

# Aux grands hommes, la cité reconnaissante

Saints évêques byzantins, rituels funéraires et lien à la cité dans quelques hagiographies épiscopales des viiie-xe siècles

**Benjamin Moulet**

DANS **HYPOTHÈSES** 2007/1 10 , PAGES 103 À 112

ÉDITIONS **ÉDITIONS DE LA SORBONNE**

ISSN 1298-6216

ISBN 9782859445782

DOI 10.3917/hyp.061.0103

Date de mise en ligne : 01/12/2008

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-hypotheses-2007-1-page-103?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...  
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



**Distribution électronique Cairn.info pour Éditions de la Sorbonne.**

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](http://cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

*Aux grands hommes, la cité reconnaissante*  
*Saints évêques byzantins, rituels funéraires et lien à la cité*  
*dans quelques hagiographies épiscopales des VIII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles*  
Benjamin MOULET \*

---

Les études sur la place de la mort à Byzance sont peu nombreuses ; la mort et les rites qui y sont associés occupent pourtant une place importante dans l'hagiographie byzantine<sup>1</sup>, l'un des principaux genres des VIII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles et pendant littéraire de la vénération des images que combat vigoureusement l'iconoclasme<sup>2</sup>. Parmi des sources pléthoriques, la part belle a longtemps été faite à l'hagiographie monastique dont les héros furent présentés comme les grands vainqueurs de l'orthodoxie face aux briseurs d'images. À leurs côtés, les évêques, bien que nombreux à avoir adhéré à l'iconoclasme, se firent

---

\* Allocataire-moniteur, prépare une thèse sous la direction de Michel Kaplan (Université Paris I Panthéon-Sorbonne) et Jean-Marie Sansterre (Université Libre de Bruxelles) : *Évêques, pouvoir et société à Byzance (premier tiers du VIII<sup>e</sup>-premier tiers du XI<sup>e</sup> siècle). Communautés et individus dans la société provinciale de l'Empire byzantin*.

Abréviations utilisées dans cet article : *Anal. Boll.* = *Analecta Bollandiana* ; BHG = F. HALKIN, *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (Bruxelles, 1957), *Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graeca* (Bruxelles, 1969), *Novum Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graeca* (Bruxelles, 1984) ; DOP = *Dumbarton Oaks Papers* ; GÖTR = *Greek Orthodox Theological Review* ; TM = *Travaux et Mémoires*.

1. G.T. DENNIS, « Death in Byzantium », *Byzantine Eschatology. Views on Death and the Last Things, 8<sup>th</sup> to 15<sup>th</sup> Centuries*, DOP, 55 (2001), p. 1-7 ([www.doaks.org/DOP55.html](http://www.doaks.org/DOP55.html)) ; P.A. AGAPITOS, « Mortuary Typology in the Lives of Saints : Michael the Synkellos and Stephen the Younger », dans *Les Vies des saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique ?*, P. ODORICO et P. A. AGAPITOS dir., Paris, 2004, p. 103.

2. L. RYDÉN, « Byzantine Hagiography in the Ninth and Tenth Centuries. Literary Aspects », *Kungl. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala, Årsbok*, 1986, p. 69-79.

aussi les défenseurs des images, et leur rôle doit être réévalué<sup>3</sup> ; preuves en sont les nombreuses *Vies* de saints évêques de l'époque mésobyzantine.

Des évêques eurent suffisamment de succès pour que la *vox populi* en ait fait de véritables héros, des saints dans les cités dont ils avaient la charge. Cependant, ce n'est pas tant le saint que l'on voit agir que l'hagiographe qui le fait vivre, parler et mourir dans sa cité. Le lien qui unit celle-ci à son évêque est très fort depuis les premiers temps de l'Église, et l'étude de la mort d'un évêque permet de s'en rendre compte : la mort d'un saint n'est pas un acte isolé, elle est un modèle pour le peuple, vécue par l'ensemble des fidèles<sup>4</sup>.

Le passage du saint vers l'au-delà se fait en plusieurs temps, débutant souvent par la connaissance de la date de sa propre mort<sup>5</sup>, permettant au saint de s'y préparer et d'agir sur elle. En revanche, le testament, étape personnelle préparatoire à la mort, est une pratique mal connue pour les évêques. Au moment de leur décès, les biens dont ils ont la gestion retournent à l'Église, mais nous sommes mal renseignés sur le devenir de leurs biens personnels<sup>6</sup>. On sait qu'Athanase, évêque de Méthone, était pauvre et ne fit pas de testament, car il ne possédait ni terres, ni forêts, ni vignobles, ni troupeaux de petit ou gros bétail, ni or ni argent<sup>7</sup>. Il est toutefois difficile de savoir si cette énumération veut souligner la richesse d'autres évêques ou si ce trait de pauvreté relève simplement du discours hagiographique.

La préparation à la mort du saint évêque est avant tout collective, comme une partie des miracles qu'il opère de son vivant ou après sa mort : les bénéficiaires en sont d'abord les habitants de la cité bien plus que le saint lui-même. Ainsi se marque la personnalité de l'évêque par rapport à ses ouailles : il est le patron de la communauté qui l'a choisi et qu'il a choisie. La dimension collective des funérailles épiscopales vient renforcer cet aspect.

Les conditions du mourir orientent le sens du rite<sup>8</sup>. Les *Vies* n'évoquent pas toujours les circonstances de la mort des héros ; malades, ils

3. M. KAPLAN, « L'évêque à l'époque du second iconoclasme », dans *Monastères, images, pouvoir et société à Byzance*, ID. dir., Paris, 2006, p. 183-205 (Byzantina Sorbonensia, 23).

4. M. LAUWERS, « La mort et le corps des saints. La scène de la mort dans les *Vitae* du haut Moyen Âge », *Le Moyen Âge*, 94 (1988), p. 21-50.

5. M. KAPLAN, « Les normes de la sainteté à Byzance (VI<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle) », *Mentalités*, 4 (1990), p. 27-28.

6. J. DARROUZÈS, « Un décret d'Isaac II Angélos », *Revue des Études Byzantines*, 40 (1982), p. 135-155, ici p. 137-138.

7. *ELAth*, 10, p. 60.

8. L.-V. THOMAS, « Les rituels funéraires », *Bulletin de la société de thanatologie*, 60-61 (déc. 1984) ; repr. ID., *Les Chairs de la mort. Corps, mort, Afrique*, Paris, 2000, p. 144.

peuvent aussi, tout simplement, sentir leur fin venir, mort tranquille tant décrite par les sources<sup>9</sup> ; Pierre d'Argos meurt en paix et avec le sourire<sup>10</sup>. Ces saints évêques meurent à un âge avancé quand l'espérance de vie moyenne s'élève à 35 ans et que la vieillesse débute à 50 ans<sup>11</sup>. À l'exception de Georges d'Amastris et de Georges de Mytilène, morts vers l'âge de 40 ans, la plupart de nos saints meurent entre 70 et 90 ans ; signes que le sacerdoce, et la sainteté en général sont gages d'une grande longévité.

Si les circonstances de la mort sont mal connues, ce n'est pas le cas des funérailles qui font passer le décédé au statut de défunt<sup>12</sup>. Rares sont les *Vies* à ne pas les évoquer, avec plus ou moins de détails<sup>13</sup>. L'hagiographe d'Antoine de Dyrrachion est le seul à préciser que sont accomplis les rites funéraires qui conviennent<sup>14</sup>. Les conditions des funérailles dépendent des circonstances de la mort : l'enterrement d'Euthyme de Sardes, mort en exil, se déroule en toute discrétion, avec peu de témoins mais de nombreux signes divins<sup>15</sup>. Les fidèles de Georges de Lesbos pleurent et entonnent un chant funèbre en l'honneur de leur évêque qui n'est pas encore mort mais qui vient de leur annoncer son départ prochain<sup>16</sup>. De telles démonstrations peuvent avoir lieu quand le corps du défunt est ramené dans sa cité ; ainsi les habitants de Mytilène célèbrent-ils par une nuit de veille et une journée de chants la translation du corps de Georges<sup>17</sup>. Pierre d'Argos voit, quant à lui, défiler une foule venue de toute la région lui témoigner son attachement<sup>18</sup>.

L'enterrement des évêques comporte une oraison funèbre qui se confond parfois avec certaines hagiographies, mêlant l'oralité à l'écrit : la *Vie* d'Athanase de Méthone est la transcription de l'oraison prononcée par son collègue Pierre d'Argos sur sa tombe. L'auteur y évoque la charité et les vertus de son héros. Dans cet éloge d'un évêque écrit par un évêque, il est

---

9. G.T. DENNIS, « Death in Byzantium », *op. cit.*, p. 3. La *Souda*, dictionnaire encyclopédique du X<sup>e</sup> siècle, définit la mort comme « la fuite des malheurs [et] le lieu nécessaire pour échapper aux tempêtes » : « θάνατος », *Suidae Lexicon*, A. ADLER éd., vol. 2, Leipzig, 1931, p. 683.

10. *VPA*, 20, p. 250.

11. A.-M. TALBOT, « Old Age in Byzantium », *Byzantinische Zeitschrift*, 77 (1984), p. 267-278.

12. P. BAUDRY, *La Place des morts. Enjeux et rites*, Paris, 1999, p. 46.

13. La *Vie* de Théophylacte de Nicomédie mentionne uniquement la translation de ses reliques, deux ans après sa mort en exil, dans l'église qu'il avait fondée dans sa cité.

14. La *Vie* d'Antoine de Dyrrachion est un long passage qui lui est consacré dans la *Vie* de l'une de ses parentes, Théodora de Thessalonique : *VThT*, 18, p. 102.

15. *VES*, 29, p. 62-63.

16. *VDSG*, 37, p. 258.

17. *VGM*, 13, p. 43.

18. *VPA*, 20, p. 250.

malaisé de distinguer ce qui relève de l'action et de la pensée d'Athanase de celles de Pierre lui-même<sup>19</sup>.

Parmi les rites funéraires, les processions révèlent le lien unissant l'évêque à sa cité, le peuple à son pasteur. La foule s'y presse : tout le peuple de la cité et de l'île suivit le corps de Georges de Lesbos<sup>20</sup>, comme le firent les habitants de la cité et de sa région pour Pierre d'Argos<sup>21</sup>. Le corps de Jean de Gotthie fut mené jusqu'au bateau qui devait le ramener à Parthenitai en Gotthie, dans une procession conduite par l'évêque Georges, à laquelle participèrent tous les habitants d'Amastris<sup>22</sup>. La procession funéraire de l'évêque est prétexte à une communion générale, à une fête civique, sans pour autant nier les conditions sociales de chacun, révélant ainsi les hiérarchies internes à la cité<sup>23</sup>.

De telles processions répondent à des usages liturgiques proches des célébrations d'autres offices, avec cierges, encens et chants – autant d'objets et de sons qui permettent l'accomplissement et le déroulement du rite – et qui rappellent les processions de consécration au cours desquelles les évêques prennent possession de leur cité. Les *Vies* de Georges d'Amastris et de Georges de Lesbos sont, à ce sujet, éclairantes, montrant des cérémonies parallèles et proches des processions funéraires<sup>24</sup>. Dans les deux cas, l'arrivée de l'évêque est annoncée, entraînant le déploiement d'une foule dans la cité, avec icônes, croix, cierges et chants pour accueillir le nouvel élu ; il en va de même quand est annoncée la mort de l'évêque et que la foule se presse à ses côtés.

La procession traverse la cité vers l'église cathédrale, où l'évêque reçoit symboliquement les clefs de la ville et est acclamé par la foule, avant de célébrer la liturgie. Lors des rites funéraires, le corps de l'évêque est généralement porté jusqu'à l'église épiscopale et est inhumé avant que ne soit célébré l'office ; le corps est déposé dans le cercueil, habituellement au troisième jour suivant la mort de l'individu selon un calendrier précis qui apparaît avec la liturgie des morts au VI<sup>e</sup> siècle<sup>25</sup>.

19. D. CONSTANTELOS, « Lives of Saints, Ethical Teachings and Social Realities in Tenth-Century Byzantine Peloponnesos », *GOTR*, 30 (1985), p. 302-303.

20. *VDSG*, 37, p. 258-259.

21. *VPA*, 21, p. 252.

22. *VJG*, 5, p. 82.

23. *VDSG*, 37, p. 258-259 ; N. KOUTRAKOU, « Le héros et le peuple. Scènes de foule et vie politique d'après les *Vies* de saints mésobyzantines », dans *The Heroes of the Orthodox Church. The New Saints, 8<sup>th</sup>-16<sup>th</sup> c.*, E. KOUNTOURA-GALAKE éd., Athènes, 2004, p. 145-176, ici p. 166.

24. *VGA*, 22, p. 36-37 ; *VDSG*, 32, p. 253-254.

25. G. DAGRON, « Troisième, neuvième et quarantième jours dans la tradition byzantine : temps chrétien et anthropologie », dans *Le Temps chrétien de la fin de*

Vient le temps de l'ensevelissement et de la sépulture. Certains saints évêques agissent sur le choix de celle-ci, demandant à être enterrés dans tel ou tel sanctuaire. Le choix du lieu saint – ou en tout cas d'un lieu qui deviendra le sanctuaire de son culte, accordant une vie sociale au défunt comme ce fut le cas de son vivant – participe de la sanctification dont le saint lui-même est l'un des acteurs, agissant sur sa mort et sa commémoration<sup>26</sup>. Toutefois, rares sont les évêques à agir ainsi. La plupart sont enterrés dans les églises qu'ils ont dirigées ou fondées, églises de monastères ou églises épiscopales : le corps de Jean de Gotthie est déposé dans le monastère qu'il avait fondé<sup>27</sup>, celui de Georges de Lesbos repose dans le monastère de la Théotokos où se trouvait déjà le corps de son frère<sup>28</sup>, celui de Démétrianos dans une église qu'il avait fondée à Chytri<sup>29</sup>, Jean de Polybotos est enterré dans l'église cathédrale de la cité<sup>30</sup>.

Le choix du lieu de sépulture peut parfois être source de conflit. La *Vie* de Pierre d'Argos en apporte un bon exemple. Le diocèse intégrant Argos et Nauplie, la dépouille de Pierre est disputée par les habitants des deux cités. Les habitants de Nauplie réclamèrent le corps, en venant même aux armes ; la détermination des Argiens à conserver la dépouille de leur évêque mit néanmoins en déroute les Naupliéens, le saint reposant finalement à Argos<sup>31</sup>.

La lutte qui oppose les deux cités est au cœur même de la définition du rôle de l'évêque dans la société byzantine. Patron de sa cité, l'évêque représente la communauté qui s'incarne en lui. C'est un conflit pour l'affirmation d'une identité civique qui se joue ici<sup>32</sup>, voire le développement

---

*L'Antiquité au Moyen Âge, III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1984, p. 419-430 ; M. KAPLAN, « De la dépouille à la relique : formation du culte des saints à Byzance du V<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle », dans *Les Reliques : objets, cultes, symboles*, E. BOZÓKY et A.-M. HELVÉTIUS éd., Turnhout, 1999, p. 27-32 ; P.-H. STAHL, « La conversion incomplète : les rituels du cycle de la vie », *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 2 (1996), p. 57-70, spéc. p. 64-66. Anciennement, F. CUMONT, « La triple commémoration des morts », *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Paris, 1918, p. 278-294. Exemples, dans D. ABRAHAMSE, « Rituals of Death in the Middle Byzantine Period », *GOTR*, 29 (1984), p. 125-134.

26. M. KAPLAN, « L'ensevelissement des saints : rituel de création des reliques et sanctification à Byzance (V<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle) », *Mélanges Gilbert Dagron, TM*, 14 (2002), p. 319-332 ; ID., « Le choix du lieu saint d'après certaines sources hagiographiques byzantines », dans *Le Sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*, ID. dir., Paris, 2001, p. 183-198.

27. *VJG*, 5, p. 82.

28. *VDSG*, 37, p. 259.

29. *VDC*, 15, p. 308.

30. *NHJean*, col. 279-280.

31. *VPA*, 22, p. 252.

32. Si Argos remporte le combat face à Nauplie, la situation s'inverse ensuite ; d'après une chronique du XVI<sup>e</sup> siècle, Nauplie aurait récupéré en 1421 la dépouille de Pierre

d'une « conscience urbaine »<sup>33</sup>. Cela renvoie aussi à la dimension économique du culte des saints : la possession d'une relique, surtout quand elle est miraculeuse, est source de revenus et de profits pour l'église ou le monastère qui l'abrite<sup>34</sup>.

Pour certains saints évêques se pose le problème des secondes funérailles<sup>35</sup>. Les translations de reliques sont nombreuses, surtout après l'iconoclasme et la mort de nombreux saints en exil. La victoire du culte des images en 843 et l'arrivée de Méthode au patriarcat vont permettre à ces saints de regagner leur cité, le patriarche opérant les translations à tour de bras pour réaffirmer le culte des saints tant vilipendé par l'iconoclasme. Le corps de Georges de Mytilène, mort en 821, est transféré sur l'île de Lesbos, donnant lieu à une grande procession<sup>36</sup> ; Théophylacte est inhumé à Nicomédie dans l'église qu'il avait fait construire<sup>37</sup> ; les dépouilles de Joseph de Thessalonique et de son frère Théodore Stoudite sont transférées, leurs corps étant considérés comme des reliques<sup>38</sup>.

Les translations permettent la création de reliques par lesquelles se marquent le culte et la fonction sociale du saint. Elles permettent, quand le corps du saint retourne dans sa cité, de réaffirmer le lien communautaire et civique qui s'opère entre l'évêque et sa cité. La translation des corps en un lieu plus adapté au repos des morts redessine la géographie du sacré en les plaçant dans leur communauté et parachève le processus de purification des corps ; désormais, le décédé est définitivement devenu un défunt. Quand l'évêque repose dans l'église cathédrale de la cité ou dans un monastère, son corps n'est pas seul et isolé, mais entouré et célébré ; sa sépulture définitive est collective, et non plus individuelle<sup>39</sup>.

Un seul cas, parmi ces *Vies*, mentionne les vêtements dans lesquels le défunt est inhumé : Antoine de Dyrachion, devenu archevêque de Thessalonique, est enterré vêtu de son manteau d'archevêque, « si bien que l'on pouvait voir les honorables croix de son *omophorion* et toutes les autres

(R. JANIN, « Argos », dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, vol. 4, 1930, p. 81). Argos continue cependant à célébrer son saint patron, toujours honoré le 3 mai, le saint donnant son nom à la principale place de la ville.

33. J.-C. PICARD, « Conscience urbaine et culte des saints. De Milan sous Liutprand à Vérone sous Pépin I<sup>er</sup> d'Italie », dans *Hagiographies, cultures et sociétés (IV-XII siècle), Actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, É. PATLAGEAN et P. RICÉ éd., Paris, 1981, p. 455-469.

34. Cela peut entraîner un trafic important de reliques : N. OIKONOMIDÈS, « The holy icon as an asset », *DOP*, 45 (1991), p. 35-44.

35. L.-V. THOMAS, « Les rituels funéraires », *op. cit.*, p. 141-142.

36. *VGM*, 13, p. 42-43.

37. *VTN*, 18, p. 81-82.

38. *Transl.*, p. 59-60.

39. L.-V. THOMAS, « Les rituels funéraires », *op. cit.*, p. 142.

caractéristiques de ses vêtements archiépiscopaux »<sup>40</sup>. Ici, la fonction épiscopale prime sur la sainteté : c'est dans ses vêtements liturgiques que l'évêque fait le grand voyage. Pour les autres cas, on peut imaginer que l'évêque est enterré dans un vêtement simple, signe de son humilité envers Dieu. L'incorruptibilité du corps défunt comme la douce odeur de sainteté qui s'en dégage sont des *topoi* de l'hagiographie ; il n'est alors pas nécessaire pour l'hagiographe de donner les détails techniques de l'ensevelissement du corps<sup>41</sup>, c'est-à-dire l'ethnotechnologie du corps des défunts : préparation du corps, embaumement, creusement de la tombe, etc.<sup>42</sup>.

Il peut arriver que le saint intervienne au cours du processus rituel de ses propres funérailles ; les saints évêques agissent plus volontiers après leur mort. Le monde byzantin conserve la tradition ancienne consistant à fermer les yeux et la bouche du défunt<sup>43</sup>, afin qu'aucun démon n'y pénètre ou que l'âme ne s'échappe pas<sup>44</sup>. Cette pratique est une étape dans le processus de séparation des vivants et des morts ; celui qui ferme les yeux du défunt se lave d'abord les mains et marque ainsi la distance qui s'opère entre les deux mondes<sup>45</sup>. Les *Vies* ne l'évoquent pas toujours, souvent ce sont les saints eux-mêmes, tel le Christ, qui remettent leur âme à Dieu<sup>46</sup>, l'hagiographe jugeant inutile de mentionner cette étape. Pourtant, on peut voir agir le saint en ce sens : Euthyme ferme de lui-même ses yeux et sa bouche ; comme l'écrit son hagiographe Méthode, c'est le saint qui, « en sortant de son corps, en a fermé les issues »<sup>47</sup>. Ainsi s'opère un véritable miracle devant lequel les témoins restent figés : pour Méthode, c'est « une force que seul le créateur et démiurge pouvait lui avoir accordée »<sup>48</sup>.

Parce que le saint n'est pas un homme comme les autres, demi-dieu du christianisme et patron de sa cité<sup>49</sup>, ses funérailles ne peuvent se dérouler

40. *VThT*, 18, p. 102.

41. L'onction du corps du défunt avec de la myrrhe permettait d'éviter, un temps, la décomposition du corps : J. KYRIAKAKIS, « Byzantine Burial Customs : Care of the Deceased from Death to Prothesis », *GOTR*, 19 (1974), p. 46-47.

42. L.-V. THOMAS, « Vie et mort en Afrique. Introduction à l'ethnothanatologie », *Ethnopsychologie. Revue de psychologie des peuples*, 27-1 (mars 1972) ; repr. ID., *Les Chairs de la mort*, op. cit., p. 59.

43. Voir la communication dans cette même séance d'Aurélié Damet.

44. *Ibid.*, p. 39. La *Vie* d'Euthyme de Sardes précise « qu'il était dans l'usage de les fermer ».

45. Il ne s'agit pas ici d'un rituel de purification du corps défunt, mais bien d'une purification des vivants face à ce dernier.

46. Luc, 23, 46.

47. *VES*, 21, p. 50-51.

48. *Ibid.*

49. M. KAPLAN, « Les normes de la sainteté », op. cit., p. 17 ; P. BROWN, *La Société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, 1985 (1<sup>e</sup> éd. angl., 1982).

comme pour ses contemporains. Une autre dimension se fait jour, comme le rappelle Ignace le Diacre, hagiographe de Georges d'Amastris qui « fut enseveli dans sa tombe comme il convient à un homme, mais [qui] ne fut pas non plus oublié comme il convient pour un saint »<sup>50</sup>. La mise en place du corps du saint dans son lieu de repos préfigure la commémoration et le culte qui se développent autour du tombeau. Il est peu question du deuil dans les sources. Pourtant, le temps de deuil est un moment nécessaire dont les manifestations sont vives et éclatantes face à une pratique contemporaine qui les tairait<sup>51</sup>. Le deuil appartient à la ritualité funéraire puisque celle-ci « permet aux survivants d'organiser leur deuil et d'exprimer un chagrin, [donnant] au groupe l'occasion d'assurer sa coalescence »<sup>52</sup>. On le voit quand un évêque meurt dans sa cité ; processions, cortèges et chants créent le deuil collectif, établissent le culte du saint, à quoi s'ajoutent des éléments liés au corps du défunt, comme son incorruptibilité, empêchant toute putréfaction du corps.

Ce don accordé aux saints se retrouve dans la plupart des *Vies* et peut entraîner de curieuses pratiques par lesquelles s'exprime la relation des fidèles au corps du saint<sup>53</sup>. Un culte singulier est ainsi rendu à l'évêque Jean de Polybotos :

« Le jour de la Pentecôte, on relevait [le corps du saint], on le recouvrait du manteau épiscopal et on [le] plaçait devant le saint autel ; ainsi se tenait-il droit ; on l'élevait ainsi sur ses deux pieds sur son trône, le laissant assister, infaillible, à toute la sainte mystagogie. »<sup>54</sup>

Cette pratique est d'autant plus étonnante qu'elle suppose l'absence de tout évêque pour célébrer la divine liturgie ; or, jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle au moins, la ville de Polybotos en Phrygie est cité épiscopale ; on ne peut donc faire appel, au X<sup>e</sup> siècle (date du texte), à un ancien évêque pour célébrer la messe. Le culte rendu à Jean renvoie au statut du personnage : il reste, dans le souvenir de la cité, le véritable patron de celle-ci, même si d'autres évêques ont pris sa suite, d'autant plus que Jean est vêtu de son manteau d'évêque et préside à la célébration de l'office.

La relation complexe qui se noue entre les vivants et les morts est ainsi mise en lumière. Le saint évêque défunt agit et manifeste sa présence, ce qui est flagrant une fois le corps enterré, puisqu'on voit le saint, protecteur et garant de l'intégrité de sa cité, défendre sa propre tombe. Georges

50. VGA, 41, p. 64.

51. P. ARIÈS, *Essais sur l'histoire de la mort*, op. cit., p. 64-65.

52. L.-V. THOMAS, *La Mort en question. Traces de mort, mort des traces*, Paris, 1991, p. 271.

53. J.-C. SCHMITT, *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, 1990.

54. *NHJean*, col. 279-280.

d'Amastris réalise ainsi deux miracles transitifs<sup>55</sup> : lors d'un déluge, la cité et l'église où il est inhumé sont inondées mais la tombe reste au sec ; lors d'une attaque de Rus' dans l'église, Georges leur lie les mains et les jambes alors qu'ils s'apprêtaient à piller sa tombe – deux miracles permettant à l'auteur de la *Vie* de louer le cercueil du saint<sup>56</sup>. Si, de prime abord, ces miracles font du saint le seul bénéficiaire (protégeant son corps et son sanctuaire, garantissant son sommeil éternel et son culte), ils ont néanmoins une portée collective évidente<sup>57</sup>, renforçant le lien entre l'évêque et sa cité : par le biais symbolique de l'église où est inhumé l'évêque, c'est toute la cité qui est protégée. Ainsi se réaffirme le rôle de *defensor civitatis* de l'évêque qui s'impose comme le saint patron de la ville<sup>58</sup> : en empêchant l'invasion, le pillage et la destruction de l'église cathédrale, le saint a sauvé la cité. Ce miracle posthume de Georges répond d'ailleurs à un miracle réalisé de son vivant, quand il avait lutté contre une invasion arabe dans la cité.

Le saint évêque, à travers les rituels funéraires dont il est l'objet, s'affirme comme une figure tout à fait singulière. Parce qu'il est saint et habité par la grâce divine, il peut agir sur sa propre mort, en la prévoyant et en intervenant dans les étapes du rituel. Parce qu'il est évêque, il agit comme l'incontestable patron de sa communauté, et ainsi s'expriment les liens étroits qui l'unissent à sa cité, celle-ci rendant hommage et produisant ses grands hommes<sup>59</sup>. L'étude de la mort étant d'abord une étude de la vie et de la société qui pense et s'occupe de ses morts, s'intéresser à la mort d'un évêque permet d'approcher, par l'une de ses figures clés, les réalités d'une société provinciale dans l'ombre de la capitale. « Plus le centre s'affermi, plus la périphérie devient floue », écrivait Gilbert Dagron à propos de la différenciation grandissante entre la capitale et son Empire<sup>60</sup> ; l'étude de

55. VGA, 42, p. 65-66, 44-46, p. 67-71, et 47, p. 71-72. Il faut distinguer les miracles réflexifs, dont le saint est le bénéficiaire, des miracles transitifs, dont le bénéficiaire est autre que le saint : B. FLUSIN, « Miracle et hiérarchie », dans *Hagiographies, cultures et sociétés*, op. cit., p. 299-317.

56. Miracle similaire dans la notice hagiographique de Jean de Polybotos.

57. La valeur collective des miracles n'est pas l'apanage des seules *Vies* d'auteurs iconoclastes, dont la *Vie* de Georges d'Amastris (M.-F. AUZÉPY, « L'analyse littéraire et l'historien : l'exemple des *Vies* de saints iconoclastes », *Byzantinoslavica*, 53 (1992), p. 57-67) : la notice de Jean de Polybotos, qui sans doute repose sur une *Vie* antérieure, n'est pas l'œuvre d'un auteur iconoclaste.

58. C. RAPP, *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley, 2005.

59. M. GODELIER, *La Production des grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, 1982 ; J.-C. BONNET, *Naissance du Panthéon. Essai sur le culte des grands hommes*, Paris, 1998.

60. G. DAGRON, « Constantinople », dans *Mégapoles méditerranéennes. Géographie urbaine rétrospective*, C. NICOLET, R. ILBERT et J.-C. DEPAULE éd., Paris-Rome, 2000,

l'épiscopat peut, à n'en pas douter, éclairer cette périphérie d'une lumière nouvelle.

#### SOURCES HAGIOGRAPHIQUES

*ELAth* = Éloge d'Athanase de Méthone (BHG 196) : K. KYRIAKOPOULOS, *Ἁγίου Πέτρου ἐπισκόπου Ἄργους βίος καὶ λόγοι*, Athènes, 1976, p. 44-67.

*NHJean* = Notice hagiographique de Jean de Polybotos : *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae. Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, H. DELEHAYE éd., Bruxelles, 1902, col. 279-280.

*Transl.* = Translation de Théodore Stoudite et de Joseph (BHG 1756t) : C. VAN DE VORST, « La translation de S. Théodore Studite et de S. Joseph de Thessalonique », *Anal. Boll.*, 32 (1913), p. 50-62.

*VDSG* = *Vie* de David, Syméon et Georges (BHG 494) : I. VAN DEN GHEYN, « Acta graeca ss. Davidis, Symeonis et Georgii Mitylenae in insula Lesbo », *Anal. Boll.*, 18 (1899), p. 211-259.

*VDC* = *Vie* de Démétrianos de Chytri (BHG 495) : *Acta Sanctorum Novembris* III, 1910, p. 300-308.

*VES* = *Vie* d'Euthyme de Sardes (BHG 2145) : J. GOUILLARD, « La Vie d'Euthyme de Sardes († 831). Une œuvre du patriarche Méthode », *TM*, 10 (1987), p. 1-101.

*VGA* = *Vie* de Georges d'Amastris (BHG 668) : V. VASILIEVSKIJ, *Russko-vizantijskija issledovanija* I, Saint-Petersbourg, 1893, p. 1-73.

*VGM* = *Vie* de Georges de Mytilène (BHG 2163) : I.M. PHOUNTOULÈS, *Λεσβιακὸν Ἐορτολογιον*, A'. *Οἱ Ἁγιοὶ Γεωργίοι ἀρχιεπισκόποι Μυτιλήνης*, Athènes, 1959, p. 33-43.

*VJG* = *Vie* de Jean de Gotthie (BHG 891) : M.-F. AUZÉPY, « La Vie de Jean de Gothie (BHG 891) », dans *La Crimée entre Byzance et le Khaganat khazar*, C. ZUCKERMAN éd., Paris, 2006, p. 79-85.

*Acta Sanctorum Iunii* VII, 1867, p. 167-171.

*VPA* = *Vie* de Pierre d'Argos (BHG 1504) : K. KYRIAKOPOULOS, *Ἁγίου Πέτρου ἐπισκόπου Ἄργους βίος καὶ λόγοι*, Athènes, 1976, p. 232-254.

*VTht* = *Vie* de Théodora de Thessalonique (BHG 1737) : S.A. PASCHALIDÈS, *Ὁ Βίος τῆς ὀσιομυροβλύτιδος Θεωδόρας τὴν ἐν Θεσσαλονίκη. Διήγησις περὶ τῆς μεταθέσεως τοῦ τιμίου λειψάνου τῆς ὀσίας Θεωδόρας*, Thessalonique, 1991.

*VTN* = *Vie* de Théophylacte de Nicomédie (BHG 2451-2452) : *Vie* par Théophylacte : A. VOGT, « Théophylacte de Nicomédie », *Anal. Boll.*, 50 (1932), p. 71-82 ; *Vie* anonyme : F. HALKIN, *Hagiologie byzantine*, Bruxelles, 1986, p. 171-184.