

IDENTITÉS RÉGIONALES ET COMMUNAUTÉS RELIGIEUSES DANS L'EMPIRE BYZANTIN AUX VIII^e–XI^e SIÈCLES¹

ANDREI TIMOTIN

Introduction

Le présent travail a pour objectif l'étude de la dimension religieuse des identités régionales dans l'Empire byzantin dans la période qui va de la fin du premier iconoclasme à la pénétration turque dans l'Empire (VIII^e–XI^e siècles). Il est fondé sur des sources hagiographiques méso-byzantines dont l'analyse est susceptible de mettre en lumière la fonction de vecteur identitaire de l'hagiographie, son rôle dans la préservation et la promotion du sentiment d'appartenance régionale et religieuse dans une communauté donnée².

La variété ethnique et religieuse de l'Empire byzantin représente à la fois un héritage de l'Antiquité tardive et une conséquence de la reconfiguration des frontières de l'Empire à la suite des pertes et des reconquêtes successives de territoires (le nord de la Syrie, l'Anatolie d'ouest, la Crète, les Cyclades, etc.) dans la seconde moitié du premier millénaire, reconfiguration qui a modifié la carte démographique et religieuse de ces régions. Ces transformations ont mené, d'une part, à une remise en question de l'Orthodoxie et de ses rapports avec les particularités religieuses des régions reconquises (la Syrie, une partie de l'Arménie)³, et d'autre part, à l'élaboration d'une stratégie de préservation des identités ethniques et religieuses des populations de ces territoires. Les reconfigurations des frontières sont doublées des déplacements de populations qui peuvent être, également, le résultat des choix familiaux ou individuels: études, carrière, pèlerinage. À une échelle réduite, ces déplacements peuvent favoriser aussi l'apparition des solidarités régionales et, le cas échéant, des particularités religieuses dans le nouveau cadre géographique et social.

En prenant l'hagiographie comme outil d'étude des identités ethniques et religieuses, nous essayons de mettre en lumière la manière dont ce genre littéraire contribue à l'organisation et à la consolidation d'une communauté locale à une période où il n'y a pas encore des canonisations officielles – celles-ci n'apparaissent

¹ Ce travail a été réalisé dans le cadre d'une bourse postdoctorale du programme POSDRU à l'Institut d'Histoire "Nicolae Iorga" dans la période 2010–2012.

² Pour une époque plus récente, voir, par exemple, Colin 2010.

³ Voir Dagron 1976, 177–216.

pas à Byzance avant le XIV^e siècle⁴ –, à la définition et à la promotion des identités régionales et religieuses. Dans cette perspective, qui prend en compte le contexte et les raisons justifiant la rédaction d'une *vita*, le public auquel elle s'adresse et les objectifs immédiats de son auteur⁵, l'hagiographie n'est plus comprise comme un réflexe littéraire d'une communauté déjà constituée, mais comme le catalyseur d'une identité locale, comme un moyen de préservation et de promotion de cette identité⁶. Les réactions de l'Église à ces formes non-officielles de religiosité locale, la manière dont elle parvient à contrôler ces communautés, leur vie religieuse et son expression littéraire sont également analysées dans cette recherche qui utilise les méthodes et les instruments de l'histoire sociale et politique et de l'histoire littéraire et religieuse.

Le cadre chronologique se situe entre la fin du premier iconoclasme (en 787, avec le second concile de Nicée), époque de renouveau pour le genre hagiographique qui connaît alors un essor remarquable en relation notamment avec la préoccupation officielle d'honorer les héros du combat anti-iconoclaste⁷, et la bataille de Mantzikert (1071), à la suite de laquelle les Byzantins ont perdu leur autorité sur l'Arménie et sur une bonne partie de l'Anatolie au détriment des Turcs Seldjoukides, événement qui a marqué de manière décisive la carte politique et démographique de l'Empire.

Les plus importantes communautés ethniques et religieuses qui font l'objet de cette recherche sont les Arméniens et les Juifs. L'histoire des communautés arméniennes de l'Empire byzantin, à partir notamment de la fin du IX^e siècle, date de leur implantation massive dans l'Empire, n'est pas inconnue. Moins connues sont pourtant les stratégies mises en place par ces communautés pour préserver leur identité ethnique et religieuse. La *Vie de Marie la Jeune* (X^e siècle) représente un bon exemple de promotion de l'identité arménienne en Thrace, avec le soutien des descendants d'une famille appartenant à l'aristocratie arménienne locale à moitié grécisée. La réponse de l'Orthodoxie constantino-politaine à la recolonisation massive des Arméniens dans l'Empire, à la suite de la *reconquista* de Basile II (976–1025), transparait, par exemple, dans la polémique théologique anti-arménienne engagée au XI^e siècle par Nicéas Sthétatos, le disciple de Syméon le Nouveau Théologien⁸.

L'histoire des communautés juives de l'Empire byzantin a fait l'objet également de nombreuses publications, mais les sources hagiographiques méso-byzantines

⁴ Cf. Beck 1959, 274 et n. I, avec bibliographie; A. M. Talbot, *Canonization, ODB*, I, 372. L'Occident médiéval présente *de jure* une situation différente, mais *de facto* largement analogue: la plupart des centaines de saints qui font leur apparition entre le XII^e et le XV^e siècle n'a pas été canonisée par l'Église catholique; voir Kleinberg 1989.

⁵ Voir Timotin 2012. En général sur cette problématique dans la littérature byzantine, voir Odorico 2006.

⁶ Cette analyse complète et utilise nos études antérieures sur l'hagiographie méso-byzantine; voir Timotin 2010.

⁷ Sur l'hagiographie méso-byzantine, voir Loparev 1913–1915; Bréhier 1916, 358–367, 450–465; Patlagean 1981, 88–105; Rydén 1986, 537–554; Lackner 1986, 523–536; Pratsch 2005; Eftymiadis 2011; Eftymiadis 2012.

⁸ Cf. Michel 1935. Voir aussi Grumel 1956.

sont susceptibles d'améliorer notre connaissance sur l'impact social et psychologique de la politique impériale sur ces communautés, en relation aussi avec la polémique anti-judaïque et avec les tensions eschatologiques de cette période.

Au niveau des solidarités régionales, le présent travail réserve une place importante aux Paphlagoniens. De cette région se recrutent de nombreuses figures importantes de cette période, et notamment les eunuques de la cour impériale. La Cappadoce représente également un réservoir important de solidarités régionales et religieuses, qui trouvent, par exemple, une expression littéraire dans la *Vie d'Irène de Chrysobalanton* (X^e siècle). Dans la seconde moitié du IX^e siècle, l'élite cléricale des Cyclades se déplace vers Thessalonique, où on la retrouve regroupée, par exemple, autour du monastère de Saint-Étienne (*Vie de Théodora de Thessalonique*, IX^e siècle).

La carte dessinée par cette analyse n'est pas une simple carte des déplacements démographiques, mais une carte des communautés régionales (et, le cas échéant, ethniques) et religieuses dont on conserve l'identité dans les sources hagiographiques de l'époque. Abordée dans cette perspective, l'hagiographie nous permet de comprendre comment ces communautés allogènes réagissent aux modifications politiques et démographiques, comment elles se recomposent dans des contextes sociaux et politiques nouveaux. Elle nous permet de proposer une définition dynamique des identités régionales et religieuses, définition dont le point de départ n'est pas la mobilité démographique, mais l'initiative locale de promotion d'une communauté, son expression littéraire et religieuse. En même temps, l'hagiographie méso-byzantine nous permet d'analyser la manière dont l'Orthodoxie constantinopolitaine se redéfinit constamment pendant cette période par rapport à la mobilité démographique et à ces initiatives locales.

I. Familles monastiques. De Galatie et des Cyclades vers Thessalonique⁹

Thessalonique, deuxième grande ville de l'Empire byzantin, représente, au IX^e siècle, un pôle de stabilité vers lequel se dirigent des groupes de population, notamment des îles de la mer Égée, contraints à s'exiler à la suite des conflits militaires arabo-byzantins et byzantino-bulgares. Avant le sac de la ville, en 904, Thessalonique est une ville prospère, grâce en particulier au commerce avec les Bulgares, auquel s'ajoute le commerce fluvial¹⁰. Cette prospérité économique a donné lieu à un essor urbain sans précédent qui se reflète, entre autres, dans l'édification de nouveaux monastères et églises, comme ceux fondés par Grégoire Décapolite et par le moine géorgien Hilarion, et dans l'étendue des propriétés monastiques à l'extérieur des murs de la ville¹¹.

⁹ Une première version de ce chapitre a été publiée sous le titre *Couvents privés et saints locaux à Thessalonique à la fin du IX^e siècle*, dans É. Malamut, M. Ouerfelli (éd.), *Villes méditerranéennes au Moyen Âge*, Aix-en-Provence, 2014, 257–262.

¹⁰ Cf. Odorico 2005 a, 63–64; Malamut 2005, 182–184.

¹¹ Malamut 2005, 166–170 et 184–188.

Le phénomène est doublé par la prolifération remarquable des fondations religieuses privées dans l'empire notamment pendant le règne de Léon VI (886–912) dont la législation – en particulier les *Novelles* 14 et 15 – témoigne de la dissémination à large échelle des couvents privés (monastères, églises et chapelles)¹². Cette prolifération coïncide, et ce n'est pas un hasard, avec l'aristocratisation progressive du monachisme et, partant, de la sainteté au cours du IX^e siècle, en particulier après le triomphe de l'Orthodoxie. Au IX^e siècle, les saints appartiennent souvent par naissance à la haute aristocratie byzantine et les relations qu'ils entretiennent avec le pouvoir séculier s'expliquent par leur proximité de lignage, de niveau social et d'éducation¹³. À Thessalonique, ce nouveau modèle de sainteté est encore en compétition avec le modèle ancien, des grands ascètes de l'Antiquité, et la concurrence entre les modèles de sainteté est doublée par celle entre les modèles de monachisme, anachorétique et cénobitique. Cette concurrence est filtrée par l'attitude de l'autorité ecclésiastique, et il serait intéressant de suivre ses effets sur la tension qui s'installe entre la hiérarchie séculière et la hiérarchie ecclésiastique dans la distribution locale du pouvoir¹⁴.

Euthyme le Jeune et Théodora de Thessalonique sont deux exemples de saints dont la promotion a lieu à Thessalonique à la fin du IX^e siècle. Leurs monastères respectifs, Saint-Étienne le Diacre, à l'ouest de Sainte-Sophie, et Péristéra, à proximité de la ville (une vingtaine de km à l'est), accueillent les translations des reliques de Théodora, en 894, et d'Euthyme le Jeune, en 899, et sont à l'origine de leurs hagiographies.

À la différence d'autres vies contemporaines de saints, la *Vie d'Euthyme le Jeune* (BHG 655) donne beaucoup d'informations chronologiques et topographiques exactes sur la vie du saint¹⁵. Euthyme, ou Nicéas, d'après son nom séculier, est né en Galatie, dans le village Opsô, près d'Ancyre, en 823, et s'inscrit dans une série de saints méso-byzantins originaires de Galatie dont le rayonnement dépasse leur région de provenance. De Galatie proviennent également le célèbre Théodore de Sykéôn, au VI^e siècle, Jean le Psichaïte, né vers 760, et le contemporain d'Euthyme, Évariste le Stoudite¹⁶.

Euthyme se marie en 840 avec Euphrosyne et il a une fille, Anastasô. Peu de temps après, en 841 ou en 842, il part pour l'Olympe de Bithynie, où il prend l'habit monastique et où il reste jusqu'en 858 ou 859, quand il s'en va au mont Athos. Ici il passe trois ans au fond d'une grotte, période pendant laquelle les autres

¹² *Les Novelles de Léon VI le Sage*, 55–61 (§ 14–15). Sur la dévotion privée à cette époque, voir Patlagean 1985, 609–610.

¹³ Voir Ringrose 1976, 98–131, 188–189; Patlagean 1981.

¹⁴ Sur les rapports entre les évêques, en particulier, et le pouvoir central à cette époque, voir l'analyse de Moulet 2011, 182–210.

¹⁵ Petit 1903, 155–205, et pour l'édition, 168–205; Papachryssanthou 1974, 225–245.

¹⁶ *Vie de Théodore de Sykéôn* Festugière 1970, 3. § 3. lignes 1–3); *Vie de Jean le Psichaïte* (Van den Ven 1902, 104, § 2. ligne 28); *Vie d'Évariste Stoudite* (Van der Vorst 1923, 296, § 2, lignes 32–33). Cf. Malamut 1993, 61.

membres de la famille prennent aussi l'habit monastique. En 863, il retourne au mont Olympe pour chercher son ancien maître, Théodore, qui meurt peu après et est inhumé à Thessalonique. Euthyme se rend alors à Thessalonique, il passe peu de temps sur une colonne à proximité de la ville, il est ordonné prêtre, puis il retourne en 864 au mont Athos. En 867, à la suite d'une vision, il reconstruit l'ancienne église de Saint-André à Péristéra, à proximité de Thessalonique où il fonde un *koinobion* et s'y installe. En 875, il y tonsure son disciple et future biographe, Basile, et en 884 sa famille vient s'installer à Péristéra. Il construit un nouvel couvent pour les femmes. Vers 890, Euthyme confie la direction de Péristéra à son petit-fils, Méthode, et celle du couvent de femmes à sa petite-fille, Euphémie. Après un séjour à l'Athos, il se retire dans l'île de Hiéra, où il tombe malade et meurt en 898. Son corps est apporté solennellement à Thessalonique, et déposé dans le couvent de Péristéra, en janvier 899, où il fera l'objet d'un culte. La *Vie* d'Euthyme fut rédigée, au X^e siècle, par son disciple, Basile, évêque suffragant de la métropole de Thessalonique¹⁷.

Nous voudrions nous arrêter ici sur trois aspects du parcours anthume et posthume d'Euthyme: d'abord, l'alternance entre le modèle érémitique et le modèle cénobitique dans sa vie monastique; puis, la dimension patronale et familiale du monachisme promu par Euthyme et son effet sur son culte et sur son hagiographie; enfin, le rapport de l'autorité ecclésiastique locale avec le culte naissant. On sait bien aujourd'hui que l'hagiographie byzantine témoigne aux IX^e–X^e siècles d'une compétition entre la vie érémitique et le cénobitisme¹⁸. Le statut d'ermite, sans jamais disparaître, tend en effet à devenir une étape provisoire, une sorte d'épreuve à laquelle le jeune moine est soumis une fois passé son noviciat. L'entrelacement entre les deux modèles attesté par la *Vie d'Euthyme* se retrouve dans les vies de plusieurs saints de la même période: Étienne le Jeune, Paul de Latros, Athanase d'Athos, etc¹⁹. La vie communautaire prévaut dans tous ces cas sur l'idéal anachorétique.

Cette tendance vers le communautarisme dans le monachisme byzantin va de pair avec la propension vers l'insertion de la famille dans le *koinobion* et vers le patronage monastique. La présence de la famille du saint dans le monastère est un autre trait caractéristique du monachisme méso-byzantin²⁰. Les membres des familles de Philarète le Miséricordieux et de Marie la Jeune prennent l'habit monastique et s'impliquent dans la promotion du culte de leurs parents et dans la composition de leurs hagiographies. Ils s'impliquent également dans la construction ou la réfection des monastères qui deviennent des couvents familiaux. Le cas d'Euthyme, fondateur du monastère de Péristéra qui recevra ses reliques et du

¹⁷ Papachryssanthou 1974, 234, 245.

¹⁸ Voir Papachryssanthou 1973, 158–180; Kazhdan 1985, 473–487; Flusin 1993. Pour la Sicile et l'Italie méridionale, voir Guillou 1963.

¹⁹ Voir Kazhdan 1985, 476–477; Flusin 1993, 34–35, 41–45.

²⁰ Voir Patlagean 1981; Talbot 1996 a; Flusin 1993, 48–49. Pour Thessalonique, en particulier, voir Malamut 2005, 185–186.

couvent de femmes qui reçoit ses parentes s'inscrit très bien dans ce modèle. Son petit-fils est l'higoumène du monastère au moment de sa mort et s'implique activement dans la translation des reliques et dans la promotion de son culte. Enfin, son disciple est l'évêque suffragant de Thessalonique et, en cette qualité, un promoteur important du culte d'Euthyme dont il compose d'ailleurs la *Vie*.

Le cas de Théodora de Thessalonique (*BHG* 1737, 1739) présente un parallèle très suggestif de ce modèle, avec pourtant quelques différences notables²¹. Théodora est née en 812, dans l'île d'Égine, ravagée par les assauts des Arabes en 826. Sa mère étant décédée à sa naissance et sa sœur mourant prématurément, elle se réfugie, avec son époux – un notable du lieu – et son beau-père, à Thessalonique. En choisissant la ville de Thessalonique comme lieu de son exil, la famille de Théodora prend la même route que beaucoup d'autres insulaires qui se sont réfugiés pendant tout le IX^e siècle à Thessalonique²². Le père de Théodora, un *prôtospresbyteros* de la cathédrale d'Égine²³, prend l'habit monastique et se réfugie dans un monastère. Perdant son mari et deux de ses trois enfants, Théodora devient, à vingt-cinq ans, moniale au couvent de Saint-Étienne à Thessalonique où elle emporta ses biens et dont l'abbesse, Anne, est sa parente²⁴. Sa sœur, Catherine, est l'abbesse d'un autre couvent de Thessalonique, le monastère de Saint-Luc²⁵, où vit aussi la seule fille de Théodora restée en vie, Théopistè, qu'elle va s'arranger pour transférer dans son monastère après la mort de Catherine. Le frère de Théodora, Antoine, ex-évêque de Dyrrachium, en exil au moment de leur arrivée à Thessalonique, est archevêque de Thessalonique en 843²⁶. Il jouit d'une réputation de sainteté et l'hagiographe de Théodora lui consacre huit chapitres de la *Vie* (§ 10–18). L'hagiographe, Grégoire, est lui aussi originaire de l'île d'Égine et, avec son père, fait partie du groupe de prêtres qui participent à la translation des reliques de Théodora dans une tombe individuelle en dehors de la tombe commune du couvent. La guérison de sa sœur par Théodora lui donnera, d'après son propre témoignage, seulement l'impulsion nécessaire pour mettre par écrit une histoire à laquelle il participait depuis longtemps déjà. Il rédige le récit de la *Vie de Théodora* et de ses *Miracles* pour les présenter à l'assemblée réunie au couvent de Saint-Étienne le jour de la célébration de la sainte, le 29 août 894.

²¹ Pour la *Vie de Théodora de Thessalonique*, voir Paschalidès 1991, 66–235 pour l'édition du texte. Une traduction anglaise, accompagnée de notes et d'une introduction, est accessible dans Talbot 1996 b, 164–237.

²² Voir Malamut 1988, 63, 82.

²³ Paschalidès 1991, 70, chap. 3.

²⁴ Paschalidès 1991, 104–106, chap. 20. Sur l'emplacement de l'ancien monastère de Saint-Étienne, plus tard le couvent de Sainte-Théodora dont les reliques sont conservées dans un sarcophage datant du XVI^e siècle, voir Papageorgiu 1901, 149–150; Tafrali 1913, 195, 199–200. L'histoire du monastère est brièvement retracée par Paschalidès 1991, 283–296.

²⁵ Paschalidès 1991, 82, chap. 9.

²⁶ L'identité des noms entre cet Antoine et le père de Théodora peut faire penser, comme le suggère Patlagean 1984, 48, qu'ils étaient soit cousins, soit oncle et neveu. Sur cet Antoine, voir Paschalidès 1994.

Le cas de Théodora illustre parfaitement les traits évoqués à propos de la *Vie d'Euthyme*: hagiographie et monastères familiaux, promotion du culte par les parents du saint. Thessalonique est, au IX^e siècle, en raison de sa prospérité, une destination privilégiée pour les «familles monastiques» venues d'Anatolie et des îles de la mer Égée. Le rôle de l'autorité ecclésiastique locale dans la promotion de ces «cultes familiaux» qui émergent à la fin du IX^e siècle autour des monastères de Saint-Étienne et de Péristéra est pourtant différent dans les deux cas. Alors que le culte d'Euthyme semble jouir du soutien de l'évêque suffragant de la métropole, qui est le disciple et l'hagiographe même du saint, le culte de Théodora se heurte à l'opposition d'une partie du clergé et des moines locaux, et l'organisation de la translation des reliques de Théodora à un moment où l'archevêque de Thessalonique, Jean, était parti avec ses évêques à Constantinople pour assister à l'installation du nouveau patriarche, Antoine Kauléas, en 893, suggère que l'autorité ecclésiastique locale, au moins à ses débuts, ne lui faisait pas bon accueil²⁷. Une des raisons en était qu'elle était femme et, de plus, qu'elle avait été mariée, circonstance qui entraînait des difficultés redoutables²⁸. Son icône ne manquait pas, elle aussi, de soulever des questions²⁹. Une autre raison en était que le nouveau culte rivalisait avec celui de saint Démétrios, le patron de la ville³⁰. Célébrant Théodora comme *μυροβλύτις*, l'hagiographe assume implicitement la compétition engagée entre la sainte et son concitoyen, le plus célèbre *μυροβλύτος* de la tradition byzantine³¹.

Soutenu par la famille, une famille avec de larges assises dans la ville, le culte s'est développé et, au fur et à mesure que sa dimension privée s'est estompée, il a fini par être accepté par la hiérarchie ecclésiastique locale. La *Vie de Théodora* met en évidence la résistance de cette dernière à une initiative de promotion d'une sainte allogène prise par les membres de sa famille, initiative comparable à celle de la famille d'Euthyme réunie autour du couvent de Péristéra. Différemment perçues par la hiérarchie ecclésiastique locale, les deux actions témoignent du souci d'illustration sociale et religieuse des familles venues s'installer à Thessalonique au IX^e siècle comme effet de l'essor urbain et commercial de la ville.

²⁷ Paschalidès 1991, 198, chap. 4, 13–16. Cf. Talbot 1996 a, 59.

²⁸ Paschalidès 1991, 184, chap. 59, lignes 9–11: *καὶ δὴ θαυμαζόντων ἀπάντων, ὅτι πῶς ἐν πόλει καὶ γάμψ ποτὲ γυνὴ προσομιλήσασα εἰς τοσοῦτον ἐπήρεται δόξης ὕψος παρὰ Θεοῦ*. Sur la sainteté féminine à Byzance et, en particulier, sur les femmes mariées devenues saintes, voir Patlagean 1976, 620–622, pour Théodora; Kazhdan 1985, 474–475.

²⁹ Voir Timotin 2007, 118–121; Timotin 2010, 236–237.

³⁰ Cf. Patlagean 1984, 47–50; Malamut 2005, 187. Au début du VIII^e siècle, une concurrence similaire transparait dans la *Vie de David de Thessalonique*: voir Odorico 2005 b.

³¹ Paschalidès 1991, 162. chap. 48, lignes 1–5. La première mention littéraire du Saint Démétrios *μυροβλύτος* date de 904, étant pourtant fort possible que la réputation soit antérieure à cette date; voir Patlagean 1984, 47. Pour l'époque ultérieure, voir les documents réunis par Walter 1973.

II. Une famille cappadocienne à Constantinople. Illustration religieuse et vocation politique³²

Constituée en thème en 830, la Cappadoce byzantine recouvre, à côté du thème de Charsianon, créé entre 863 et 873³³, une partie de l'ancienne province romaine qui a perdu au VII^e siècle, lors des guerres arabo-byzantines, ses territoires orientaux. Touchés par les razzias arabes dès les années 640, les grands domaines de Cappadoce, zone de frontière soumise à la fin du VII^e siècle à des raids réguliers et dévastateurs, disparaissent rapidement et, avec eux, les grandes fortunes d'une aristocratie prospère à l'époque de Justinien³⁴. L'État byzantin ne reprend le contrôle sur la région qu'au début du IX^e siècle, quand la nouvelle organisation des thèmes montre sa capacité d'imposer une administration et d'y recruter une armée. C'est l'époque où se produit la formation lente d'une nouvelle élite économique formée surtout des militaires, des gardiens des frontières, qui s'installent dans cette région qui recommençait timidement à séduire les aventuriers.

En absence des documents d'archive, l'hagiographie reste, pour une période de deux siècles, une des sources principales qui, par des touches biaisées, nous permettent de reconstruire les contours du phénomène. Les premiers témoignages datent du début du IX^e siècle, à une époque où la lutte contre les Arabes est encore loin d'être finie, quand des parents lointains des Maléïnoï, la puissante famille cappadocienne qui s'illustrera au siècle suivant³⁵, sont attestés à Charsianon. Il s'agit de saint Eudokimos, parent de Michel Maléïnos selon l'hagiographe de ce dernier³⁶, qui naît en Cappadoce vers 800 de parents riches et puissants et qui, nommé *kandidatos* en 829, combattit autour de Charsianon où il meurt en 840³⁷. Une génération plus tard vécut le patrice et stratège Eustathe, le grand-père de Michel Maléïnos³⁸, contemporain d'un autre membre de la famille, le stratélate Nicéphore Maléïnos, peut-être un grand-oncle de Michel, qui combattit en 867 en Cappadoce, envoyé par à Basile I^{er} contre Symbat, le gendre révolté du César Bardas³⁹.

Au X^e siècle, le nombre des grandes familles cappadociennes se multiplie et surtout leur importance à la fois économique et politique s'accroît de manière significative. Les premiers sont les Phocas qui s'illustrent déjà sous Basile I^{er} par

³² Une première version de ce chapitre a été publiée sous le titre *Vocație religioasă și opoziție politică în Constantinopol (sec. IX-X). Cazul familiei Guber*, SMIM, 30, 2012, 169–180.

³³ Oikonomidès 1972, 348.

³⁴ Ahrweiler 1962, 8–13; Kaplan 2006, 120–121.

³⁵ Sur les Maléïnos, voir Kaplan 2006, 112–117; Cheynet 1990, 214, 268, 492 (index prosopographique, s.u. *Maléïnos*). La famille s'est à nouveau illustrée après la reconquête byzantine de l'Italie du Sud, puisqu'un Léon Maléïnos, "stratège de Hiérax, Stilo et autres cités" est attesté dans un document de 1144, et deux protospathaires du même nom sont attestés par des documents de 1088/1089 et 1093: voir Mercati, Giannelli, Guillou 1980, no. 17. 2, 3, 19, 22.

³⁶ Petit 1902, 551, chap. 3.

³⁷ Loparev 1908, 2–3.

³⁸ Petit 1902, 551, chap. 3.

³⁹ Leon Grammaticus, 247–248; Kaplan 2006, 112–113.

un stratège de Charsianon, Nicéphore Phocas l'Ancien, qui combattit en 878 contre les Arabes⁴⁰, mais la famille connaîtra sa gloire au siècle suivant quand un Phocas accédera au trône (963–969), et sous le règne de Constantin Porphyrogénète (945–959) qui fera la fortune de ses membres⁴¹. Les Argyroi sont un autre exemple de grande famille cappadocienne, qui s'illustre dès le IX^e siècle et connaît la gloire au siècle suivant et, dans son cas, aussi au XI^e siècle, avec l'empereur Romain Argyros (1028–1034)⁴².

Cet essor économique, social et politique de l'aristocratie cappadocienne à partir du IX^e siècle nous intéresse en relation avec deux phénomènes qui relèvent de l'objet de notre enquête : l'installation de certaines branches de ces familles à Constantinople, en raison des dignités acquises par leurs membres et des alliances qu'ils y lient, et leur illustration religieuse par l'attachement de leurs membres à certains saints et fondations religieuses et, le cas échéant, par leur accession à la sainteté, avec les connotations identitaires et politiques que ces phénomènes impliquent.

La *Vie d'Irène de Chrysobalanton* (BHG 952) nous permet de corréler ces deux aspects⁴³. Le texte a été rédigé par un hagiographe anonyme dans le dernier quart du X^e siècle ou au début du siècle suivant⁴⁴. L'héroïne, Irène du monastère Chrysobalanton, appartient à une famille aristocratique cappadocienne, les Gouber, ayant une importante branche à Constantinople où se passent les événements qui forment la matière du récit. Le récit commence en effet par la description du concours de beauté organisé par l'impératrice Théodora (842–856) pour marier son fils, le futur empereur Michel III (856–867). Parmi les belles femmes rassemblées à Constantinople à cette fin, il y avait deux sœurs venant de Cappadoce, Irène, l'héroïne du récit, et Théodosia, la future épouse du César Bardas. Arrivée à Constantinople, Irène fut reçue par ses parents, la famille de patrices Gouber (Γούβερ)⁴⁵. Le concours n'ayant pas le résultat attendu, Irène refusa d'autres propositions de mariage et se retira dans le couvent constantinopolitain de Chrysobalanton, un monastère familial, en toute apparence, où elle apporta sa fortune. Le renom de ses charismes attire au monastère un nombre important de femmes de l'aristocratie en quête de direction spirituelle.

La famille des Gouber n'est pas autrement attestée au X^e siècle, quand le texte a été rédigé, mais elle n'est pas inconnue au IX^e siècle. Un membre en avait été chargé par l'empereur Michel II (820–829), après la défaite de la révolte de

⁴⁰ Vasiliev 1968, 82–84.

⁴¹ Sur les Phocas, voir Cheynet 1986, avec tableau généalogique.

⁴² Voir Vannier 1975.

⁴³ Rosenqvist 1986.

⁴⁴ Pour la datation, voir Rosenqvist 1986, XXVII–XXVIII. Les données chronologiques internes suggèrent comme *terminus post quem* l'année 980 mais une allusion indirecte au règne de Basile II (Rosenqvist 1986, 52. chap. 12. 3–4) semble montrer que le récit a été rédigé pendant ce règne-là, i.e. 976–1025.

⁴⁵ Rosenqvist 1986. 8–12. chap. 3.

Thomas le Slave, de la mission de reprendre la forteresse de Saniana, au Pont Polémoniaque⁴⁶. Un autre Gouber est attesté comme logothète du drome sous Basile Ier, et puis comme patrice sous Léon VI⁴⁷, quand il fait partie du groupe de notables chargés par l'empereur d'amener Photius et Santabarènos au palais pour être jugés⁴⁸. Nous avons montré ailleurs qu'une partie de ce groupe, en l'occurrence le magistre Étienne et les patrices Kratéros et Gouber, fait partie des personnages de l'entourage de l'empereur Michel III et du César Bardas qui se sont attachés par la suite à Léon VI⁴⁹. Les Gouber semblent donc être parvenus, comme d'autres familles aristocratiques de cette période, à survivre aux changements brutaux de règne de la seconde moitié du IX^e siècle, en s'attachant successivement à Michel III et au César Bardas – qui a épousé bien une Gouber –, au Basile I^{er} et au Léon VI.

Au moins une branche de la famille cappadocienne des Gouber réside dans la capitale où certains de ses membres détiennent de hautes dignités. Cette branche avait son propre couvent, Chrysobalanton, monastère constantinopolitain qui n'est connu que par une mention équivoque dans le recueil des *Patria*⁵⁰. Le nom est pourtant attesté au X^e siècle comme nom de famille, Théophane Nonnos, médecin à la cour de Constantin Porphyrogénète, étant appelé «Chrysobalantès», et ne disparaît pas aux siècles suivants⁵¹. On ne connaît pas la relation de ces personnages avec les patrices mentionnés dans la *Vie d'Irène*, mais le couvent de Chrysobalanton est sûrement une fondation cappadocienne, un couvent de famille. Son abbesse est une parente d'Irène et parmi les nonnes du couvent il y avait sûrement plus d'une de la même origine. On sait certainement qu'une jeune nonne de Cappadoce y résida et avait essayé, semble-t-il, s'en échapper pour rejoindre son bien-aimé qu'elle avait quitté dans son pays (§ 13). Le désespoir de la nonne malheureuse est interprété comme une œuvre de sorcellerie, une machination diabolique de son bien-aimé resté en Cappadoce, et Irène reproche alors à saint Basile d'avoir toléré les sorciers et leurs actions dans son pays en le suppliant d'intervenir pour régler cette affaire. Le saint se montra en effet en vision à Irène en lui disant d'amener la jeune fille à l'église de Blachernes pour être guérie par la Vierge⁵². Ensuite, à la demande de la Vierge, saint Basile s'en alla avec sainte Anastasie en Cappadoce pour ramener les instruments de sorcellerie afin d'être brûlés⁵³.

⁴⁶ *PmbZ* 2528, 2532 (= *PBE*: Gouberios 1). Cf. Theophanes Continuatus, 1838, 72–73; Winkelmann 1987, 168. L'origine du nom est probablement bulgare, i.e. turque, un Κοῦβερ, général avar, étant attesté au VII^e siècle dans les *Miracles de saint Démétrios* (*PmbZ* 4165 = *PBE*: Kouber 1). Cf. Charanis 1970.

⁴⁷ *PmbZ* 2527 (= *PBE*: Goumer 1). Cf. Guillard 1970, 309; Guillard (1971, 51; *PmbZ* 7792.

⁴⁸ Skylitzès, ed. Thurn, 173, 17 (trad. Flusin, 145 et n. 18).

⁴⁹ Timotin 2010, 199–202. Sur les «connexions amoriennes» à la cour de Léon VI, voir aussi Tougher 1997 a. 67. qui ne retient pourtant que Photius, le magistre Étienne et Léon Katakoilas.

⁵⁰ Preger 1907, 243, 1–12. Cf. Rosenqvist 1986, XXIX–XXX.

⁵¹ Rosenqvist 1986, p. XXX. Cf. Sonderkamp 1984, 38–39.

⁵² Rosenqvist 1986, 56, chap. 13, 9–22.

⁵³ Rosenqvist 1986, 62, 14–64, 3.

On sait que les prières attribuées à saint Basile sont considérées comme capables de protéger contre les démons et de guérir les possédés du démon⁵⁴, mais l'appel qu'Irène lui avait adressé a sûrement aussi d'autres significations. Saint Basile, comme Irène et sa protégée, est originaire de Cappadoce et c'est surtout en cette qualité qu'Irène s'adresse à lui. En tant que saint tutélaire de la Cappadoce, il est le protecteur de ses compatriotes même ou peut-être surtout lorsqu'ils se trouvent loin de leur pays. De la dévotion à cette époque de l'aristocratie cappadocienne pour saint Basile témoigne, par exemple, la grande église de Tokali Kilise (X^e siècle), mise sous son vocable et décorée avec des scènes de sa biographie⁵⁵. L'édifice est dû à la générosité d'un certain Constantin, stratège de Séleucie, et a été achevé par Nicéphore Phocas avant qu'il ne soit nommé empereur en 963⁵⁶. La place faite à saint Basile, comme d'ailleurs à d'autres saints cappadociens, comme, par exemple, l'apôtre Pierre, dont une tradition locale faisait le premier évêque de Césarée⁵⁷, illustre l'attachement des Phocas à la province à laquelle ils étaient liés par leur origine.

Comme les Phocas, les Gouber se dirigent vers saint Basile comme vers leur protecteur naturel. Il est très probable d'ailleurs que le couvent de Chrysobalanton ait été mis sous le vocable de saint Basile, comme semble le suggérer les reproches qu'Irène lui adresse ouvertement et qui peuvent difficilement s'expliquer uniquement par leur origine commune. Il n'est peut-être pas un hasard si la seule messe officiée dans le couvent de Chrysobalanton à laquelle l'hagiographe fait référence est précisément une messe en honneur de saint Basile⁵⁸.

La mention de l'église des Blachernes à côté du Chrysobalanton peut s'expliquer par l'attachement des Gouber pour ces deux couvents. L'église des Blachernes est une fondation impériale et, en particulier, au IX^e siècle, un lieu privilégié de dévotion de la dynastie amorienne et notamment de Michel III, empereur auquel, on s'en souvient-on, les Gouber étaient particulièrement attachés. Théodosia Gouber avait épousé le César Bardas et la présence d'Irène au concours organisé par l'impératrice Théodora montre assez la position exceptionnelle de sa famille sous les Amoriens.

D'autre part, on peut noter l'existence d'une certaine concurrence entre l'église des Blachernes et l'église constantinopolitaine de Sainte-Anastasia, la fameuse Anastasia Φαρμακολύτρια, située au quartier Maurianos, au nord-ouest du Forum de Constantin, qui servait au X^e siècle d'hôpital pour les malades mentaux⁵⁹. On peut s'interroger en effet pour quoi la nonne censée être possédée

⁵⁴ Cf. Goar 1647, p. 275–276; voir aussi H. Leclercq, *Exorcisme, exorciste*, DACL, V/1, Paris, 1922, col. 970.

⁵⁵ Voir Wharton Epstein 1986, 36–39, pl. 26, 77, 78. On peut mentionner également le grand monastère dédié à saint Basile par le régent du jeune empereur Basile II entre 976 et 985, le parakoïmomène Basile (Psellos, *Chronographie*, I, 20).

⁵⁶ L'identification de Nicéphore Phocas, sur la base de l'étude des prénoms des grandes familles de Cappadoce, est due à Thierry 1989, 217–245.

⁵⁷ Voir Thierry 2002, 171.

⁵⁸ Rosenqvist 1986, 80, chap. 17, 5.

⁵⁹ Janin 1969, 22–25; Rydén 1974 a. Pour la continuation du culte de la sainte à l'époque post-byzantine, voir Vojdović 1990.

n'ait pas été envoyée directement à l'église de Sainte-Anastasie, réputée précisément pour ce type de guérisons⁶⁰, mais à Blachernes. À une autre occasion, c'est Irène qui va guérir un possédé, un jeune homme chargé du vignoble de Chrysobalanton que sainte Anastasie avait refusé de guérir (§ 15), ce qui peut refléter également l'intention de l'auteur de la *Vie d'Irène* de marquer la présence de l'église de Chrysobalanton sur la carte des couvents constantinopolitains à réputation thérapeutique, au détriment de l'église, beaucoup plus célèbre, de Sainte-Anastasie, et par l'attachement explicite à l'église impériale des Blachernes.

La dévotion pour un saint de son pays et la réputation thérapeutique en pleine affirmation d'une fondation familiale sont deux éléments qui peuvent refléter, surtout lorsqu'il s'agit d'une famille aussi puissante que celle des Gouber, la formation d'un pôle de pouvoir. Un épisode de la *Vie d'Irène*, concernant la libération miraculeuse d'un parent d'Irène mis en prison par l'empereur, montre où se plaçait ce pôle de pouvoir sous le règne de Basile II quand la *Vie* a été rédigée.

Voici le résumé de l'histoire. Un des parents proches d'Irène (φιλουμένων αὐτῆς συγγενῶν), qui avait la dignité d'*illoústrios*⁶¹, avait été accusé de complot contre l'empereur. L'empereur l'avait mis en prison dans le palais impérial et machinait de le mettre à mort en secret en le jetant dans la mer pendant la nuit (§ 21). Les rumeurs arrivent jusqu'à sa famille dont les membres, en proie au désespoir, se dirigent vers Irène, en lui demandant de prier Dieu pour sa libération. La sainte ne décevra pas sa famille et, la nuit suivante, se montra en rêve à l'empereur pour le persuader de revenir sur sa décision⁶².

Troublé par cette vision, l'empereur consulte son chambellan pour savoir si la conversation qu'il avait eue s'est passée réellement ou non. Dans un premier temps, l'empereur est persuadé qu'elle ne peut être que l'effet d'une opération magique. Par conséquent, le lendemain il appela chez lui le prisonnier et lui posa cette question: «Quel sorte de magie utilises-tu pour nous menacer et nous embrouiller par des rêves, essayant par ces sorcelleries d'échapper aux conséquences de ton complot contre notre Majesté Impériale?»⁶³. L'accusé répondit, bien sûr, qu'il n'a jamais eu recours à un sorcier et qu'il n'a jamais comploté contre l'empereur. Ensuite, à la question de savoir s'il connaissait une certaine Irène d'un couvent appelé Chrysobalanton, il répondit par l'affirmative en lui donnant également des détails sur sa localisation. À la suite de cet interrogatoire, l'empereur envoya au couvent un groupe de dignitaires accompagnés d'un peintre pour que celui-ci fasse le portrait d'Irène, de manière qu'il puisse vérifier par la suite s'il correspond à la personne qu'il avait vue dans son rêve. De retour au couvent, les

⁶⁰ Voir, par exemple, *Vie d'André Salos* (Rydén 1974 b, 18–20).

⁶¹ La dignité d'*illoústrios* était le plus haut parmi les titres qui permettaient l'accès au Sénat; voir Guiland 1967, l. 67.

⁶² Rosenqvist 1986, 90. chap. 21. 10–23.

⁶³ Rosenqvist 1986, 92. chap. 21. 10–12: Τίσι μαγείαις χρησάμενος ἀπειλὰς ἡμῖν ἐν ὀνείροις καὶ θορύβου ἐπεμψας ὥς. ἂν σοὶ διὰ τῶν τοιούτων γοητιῶν διαδρᾶναι γενήσεται τὰς κατὰ τῆς ἡμετέρας ἐπιβουλὰς σου βασιλείας;

dignitaires sont terrifiés à l'apparition d'Irène dont ils étaient incapables de regarder la face qui rayonnait plus que le soleil. Elle leur demanda de communiquer à l'empereur que ce qu'il avait vu en rêve est bien vrai et que s'il ne délivre pas le prisonnier, toutes les menaces qu'il avait entendues s'accompliront sans faute. Après que le peintre réalisa en grande hâte le portrait dont il avait été chargé, les dignitaires rentrent au Palais où un nouveau miracle se produisit. Le portrait brilla lui aussi à tel point que l'empereur, tout en reconnaissant les traits de la sainte, fut à peine capable de le regarder. À la suite de cet événement, l'empereur délivra le prisonnier et remercia Dieu pour lui avoir épargné un meurtre injuste. Il écrivit aussi une lettre à Irène pour lui demander humblement pardon et la solliciter de recevoir sa visite. À cette lettre Irène répondit en accordant le pardon, mais en refusant la visite sous le prétexte de l'humilité, tout en recommandant à l'empereur de ne jamais oublier de consulter le patriarche, les évêques et les moines.

L'épisode est calqué sur un épisode similaire de la *Vie de saint Nicolas*, l'évêque de Myre, le saint byzantin le plus réputé comme faiseur de justice et protecteur de ceux injustement accusés⁶⁴. De même qu'Irène, saint Nicolas obtient, au moyen d'une vision, la libération d'un groupe de généraux emprisonnés et sur le point d'être exécutés par l'empereur Constantin le Grand à la suite d'une fausse accusation de haute trahison. Supplié par les trois généraux, saint Nicolas apparut en rêve à l'empereur, en demandant la mise en liberté des prisonniers innocents et en le menaçant par le déclenchement de la guerre. Le lendemain, l'empereur, comme son successeur de la *Vie d'Irène*, accusa les prisonniers d'avoir fait usage de la magie pour échapper à la condamnation. À ce moment-là, saint Nicolas se révéla aux généraux et l'empereur, entendant son nom, demande qu'on lui dévoile son identité. La réponse fut persuasive et l'empereur délivra les prisonniers.

La similitude indéniable entre les deux scénarios n'est pourtant pas due nécessairement à une simple opération de *mimesis* littéraire. L'éditeur moderne du texte, Jan Olof Rosenqvist, en omettant pourtant de noter la parenté entre les deux histoires, de la *Vie d'Irène* et de la *Vie de saint Nicolas*, a avancé l'hypothèse selon laquelle l'épisode de la *Vie d'Irène* serait une allusion au conflit qui opposait à la fin du X^e siècle l'empereur Basile II à l'aristocratie anatolienne⁶⁵. Comme les plus puissantes familles de cette aristocratie, les Phocas et les Skleroi⁶⁶, les Gouber étaient originaires d'Asie mineure et l'accusation de trahison portée contre un d'entre eux serait donc à mettre en relation avec l'hostilité qui régnait dans les rapports de l'empereur avec les membres de ces puissantes familles. Si l'on admet cette hypothèse, l'épisode relaté dans la *Vie d'Irène* traduirait un engagement

⁶⁴ Cf. Anrich 1913, 254–262. Le rapprochement entre les deux scénarios a été opéré par Maguire 1994, 226–229.

⁶⁵ Rosenqvist 1986. XXXVII. Sur le règne de Basile II, voir en dernier lieu Holmes 2005, surtout chap. 5, "The Revolts of Skleros and Phocas: Historiography and the Skleros Manifesto" (240–298).

⁶⁶ Sur les Skleroi, voir Seibt 1987.

personnel de l'auteur, par la mise en scène d'un plaidoyer littéraire *pro domo*, dans un conflit où sa famille était directement impliquée.

De toute manière, dans la représentation littéraire du conflit, imaginaire ou réel, qui oppose les deux partis, aristocratique et impérial, dans la *Vie d'Irène*, l'hagiographe donne raison sans équivoque au premier. Il est certain également que le couvent de Chrysobalanton représente un relais cappadocien à Constantinople, un pôle de pouvoir, politique et spirituel à la fois, qui réunit les membres du clan des Gouber et leurs proches autour de la figure charismatique de leur parente, personnification religieuse d'une identité familiale, régionale et politique.

Ce n'est pas à cette époque un cas exceptionnel. Nicéphore Phocas, lorsqu'il n'était encore que stratège des Anatoliques (avant 963), rendait visite régulièrement au mont Kyminas à son père spirituel, Michel Maléïnos, qui était aussi son oncle⁶⁷. D'autre part, le saint, à l'époque où il était higoumène du couvent de Kyminas, allait souvent à Constantinople où il rencontrait ses parents dont les membres de la famille Phocas⁶⁸. Comme Irène de Chrysobalanton, Michel Maléïnos représente le blason religieux d'un réseau parental et politique. Né en 894 dans le thème de Charsianon, en Cappadoce, le futur saint est issu d'une des plus importantes et des plus riches familles byzantines, les Maléïnoi. Son grand-père paternel, Eustathe, avait été patrice et stratège⁶⁹, et son grand-père maternel, un Adralestos, avait également la dignité de patrice et avait été promu *stratèlatès* de l'Anatolie. Sa grand-mère aussi était, semble-t-il, une parente de l'empereur Romain Ier Lécapène (920–944), tandis que d'autres parents étaient liés à l'empereur Léon VI⁷⁰. Son frère, Constantin, membre du Sénat et patrice, fut stratège de Cappadoce⁷¹. Enfin sa sœur épousa Bardas Phocas et fut la mère du futur empereur Nicéphore Phocas⁷².

Encore adolescent, Michel Maléïnos reçut la dignité de *spharokandidatos* et fut destiné par sa famille à un mariage avec une jeune femme de la famille impériale. Démentant le projet de cette alliance matrimoniale, le jeune Maléïnos, se trouvant à Constantinople parmi ses proches, quitta la ville en secret et partit à la recherche d'un vieil ermite avec l'intention de se faire tonsurer moine. Il trouva en effet au mont Kyminas un saint vieillard entouré de nombreux disciples qui lui donna la tonsure. La tristesse des parents fut à la mesure de leurs attentes. Persuadé finalement de l'inutilité de ses efforts de faire son fils changer d'opinion, son père, résigné, console sa femme d'une manière significative pour la représentation sociale de la sainteté à cette époque: «Donc, ne nous affligeons pas, mais plus

⁶⁷ *Vie d'Athanase l'Athonite (A)* (Noret 1982, 12, chap. 22, 1–7). Cf. Laiou 1998.

⁶⁸ *Vie d'Athanase l'Athonite (A)* (Noret 1982, 11, chap. 19–20); cf. Petit 1902, 567, 14, sur les voyages de Maléïnos à Constantinople sans mentionner les rencontres avec Nicéphore.

⁶⁹ Cheynet 1990, 28, 31, 214 et 253.

⁷⁰ Petit 1902, 551, chap. 3; cf. Cheynet 1990, 271.

⁷¹ Cheynet 1990, 214, 266; Laiou 1998, 400 n. 9.

⁷² Sur les liens unissant les Maléïnoi et les Phocas, voir Cheynet 1990, 268 (table généalogique). Sur la relation entre Nicéphore Phocas et Michel Maléïnos en particulier, voir Laiou 1998, *passim*.

fortement encore rendons gloire à la Théotokos puisque notre fils sera notre gloire (καύχημα) et secours et l'ornement de toute notre famille (παντὸς τοῦ γένους καλλώπισμα)»⁷³.

Ornement de la famille, mais aussi caution des alliances politiques conclues entre ses membres. Liés par des relations de parenté naturelle et spirituelle, Michel Maléinos et son neveu, Nicéphore Phocas, se légitiment mutuellement: en fréquentant son oncle, Nicéphore renforce son autorité spirituelle, alors que Michel consolide, par sa réputation de saint, le prestige séculier de son neveu et fils spirituel. Le même type de relation lie Irène de Chrysobalanton au clan des Gouber. Quand elle est sollicitée, elle fait usage de son autorité spirituelle pour défendre son clan et pour soutenir une opposition politique. Quand le grand-père du Michel Maléinos, Eustathe, accueille l'usurpateur Bardas Phocas et le proclame empereur en Cappadoce, il s'agit également de l'alliance naturelle entre deux cousins⁷⁴, mais, qui plus est, celui qui l'évoque est l'hagiographe d'un Maléinos, qui projette ainsi sur cet événement toute la légitimité que lui peut conférer l'appartenance de ses acteurs à la famille d'un saint. Ici, comme dans l'épisode de la *Vie d'Irène*, la parenté, le pouvoir et la sainteté s'associent et se complètent mutuellement. Dans la *Vie de Michel Maléinos*, comme dans la *Vie d'Irène*, un clan cappadocien fait usage de l'autorité spirituelle d'un de ses membres, vénéré comme saint, pour appuyer ses partis-pris politiques et pour contester le pouvoir impérial.

III. *Élite administrative, élite spirituelle. Les eunuques paphlagoniens à Constantinople*⁷⁵

La Paphlagonie, la région située sur le côté sud de la Mer Noire, entre la Bithynie et le Pont, a acquis dans l'Empire byzantin une importance politique considérable à partir du IX^e siècle, lorsqu'elle devient un thème autonome, détaché du thème de Bukellarion. À partir de cette époque, la présence des Paphlagoniens dans l'élite de la société byzantine n'est plus une exception⁷⁶. L'impératrice Théodora (842–855), l'un des acteurs principaux du triomphe de l'Orthodoxie en 843, était originaire de cette région⁷⁷. Parmi les membres du clan Doukas, famille d'origine paphlagonienne qui s'illustre par plusieurs figures célèbres dès la fin du IX^e siècle (Andronikos et Constantin), se rangent deux empereurs, Constantin X (1059–1067) et Michel VII (1071–1078). Au XI^e siècle règne également un autre empereur d'origine paphlagonienne, Michel IV (1034–1041). De cette région sont originaires quelques lettrés renommés dont Nicéas David le Paphlagonien (fin IX^e – première moitié du X^e siècle), disciple du célèbre Aréthas de Césarée. Au moins

⁷³ Petit 1902, 557, chap. 10, 15–18.

⁷⁴ Comme le fait remarquer Kaplan 2006, 118.

⁷⁵ Une première version de ce chapitre a été publiée sous le titre *Eunuci paflogonieni în Constantinopol (sec. X–XI). Realități și ideologie*, SMIM, 29, 2011, 57–69.

⁷⁶ Voir Magdalino 1998.

⁷⁷ Theophanes Continuatus. 89.

deux saints de cette période, Nikon le Métanoëite et Syméon le Nouveau Théologien, sont d'origine paphlagonienne⁷⁸.

La présence des Paphlagoniens dans l'élite de la société byzantine est pourtant associée surtout au corps des eunuques de l'administration impériale, recrutés de cette région à partir du IX^e siècle, une influence importante dans cette stratégie ayant, probablement, l'impératrice Théodora, elle-même d'origine paphlagonienne⁷⁹.

Figures familières dans l'Empire assyrien et à la cour des pharaons égyptiens, les eunuques (οἱ εὐνοῦχοι) ne sont des présences insolites ni en Grèce ancienne et dans l'Empire romain, mais l'organisation dans l'administration impériale d'un ordre spécial des eunuques représente une innovation byzantine. Leur présence à la cour impériale est en général associée au règne de Dioclétien (284–305), marqué par une tendance marquée d'« orientalisation » de la cour⁸⁰. Leur présence est bien documentée pendant le règne du fils de Constantin le Grand, Constantius II (337–361). Le corps des eunuques et notamment le chambellan Eusèbe exerçaient, à en croire Ammien Marcellin (XVIII, 4; XXII, 3–4), une influence considérable sur l'empereur Constantius. Au V^e siècle, Léon le Grand (457–474) a interdit la vente des eunuques de nationalité romaine sur le territoire de l'empire, mais il a autorisé le commerce des eunuques d'autres nationalités⁸¹. La présence des eunuques à la cour s'est accentuée dans les siècles suivants, malgré une législation qui leur était défavorable (la nouvelle 142 de Justinien et la nouvelle 60 de Léon VI). Au IX^e siècle, le corps des eunuques formait, à la cour impériale, une hiérarchie séparée chargée de fonctions domestiques et administratives, et l'archieunuque était un des plus importants fonctionnaires de Constantinople.

Les raisons du recours aux eunuques étaient essentiellement deux⁸²: d'abord, ils ne pouvaient aspirer au trône impérial, le statut d'eunuque étant légalement incompatible avec celui d'empereur, ensuite, leur relations avec le genre féminin n'étaient pas susceptibles de créer des problèmes de succession. En réalité, ces deux explications ne sont vraies qu'à moitié car, d'une part, si les eunuques ne pouvaient devenir empereurs eux-mêmes, rien ne les empêchait de conspirer en faveur d'autres prétendants au trône. Le cas le plus connu est celui de l'eunuque paphlagonien Jean Orphanotrophos dont les intrigues eurent comme résultat l'accession au trône de son frère, Michel IV le Paphlagonien (1034–1041) et l'assassinat de l'empereur Romain Argyros (1028–1034). D'autre part, l'incapacité des eunuques de procréer ne les empêchait pas d'entretenir des relations dangereuses du point de vue politique avec les femmes. Un exemple en est la relation entre l'eunuque Constantin le Paphlagonien et l'impératrice Zoe Karbonopsina, la

⁷⁸ Sullivan 1987. 32. 38 et 184; Hausherr 1928. 3, 78.

⁷⁹ Cf. Magdalino 1998, 148–149.

⁸⁰ Voir Tougher 1997 b, 169.

⁸¹ Guillard 1967, I. 166.

⁸² Voir Tougher 1997 b, 170.

quatrième épouse de l'empereur Léon VI (886–912), relation qui a valu à l'eunuque une disgrâce temporaire⁸³.

Malgré ces situations qui n'étaient pourtant pas exceptionnelles, les empereurs se sentaient en général en sécurité dans la présence des eunuques, surtout quand ceux-ci étaient de basse extraction, ce qui arrivait souvent, et leur ascension était due exclusivement aux privilèges impériaux; dans les conditions où les empereurs étaient entourés d'une aristocratie puissante dont les membres se sentaient en général autorisés, si l'occasion se présentait, d'accéder au trône, ce qui transformait tout dignitaire en un prétendant potentiel au trône.

De cerimoniis montre clairement la place importante que les eunuques détenaient, au X^e siècle, dans le palais impérial et dans les nombreuses cérémonies auliques. Ils avaient accès, en principe, à presque tous les offices et les dignités auliques: selon le *Kletorologion* de Philothée, à la fin du IX^e siècle, des soixante fonctions, à peu près cinquante étaient ouvertes aux eunuques⁸⁴. Parmi ces dernières, certaines leur étaient spécialement réservées: la fonction de παρακοιμώμενος était, par exemple, leur apanage exclusif; le παρακοιμώμενος, comme le nom l'indique, se couchait à côté d'empereur et veillait sur lui; il était en même son conseiller et son homme de confiance. Il était le chef de la garde domestique de l'empereur, formée des κουβικουλίριοι. Ils détenaient fréquemment les fonctions de πρωτοβεστιάριος, de ὁ ἐπί τῆς τραπέζης, le maître d'hôtel de l'empereur, de πατίας, le concierge du Grand Palais, ou πικέρνης, l'échanson de l'empereur ou de l'impératrice.

En raison de la confiance qu'ils inspiraient, les eunuques détenaient également de hautes fonctions militaires⁸⁵. Les empereurs trouvaient bon ainsi de confier à un eunuque la direction d'une armée pour limiter de la sorte, au cas d'une campagne victorieuse, les ambitions au trône des généraux puissants. À la fin du VIII^e siècle, pendant le règne d'Irène (797–802), le puissant eunuque Stavrakios a été chargé de diriger la campagne victorieuse contre les tribus slaves de la Grèce continentale⁸⁶. À la fin du IX^e siècle, pendant le règne de Léon VI, l'eunuque Constantin, patrice et ὁ ἐπί τῆς τραπέζης, stratège des thèmes occidentaux, a reçu la commande d'une expédition en Sicile contre les Arabes⁸⁷. Pendant le règne de Constantin Porphyrogénète (920/945–959), l'eunuque Constantin Gongylios a reçu la commande de la flotte (en 944/945)⁸⁸. Un général expérimenté comme Nicéphore Phocas, une fois devenu empereur (963–969), a confié la commande de la flotte byzantine dans l'expédition en Sicile de 964 à l'eunuque et patrice Nicétas⁸⁹. Six ans plus tard, un autre général arrivé au trône, Jean Tzimiskès (969–976), a envoyé un contingent d'armée à l'appui des troupes qui luttaient contre les

⁸³ Theophanes Continuatus. 869.

⁸⁴ Voir Guiland 1967, I, 198–199.

⁸⁵ Guiland 1967. I. 170–176.

⁸⁶ Theophanes, 456–457.

⁸⁷ Theophanes Continuatus. 356.

⁸⁸ Theophanes Continuatus. 436.

⁸⁹ Leon Diaconus, 65–67.

Arabes à Alep et à Antioche, sous la commande d'un de ses eunuques favoris, Nicolas⁹⁰.

Au X^e et dans la première moitié du XI^e siècle, une série de figures importantes d'eunuques qui ont joué un rôle décisif dans la vie politique de l'empire sont d'origine paphlagonienne (sous les Comnènes leur présence à la cour se raréfie)⁹¹. Le premier, en ordre chronologique, est Constantin le Paphlagonien, magistre devenu παρακοιμώμενος dans les dernières années du règne de Léon VI, intime de la quatrième épouse de l'empereur. Écarté du pouvoir par l'empereur Alexandre (912–913) et le patriarche Nicolas Mystikos (901–907, 912–925), il reste attaché à sa protectrice, Zoé Karbonopsina, qui, au moment de son retour éphémère au pouvoir en 914, comme régente du jeune Constantin VII, le désigne comme chef du corps des eunuques. Il est l'un des responsables de la réouverture du conflit avec le tsar bulgare Syméon, initiative désastreuse pour les Byzantins⁹².

Deux autres eunuques paphlagoniens, qui entretiennent des relations étroites avec l'eunuque Constantin, les frères Anastase et Constantin Gongylios, apparaissent pendant cette période à proximité du trône impérial. Attachés, à l'instar de Constantin, à Zoé Karbonopsina et à Constantin VII, ils disparaissent de la scène politique pendant le règne de Romain Lécapène, mais au moins Constantin Gongylios réapparaît en 944, pendant le règne de Constantin VII, qui le désigne drongaire de la flotte. C'est lui qui va conduire l'expédition malheureuse en Crète en 949⁹³.

L'administration de Constantin VII fut basée sur un véritable réseau d'eunuques paphlagoniens. Un autre exemple est Joseph Bringas, patrice et πραιπόσιτος, puis drongaire de la flotte. Il a commencé son ascension sous Constantin VII, est devenu παρακοιμώμενος sous son fils, Romain II (959–963), pour tomber en disgrâce sous Nicéphore Phocas, qui l'a envoyé en exil en Paphlagonie, son pays d'origine. Le disciple de Bringas est un autre eunuque de Paphlagonie, Georges, le futur Syméon le Nouveau Théologien, envoyé à Constantinople par ses parents pour faire carrière et qui, en raison de l'influence de son oncle (Bringas lui-même ou, plus probablement, un de ses proches) est nommé σπαθαροκουβικουλάριος⁹⁴.

Enfin, un autre exemple et peut-être le plus instructif, est Jean Orphanotrophos, eunuque paphlagonien très influent sous Romain Argyros, qui contribue de manière décisive à l'accession au trône de son frère, Michel IV. Si l'on en croit Skylitzès, l'eunuque Jean est le véritable détenteur du pouvoir pendant le règne de son frère, entre 1034 et 1042, période d'apogée de l'influence des eunuques paphlagoniens dans l'empire⁹⁵.

La Paphlagonie est à l'évidence un lieu privilégié de recrutement des eunuques envoyés à Constantinople pour faire carrière au palais et cette relation étroite entre

⁹⁰ Leon Diaconus, 103.

⁹¹ Voir Magdalino 1998, 143–145.

⁹² Theophanes Continuatus, 275–276.

⁹³ Theophanes Continuatus, 386, 390, 436; Skylitzes, ed. Thurn, 201, 245–246.

⁹⁴ Voir Hausherr 1928, LXXXVIII–LXXXIX; McGuckin 1996, 19.

⁹⁵ Skylitzès, ed. Thurn, 385–421.

la région du nord de l'Asie mineure et le corps d'eunuques est, très probablement, à l'origine de la mauvaise presse des Paphlagoniens à Byzance⁹⁶. Les allusions peu flatteuses à l'adresse des Paphlagoniens recourent les appréciations tout aussi peu flatteuses à l'adresse des eunuques, alimentées en général par un fond idéologique ancien qui associe naturellement la virilité aux qualités morales (courage, fidélité, justice, altruisme, etc.). Toutefois, en réalité, malgré cette mauvaise réputation, l'image des eunuques dans la société byzantine a été toujours plutôt ambivalente⁹⁷.

Il faut préciser d'abord que dans l'Église il y avait, dès l'Antiquité, un nombre important de clercs eunuques⁹⁸. Le premier canon du concile de Nicée (325) et les Canons apostoliques 21 et 22 interdisent formellement la présence dans le clergé seulement pour ceux qui sont devenus eunuques à la suite d'une automutilation volontaire (ἐκτομῖαι, en opposition avec σπαδόνες ou θλαδῖαι, qui souffraient d'une malformation congénitale ou d'une maladie). Sur le fond de cette non-interdiction, deux versets bibliques ont pu favoriser la formation d'une représentation positive des eunuques dans l'Église: *Matthieu XIX*, 12: «Car il est des eunuques qui sont nés tels du ventre de leur mère, il est des eunuques qui ont été fait eunuques par les hommes, et il est des eunuques qui se sont eux-mêmes fait eunuques à cause du règne des dieux. Comprenne qui peut comprendre»; *Isaïe LVI*, 3-5: «Que l'eunuque ne dise pas: Voici, je suis un arbre sec! Car ainsi parle l'Éternel: aux eunuques qui garderont mes sabbats, qui choisiront ce qui m'est agréable, et qui persévéreront dans mon alliance, Je donnerai dans ma maison et dans mes murs une place et un nom préférables à des fils et à des filles; Je leur donnerai un nom éternel, qui ne périra pas». Les eunuques de la cour se rangent parmi les martyrs de l'Église lors de la grande persécution de 303 et du premier iconoclasme, en 780⁹⁹.

Beaucoup de patriarches byzantins sont des eunuques, et ce phénomène a sans doute influencé la formation d'une image positive des eunuques dans la société byzantine. Au X^e siècle, pendant presque un demi-siècle, entre 925 et 970, presque tous les patriarches furent des eunuques: Étienne II (925-927), Théophylacte (933-956) et Polyéucte (956-970)¹⁰⁰. Mais le phénomène n'est pas isolé car, dans le siècle précédent, deux parmi les patriarches les plus remarquables, Ignace (847-858 și 867-877), le fils de l'empereur Michel Rangabé (811-813), et Méthode (843-847) l'ont été également¹⁰¹. Il n'est pas anodin que tous les deux furent vénérés comme saints. Le premier iconoclasme a connu lui aussi deux patriarches eunuques, l'un iconophile, Germain (715-730), honoré lui aussi comme saint, et l'autre iconoclaste, Nicétas Ier (766-780)¹⁰².

⁹⁶ Voir Magdalino 1998, 142.

⁹⁷ Sur l'image des eunuques à Byzance, voir notamment Sidéris 2002; Ringrose 2003; Messis 2012; Messis 2014.

⁹⁸ Voir Guiland 1967, I. 168-170.

⁹⁹ Voir Sidéris 2002. 163-165.

¹⁰⁰ Guiland 1967, I. 169.

¹⁰¹ Nicétas le Paphlagonien, col. 492 C; Theophanes Continuatus, 159.

¹⁰² Guiland 1967, I. 168.

La représentation positive des eunuques est structurée par une idéologie qui établit une analogie entre la hiérarchie séculaire et la hiérarchie céleste et, en particulier, entre les eunuques situés à proximité de l'empereur et les anges qui entourent le trône céleste¹⁰³. L'analogie entre l'ordre des anges et le corps des eunuques est fondée sur une série de traits communs relatifs à leur nature et fonctions: asexualité, transmission des messages, médiation, protection, fidélité. L'assimilation entre anges et eunuques est devenue, à partir notamment du IX^e siècle, un *topos* dans l'hagiographie byzantine¹⁰⁴, comme un cas particulier de l'analogie, d'ordre plus général, établie par l'idéologie impériale entre Constantinople et la Jérusalem céleste¹⁰⁵.

Il n'est peut-être pas un hasard si cette représentation idéalisée de l'ordre des eunuques qui se fixe au X^e siècle par l'intermédiaire de l'hagiographie (*Vie d'André Salos*, *Vie de Niphon de Constantiana*, *Vision du moine Cosmas*¹⁰⁶, etc.), et de l'«eunucisation» du patriarcat correspond, du point de vue chronologique, à la formation et à la consolidation à la cour impériale, pendant la dynastie macédonienne, et notamment sous les règnes de Léon VI, de Constantin VII et de Romain II, d'un réseau fort influent d'eunuques paphlagoniens. Au contraire, il est très plausible que ce groupe ait contribué à la cristallisation et au renforcement de cette représentation¹⁰⁷. Nous allons essayer de plaider en faveur de cette hypothèse en examinant deux vies de saint rédigées respectivement au Xe et au XI^e siècle, la *Vie de Basile le Jeune* et la *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, deux textes représentatifs pour l'idéalisation et la spiritualisation de la figure de l'eunuque dans la culture byzantine de cette période.

Georges, le futur Syméon le Nouveau Théologien, est né en Paphlagonie, en 949, dans une famille de l'aristocratie provinciale qui avait de nombreux liens dans la capitale. Beaucoup de ses parents y résident, y occupant de hautes dignités, et son oncle est *koitônités* de l'empereur Romain II¹⁰⁸. Selon un parcours courant à cette époque¹⁰⁹, Syméon, encore enfant, est confié à des parents et envoyé à Constantinople pour achever son éducation et occuper par la suite un poste dans l'administration impériale. Après avoir fini le premier degré du cursus scolaire, le

¹⁰³ Voir Sidéris 2002, 166–168; Ringrose 2003, 142–163.

¹⁰⁴ Voir Timotin 2010, 297–300.

¹⁰⁵ Voir Maguire 1997; Congourdeau 2001, 125–136; Timotin 2011 a, 389–402.

¹⁰⁶ *Vie d'André Salos* (Rydén 1974 b, 145, ligne 973; 291, ligne 4211 sq.); *Vie de Niphon de Constantiana* (Rystencko 1928, 44, ligne 24; 53, ligne 33); Angelidi 1983, 85, lignes 147–154.

¹⁰⁷ À cette image idéalisée des eunuques a pu contribuer également l'hagiographie eunucophile du IX^e siècle (*Vie du patriarche Méthode*, *Vie du patriarche Ignace*), dont les héros ne sont pas des Paphlagoniens – bien que l'impératrice Théodora, la protectrice du patriarche Méthode, le soit –, comme ne l'est peut-être ni le moine Cosmas (Angelidi 1983, *passim*), l'un des eunuques favoris de l'empereur Alexandre III (912–913) (voir Timotin 2010, 298–301). Toujours est-il que la densité des eunuques paphlagoniens aux Xe–XI^e siècles et surtout leur place dans l'hagiographie n'ont pas de précédent dans la période antérieure.

¹⁰⁸ Hausherr 1928. 2, 4 (§ 2–3).

¹⁰⁹ Cf. Patlagean 1981, 178–179; Malamut 1993, 82–84; Kazhdan, McCormick 1997, 193–194.

jeune Syméon est introduit par son oncle au palais. Grâce à cette intervention, il reçoit bientôt la dignité de *σπαθαροκουβικουλάριος* et est admis dans le Sénat. La fonction de *σπαθαροκουβικουλάριος*, traditionnellement réservée aux eunuques, plaide en faveur de la qualité d'eunuque de Georges-Syméon, confirmée également par l'apparition de Syméon en vision à un moine du monastère Anaplous de Propontide, sous la forme d'un «eunuque à l'aspect distingué et grave»¹¹⁰.

Après la mort de son oncle, Syméon eut une première tentative pour se faire tonsurer moine, mais il en fut empêché par son père spirituel, le célèbre Syméon le Stoudite, dit Eulabès. Résigné, il reste à Constantinople, dans la maison d'un patrice qui est un parent de sa famille, où il mène une vie quasi-monacale sous l'observation de son père spirituel.

Pendant cette période, Syméon a plusieurs expériences mystiques. Avec l'accord de Syméon le Stoudite, il est finalement tonsuré moine à Stoudios¹¹¹. Sa conduite religieuse excentrique mena à son expulsion du Stoudios et à son transfert dans un monastère proche, à Saint-Mamas, martyr paphlagonien († 275), qui avait été fondé pendant le règne de Justinien par l'eunuque favori de l'empereur, Pharasmanès¹¹². Ordonné higoumène du monastère, Syméon entra bientôt en conflit avec les patriarches Nicolas Chrysoberges (980–992) et Sissinnios (996–998), mais il parvint à préserver sa fonction qu'il confia, avant sa mort, à un de ses disciples, Arsène, un autre eunuque originaire de Paphlagonie¹¹³. À Stoudios, comme à Saint-Mamas, Syméon jouit d'une position privilégiée due à sa position sociale. Après seulement trois ans de vie monacale, il est ordonné prêtre et bientôt après higoumène du couvent de Saint-Mamas où il exerce une autorité de type patronal qui n'est pas bien accueillie par les moines du couvent¹¹⁴. On a pu montrer que l'enjeu du différend qui oppose Syméon et les patriarches Nicolas et Sissinnios est un conflit de pouvoir entre le parti aristocratique réuni autour de Syméon et du couvent de Saint-Mamas et l'empereur Basile II, qui a mené à la fin du X^e siècle une lutte durable contre les grandes familles anatoliennes¹¹⁵. Parmi les proches de Syméon se rangent le patrice Génésios, qui était son fils spirituel, Christophore Phagoura, également un haut dignitaire, le protonotaire du drome Jean et un autre Jean, un parent de Syméon, *ὁ ἐπὶ τῶν δεήσεων «présosé aux suppliques»*¹¹⁶.

Le noyau de cette faction est formé des eunuques de l'empereur Romain II. L'oncle de Syméon est un proche du puissant eunuque Joseph Bringas, et la chute de ce dernier après l'accession au trône de Nicéphore Phocas, en 963, coïncide, en

¹¹⁰ Hausherr 1928, 218, § 147: *εὐνοῦχον εὐσχήμονά τε καὶ σεμνοπρεπή*. Sur la qualité d'eunuque de Syméon, voir Magdalino 1998, 145 et, en dernier lieu, Messis 2012, 70.

¹¹¹ Hausherr 1928, 8, § 10–11.

¹¹² Janin 1969, 314.

¹¹³ Hausherr 1928, 79, § 59. Pour la qualité d'eunuque d'Arsène et son origine paphlagonienne, cf. *ibidem*, 58, § 45, lignes 4–5: *ἀνὴρ τις αὐτὸς ἐκ Παφλαγόνων ὁρμῶμενος, το σῶμα εὐνοῦχος*.

¹¹⁴ Voir sur ce point McGuckin 1996, 32–35.

¹¹⁵ McGuckin 1996, 28–32. Cf. Timotin 2011 b, 127–134.

¹¹⁶ Hausherr 1928, 138, 140, 158 (§ 100, 102, 113). *Ὁ δεήσεων οὐ ὁ ἐπὶ τῶν δεήσεων* était fonctionnaire chargé des requêtes adressées à l'empereur: cf. Guiland 1965; Morris 2004.

fait, avec la première tentative de Syméon d'entrer au monastère¹¹⁷. Joseph Bringas, le *parakoimômenos* de Romain II, est la figure centrale d'un pouvoir impérial qui, après la mort de Constantin VII, est divisé entre Bringas et l'impératrice Théophano, l'épouse de Romain II. En 963, Théophano, en alliance avec le puissant général Nicéphore Phocas, écarte du pouvoir la faction de Bringas, qui sera remplacé par l'eunuque Basile, le tuteur des futurs empereurs Basile II et Constantin VIII. Grâce à ses relations au palais, Syméon a pu néanmoins conserver son titre de sénateur et rester en sécurité à Constantinople aussi longtemps que le parti aristocratique est resté au pouvoir sous Nicéphore Phocas et Jean Tsimiskès. La situation fut toute autre après la mort de Tsimiskès et l'accession au trône de Basile II, en 976. C'est la fin de la carrière politique du jeune eunuque. Réfugié au monastère, Syméon devient le centre d'une opposition aristocratique qui se légitime par l'autorité spirituelle de Syméon le Stoudite et de son fils spirituel.

L'aura mystique et la notoriété dont Syméon jouit à Constantinople dans le dernier quart du X^e siècle et le premier quart du siècle suivant ont contribué à la spiritualisation et à l'idéalisation de l'image de l'eunuque au sein de l'élite sociale byzantine. Cette représentation se consolide dans le cadre d'un réseau d'eunuques paphlagoniens réunis autour de Joseph Bringas. La chute de ce dernier n'a pourtant pas entraîné la fin de son clan, car, au siècle suivant, un Michel Bringas (1056–1057) accède au trône et réunit autour de lui une partie des eunuques qui avaient servi Michel IV le Paphlagonien et sa protectrice, Théodora III (1055–1056), dont l'influent Jean Orphanotrophos¹¹⁸. Il n'est peut-être pas un hasard si pendant la même période, entre 1054 et 1055, est rédigée la *Vie de Syméon le Nouveau Théologien* par son disciple Nicétas Stéthatos¹¹⁹, récit qui va stabiliser et renforcer la réputation de saint dont jouissait le plus célèbre eunuque de l'entourage de Joseph Bringas.

La figure de Basile le Jeune a plus d'un trait en commun avec Syméon. Les deux ont de nombreuses relations dans le groupe d'eunuques paphlagoniens du palais impérial, passent la plupart de leur vie à Constantinople et sont vénéérés comme saints par leurs disciples. Leur sainteté hors normes est, elle aussi, similaire. Basile, comme Syméon, est un mystique qui jouit d'une autorité spirituelle considérable et qui est crédité de plusieurs visions qui, comme dans le cas de Syméon, ont contribué de manière non négligeable à sa popularité (notamment sa vision du Jugement Dernier, la plus ample de toute la littérature byzantine).

La *Vie de Basile le Jeune* a joui d'une large popularité à Byzance¹²⁰. Le texte contient un nombre important d'éléments historiques qui couvrent une période s'étendant du règne de Léon VI jusqu'au règne de Constantin VII (945–959), qui

¹¹⁷ Cf. Hausherr 1928, LXXXVIII–LXXXI; McGuckin 1996, 19. Sur Joseph Bringas, voir Markopoulos 1981.

¹¹⁸ Voir Magdalino 1998, 146.

¹¹⁹ Cf. Hausherr 1928, lxxx–xci.

¹²⁰ Voir Sullivan, Talbot, McGrath 2014. Angelidi 1980, 3–12 a répertorié 22 manuscrits rédigés entre le IX^e et le XIX^e siècle. Sur la *Vie de Basile le Jeune*, voir aussi Kazhdan 2006, 185–193; Timotin 2010, 320–342.

permettent de placer sa rédaction dans un contexte historique déterminé, à Constantinople, au milieu du X^e siècle.

Basile le Jeune, que la première partie de sa biographie nous permet d'associer à la faction favorable à l'usurpateur Constantin Doukas à la cour de l'empereur Alexandre III (912–913)¹²¹, se trouve impliqué dans les conflits pour l'accession au trône en tant qu'ami proche du magistre Romain Sarônites, gendre de l'empereur Romain Lécapène (920–944), qu'il essaie de dissuader de comploter contre l'empereur¹²².

Après un trou de deux décennies dans la biographie de Basile, on le retrouve, vers le milieu du X^e siècle, dans le quartier Arkadianai, près du palais impérial, dans la maison du *primmikérios* Constantin Barbaros, un eunuque paphlagonien¹²³, où il reçoit la visite de nombreux dignitaires et où il passe le restant de sa vie¹²⁴. Basile passe également un certain temps dans la maison des frères Constantin et Anasatase Gongylios, *praipositoi* à la cour et parents de Constantin Barbaros, eux aussi des eunuques originaires de Paphlagonie¹²⁵.

Les bonnes relations de Basile à la cour ont favorisé son accès au palais. Il devient le père spirituel de la patricienne Anastasie et de l'impératrice Hélène, l'épouse de Constantin VII, à laquelle il rend visite régulièrement. À la demande de l'impératrice, Basile reste au palais même pendant une semaine¹²⁶. L'image de Basile est celle d'un favori de l'impératrice Hélène et de ses proches, qui sans être ni prêtre, ni moine, jouit parmi ses amis, en raison de ses charismes – il a, par exemple, le don de la «seconde vue» –, d'une réputation de sainteté, situation qui, tout en restant exceptionnelle, n'est pas isolée à l'époque¹²⁷.

Dans ses grandes lignes, son profil n'est pas très différent de celui de Syméon le Nouveau Théologien. Les deux sont, par l'autorité dont leur réputation les investit, au centre d'une famille spirituelle qui coïncide avec un puissant groupe aristocratique de Constantinople. Syméon est certainement un eunuque d'origine paphlagonienne, alors que Basile, s'il n'en est pas un, a du moins des connexions nombreuses et étroites dans le milieu des eunuques paphlagoniens du palais.

Si la *Vie de Syméon* fut rédigée dans une période heureuse pour les eunuques d'origine paphlagonienne et, en particulier, pour le clan de son protecteur, pendant le règne de Théodora et de son protégé, Michel Bringas, la *Vie de Basile*, rédigée le

¹²¹ Voir Magdalino 1998, 147 n. 28; Timotin 2010, 321–322.

¹²² Sullivan, Talbot, McGrath 2014, 105–113. Sur le magistre Romain Sarônites, voir Cheynet 1990, 271.

¹²³ Sullivan, Talbot, McGrath 2014, 117–119. Cf. Rydén 1983, 574–575, 583.

¹²⁴ Sullivan, Talbot, McGrath 2014, 735–737. Sur la localisation du quartier, voir Müller-Wiener 1977, 21.

¹²⁵ Sullivan, Talbot, McGrath 2014, 293–309. Sur les frères Gongylioï, voir Rydén 1983, 573–574; Magdalino 1998, 144.

¹²⁶ Sullivan, Talbot, McGrath 2014, 121–127.

¹²⁷ Cf. par exemple, la *Vie de Philarète le Miséricordieux*, la *Vie d'André Salos* ou la *Vie de Marie la Jeune*. Pour les similitudes entre les figures d'André Salos et de Basile le Jeune, voir Magdalino 1999.

plus probablement vers le milieu du X^e siècle, eut peut-être comme auteur un paphlagonien, qu'il soit Nicétas David¹²⁸, ou l'un des frères Gongylioï¹²⁹.

La conclusion qui se dégage de l'examen de ces deux cas est que le groupe des eunuques paphlagoniens de la cour, très influents sous Constantin VII et Romain II, mais aussi au XI^e siècle, notamment dans l'administration de l'empereur Michel IV le Paphlagonien, promeuvent et entretiennent, à travers des figures charismatiques comme Basile le Jeune et Syméon le Nouveau Théologien, une représentation idéalisée de leur ordre. Cette représentation, qui spiritualise et ennoblit la figure de l'eunuque, représente à la fois une forme d'identité régionale et un emblème social.

IV. *L'Orthodoxie aux confins de l'Empire. Les Arméniens en Thrace*¹³⁰

Au IX^e siècle, les Arméniens représentent la plus importante minorité ethnique de l'Empire byzantin par les fonctions qu'ils exercent: des commandants militaires, notamment dans les régions de frontière, des agents de l'administration et même des empereurs, avec Léon V l'Arménien (813–820) et Basile Ier (867–886)¹³¹. Leur insertion dans l'élite de la société byzantine est attestée dès le VI^e siècle, pendant le règne de Justinien (483–565), mais elle va s'amplifiant au cours des siècles suivants, notamment à partir du IX^e siècle, avec la reconquête byzantine de l'Est anatolien et l'incorporation de l'Arménie¹³². L'annexion des territoires entraîne des transferts de population dans l'empire et, corrélativement, l'assimilation progressive de l'élément arménien dans l'aristocratie byzantine, notamment comme effet de l'exercice de hauts offices militaires lié au besoin stratégique de la défense des frontières. Selon Al. Kazhdan, les Arméniens représentent au IX^e siècle 25 % ou même plus de l'aristocratie militaire byzantine, poids qui décroît progressivement à partir du XI^e siècle¹³³.

Ces calculs n'ont bien sûr qu'une valeur indicative, car l'origine arménienne des archontes n'est pas toujours facile à établir. Elle n'est que rarement explicite, mais l'onomastique permet d'établir les racines arméniennes des familles telles que Môsélé, Taronites, Kourkouas ou Lékapenos, ou des figures célèbres comme le César Bardas, régent sous Michel III (842–867), ou Stylianos Zaoutzès, *basileopatôr* sous Léon VI (886–912)¹³⁴. Les noms de familles sont parfois associés de manière alternative à une origine arménienne ou géorgienne (Tornikios, Pakourianos, Vichkatzi, Apuchap), et dans ce cas on parle plutôt d'origines « caucasiennes »¹³⁵.

¹²⁸ Voir Timotin 2010, 329–330.

¹²⁹ Voir Sullivan, Talbot, McGrath 2014, 11.

¹³⁰ Une première version de ce chapitre a été publiée sous le titre *Redéfinitions arméniennes de la sainteté byzantine (IXe–XIe siècles)*, *Transylvanian Review*, 19, Supplement 5, 2010, 73–82.

¹³¹ Sur les Arméniens dans l'Empire byzantin, voir Charanis 1961; Kazhdan 1983; Brousselle 1996; Garsoïan 1998; Malamut 2006.

¹³² Cf. Charanis 1961, 205–211; Brousselle 1996. 47–51.

¹³³ Kazhdan 1983. 444, 447–448.

¹³⁴ Cf. Kazhdan 1983. 443–444; Brousselle 1996. 44–47.

¹³⁵ Cf. Kazhdan 1983. 443; Brousselle 1996. 45.

Les profils sociaux de ces personnages sont de plus divers, allant de grands seigneurs à de simples aventuriers comme le futur empereur Basile Ier¹³⁶.

Leur identité ethnique, linguistique et culturelle a pu se perpétuer malgré leur « byzantinisation » et l'adoption du crédo chalcédonien quoique les sources ne soient pas généreuses sur ces aspects¹³⁷. Les solidarités ethniques transparaissent néanmoins dans les mariages et les alliances politiques conclus entre les familles dont l'origine arménienne est incontestable¹³⁸. Beaucoup de leurs membres sont bilingues, et les plus cultivés ne résistent pas à l'attraction de la culture grecque, comme ce Grégoire Pahlavuni Magistros qui se consacre à la traduction en arménien de la littérature grecque¹³⁹. L'orthodoxie n'est elle non plus uniforme et incontestée: l'histoire d'un certain Gagik, noble arménien qui quitte Ani en 1045 pour s'établir en Cappadoce sur un domaine attribué par l'empereur, qui tue le métropolite de Césarée et est ensuite capturé par les magnats locaux et pendu¹⁴⁰, est représentative pour les tensions entre l'Église locale et les nouveaux venus. Il est encore significatif que les Arméniens déportés en Thrace (premier transfert sous Constantin V, en 754–755) sont associés à partir du VIII^e siècle à l'hérésie paulicienne et plus tard aux Bogomiles¹⁴¹.

L'attachement aux valeurs religieuses byzantines ne manque pas lui non plus de soulever des difficultés, et cette étude se propose précisément de mettre en évidence les particularités et les divergences par rapport à la norme byzantine de l'idéal religieux des Arméniens grécisés de l'empire, tel qu'il se reflète dans l'hagiographie de deux figures exemplaires, Marie la Jeune et Philarète le Miséricordieux.

Avant de passer à l'analyse de ces deux personnages, quelques précisions sont nécessaires sur la définition de la sainteté à Byzance à une époque qui ne connaît pas encore des procès officiels de canonisation¹⁴². La reconnaissance publique de la sainteté n'obéit pas à des règles précises et présente un caractère décentralisé, fluctuant et relativement spontané¹⁴³. « Pour autant, n'importe qui ne devient pas saint (*hagios* ou *hosios* en grec) sans répondre à certaines normes, sans avoir effectué une sorte de parcours obligatoire, sans être ressenti dans la conscience populaire, à travers un type d'action bien défini, comme un homme (ou une femme) participant de la gloire divine, ce qui est la définition même de la

¹³⁶ L'ascension de Basile Ier a été étudiée par Beck 1965.

¹³⁷ Cf. Brousselle 1996, 51–52; Garsoïan 1998, 100–102. Sur les divergences dogmatiques entre les Arméniens et les Byzantins, voir Dorfmann-Lazarev 2004.

¹³⁸ Voir les exemples réunis et analysés par Charanis 1961, 207–211, et par Brousselle 1996, 51–52.

¹³⁹ Cf. Kazhdan 1983, 444.

¹⁴⁰ Cf. Charanis 1961, 199.

¹⁴¹ Theophanes. 429, commenté par Malamut 2006, 105–106.

¹⁴² Voir *supra*, note 4.

¹⁴³ Le meilleur aperçu général est Kaplan 1990. Voir aussi Delehaye 1927, 162–207; Hackel 1981; Kaplan 1999; Pratsch 2005.

sainteté»¹⁴⁴. Ce parcours obligatoire est jalonné en général par quelques éléments récurrents: enfance exceptionnelle (vie spirituelle précoce), prise de l'habit monastique – plus de trois quarts des saints attestés entre le début du VII^e siècle et la fin de l'empire sont des moines¹⁴⁵ –, chasteté, ascèse et obéissance, combat avec les démons, accomplissement de miracles (notamment des guérissons), la seconde vue (*diorasis*), et, après la mort, l'incorruptibilité et la bonne odeur des reliques. Le dosage de ces éléments peut varier et d'autres traits s'y ajoutent pour achever une pluralité de profils difficiles à réduire à un portrait standardisé.

Par rapport à ce contour général, les *Vies* de Marie la Jeune (*BHG* 1164), rédigée le plus probablement au XI^e siècle¹⁴⁶, et de Philarète le Miséricordieux (*BHG* 1511z–1512b), rédigée par son petit-fils Nicétas aux alentours de 820¹⁴⁷, se présentent plutôt comme des parcours atypiques.

Marie la Jeune – nommée ainsi pour la distinguer de Marie l'Égyptienne – est la fille d'un noble arménien émigré à Constantinople sous Basile Ier (867–886)¹⁴⁸. Elle s'est mariée avec le drongaire Nicéphore qui, en récompense de ses mérites dans la guerre contre les Bulgares en 894–896, avait reçu le commandement militaire d'une petite ville dans l'est de la Thrace, Vizyè (l'actuelle Viza) où il s'établit avec sa famille¹⁴⁹. Ils eurent quatre enfants dont deux moururent à bas âge alors que les deux autres, Vaanès et Étienne, embrassèrent respectivement la carrière militaire et la vie monacale. Étienne prit le nom de Syméon, et devint moine au mont Kyminas, où il fut peut-être le disciple du célèbre Michel Maléinos¹⁵⁰. Marie est une femme pieuse, qui va régulièrement à l'église et qui fait preuve d'une charité peu commune qui lui vaudra le reproche de gaspiller la fortune de la maison. Elle est accusée par son mari d'adultère avec un esclave et placée sous observation dans sa chambre. Un jour, son mari, courroucé par les médisances d'un ami, la frappe brutalement. Essayant de s'échapper, elle se blesse gravement à la tête. Après quelques jours, elle mourut et fut enterrée dans l'église épiscopale de Vizyè¹⁵¹.

¹⁴⁴ Kaplan 1990, 16.

¹⁴⁵ Charanis 1971.

¹⁴⁶ AS, *Novembris*, IV, Bruxelles, 1925, col. 692–705 (traduction anglaise, accompagnée de notes et d'une introduction, par A. E. Laiou, dans Talbot 1996 b, 254–289). La datation de la *Vie*, conservée seulement dans deux manuscrits tardifs, des XIV^e–XV^e siècles, n'est pas facile. Certains savants ont argumenté pour la seconde moitié du Xe siècle (Balasčev 1899, 205), alors que d'autres ont soutenu une date postérieure à 1025 (P. Peeters, dans AS, *Novembris*, IV, Bruxelles, 1925, col. 691). Le plus fort argument en faveur du XI^e siècle est l'allusion à l'empereur Basile II (chap. 2), à moins qu'il ne s'agisse pas d'une interpolation. A. E. Laiou (*Introduction*, dans Talbot 1996 b, 242–245) a avancé comme argument supplémentaire contre le Xe siècle la confusion au sujet de la localisation du mont Kyminas, difficilement concevable à un auteur écrivant à cette époque.

¹⁴⁷ Rydén 2002: Fourmy, Leroy 1934.

¹⁴⁸ Sur l'origine arménienne de Marie, voir Peeters 1951, 129–135. P. Peeters suppose, sur la base de la chronologie interne de la *Vie*, que Marie est née en Arménie, avant l'arrivée de son père à Constantinople, mais Angeliki E. Laiou a montré la faiblesse de ses arguments (dans Talbot 1996 b, 241).

¹⁴⁹ Sur Vizyè, voir Ahrweiler 1988, 230–231, avec bibliographie.

¹⁵⁰ Voir A. E. Laiou, *Introduction*, dans Talbot 1996 b, 244. Sur Michel Maleinos, voir *supra*.

¹⁵¹ Maintenant la mosquée Süleyman Paşa Camii; voir Mango 1968.

Quatre mois après sa mort, intervenue, semble-t-il, en 902¹⁵², une guérison miraculeuse se produit à sa tombe. Exhumé, son corps intact guérit les malades. C'est le point de départ d'un culte auquel les autorités ecclésiastiques locales s'opposent fermement. L'évêque de Vizyè et quelques moines expriment ouvertement leurs doutes à ce qu'une femme qui a vécu et est morte mariée puisse produire des miracles réservés aux seuls moines et martyrs¹⁵³. Néanmoins, le culte continue à se développer. Marie apparaît en rêve à son mari et lui demande de bâtir une chapelle où son corps soit transféré. Le mari exauce cette demande malgré l'opposition du clergé local. Les miracles se poursuivent dans la nouvelle chapelle.

Nicéphore mourut pendant l'occupation bulgare de Vizyè et fut enterré dans la même chapelle à côté de sa femme. La ville fut incendiée par les Bulgares, mais peu de temps après la mort du tsar Syméon (893–927), elle fut réoccupée par les Byzantins sous le tsar Pierre, le fils de Syméon, qui fit paix avec Romain Lécapène (920–944) en 927. Vaanès, l'un des deux fils de Marie, qui était commandant dans l'armée byzantine et avait combattu contre les Bulgares, rentra alors à Vizyè et décida, de concert avec son frère, le moine Syméon, lui aussi de passage par la ville, d'utiliser leur part de l'héritage paternel pour transformer la chapelle en un monastère. Ils transfèrent le corps de son père dans une autre tombe en dehors de l'église et déplacèrent les reliques de leur mère dans le tombeau de marbre où avait été mis Nicéphore. Le monastère devient un lieu fréquenté par de nombreux pèlerins. Le culte de Marie gagne en notoriété, mais son absence du Synaxaire de Constantinople suggère qu'il est resté limité aux environs de Vizyè où la commémoration de Marie a continué jusqu'à la fin de l'empire, comme en témoigne les deux manuscrits connus de sa *Vie*, datant respectivement du XIV^e et du XV^e siècle¹⁵⁴. Dans la forme où elle nous est parvenue, la *Vie de Marie la Jeune* semble avoir été rédigée quelques générations après les événements relatés, le plus probablement au XI^e siècle, sinon même plus tard¹⁵⁵.

Son culte est, au moins à son origine, un culte ethnique. Promu par une famille arménienne établie en Thrace déjà depuis trois générations, le culte organisé autour du monastère familial de Vizyè se heurte à la résistance de la hiérarchie ecclésiastique locale, méfiante à l'égard de la dévotion croissante pour cette étrangère dont la sainteté soulève des réserves justifiées. Soutenu au début par son mari, un notable local, le culte est par la suite édifié méthodiquement – monastère, transfert des reliques, tombeau de marbre, hagiographie et icône *acheiropoïètes*¹⁵⁶ – par ses deux fils, Vaanès, commandant d'armée dont le nom trahit l'identité arménienne, et le moine Syméon. L'un des deux autres enfants de Marie, morts à bas âge, s'appelle Vardanès, nom arménien également, et la proportion des noms des quatre enfants – deux d'origine arménienne, deux d'origine grecque – trahit l'intention de

¹⁵² Voir Pratsch 2004.

¹⁵³ AS, *Novembris*, IV, chap. 12, 19, col. 697, 699.

¹⁵⁴ Voir A. E. Laiou, *Introduction*, dans Talbot 1996 b, 240–241.

¹⁵⁵ *Ibidem*, 242–245, avec la bibliographie antérieure.

¹⁵⁶ Sur le rôle de l'icône dans le culte de Marie la Jeune, voir Timotin 2007, 124–129; Timotin 2010, 242–243.

préserver la double identité ethnique de ses fils¹⁵⁷. Le beau-frère de Marie est lui aussi un Arménien – il s'appelle Vardas Vratzès¹⁵⁸ –, et le père de Marie est l'un des officiers arméniens auxquels l'avènement au pouvoir de Basile I^{er} a permis l'installation, pour la plupart d'entre eux définitive, à l'intérieur de l'empire. Son établissement à Vizyè est intervenu, fort probablement, comme effet de la politique de Léon VI (886–912) qui confia la région de frontière du futur thème de Lykandos à des commandants d'origine arménienne et procéda de la même façon après les campagnes contre les Bulgares des années 894–896¹⁵⁹. La politique de transplantation de la population arménienne en Thrace remonte au règne de Maurice (582–602)¹⁶⁰, et elle fut réitérée au VIII^e siècle par Constantin V (741–775), quand des milliers d'Arméniens et de Syriens monophysites furent amenés des régions de l'est et établis en Thrace¹⁶¹. Au X^e siècle, pendant le règne de Jean Tzimiskès (969–976), un nombre considérable de Pauliciens, en grande partie des Arméniens, seront également transplantés en Thrace, autour de Philippoupolis¹⁶². Il est donc fort possible que parmi les adhérents au nouveau culte de Vizyè se rangent aussi des membres de la communauté d'Arméniens grécisés de Thrace formée à la suite de ces transferts successifs de population.

Le culte a dû cependant affronter l'opposition résolue du clergé et des moines locaux et cette réaction a une raison précise. La biographie de Marie ne correspond pas aux canons de l'hagiographie byzantine. Elle est une femme mariée, mère de quatre enfants et sans relations avec les milieux monastique et clérical, portrait qui n'a pas de précédent dans l'hagiographie byzantine¹⁶³. Elle ne pratique pas l'ascèse et n'est pas éprouvée par les démons, n'accomplit pas de miracles et n'a pas le don de la seconde vue. Bref, elle ne fait rien de ce que l'on attendrait d'un saint de cette époque, sauf l'incorruptibilité des reliques et les guérissons posthumes. Son hagiographe en est bien conscient: il ne cache pas les réserves du clergé et des moines à l'égard de la sainteté de Marie et, d'autre part, il fait un ample et hardi éloge des vertus de la vie séculière où il ne manque pas d'ailleurs de glisser quelques allusions irrévérencieuses sur les moines¹⁶⁴. Cet éloge est une caution et un programme à la fois. Il légitime la sainteté de Marie et en même temps propose

¹⁵⁷ Voir Peeters 1951, 133.

¹⁵⁸ Vratzès signifie "Géorgien", ce qui peut indiquer un Arménien chalcédonien; voir sur ce point A. E. Laiou, *Introduction*, dans Talbot 1996 b, 255 n. 50.

¹⁵⁹ Constantine Porphyrogenitus, 228; Theophanes Continuatus, 358, 360. Les deux textes sont analysés par Brousselle 1996, 48.

¹⁶⁰ Sébéos 1904, 30–31; cf. Charanis 1961, 199.

¹⁶¹ Theophanes, 427, 429; Michel le Syrien, 518, 521, 523; cf. Charanis 1961, 199; Malamut 2006, 105–106.

¹⁶² Skylitzès, éd. Thurn, 286; Zonaras, 522; cf. Charanis 1961, 199; Malamut 2006, 107.

¹⁶³ Il y a un seul cas analogue, Thomaïs de Lesbos, mais il est postérieur à Marie. Sur la place de ces deux *Vies* dans l'évolution de l'hagiographie féminine à Byzance, voir Patlagean 1976, 620–622. Cf. Rydén 1986, 545–546; P. Halsall, *Life of St. Thomaïs de Lesbos. Introduction*, dans Talbot 1996 b, 292–293. La date de la rédaction de la *Vie de Thomaïs*, généralement assignée au Xe siècle, a été mise en question par Al. Kazhdan (*ODB*, III, 2076) qui a avancé l'hypothèse d'une révision plus tardive.

¹⁶⁴ AS, *Novembris*, IV, chap. 19, col. 699. Voir aussi les reproches adressés aux moines errants par l'hagiographe de Cyrille le Philéote (XII^e siècle): cf. Sargologos 1964, 112–117, chap. 24.

pour imitation un modèle de vie qui a trop peu en commun avec les biographies traditionnelles des saints byzantins. Les saints provenant du milieu séculier se multiplient au X^e siècle, avec des figures comme celles d'André *Salos* et de Basile le Jeune, mais, d'une part, il s'agit de saints et non de saintes, et, d'autre part, André *Salos* et Basile le Jeune, malgré leur caractère marginal par rapport à l'Église et à la société, transmettent à leurs disciples, Épiphane et Grégoire, un enseignement religieux qui ne diffère pas essentiellement du discours traditionnel de l'Église dont ils promeuvent les valeurs¹⁶⁵.

Le cas de Marie la Jeune est différent. Marie est une femme commune, dépourvue d'éducation théologique, à laquelle aucun discours édifiant n'est attribué. Sa sainteté se réduit à la limite à la charité, mais celle-ci, aux yeux de son hagiographe, « élève l'homme mieux que toute autre vertu »¹⁶⁶. D'autre part, les représentants de l'Église et leur conception sur la nature de la sainteté sont clairement discrédités par l'hagiographe en raison de leur incapacité à reconnaître la perfection de Marie. Il est impossible de ne pas détecter ici une visée polémique. À travers la biographie de Marie, l'hagiographe exalte la vie séculière au détriment des modèles traditionnels de la sainteté: « la bienheureuse Marie, la merveille de notre génération, que notre discours a prise pour sujet, tout femme qu'elle fût, et unie à un homme, et mère d'enfants, rien absolument ne l'a empêchée d'atteindre la gloire en Dieu: ni la faiblesse de la nature, ni les tourments du mariage, ni la nécessité et les soucis de la nourriture des enfants. Au contraire, tout cela a servi de base à sa gloire, et elle a fait preuve que ceux qui disent et pensent que ces circonstances et le reste font obstacle à la valeur se livrent à des vains discours et inventent des prétextes dans leur péché »¹⁶⁷. Parmi les vertus de la vie séculière, la charité vient au premier plan, mais elle n'est pas la seule.

En introduisant dans le récit les figures des deux fils de Marie arrivés à la maturité, l'hagiographe dresse un portrait contrasté de leurs carrières, monastique et militaire. Ici encore son parti pris est bien net. Alors que la vocation monastique de Syméon est évoquée en quelques phrases conventionnelles¹⁶⁸, il n'épargne pas ses mots pour célébrer les vertus du brave commandant d'armée¹⁶⁹. Son portrait est bien celui d'un saint: brave et courageux, il est « au dessus des honneurs de ce

¹⁶⁵ Voir Grosdidier de Matons 1970, 304–311; Magdalino 1999, 88.

¹⁶⁶ AS, *Novembris*, IV, Paris, 1925, col. 699: αὕτη μὲν γὰρ ἡ μακαρία Μαρία, τὸ θαῦμα τῆς καθ' ἡμᾶς γενεᾶς, ὅσον ἐν τῷ ἀγίῳ βαπτισματι ἐπηγγεῖλατο, διετήρησε μέχρι τέλους ἀνόθευτον, ὅπερ ἐστὶ πάντως τῆς τῶν κοσμικῶν τελειότητος ἢ δὴ προσέθετο τοῦτω σὺν ἄλλαις οὐκ ὀλίγαις ἀρετῶν μάλιστα τὸν ἄνθρωπον ἀνυφοῖ, ὡς καρπὸς ὑπάρχουσα τῆς ἀγάπης ἢ καὶ Θεὸς πευφραίνεται μᾶλλον, καὶ αὐτὸς αὐτὸ τοῦτο ἀγάπῃ ὀνομάζεσθαι βούλεται („Marie, la bienheureuse, la merveille de notre génération, a jusqu'à la fin préservé inaltérée la promesse qu'elle avait faite au moment du saint baptême, ce qui est la perfection pour les laïcs, ce à quoi elle a ajouté beaucoup d'autres vertus, parmi lesquelles la charité qui élève l'homme mieux que toute autre vertu, étant le fruit de l'amour à tel point agréable à Dieu qu'Il veut que Lui-même soit appelé par le nom de l'amour (*I Jn* 4, 16)”).

¹⁶⁷ *Ibidem*, col. 692 (trad. Patlagean 1976, 622).

¹⁶⁸ *Ibidem*, chap. 27 et 31, col. 702 et 704.

¹⁶⁹ *Ibidem*, chap. 30, col. 703–704.

monde », « téméraire dans le corps, mais beaucoup plus téméraire dans son âme », émulant sa mère dans la charité et dans les autres vertus. Sa piété – participation régulière aux offices, récitation constante des psaumes et des canons – n’a rien à envier au moine le plus zélé. Que ce panégyrique soit consacré au soldat et non au moine, comme on aurait pu bien paraître légitime, cela n’est sûrement pas anodin. En faisant l’éloge de Marie et de son fils ayant embrassé la carrière militaire, l’hagiographe modifie, en effet, et redéfinit le canon hagiographique byzantin.

Que ce fils de Marie soit précisément celui qui porte un nom qui évoque ses racines arméniennes n’est peut-être pas un pur hasard. L’un de très rares exemples de saints byzantins sans relations avec l’univers monastique et clérical, Philarète le Miséricordieux, qui vécut au VIII^e siècle, mais dont la *Vie* fut rédigé par un de ses petits-fils au siècle suivant¹⁷⁰, fait partie, très probablement, de la communauté arménienne de Paphlagonie¹⁷¹. Limitée à l’est par le thème des Arméniens, la Paphlagonie était un lieu traditionnel de refuge pour les Arméniens pendant les guerres byzantino-arabes du VII^e siècle. Le nom de l’aîné des petits-fils de Philarète est Bardas et un autre petit-fils s’appelle Pétronas, couple qui évoque le César Bardas et son frère cadet, Pétronas, deux figures célèbres de l’histoire byzantine du IX^e siècle dont l’origine arménienne est bien établie. Qui plus est, l’un des soldats qui bénéficient de la charité de Philarète s’appelle Mousélios ou Mousoulios, nom qui trahit également une origine arménienne¹⁷².

Comme Marie la Jeune, Philarète est un saint atypique par rapport aux modèles hagiographiques traditionnels¹⁷³ : il est marié et père de plusieurs enfants – un fils et deux filles – et n’a aucune des qualités qui, en règle générale, qualifient pour ce statut ; il n’est ni prêtre, ni moine et semble d’ailleurs dépourvu d’une éducation religieuse solide, il ne pratique pas l’ascèse et n’accomplit pas de miracles. Comme Marie, il fait pourtant preuve d’une charité hors du commun et il est évident que son hagiographe promeut à travers sa biographie un modèle de sainteté différent par rapport au canon byzantin. La composition de sa biographie, elle aussi, est hors norme, en ressemblant plutôt à un conte qu’à une vie de saint. Elle donne très peu de détails sur la vie de Philarète dont elle ne raconte d’ailleurs que les dernières années et, quoiqu’elle soit rédigée par un moine, les événements racontés se passent dans un milieu exclusivement séculier¹⁷⁴.

La première partie de la *Vie* présente Philarète et sa famille dans le village d’Amnia, en Paphlagonie. Philarète, dépeint en nouveau Job, est un seigneur riche

¹⁷⁰ Sur Nicétas, l’hagiographe de Philarète, voir Rydén 2002, 45–50.

¹⁷¹ Voir Treadgold 1988, 432, n. 375. Voir aussi les commentaires plus réservés de Rydén 2002, 25.

¹⁷² Rydén 2002, 24.

¹⁷³ Voir Kazhdan, Sherry 1996 ; Ludwig 1997, 74–166 ; Rydén 2002, 33–36.

¹⁷⁴ Cet aspect, ainsi que l’absence de toute référence à la crise iconoclaste et l’analyse des noms des enfants et des petits-enfants de Philarète ont permis d’avancer l’hypothèse du caractère iconoclaste de la *Vie* : voir Ševčenko 1977, 126 ; Auzépy 1993, 121. Cet argument *ex silentio* n’est pourtant pas décisif et des réserves légitimes ont été exprimées sur ce point par Rydén 2002, 24–25. et par Kazhdan 1999, 289–290.

que Dieu met à l'épreuve à l'instigation du diable, et l'amène à la ruine par sa charité déraisonnable. Une de ses petites-filles devient, après avoir gagné un concours de beauté à Constantinople, l'épouse de l'empereur Constantin VI (780–797) et la dernière partie de la *Vie* décrit la vie de Philarète à la cour de Constantin VI où il continue à faire preuve de sa prodigieuse philanthropie. Au lit de mort, le saint prêche la charité à ses fils et petit-fils en les conseillant de donner leur fortune aux pauvres. Après sa mort, son petit-fils et hagiographe Nicétas a un rêve où il voit son grand-père au paradis en nouvel Abraham¹⁷⁵.

Figure singulière dans le paysage de l'hagiographie byzantine, Philarète rejoint néanmoins la figure de Marie la Jeune avec laquelle il partage plusieurs traits: le mariage et la descendance relativement nombreuse, l'absence d'affiliation monastique ou ecclésiastique, la charité hors du commun. Éloges des vertus de la vie séculière, leurs biographies s'accordent pour dresser la synthèse d'un type de religiosité différent par rapport au modèle byzantin traditionnel. Les hagiographes de Marie et de Philarète opèrent, avec toute la vigueur du genre, une rectification des valeurs religieuses traditionnelles, et il est légitime de penser que l'identité ethnique de leurs héros et/ou de leurs descendants n'est pas indifférente dans cette entreprise. Redéfinition de la sainteté dans le cadre de l'orthodoxie, les aspirations religieuses de ces Arméniens grécisés se frayent un chemin dans ces récits édifiants qui condensent un système de valeurs et dissimulent son désaccord avec la norme byzantine.

V. Eschatologie et politique de la foi. Les conversions forcées des Juifs sous Basile I^{er} et Romain Lécapène¹⁷⁶

La présence des Juifs dans l'Empire byzantin, difficile à quantifier surtout pour l'Antiquité tardive, est néanmoins attestée sans solution de continuité jusqu'au XV^e siècle¹⁷⁷. Elle a connu une large distribution géographique et un flux migratoire relativement constant, notamment de l'Égypte et des autres pays de l'Islam vers l'Empire. Les communautés juives étaient majoritairement des communautés urbaines, engagées dans des activités économiques comme l'artisanat, notamment dans l'industrie textile, et le commerce¹⁷⁸. Selon Benjamin de Tudèle, voyageur dans l'Empire vers 1160, les plus importantes communautés juives se trouvaient à Constantinople (ca 2500 de Juifs, probablement 1% de la population), à Thèbes (ca 2000) et à Thessalonique (ca 500)¹⁷⁹. À Constantinople, au début du XI^e siècle, les

¹⁷⁵ Sur cet épisode, voir Timotin 2010, 292–294.

¹⁷⁶ Une première version de ce chapitre a été publiée sous le titre *Les conversions des Juifs dans l'Empire byzantin et leur image dans l'hagiographie (IXe–XIe siècles)*, RlSt, s.n., 23, 2012, 3–4, 207–217.

¹⁷⁷ Sur les Juifs de l'Empire byzantin, voir notamment Starr 1939; Ankori 1959; Sharf 1971; Bonfil et alii 2012.

¹⁷⁸ Sur les activités économiques des Juifs à Byzance, voir en dernier lieu David Jacoby, *The Jews in the Byzantine Economy (Seventh to Mid-Fifteenth Century)*, dans Bonfil et alii 2012, 219–255.

¹⁷⁹ Voir Starr 1939, 228–230. Cf. De Lange 2000, 106.

Juifs résidaient surtout le long de la Corne d'Or, dans la région réservée aux marchands étrangers, pour être transférés en 1044, par édit impérial, dans le quartier de Péra, de l'autre côté de la Corne d'Or, où ils vivaient dans un état de relatif cloisonnement jusqu'à l'incendie du quartier en 1203¹⁸⁰. Ce sont les seuls sujets de l'Empire à être soumis à cette ségrégation collective destinée à les rendre plus facile à contrôler du point de vue économique, politique et religieux; une ségrégation qui peut se convertir en stigmatisation, comme il arrive en 1044, quand l'empereur Constantin IX expulse tous les Juifs de Constantinople, à côté des Arméniens et des Arabes, supposés être à l'origine des troubles qui agitaient la ville à cette époque¹⁸¹.

Cette politique se reflète dans la législation impériale, qui les marginalise progressivement. Après la proclamation du christianisme comme religion d'État en 380, l'identité religieuse devient le repère en fonction duquel se définit le statut de l'individu dans la société. L'unité religieuse de l'empire, corollaire de son unité politique, engendre et justifie l'intolérance vis-à-vis des minorités religieuses. Dès le V^e siècle, les Juifs sont exclus de l'armée, de l'administration et des charges publiques, et à partir de 531 ils sont disqualifiés en tant que témoins contre les chrétiens¹⁸². L'Église achève et consacre cette marginalisation sociale, en dépossédant les Juifs de leur identité religieuse. En assumant l'héritage religieux juif, elle se définit dès lors comme le vrai Israël et comme le seul exégète autorisé de l'Écriture. Distillées, les invectives adressées aux Juifs se convertissent en genre littéraire, les textes polémiques anti-judaïques étant une constante de la littérature ecclésiastique byzantine¹⁸³. Discredités par l'accusation de déicide, les Juifs personnifient l'incroyance et la négation du christianisme et se voient progressivement déshumanisés et démonisés par une série de stéréotypes renforcés par la querelle iconoclaste qui engendra un nouveau type d'accusation contre les Juifs: ils auraient profané et détruit les icônes – par exemple l'icône du Christ conservée au Saint Puits de Sainte-Sophie qu'un Juif aurait poignardé¹⁸⁴ –, ce qui n'est au fond qu'une réitération du déicide.

Ces clichés, assumés, totalement ou partiellement, par la société, recourent les craintes et les soupçons naturellement engendrés par l'altérité des Juifs, par leur différence religieuse et leur mode de vie. Benjamin de Tudèle, qui visite le quartier juif de Constantinople, témoigne de la haine dont la population juive est l'objet. Une lettre de Thessalonique, écrite en 1096, confirme et généralise cet état d'esprit, en faisant état également des espoirs messianiques de la communauté juive de la ville¹⁸⁵.

¹⁸⁰ Voir Jacoby 1967; Jacoby 1995.

¹⁸¹ Voir Jacoby 1993, 132.

¹⁸² Sur le statut juridique des Juifs dans l'Empire byzantin, voir en dernier lieu, A. Linder, *The Legal Status of Jews in the Byzantine Empire*, dans Bonfil et alii 2012, 149–217. Cf. aussi S. N. Troianos, *Christians and Jews in Byzantium: A Love-Hate Relationship*, *ibidem*, 133–148.

¹⁸³ Külzer 1999; Dagron, Déroche 2010; V. Déroche, *Forms and Functions of Anti-Jewish Polemics: Polymorphy, Polysemy*, dans Bonfil et alii 2012, 535–548.

¹⁸⁴ Ciggaar 1976, 248–249.

¹⁸⁵ Starr 1939, 203–208. Sur les attentes apocalyptiques dans les communautés juives, cf. Alexander 1990; Bonfil 2003.

La politique de ségrégation et la marginalisation pratique et idéologique des Juifs ont pu déboucher, à partir du VII^e siècle, sur des tentatives régulières et systématiques de conversion forcée de la population juive de l'Empire¹⁸⁶. La première est survenue sous le règne de l'empereur Héraclius (610–641), dans les années 630–632, lors de l'occupation passagère de Jérusalem par les Perses. La deuxième fut l'initiative de Léon III (717–741), en 721–722, et fit partie d'un programme plus vaste voué à assurer l'unité religieuse de l'Empire ébranlée par les sectes dualistes et judaïsantes de l'Asie Mineure. Les empereurs macédoniens ont continué cette politique, entre le dernier quart du IX^e siècle et le milieu du siècle suivant étant attestées deux autres tentatives de baptême forcé des Juifs. La première, connue notamment grâce à un traité de l'évêque de Syracuse, Grégoire Asbestos¹⁸⁷, fut l'œuvre de Basile I^{er}, dans les années 873–874, et visa surtout la capitale et les grandes villes. Son fils, Léon VI (886–912), continua la politique de son père et promulgua une loi interdisant aux Juifs baptisés sous Basile I^{er} la pratique du judaïsme¹⁸⁸, que la plupart d'entre eux, convertis uniquement pour des raisons matérielles et sociales, observaient clandestinement¹⁸⁹. Une nouvelle politique de conversion en masse des Juifs est attestée vers 930, sous le règne de Romain I^{er} Lécapène (920–944)¹⁹⁰, mais ses résultats concrets furent toujours très limités.

Les témoignages sur l'impact social et psychologique de ces mesures, qui semblent un élément de continuité de la politique impériale, ne sont pas nombreux. Les textes anti-judaïques de l'époque méso-byzantine montrent à la fois l'arrière-plan idéologique de ces mesures et leur reflet dans le discours ecclésiastique¹⁹¹, mais ils nous apprennent peu sur leur effet dans la société. À ce titre, l'hagiographie est, une fois de plus, une source privilégiée¹⁹². Les biographies de quelques saints rédigées au X^e siècle, majoritairement à Constantinople, en donnent en effet une image biaisée, mais très instructive pour les conséquences et la perception sociale de la politique anti-judaïque des empereurs macédoniens.

Une de ces biographies est la *Vie de Constantin le Juif* (BHG 370), rédigée fort probablement sous le règne de Léon VI (886–912) par un moine de Nicée¹⁹³.

¹⁸⁶ Cf. Starr 1939, 133–147; Sharf 1971, 82–93; Jacoby 1993, 124–125; Dagron, Déroche 2010, 347–353.

¹⁸⁷ Dagron, Déroche 2010, 313–357. Cf. *Vie de Basile I^{er}*, dans Theophanes Continuatus, 341–342; Starr 1939, 127–148.

¹⁸⁸ *Les Nouvelles de Léon VI le Sage*, 209–211 (Nouvelle 55).

¹⁸⁹ Cf. Dagron, Déroche 2010, 353; Jacoby 1993, 125–126; Oikonomidès 1990, 147.

¹⁹⁰ Cf. Starr 1939, 151–154; Sharf 1971, 94–102.

¹⁹¹ Cf. Hostens 1986; *Αντίθεσις ἐβραίων πρὸς χριστιανούς, μετὰ Ἀθανασίου καὶ Κυρίλλου* (seconde moitié du Xe siècle), sur lequel voir Külzer 1999, 179–184; Nicéas Stéthathos, *Traité contre les Juifs*, dans Nicéas Stéthathos, 412–443.

¹⁹² Sur l'image des Juifs dans la littérature byzantine, voir l'aperçu général de V. von Falkenhausen. In *Search of the Jews in Byzantine Literature*, dans Bonfil et alii 2012, 871–891. Pour l'hagiographie, en particulier. cf. Külzer 2004.

¹⁹³ AS, *Novembris*. IV, 628–656. Sur la *Vie de Constantin le Juif*, voir Starr 1939, 119–122; Efthymiadis 1993. Sur le culte de saint Constantin à Constantinople à la fin du IX^e siècle, cf. Majeska 1977.

Né vers 820 en Phrygie, dans la communauté juive de Synada, Constantin fuit le mariage auquel il était destiné par sa famille pour se convertir au christianisme. Il est baptisé par l'higoumène du monastère de Phlouboutinoi près de Nicée, où vivait à cette époque-là une importante communauté juive¹⁹⁴. Il y fut ordonné prêtre et y resta douze ans, période pendant laquelle il s'investit dans la conversion de la population juive de la localité. En raison des troubles que cette activité engendra, il quitta la région et se rendit au mont Olympe, en Bithynie, pour vivre en ermite. Entre 883 et 886, il voyagea à Constantinople où il rencontra Basile Ier qu'il réconcilia avec son fils, Léon VI, en prison au moment du passage de Constantin par la capitale. Les chroniques de cette période attribuent la réconciliation à la pression exercée par le Sénat sur l'empereur¹⁹⁵, mais l'intention de l'hagiographe de rattacher son héros à la dynastie macédonienne et, en particulier, à l'empereur Léon VI, qui régna au moment de la rédaction de la *Vie*, n'est sûrement pas anodine. Écho biaisé de l'édit de 873–874, la *Vie de Constantin* donne très peu d'informations sur la vie des communautés juives de Synada et de Nicée, mais confirme et légitime, en revanche, la politique anti-judaïque de Basile Ier. L'hagiographe de Constantin fournit en effet le seul témoignage que nous ayons sur la réussite de cette politique, en scellant les mesures prises par Basile Ier par l'autorité de l'Église et l'auréole de la sainteté.

Un autre écho de cette politique transparait dans la *Vie de Basile le Jeune*, déjà évoquée à propos des relations de son héros avec le milieu des eunuques paphlagoniens à la cour de l'empereur Romain II. Le texte est très instructif en ce qui concerne l'image et l'attitude à l'égard des Juifs dans la culture ecclésiastique constantinopolitaine au X^e siècle, ainsi que pour la relation à cette époque entre le discours anti-judaïque et l'eschatologie.

La raison principale de la grande popularité dont ce texte a joui à Byzance et dans le monde orthodoxe, en général, est l'ample section consacrée à la vision sur le Jugement Dernier de Grégoire, le disciple et l'hagiographe de Basile le Jeune, le plus étendu récit de ce type de toute la littérature byzantine. Or, la raison de la présence de ce récit dans le texte est le désir du disciple de Basile de connaître le sort *post mortem* des Juifs¹⁹⁶. En train de méditer sur ses fautes dans sa cellule après avoir relu de manière continue l'Ancien Testament, Grégoire est accaparé par un λογισμός tentateur dont il ne peut pas se détourner: les Juifs ne se sont pas trompés, ils sont pieux, ils ont toujours honoré Dieu comme il convient – à preuve les patriarches et Moïse –, comme ils le font encore aujourd'hui, aussi est-il impossible qu'ils soient voués à la damnation. Angoissé par cette pensée, Grégoire se dirige vers Basile, son père spirituel. Prévenu des soucis de son disciple grâce à

¹⁹⁴ Cf. Starr 1939, 122.

¹⁹⁵ *Vie de Basile Ier*, dans Theophanes Continuatus, 350–351; Ps-Syméon le Logothète, *ibidem*, 698–699; Georges le Moine Continué, *ibidem*, 847. La *Vie de Constantin le Juif* n'est pourtant pas la seule source qui attribue la réconciliation de Basile Ier avec son fils à un saint. L'hagiographe du patriarche Euthyme procède de la même façon en l'assignant à son héros; cf. Karlin-Hayter 1970, 7. 11–17, chap. 2.

¹⁹⁶ Sullivan, Talbot. McGrath 2014, 344–353.

son don d'oratoire, Basile l'accueille avec un discours édifiant, fondé sur des allusions aux Évangiles, mais aussi à l'Ancien Testament, sur les erreurs et l'incroyance des Juifs et sur leur damnation éternelle¹⁹⁷. Néanmoins, le discours de Basile ne semble pas mettre un terme à ses doutes et, pour être persuadé, Grégoire demande à bénéficier d'une vision¹⁹⁸.

Grâce à la prière de Basile, il reçoit en rêve une vision sur le Jugement Dernier où il contemple le sort réservé aux Juifs à la fin du monde¹⁹⁹. Guidé par un ange, Grégoire se voit arriver devant le trône céleste entouré d'anges, dans la cité que Dieu a préparée aux justes. Un autre ange descendant d'en haut annonce le Jugement Dernier. Une large section est consacrée à l'apparition du Christ et à l'entrée des saints dans le Jérusalem céleste. La vision prend fin par l'intercession de la Vierge pour les pécheurs. Les Juifs ayant vécu avant l'Incarnation, et notamment les patriarches et les prophètes sont comptés parmi les justes, alors que ceux qui ont vécu depuis l'Incarnation jusqu'à cette époque-là sont condamnés sans appel²⁰⁰. C'est d'abord Moïse, vers lequel les Juifs se dirigent en proie au désespoir, qui les blâme pour avoir ignoré ses prophéties et pour avoir tué le Christ, et puis Dieu Lui-même, que les Juifs invoquent à leur défense, et qui leur reproche d'avoir ignoré que Dieu et le Fils sont un²⁰¹. Éclairé par cette catéchèse visuelle, Grégoire, reprenant ses esprits, est délivré des doutes.

Le récit de la vision de Grégoire n'est pas le seul texte byzantin à traiter du sort des Juifs dans l'au-delà. L'*Apocalypse de la Vierge*, un texte difficile à dater mais fort probablement antérieur à la *Vie de Basile le Jeune*, place également les Juifs en enfer parmi les damnés. Ils sont également exclus de l'intercession commune de la Vierge pour les pécheurs²⁰². Une perspective un peu différente, mais analogue pour l'essentiel, apparaît dans un récit anonyme, conservé dans un codex du XI^e siècle, intitulé *L'histoire d'un Juif qui refuse de ressusciter pour être baptisé*²⁰³. Un moine s'inquiète pour le sort *post mortem* d'un Juif vertueux et a en songe une vision qui l'édifiera sur ce point. Le Juif en question se trouve, comme attendu, en enfer mais, de plus, il refuse la chance d'en sortir au prix du baptême que le moine se montre prêt à lui accorder. L'histoire est à la limite de la caricature mais son sens est bien clair: ce n'est pas parce que l'enfer est en fin de compte

¹⁹⁷ *Ibidem*, 352–363.

¹⁹⁸ *Ibidem*, 362. Demander une vision afin d'éclairer une question relative au destin d'une personne ou d'un groupe dans l'au-delà est aussi le motif d'une histoire édifiante dont le plus ancien manuscrit date du XI^e siècle; voir Halkin 1945; Halkin 1972; Kyrris 1971, 461–477. L'histoire porte sur un riche condamné à rester éternellement suspendu entre l'enfer et le paradis parce qu'il avait été autant charitable que pécheur et n'avait jamais renoncé à un des traits de son caractère. Son statut post-mortem a été révélé dans une vision à abba Kaïoumas.

¹⁹⁹ Sullivan, Talbot, McGrath 2014, 364–699, notamment 400–415 et 604–633. pour les Juifs au Jugement Dernier). Sur cette vision, voir Timotin 2010, 330–333.

²⁰⁰ Sullivan, Talbot, McGrath 2014, 412–415.

²⁰¹ *Ibidem*, 622–629.

²⁰² Pernot 1900, 255. Sur la damnation des Juifs dans les différentes versions de l'*Apocalypse*, voir Baun 2007, 54–57.

²⁰³ Canart 1966, pour le texte 22–23.

supportable que le Juif refuse le baptême mais pour rassurer le moine dans sa foi et le persuader que si le Juif se trouve en enfer ce n'est pas à cause de l'inclémence divine mais parce que par sa dureté de cœur celui-ci a bien mérité le châtement éternel.

La *Vie de saint Grègentios* (BHG 705–706i)²⁰⁴ est un autre texte controversé qui, daté récemment au X^e siècle²⁰⁵, semble également évoquer la politique anti-judaïque des empereurs macédoniens. La *Vie* a circulé fréquemment insérée dans un « dossier » formé de trois pièces qui contient également les lois du royaume d'Himyar (ancien État arabe dans le Yémen d'aujourd'hui) (Νόμοι τῶν Ὀμηριτῶν) (BHG 706h) et la dispute (Διάλεξις) de Grègentios avec le Juif Herban (Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγεντίου, ἀρχιεπισκόπου γενομένου πόλεως Τεφάρ, διάλεξις μετὰ Ἰουδαίου Ἐρβᾶν).

Selon son hagiographe, Grègentios serait né au VI^e siècle à Lyplianes (l'actuelle Ljubljana), dans le pays des Avars, comme fils d'un certain Agapios. Après la mort de sa mère, il est confié à l'un des prêtres qui l'avaient baptisé, qui était marié mais n'avait pas d'enfants. Faisant preuve d'aptitudes intellectuelles et spirituelles hors commun, il devient rapidement diacre et prêche dans l'église. Puis, conduit par un guide invisible, que l'on doit, semble-t-il, identifier avec saint Nicolas²⁰⁶, Grègentios voyage à Milan, en passant par Frioul et Venise, à Carthage et à Rome, où il visite de nombreuses églises et où il rencontre le pape Félix IV (526–530), et ensuite en Égypte, à Alexandrie. Désigné archevêque du pays d'Himyar, après la reconquête de la région sous l'empereur Justin Ier (518–527), par le roi aksoumite Elesboam (i.e. 'Ella 'Asbeha), qui avait vaincu le roi juif local Dounaas (i.e. Dhū Nuwās), Grègentios se rend à Taphar (Zaphār), la capitale du pays, où il consacre plusieurs églises élevés par le roi Elesboam, ordonne des prêtres et christianise la région, en convertissant la population juive locale.

L'itinéraire est scandé par de nombreuses visions et prophéties qui annoncent, en général, le destin de Grègentios, et en particulier son ordination comme évêque et la conversion des habitants du pays d'Himyar (les Homérites). Comme Grégoire, dans la *Vie de Basile le Jeune*, Grègentios est crédité d'une vision sur le sort des âmes dans l'au-delà censée régler une question théologique relative à la prédestination, qui fait l'objet d'une savante discussion que le saint engage avec un moine et un prêtre dans la cathédrale de Milan.

Comme la *Vie de Basile le Jeune*, la *Vie de Grègentios* est marquée par de nombreux anachronismes et contradictions²⁰⁷. Grègentios est, par exemple, censé venir du pays des Avars qui envahissent les Balkans vers 580, ce qui contredit sa mission en Yémen sous l'empereur Justin Ier (518–527). Le saint est censé avoir vénéré à Rome l'icône du Christ de la basilique Saint-Jean-de-Latran, mais cette icône n'est pourtant pas attestée avant 752. L'absence de la *Vie* du *Menologion* de

²⁰⁴ Berger 2006.

²⁰⁵ *Ibidem*. 107.

²⁰⁶ *Ibidem*. 11–13.

²⁰⁷ Berger 2006, 6–11, avec la bibliographie antérieure.

Basile II (976–1025) et du *Synaxarion* de Constantinople jusqu'au XI^e siècle semblent plaider en faveur de l'idée que la *Vie* n'est pas beaucoup antérieure à cette date. Albrecht Berger a avancé en effet, récemment, des arguments qui ne sont pas négligeables en faveur de la thèse selon laquelle le « dossier » de Grègentios, la *Vie de Basile le Jeune* et la *Vie d'André Salos* proviennent d'un milieu commun, les trois œuvres ayant été rédigées à Constantinople vers le milieu du X^e siècle²⁰⁸. La polémique anti-judaïque semble être une des questions fondamentales qui préoccupent les auteurs de la *Vie de Grègentios* et de la *Vie de Basile le Jeune*, et l'auteur de la *Vie de Grègentios* établit un lien direct entre la conversion des Juifs du pays d'Himyar et l'édit de Léon VI sur le baptême forcé des Juifs²⁰⁹.

L'autre pièce du « dossier », la *Dialexis* entre Grègentios et le Juif Herban, représente en effet un débat théologique et christologique typique pour la littérature polémique anti-judaïque²¹⁰, qui finit par la conversion des Juifs au christianisme et qui évoque les discussions théologiques similaires qui, à en croire l'auteur de la *Vita Basilii*, auraient précédé le baptême des Juifs sous Basile Ier²¹¹. Même si d'autres sources, juives et occidentales, donnent une image beaucoup moins sereine sur l'application de l'édit de Basile Ier, de tels débats sont évoqués également dans une chronique juive de l'Italie de Sud du XI^e siècle²¹², et dans un texte anti-judaïque, *Anonymus Hostens*, rédigé en 907/ 908, qui renferme un dialogue polémique en vers entre Basile Ier et un Juif²¹³.

Anachroniquement placée par son auteur au VI^e siècle, la *Dialexis* a dû en réalité être rédigée à une époque très proche de celle de la *Vie de Grègentios* qu'elle prolonge et dont elle reproduit le contexte historique²¹⁴. La *Dialexis* contient en effet une discussion sur la vénération des icônes qui ne peut pas être antérieure au VIII^e siècle, une allusion à la question du *filioque*, qui n'est pas attestée à Byzance avant 860, et des interprétations allégoriques de l'Ancien Testament qui ne sont pas attestées avant le IX^e siècle²¹⁵. Selon A. Berger, le texte a, fort probablement, le même auteur que la *Vie de Grègentios*, comme le montre une série de passages théologiques qui se retrouvent dans les deux textes, les citations communes de Basile le Grand, le système similaire de citations de l'Ancien Testament et une série de particularités linguistiques²¹⁶.

Les Juifs occupent un rôle de premier plan également dans une autre pièce hagiographique contemporaine, la *Vie d'André Salos* (*BHG* 115)²¹⁷, cette fois-ci,

²⁰⁸ *Ibidem*, 40–45 et 138.

²⁰⁹ *Vie de Grègentios* (Berger 2006, 404, chap. 10, lignes 3–5); cf. *Dialexis* (Berger 2006, 796–797, lignes 682–708).

²¹⁰ Pour la *Dialexis* dans le contexte de la littérature anti-judaïque, voir Berger 2006, 118–124.

²¹¹ *Vie de Basile Ier*, dans Theophanes Continuatus, 341–342.

²¹² Cf. Starr 1939, 128–131; Sharf 1971, 87–90.

²¹³ Hostens 1986. Cf. Berger 2006, 106.

²¹⁴ Berger 2006, 43–45, 105.

²¹⁵ Sur les anachronismes et la datation de la *Dialexis*, Berger 2006, 91–97, 100–109.

²¹⁶ Berger 2006, 107.

²¹⁷ Rydén 1995.

comme dans la *Vie de Basile le Jeune*, en étroite relation avec l'intérêt pour la l'eschatologie²¹⁸. La dernière section du texte, situé par son auteur au V^e siècle, mais qui date, le plus probablement, du milieu du X^e siècle, représente un récit apocalyptique qui a circulé également de manière indépendante sous le nom de l'*Apocalypse d'André Salos* et qui a assuré le succès remarquable de l'ensemble²¹⁹. Au début de cette section, l'auteur décrit, dans le cadre d'un dialogue entre André Salos et son disciple, Épiphane, le sort réservé aux Juifs à la fin des temps²²⁰. Dans ces jours-là, l'Antéchrist, issu de la tribu de Dan, rassemblera les Juifs à Jérusalem et trompera le monde. Rentrés dans la possession des terres de leurs ancêtres, ces derniers n'auraient pas ainsi d'excuse pour leur incroyance. Avant la parousie, l'Antéchrist règnera, il tuera Elie et Enoch, qui vivaient encore sur la terre et annonçaient la parousie, et persécutera les Chrétiens et tous ceux qui ne croyaient en lui²²¹.

Une autre hagiographie constantinopolitaine contemporaine, la *Vie de Niphon de Constantiana* (BHG 1371z)²²², réitère cette alliance entre l'intérêt pour l'eschatologie et l'anti-judaïsme²²³, un trait caractéristique pour l'élite ecclésiastique de la capitale à la fin du premier millénaire. Niphon est censé avoir vécu dans l'Antiquité tardive, au IV^e siècle, mais un certain nombre d'éléments linguistiques et topographiques indiquent une date plus récente, le plus probablement entre 965 et 1037²²⁴. À l'instar de la *Vie de Basile le Jeune*, avec laquelle partage plusieurs éléments, la *Vie de Niphon* contient une vision sur le Jugement Dernier, qui réserve aux Juifs une place peu enviable²²⁵. Jugés par le Christ à la seconde parousie pour L'avoir crucifié, pour avoir renié Sa divinité et pour avoir refusé à se repentir, les Juifs sont punis sévèrement par un Juge inflexible qui annonce que l'heure de la vengeance est venue.

La *Vie de Niphon* achève cette série d'hagiographies constantinopolitaines de la fin du premier millénaire marquées par une touche anti-judaïque ferme. En mettant en scène la condamnation des Juifs au Jugement Dernier et leur refus obstiné d'accepter le dogme chrétien, leurs auteurs semblent projeter dans une perspective eschatologique l'opposition des communautés juives de l'Empire byzantin aux tentatives de conversions en masse sous Basile Ier et Romain

²¹⁸ Le lien entre l'eschatologie et la polémique anti-judaïque n'est d'ailleurs absent ni du "dossier" de Grégentios. Voir sur ce point Berger 2006, 130–131.

²¹⁹ Le texte a été publié par Rydén 1974 b et dans Rydén 1995, vol. II, 259–285. Pour l'interprétation, à part les contributions de L. Rydén, voir Wortley 1974, plaidant pour une date de rédaction située à la fin du VII^e siècle et une relation étroite avec une apocalypse de Daniel du VIII^e siècle.

²²⁰ *Vie d'André Salos* (Rydén 1974 b, 258–284, lignes 3805–4131).

²²¹ *Ibidem*, 278–280, lignes 4069–4080.

²²² Édition par Rystencko 1928, p. 3–186 (recension longue), p. 187–238 (recension brève).

²²³ Alliance qui n'est d'ailleurs pas absente de la littérature anti-judaïque byzantine, en général, sans être pour autant un trait caractéristique de celle-ci; cf. Dagron, Déroche 2010. 27–28. 38–43; Külzer 1999. 279–283.

²²⁴ Cf. Ivanov 1999; cf. Rydén 1990.

²²⁵ *Vie de Niphon* (Rystencko 1928, 35, 68–83. ch. 33).

Lécépène. La *Vie de Grègentios* établit un lien formel entre l'édit de Basile Ier et la conversion des Juifs du pays d'Himyar, et la *Dialexis*, pièce importante de la littérature polémique anti-judaïque, évoque les débats théologiques censés avoir précédé le baptême forcé des Juifs au temps de Basile Ier.

Cette série de pièces hagiographiques contemporaines complète et légitime la politique anti-judaïque des empereurs macédoniens et permet d'approximer, de manière biaisée, ses effets dans la société. À une période où les attentes apocalyptiques ne sont pas une exception à Byzance²²⁶, ces dernières nourrissent l'hostilité à l'égard des communautés juives, tandis que cette hostilité, renforcée par les édits impériaux dirigés contre les Juifs, alimente, à son tour, les espoirs apocalyptiques. La politique de l'État byzantin se prolonge et tend ainsi à se confondre progressivement avec le Jugement Dernier.

Conclusions

Les cinq études réunies dans ce travail nous permettent d'en tirer quelques conclusions. L'analyse d'une dizaine d'hagiographies rédigées entre le début du IX^e et la première moitié du XI^e siècle a montré d'abord comment certaines communautés religieuses allogènes, à Constantinople, à Thessalonique ou en Thrace, construisent leur identité régionale et, le cas échéant, familiale par rapport au pouvoir local, politique et ecclésiastique, la manière dont elles parviennent, dans certaines conditions, à obtenir la reconnaissance de la sainteté pour un de leurs membres et les enjeux politiques que ce phénomène peut revêtir. Enfin, notre analyse a montré comment ces initiatives locales ont pu conduire à une certaine redéfinition des valeurs traditionnelles de l'Orthodoxie.

Le recrutement par réseau familial et par région est souvent déterminant pour la formation d'une communauté monastique et il l'est d'autant plus quand la communauté s'organise loin de la région d'origine de ses membres. C'est le cas, par exemple, de la famille de Théodora, issue de l'élite ecclésiastique des Cyclades, qui, poussée vers le nord par les conquêtes arabes dans la mer Égée, se rassemble au IX^e siècle autour du monastère de Saint-Étienne à Thessalonique, et qui ne ménage pas ses efforts pour acquérir la sanctification de Théodora malgré l'opposition d'une partie du clergé local et du patriarche Antoine Kauléas. Thessalonique, en plein essor à cette époque, attire les nouveaux venus, et nous retrouvons une autre famille, celle de saint Euthyme, réunie autour du monastère Péristera aux alentours de la ville. À la différence de Théodora, la famille d'Euthyme jouit du large soutien du clergé local, car son disciple est l'évêque suffragant de la métropole de Thessalonique.

Une famille d'Arméniens grécisés établis en Thrace vers la fin du IX^e siècle est à l'origine du culte de Marie la Jeune, développé également en opposition avec l'autorité ecclésiastique locale qui exprime fermement ses doutes sur les miracles attribués à cette femme mariée dont le culte contredit et, en même temps, corrige tacitement les normes byzantines de la sainteté. Philarète le Miséricordieux, qui

²²⁶ Voir Magdalino 2003.

vécut au VIII^e siècle, et dont la famille, d'origine paphlagonienne, compte au moins deux noms arméniens traditionnels, est un autre saint atypique par rapport aux modèles byzantins traditionnels.

Un siècle plus tard, Irène, l'abbesse du monastère de Chrysobalanton, un foyer cappadocien à Constantinople, est une sainte issue d'une famille aisée, avec une importante branche dans la capitale, qui, comme Marie la Jeune, représente pour ses descendants un blason familial. Ce n'est pas autrement qu'est apprécié Michel Maléinos par son illustre famille. Basile le Jeune et Syméon le Nouveau Théologien sont au centre de deux réseaux aristocratiques, les eunuques d'origine paphlagonienne à la cour de Constantin Porphyrogennète et de Romain II, qui sont à la base de leur prestige séculier et religieux, et qui peuvent se convertir en factions politiques. Les opposants de Basile II réunis autour du monastère de Saint-Mamas bénéficient, en effet, de l'autorité spirituelle de Syméon le Nouveau Théologien, tout comme le clan des Gouber, membres de cette aristocratie anatolienne en conflit avec Basile II, exploite à des fins politiques les charismes de leur parente, Irène de Chrysobalanton. Il s'agit des communautés religieuses à base régionale qui sont, en même temps, des foyers virtuels d'opposition politique. Les figures charismatiques dont elles se revendiquent fonctionnent dans ces cas comme des vecteurs identitaires.

Instrument de préservation et de promotion d'une identité locale, la démarche hagiographique a pu être utilisée également pour stigmatiser une communauté, pour la déposséder, en usant de l'autorité du genre, de son identité ethnique et religieuse. Cette stratégie se présente sous une double forme, de l'éloge et de la diatribe. Dans la première catégorie se range l'éloge d'un converti comme Constantin le Juif et de la politique anti-judaïque de Basile Ier, ou l'éloge d'un acteur, réel ou imaginaire, de cette politique, comme Grègentios, qui l'impose à la communauté juive du pays d'Himyar. Dans la seconde catégorie on peut placer les récits des visions du Jugement Dernier attribuées à Basile le Jeune, à André *Salos* et à Niphon de Constantiana, où la condamnation définitive des Juifs décalque et légitime les conversions forcées imposées par les mesures de Basile Ier et de Romain Lécapène.

Ces derniers exemples ne montrent que trop clairement la dimension et les enjeux identitaires de l'hagiographie méso-byzantine. Les récits hagiographiques analysés mettent en évidence son rôle dans la formation, le maintien et la promotion – ou, le cas échéant, la dissolution – des communautés religieuses de l'Empire byzantin et de leur caractère ethnique ou régional.

BIBLIOGRAPHIE

- AHRWEILER, H. 1962 – *L'Asie Mineure et les invasions arabes*, RH. 227, 1–32.
 AHRWEILER, H. 1988 – *Géographie historique du monde méditerranéen*, Paris.
 ALEXANDER, P. 1990 – *Late Hebrew Apocalyptic. A preliminary survey*, dans P. Geoltrain, J.C. Picard, A. Desreumaux (éd.), *La fable apocryphe*, I. Turnhout, 197–217.
 ANGELIDI, C. 1980 – *Ὁ Βίος τοῦ ὁσίου Βασιλείου τοῦ Νέου*. Jōannina.
 ANGELIDI, C. 1983 – *La version longue de la vision du moine Cosmas*. AnBoll. 101. 73–99.
 ANKORI, Z. 1959 – *Karaites in Byzantium. The Formative Years, 970–1100*. New York.

- ANRICH, G. 1913 – *Hagios Nikolaos. Der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche*, Bd. I, Leipzig-Berlin.
- AUZEPEY, M.F. 1993 – *De Philarète, de sa famille, et de certains monastères de Constantinople*, dans C. Jolivet-Lévy, M. Kaplan, J. P. Sodini (éd.), *Les saints et leur sanctuaire à Byzance*, Paris, 117–135.
- BALASCEV, G. 1899 – *Novye dannye d'Ija istorii greko-bolgarskich vojn pri Simeon*, IRAIK, 4, 189–220.
- BAUN, J. 2007 – *Tales from Another Byzantium. Celestial Journey and Local Community in the Medieval Greek Apocrypha*, Cambridge.
- BECK, H.G. 1959 – *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München.
- BECK, H.G. 1965 – *Byzantinisches Gefolgschaftswesen*, Bayerische Akademie der Wissenschaft. Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 1–32.
- BERGER, A. 2006 – *Life and Works of Saint Gregentios, Archbishop of Taphar. Introduction, Critical Edition and Translation*, Berlin–New York.
- BONFIL, R. 2003 – *La visione ebraica di Daniele nel contesto bizantino del secolo X*, Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici, Roma, n.s. 40, 25–65.
- BONFIL, R. et alii 2012 – *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures*, Leiden, Boston.
- BREHIER, L. 1916 – *L'hagiographie byzantine des VIII^e et IX^e siècles à Constantinople et dans les provinces*, Journal des Savants, n.s., 14, 8, 358–367; 10, 450–465.
- BROUSSELLE, I. 1996 – *L'intégration des Arméniens dans l'aristocratie byzantine au IX^e siècle*, dans *L'Arménie et Byzance. Histoire et culture*, Paris, 43–54.
- CANART, P. 1966 – *Trois groupes de récits édifiants byzantins*, B, 36, 5–25.
- CHARANIS, P. 1961 – *The Armenians in the Byzantine Empire*, ByzSl, 22, 196–240.
- CHARANIS, P. 1970 – *Kouver, the chronology of his activities and their ethnic effects on the regions around Thessalonica*, BS, 11, 229–247.
- CHARANIS, P. 1971 – *The monk as an element in Byzantine society*, DOP, 25, 61–84.
- CHEYNET, J.C. 1986 – *Les Phocas*, dans G. Dagron, H. Mihănescu, *Le traité sur la guérilla (De velitatione) de l'empereur Nicéphore Phocas (963–969)*, Paris, 289–315.
- CHEYNET, J.C. 1990 – *Pouvoir et contestations à Byzance (963–1210)*, Paris (Byzantina Sorbonensia, 9).
- CIGGAAR, K. 1976 – *Une description de Constantinople traduite par un pèlerin anglais*, RĒB, 34, 211–268.
- COLIN, M.H. 2010 – *Les saints lorrains: entre religion et identité régionale (fin XVI^e–XIX^e siècle)*, Nancy.
- CONGOURDEAU, M.H. 2001 – *Jérusalem et Constantinople dans la littérature apocalyptique*, dans M. Kaplan (éd.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident*, Paris, 125–136.
- CONSTANTINE PORPHYROGENITUS – Constantine Porphyrogenitus, *De administrando imperio*, edited by G. Moravcsik, translation by R. J. H. Jenkins, Washington D.C., Dumbarton Oaks, 1967.
- DAGRON, G. 1976 – *Minorités ethniques et religieuses dans l'Orient byzantin à la fin du X^e et au XI^e siècle: l'immigration syrienne*, TM, 6, 177–216.
- DAGRON, G., DEROUCHE, V. 2010 – *Juifs et chrétiens en Orient byzantin*, Paris.
- DE LANGE, N. 2000 – *Hebrews, Greeks or Romans? Jewish Culture and Identity in Byzantium*, dans D. C. Smythe (ed.), *Strangers to Themselves: The Byzantine Outsider. Papers from the Thirty-second Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Sussex*, Brighton, March, 1998, Aldershot. 105–118.
- DELEHAYE, H. 1927 – *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, Bruxelles.
- DORFMANN-LAZAREV, I. 2004 – *Arméniens et Byzantins à l'époque de Photius: deux débats théologiques après le triomphe de l'Orthodoxie*, Louvain.
- EFTHYMIADIS, S. 1993 – *Παρατηρήσεις στον βίον Αγίου Κωνσταντίνου του εξ Ιουδαίων (BHG 370)*, dans *II^e Πανελλήνιο Ιστορικό Συνέδριο 29–31 Μαΐου 1992, Πρακτικά*, Thessaloniki, 1993, 49–59.
- EFTHYMIADIS, S. 2011 – *Hagiography in Byzantium: Literature, Social History and Cult*, Aldershot.
- EFTHYMIADIS, S. 2012 – *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, Aldershot.
- FESTUGIERE, A. J. 1970 – *Vie de Théodore de Sykéon. I. Texte grec. II. Traduction, commentaire et appendice*, Bruxelles.

- FLUSIN, B. 1993 – *L'hagiographie monastique à Byzance au IX^e et au X^e siècle. Modèles anciens et tendances contemporaines*, dans A. Dierkens, D. Missone, J.-M. Sansterre (éd.), *Le monachisme à Byzance et en Occident du VIII^e au X^e siècle* [= *Revue Bénédictine*, 103], 31–50.
- FOURMY, M.H., LEROY, M. 1934 – *La Vie de S. Philarète*, B, 9, 85–167.
- GARSOÏAN, N. 1998 – *The Problem of Armenian Integration into the Byzantine Empire*, dans H. Ahrweiler, A. E. Laiou (ed.), *Studies on the Internal Diaspora of the Byzantine Empire*, Washington D.C., *Dumbarton Oaks*, 53–124.
- GOAR, J. 1647 – *Euchologion, sive Rituale Graecorum*, Paris.
- GROSDIDIER DE MATONS, J. 1970 – *Les thèmes d'édification dans la Vie d'André Salos*, TM, 4, 277–328.
- GRUMEL, V. 1956 – *Les Invectives contre les Arméniens du 'Catholicois Isaac'*, RÉB, 14, 174–194.
- GUILLAND, R. 1965 – *Études sur l'histoire administrative de l'empire byzantin. Le Maître des Requêtes. Ο ἐπὶ τῶν δεήσεων*, B, 35, 97–112.
- GUILLAND, R. 1967 – *Recherches sur les institutions byzantines*, I–II, Berlin–Amsterdam.
- GUILLAND, R. 1970 – *Contribution à la prosopographie de l'empire byzantin: les patrices sous les règnes de Basile Ier (877–886) et de Léon VI (886–912)*, BZ, 63, 300–317.
- GUILLAND, R. 1971 – *Les logothètes. Études sur l'histoire administrative de l'empire byzantin*, RÉB, 29, 5–115.
- GUILLOU, A. 1963 – *Grecs d'Italie de Sud et de Sicile au moyen âge: les moines*, Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome, 75, 79–110.
- HACKEL, S. (ed.) 1981 – *The Byzantine Saint*. University of Birmingham Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies, London.
- HALKIN, F. 1945 – *La vision de Kaïoumas et le sort éternel de Philentolos Olympiou*, AnBoll, 63, 56–64.
- HALKIN, F. 1972 – *Entre ciel et enfer. Philentolos*, AnBoll, 90, 323–327.
- HAUSHERR, I. 1928 – *La Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949–1022) par Nicétas Stéthatos*. Texte grec inédit publié avec introduction, notes critiques et traduction française, Roma.
- HOLMES, C. 2005 – *Basil II and the Governance of Empire (976–1025)*, Oxford.
- HOSTENS, M. 1986 – *Anonymi auctoris Theognosiae (saec. IX/X). Dissertatio contra Iudaeos*, Turnhout.
- IVANOV, S. A. 1999 – *K datirovke žitija sv. Nifonta (BHG, 1371z)*, VV, 58, 72–75.
- JACOBY, D. 1967 – *Les quartiers juifs de Constantinople*, B, 37, 167–227.
- JACOBY, D. 1993 – *Les Juifs de Byzance: une communauté marginalisée*, dans Ch. Maltezos (ed.), *Οι περιθωριακοί στὸ Βυζάντιο*, Athènes, 103–154.
- JACOBY, D. 1995 – *The Jews of Constantinople and their demographic hinterland*, dans C. Mango, G. Dagron (ed.), *Constantinople and its Hinterland*. Papers from the Twenty-Seventh Spring Symposium of Byzantine Studies (Oxford, April 1993), Aldershot, 221–232.
- JANIN, R. 1969 – *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*. I^{ère} partie. *Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique*. III. *Les églises et les monastères*, Paris.
- KAPLAN, M. 1990 – *Les normes de la sainteté à Byzance (VI^e–XI^e siècle)*, Mentalités, 4, 15–34.
- KAPLAN, M. 1999 – *De la dépouille à la relique: formation du culte des saints à Byzance du V^e au XI^e siècles*, dans É. Bozöky, A.-M. Helvetius (éd.), *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, Turnhout, 19–38.
- KAPLAN, M. 2006 – *Les grands propriétaires de Cappadoce (VI^e–XI^e siècles)*, dans idem, *Byzance. Villes et campagnes*, Paris, 100–122.
- KARLIN-HAYTER, P. 1970 – *Vita Euthymii patriarchae CP. Text, Introduction and Commentary*, Bruxelles (Bibliothèque de Byzantion. 3).
- KAZHDAN, A. 1983 – *The Armenians in the Byzantine ruling class, predominantly in the ninth through twelfth centuries*, dans T. Samuelian, M. Stone (ed.), *Medieval Armenian Culture*, Chico, California, 439–451.
- KAZHDAN, A. 1985 – *Hermitic, cenobitic and secular ideals in Byzantine hagiography of the ninth century*, Greek Orthodox Theological Review. 30, 473–487.
- KAZHDAN, A. 1999 – *A History of Byzantine Literature*. vol. I (650–850), Athens.
- KAZHDAN, A. 2006 – *A History of Byzantine Literature*, vol. II (850–1000), Athens.

- KAZHDAN, A.P., McCormick, M. 1997 – *The Social World of the Byzantine Court*, dans H. Maguire (ed.), *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, Washington DC, 167–197.
- KAZHDAN, A., SHERRY, L. 1996 – *The Tale of a Happy Fool: The Vita of St. Philaretos the Merciful*, B, 66, 351–362.
- KLEINBERG, A.M. 1989 – *Proving Sanctity: Problems and Solutions in the Later Middle Ages*, Viator, 20, 183–206.
- KÜLZER, A. 1999 – *Disputationes graecae contra Iudaeos. Untersuchungen zur Byzantinischen antijüdischen Dialogliteratur und ihrem Judenbild*, Stuttgart–Leipzig.
- KÜLZER, A. 2004 – *Adversus Iudaeos: Anmerkungen zur Judenpolemik in der Hagiographie der mittelbyzantinischen Zeit*, dans E. Kountoura-Galakè (ed.), *The Heroes of the Orthodox Church. The New Saints, 8th–16th c.*, Athens, 191–202.
- KYRRIS, C. 1971 – *The Admission of the Souls of Immoral but Humane People into the 'Limbus Puerorum' according to the Cypriot Abbot Kaioumos*, RÊSEE, 9, 461–477.
- LACKNER, W. 1986 – *Die Gestalt des Heiligen in der byzantinischen Hagiographie des 9. und 10. Jahrhunderts*, dans *The 17th International Byzantine Congress. Major Papers* (Dumbarton Oaks/Georgetown University, Washington, D.C., August 3–8, 1986), New Rochelle, 523–536.
- LAIYOU, A.E. 1998 – *The General and the Saint: Michael Maleinos and Nikephoros Phokas*, dans *Eupsychia. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler*, Paris, 399–412.
- LEON DIACONUS – *Leonis Diaconi Caloënsis Historiae libri decem et Liber de velitatione bellica Nicephori Augusti, e recensione C. B. Hasii (...)*, Bonn, 1828.
- LEON GRAMMATICUS – *Leonis Grammatici Chronographia, ex recognitione I. Bekkeri, accedit Eustathii de Capta Thessalonica liber*, Bonn, 1842.
- LES NOVELLES DE LEON VI LE SAGE – *Les Nouvelles de Léon VI le Sage*, texte et traduction publiés par P. Noailles et A. Dain, Paris, 1944.
- LOPAREV, CH. 1908 – *Zhitie sv. Evdokima*, IRAIK, 13, 199–219.
- LOPAREV, CH. 1913–1915 – *Vizantijskiiia jitiia sviatych VIII–IX vekov*, VV, 17, 1–224; 18, 1–147.
- LUDWIG, C. 1997 – *Sonderformen byzantinischer Hagiographie und ihr literarisches Vorbild*, Frankfurt am Main.
- MAGDALINO, P. 1998 – *Paphlagonians in Byzantine High Society*, dans *Byzantine Asia Minor (6th–12th cent.)*, Athens, 141–150.
- MAGDALINO, P. 1999 – *'What we heard in the Lives of the Saints we have seen with our own eyes': The Holy Man as Literary Text in Tenth-century Constantinople*, dans P. A. Hayward, JD. Howard-Johnston (ed.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, Oxford, 83–112.
- MAGDALINO, P. 2003 – *The Year 1000 in Byzantium*, dans P. Magdalino (ed.), *Byzantium in the Year 1000*, Leiden–Boston, 233–270.
- MAGUIRE, H. 1994 – *From the Evil Eye to the Eye of Justice: The Saints, Art, and Justice in Byzantium*, dans A. E. Laiyou, D. Simon (ed.), *Law and Society in Byzantium: Ninth–Twelfth Centuries*, Washington D.C., Dumbarton Oaks, 217–239.
- MAGUIRE, H. 1997 – *The Heavenly Court*, dans H. Maguire (ed.), *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, Washington D.C., Dumbarton Oaks, 247–258.
- MAJESKA, G. 1977 – *The Body of St. Theophano the Empress and the Convent of St. Constantine*, ByzSl, 38, 14–21.
- MALAMUT, É. 1988 – *Les îles de l'empire byzantin (VIII^e–XI^e siècles)*, I, Paris.
- MALAMUT, É. 1993 – *Sur la route des saints byzantins*, Paris.
- MALAMUT, É. 2005 – *Thessalonique 830–904*, dans L. M. Hoffmann (ed.), *Zwischen Polis und Peripherie. Beiträge zur byzantinischen Geschichte und Kultur*, Wiesbaden, 159–190.
- MALAMUT, É. 2006 – *Les Arméniens en Thrace et en Macédoine aux VIII^e–XI^e siècles: entre l'histoire et la littérature*, dans *Byzance, les Balkans, l'Europe. Études en honneur du Prof. Vasilka Tăpkova-Zaimova*, Sofia, 105–115.
- MANGO, C. 1968 – *The Byzantine Church at Vize (Vizye) in Thrace and St. Mary the Younger*, ZRVI, 9–13.
- MARKOPOULOS, A. 1981 – *Ἰωσήφ Βρίγγας. Προσωπογραφικά προβλήματα καὶ ἰδεολογικά ρεύματα*, Symmeikta, 4, 87–115.

- MCGUCKIN, J.A. 1996 – *Symeon the New Theologian and Byzantine Monasticism*, dans A. Bryer, M. Cunningham (ed.), *Mount Athos and Byzantine Monasticism. Papers from the 28th Spring Symposium of Byzantine Studies (Birmingham, March 1994)*, Aldershot, 17–35.
- MERCATI, S. G., GIANNELLI, C., GUILLOU, A. 1980 – *Saint-Jean-Théristsès (1054–1264)*, Vaticano.
- MESSIS, CH. 2012 – *Public hautement affiché et public réellement visé: le cas de l'Apologie de l'eunuchisme de Théophylacte d'Achrida*, dans P. Odorico (éd.), *La face cachée de la littérature byzantine. Le texte en tant que message immédiat. Actes du Colloque international, Paris, 5–7 juin 2008*, Paris, 41–85.
- MESSIS, CH. 2014 – *Les eunuques à Byzance, entre réalité et imaginaire*, Paris, 2014.
- MICHEL, A. 1935 – *Die vier Schriften des Niketas Stethatos über die Azyzen*, BZ, 35, 2, 308–336.
- MICHEL LE SYRIEN – Michel le Syrien, *Chronique*, trad. J. B. Chabot, Paris, 1901.
- MORRIS, R. 2004 – *What did the epi tôn deéseōn actually do?*, dans D. Feissel, J. Gascou (éd.), *La Pétition à Byzance*, Paris, 125–140.
- MOULET, B. 2011 – *Évêques, pouvoir et société à Byzance (VIII^e–XI^e siècle). Territoires, communautés et individus dans la société provinciale byzantine*, Paris (Byzantina Sorbonensia, 25).
- MÜLLER-WIENER, W. 1977 – *Bildlexicon zur Topographie Istanbuls. Byzantion-Konstantinopolis-Istanbul bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts*, Tübingen.
- NICETAS LE PAPHLAGONIEN – Nicétas le Paphlagonien, *Vita Ignatii Patriarchae*, PG, 105, 488–574.
- NICETAS STETHATOS – Nicétas Stéthatos, *Opuscles et lettres*, édition et traduction par J. Dartouzes, Paris, 1961 (Sources chrétiennes, 81).
- Noret, J. 1982 – *Vitae duae antiquae sancti Athanasii Athonitae*, editae a J. Noret (Corpus Christianorum, Series Graeca, 9), Turnhout.
- ODORICO, P. 2005 a – Jean Caminiatès, Eustathe de Thessalonique, Jean Anagnostès, *Thessalonique. Chroniques d'une ville prise*, textes présentés et traduits du grec par P. Odorico, Toulouse.
- ODORICO, P. 2005 b – *L'acropole de Thessalonique et autres lieux de la ville. Des lectures et des questions*, Vyzantina, 25, 21–38.
- ODORICO, P. 2006 – *Displaying la littérature byzantine*, dans *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies (London, 21–26 August, 2006)*, I. Plenary Papers, London, 213–234.
- OIKONOMIDES, N. 1972 – *Les listes de préséance byzantines des IX^e et X^e siècles*. Introduction, texte, traduction et commentaire, Paris.
- OIKONOMIDES, N. 1990 – *La brebis égarée et retrouvée: l'apostat et son retour*, dans D. Simon (éd.), *Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichungen im westlichen und östlichen Mittelalter*, Frankfurt am Main, 143–157.
- PAPACHRYSSANTHOU, D. 1973 – *La vie monastique dans les campagnes byzantines du VIII^e au XI^e siècle*, B, 43, 158–180.
- PAPACHRYSSANTHOU, D. 1974 – *La Vie de saint Euthyme le Jeune et la métropole de Thessalonique à la fin du IX^e et au début du X^e siècle*, RÉB, 32, 225–245.
- PAPAGEORGIU, P.N. 1901 – *Zur Vita der hl. Theodora von Thessalonike*, BZ, 10, 144–158.
- PASCHALIDÈS, S.A. 1991 – *Ὁ βίος τῆς Ὁσιομυροβλήτιδος Θεοδώρας τῆς ἐν Θεσσαλονικῆ. Διήγησις περὶ τῆς μεταθέσεως τοῦ τιμίου λειψάνου τῆς ὁσίας Θεοδώρας*, Thessaloniki.
- PASCHALIDÈS, S.A. 1994 – *Ένας ὁμολογητῆς τῆς δευτέρας Εἰκονομαχίας: ὁ ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονικῆς Ἀντώνιος († 844)*, Vyzantina, 17, 189–216.
- PATLAGEAN, É. 1976 – *L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance*, Studi Medievali, 3a serie, 17, 597–623.
- PATLAGEAN, É. 1981 – *Sainteté et pouvoir*, dans S. Hackel (ed.), *The Byzantine Saint. University of Birmingham Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies*, London, 88–105 (repris dans eadem, *Figures du pouvoir à Byzance (IX^e–XI^e siècles)*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2001, 173–196).
- PATLAGEAN, É. 1984 – *Théodora de Thessalonique. Une sainte moniale et un culte citadin (IX^e–XX^e siècle)*, dans S. Boesch Gajano, L. Sebastiani (ed.), *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, Roma, 39–67.

- PATLAGEAN, É. 1985 – *Byzance X^e–XI^e siècle*, dans Ph. Ariès, G. Duby (éd.), *Histoire de la vie privée*, t. I. *De l'Empire romain à l'an mil*, éd. P. Veyne, Paris, 533–615.
- PEETERS, P. 1951 – *Recherches d'histoire et de philologie orientales*, t. I, Bruxelles.
- PERNOT, H. 1900 – *Descente de la Vierge aux Enfers d'après les manuscrits grecs de Paris*, *Revue des Études Grecques*, 13, 233–257.
- PETIT, L. 1902 – *Vie et office de S. Michel Maléinos*, *ROCh*, 7, 549–568.
- PETIT, L. 1903 – *Vie et office de Saint Euthyme le Jeune*, *ROCh*, 8, 155–205.
- PRATSCH, Th. 2004 – *Das Todesdatum der Maria (der Jüngerer) von Bizye (BHG 1164)*: 16. Februar 902, *BZ*, 97, 567–569.
- PRATSCH, TH. 2005 – *Der hagiographische Topos. Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit*, Berlin–New York.
- PREGER, TH. 1907 – *Scriptores originum Constantinopolitarum*, II, Leipzig.
- RINGROSE, K. 1976 – *Saints, Holy Men and Byzantine Society, 726 to 843*, PhD Thesis, Rutgers University.
- RINGROSE, K. 2003 – *The Perfect Servant. Eunuchs and the Social Construction of Gender in Byzantium*, Chicago.
- ROSENQVIST, J.O. 1986 – *The Life of St Irene Abbess of Chrysobalanton. A Critical Edition with Introduction, Translation, Notes and Indices*, Uppsala.
- RYDÉN, L. 1974 a – *A Note on Some References to the Church of St. Anastasia in Constantinople in the 10th Century*, *B*, 44, 198–201.
- RYDÉN, L. 1974 b – *The Andreas Salos Apokalypse: Greek Text, Translation and Commentary*, *DOP*, 28, 197–261.
- RYDÉN, L. 1983 – *The Life of St. Basil the Younger and the Date of the Life of St. Andreas Salos*, dans C. Mango, O. Pritsak (ed.), *Okeanos. Essays presented to Ihor Ševčenko on his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students (= Harvard Ukrainian Studies, 7)*, 568–586.
- RYDÉN, L. 1986 – *New Forms of Hagiography: Heroes and Saints*, dans *The 17th International Byzantine Congress. Major Papers (Dumbarton Oaks/Georgetown University, Washington, D.C., August 3–8, 1986)*, New Rochelle, 537–554.
- RYDÉN, L. 1990 – *The Date of the Life of St. Niphon, BHG 1371z*, dans S.T. Teodorsson (ed.), *Greek and Latin Studies in Memory of Cajus Fabricius*, Göteborg, *Acta Universitatis Gothoburgensis*, 33–40.
- RYDÉN, L. 1995 – *The Life of St Andrew the Fool. I. Introduction, Testimonies and Nachleben. Indices; II. Text, Translation and Notes. Appendices*, Uppsala, *Acta Universitatis Upsaliensis*.
- RYDÉN, L. 2002 – *The Life of St Philaretos the Merciful written by his grandson Niketas. A Critical Edition with Introduction, Translation, Notes, and Indices*, Uppsala.
- RYSTENKO, A.V. 1928 – *Materialien zur Geschichte der byzantinisch-slavischen Literatur und Sprache*, Odessa.
- SARGOLOGOS, É. 1964 – *La Vie de Saint Cyrille le Philète: Moine byzantin (+1110) par Nikolaos Kataskepenos. Introduction, texte critique, traduction et notes par É. Sargologos*, Bruxelles.
- SEBEOS 1904 – *Histoire d'Héraclius*, trad. F. Macler, Paris.
- SEIBT, W. 1987 – *Die Skleroi. Eine prosopographisch-sigillographische Studie*, Wien (Byzantina Vindobonensia, 9).
- ŠEVČENKO, I. 1977 – *Hagiography of the Iconoclastic Period*, dans A. Bryer, J. Herrin (éd.), *Iconoclasm. Papers given at the 9th Spring Symposium of Byzantine Studies*, Birmingham, 113–131.
- SHARF, A. 1971 – *Byzantine Jewry: From Justinian to the Fourth Crusade*, London.
- SIDÉRIS, G. 2002 – *'Eunuchs of light'. Power, Imperial Ceremonial and Positive Representations of Eunuchs in Byzantium (4th–12th centuries AD)*, dans S. Tougher (ed.), *Eunuchs in Antiquity and Beyond*, London, 161–175.
- SKYLITZES – Skylitzès, *Synopsis historiarum*, ed. I. Thurn, Berlin–New York, 1973 (CFHB, 5) (Jean Skylitzès, *Empereurs de Constantinople*. Texte traduit par B. Flusin et annoté par J.C. Cheynet, Paris, 2003).
- SONDERKAMP, J.A.M. 1984 – *Theophanes Nonnus: Medicine in the Circle of Constantine Porphyrogenitus*, *DOP*, 38, 29–41.
- SULLIVAN, D.F., Talbot, A.-M., McGrath, S. 2014 – *The Life of Saint Basil the Younger. Critical Edition and Annotaed Translation of the Moscow Version*, Washington, D.C., 2014.

- STARR, J. 1939 – *The Jews in the Byzantine Empire. 641–1204*, Athens.
- SULLIVAN, D. F. 1987 – *The Life of Saint Nikon. Text, Translation and Commentary*, Brookline, Mass.
- TAFRALI, O. 1913 – *Topographie de Thessalonique*, Paris.
- TALBOT, A.M. 1996 a – *Family cults in Byzantium: the case of St Theodora of Thessalonike*, dans J. Olof Rosenqvist (ed.), *Leimon. Studies Presented to Lennart Rydén on his Sixty-fifth Birthday*, Uppsala, 49–69 (repris dans Eadem, *Women and Religious Life in Byzantium*, Aldershot, 2001, VII).
- TALBOT, A.M. 1996 b – *Holy Women of Byzantium*, Washington D.C., Dumbarton Oaks.
- THEOPHANES: *Theophanis Chronographia, recensuit C. De Boor; vol. I. Textum graecum continens; v. II. Theophanis vitas. Anastasii bibliothecarii historiam tripartitam. Dissertationem de codicibus operis Theophanei. Indices*, Leipzig, 1883–1885.
- THEOPHANES CONTINUATUS – *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus, ex recognitione I. Bekkeri*, Bonn, 1838.
- THIERRY, N. 1989 – *La peinture de Cappadoce au X^e siècle. Recherches sur les commanditaires de la Nouvelle Église de Tokali et d'autres monuments*, dans A. Markopoulos (ed.), *Constantine VII Prophyrogenitus and his Age* Athens, 217–246.
- THIERRY, N. 2002 – *La Cappadoce. De l'Antiquité au Moyen Âge*, Turnhout.
- TIMOTIN, A. 2007 – *Rêves de peintres. Culte des saints, piété familiale et visions à Byzance aux IX^e–X^e siècles*, RÉSEE, 45, 117–134.
- TIMOTIN, A. 2010 – *Visions, prophéties et pouvoir à Byzance. Étude sur l'hagiographie méso-byzantine (IX^e–X^e siècles)*, EHESS, Paris.
- TIMOTIN, A. 2011 a – *La vision du paradis d'André Salos. Héritages anciens et idéologie impériale byzantine*, Revue de l'histoire des religions, 228, 389–402.
- TIMOTIN, A. 2011 b – *Icône privée et pouvoir local. L'icône de Syméon Eulabès et les opposants de Basile II*, ÉBPPB, vol. VI, Bucarest, 127–134.
- TIMOTIN, A. 2012 – *Message traditionnel et message immédiat dans l'hagiographie méso-byzantine (IX^e–X^e siècles)*, dans P. Odorico (éd.), *La face cachée de la littérature byzantine. Le texte en tant que message immédiat. Actes du Colloque international, Paris, 5–7 juin 2008*, EHESS, Paris, 265–274.
- TOUGHER, S. 1997 a – *The Reign of Leo VI (886–912). Politics and Peoples*, Leiden, New York.
- TOUGHER, S. 1997 b – *Byzantine Eunuchs: An Overview, with Special Reference to Their Creation and Origin*, dans L. James (ed.), *Women, Men and Eunuchs. Gender in Byzantium*, London–New York, 168–184.
- TREADGOLD, W. 1988 – *The Byzantine Revival, 780–842*, Stanford.
- VAN DEN VEN, P. 1902 – *La vie grecque de S. Jean le Psychaïte*, Muséon, 21, 97–125.
- VAN DE VORST, C. 1923 – *La Vie de S. Évariste higoumène à Constantinople*, AnBoll. 41, 288–326.
- VANNIER, J.F. 1975 – *Familles byzantines. Les Argyroi (IX^e–XII^e siècles)*, Paris (Byzantina Sorbonensia, 1).
- VASILIEV, A. A. 1968 – *Byzance et les Arabes, t. II. Les relations politiques de Byzance et des Arabes à l'époque de la dynastie macédonienne (867–959)*, Bruxelles.
- VOJDOVIC, D. 1990 – *Kult i ikonografija svete Anastasije Farmakolitrije u zemljama vizantijskog kulturnog kruga*, Zograf, 21, 31–40.
- WALTER, C. 1973 – *St Demetrius: The Myroblytos of Thessalonika*, Eastern Churches Review, 5, 157–178, repris dans Idem, *Studies in Byzantine Iconography*, London, 1977 (V).
- WHARTON EPSTEIN, A. 1986 – *Tokali Kilise. Tenth-Century Metropolitan Art in Byzantine Cappadocia*, Washington D.C., Dumbarton Oaks.
- WINKELMANN, F. 1987 – *Quellenstudien zur herrschenden Klasse von Byzanz im 8. und 9. Jahrhunderts*, Berlin.
- WORTLEY, J. 1974 – *The Political Significance of the Andrew-Salos Apocalypse*, B, 43, 248–263.
- ZONARAS: Ioannes Zonaras, *Epitomae Historiarum*, tomus III. ed. Th. Büttner-Wobst. Bonn, 1897.