce qui n'est pas propre aux milieux syriaques, mais à l'ensemble du monachisme syrien. Mais Jean d'Éphèse évoque aussi les cas de personnes qui ont du mal à se conformer à ces ascèses trop difficiles (lui le premier, en visite, n'arrive pas forcément à suivre le rythme des prières ou des veilles). On peut voir comme une contrainte le fait de devoir se soumettre à cette ascèse très difficile, mais c'est une contrainte revendiquée, et qui n'est pas uniquement l'apanage des moines miaphysites.

<sup>57</sup> Ioh. Eph., *V'Addai le chorévêque*, 8, 131, PO 17.

<sup>58</sup> Ioh. Eph., *V'Jacques* 49, 493, PO 18.

Il faut donc distinguer parmi ces contraintes celles qui appartiennent au fait d'avoir embrassé la vie monastique et celles qui sont imposées par le fait d'appartenir au réseau monastique miaphysite : en ce sens, le vêtement et le secret sont peut-être les éléments les plus significatifs.

b. Les réfugiés de Théodora : un réseau vitrine et des contraintes cachées ?

Le groupe des réfugiés miaphysites protégés par Théodora est bien connu mais peu étudié sous l'angle du réseau. Plusieurs auteurs ont décrit les milieux miaphysites de la capitale de l'Empire romain d'Orient en le restreignant peut-être trop aux cercles de Constantinople ou à la personnalité de l'impératrice<sup>59</sup>. Nous allons nous concentrer ici sur les contraintes imposées aux miaphysites de la capitale ou volontairement adoptées par les miaphysites protégés par Théodora, en envisageant avant tout la question des contraintes liées aux financements de ces réseaux.

Travailler pour avoir des revenus et subvenir aux besoins de la communauté (et à ceux des pauvres que les moines prennent en charge) constitue une contrainte importante. L'exemple de Kashish est révélateur<sup>60</sup>. Ce personnage a voyagé en Égypte, en Thébaidé, en Grèce, en Illyricum, à Rome. Il a dû abandonner le *skema* et adopter le vêtement de laïc pour ne pas se faire reconnaître. Il a aussi modifié sa coiffure et laissé pousser ses cheveux à la manière des laïcs<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> Parmi l'abondante littérature à ce sujet, on citera les biographies condensées en un chapitre de P. ALLEN, « Contemporary Portraits of the Byzantine Empress Theodora (A.D. 527-548) », in B. GARLICK – S. DIXON – P. ALLEN (éds.), *Stereotypes of Women in Power: Historical Perspectives and Revisionist Views*, Westport 1992, pp. 93-103 ; ou encore de L. GARLAND, *Byzantine Empresses. Women and Power in Byzantium AD 527-1204*, Londres-New York 1999, chapitre 1, pp. 11-39, sur son rôle de protectrice des miaphysites, voir en particulier, pp. 23-29. On peut se reporter aussi à R. BROWNING, *Justinian and Theodora*, Londres 1987. La personnalité de Théodora et son rôle politique (notamment pendant la sédition Nika) sont aussi évoqués par A. CAMERON, *Circus Factions. Blues and Greens at Rome and Byzantium*, Oxford 1976. Pour des biographies plus « classiques » : P. CESARETTI, *Théodora, Impératrice à Byzance*, P. LAROCHE (trad.), Paris 2003. F. FEVRE, *Théodora, Impératrice de Byzance*, Paris, 1984 ; S. HARVEY, « Theodora the “Believing Queen”, A Study in Syriac Historiographical Tradition », *Hugoye. Journal of Syriac studies* 4/2, 2001 (consultable en ligne <http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol4No2/HV4N2Harvey.html>). Il ne faut pas oublier enfin des références importantes mais quelque peu dépassées aujourd'hui : Ch. DIEHL, *Théodora : Impératrice de Byzance*, Paris 1937 ; L. DUCHESNE, « Les Protégés de Théodora », *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* 35, 1915, pp. 57-79.

Sur les églises des réfugiés de Constantinople, voir J. BARDILL, « The Church of Sts. Sergius and Bacchus in Constantinople and the Monophysite Refugees », *DOP* 54, 2002, pp. 1-11.

<sup>60</sup> Ioh. Eph., *VKashish* 51, 505, PO 19.

<sup>61</sup> Ioh. Eph., *VKashish* 51, 509, PO 19.

Artisan, Kashish fabrique des paniers, des tiaras ou encore des sacs (كشيش)<sup>62</sup>. Il semble avoir appris ces techniques en Égypte (d'ailleurs, même à Chios, il utilise comme matériaux les feuilles de palmes apportées par les navires en provenance d'Alexandrie) et l'image du moine égyptien besogneux<sup>63</sup> a sans doute inspiré Jean d'Éphèse. Au terme de trente années de voyage, Kashish parvient à Chios et fréquente le *xenodocheion* fondé par Théodora pour les persécutés de passage (moines et évêques essentiellement)<sup>64</sup>. On peut donc en déduire qu'il fait lui-même partie des réfugiés, ce que son changement de vêtement et de coiffure corrobore. En insistant autant sur la nécessité pour Kashish de travailler, Jean d'Éphèse semble souligner que les subsides apportés lors de la fondation de cet édifice par Théodora ne suffisent pas ou plus à alimenter quotidiennement, et sur la longue durée, cette fondation. D'autres financements sont donc nécessaires. Jean d'Éphèse ne signale aucun don de riches fidèles (ce que Jean d'Éphèse n'aurait pas manqué d'évoquer, comme il le fait dans le cas des dignitaires de Constantinople comme Caesaria, la patricienne, ou Sosiana et Jean, cubiculaires de Caesaria, évoqués quelques *Vies* plus loin), il faut en déduire que le travail de Kashish ne s'inscrit pas seulement dans la perspective égyptienne du moine travailleur. Il s'agit d'une réelle nécessité pour entretenir cette fondation refuge de miaphysites persécutés et d'une contrainte pour faire survivre le réseau. La *Vie de Théodore* (cubiculaire du roi et *castrensis*) nous apprend que le personnage éponyme, d'abord au service de Michel (futur *praepositus* du roi), a été obligé de travailler pendant ses années d'exil, et qu'il a exercé des métiers aussi divers que ceux de charpentier ou de graveur. Jean d'Éphèse précise aussi qu'il a aidé les pauvres (terme ambivalent et pouvant servir à désigner les réfugiés miaphysites sous la plume de l'évêque d'Asie)<sup>65</sup>.

<sup>62</sup> Ioh. Eph., *VKashish* 51, 505, PO 19, 51.

<sup>63</sup> E. WIPSYCKA, « Les aspects économiques de la vie de la communauté des Kellia », in P. BRIDEL (éd.), *Le site monastique des Kellia. Sources historiques et explorations archéologiques. Actes du Colloque de Genève, 13 au 15 Août 1984*, Genève 1986, pp. 117-144. Pour une étude plus générale E. WIPSYCKA, *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'Antiquité tardive*, Rome 1996.

<sup>64</sup> Une affaire importante avait éclaté autour d'un *xenodocheion* à Tralles. cf. DESTEPHEN, *Prosopographie* [n. 10], p. 502 : Justinien reproche à l'évêque de Tralles, venu spécialement en audience à Constantinople, de ne pas avoir bien géré les affaires de son église. Il force l'évêque de Tralles à rester à Constantinople et lorsque Jean d'Éphèse les rejoint, Justinien lui confie les affaires de l'église et son *xenodocheion*. Selon S. Destephen, il est peu probable qu'un évêque chalcédonien ait ainsi été ouvertement soumis à l'autorité d'un miaphysite : il faut donc y lire une exagération de Jean d'Éphèse. L'anecdote nous rappelle cependant que la gestion d'un *xenodocheion* entre en résonance avec des concurrences économiques et des tensions religieuses.

<sup>65</sup> Ioh. Eph., *VTbéodore* 57, 548, PO 19. Comme dans le cas de Paul (cf. n. 69 et 70), Théodore se déguise pour aller apporter de l'aide aux pauvres, la nuit. Ses distributions sont tellement géné-

Dans la *Vie des Réfugiés de Constantinople*, les membres des réseaux protégés par Théodora se retrouvent aussi dans la nécessité de travailler : problématique et complexe est le cas de Mare. Dans la *Vie de Mare*<sup>66</sup>, Théodora fait appel à des fonds personnels pour donner de l'argent à Mare (par son trésorier, désigné comme *sakellarios*). Selon Jean d'Éphèse, Mare aurait refusé l'argent proposé et se serait rendu à Sycae pour mener une vie de saint hésychaste, au milieu des tombes. Toutefois, Théodora continue de lui proposer des aides financières concrètes, ce qui oblige Mare à changer constamment de lieux de prières pour échapper à ces offres. Cette itinérance est alors présentée par Jean d'Éphèse comme une manière de pratiquer la *xeniteia* à Constantinople même. Le succès de Mare ne se dément pas et il est constamment reconnu dans la capitale impériale, notamment grâce au vêtement en haillons qu'il porte et que nous avons déjà évoqué. Jean d'Éphèse rapporte ensuite une autre anecdote : dix hommes auraient poursuivi l'ascète pour lui dérober son trésor, estimant que les cubiculaires (كحاملين) les autres sénateurs lui ont donné de l'argent et que Mare possède une incroyable richesse. Si Jean d'Éphèse précise que Mare gagne suffisamment d'argent de ses mains pour expliquer son immense fortune, le texte reste ambigu et constitue ici, nous semble-t-il, un exemple de discours à double entente de la part de Jean d'Éphèse. Car le simple fait de rapporter les rumeurs et les soupçons des voleurs tend à souligner que, malgré tout, la richesse de Mare sort de l'ordinaire. Mare finit par prendre sa retraite dans une *villa* où il reçoit un grand nombre de puissants et de sénateurs. À sa mort, sénateurs, cubiculaires, membres éminents du palais, évêques et moines<sup>67</sup> font une procession pour lui rendre hommage. Toute sa vie, Mare aurait donc refusé les financements proposés par Théodora ou ceux proposés par des riches notables de la cour de Constantinople ou de l'Église impériale. Ne peut-on émettre l'hypothèse qu'en réalité Jean d'Éphèse se refuse à impliquer l'impératrice ou d'autres notables laïcs ou ecclésiastiques promiaphysites dans le financement des réseaux de réfugiés ? L'évêque d'Asie se contente donc de rapporter les rumeurs et de suggérer habilement au lecteur que Mare a pu, bel et bien, bénéficier des faveurs des membres éminents de la cour. La dimension du secret est ici respectée, et c'est uniquement dans l'hommage mortuaire rendu à Mare qu'est soulignée sa grande notoriété. Les participants à la procession semblent être autant d'amis, de contacts, de clients issus de milieux

reuses que ses propres esclaves s'estiment lésés. Il décide de les affranchir, suite aux remontrances de Jean d'Éphèse. Théodore est aussi connu pour avoir envoyé de l'argent dans toute la province d'Asie, sans doute pour participer aux missions d'évangélisation ordonnées par Justinien qui lui attribue d'ailleurs une rente annuelle, sans doute pour le récompenser de ses bienfaits.

<sup>66</sup> Ioh. Eph., *V. Mare* 36, 430, PO 18.

<sup>67</sup> Ioh. Eph., *V. Mare* 36, 439, PO 18.

différents mais liés au sein d'un même réseau politico-religieux. L'ampleur de ses relations et de sa clientèle (au sens antique du terme) laisse entrevoir l'existence d'un important réseau miaphysite dans la capitale.

Ces membres sont aussi unis par le fait qu'ils doivent tous prêter allégeance à Justinien, du moins en apparence. Dans la notice *Vie de Jean Hephäistopolis*<sup>68</sup>, Jean d'Éphèse rapporte comment Jean d'Hephäistopolis, lors des ordinations effectuées en dehors de Constantinople, a prétexté une grave maladie pour ne pas avoir à se montrer dans la capitale pendant ses absences régulières. Cette fausse maladie est couverte par Théodora afin de le laisser vaquer à ses occupations prosélytes. Étroitement surveillé, Jean d'Hephäistopolis obtient même une autre résidence grâce à Théodora. De ce lieu, il rayonne jusqu'à plusieurs jours de voyages, pour ordonner de nouvelles recrues, toujours selon le même procédé. Deux ou trois jours auparavant il envoie ses émissaires pour répandre la nouvelle de son arrivée et effectuer une présélection des candidats potentiels à l'ordination. Puis, il se rend lui-même à l'endroit concerné et il ordonne de nuit, dans le plus grand secret, dans des salles attenantes à l'église. Son secret finit par être découvert. Mais Théodora ne tient pas compte des dénonciations qui lui parviennent et continue à préserver le secret de Jean.

Parmi les contraintes qui pèsent sur les membres des réseaux entretenus par Théodora persiste avant tout le secret des aides fournies et des opérations d'ordination. Les accointances miaphysites de Théodora sont notoires, mais Jean d'Éphèse ne peut envisager de détailler les fonds qui circulent entre elle et les miaphysites. Seule l'aide spirituelle de l'impératrice est évoquée lors des visites qu'elle effectue régulièrement dans le palais d'Hormisdas (transformé quasiment en monastère) ; ou bien c'est son pouvoir de recommandation qui est suggéré à plusieurs reprises. Mais Jean d'Éphèse est obligé de s'en tenir là et se contente de suggérer l'existence d'un solide réseau miaphysite dans la capitale de l'Empire – avec des ramifications dans le reste de l'Empire (en Syrie, en Égypte ou à Chypre notamment) et des acteurs de rangs divers et de dignités différentes. L'évêque d'Asie se montre un peu plus explicite lorsqu'il évoque ce que l'on pourrait appeler des réseaux alternatifs, situés en dehors de Constantinople et dont les acteurs présentent des profils assez variés.

### c. Les réseaux « alternatifs »

Par réseaux alternatifs, il faut entendre les autres réseaux développés en raison des très dures persécutions de la première génération. La question est de savoir

<sup>68</sup> Ioh. Eph., *Vie de Jean Hephäistopolis* 25, 328-329, PO 18.

quelles sont les contraintes spécifiques à ces réseaux, sachant que sous l'étiquette de réseaux « alternatifs », il faut en distinguer au moins trois : les *domus*-monastères (*villae*), les *xenodocheia* et, dans une moindre mesure, les écoles. Le point commun entre ces réseaux est de faire fonctionner en synergie les milieux laïcs et religieux. Sans doute s'agit-il ici, également, d'un biais du récit hagiographique qui tend à présenter certains laïcs comme des ascètes afin de les ériger en modèles pour le reste de la communauté. Les contraintes qui pèsent sur les membres de ces réseaux alternatifs entremêlent les contraintes liées à l'adoption d'un modèle ascétique à celles propres au réseau miaphysite.

L'adoption d'un mode de vie chrétien exemplaire est sans doute à mettre en relation avec une volonté prosélyte : il faut donner envie de se convertir au christianisme. Mais, dans le cas des miaphysites, il s'agit aussi et surtout de convertir spécifiquement à la doctrine miaphysite, ce qui engendre parfois des comportements singuliers et crée des contraintes particulières. C'est le cas pour les deux marchands Elijah et Théodore, qui décident de s'écarter des mauvaises pratiques traditionnelles des marchands (extorsion, mensonges, faux serments, chantage, trafic sur les poids et mesures)<sup>69</sup> pour transformer leur maison en maison de prière, sur le modèle monastique, où les prières, le partage de nourriture et les temps de jeûne s'effectuent en commun. Jean d'Éphèse explique qu'il a la chance d'être logé dans leur maison lors de ses voyages aller-retour à Constantinople, car elle est idéalement située sur la route qui mène à la capitale. Mais il souligne que les deux frères n'accueillent pas n'importe qui ; seules « les personnes qui étaient connues d'eux et honorées par eux étaient accueillies et reçues<sup>70</sup> ». L'hospitalité offerte est donc conditionnée par la reconnaissance d'une appartenance à une même communauté, et on pourrait ajouter à un même réseau. Cela renforce l'importance du secret communautaire : il faut faire partie du réseau miaphysite pour être hébergé dans leur demeure<sup>71</sup>.

<sup>69</sup> Ioh. Eph., *VElijah et Théodore* 3, 375-377, PO 18.

<sup>70</sup> Ioh. Eph., *VElijah et Théodore* 3, 381, PO 18.

<sup>71</sup> Un autre exemple concerne un homme qui reçoit chez lui des personnes (manifestement miaphysites) qui redoutent de mettre leur hôte en péril à cause de leurs croyances partagées. Jean d'Éphèse, *Vie de Marie et Euphémie* 12, 182-184, PO 17 [trad. personnelle] : « Ces femmes perturbent la cité. Les citoyens les honorent et les craignent davantage que les évêques depuis que leur maison est devenue un repaire de voleurs où elles reçoivent et abritent les trompeurs. [...] (*une fois chassées de Jérusalem*) elles retournèrent à Amida et vinrent en secret résider dans la maison d'un certain homme de bien. Et lorsque cela commença à être connu, et que leurs adversaires parlaient d'eux, ceux qui résidaient dans cette maison furent alarmés ; ils prévoyaient leur départ craignant cependant que leurs maisons soient pillées » (c'est nous qui soulignons). Sur le rôle des femmes dans la survie du réseau miaphysite durant les persécutions : ASHBROOK-HARVEY, *Asceticism and Society in Crisis* [n. 21], pp. 125-130.

Une autre contrainte semble liée à la dimension prosélyte du mouvement miaphysite. Dans la *Vie de Paul d'Antioche*, il est question de l'institutionnalisation progressive de l'accueil offert aux pauvres dans un contexte urbain. Jean d'Éphèse évoque le grand nombre de pauvres accueillis par Paul. Ce dernier commence d'abord par les emmener dans sa maison, puis, aidé par des hommes zélés, il fonde un *xenodocheion* où les pauvres sont transportés de nuit et bénéficient, le jour venu, d'un enseignement. Dans quelle mesure ces pauvres ramenés dans le secret de la nuit sont-ils incités ensuite à se convertir à la foi miaphysite ? Parmi le grand nombre d'hommes zélés qui ont revêtu volontairement l'« habit des pauvres » pour aider Paul dans sa tâche, combien sont des membres distingués de la société, hommes riches qui décident de quitter leurs biens pour s'occuper des pauvres, et combien sont d'anciens pauvres, qui une fois recueillis, sont restés au service de Paul pour l'aider dans sa tâche<sup>72</sup> ? Tous ces hommes sont-ils des miaphysites comme tend à le suggérer Jean d'Éphèse dans son emploi des termes de pauvres et de réfugiés ? Ainsi, l'expression « habit des pauvres » est ambivalente ; elle ne renvoie pas exactement au *skema* monastique ; le terme de pauvre pourrait plutôt évoquer l'habit fait de haillons et devenu le vêtement de reconnaissance des miaphysites<sup>73</sup>.

Enfin, la question des financements du réseau pose problème. Donner tous ses biens peut répondre à l'injonction chrétienne de pauvreté. Les *Vies* 55, 56 et 57 présentent ainsi les cas de plusieurs dignitaires (dont deux femmes, Caesaria et Sosiana), qui, une fois veufs se démunissent de tout leur bien au profit de l'Église. Jean d'Éphèse ne précise pas s'il s'agit de l'Église chalcédonienne, mais rien n'empêche de supposer qu'il s'agit d'entretenir ici précisément les milieux miaphysites. Caesaria fait ainsi construire un grand monastère pour les hommes et un autre pour les femmes et investit d'importantes sommes d'argent dans l'entretien de ces fondations<sup>74</sup>. En tous cas, l'évêque d'Asie rappelle les liens qui unissent ces différents personnages afin de montrer comment les idées circulent dans les milieux constantinopolitains. Jean et Sosiana étaient cubiculaires de la patricienne Caesaria (elle-même possédait plus de 700 volumes des pères et d'écrits spirituels qu'elle diffusait)<sup>75</sup>. Une fois veuve, Sosiana donne à l'Église de riches tissus venant de Perse, du lin et de la soie, pour les faire transformer en parures d'autels (avec des croix cousues) ou pour servir à envelopper la vaisselle ou les purifica-

<sup>72</sup> Ioh. Eph., *VPaul d'Antioche* 46, 471, PO 18.

<sup>73</sup> Par ailleurs, dans un article récent, nous avons tenté de montrer comment dans l'œuvre de Jean d'Éphèse les termes de réfugiés et de pauvres ont des connotations miaphysites. Cf. FAUCHON, *Pauvres et étrangers* [n. 22].

<sup>74</sup> Ioh. Eph., *VCaesaria* 54, 537, PO 19.

<sup>75</sup> Ioh. Eph., *VJean et Sosiana* 55, 538, PO 19.

teurs. Elle apporte ensuite son argenterie pour la faire fondre et la transformer en vaisselle sacrée comme des calices, des plats, et des cuillères (ܟܘܝܘܢܐ<sup>76</sup>). La mention des cuillères n'est pas anodine dans la mesure où il a été démontré que ce sont peut-être d'abord des membres des communautés miaphysites qui ont adopté la prise d'eucharistie à la cuillère<sup>77</sup>. B. Caseau a bien expliqué que l'hétéropraxie précède souvent l'hétérodoxie. Autrement dit, les miaphysites ont d'abord adopté des pratiques différentes des chalcédoniens avant d'être reconnus comme un groupe hérétique à part entière et une Église séparée dotée de sa propre doctrine et de son propre meneur, Jacques Baradée, duquel elle tire son nom d'Église jacobite, donné par ses adversaires.

#### d. Jacques Baradée, un paradigme ? L'homme des contraintes et des réseaux

La figure emblématique de Jacques Baradée, qui donne son nom à l'Église séparée formée par l'ensemble des groupes et des réseaux miaphysites, est révélatrice des processus de construction identitaire de la communauté miaphysite. Jacques Baradée incarne la synthèse des contraintes subies, et en quelque sorte intériorisées par les membres du réseau miaphysite, à savoir les caractéristiques de son vêtement (son nom signifie la « guenille »), le secret qui l'entoure, les financements qu'il reçoit, ou l'itinérance forcée<sup>78</sup>. Il convient de détailler quelques exemples qui montrent que Jacques Baradée opère la synthèse des contraintes qui pèsent sur les différents réseaux miaphysites. Dans la *Vie de Jacques*, en compagnie de Sergius, le personnage éponyme se rend à Constantinople où Théodora lui offre une maison, bien qu'il préfère résider en solitaire dans une simple cellule, vêtu de haillons, et sortir uniquement la nuit, dans le plus grand secret :

<sup>76</sup> Ioh. Eph., *VJean et Sosiana* 55, 541, PO 19. (Voir la définition dans le dictionnaire : *A Compendious Syriac Dictionary*, éd. par R. PAYNE SMITH, Oxford 2003, p. 620).

<sup>77</sup> Pour une première approche sur les pratiques de la communion, cf. B. CASEAU, *L'abandon de la communion dans la main (IV<sup>e</sup> – XII<sup>e</sup> s.)*, in V. DÉROCHE *et al.* (éds.), *Mélanges Gilbert Dagron* (= *T&MB* 14), Paris 2002, pp. 79-94. Voir surtout dans le cas qui nous concerne ici B. CASEAU, « *Sancta sanctis* : normes et gestes de la communion entre Antiquité et haut Moyen âge », in N. BÉRIOU – B. CASEAU – D. RIGAUX (éds.), *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, Paris 2009, I, pp. 371-420.

<sup>78</sup> L'Église miaphysite apparaît toujours en mouvement, selon le principe de la mobilité. C'est encore plus visible à partir du VII<sup>e</sup> siècle où les patriarcats sont mobiles. Dans sa notice prosopographique de Jean d'Éphèse, S. Destephen qualifie les évêques miaphysites d'évêques « hors les murs » car ce sont de évêques qui n'ont pas la possibilité de vivre en ville, ils forment une hiérarchie parallèle basée à la campagne et dont les sièges sont mouvants. DESTEPHEN, *Prosopographie* [n. 10], p. 505.

« Et quand ils eurent été reçus avec grand honneur par la reine croyante, et qu'elle leur eut aussi donné une maison et le reste de ce dont ils avaient besoin, dès lors le saint Jacques demeura seul dans une petite cellule en grande solitude et en travaux qui affermissent l'ascétisme qui dépasse toute mesure, ainsi que dans une extraordinaire pauvreté, surtout dans sa façon de vivre et de s'habiller, puisqu'il avait coutume de couper en deux un épais et laid manteau de brins d'osier pour, à partir de ces deux moitiés, en faire ce qui était nécessaire pour se vêtir et se couvrir sommairement. Bien que le saint Sergius s'associait avec lui pour le jeûne, la veille et la récitation constante de l'office, cependant, il s'en fallait de beaucoup qu'il atteigne le niveau souhaité de solitudes et de rudes pratiques en raison des informations apportées par ceux, nombreux, qui venaient à eux et avec qui il lui fallait parler ; mais le saint Jacques refusait totalement de prendre part à ces choses-là et il refusait aussi de sortir se montrer le jour hors de sa cellule<sup>79</sup>».

La solitude et le secret sont autant de *topoi* associés au personnage. Pour autant, Jean d'Éphèse suggère habilement que Jacques est bien au cœur du réseau miaphysite. Le motif du saint hésychaste qui refuse les visites ne doit pas nous tromper. Toutes les informations parviennent bien jusqu'à Jacques, sous la forme de messages écrits (des lettres) ou de messages oraux apportés par des émissaires de confiance. L'itinérance forcée est aussi un motif associé au personnage et que l'on retrouve dans les différentes *Vies* qui nous sont parvenues<sup>80</sup> :

« alors que l'on retrouvait battant les airs, exaspéré, se mordant les doigts, ceux qui le poursuivaient à droite et à gauche, ceux qui s'en retournaient honteux emplis d'amertume et de confusion grinçant des dents contre cet homme puissant qui tirait son pouvoir de son Seigneur, et que des nouvelles de lui voletaient partout un jour dans une contrée et le suivant dans une autre ; alors que, quant à lui, il refusait résolument d'autoriser, ne serait-ce qu'un compagnon de voyage, pour transporter avec lui de l'or, de l'argent ou du bronze ou de la nourriture pour le voyage (*mansio*), bien qu'il avait l'habitude de parcourir des étapes rallongées à une allure vigoureuse puisque pendant plusieurs jours, ils franchissaient plus que les

<sup>79</sup> Ioh. Eph., *VJacques* 49, 489, PO 19 [trad. personnelle].

<sup>80</sup> Ioh. Eph., *VJacques* 49, 492-493, PO 19. La *Vie de Jacques Baradée* évoque les conditions difficiles du voyage de Jacques alors que la persécution sévit et qu'il est activement recherché. Il veut voyager exclusivement à pied afin de ne pas se faire repérer : c'est la raison pour laquelle il refuse d'emporter de l'or et de l'argent. D'une part, cette anecdote implique qu'avec de l'argent il aurait pu louer des animaux de monture en faisant étape dans une auberge ; d'autre part, elle signifie que ces auberges fonctionnent probablement en réseaux puisqu'elles sont des lieux de dangers potentiels où Jacques risque de se faire démasquer par ceux qui le recherchent. L'information circule donc assez rapidement entre ces structures d'un bout de la chaîne à l'autre, sans doute grâce au flux continu de voyageurs officiels et officieux qui les utilisent.

milles de l'étape ; alors qu'il ne consentait pas à ce que le jeûne et l'abstinence soient rompus ; tant et si bien que pendant beaucoup de jours les hommes ne pouvaient voyager avec lui, et prendre soin de lui plus qu'un court temps, étant donné qu'ils ne pouvaient pas se hâter avec son âge avancé et tolérer et endurer son abstinence, alors que lui aussi ne consentait pas à faire usage d'un animal pour le transport mais il avait l'habitude d'accomplir son voyage à pied car en plus d'être fortifié par la grâce divine, il avait un corps sain par nature. Et ainsi, il menait à bonne fin son itinéraire sur la route de la droiture et de la vertu<sup>81</sup>».

La force du réseau miaphysite apparaît pleinement dans cet extrait. Le contraste est saisissant entre la description des conditions de voyage de Jacques et la manière dont l'information circule à son sujet. Il n'emporte ni or, ni argent ; il voyage dans le plus grand secret, sans compagnon, à pied et sans animaux pour porter ses bagages ou faciliter sa route. Alors que ce personnage semble insaisissable pour ses poursuivants, Jean d'Éphèse précise pourtant que les nouvelles le concernant gagnent les régions à une vitesse incroyable. Cela sous-entend que Jacques bénéficie bien d'une protection, prodiguée par les membres du réseau miaphysite, et qui lui procure le soutien nécessaire, dans le plus grand secret. Jacques ne s'abrite pas seulement dans des monastères, mais aussi chez des laïcs ou dans des églises. Il parvient même à induire en erreur ses poursuivants en leur donnant *de visu* de fausses indications. Les autorités promettent des récompenses à qui le dénoncera, mais personne ne le dénonce malgré les 200 à 300 dariques de récompense. C'est bien le signe que toute la population cherche à protéger Jacques et pas seulement les moines ou les clercs. Jean d'Éphèse évoque ainsi une Église dissidente en formation, c'est-à-dire une communauté soudée par des buts communs et une doctrine collective<sup>82</sup>. La *Vie de Jacques* concentre ainsi tous les motifs constitutifs de l'identité miaphysite ; elle est placée juste avant l'extension du réseau aux membres des plus hautes sphères de la cour.

*L'identité miaphysite : une identité forgée sur les réseaux et les contraintes ?*

Le réseau miaphysite qui s'est développé au cours du VI<sup>e</sup> siècle, dans l'Empire romain d'Orient et à ses marges, est né sous la contrainte et ses spécificités répondent aux exigences qui pesaient sur ses membres, dans des contextes très particuliers selon les régions. Au sein de ce réseau, des contraintes exogènes ou

<sup>81</sup> Ioh. Eph., *VJacques* 49, 492, PO 19 [trad. personnelle].

<sup>82</sup> A. VAN ROEY, « Les débuts de l'Église jacobite », in A. GRILLMEIER – H. BACHT (éds.), *Das Konzil von Chalcedon: Geschichte und Gegenwart*, II, Würzburg 1953, pp. 339-60.

endogènes pèsent sur ses membres. Toutefois, elles semblent progressivement intégrées par les membres de ce réseau, c'est-à-dire qu'elles font partie du discours chrétien, de la rhétorique, et ne sont plus perçues comme des contraintes ou du moins n'entendent pas l'être dans les textes à notre disposition, en particulier les *Vies de Saints orientaux* de Jean d'Éphèse, ou alors, lorsqu'elles sont perçues comme des contraintes, elles sont peu à peu revendiquées comme faisant partie des caractéristiques et de l'identité partagée des membres de ces réseaux. Plutôt que de chercher à s'affranchir des contraintes imposées par ces réseaux, les miaphysites en ont fait une marque de fabrique, un objet de discours, un marqueur identitaire<sup>83</sup>. Jean d'Éphèse est un bon représentant de cette ambivalence : les contraintes sont tantôt décrites comme pesantes, tantôt comme revendiquées. Les *Vies des Saints orientaux* font partie du processus de construction de cette Église qui mène, selon le tableau qu'il nous donne à lire, du réseau monastique à des réseaux épars puis à une Église dissidente. Cela signifie que dès le VI<sup>e</sup> siècle ces communautés commencent à écrire leur histoire<sup>84</sup>.

L'étude du motif de la contrainte et des réseaux dans les *Vies de Saints orientaux* de Jean d'Éphèse permet d'envisager comment un auteur – tenu à un discours officiel en raison de ses liens avec le pouvoir impérial orthodoxe d'une part, mais ouvertement attaché à un discours officieux en raison de sa sensibilité religieuse hétérodoxe d'autre part – met en scène la formation d'un réseau. Une évolution se distingue dans les *Vies des Saints orientaux* de Jean d'Éphèse. À mesure que l'on progresse dans ces récits hagiographiques une théologie de l'histoire se dessine. Si l'hagiographie a pour vocation de donner à lire le récit de fondation d'une communauté, dans la multiplicité des récits proposés par l'évêque d'Asie, c'est le récit de la fondation d'une Église qui s'esquisse. L'étude des contraintes qui ont pesé sur les communautés miaphysites a permis de montrer que Jean d'Éphèse distingue trois étapes dans l'histoire de la diffusion de la doctrine miaphysite : les milieux monastiques, les milieux laïcs, puis les hautes sphères du pouvoir. Selon lui, les contraintes qui pesaient sur ces milieux ont généré un véritable réseau. Ensuite, l'étude des contraintes spécifiques à ce réseau et qui pèsent sur leurs membres a permis de montrer comment ce qui était dans un premier temps conçu ou ressenti comme une contrainte semble désormais revendiqué et assu-

<sup>83</sup> C'est aussi sensible dans la différence d'utilisation du terme « exil » en syriaque. Le choix du terme *aksenaya* par Jean d'Éphèse n'est pas neutre. Il faut distinguer ce terme – qui désigne la condition d'étranger résultant d'une vie ascétique voulue et choisie, (condition qui n'est pas vécue comme une contrainte mais comme un désir intérieur) – de celui de *ḥiṣṣā* (du grec ἔξοπλα) qui désigne l'exil subi, lorsqu'un individu doit partir en raison de forces extérieures qu'il ne peut pas maîtriser.

<sup>84</sup> WOOD, *We have no king but Christ'* [n. 40].

mé. Jacques est devenu l'emblème et la figure identitaire<sup>85</sup> de la communauté miaphysite qui prend même son nom pour son Église : l'Église jacobite. Rappelons néanmoins que ce sont les adversaires de cette Église qui lui ont donné ce nom en premier. Par la suite, ces communautés n'ont jamais reconnu ce terme. Dans quelle mesure ici, n'avons-nous pas un autre exemple du double discours de Jean d'Éphèse qui est aussi contraint de désigner cette nouvelle Église du nom donné par ses adversaires, en raison de son respect pour Justinien ? Une autre question se pose alors : dans quelle mesure ce processus d'intériorisation des contraintes, d'assimilation, de revendication comporte-t-il une dimension consciente de propagande et dans quelle mesure Jean d'Éphèse est-il le fer de lance de cette construction idéologique ?

Il n'est nullement question de parler de nationalisme miaphysite dans l'œuvre de Jean d'Éphèse comme a pu le faire une historiographie désormais dépassée<sup>86</sup> et critiquée dans un célèbre article d'A. H. M. Jones<sup>87</sup>. Deux auteurs anglo-saxons, P. Wood et G. Fowden, préfèrent l'emploi du terme « *commonwealth* » pour caractériser la mouvance miaphysite. Ce terme anachronique exprime bien cependant l'idée d'un fonctionnement en réseau de plusieurs groupes unis par leurs intérêts communs, mais plus ou moins bien reliés entre eux et aux profils politiques, socio-culturels et économiques variés. Partant de ces réflexions, l'œuvre de Jean d'Éphèse, loin d'être une simple juxtaposition de vies de saints, est une œuvre beaucoup plus complexe, qui a encore beaucoup à nous apprendre sur la structuration du mouvement miaphysite, ses contraintes et ses réseaux, et sur la manière dont Jean d'Éphèse a ainsi donné ses contours à l'idéologie d'une Église naissante<sup>88</sup>. De fait, des études à venir devraient revenir sur l'emploi du terme *politeia*, employé par Jean d'Éphèse<sup>89</sup>.

École Normale Supérieure – Lyon

CLAIRE FAUCHON-CLAUDON  
 claire.fauchon@ens-lyon.fr

<sup>85</sup> Plusieurs colloques se sont intéressés à la question des figures identitaires et de leur rôle dans la construction d'une communauté. Parmi les publications récentes : M. BLANDENET – C. CHILLET – C. COURRIER (éds.), *Figures de l'identité. Naissance et destin des modèles communautaires dans le monde romain*, Lyon 2011.

<sup>86</sup> E. WOODWARD, *Christianity and Nationalism in the Later Roman Empire*, Londres 1916.

<sup>87</sup> A. H. M. JONES, « Were late Roman heresies national movement in disguise ? », *JTS* n.s. 10, 1959, pp. 280-98.

<sup>88</sup> C'est aussi la conclusion de WOOD, *We have no king but Christ* [n. 40], pp. 178-183. Il a ainsi étudié comment la Mésopotamie devient, dans l'œuvre de Jean d'Éphèse, une nouvelle (et polémique) Terre promise pour la communauté miaphysite.

<sup>89</sup> Cf. [n. 40].