

CONSTANTINOPLÉ
RÉELLE ET IMAGINAIRE

AUTOUR DE L'ŒUVRE
DE GILBERT DAGRON

ORIENT ET MÉDITERRANÉE (UMR 8167) / MONDE BYZANTIN
COLLÈGE DE FRANCE / INSTITUT D'ÉTUDES BYZANTINES

TRAVAUX ET MÉMOIRES

– publication annuelle paraissant en un ou deux fascicules –

Fondés par Paul LEMERLE
Continués par Gilbert DAGRON
Dirigés par Constantin ZUCKERMAN

Comité de rédaction :
Jean-Claude CHEYNET, Vincent DÉROCHE,
Denis FEISSEL, Bernard FLUSIN

Direction de ce volume :
Cécile MORRISSON & Jean-Pierre SODINI

Comité scientifique :

Wolfram BRANDES (Francfort)	Peter SCHREINER (Cologne – Munich)
Jean-Luc FOURNET (Paris)	Werner SEIBT (Vienne)
Marlia MANGO (Oxford)	Jean-Pierre SODINI (Paris)
Brigitte MONDRAIN (Paris)	

Secrétariat de rédaction, relecture et composition :
Emmanuelle CAPET

©Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance – 2018
ISBN 978-2-916716-65-7
ISSN 0577-1471

COLLÈGE DE FRANCE – CNRS
CENTRE DE RECHERCHE D’HISTOIRE
ET CIVILISATION DE BYZANCE

TRAVAUX ET MÉMOIRES
22/1

CONSTANTINOPLÉ
RÉELLE ET IMAGINAIRE

AUTOUR DE L’ŒUVRE
DE GILBERT DAGRON

*Ouvrage publié avec le concours
du Collège de France*

Association des Amis du Centre d’Histoire et Civilisation de Byzance
52, rue du Cardinal-Lemoine – 75005 Paris
2018



Gilbert Dagron, Paris, 4 mars 2007, © C. Hélie

ABRÉVIATIONS

- AASS* *Acta sanctorum quotquot toto orbe coluntur, vel a catholicis scriptoribus celebrantur quae ex latinis et graecis, aliarumque gentium antiquis monumentis, collegit, digessit, notis illustravit J. Bollandus, operam et studium contulit G. Henschenius, Antuerpiae – Bruxellis 1643-1940.*
- ACO* *Acta conciliorum oecumenicorum*, ed. instituit E. Schwartz, continuavit J. Straub, Berlin 1914-1940.
- ACO, ser. sec.* *Acta conciliorum oecumenicorum. Series secunda*, Berlin 1984-.
- Agathias* *Agathiae Myrinaei historiarum libri quinque*, rec. R. Keydell (CFHB 2), Berolini 1967.
- Agathias, Histoires : guerres et malheurs du temps sous Justinien*, introd., trad. et notes par P. Maraval, Paris 2007.
- AE* *L'année épigraphique*. Paris.
- AJA* *American journal of archaeology*. Boston Mass.
- AnBoll* *Analecta Bollandiana*. Bruxelles.
- Annae Comnenae Alexias* *Annae Comnenae Alexias*, rec. D. R. Reinsch et A. Kambylis (CFHB 40), Berolini 2001.
- Anne Comnène, *Alexiade* Anne Comnène, *Alexiade, règne de l'empereur Alexis I Comnène (1081-1118)*, texte établi et trad. par B. Leib (Collection byzantine), 4 vol., Paris 1937-1976.
- AnTard* *Antiquité tardive*. Turnhout.
- AOC* Archives de l'Orient chrétien. Paris.
- Basilica* *Basilicorum libri LX. Series A, Textus, vol. 1-8; Series B, Scholia, vol. 1-9*, ed. H. J. Scheltema et N. Van der Wal, Groningen 1953-1988.
- BCH* *Bulletin de correspondance hellénique*. Paris.

- BERGER, *Patria* A. BERGER, *Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleos* (Ποικίλα Βυζαντινά 8), Bonn 1988.
- BGU *Aegyptische Urkunden aus den Königlichen (Staatlichen) Museen zu Berlin, Griechische Urkunden.* Berlin.
- BHG, BHG³ *Bibliotheca hagiographica Graeca*, 3^e éd. mise à jour et considérablement augmentée, Bruxelles 1957.
- BIFAO *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale.* Le Caire.
- BMGS *Byzantine and modern Greek studies.* Leeds.
- Bryennios, *Histoire* Nicéphore Bryennios, *Histoire = Nicephori Bryennii historiarum libri quattuor*, introd., texte, trad. et notes par P. Gautier (CFHB 9), Bruxelles 1975.
- BSI. *Byzantinoslavica : revue internationale des études byzantines.* Praha.
- Bull. ép. *Bulletin épigraphique de la Revue des études grecques.*
- Byz. *Byzantion : revue internationale des études byzantines.* Wetteren.
- Byzantine Constantinople* *Byzantine Constantinople : monuments, topography and everyday life*, ed. by N. Necipoğlu (Medieval Mediterranean 33), Leyde – Boston – Köln 2001.
- Byz. Forsch. *Byzantinische Forschungen : internationale Zeitschrift für Byzantinistik.* Amsterdam.
- BZ *Byzantinische Zeitschrift.* Berlin.
- CArch *Cahiers archéologiques.* Paris.
- CCSG *Corpus christianorum. Series Graeca.* Turnhout.
- Cedrenus ed. Bekker : *Georgius Cedrenus Ioannis Scylitzae ope*, ab I. Bekkero suppletus et emendatus (CSHB 4), Bonnae 1838-1839.
ed. Tartaglia : *Georgii Cedreni Historiarum compendium*, ed. critica a cura di L. Tartaglia (Bollettino dei classici. Supplemento 30), Roma 2016.
- CEFR *Collection de l'École française de Rome.* Rome.
- CFHB *Corpus fontium historiae Byzantinae.*
- Chilandar 1* *Actes de Chilandar. 1, Des origines à 1319*, éd. diplomatique par M. Živojinović, V. Kravari, C. Giros (Archives de l'Athos 20), Paris 1995.
- Chron. Paschale* *Chronicon Paschale*, rec. L. Dindorfius, Bonnae 1832.
Chronicon Paschale 284-628 AD, transl. with notes and introd. by M. Whitby & M. Whitby (Translated texts for historians 7), Liverpool 1989.
- CIL *Corpus inscriptionum Latinarum.* Berlin 1963-.

- CJ* *Corpus iuris ciuilis. 2, Codex Iustinianus*, rec. P. Krüger, Berlin 1877.
- Const. VII, *Three treatises* : Constantine Porphyrogenitus, *Three treatises on imperial military expeditions*, introd., ed., transl. and commentary by J. F. Haldon (CFHB 28), Wien 1990.
- CPG* *Clavis patrum Graecorum*. Turnhout 1974-2003.
- CRAI* *Comptes rendus. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. Paris.
- CSCO* *Corpus scriptorum christianorum Orientalium*. Louvain.
- CSEL* *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*. Vindobonae 1866-.
- CSHB* *Corpus scriptorum historiae Byzantinae*. Bonn.
- CTh* *Codex Theodosianus*.
- CUF* *Collection des universités de France*. Paris.
- DACL* *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, publié par dom F. Cabrol et dom H. Leclercq, Paris 1924-1953.
- DAGRON, *Constantinople imaginaire* G. DAGRON, *Constantinople imaginaire : études sur le recueil des Patria* (Bibliothèque byzantine. Études 8), Paris 1984.
- DAGRON, *Empereur et prêtre/Emperor and priest* G. DAGRON, *Empereur et prêtre : étude sur le « Césaropapisme » byzantin* (Bibliothèque des histoires), Paris 1996. Trad. angl. : *Emperor and priest : the imperial office in Byzantium*, transl. by J. Birrell, Cambridge 2003.
- DAGRON, *L'Hippodrome* G. DAGRON, *L'Hippodrome de Constantinople : jeux, peuple et politique*, Paris 2011.
- DAGRON, *Idées byzantines* G. DAGRON, *Idées byzantines* (Bilans de recherche 8), Paris 2012, 2 vol.
- DAGRON, *Naissance d'une capitale* G. DAGRON, *Naissance d'une capitale : Constantinople et ses institutions de 330 à 451* (Bibliothèque byzantine 7), Paris 1974, 2^e éd. 1984.
- DAI* Constantine Porphyrogenitus, *De administrando imperio*, Greek text ed. by Gy. Moravcsik; English transl. by R. J. H. Jenkins (CFHB 1), Washington DC 1967²; 2, *Commentary*, ed. by R. J. H. Jenkins, London 1962.
- DChAE* *Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς ἀρχαιολογικῆς ἐταιρείας*. Athènes.
- De cer.* ed. Reiske *Constantini Porphyrogeniti imperatoris De cerimoniis aulae Byzantinae libri duo*, e rec. J. J. Reiskii (CSHB), Bonnae 1829-1830.
ed. Vogt Constantin VII Porphyrogénète, *Le Livre des cérémonies. 1, Texte. 1, Livre I, chapitres 1-46 (37); 2, Livre I, chapitres 47 (38)-92 (83)*, établi et trad. par A. Vogt, Paris 1935-1939 (2^e tirage, Paris 1967).

- trad. Moffatt & Tall Constantine Porphyrogenetos, *The Book of ceremonies in two volumes*, transl. by A. Moffatt & M. Tall, with the Greek edition of the *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* (Bonn, 1829) (Byzantina Australiensia 18), Canberra 2012.
- Diegesis* Διήγησις περὶ τῆς οἰκοδομῆς τῆς μεγάλης ἐκκλησίας τῆς ἐπονομαζομένης ἀγίας Σοφίας, dans *Scriptores originum Constantinopolitanarum. 1*, rec. Th. Preger (Teubner), Lipsiae 1901, p. 74-108.
- Dig.* *Corpus iuris ciuilib. 1, Digesta*, rec. Th. Mommsen, retractavit P. Krüger, Berolini 1908.
- DOC 4, 1 et 2* M. HENDY, *Catalogue of the Byzantine coins in the Dumbarton Oaks collection and in the Whittemore collection. 4, Alexius I to Michael VIII, 1081-1261. 1, Alexius I to Alexius V (1081-1204); 2, The emperors of Nicaea and their contemporaries (1204-1261)*, Washington DC 1999.
- DOP* *Dumbarton Oaks papers*. Washington.
- DOS* Dumbarton Oaks studies. Cambridge Mass.
- DOSeals 1-6* *Catalogue of Byzantine seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art. 1, Italy, North of the Balkans, North of the Black Sea*, ed. by J. Nesbitt and N. Oikonomides, Washington DC 1991; *2, South of the Balkans, the Islands, South of Asia Minor*, ed. by J. Nesbitt and N. Oikonomides, Washington DC 1994; *3, West, Northwest, and Central Asia Minor and the Orient*, ed. by J. Nesbitt and N. Oikonomides, Washington DC 1996; *4, The East*, ed. by E. McGeer, J. Nesbitt and N. Oikonomides, Washington DC 2001.
- Edicta* *Corpus iuris ciuilib. 3, Nouellae*, rec. R. Schoell, absoluit G. Kroll, Berolini 1895 (repr. Hildesheim 1993, 2005), p. 759-795.
- EEBS* Ἐπετηρὶς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν σπουδῶν. Ἀθήνα.
- EHB* *The economic history of Byzantium : from the seventh through the fifteenth century*, A. E. Laiou, ed.-in-chief (DOS 39), Washington DC 2002.
- EI* *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden – Paris 1913-1938.
- ÉO* *Échos d'Orient : revue d'histoire, de géographie et de liturgie orientales*. Bucarest.
- EΦΣ* Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος Κωνσταντινουπόλεως.
- FM 1-12* *Fontes minores*, hrsg. von D. Simon (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte), Frankfurt am Main 1976-.
- GCS* Die griechischen christlichen Schriftsteller. Leipzig – Berlin.
- Georg. Mon.* *Georgii Monachi Chronicon*, ed. C. de Boor, corr. P. Wirth, Stutgardiae 1978.
- GRBS* *Greek, Roman and Byzantine studies*. Durham.

- Hesychios, *Patria Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως κατά Ήσύχιον Ἰλλούστριον*, dans *Scriptores originum Constantinopolitanarum. 1*, rec. Th. Preger (Teubner), Lipsiae 1901, p. 1-18.
- Hippodrom/Atmeydanı Hippodrom/Atmeydanı : a stage for Istanbul's history*, ed. by B. Pitarakis, Istanbul 2010.
- IGLS* *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, Beyrouth – Paris 1929-.
- ILS* *Inscriptiones latinae selectae*, ed. H. Dessau, Berolini 1892-1916.
- IRAIK* *Известия Русского археологического института в Константинополе*. Одесса, София.
- IstMitt* *Istanbuler Mitteilungen*. Istanbul – Tübingen.
- Iviron 1, 2, 4* *Actes d'Iviron. 1, Des origines au milieu du XI^e siècle*, éd. diplomatique par J. Lefort, N. Oikonomidès, D. Papachryssanthou, avec la collab. de H. Métrévéli (Archives de l'Athos 14), Paris 1985.
- Actes d'Iviron. 2, Du milieu du XII^e siècle à 1204*, éd. diplomatique par J. Lefort, N. Oikonomidès, D. Papachryssanthou, avec la collab. de V. Kravari et de H. Métrévéli (Archives de l'Athos 16), Paris 1990.
- Actes d'Iviron. 4, De 1328 au début du XVI^e siècle*, éd. diplomatique par J. Lefort, N. Oikonomidès, D. Papachryssanthou, V. Kravari, avec la collab. de H. Métrévéli (Archives de l'Athos 19), Paris 1995.
- JANIN, *Constantinople byzantine* R. JANIN, *Constantinople byzantine : développement urbain et répertoire topographique* (AOC 4A), 2^e éd., Paris 1964.
- JANIN, *Géographie 1, 3* R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. 1, Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique. 3, Les églises et les monastères*, Paris 1953, 1969².
- Géographie 2* R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. 2, Les églises et les monastères des grands centres byzantins : Bithynie, Hellespont, Latros, Galésios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique*, Paris 1975.
- Jean le Lydien, *Des magistratures de l'État romain*, texte établi, trad. et commenté par M. Dubuisson & J. Schamp (CUF), Paris 2006.
- Johannes Lydus, *On powers or the magistracies of the Roman state*, introd., crit. text, transl., commentary, and indices by A. C. Bandy, Philadelphia 1983.
- Ioannis Lydi De magistratibus populi Romani libri tres*, ed. R. Wünsch (Teubner), Lipsiae 1903.
- JGR* *Jus Graecoromanum*, cur. J. et P. Zepos, Athenis 1931, réimpr. Aalen 1962.
- JHS* *The journal of Hellenic studies*. London.
- JÖB* *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*. Wien.

- JÖBG *Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft*. Wien.
- JORDANOV, *Corpus* 1, 2, 3 I. JORDANOV, *Corpus of Byzantine seals from Bulgaria. 1, Byzantine seals with geographical names*, Sofia 2003; 2, *Byzantine seals with family names*, Sofia 2006; 3, Sofia 2009.
- JRA *Journal of Roman archaeology*. Portsmouth RI.
- JRS *The journal of Roman studies*. London.
- LAMPE *Greek patristic lexicon*, ed. by G. W. H. Lampe, Oxford 1961.
- Lavra 1, 3 *Actes de Lavra. 1, Des origines à 1204*, éd. diplomatique par P. Lemerle, A. Guillou, N. Svoronos, avec la collab. de D. Papachryssanthou (Archives de l'Athos 5), Paris 1970.
Actes de Lavra. 3, De 1329 à 1500, éd. diplomatique par P. Lemerle, A. Guillou, N. Svoronos, D. Papachryssanthou (Archives de l'Athos 10), Paris 1979.
- Leo Diaconus *Leonis Diaconi caloensis Historiae libri decem; Liber de velitatione bellica Nicephori Augusti*, e rec. C. B. Hasii; accedunt *Theodosii acroases de Creta capta*, e rec. F. Jacobsii et *Luitprandi legatio cum aliis libellis qui Nicephori Phocae et Joannis Tzimiscius Historiam illustrant* (CSHB 11), Bonnae 1828.
- Léon le Diacre, *Empereurs du x^e siècle*, présentation, trad. et notes par R. Bondoux et J.-P. Grélois (MTM 40), Paris 2014.
- Libanii Opera. 1-12*, rec. R. Foerster, Lipsiae 1903-1923.
- LP *Le Liber pontificalis*, texte, introd. et commentaire par L. Duchesne, 2 vol., Paris 1886 et 1892; III avec additions et corrections de L. Duchesne, C. Vogel éd., Paris 1955-1957.
- LSJ (& *Rev. suppl.*) *A Greek-English lexicon with a revised supplement*, comp. by H. G. Liddell & R. Scott, rev. and augm. throughout by H. S. Jones, Oxford 1996.
- MAGDALINO, *Constantinople médiévale* P. MAGDALINO, *Constantinople médiévale : étude sur l'évolution des structures urbaines* (MTM 9), Paris 1996.
- Malalas *Ioannis Malalae Chronographia*, rec. I. Thurn (CFHB 35), Berolini 2000.
The Chronicle of John Malalas, a transl. by E. Jeffreys, M. Jeffreys & R. Scott (Byzantina Australiensia 4), Melbourne 1986.
- MAMA *Monumenta Asiae Minoris antiqua*. 1928-.
- MANGO, *Brazen House* C. MANGO, *The Brazen House : a study of the vestibule of the imperial palace of Constantinople* (Arkaeologisk-kunsthistoriske meddelelser 4, 4), København 1959.
- MANGO, *Développement urbain* C. MANGO, *Le développement urbain de Constantinople (iv^e-vii^e siècles)* (MTM 2), Paris 1985, réimpr. avec addenda en 1990 et 2004.

- MANSI *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, J. D. Mansi evulgavit, Florentiae – Venetiis 1759-1798 [réimpr. Paris 1901 et Graz 1960].
- MEFR *Mélanges de l'École française de Rome*. Rome.
- MEFRM *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*. Rome – Paris.
- MGH Monumenta Germaniae historica. Berlin. AA : Auctores antiquissimi. Ep. : Epistolae. SS : Scriptores. SS rer. Germ. : Scriptores rerum Germanicarum.
- Michael Attaleiates, *The history*, transl. by A. Kaldellis and D. Krallis (Dumbarton Oaks medieval library 16), Cambridge – London 2012.
- Michel Psellos, *Chronographie* Michel Psellos, *Chronographie ou Histoire d'un siècle de Byzance : (976-1077)*, texte établi et trad. par É. Renauld (Les Belles Lettres. Collection byzantine), Paris 1926-1928.
- Michaelis Pselli Chronographia* *Michaelis Pselli Chronographia*, hrsg. von D. R. Reinsch (Millennium Studien 51), Berlin – Boston 2014.
- Michel le Syrien *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, éd. et trad. par J.-B. Chabot, 1, *Traduction livres I-VII*; 2, *Traduction livres VIII-XI*; 3, *Traduction livres XII-XXI*; 4, *Texte syriaque*, Paris 1899–1924 (réimpr. Bruxelles 1963).
- MTM Monographies de *Travaux & mémoires*. Paris.
- MÜLLER-WIENER, *Bildlexikon* W. MÜLLER-WIENER, *Bildlexikon zur Topographie Istanbuls : Byzantion-Konstantinupolis-Istanbul bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1977.
- Niceph., *Breviarium = Ἱστορία σύντομος* Nikephoros, patriarch of Constantinople, *Short history*, text, transl. and commentary by C. Mango (CFHB 13), Washington DC 1990.
- Niceta Choniata Historia*, rec. I. A. van Dieten (CFHB 11), Berolini – Novi Eboraci 1975.
- Notitia urbis Constantinopolitanae* *Notitia dignitatum, accedunt Notitia urbis Constantinopolitanae et laterculi prouinciarum*, ed. O. Seeck, Berolini 1876.
- Nov.* *Corpus iuris ciuilis. 3, Nouellae*, rec. R. Schoell, absoluit G. Kroll, Berolini 1895 (repr. Hildesheim 1993, 2005). p. 759-795
- OCA Orientalia Christiana analecta. Roma.
- OCP *Orientalia Christiana periodica : commentarii de re orientali aetatis christianae sacra et profana*. Roma.
- ODB *Oxford dictionary of Byzantium*, A. P. Kazhdan ed. in chief, New York 1991.

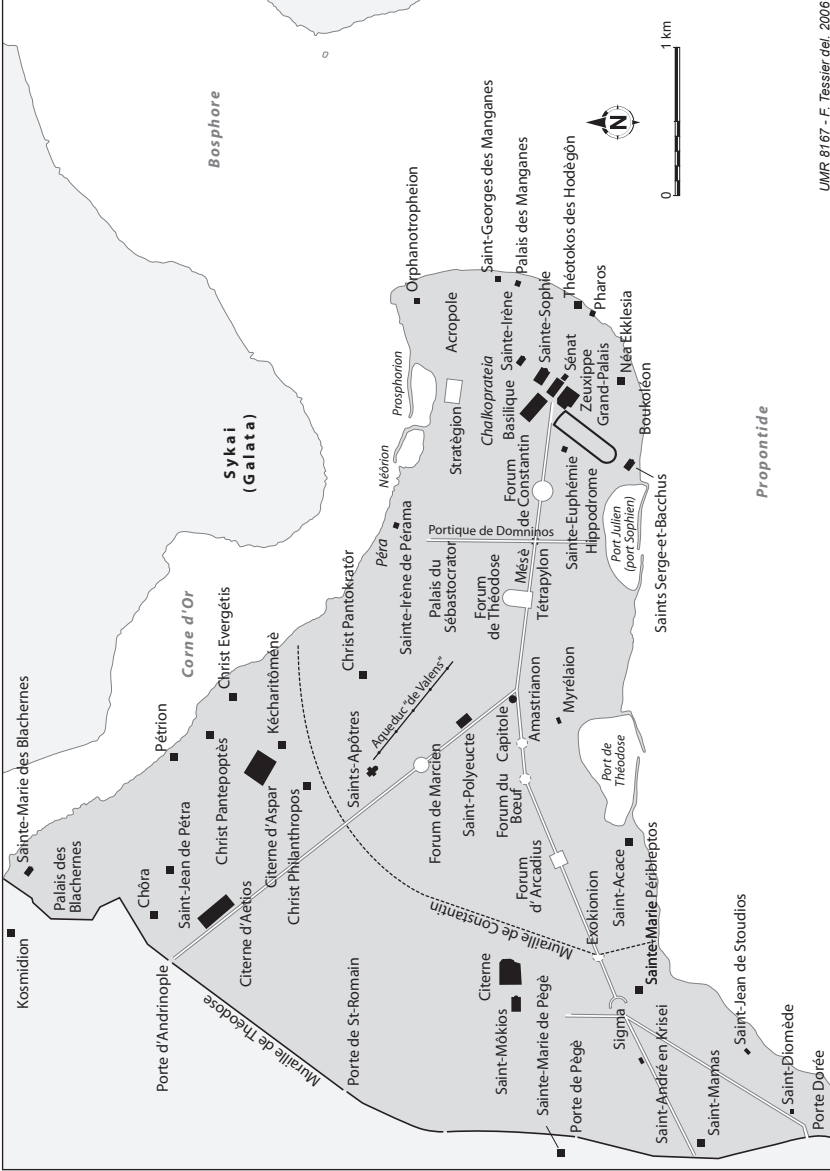
- OIKONOMIDÈS, *Listes* N. OIKONOMIDÈS, *Les listes de préséance byzantines des IX^e et X^e siècles : introduction, texte, traduction et commentaire* (Le monde byzantin 4), Paris 1972.
- Origines Constantinopolitanae Scriptores originum Constantinopolitanarum*, rec. Th. Preger (Teubner), Lipsiae 1901-1907.
- Pantéléemôn* *Actes de Saint-Pantéléemôn*, éd. diplomatique par P. Lemerle, G. Dagron, S. Ćircović (Archives de l'Āthos 12), Paris 1982.
- Parastaseis* *Παραστάσεις σύντομοι χρονικάί*, dans *Scriptores originum Constantinopolitanarum. 1*, rec. Th. Preger (Teubner), Lipsiae 1901, p. 19-73.
Constantinople in the early eighth century : the Parastaseis syntomoi chronikai, introd., transl. & commentary, ed. by Av. Cameron & J. Herrin (Columbia studies in the classical tradition 10), Leiden 1984.
- Patmos 1* *Βυζαντινὰ ἔγγραφα τῆς μονῆς Πάτμου. Α΄, Αὐτοκρατορικά, γενική εισαγωγή, ευρετήρια, πίνακες* υπό Ε. Λ. Βρανούση [ed. E. L. Vranousse] (Εθνικό Ἴδρυμα ερευνών. Κέντρο Βυζαντινῶν ερευνῶν), Αθήνα 1980.
- Patria* *Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως*, dans *Scriptores originum Constantinopolitanarum. 2, Ps.-Codini Origines continens*, rec. Th. Preger (Teubner), Lipsiae 1907.
 trad. : *Accounts of medieval Constantinople : Scriptores originum Constantinopolitanarum : the Patria*, transl. by A. Berger (Dumbarton Oaks medieval library 24), Cambridge Mass. – London 2013, p. 23-227 et 270-279.
- PBW* M. JEFFREYS *et al.*, *Prosopography of the Byzantine world*, <<http://pbw.kcl.ac.uk>>
- Peira* *Πείρα ἡγουν διδασκαλία ἐκ τῶν πράξεων τοῦ μεγάλου κυροῦ Εὐσταθίου τοῦ Ῥωμαίου = JGR. 4, Practica ex actis Eustathii Romani : epitome legum*, ex ed. C. E. Zachariae a Lingenthal, ἐπιμ. Ἰ. Δ. Ζέπου, Athenis 1931, réimpr. Aalen 1962.
- PG* *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, accur. J.-P. Migne, Paris 1856-1866.
- Photius, *Bibliothèque. 2, Codices 84-185; 3, Codices 186-222*, texte établi et trad. par R. Henry, Paris 1960, 1962.
- Pierre Gilles, *Itinéraires byzantins*, introd., trad. du latin et notes par J.-P. Grémois (MTM 28), Paris 2007.
- PL* *Patrologiae cursus completus. Series latina*, accur. J.-P. Migne, Paris 1844-1865.
- PLRE* *The prosopography of the later Roman Empire*, by A. H. M. Jones, J. R. Martindale & J. Morris, Cambridge 1971-1992.
- PmbZ* *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit*, nach Vorarbeiten F. Winkelmanns erstellt von R.-J. Lilie *et al.*, Berlin 1998-2000.
- PO* *Patrologia Orientalis*. Paris.

- Procopius, *De aed. Procopii Caesariensis opera omnia. 4, De aedificiis libri VI*, rec. J. Haury, addenda et corrigenda adjecit G. Wirth (Teubner), Leipzig 1964².
- Procopius, *De bello Gothico Procopii Caesariensis opera omnia. 2, De bellis libri V-VIII*, rec. J. Haury, addenda et corrigenda adjecit G. Wirth (Teubner), Leipzig 1963².
- Procopius, *De bello Persico Procopii Caesariensis opera omnia. 1, De bellis libri I-IV*, rec. J. Haury, addenda et corrigenda adjecit G. Wirth (Teubner), Leipzig 1962², p. 4-304.
- Procopius, *De bello Vandalico Procopii Caesariensis opera omnia. 1, De bellis libri I-IV*, rec. J. Haury, addenda et corrigenda adjecit G. Wirth (Teubner), Leipzig 1962², p. 307-552.
- Procopius, *Historia arcana Procopii Caesariensis opera omnia. 3, Historia quae dicitur arcana*, rec. J. Haury, addenda et corrigenda adjecit G. Wirth (Teubner), Leipzig 1963².
Procopée de Césarée, *Histoire secrète*, trad. et comment. par P. Maraval, Paris 1990.
- Prôtaton Actes du Prôtaton*, éd. diplomatique par D. Papachryssanthou (Archives de l'Athos 7), Paris 1975.
- Pseudo-Zachariah Rhetor The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor: church and war in late antiquity*, ed. by G. Greatrex and transl. from Syriac and Arabic sources by R. R. Phenix & C. B. Horn (Translated texts for historians 55), Liverpool 2011.
- RAC Rivista di archeologia cristiana*. Città del Vaticano.
- RALLÈS & POTLÈS 1-6 *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, ὑπὸ Γ. Α. Ῥάλλη καὶ Μ. Ποτλῆ, ἐν Ἀθήναις 1852-1859.
- RE Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart – München 1894-1997.
- REArm Revue des études arméniennes*. Paris.
- REB Revue des études byzantines*. Paris.
- REG Revue des études grecques*. Paris.
- Regesten 1-2* F. DÖLGER & P. WIRTH, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453. 1, Regesten von 565-1025; 2, Regesten von 1025-1204*, zweite, erweiterte und verbesserte Auflage, München 1960-1995.
- Regesten 476-565 Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 476 bis 565*, bearb. von T. Lounghis, B. Blysidu, St. Lampakes, Nicosia 2005.
- Regestes 2-3* V. GRUMEL, *Les registres des actes du patriarcat de Constantinople. 1, Les actes des patriarches. 2-3, Les registres de 715 à 1206*, 2^e éd. revue et corrigée par J. Darrouzès, Paris 1989.

- RN* *Revue numismatique*. Paris.
- ROC* *Revue de l'Orient chrétien*. Paris.
- RSBN* *Rivista di studi bizantini e neoellenici*. Roma.
- SB* *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten*. Wiesbaden 1913-.
- SBS* *Studies in Byzantine sigillography*.
- SC* Sources chrétiennes. Paris.
- Scylitzes *Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum*, rec. I. Thurn (CFHB. Series Berolinensis 5), Berlin – New York 1973.
- Scylitzes continuatus dans Georgius Cedrenus : *Georgius Cedrenus Ioannis Scylitzae ope*, ab I. Bekkero suppletus et emendatus (CSHB 4), Bonnæ 1838-1839, vol. 2, p. 641-744.
- Scylitzes continuatus *Ἡ συνέχεια τῆς Χρονογραφίας τοῦ Ἰωάννου Σκυλίτση (Ioannes Skylitzes continuatus)*, εκδ. Ε. Θ. Τσολάκης [E. Th. Tsolakis] (Ἰδρυμα μελετῶν Χερσονήσου τοῦ Αἴμου 105), Θεσσαλονίκη 1968.
- SEG* *Supplementum epigraphicum Graecum*.
- Skylitzès, *Empereurs* Jean Skylitzès, *Empereurs de Constantinople*, texte trad. par B. Flusin et annoté par J.-C. Cheynet (Réalités byzantines 8), Paris 2003.
- Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique/Sokrates, Kirchengeschichte*
Sokrates, *Kirchengeschichte*, hrsg. von G. Ch. Hansen (GCS 1), Berlin 1995.
Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique*, texte grec de l'éd. G. C. Hansen, trad. par P. Périchon & P. Maraval (SC 470, 493, 505, 506), Paris 2004-2007.
- Souda* *Suidae Lexicon*, ed. A. Adler (Lexicographi Graeci recogniti et apparatu critico instructi 1), Lipsiae, 1928-1938.
- Sozomène, *Histoire ecclésiastique/Sozomenus, Kirchengeschichte*
Sozomenus, *Kirchengeschichte*, hrsg. von J. Bidez, einleit., zum Druck besorgt und mit Registern versehen von G. C. Hansen (GCS 50), Berlin 1960.
Sozomène, *Histoire ecclésiastique. Livres I-II; Livres III-IV; Livres V-VI; Livres VII-IX*, texte grec de l'éd. J. Bidez, G. C. Hansen, introd. par B. Grillet et G. Sabbah, trad. par A.-J. Festugière revue par B. Grillet (SC 306, 418, 495, 516), Paris 1983, 1996, 2005, 2008.
- StT *Studi e testi*. Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano.
- Symeon Magister, *Chronicon Symeonis Magistri et Logothetae Chronicon*, rec. S. Wahlgren (CFHB 44, 1), Berolini – Novi Eboraci 2006.

- Syn. CP* *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi, adiectis synaxariis selectis : Propylaeum ad Acta sanctorum Novembris*, opera et studio H. Delehaye, Bruxelles 1902.
- Teubner Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.
- Themistius, *Orationes Themistii orationes quae supersunt. 1-3*, rec. H. Schenkl, opus consumavit G. Downey (Teubner), Lipsiae 1965-1974.
- Theophanis Chronographia*
Theophanis Chronographia, rec. C. de Boor (Teubner), Lipsiae 1883-1885 [réimpr. Hildesheim – New York 1980].
The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern history AD 284–813, transl. with introd. and comment. by C. Mango and R. Scott with the assistance of G. Greatrex, Oxford 1997.
- Theophanes continuatus
 ed. Bekker *Theophanes continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus*, ex rec. I. Bekkeri (CSHB 31), Bonnae 1838.
 ed. Featherstone & Signes *Chronographiae quae Theophanis Continuati nomine fertur libri I-IV*, rec., anglice verterunt, indicibus instruxerunt M. Featherstone & J. Signes-Codoñer, nuper repertis schedis C. de Boor adiuvantibus (CFHB 53), Boston – Berlin 2015.
- Theoph. Sim. *Theophylacti Simocattae Historiae*, ed. C. de Boor, ed. correctiorem cur. P. Wirth, Stutgardiae 1972.
- TIB Tabula Imperii Byzantini. Wien.
 TIB 2 : F. HILD & M. RESTLE, *Kappadokien (Kappadokia, Charsianon, Sebasteia und Lykandos)*, Wien 1981.
 TIB 6 : P. SOUSTAL, *Thrakien (Thrakē, Rodopē und Haimimontos)*, Wien 1991.
 TIB 10 : J. KODER, *Aigaion Pelagos (die nördliche Ägäis)*, Wien 1998.
 TIB 12 : A. KÜLZER, *Ostthrakien (Euröpē)*, Wien 2008.
 TIB 13 : K. BELKE, *Bithynia und Hellespontos*, Wien 2018, sous presse.
- TLG *Thesaurus linguae Graecae*.
- TLG® *Thesaurus linguae Graecae Digital Library*, project director M. C. Pantelia, University of California, Irvine. <http://www.tlg.uci.edu>.
- TM *Travaux & mémoires*. Paris.
- Variorum CS Variorum collected studies series. London – Aldershot.
- Vatopédi 1 *Actes de Vatopédi. 1, Des origines à 1329*, éd. diplomatique par J. Bompaire, J. Lefort, V. Kravari, C. Giros (Archives de l’Athos 21), Paris 2001.

- VV *Византийский временник*. Москва.
- Water supply* J. CROW, J. BARDILL & R. BAYLISS, *The water supply of Byzantine Constantinople*, (Journal of Roman studies. Monograph series 11), London 2008.
- WBS Wiener byzantinistische Studien. Wien.
- Xénophon* *Actes de Xénophon*, éd. diplomatique par D. Papachryssanthou (Archives de l'Athos 15), Paris 1986.
- ZACOS & VEGLERY G. ZACOS & A. VEGLERY, *Byzantine lead seals. 1*, Basel 1972.
- ZACOS 2 G. ZACOS, *Byzantine lead seals. 2*, compiled and ed. by J. W. Nesbitt, Berne 1984-1985.
- Zosime Zosime, *Histoire nouvelle*, texte établi et trad. par F. Paschoud : 1, *Livres I-II*, Paris 1971 (nouvelle éd. 2000) ; 2, 1, *Livre III*, Paris 1979 ; 2, 2, *Livre IV*, Paris 1979.
- ZPE *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. Bonn.
- ZRVI *Зборник радова Византолошког института*. Београд.



Plan de Constantinople.

RÉGNER ET COMMANDER L'INTERPRÉTATION DE SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN*

par Sophie MÉTIVIER

Dans sa magistrale contribution à l'*Histoire du christianisme*, publiée en 1993, Gilbert Dagron consacre un long développement à Syméon le Nouveau Théologien, figure du renouvellement du christianisme byzantin¹ par la supériorité qu'il accorda au charisme spirituel dans l'Église. Il le décrit comme un « pieux mondain » devenu moine qui, indépendamment de la hiérarchie ecclésiastique, sut influencer le milieu aristocratique. Il cite ensuite l'une des recommandations de Kékauménos en faisant foi. Dans les mêmes années, Angeliki Laiou signale, à l'occasion d'une étude sur les marchands, combien le propos de Syméon peut puiser dans des *realia* qui nous échappent par ailleurs². Syméon aime en effet à évoquer le Palais impérial, le pouvoir et la condition aristocratique. Ce constat n'est pas nouveau et c'est même l'un des traits forts de la figure historiographique de Syméon, qui se distingue à la fois par sa condition aristocratique et son expérience mystique. Tout en disant et redisant, à diverses reprises, l'indispensable rupture avec le monde que le moine, *a fortiori* le parfait, doit accomplir, il use ouvertement du lexique du pouvoir, de l'honneur, de la gloire et de la richesse matérielle, de ce que l'on suppose être *a priori* le langage de l'aristocratie, pour parler à ses moines comme à tous. Néanmoins, tout ce qu'il écrit sur l'empereur et les puissants a été interprété comme un contexte, un cadre qui s'impose naturellement à lui lorsqu'il écrit, comme un arsenal d'images qu'il mobilise comme tel, dans une perspective strictement religieuse. Tout au plus la place qu'il accorde au monde des puissants ne ferait-elle que refléter l'ampleur de son réseau aristocratique et l'importance de son action comme père spirituel dans ce milieu.

* Cet article doit beaucoup à plusieurs discussions avec Marie-Hélène Blanchet et avec Vincent Déroche, ainsi qu'avec l'ensemble des participants à mon séminaire (Paris, 2017-2018). Que tous trouvent ici l'expression de mes remerciements.

1. *Histoire du christianisme des origines à nos jours. 4, Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, sous la responsabilité de G. Dagron, P. Riché & A. Vauchez, Paris 1993, p. 320-326. C'est l'un des rares à faire l'objet d'un tel développement.

2. A. E. LAIOU, Händler und Kaufleute auf dem Jahrmarkt, dans *Fest und Alltag in Byzanz*, hrsg. von G. Prinzing & D. Simon, München 1990, p. 53-70.

Constantinople réelle et imaginaire : autour de l'œuvre de Gilbert Dagron
(Travaux et mémoires 22/1), Paris 2018, p. 383-408.

Le contexte aristocratique de la vie de Syméon

Gilbert Dagron a qualifié Syméon de « pieux mondain » en raison du milieu auquel il appartenait, de la carrière qu'il mena et, surtout, des liens qu'il conserva avec l'aristocratie tout au long de sa vie. Le récit nous en est bien connu grâce à la *Vie* que lui a consacrée son disciple Nicétas Stéthatos et à ses propres écrits, notamment la vingt-deuxième catéchèse et les deux actions de grâces qu'il a composées (notons qu'il existe une grande continuité de l'une aux autres)³. Il ne semble pas connu par ailleurs⁴.

Né en 949⁵ dans une famille de dignitaires établie en Paphlagonie et à Constantinople – ses grands-parents et son oncle paternel résident dans la capitale impériale –, sans doute eunuque (si l'on en croit la vision de lui qu'eut un de ses disciples⁶), il fut introduit à la cour impériale par son oncle, et honoré de la dignité de *spatharokoubikouarios*. Après avoir été au service d'un patrice, il accomplit une mission en Paphlagonie au nom de l'empereur, en 976, alors qu'il était âgé de vingt-sept ans. Sous la houlette de son père spirituel, un moine du monastère de Stoudios, nommé Syméon Eulabès, il se fit moine dans ce même monastère, connu pour ses liens avec la cour et le milieu aristocratique⁷, puis à celui de Saint-Mamas, situé dans la partie occidentale de Constantinople, près de la porte de Xylokerkos. Il prit la direction de Saint-Mamas comme higoumène sous le patriarcat et avec l'accord de Nicolas Chrysobergès (980-992)⁸. Au bout de vingt-cinq ans, il confia cette direction (en 1005) à l'un de ses disciples. À la mort de son père spirituel (en 987), Syméon Eulabès, il avait décidé de lui rendre un culte. Ce culte, bien qu'accepté dans un premier temps par le patriarche Serge, fut dénoncé par le métropolitain et syncelle Étienne de Nicomédie, qui finit par obtenir du synode permanent la condamnation du culte en question. Les icônes de Syméon Eulabès furent supprimées ou désacralisées,

3. Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses. 2, Catéchèses 6-22; 3, Catéchèses 23-34, Action de grâces 1-2*, introd., texte critique et notes par B. Krivochéine, trad. par J. Paramelle (SC 104, 113), Paris 1964, 1965. Niketas Stethatos, *The Life of Saint Symeon the New Theologian*, transl. by R. P. H. Greenfield (Dumbarton Oaks medieval library 20), Cambridge Mass. – London 2013.

4. Voir *PmbZ* 27488.

5. La chronologie de la vie de Syméon a été établie par Irénée Hausherr, dans *Un grand mystique byzantin : Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022) par Nicétas Stéthatos*, texte grec inédit publié avec introd. et notes critiques par I. Hausherr et trad. en collab. avec G. Horn (*Orientalia christiana* 12), Roma 1928, p. LXXX-XCI.

6. *Vie de Syméon le Nouveau Théologien* (cité n. 5), XV 147, p. 218, l. 6. Contre l'identification habituelle de Syméon comme eunuque, voir D. KRUEGER, Homoerotic spectacle and the monastic body in Symeon the New Theologian, dans *Toward a theology of Eros : transfiguring passion at the limits of discipline*, ed. by V. Burrus & C. Keller, New York 2006, p. 99-118 (notes p. 399-403), ici p. 111-112 : même si la dignité de spatharocubulaire est une dignité d'eunuque, elle peut être portée par des hommes barbus.

7. Sous le règne de Basile II, Isaac et Jean Comnène, enfants ou adolescents, sont assignés à résidence par l'empereur dans le monastère de Stoudios : Bryennios, *Histoire* I, 1, p. 75-77. Un siècle et demi plus tôt, Évaristos, originaire de Galatie et parent de Théoktistos Bryennios, qu'il accompagna en ambassade en Bulgarie, choisit de se retirer au Stoudios (sous Michel III sans doute) : voir *PmbZ* 1618/corr.

8. Voir D. KRAUSMÜLLER, The monastic communities of Stoudios and St Mamas in the second half of the tenth century, dans *The Theotokos Evergetis and eleventh-century monasticism*, ed. by M. Mullett & A. Kirby, Belfast 1994, p. 67-85.

puis Syméon fut exilé dans la région de Chrysopolis (en 1009). Il y fonda une nouvelle communauté, avant d'être rappelé par le patriarche. Il décéda en 1022.

Comme Syméon Eulabès, il devint lui-même père spirituel de différents dignitaires de la ville impériale. Surtout il bénéficia du soutien de plusieurs d'entre eux dans le conflit qui l'opposa à Étienne de Nicomédie et sans doute au patriarche de Constantinople. Suivant son hagiographe, il eut pour fils spirituel le patrice Génésios⁹ ; il attirait à la célébration de la mémoire de Syméon Eulabès « toute la ville »¹⁰ ; condamné à l'exil, il se retira dans un oratoire, propriété d'un archonte, nommé Christophoros et surnommé Phagoura¹¹ ; enfin il fut rappelé d'exil grâce à l'appui du patrice Génésios et d'autres archontes dont il était le directeur spirituel. Nicéas Stéthatos précise que Syméon fut accueilli à Constantinople par des sénateurs dont il était le directeur spirituel, qu'il se présenta au patriarcat avec une escorte d'οἱ ἐν τέλει et qu'il en repartit avec les mêmes archontes pour résider quelques jours chez Christophoros¹². Avec les dons des grands, il fonda un nouveau monastère où il demeura jusqu'à sa mort en 1022. Stéthatos signale aussi que Syméon opéra des miracles au bénéfice de deux dignitaires de la cour, le protonotaire du drome Jean et un préposé aux suppliques homonyme¹³.

La vie de Syméon est si ancrée dans le milieu aristocratique de la ville impériale que John McGuckin, dans sa relecture de la *Vie* de Syméon, fait correspondre les étapes de celle-ci avec les événements du Palais. Syméon aurait été introduit au Palais aux lendemains de la mort de Constantin VII, puis il se serait retiré de la cour en 963 à la suite de la prise de pouvoir de Nicéphore Phocas et de l'éviction de Joseph Bringas¹⁴. Il aurait reçu sa première vision de Dieu en 969 dans le contexte anxiogène créé par la mise à mort de l'empereur et serait entré au monastère en 976 après l'assassinat de Jean Tzimiskès, sachant sa carrière terminée. L'historien analyse aussi l'action de Syméon comme higoumène du monastère de Saint-Mamas comme celle d'un aristocrate qui entend rénover la base de son pouvoir, indépendamment du Palais. Le conflit entre Syméon d'une part, sa communauté monastique, puis le métropolitite et syncelle Étienne d'autre part est interprété comme une conséquence de l'hostilité de l'empereur Basile II à l'encontre de Syméon. John McGuckin fait justement valoir qu'Étienne de Nicomédie est un homme de confiance de l'empereur pour avoir été chargé par ce dernier de la négociation avec Bardas Sklèros en 976, ce que confirme en effet Dirk Krausmüller en mettant en lumière l'amitié entre Étienne et Nicéphore Ouranos, lui-même étant bien connu pour son appartenance à l'entourage de Basile II¹⁵. McGuckin dresse donc le portrait d'un réformateur monastique entièrement partie prenante des conflits politiques qui caractérisent la totalité du règne de Basile II (de la mort de son père Romain I^{er} aux dernières années de son propre règne, puisque

9. *Vie de Syméon le Nouveau Théologien* (cité n. 5), VII 54-55, p. 70-74, en particulier p. 72, l. 1-2.

10. *Ibid.* X 82, p. 112, l. 4-5.

11. *Ibid.* XI 100, p. 138.

12. *Ibid.* XII 102, 104, 109, p. 140-144, p. 150-152, en particulier p. 144, l. 8.

13. *Ibid.* XIII 113, p. 156-158.

14. J. A. MCGUCKIN, *Symeon the New Theologian (d. 1022) and Byzantine monasticism*, dans *Mount Athos & Byzantine monasticism*, ed. by A. Bryer & M. Cunningham, Aldershot 1994, p. 17-35.

15. Scylitzes, p. 317, trad. Skylitzès, *Empereurs*, p. 266. D. KRAUSMÜLLER, *Religious instruction for laypeople in Byzantium : Stephen of Nicomedia, Nicephorus Ouranos, and the Pseudo-Athanasian Syntagma ad quendam politicum*, *Byz.* 77, 2007, p. 239-250.

Syméon décède en 1022, trois ans avant l'empereur), et qui auraient opposé l'empereur régnant aux grandes familles aristocratiques. Il n'hésite pas à écrire : « In fact kin and extended kinship form the matrix of his entire life and are included in the monastic program »¹⁶ – l'auteur raisonne en termes de parenté alors qu'en fait il en est assez peu question dans la *Vie* comme dans l'œuvre de Syméon. McGuckin souligne enfin les liens que Syméon conserve avec le monde. L'ensemble de la vie de Syméon est compris comme une redéfinition des fondements de sa puissance face au pouvoir impérial, au point que les multiples références aristocratiques dans l'œuvre de Syméon ne sauraient être uniquement une question de contexte. L'antagonisme entre le moine et mystique Syméon d'une part, le métropolite et lettré Étienne de Nicomédie d'autre part ne suffirait pas à expliquer les positions et les difficultés du premier.

Empereurs versus aristocrates

Pour justifier sa lecture très politique de la *Vie* de Syméon, McGuckin invoque les luttes des factions aristocratiques, voire l'opposition entre empereur et puissants, qui semble si caractéristique du x^e siècle. Le contexte politique est marqué en effet par l'émergence d'un discours notablement critique à l'encontre de l'aristocratie. Ce discours, porté successivement par Romain I^{er} Lécapène, Constantin VII, Nicéphore I^{er} Phocas et Basile II, est d'origine impériale. On peut parler d'une charge idéologique, au plus haut niveau, contre l'aristocratie, formulée avec clarté dans les nouvelles promulguées par les empereurs macédoniens¹⁷. Y sont dénoncées la cupidité et la méchanceté de ceux qui sont désignés comme puissants (δυνατοί) et présentés comme dignitaires de l'État et de l'Église. Les historiens n'ont pas manqué de souligner la position singulière des empereurs de l'époque macédonienne qui, dans leurs nouvelles, dénoncent leurs propres fonctionnaires et leur propre appareil d'État¹⁸.

Cette mise en accusation bien connue des puissants par les empereurs macédoniens est formulée ailleurs que dans leurs nouvelles. Comme le signale Efi Ragia¹⁹, une lettre, adressée par Théodore de Cyzique à Michel Maléinos – moine et higoumène de la laure du mont Kyminas (en Bithynie), décédé en 961 – fait écho aux accusations formulées dans la législation des empereurs macédoniens, par ses allusions à l'enrichissement des parents du destinataire. Rédigée par le métropolite de Cyzique²⁰, au nom de l'empereur Romain II, en réponse, semble-t-il, à une lettre de Michel, elle justifie l'action du *politikos*,

16. MCGUCKIN, *Symeon the New Theologian* (cité n. 14), p. 31.

17. N. SVORONOS, *Les nouvelles des empereurs macédoniens concernant la terre et les stratiotes : introduction, édition, commentaires*, éd. posthume et index établis par P. Gounaridis, Athènes 1994.

18. Voir, par exemple, E. MCGEER, *The land legislation of the Macedonian emperors* (Medieval sources in translation 38), Toronto 2000.

19. E. RAGIA, Social group profiles in Byzantium : some considerations on Byzantine perceptions about social class distinctions, *Byzantina symmeikta* 26, 2016, p. 309-372, ici p. 360-361.

20. Probablement originaire d'une ville côtière non loin de l'Olympe de Bithynie, Théodore est un fin lettré, qui a sans doute été nommé évêque par le patriarche Théophylacte (933-956), dont il fut l'un des pédagogues. Déposé à la suite d'un conflit avec les partisans de Nicolas Mystikos, il est rétabli, une fois Constantin VII seul empereur. À la fin de sa vie (sans doute après la mort de Romain II), il est exilé à Nicée. On connaît, sous son nom, deux collections de lettres (l'une conservée à l'Athos, l'autre à Vienne). Voir *Épistoliers byzantins du x^e siècle*, éd. par J. Darrouzès (AOC 6), Paris 1960, p. 57-61 ; *PmbZ* 27697.

qui implique l'usage de la force militaire et le maniement de l'argent, par rapport à celle de l'ascète ou du moine.

[]Je voudrais, si je le pouvais, suivant la proposition de mon maître, éclipser dans les exploits à la guerre Alexandre le Macédonien, les Scipion, Pompée et César des Romains, et, dans notre patrie, notre grand Constantin et tout autre de leur stature pour conduire à la reconnaissance du Christ les ethnies sans-loi et barbares et les soumettre tous sous le joug de l'empire maintenant pieux. C'est pourquoi je ne voulais pas être le plus pauvre de tous mes sujets, comme tu le disais, mais pouvoir, même si mes propres trésors gagnés par de justes moyens étaient diminués, enrichir en un jour ceux qui en sont dignes et, comme de fleuves intarissables, faire sourdre les biens pour mes sujets et qu'il n'y ait aucun infortuné dont je ne puisse rapidement dissiper les malheurs.²¹

Dans son argumentation Théodore a beau citer quelques héros antiques, il brouille les lignes en rappelant que, si l'empereur combat, c'est pour mieux faire acte de philanthropie, tandis que les moines se comportent à l'occasion comme des hommes du siècle. Théodore, pour justifier l'action de Romain II, renvoie Michel Maléinos à ces paradoxes-là ainsi qu'à d'autres qui lui sont propres, dans les lignes immédiatement précédentes.

Toi qui me dis de ne pas chercher à me glorifier par mon épée, je m'étonne de ce que tu as passé sous silence ceux qui te sont apparentés de très près, tous ceux qui s'efforcent de gagner la gloire (τὸ εὐδόκιμον) par leur épée²², qui, grâce à elle, accroissent leurs moyens de subsistance et s'empressent de s'approprier tous les biens de leurs voisins.²³

Le discours est ici plus mordant encore que dans les nouvelles : il cible une catégorie donnée de l'aristocratie, celle qu'ont illustrée les Maléinoi, comme généraux et grands propriétaires d'Anatolie. Dans une autre de ses lettres, à Constantin VII cette fois, Théodore de Cyzique, de manière classique, exhorte l'empereur à protéger les pauvres et à promouvoir les archontes qui ont pitié des pauvres²⁴. Théodore de Cyzique est connu précisément pour avoir été l'ami de Constantin VII – on a conservé une correspondance entre les deux hommes ; dans la chronique de Skylitzès, il est mentionné pour avoir incité Constantin VII à déposer le patriarche Polyeucte²⁵. Aussi n'est-on pas surpris de ce que sa position face aux puissants puisse faire écho, entre autres, à la législation de Constantin VII²⁶.

La lettre précédemment citée illustre, pour Efi Ragia, la position d'insécurité de ce qu'elle appelle la « nobility », dans la société des empereurs macédoniens. Une position d'insécurité qui résulte, selon elle, à la fois de l'identification, opérée par les empereurs, des grands serviteurs de l'État aux puissants, mais aussi et surtout de l'absence de définition juridique de leur position, de l'absence de formalisation et de théorisation de ce qu'est

21. *Theodori métropolitae Cyzici epistulae*, ed. M. Tziatzi-Papagianni (CFHB 48), Berlin – Boston 2012, Ep. A 7, p. 21-24, ici p. 22-23, l. 44-56.

22. S'agit-il d'un jeu de mots qui ferait allusion à saint Eudokimos, ancêtre supposé et lointain de Michel ?

23. *Theodori métropolitae Cyzici epistulae* (cité n. 21), Ep. A 7, p. 22, l. 40-44.

24. *Ibid.*, Ep. A 47, p. 69, l. 14-19.

25. Skylitzès, p. 244, 247, trad. Skylitzès, *Empereurs*, p. 206, 208.

26. SVORONOS, *Les nouvelles des empereurs macédoniens* (cité n. 17), p. 98-103.

la « nobility » dans le monde byzantin²⁷. À cette conclusion assez juste, on peut ajouter que la lettre met en œuvre une ligne de clivage précise, qui oppose l'empereur et un métropolitain à un higoumène et un réseau aristocratique, familial dans le cas de Michel Maléinos, une ligne précisément esquissée dans la *Vie* de Syméon le Nouveau Théologien.

Fruit de cette aristocratie de l'Empire, encore implantée en province tout en étant bien établie et introduite à Constantinople, à un moment où le pouvoir impérial, en la personne de Basile II, semble réaffirmer son autorité à ses dépens²⁸, Syméon peut-il être considéré comme l'interprète de ses intérêts ?

Il ne s'agit pas d'examiner à nouveau les rapports étroits de Syméon avec les dignitaires et les fonctionnaires de la Ville²⁹, mais de tenter d'analyser ce qu'il dit du pouvoir, de montrer en quoi la pensée de Syméon est aussi une pensée du pouvoir, qui, sans être nécessairement élaborée comme un contre-discours (opposé au discours impérial), accorde une large place, sinon une place exceptionnelle, au groupe aristocratique.

Βασιλεῖς καὶ ἄρχοντες

En de nombreux passages, Syméon décrit le monde ici-bas, évoque la cour et le fonctionnement politique et institutionnel de l'Empire, pour dire l'au-delà, exprimer sa vision du monde divin et parler de Dieu et de sa relation avec lui. Pour Jean Darrouzès, dans les *Traité théologiques et éthiques*, « [d]es discours entiers ne sont que des comparaisons prolongées »³⁰. Alexander Kazhdan choisit de les relever, thème après thème, pour, écrit-il, « donner de l'air » à Syméon et ne pas le réduire à un chaînon de la mystique byzantine³¹.

En adoptant cette façon d'écrire, qui ne manque pas de poser problème, Syméon avance une vision globale de l'autorité. Dans beaucoup des comparaisons qui lui servent à illustrer et justifier ses admonestations adressées aux moines, il ne se contente pas de se référer aux *basileis*, mais il évoque, réunis en une seule formule, *basileis* et *archontes*³². C'est un syntagme récurrent, qu'il peut développer jusqu'à inclure d'autres catégories de puissants, comme les riches, ou encore les stratèges. Par exemple, dans le premier des

27. Comme me le signale Vincent Déroche, voir aussi, sur la formalisation du rituel de cour et le contrôle exercé par l'empereur, Av. CAMERON, *The construction of court ritual : the Byzantine Book of Ceremonies*, dans *Rituals of royalty : power and ceremonial in traditional societies*, ed. by D. Cannadine & S. Price, Cambridge – New York – Melbourne 1987, p. 106-136.

28. Sur l'ensemble de la question, voir L. ANDRIOLLO, *Constantinople et les provinces d'Asie Mineure, IX^e-XI^e siècle : administration impériale, sociétés locales et rôle de l'aristocratie* (MTM 52), Paris 2017.

29. Voir, outre McGUCKIN, *Symeon the New Theologian* (cité n. 14), P. ARGÁRATE, *Constantinople between two millenia : the testimony of Symeon the New Theologian in his own writings and Niketas' Vita Symeonis : political, social, and religious considerations*, *Constantinopla : 550 años de su caída*, E. Motos Guirao & M. Morfakidis Filaktós eds., Granada 2006, p. 135-144.

30. Syméon le Nouveau Théologien, *Traité théologiques et éthiques. 1, Théol. I-III – Eth. I-III*, introd., texte critique, trad. et notes par. J. Darrouzès (SC 122), Paris 1966, Éthique I 1, p. 76.

31. A. KAZHDAN, *Das System der Bilder und Metaphern in den Werken Symeons des Neuen Theologen*, dans *Unser ganzes Leben Christus unserm Gott überantworten : Fairy v. Liliensfeld zum 65. Geburtstag*, hrsg. von P. Hauptmann, Göttingen 1982, p. 221-239, p. 231-236 (sur le palais impérial), p. 239 (conclusion). L'auteur interprète l'usage des comparaisons et métaphores comme le signe de l'ancrage de Syméon dans la société : *ibid.*, p. 223.

32. Syméon emploie, avec une semblable systématisme, d'autres formules similaires comme celles de « parents et amis », « gloire, renommée et richesse », faisant usage d'une redondance stylistique.

traités éthiques, il évoque en ces termes la genèse du monde : « Après nous avoir montré ainsi le mode de la création du monde, (Dieu agit) alors comme un roi (βασιλεύς), un chef (ἄρχων) ou un riche (πλούσιος). »³³ Plus loin dans le même discours il compare le royaume de Dieu à une « maison (οἶκος) vaste » et à un « palais impérial » (βασιλεία)³⁴. Ces formules ont pour fonction moins de hiérarchiser les *basileis* et les archontes que d'inclure les uns et les autres dans une seule et même catégorie. Aussi, dans les *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, exhorte-t-il en ces termes ses moines :

*Aucun de ceux qui ont reçu la faveur d'être avec Dieu dans l'unité de l'Esprit et de goûter ses dons ineffables n'aime plus cette gloire vile et méprisante que lui offrent les hommes, ni l'or, ni les vêtements, ni ces pierres que les sots estiment précieuses. Il n'attache pas son cœur à la richesse qui s'écoule. Il ne désire pas être remarqué par les rois et les archontes, eux qui ne gouvernent pas mais sont dominés par la foule par bien des choses [...] (ὁὐ παρὰ βασιλέων καὶ ἀρχόντων γνωρίζεσθαι βούλεται τῶν οὐκ ἀρχόντων ἀλλ' ὑπὸ πολλῶν κυριευομένων).*³⁵

Une autre preuve en est donnée dans la cinquième catéchèse, dans laquelle Syméon invite tous les fidèles, laïcs comme moines, au repentir. À chacun il présente un modèle : aux femmes dans leur ensemble, Pélagie, Marie l'Égyptienne, Théodora, Euphrosyne et Xénè³⁶; aux hommes, qui sont « rois et archontes », David, puis « Moïse, Jésus fils de Navé, David et combien d'autres [...] », qui furent, rois comme vous, archontes, généraux »³⁷. Aux *basileis* et archontes Syméon présente donc les mêmes modèles. Il généralise ensuite son idée – chacun sera jugé par son semblable – en recourant à d'autres catégories (« les pères par des pères, les amis et parents par des amis et parents, les frères par des frères, les esclaves et les hommes libres par des esclaves et des hommes libres, les riches et les pauvres par des riches et des pauvres, les gens mariés par des gens qui ont brillé dans le mariage, les célibataires par ceux qui ont vécu dans le célibat »). Ailleurs, dans la même catéchèse, l'archonte se substitue au *basileus* dans une comparaison entre Adam et Ève d'une part et des serviteurs désobéissants d'autre part³⁸.

33. Syméon le Nouveau Théologien, *Éthique I 1* (cité n. 30), p. 180/181, l. 88-89/l. 88-90.

34. *Éthique I 5*, p. 222, l. 124.

35. Syméon le Nouveau Théologien, *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, introd., texte critique, trad. et notes de J. Darrouzès, 2^e éd. avec la collab. de L. Neyrand, Paris 1980 (SC 51bis), 3, 78, p. 168-169, l. 20-27, tr. J. DARROUZÈS.

36. Deux courtisanes, une femme adultère et deux vierges qui refusent le mariage, toutes célébrées dans le *Ménologe métaphrastique*, comme le remarque Basile Krivochéine : Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses. I, Catéchèses 1-5*, introd., texte critique et notes par B. Krivochéine, trad. par J. Parnelle (SC 96), Paris 1963, Catéchèse 5, p. 425-427, n. 5.

37. *Ibid.*, p. 426/427-430/431, citation p. 430/431, l. 620-625.

38. *Ibid.*, p. 400/401-402/403, l. 290/291-305/306 : « Imaginez en effet, des serviteurs attachés à quelque puissant de ce monde (τινος τῶν ἀρχόντων τοῦ παρόντος αἰῶνος), choisis pour lui rendre leurs services en sa présence : aussi longtemps qu'ils gardent inviolablement à leur maître (δεσπότης) la réserve, le respect et la soumission, qu'ils l'aiment ainsi que leurs compagnons de service, ils jouissent de la familiarité avec lui, de sa bienveillance et de son amour, vivant au comble de l'aisance, des délices et du luxe ; mais s'ils tombent dans l'effronterie, s'ils se rebiffent contre leur propre maître (δεσπότης) et se dressent contre leurs compagnons, ils sont privés de cette familiarité, de cet amour et de cette bienveillance, ils sont par lui exilés dans une terre lointaine et soumis par son ordre à mille tourments

Syméon n'introduit donc pas de distinction essentielle entre l'autorité des *basileis* et celle des archontes et préfère établir entre elles un rapport de continuité, au sens où la seconde est conçue comme la continuation de la première. On retrouve dans cette construction lexicale l'idée de l'unité de l'autorité précisément mise en lumière par Gilbert Dagron³⁹.

Les archontes, μεσῖται des empereurs

Dans un texte fondamental du septième traité éthique sur la nature même du pouvoir, Syméon précise l'articulation entre l'autorité du *basileus* et celle des archontes.

Quels sont ceux que nous disons servir (δουλεύω) l'empereur terrestre? Ceux qui se confinent dans leur propre demeure, ou ceux qui le suivent partout? Ceux qui passent leur vie dans leur propre domaine, ou ceux qui sont inscrits dans les rôles de l'armée? Ceux qui restent couchés chez eux dans les délices et l'abondance, ou ceux qui vont bravement au combat, reçoivent des coups autant qu'ils en donnent, suppriment nombre d'adversaires, délivrent leurs compagnons captifs et couvrent l'ennemi de honte? Les fondeurs d'or, les batteurs de cuivre, les peigneurs de lin, qui travaillent sans arrêt et ne peuvent qu'à peine se procurer le nécessaire pour eux et leur famille, ou bien les stratèges, les chiliarques et les autres officiers (τοὺς λοιποὺς ἄρχοντας) ainsi que les troupes qu'ils commandent? N'est-il pas évident que ce sont les seconds qui sont les serviteurs de l'empereur terrestre plutôt que les premiers? En effet un forgeron, tout comme un fondeur d'or ou un charpentier, qui exécutent un travail pour l'empereur, reçoivent de ses agents le salaire convenu, puis, comme des étrangers quelconques et indifférents, s'en reviennent chez eux sans avoir vu l'empereur ni avoir de lui la moindre connaissance qui fait l'amitié; les stratèges et les officiers, au contraire, sont tous des connaissances et des serviteurs, certains même des amis de l'empereur et, par leur intermédiaire, la troupe qui est sous les ordres de chacun (οἱ δὲ στρατηγοὶ καὶ οἱ ἄρχοντες πάντες γνωστοὶ καὶ δοῦλοι, οἱ δὲ καὶ φίλοι, τοῦ βασιλέως εἰσὶ καὶ δι' αὐτῶν ὁ ὑφ' ἐνὶ ἐκάστῳ αὐτῶν ὑπάρχων λαός).⁴⁰ Il en va de même, dis-toi bien cela, avec le roi du ciel et ceux qui le servent.⁴¹

On lit encore, quelques pages plus loin :

Souviens-toi de ce que j'ai dit : les stratèges et les officiers sont tous, les uns serviteurs, les autres même amis de l'empereur (οἱ στρατηγοὶ καὶ οἱ ἄρχοντες πάντες οἱ μὲν δοῦλοι, οἱ δὲ καὶ φίλοι τοῦ βασιλέως εἰσὶ) et, par leur intermédiaire, la troupe de ceux qui sont sous

et, à force de fatigue et d'épuisement, ils sentent de mieux en mieux ce qu'ils ont perdu avec l'aisance dont ils jouissaient et les biens dont ils sont privés. »

39. DAGRON, *Empereur et prêtre*.

40. E. RAGIA, Social group profiles in Byzantium (cité n. 19), p. 364, comprend le passage différemment : « the generals and all the archons, of which some are acquaintances and servants, some are even friends, and through each and every one of them also the people that obey to them, all are subjected to the emperor » (voir le commentaire en note, *ibid.*, p. 364, n. 193). Le prochain extrait cité permet de trancher en faveur de la traduction de Darrouzès (qui n'a sans doute pas été entièrement comprise par Efi Ragia).

41. Syméon le Nouveau Théologien, *Traité théologiques et éthiques. 2, Eth. IV-XV*, introd., texte critique, trad. et notes par J. Darrouzès (SC 129), Paris 1967, Éthique VII, p. 166-167, l. 133/132-156 (la traduction a été ponctuellement révisée).

les ordres de chacun. Ces derniers, bien qu'ils ne voient pas l'empereur et ne le rencontrent pas, espèrent cependant, en accomplissant leur service auprès de leur stratège ou de leur chef (ἄρχοντι), aussi bien que si c'était l'empereur en personne, recevoir de l'empereur par leur intermédiaire des gratifications et des dignités; et ils les reçoivent aussi en mettant en avant, comme médiateurs (μεσιῖται), leurs propres chefs (ἄρχοντες). Il en est d'autres qui se font un nom par leur courage et leur valeur personnelle et qui sont accueillis par l'empereur, honorés et établis à leur tour comme chefs (ἄρχοντες) et intermédiaires (μεσιῖται) pour d'autres; ils méritent alors d'accomplir leur service en présence de l'empereur lui-même, de lui parler et d'entendre sa voix.⁴²

Être archonte, c'est servir le souverain (βασιλεύς); servir le souverain, c'est être lié à lui, voire être son ami⁴³. Syméon exprime négativement, puis positivement l'idée que le contact de l'archonte avec le *basileus* fonde sa position⁴⁴. Les fondateurs d'or et les charpentiers qui ne manquent pas de travailler pour l'empereur ne voient ni ne connaissent le *basileus*. En revanche les archontes comparaissent devant lui, lui parlent et l'écoutent. C'est ce lien qui fait d'eux des μεσιῖται, des intermédiaires, entre le reste de la population et le souverain.

Syméon est l'un des rares auteurs à définir la place du groupe aristocratique, entre le souverain et la société. Il lui accorde une fonction bien précise. Or le terme qu'il emploie pour caractériser cette dernière est emprunté au vocabulaire de la sainteté : les saints sont eux aussi définis comme des μεσιῖται, dans les textes hagiographiques comme par Syméon lui-même qui caractérise son père spirituel, Syméon Eulabès, comme étant « un médiateur et un ambassadeur » entre la divinité et lui-même⁴⁵.

Peut-on admettre que Syméon assimile l'aristocratie au groupe des spirituels? Qu'il conçoive la relation entre *basileis* et archontes à la manière du rapport qui unit les saints et les parfaits à Dieu? Que, pour lui, les aristocrates participent à l'autorité impériale comme les parfaits participent à la divinité, que les premiers soient les saints de l'empereur? A. Kazhdan, dans l'article précédemment cité, l'a également suggéré : « in gewissem Sinne sind diese Beamten den "Beaten", den Gottesdienern, gleichgesetzt »⁴⁶.

42. *Ibid.*, p. 188/189-190/191, l. 459-473/472, (la traduction a été ponctuellement révisée).

43. Outre l'exemple de Théodore de Cyzique, qui vient d'être évoqué, Nicéphore Ouranos est sans doute l'ami le plus connu de Basile II : voir *Histoire de Yahya-ibn-Sa'ïd d'Antioche continuateur de Sa'ïd-ibn-Bitriq.*, éd. et trad. par I. Kratchkovsky & A. Vasiliev, vol. 2 (PO 23), Paris 1932, p. 459-460, p. 466-467.

44. Jean-Claude Cheynet me fait remarquer que la correspondance de Michel Psellos illustre en effet la nécessité pour les serviteurs de l'empereur et archontes d'avoir un accès personnel au souverain.

45. Syméon le Nouveau Théologien, *Actions de grâces* 1 (cité n. 3), p. 310, l. 74-75 (μεσιῖτην καὶ πρεσβευτήν). Rappelons que l'empereur prétend lui aussi à la μεσιτεία du saint. Dans la *Vie de Nicétas David* (B. FLUSIN, Un fragment inédit de la Vie d'Euthyme le Patriarche?, *TM* 9, 1986, p. 124/125, l. 43-46), Léon VI interroge le saint qu'il a convoqué : « Veux-tu donc, dit l'empereur courroucé, trouver le salut loin de Notre Majesté, sans notre prière ni notre intercession (μεσιτεία)? – Il répondit : Certes, non, ce n'est pas toi qui nous guideras vers le Christ ni qui nous conduiras vers son céleste Royaume. » Voir le commentaire de B. FLUSIN, L'empereur hagiographe : remarques sur le rôle des premiers empereurs macédoniens dans le culte des saints, dans *L'empereur hagiographe : culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine*, textes réunis et présentés par P. Guran, Bucarest 2001, p. 29-54, ici p. 29. Comme me le rappelle Vincent Déroche, le Christ est lui-même défini comme μεσιτης entre Dieu et les hommes par saint Paul (1 Tm 2,5-6).

46. KAZHDAN, Das System der Bilder und Metaphern (cité n. 31), p. 236.

Ailleurs dans son œuvre Syméon le dit expressément, par exemple (et même si la comparaison est inversée) dans ce passage des *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, où il entend distinguer le contemplatif (ὁ θεολογῶν) du pénitent et où il compare le second à un mendiant, le premier à « [celui] qui évolue au palais royal dans l'éclat du vêtement le plus digne du roi ; familier du roi, il lui parle quand il veut et à chaque instant retentissent clairement à ses oreilles ses ordres et ses volontés »⁴⁷. Plus loin, dans un chapitre plusieurs fois commenté, il reprend et développe ce propos, tout en déplaçant son attention du premier terme de la comparaison au second, du dignitaire, élevé par le souverain à la richesse et la gloire, au moine qui, par la grâce de l'Esprit, a vu Dieu⁴⁸. Le dignitaire est par rapport à l'empereur dans la même position que celui qui contemple Dieu par rapport à Dieu. Dans ces deux chapitres Syméon n'emploie pas le terme d'archonte auquel il préfère des périphrases. Néanmoins il le fait ailleurs, dans une analogie similaire. Dans le quinzième et dernier traité éthique, alors qu'il énumère différents modèles du solitaire, il introduit de nouveau une comparaison entre la prière que le solitaire (ὁ ἡσυχάζων) peut adresser à Dieu et la conversation intime qu'un archonte peut avoir avec l'empereur : « Qu'il soit, s'il le peut, comme l'un des archontes qui se tiennent près du *basileus* terrestre (εἰς τῶν παρισταμένων ἀρχόντων τῷ ἐπιγείῳ βασιλεῖ), à l'intérieur de sa chambre ; qu'il ait des entretiens amicaux et secrets avec son Maître, en parlant avec lui face à face. »⁴⁹

Il ne s'agit rien là que de très classique : dans une société où l'empereur est conçu comme le représentant de Dieu sur terre, où les eunuques figurent les anges, il est normal que les serviteurs du souverain soient assimilés aux saints. Ainsi, dans le chapitre 40 du livre II du *Livre des cérémonies*, l'analogie est également faite entre les ordres terrestre et céleste, à l'occasion de la célébration de la fête de Pâques. L'auteur explique en ces termes la couleur dorée des *lôroi* que les patrices et magistres portent en cette circonstance : leurs *lôroi* sont dorés « parce qu'ils sont frappés par les rayons du Soleil qu'est le Christ au moment où il se relève » ; les magistres et patrices « représentent les Apôtres, le bon empereur s'assimilant à Dieu autant qu'il est possible »⁵⁰. La même analogie est reprise quelques lignes plus loin lorsque l'auteur entend, cette fois, expliquer le port des rouleaux de l'*anexikakia* : les patrices sont, suppose-t-on (δηθεν), semblables aux

47. Syméon le Nouveau Théologien, *Chapitres théologiques* (cité n. 35), 2, 1, p. 102-103, l. 7-11.

48. *Ibid.* 2, 8, p. 106/107, l. 7-22 : « Celui qui a été élevé par le roi de la pauvreté extrême à la richesse, qui a été revêtu par lui d'une dignité illustre et d'un uniforme brillant, qui a reçu l'invitation à se tenir en face de lui, celui-là considère le roi avec affection et l'aime plus que tout comme son bienfaiteur ; il examine attentivement l'uniforme qu'il a revêtu, il prend conscience de la dignité et reconnaît la richesse qui lui est échue. Ainsi le moine qui a abandonné sincèrement le monde et ses biens et qui s'est approché du Christ, qui a ressenti l'appel et a été élevé au sommet de la contemplation spirituelle par la pratique des commandements, celui-là voit Dieu en personne sans erreur possible et il examine attentivement le changement survenu en lui, car il voit continuellement la grâce de l'Esprit l'entourer de clarté, cette grâce qui s'appelle le vêtement et la pourpre royale ; ou plutôt c'est le Christ lui-même, s'il est vrai que ceux qui croient en Lui revêtent le Christ. »

49. Syméon le Nouveau Théologien, *Éthique XV* (cité n. 41), p. 446/447, l. 37-40.

50. *De cer* II 40, éd. Reiske, vol. I 2, p. 638, l. 1-5. Je remercie Bernard Flusin et Michel Stavrou de m'avoir communiqué la traduction issue de la collaboration avec Gilbert Dagrón, encore inédite à ce jour.

disciples (μαθηταῖς) du Sauveur, l'empereur au Christ lui-même⁵¹. Le propos du *Livre des cérémonies* est d'autant plus intéressant qu'il est plus explicite que le *Traité de Philothée*. Lorsque Philothée énonce, à la fin du IX^e siècle, les règles du cérémonial des banquets de Pâques, il commente, entre autres, les *lôroi* portés par les empereurs, qui « symbolisent les bandelettes mortuaires du Christ »⁵². S'il mentionne bien que les empereurs sont accompagnés du sénat lorsqu'ils se rendent à l'église, il signale, uniquement dans un second temps, à l'occasion du banquet auquel les empereurs convient « l'élite du sénat », que celle-ci « participe à la grâce »⁵³. La comparaison des membres de la cour avec les apôtres ou les disciples du Christ est employée ailleurs dans le *Traité de Philothée*, lors du banquet bien connu donné dans le Triklinos des XIX lits pour la fête de la Nativité : à la table d'honneur, « douze amis [...] vont s'allonger avec l'empereur comme les douze apôtres »⁵⁴.

Syméon ne se contente pourtant pas d'illustrer et de conforter un schéma bien établi, ni même de le généraliser en ne se limitant pas au rituel et à sa portée symbolique ; il en tire, pour ainsi dire, toutes les conséquences.

La parabole du révolté

En définissant en ces termes la position des archontes, en faisant du contact avec le souverain le fondement de leur position d'autorité, conformément à la primauté gagnée par les dignités du Palais sur les dignités sénatoriales dès le IX^e siècle⁵⁵, voire en considérant les archontes comme les élus du souverain terrestre, Syméon puise dans ce qu'il dit de la relation mystique qui unit tout parfait, tout saint à Dieu. Il ne peut y avoir d'homme élu sans vision de Dieu et cette vision transforme celui qu'elle touche. « Demeurant ce que nous sommes, nous devenons par ta grâce fils, semblables à toi, dieux voyant Dieu »⁵⁶, ou encore « en même temps vivant avec Dieu nous deviendrons dieux »⁵⁷. Ainsi s'exprime-t-il dans l'hymne 15. La déification de l'homme est l'un des thèmes récurrents de l'œuvre de Syméon. En s'abstenant de poser une distinction essentielle entre les *basileis* et les archontes, il expose ou pense la relation entre souverains et archontes à la manière de sa propre union avec Dieu.

Que, dans ces comparaisons (il s'agit systématiquement de comparaisons), Syméon conçoit le rapport entre l'empereur et ses serviteurs à la manière de la relation mystique,

51. *Ibid.*, p. 638, l. 12-14. Comme le remarquent B. Flusin et M. Stavrou, que je remercie, la comparaison peut être d'origine ecclésiale : Ignace d'Antioche, au tournant des I^{er} et II^e siècles, dans la *Lettre aux Magnésiens* 6, 1 et dans la *Lettre aux Tralliens* 3, pour caractériser les instances ecclésiales – la réunion de l'évêque et des presbytres – évoque tantôt « le sénat des apôtres », tantôt « le sénat de Dieu ».

52. ΟΙΚΟΝΟΜΙΔΕΣ, *Listes*, p. 201, l. 12-13.

53. *Ibid.*, p. 201, l. 18.

54. *Ibid.*, p. 167, l. 13-14.

55. Sur la redéfinition de la hiérarchie des dignités aristocratiques dans les premiers siècles du Moyen Âge, voir M. NICHANIAN, *La distinction à Byzance : société de cour et hiérarchie des dignités à Constantinople (VI^e-IX^e s.)*, *TM* 17 (= *Constructing the seventh century*, ed. by C. Zuckerman), Paris 2013, p. 579-636.

56. Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes. 1, 1-15*, introd., texte critique et notes par J. Koder, trad. par J. Paramelle (SC 156), Paris 1969, Hymne 15, v. 107-108, p. 286-287. Dans la mention des « fils semblables à toi », citation de Jean (1 Jn 3,2).

57. Hymne 15, v. 154, p. 290-291.

c'est évident à la lecture de ce que Jean Darrouzès a appelé « l'allégorie du révolté », une parabole qu'il raconte dans son dixième traité éthique. Pour montrer que le repentir et la componction peuvent conduire au pardon de Dieu, quelle que soit la faute, il évoque le ralliement d'un rebelle à l'empereur, un rebelle qui, après avoir longtemps persisté dans la révolte, se soumet à l'empereur sous aucune condition. Voici l'intégralité du texte dans la traduction donnée par Jean Darrouzès.

Un homme s'est mis au service d'un révolté, rival et ennemi de l'empereur des chrétiens ; il remporte nombre de victoires par ses exploits contre les serviteurs de celui-ci et, tandis qu'il est en grande estime auprès de ce tyran et des armées qui lui obéissent, il a reçu à diverses reprises des messages de la part de l'empereur des chrétiens, qui l'invite à venir à lui, à se rallier à lui, pour être gratifié de dons magnifiques et régner avec lui. Mais lui, pendant quelques années, a refusé et n'a fait au contraire depuis lors qu'accentuer toujours plus la lutte. Un jour cependant le doute s'empare de lui et dans son remords il décide de prendre la fuite et de se rendre seul auprès de l'empereur, en se disant à part soi : « Bien que je n'aie pas répondu jusqu'ici aux messages de l'empereur, je crois tout de même qu'il ne tiendra pas compte, en me voyant revenir, du délai de tant d'années et de ma lenteur, car, d'après ce que j'entends dire, il est compatissant et bienfaisant ; il aura pitié de moi et tiendra toutes les promesses qu'il m'a faites. » Après avoir pesé cela dans son cœur, il le met aussi à exécution ; il se rend auprès de l'empereur, lui embrasse les pieds et demande pardon avec sanglots. Aussitôt l'excellent empereur, saisi d'une joie inespérée, l'accueille, tout en admirant sa conversion et son humilité : au lieu que cet homme aurait bien dû plutôt s'enhardir et exiger des honneurs, pour cette marque d'amour et de fidélité qu'il a donnée en abandonnant le révolté et en se ralliant à son empire, il reste prosterné déplorant sa lenteur et ses méfaits antérieurs. L'empereur le relève, se jette à son cou et le couvre de baisers ainsi que ses yeux en pleurs pendant des heures. Ensuite il fait apporter une couronne, un habit et des chaussures pareils à ceux qu'il porte lui-même et, de ses propres mains, en revêt lui-même son ennemi et son rival d'hier, sans lui adresser aucun reproche ; non content de cela, il se réjouit avec lui nuit et jour et jubile, il l'étreint et l'embrasse sur la bouche, poussant l'excès d'amour à son égard au point de ne pas s'en séparer même durant le sommeil ; il le fait coucher avec lui et l'étreint sur le lit, il le couvre de partout de sa propre couverture et pose son visage sur tous ses membres.⁵⁸

Jean Darrouzès note que cette « sensiblerie un peu équivoque [...] ne rappelle en tout cas nullement la conduite de Basile II, l'empereur contemporain, à l'égard des rivaux de l'époque ». Il est inutile en effet de chercher un parallèle historique, du moins pour la dernière partie du texte, qui entend évoquer, *in fine*, la réconciliation avec Dieu. L'ensemble de la parabole est organisé en deux temps : le premier rappelle un processus politique et militaire dont témoignent aussi les chroniques et que Jean-Claude Cheynet a analysé, tandis que le second abandonne toute référence proprement historique pour ne traiter que de l'union avec Dieu que tout moine doit rechercher. Syméon puise certes dans les *realia*, mais il ne s'y attarde pas.

58. Syméon le Nouveau Théologien, Éthique X (cité n. 41), p. 276/277-278/279, l. 235-273 (la traduction a été ponctuellement révisée).

Dans le premier temps, il n'est pas impossible en effet que Syméon ait puisé dans des chroniques ou histoires, tant ce qu'il décrit rappelle les mécanismes de l'extinction de la révolte examinés par Jean-Claude Cheynet. Le pouvoir impérial tend à répliquer à une tentative d'usurpation en achetant, dans un premier temps, le ralliement des rebelles ou d'une partie d'entre eux, de sorte que la révolte a pu être définie comme un temps de renégociation avec l'empereur par les dignitaires de leur position⁵⁹. Syméon, qui a composé les *Traité*s à une date que l'on ignore (pour Darrouzès, dans la première décennie du XI^e siècle⁶⁰), a-t-il fait usage d'un cas précis? J'ai beau avoir lu différents comptes rendus de révoltes contemporaines, je n'en ai trouvé aucun qui corresponde tout à fait à son propos. On trouve, dans les chroniques byzantines, plusieurs mentions des promesses faites par l'empereur aux partisans de son adversaire pour affaiblir ce dernier : par exemple, dans les récits de Léon le Diacre et de Jean Skylitzès de la révolte de Bardas Phocas en 970, dans celui de Jean Skylitzès de la révolte de Bardas Sklèros en 976 ou, encore, dans le compte rendu par Michel Psellos de la rébellion de Bardas Sklèros de 989⁶¹. Les événements de ces révoltes diffèrent certes du scénario exposé par Syméon, ceux de 989 y renvoient cependant de plusieurs manières : Bardas Sklèros, échappé du califat où il s'était réfugié, gagna le parti de Bardas Phocas en 987 ; après le décès de celui-ci, le 13 avril 989, il choisit de reprendre la rébellion avant de finir par accepter de négocier son ralliement avec l'empereur, qui lui accorda le titre de curopalate (jusqu'à-là réservé aux membres de la famille impériale) et une dotation fiscale, ainsi que des dignités pour ses partisans⁶². Psellos décrit par le menu la rencontre entre l'empereur et le « tyran », qui s'embrassent et boivent à la même coupe⁶³.

Le lexique choisi par Syméon constitue un autre indice. Il utilise notamment le verbe γνωσιμαχέω (changer d'avis, se rétracter), pour la première et unique fois dans son œuvre si l'on en croit le *Thesaurus linguae graecae*. En revanche le terme est employé à plusieurs reprises par les chroniqueurs. Dans les *Règnes* de Léon le Diacre, il est introduit précisément dans le récit de la révolte de Bardas Phocas en 970. Ainsi, lorsque Jean Tzimiskès recommande à Bardas Sklèros d'éviter de verser le sang et « d'obtenir par des promesses de titres honorifiques, des distributions d'argent et des garanties d'exemption de peine, la soumission de ceux qui avaient suivi le rebelle dans sa dérive », il lui confie en outre « des décrets scellés de sceaux impériaux en or, où étaient inscrits des titres de

59. J.-C. CHEYNET, *Pouvoir et contestations à Byzance, 963-1210* (Byzantina Sorbonensia 9), Paris 1990, p. 170-171 : « L'empereur s'attachait donc plutôt à soudoyer les lieutenants et la troupe de l'usurpateur en renchérissant sur les promesses qui leur avaient été faites. Ses généraux disposaient de deux armes aussi redoutables l'une que l'autre, une armée décidée et des chrysobulles prêts à être distribués. Bardas Sklèros pour le compte de Jean Tzimiskès [en 970], Léon le protovestiaire pour celui de Basile II [en 976-977?], eurent tout pouvoir pour accorder les dignités, l'empereur ayant transféré sur leur personne ce privilège. »

60. Syméon le Nouveau Théologien, *Traité*s théologiques. 1 (cité n. 30), p. 8-13.

61. Révolte de Bardas Phocas de 970 : Leo Diaconus, éd. Hase, VII, p. 117, l. 13-19 ; Scylitzes, p. 292, l. 32-37. Révolte de Bardas Sklèros en 976 : *ibid.*, p. 320, l. 33-35. Rébellion de Bardas Sklèros de 989 : Michel Psellos, *Chronographie*, Règne de Basile II, XXVI, vol. 1, p. 16.

62. Voir CHEYNET, *Pouvoir et contestations* (cité n. 59), p. 33-34. Michel Psellos, *Chronographie*, Règne de Basile II, XII, XXIII-XXVIII, vol. 1, p. 8-9, 14-17. Scylitzes, p. 333-336, 338-339. *Histoire de Yahya* (cité n. 43), vol. 2, p. 419-422, 426-427.

63. Michel Psellos, *Chronographie*, Règne de Basile II, XXVIII, vol. 1, p. 17.

taxiarques, de stratèges et de patrices, en l'engageant à les offrir en cadeau et bienvenue à ceux qui tournaient casaque, qui rejetaient l'autorité du rebelle et qui penchaient pour une soumission totale à l'empereur » (ἐνεχειρίζε δὲ αὐτῷ καὶ τόμους, κατασσημασμένους ἐκ χρυσοῦ σφραγίσσι βασιλικαῖς, οἷς ἐνεγέγραπτο ταξιάρχων καὶ στρατηγῶν καὶ πατρικίων τιμαί. τούτοις ἐγκελευσάμενος δεξιούσθαι τοὺς γνωσιμαχοῦντας, καὶ ἀθετοῦντας τὴν τοῦ τυράννου αὐθεντίαν, καὶ πρὸς τὴν τοῦ βασιλέως ἀποκλίνοντας δούλωσιν)⁶⁴. Léon le Diacre emploie d'autres termes qui sont également utilisés par Syméon, τύραννος et τιμαί, ainsi que l'expression de τὴν τοῦ βασιλέως δούλωσιν, tous mots qui sont assez communs en fait, tandis que d'autres vocables de la parabole sont absents de l'œuvre de Léon, comme ceux d'ἀντάρτης (rebelle) ou d'ἀντίδικος (ennemi). Syméon ne se contente donc pas de puiser dans le vocabulaire du seul Léon le Diacre.

Si le récit de Syméon est alimenté par des exemples, il ne s'y réduit pas. Son auteur n'hésite pas à s'en écarter, par le lexique qu'il emploie et les variations qu'il introduit par rapport à tous les événements qui auraient pu inspirer sa parabole. L'enjeu de celle-ci est religieux et non politique, comme il le montre avec clarté en un autre passage de son œuvre. Dans son quatrième traité éthique il reprend le schéma qu'il met en œuvre dans la parabole du révolté : un serviteur quitte son *basileus* pour un tyran, avant de retourner au premier⁶⁵. La signification en est encore plus claire : le *basileus*, c'est Dieu ; le tyran, le démon ; le serviteur, l'homme pécheur. Sauf qu'en ce cas, le serviteur est maltraité par le tyran et délivré par le *basileus*. Il en est d'autant plus dévoué⁶⁶.

Parce que la parabole du révolté est religieuse, il n'est pas surprenant qu'elle change de ton et de registre dans un deuxième temps. Le point de rupture en est précisément le moment où le révolté rejoint l'empereur. Il se rallie au *basileus* sans rien demander (« cet homme aurait bien dû plutôt s'enhardir et exiger des honneurs, pour cette marque d'amour et de fidélité qu'il a donnée en abandonnant le révolté et en se ralliant à son empire »⁶⁷), contrairement au révolté qui rejoint le camp de l'empereur contre une compensation, à l'instar de Bardas Sklèros en 989⁶⁸. À ce moment de la parabole il n'est plus question de révolté mais de repentir, le repentir ne négociant pas et ne monnayant pas sa réconciliation avec Dieu. Syméon ne l'écrit pas, mais il le suggère implicitement.

La source dans laquelle Syméon puise le récit des retrouvailles entre l'empereur et le rebelle confirme qu'il a abandonné toute perspective proprement historique. Ces retrouvailles se déroulent en effet en trois temps : la rencontre, le couronnement et l'union. Les deux premiers sont empruntés à une parabole bien connue de l'Évangile de Luc, celle du fils prodigue (Lc 15,20-24), une parabole à laquelle Syméon fait allusion dans plusieurs de ses hymnes, s'identifiant avec le prodigue⁶⁹. Jean Darrouzès signale la

64. Leo Diaconus, éd. Hase, p. 117 ; Léon le Diacre, *Empereurs du x^e siècle*, p. 150. Le terme est aussi utilisé p. 20 l. 8, p. 139 l. 9 (éd. Hase), dans d'autres contextes.

65. Syméon le Nouveau Théologien, *Éthique IV* (cité n. 41), p. 22/23-24/25, l. 192-239.

66. Le thème de la révolte ou plutôt, en ce cas, du complot est introduit également dans les *Catéchèses* (Catéchèse 28 [cité n. 3], p. 140).

67. Voir n. 58.

68. Voir n. 62.

69. Voir, par exemple, Syméon le Nouveau Théologien, Hymne 1, v. 5 (cité n. 56), p. 156 (voir aussi p. 155, n. 1) ; Id., *Hymnes. 2, 16-40*, texte critique par J. Koder, trad. et notes par L. Neyrand (SC 174), Paris 1971, 17, v. 75 p. 18. Syméon cite la même parabole dans la catéchèse 30, précisément consacrée à la question de la pénitence : Catéchèse 30 (cité n. 3), p. 200, l. 80-84.

citation directe qui est ici faite du texte néotestamentaire : « il courut se jeter à son cou et le couvrit de baisers ». En réalité l'ensemble du passage est calqué sur celui de la parabole de Luc : « Mais le père dit à ses serviteurs : “Vite, apportez le plus beau vêtement pour l'habiller, mettez-lui une bague au doigt et des sandales aux pieds, allez chercher le veau gras, tuez-le, mangeons et festoyons, car mon fils que voilà était mort, et il est revenu à la vie ; il était perdu, et il est retrouvé.” Et ils commencèrent à festoyer. » (Lc 15,22-24) Syméon mentionne en effet ces différents attributs : l'habit (στολή dans les deux cas), l'objet (une bague dans le cas du fils prodigue, une couronne dans la parabole de Syméon) et les sandales (ὑποδήματα dans les deux textes). Et, en guise de festivités, peut-on ajouter, une nuit de noces. Enfin le *basileus*, comme le père, s'abstient de tout reproche.

Après avoir décrit le ralliement du rebelle à l'empereur à la manière du retour du fils prodigue (il manque cependant dans le récit la figure du fils aîné), Syméon l'évoque explicitement comme une union homosexuelle (et sans « sensiblerie un peu équivoque », comme le commente Jean Darrouzès⁷⁰). Ce passage a été commenté avec précision par Derek Krueger qui en étudie exclusivement les aspects proprement sexuels, pour montrer que le désir homosexuel est intégré, dans la spiritualité monastique défendue par Syméon, à la quête de Dieu et du salut⁷¹. Tout en soulignant l'assimilation banale du salut aux noces célestes, dans l'œuvre de Syméon comme dans la Bible, Krueger commente tout particulièrement le procédé par lequel le Nouveau Théologien fait du corps du moine, objet, écrit-il, du désir de Dieu, le « locus » de la déification, dans l'usage de cette parabole comme, généralement, dans plusieurs de ses hymnes, en particulier les hymnes 15 et 16.

La parabole du révolté ne peut donc être comprise qu'à la lumière de ce que Syméon écrit sur l'union mystique et dont il comprend celle-ci. Le récit de la réconciliation du révolté et de l'empereur, qui entend illustrer la réconciliation du pécheur avec Dieu, est construit, *in fine*, sur le modèle de la vision de Dieu et de l'union avec Dieu. Elle n'en conforte pas moins l'idée que le rapport entre l'empereur et ses serviteurs est pensé à la manière du rapport mystique entre Dieu et les parfaits.

En considérant les archontes à la manière des *basileis*, en développant une pensée globale des instances de pouvoir, Syméon assigne une place entière au groupe aristocratique dans l'exercice de la souveraineté.

LE POUVOIR DANS LA HIÉRARCHIA

Syméon fait usage d'un vocabulaire varié pour désigner le pouvoir et ceux qui le possèdent. Outre le mot de βασιλεύς, il emploie les termes d'ἄρχων, de κύριος, d'ἐξουσιαστής ou de δεσπότης⁷². Ou encore, si l'on considère le pouvoir même plutôt

70. Voir p. 394.

71. KRUEGER, Homoerotic spectacle (cité n. 6). L'auteur, p. 100, signale en effet que « [t]he imperial context may invoke Byzantine political and military realities during the reign of Basil II, with rebels changing sides in wars against the emperor. But Symeon's interest lies in the delights of reconciliation. »

72. Syméon le Nouveau Théologien, Éthique I 1 (cité n. 30), p. 174/175, l. 7-8 : Le sixième jour, Dieu « forma Adam et l'établit souverain (κύριος) et roi (βασιλεύς) de toute la création visible. » *Ibid.*, p. 180/181, l. 89/89-90 : « Après nous avoir montré ainsi le mode de la création du monde, (Dieu agit) alors comme un roi (βασιλεύς), un chef (ἄρχων) ou un riche (πλούσιος) [...]. » Éthique XI (cité

que son détenteur, ceux d'ἀρχή, d'ἐξουσία, de κυριότητες, de δύναμις et de βασιλεία⁷³. Ce vocabulaire est pour partie emprunté au Pseudo-Denys, que Syméon évoque le règne de Dieu ou celui des souverains du monde. L'influence du philosophe tardo-antique sur Syméon n'apparaît comme acquise que depuis une vingtaine d'années, alors qu'elle a été soulignée par son disciple, Nicéas Stéthatos. Ce dernier, lui-même lecteur des œuvres du Pseudo-Denys dont il cite abondamment les *Noms divins* dans sa préface aux *Hymnes* de Syméon, fait du Pseudo-Denys l'inspirateur de Syméon, notamment, suivant Johannes Koder, pour « sa vision de la transcendance divine – de ce Dieu qui est au-dessus de tout nom, mais cause de tous les êtres, et auquel tous participent dans la mesure de leur dignité ontologique, mais surtout de leur purification et de leur illumination »⁷⁴. Antonio Rigo montre même comment Nicéas fait de Syméon un second Denys⁷⁵.

Syméon emprunte en effet à l'auteur tardo-antique le lexique et les notions qui alimentent à la fois ses évocations du royaume de Dieu et celles des royaumes terrestres⁷⁶. Ainsi, dans l'hymne 24, Syméon fait clairement usage des catégories introduites par le Pseudo-Denys dans son traité *De la hiérarchie céleste*, traité dans lequel cette hiérarchie est organisée en trois triades⁷⁷. En voici, pour rappel, le schéma élaboré par René Roques, dans son introduction à l'œuvre⁷⁸ :

- | | | |
|-------------------------|-----------------------------|---------------------------|
| 1. Séraphins (Σεραφίμ) | 4. Dominations (Κυριότητες) | 7. Principautés (Ἀρχαί) |
| 2. Chérubins (Χερουβίμ) | 5. Vertus (Δυνάμεις) | 8. Archanges (Ἀρχάγγελοι) |
| 3. Trônes (Θρόνοι) | 6. Puissances (Ἐξουσίαι) | 9. Anges (Ἄγγελοι) |

Toutes ces catégories sont donc citées dans l'extrait suivant de l'hymne 24 dans lequel Syméon s'adresse à Dieu :

Au-delà des cieux et de tout ce qui est aux cieux, du ciel tu es le seul artisan, détenant seul la puissance (ἐξουσίαζων), seul tu portes par ton commandement et par ta seule volonté tu maintiens tout. Tu as autour de toi des myriades d'anges (ἄγγελοι) et des milliers de

n. 41), p. 342/343, l. 181/182-185 : À propos de l'homme qui porte Dieu en lui : « Ne sera-t-il pas plus heureux et plus glorieux que n'importe quel empereur (βασιλεύς), plus puissant et autrement puissant que n'importe quel prince (δυνάστης), plus riche que n'importe quel monde et que tous les mondes visibles? » *Ibid.*, p. 371, l. 578-583/582 : à propos du diable, il déclare qu'« il est appelé [par le Christ] prince (ἄρχων) du monde, non pas à titre de maître doté du pouvoir (ἐξουσιαστής et δεσπότης) – loin de nous ce blasphème, car il n'a même pas pouvoir (ἐξουσία) sur des pourceaux! – mais parce qu'il réduit en esclavage sous son pouvoir ceux qui sont cloués au monde par la convoitise des choses et des biens qu'il contient. »

73. Voir *infra*.

74. Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes. 1* (cité n. 56), p. 56.

75. A. RIGO, La spiritualità monastica bizantina e lo pseudo-Dionigi l'Areopagita, dans *Il monachesimo tra eredità e apertura*, a cura di M. Bielawski & D. Hombergen (Studia Anselmiana 140), Roma 2004, p. 379-418, ici p. 384-386. Rappelons que le Pseudo-Denys est identifié par Syméon le Nouveau Théologien et son disciple Nicéas Stéthatos avec Denys l'Aréopagite, disciple de saint Paul.

76. Ces emprunts lexicaux ont été signalés dans d'autres évocations de Syméon. Voir *ibid.*, p. 387 (« quando il Nuovo Teologo parla di Dio, della tenebra e della luce divina o dell'esperienza dell'estasi »).

77. À propos de la hiérarchie céleste, les catégories d'anges sont empruntées par le Pseudo-Denys à Grégoire de Nazianze et à d'autres. Quant à l'organisation en triades, il en est redevable aux néoplatoniciens (Jamblique, Proclus).

78. Denys L'Aréopagite, *La hiérarchie céleste*, introd. par R. Roques, étude et texte critique par G. Heil, trad. et notes par M. de Gandillac (SC 58), Paris 1958, p. XLVIII-XLIX.

*milliers d'archanges (ἀρχάγγελοι), des trônes (θρόνοι) et des dominations (κυριότητες) sans nombre; tu as les vertus (δυνάμεις), les Chérubins (Χερουβίμ) et les Séraphins (Σεραφίμ) aux yeux multiples, les principautés (ἀρχαί) et les puissances (ἐξουσία) et d'autres plus nombreux encore, comme serviteurs et amis.*⁷⁹

C'est une partie de ces termes que Syméon emploie également dans l'hymne 22 pour parler cette fois, au nom de Dieu, « des grands de ce monde, des puissances (ἐξουσία) et des trônes (θρόνοι) ou de ceux qui prétendent commander (ἄρχειν) et régner (βασιλεύειν) grâce à moi ou de ceux qui tiennent la place de mes apôtres divins »⁸⁰.

Il ne s'agit pas d'un simple remploi lexical. Syméon conçoit le pouvoir de la manière dont le Pseudo-Denys pense la hiérarchie. Cette dernière, qui culmine dans la théarchie (le principe divin), est définie, tant dans *La hiérarchie céleste* que dans *La hiérarchie ecclésiastique*, comme ce qui conduit à la connaissance de Dieu et à la divinisation des intelligences, suivant l'analyse de René Roques. « Manifestation graduelle du divin », en générant de la connaissance et de la sainteté, elle mène à l'union avec Dieu⁸¹. Si la hiérarchie ecclésiastique ne peut accéder au divin que grâce à la hiérarchie céleste, l'une et l'autre communiquent entre elles, de même qu'au sein de chaque hiérarchie, les triades, et, au sein de chaque triade, les ordres (τάξεις), tous étant illuminés par celui qui le précède et illuminant celui qui le suit⁸². La déification se fait donc de manière médiate, par la médiation de chacun des ordres, qui constituent autant de seuils dans la connaissance de Dieu et l'union avec Dieu⁸³. Aussi Denis Roques peut-il en conclure que « [l']univers

79. Syméon le Nouveau Théologien, Hymne 24, v. 187-197 (cité n. 69), p. 240/241 (j'ai modifié si nécessaire la traduction des termes « pseudo-dionysiens »). Voir aussi, dans une perspective un peu différente, Syméon, Éthique III (cité n. 30), p. 155 : « À jamais, celui que nous appelons Dieu dans nos hymnes et nos louanges, le Père éternel, le Fils coéternel du Père, le très saint Esprit coéternel et consubstantiel du Père et du Fils, qui sont nature, gloire et origine unique, la trinité consubstantielle, la divinité une, l'essence d'égalité en trois hypostases, le principe (ἀρχή) de toutes choses, la puissance (δύναμις) qui fait subsister et qui crée en siégeant sur le même trône et dans la même gloire, le pouvoir unique (ἐξουσία), la royauté (βασιλεία) et la souveraineté (κυριότης) toute-puissante, (à jamais) ce Dieu est et est dit Dieu unique. »

80. Syméon le Nouveau Théologien, Hymne 22, v. 131-138 (cité n. 69), p. 180/181.

81. R. ROQUES, *L'univers dionysien : structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys* (Théologie 29), Paris 1954. Voir aussi son introduction à l'édition et à la traduction de *La hiérarchie céleste* (voir n. 78).

82. Ou commandent ceux qui les suivent et sont commandés par ceux qui les précèdent : voir Pseudo-Denys, *La hiérarchie céleste* (cité n. 78), XV, 1, p. 164 ; III, 2, p. 89-90. Sur la composition de la hiérarchie ecclésiastique en deux triades (les hiérarques, les prêtres et les ministres, puis les moines, le peuple saint et les ordres purifiés), voir ROQUES, *L'univers dionysien* (cité n. 81), p. 174-195.

83. Pseudo-Denys, *La hiérarchie ecclésiastique*, dans Id., *Ceuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, trad., préface et notes par M. de Gandillac (Bibliothèque historique), Paris 1943, p. 247 (texte dans *Corpus Dionysiacum. 2, De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*, hrsg. von G. Heil & A. M. Ritter, 2., überarb. Auflage [Patristische Texte und Studien 67], Berlin – New York 2012, p. 64, l. 23-p. 65, l. 8) : « [la hiérarchie] dont nous entreprenons maintenant la louange ne comprend qu'une seule et même puissance à travers toutes ses fonctions hiérarchiques. Chaque chef hiérarchique, en effet, dans la mesure où le comporte son essence, sa proportion et son ordre (τάξις), peut, d'une part, recevoir l'initiation des secrets divins et obtenir la déification, transmettre d'autre part à ceux qui viennent après lui, selon le mérite de chacun, une part de cette sainte déification qu'il a reçue de Dieu lui-même. Quant aux inférieurs, d'une part, ils obéissent à ceux qui ont plus de pouvoirs qu'eux, d'autre part, ils incitent à progresser leurs propres subalternes. Ces derniers eux-mêmes

hiérarchique est exclusivement celui du sacré et du consacré », qu'en sont écartés tous ceux qui sont exclus du sacré, anges déchus, pécheurs ou non baptisés⁸⁴. Il rappelle encore que cette « vision étagée du monde » et cette « théorie des médiations nécessaires » (suivant un double mouvement, ascendant et descendant) « dérive[nt] en droite ligne du dernier néoplatonisme »⁸⁵.

Syméon ne se limite pas à l'usage des catégories de la hiérarchie céleste du Pseudo-Denys. Il pense et interprète l'organisation des pouvoirs dans le monde conformément au principe même de la hiérarchie⁸⁶. Dans le septième traité éthique, déjà cité, lorsqu'il cherche, à deux reprises, à définir la position de l'archonte et ce qui fait le service de l'empereur, Syméon expose avec beaucoup de clarté l'organisation en chaîne, hiérarchique, des pouvoirs. Serviteurs, voire amis de l'empereur, les stratèges et les archontes ont sous leurs ordres tous ceux qui, en les servant, « aussi bien que si c'était l'empereur en personne, [espèrent] recevoir de l'empereur par leur intermédiaire des gratifications et des dignités ; et ils les reçoivent aussi en mettant en avant, comme médiateurs (μεσίτας), leurs propres chefs (ἄρχοντες) »⁸⁷.

Syméon souligne ici la position intermédiaire de chacun des chaînons : l'archonte est décrit, dans cet extrait comme dans les lignes suivantes, on l'a vu, comme un μεσίτης⁸⁸. Le terme de μεσίτης n'appartient certes pas à proprement parler au lexique du Pseudo-

ne se contentent pas de progresser ; dans la mesure du possible ils guident les autres. Et c'est ainsi que, grâce à cette harmonie divine et hiérarchique, chaque [ordre] peut participer autant qu'il est en lui à Celui qui est beau, sage et bon. »

84. Pseudo-Denys, *La hiérarchie céleste* (cité n. 78), p. XLIV.

85. R. ROQUES, *L'univers dionysien* (cité n. 81), p. 101 sqq.

86. Notons que la conception du Pseudo-Denys est quasi explicitement invoquée dans l'argumentation de Syméon en faveur de la sainteté du temps présent. Syméon le Nouveau théologien, *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques* (cité n. 35), 3, 4, p. 122-123, l. 5-19 : « Les ordres intelligibles des puissances célestes reçoivent leur lumière de Dieu, ordre par ordre, du premier au second, de celui-ci à un autre, et ainsi de suite jusqu'à ce que le rayonnement divin les atteigne tous. Il en est de même pour les saints. Recevant leur lumière à partir des anges de Dieu, reliés et réunis par le lien de l'Esprit, ils deviennent les égaux et les émules des anges. En effet c'est à partir des saints qui les ont précédés que les saints de génération en génération viennent par la pratique des commandements de Dieu se joindre à eux, reçoivent comme eux la lumière, recevant la grâce de Dieu par la participation. Ils deviennent comme une chaîne d'or, chacun d'eux étant un chaînon relié au précédent par la foi, les œuvres et la charité, jusqu'à former dans le Dieu unique une chaîne qu'il n'est pas facile de rompre. » Sans faire allusion à la classique μεσιτεία, intercession entre les fidèles et Dieu, Syméon fait du saint du présent un intermédiaire entre les saints qui l'ont précédé et ceux qui lui succéderont, qui assure la continuité de la tradition. En organisant la société des saints en une chaîne, temporelle cette fois, il reprend le propos habituel des textes hagiographiques, qui font du saint qu'ils honorent le dernier chaînon d'une longue succession, laquelle commence avec les Prophètes, continue avec les Apôtres et les martyrs et s'achève avec le nouveau saint. L'enjeu est, bien sûr, de justifier la sainteté nouvelle (cf. *Catéchèse VI* [cité n. 3], p. 36/37, l. 251/252-254/255 : « C'est le manque de foi de beaucoup qui disent, au grand dam de leurs auditeurs, qu'il ne saurait se trouver personne en notre temps pour attendre par ses œuvres aux actions et à la grandeur de nos Pères [...] » ; *Catéchèse 29*, p. 176-178).

87. Syméon le Nouveau Théologien, *Éthique VII* (cité n. 41), p. 188/189-190/191, l. 459-473/472, ici p. 188/189-190/191, l. 462-467.

88. *Ibid.*, p. 190/191, l. 467-473/473 : « Il en est d'autres qui se font un nom par leur courage et leur valeur personnelle et qui sont accueillis par l'empereur, honorés et établis à leur tour comme chefs (ἄρχοντες) et intermédiaires (μεσίται) pour d'autres ; ils méritent alors d'accomplir leur service (ὕπηρεσίαν) en présence de l'empereur lui-même, de lui parler et d'entendre sa voix. »

Denys⁸⁹, qui ne l'emploie qu'à une reprise, dans la *Hiérarchie ecclésiastique* pour évoquer la « médiation sacrée (ιερά) », mais ce dernier utilise d'autres mots qui lui sont apparentés comme celui de μεσότης⁹⁰. Intermédiaire, l'archonte est comme « l'empereur en personne », puisqu'on le sert et qu'il redistribue « gratifications et dignités ». Comme dans la hiérarchie du Pseudo-Denys, tous ceux qui appartiennent au service de l'empereur occupent une position ambivalente, étant liés à la fois à ceux qu'ils servent et à ceux qui les servent et, surtout, participent à l'autorité de l'empereur. De même que le Pseudo-Denys souligne la communication qui existe d'un ordre à un autre, Syméon souligne, ce faisant, l'idée que servir c'est participer, essentiellement, à l'autorité du souverain et à son exercice, même s'il réserve les termes de μέθεξις et de μετέχω, qu'il emploie assez fréquemment, au monde divin⁹¹.

Parce qu'il met en parallèle l'organisation des pouvoirs à la cour et la hiérarchie qui mène à Dieu, il peut invoquer la première pour défendre la seconde. Ainsi, dans sa dix-huitième catéchèse, pour justifier l'idée qu'on ne peut recevoir la confession d'un fidèle sans avoir été appelé par Dieu (et sans avoir reçu une vision de Dieu), il argue de l'impossibilité d'ignorer la parole de l'empereur et de se soustraire à sa volonté quand il s'agit de position à la cour.

Le trône de l'Empereur, personne n'ose y monter contre sa volonté; ni même accomplir le rôle de grammairien ou de rhéteur, si on est ignorant, ou lire devant le peuple, si on est illettré; et c'est la dignité des Apôtres que tu recherches, ou que tu acceptes, avant d'avoir reçu la grâce des Apôtres ou d'en avoir vu les fruits cultivés en toi! Comment supportes-tu, Frère, la pensée d'une pareille audace? Dis-moi, très cher, si toute cette grande ville populeuse t'invitait en ces termes : « Nous allons te nommer préposité et protovestiaire de l'Empereur, monte seul au Palais, entre, parle à l'Empereur pour nous et demande-lui de faire pour nous ceci ou cela » – et supposé que tu sois inconnu pour l'Empereur en personne, aussi bien qu'un étranger pour tous les gens du Palais : oserais-tu jamais agir ainsi ou accepter cette dignité?⁹²

Les termes mêmes de la comparaison sont précisément empruntés au Pseudo-Denys, comme le suggère, indirectement, la démonstration conduite par Alexander Golitzin dans un article de 1994 qui entend réévaluer l'influence de celui-ci sur la pensée de Syméon, une influence qui aurait été minorée (par Jean Meyendorff par exemple). Golitzin compare une lettre de Syméon avec la huitième lettre du Pseudo-Denys au

89. On pourrait croire le contraire à la lecture du titre de l'ouvrage de H. GOLTZ, *Hiera mesiteia : zur Theorie der hierarchischen Sozietät im Corpus areopagiticum*, Erlangen 1974.

90. Emploi de μεσότης dans Pseudo-Denys, *La hiérarchie ecclésiastique*, dans *Corpus Dionysiacum*. 2 (cité n. 83), p. 71, l. 13. Id., *La hiérarchie céleste* (cité n. 78), VIII 2, p. 123, l. 35 : διὰ μεσότητος.

91. Sur « la participation à Dieu », voir B. FRAIGNEAU-JULIEN, *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien*, Paris 1985, p. 118-119.

92. Syméon le Nouveau Théologien, Catéchèse 18 (cité n. 3), p. 285-287. Si l'on connaît plusieurs protovestiaires de Basile II (comme Philokalès, mentionné dans sa nouvelle de 996 – SVORONOS, *Les nouvelles des empereurs macédoniens* [cité n. 17], p. 20) on n'a mention que d'un seul « préposité et protovestiaire de l'empereur », Michel Abalantès/Balantès, connu en tant que tel en 964, au moment de l'expédition contre la Sicile (voir *PmbZ* 25249). Syméon est précisément entré au service du Palais comme cubriculaire au début des années 960.

moine Démophile⁹³. Dans cette dernière Démophile est mis en cause pour avoir fait irruption dans le sanctuaire, en avoir chassé un prêtre, qu'il jugeait indigne, en train de recevoir une confession. Le Pseudo-Denys, qui lui reproche en particulier d'avoir pénétré dans l'espace du sanctuaire dont les moines sont exclus, le compare à celui qui occupe une position impériale sans ordonnance de l'empereur⁹⁴. Quant à Syméon, dans une lettre sur la confession, il défend certes le droit des moines à écouter la confession et à absoudre les pécheurs, mais il le fait en mettant en parallèle lui aussi celui qui présume de la dignité apostolique de lier et délier avec l'homme qui a l'audace de se présenter comme le représentant de l'empereur terrestre, tout en utilisant d'ailleurs un lexique très différent de celui du Pseudo-Denys⁹⁵. Golitzin ne se réfère pas aux passages des *Traité*s qui développent un propos similaire⁹⁶.

En théorisant l'organisation du pouvoir ici-bas à la manière de la hiérarchie pseudo-dionysienne, dont il ne reprend pas néanmoins toute la structure⁹⁷, Syméon ne se contente pas de faire valoir une analogie ou d'en faire usage et de penser le royaume terrestre à la manière du royaume céleste. Conformément au principe que tout pouvoir est sacré, que tout empereur est l'élu de Dieu, il accorde, à plusieurs reprises, une place spécifique à la βασιλεία, à l'ἀρχή. Lorsqu'il dénonce le monde ou prône son abandon pour Dieu, il ne le cite pas comme composantes du monde. Ainsi, dans le sixième traité éthique : « Par monde (κόσμος), j'entends la vie actuelle, à savoir le siècle présent qui est transitoire ; par les choses du monde, tout ce qui nous touche de près, que la Parole nous ordonne d'abandonner et qu'il nous faut fuir absolument : père et mère, frères, parents et amis, domaines, biens, luxe, richesse, tout, non qu'ils soient interdits ou nocifs par eux-mêmes, mais parce que nous ne pouvons nous défendre d'un attachement passionné à leur égard

93. A. GOLITZIN, Hierarchy versus anarchy? Dionysius Areopagita, Symeon the New Theologian, Nicetas Stethatos, and their common roots in ascetical tradition, *St Vladimir's theological quarterly* 38, 1994, p. 131-179, p. 135 *sqq.*, p. 136 et p. 140 et n. 49 (pour la lettre de Syméon).

94. Pseudo-Denys, Ep. 8, 1, dans *Corpus Dionysiacum*. 2 (cité n. 83), p. 178, l. 1-6.

95. Syméon le Nouveau Théologien, Ep. 1, dans *The epistles of St Symeon the New Theologian*, ed. and transl. by H. J. M. Turner, on the basis of the Greek text established by J. Paramelle, Oxford 2009, p. 44, l. 217-221/p. 45, l. 253-257.

96. Outre celui cité n. 92, voir Syméon le Nouveau Théologien, Éthique I 12 (cité n. 30), p. 306/307-308/309, l. 477-488/487. Éthique VI (cité n. 41), p. 148/149-150/151, l. 406/407-412/413 : Qui ne s'est pas vu monter au ciel « ne peut recevoir les aveux d'autrui » et « enseigner les autres ». « Prends garde d'empiéter à ton insu sur un rang (βαθμοί) voisin et sur un office (διακονία) d'autrui, au risque d'être renvoyé dans les ténèbres extérieures comme violateur de la volonté divine, comme serviteur effronté et inutile. Prends garde de te trouver dépouillé du vêtement et de la dignité sénatoriale – ce n'est autre chose, tu peux le comprendre, que la grâce de l'Esprit –, auquel cas tu risques d'être jeté, pieds et mains liés à la fois, dans le feu éternel. »

97. Voir RIGO, La spiritualité monastica bizantina (cité n. 75), p. 389 (qui renvoie lui-même à FRAIGNEAU-JULIEN, *Les sens spirituels* [cité n. 91]) : tout en ayant lu le Pseudo-Denys, Syméon ne le reprend pas à la lettre. Dans le cas examiné ici, il me semble qu'il n'examine pas la hiérarchie ecclésiastique en termes proprement pseudo-dionysiens comme il le fait pour la hiérarchie céleste. Voir, *infra*, les citations de l'hymne 58. Au contraire de Rigo et dans la continuité de Golitzin, I. Perczel majore l'influence du Pseudo-Denys sur Syméon en parlant « d'une certaine dépendance littéraire et doctrinale de Syméon à l'égard de Denys » : I. PERCZEL, Denys l'Aréopagite et Syméon le Nouveau Théologien, dans *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, éd. par Y. de Andia (Collection des Études augustiniennes. Série Antiquité 151), Paris 1997, p. 341-357, ici p. 342.

en vivant au milieu d'eux [...] »⁹⁸. Ou encore dans l'hymne 24 : « Je me suis drapé de l'habit des moines et comme un mondain j'aime les choses du monde : la gloire, la richesse, les plaisirs, les jouissances. »⁹⁹ Famille, amis, richesse, honneur et gloire font le monde. Syméon omet le plus souvent toutes les notions qui se rapportent au pouvoir.

Il existe néanmoins des exceptions¹⁰⁰, en particulier dans le troisième traité éthique, dans lequel Syméon définit l'ἄρχων.

Chefs (ἄρχοντες) et riches (πλούσιοι), devenez plutôt inférieurs (ἄρχομενοι) et pauvres (πτωχοί), puisque le riche entrera difficilement dans le royaume des cieux (Mt 19,23); et si le riche entre difficilement, le chef alors comment y entrera-t-il? Pas du tout; car le Seigneur dit à ses disciples : « Les chefs des nations leur commandent en maître (Οἱ ἄρχοντες τῶν ἐθνῶν κατεξουσιάζουσιν αὐτῶν); il n'en sera pas de même parmi vous (Mt 20,25-26), mais que celui qui veut être premier parmi vous soit le dernier de tous, l'esclave de tous, le serviteur de tous (Mc 9,35). »

Quel est en ce cas celui que l'Écriture appelle chef (ἄρχων)? Elle désigne ainsi celui qui cherche son honneur (τιμὴ) propre, celui qui profite de son pouvoir (ἀρχή) pour réaliser sa volonté (θέλημα) propre.¹⁰¹

Dans les lignes suivantes, Syméon oppose aux chefs des nations le Christ, venu faire la volonté de son Père. Ainsi, il expose, en termes clairs, la conception renouvelée du pouvoir que le christianisme impliquerait¹⁰². L'ἄρχων doit être celui qui commande au nom de son obéissance à Dieu et qui, en tant qu'ἄρχων et de ce fait, est aussi ἀρχόμενος. Cette interprétation de la parole du Christ – on pourrait presque parler de transposition, du πρῶτος à l'ἄρχων, de l'ἔσχατος à l'ἀρχόμενος – est conforme au principe qui organise la hiérarchie pseudo-dionysienne, à l'ambivalence de toute position au sein de cette hiérarchie. Aussi cette évocation de l'ἄρχων et des ἄρχοντες dans le troisième traité éthique ne contredit-elle pas l'impression que, dans la pensée de Syméon, tout ce qui relève de l'ἀρχή a la place spécifique que lui accorde la notion de hiérarchie élaborée par le Pseudo-Denys.

L'empereur

En organisant la hiérarchie civile à la manière de la hiérarchie céleste, Syméon attribue une place relative à l'empereur, comme à l'archonte. Il ne va pas à contre-courant de la représentation dominante qui fait de l'empereur un *basileus* terrestre (ἐπίγειος) comme

98. Syméon le Nouveau Théologien, Éthique VI (cité n. 41), p. 124/125, l. 51/50-59.

99. Id., Hymne 24, v. 348-350 (cité n. 69), p. 250/251. Voir aussi Éthique IV (cité n. 41), p. 26/27, l. 243-249 et p. 68/69, l. 843; Hymne 29, v. 43-48 (cité n. 69), p. 318/319; ou, dans un raisonnement inverse, *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques* (cité n. 35), 1, 10, p. 44-47.

100. Id., Hymne 31, v. 168-174 (cité n. 69), p. 398-399 : à l'entrée dans le royaume de Dieu, « seront séparés les justes des injustes, les désobéissants de ceux qui ont vraiment écouté le Christ, ceux qui aiment maintenant le monde des amis de Dieu, les cœurs durs des miséricordieux, et des pitoyables les sans pitié; et ils se tiendront tous, dépouillés de la richesse (πλοῦτος), de l'honneur (τιμὴ) et du pouvoir (ἀρχή) dont ils ont joui dans ce monde, et eux-mêmes, hélas! se condamneront. »

101. Id., Éthique III (cité n. 30), p. 432/433, l. 599-609/608.

102. Voir aussi, cette fois-ci dans le cas du clergé, Id., Catéchèse 5 (cité n. 36), l. 518-525, p. 418/419-420/421.

Dieu est le *basileus* céleste (ἐπουράνιος). Il emploie abondamment ces deux expressions et il les met en parallèle à de nombreuses reprises. Ainsi, dans les *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, précédemment cités : le contemplatif (ὁ θεολογῶν) est comparé au familier du *basileus*, le dignitaire élevé par le roi au moine appelé par le Christ¹⁰³. Plusieurs commentateurs ont cependant souligné le caractère paradoxal de son propos qui a été compris comme critique à l'encontre de l'empereur. À plusieurs reprises il compare, pour montrer les limites du premier, le pouvoir de l'empereur et celui de Dieu. Il souligne notamment que, contrairement à Dieu, l'empereur est lié à ceux qui lui sont inférieurs, dont il dépend et dont il a besoin. Dans le onzième traité éthique, il rappelle, à propos du renoncement et du ministère pastoral, que « [c]e n'est pas comme les rois de la terre, comme s'il était lui aussi à la merci de subordonnés, qu'il [Dieu] te demanderait quelque chose pour son service et usage personnels [...] »¹⁰⁴. Ailleurs il précise encore que l'empereur ne fait pas la victoire, voire n'aide pas à la victoire, alors que Dieu donne toute victoire. Dans le deuxième traité éthique, pour établir à la fois la prescience de Dieu et la libre volonté de l'homme, il compare une nouvelle fois l'empereur et Dieu : « De même qu'au spectacle, de nos jours, l'empereur observe les coureurs et les lutteurs, sans qu'on lui attribue la victoire pour les vainqueurs, ni la défaite pour les vaincus, qui sont dues soit à l'ardeur du combattant, soit à sa nonchalance, facteurs de victoire ou de défaite, de même considère avec moi qu'il en est ainsi de Dieu. » Dieu nous laisse choisir, combattre ou se laisser vaincre. Syméon complète et affine son propos dans les lignes qui suivent : « Et il ne nous laisse pas à nous-mêmes, car il connaît la faiblesse de la nature humaine; il nous assiste lui-même et, si nous sommes vraiment disposés à lutter, il devient notre allié et nous procure mystérieusement la force; et la victoire contre l'ennemi, c'est lui qui la réalise plutôt que nous. C'est ce que l'empereur, sur cette terre, ne peut faire; homme faible qu'il est, lui aussi, il a plutôt besoin de ses inférieurs (τῶν ὑπὸ χεῖρα), comme nous en avons tous besoin. »¹⁰⁵ L'idée, formulée par Syméon, que l'empereur n'est cause ni de la victoire, ni de la défaite, contrairement à Dieu, n'est pas en contradiction ouverte avec ce que Gilbert Dagron a appelé « la théologie de la victoire ». Dans son analyse des chapitres du *Livre des cérémonies* consacrés aux courses à l'hippodrome, Dagron montre que le bénéfice de la victoire accordée par Dieu au cocher revient à l'empereur¹⁰⁶ : des « formules concises, aussi rigoureuses et paradoxales que des dogmes [...] [font] de l'empereur le bénéficiaire unique de toute victoire, ce qui conduit le dème victorieux à demander paradoxalement aux souverains de récompenser son cocher “pour votre victoire donnée par Dieu!” »¹⁰⁷ Ou encore, la victoire des cochers peut être acclamée en ces termes : « lorsque ce dème est victorieux, l'empereur connaîtra le succès dans les combats avec l'armée par des victoires; et dans la ville des Romains, il

103. Id., *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques* (cité n. 35), 2, 1, p. 102-103; 2, 8, p. 106-107, l. 7-22.

104. Id., *Éthique XI* (cité n. 41), p. 346/347, l. 239-241/242.

105. Id., *Éthique II 1* (cité n. 30), p. 318/319, l. 87/88-105.

106. DAGRON, *L'Hippodrome*, p. 241 : « la victoire vient toujours de Dieu et elle est par principe attribuée à l'empereur. »

107. *Ibid.*, p. 241-242. *De cer.* I 78, l. 245 : voir G. DAGRON, *L'organisation et le déroulement des courses d'après le Livre des cérémonies*, *TM* 13, 2000, p. 1-200, ici p. 34-35.

y aura surcroît d'abondance. »¹⁰⁸ Comme les acclamations dans l'hippodrome le répètent à l'envi, Syméon rappelle en effet que « la victoire contre l'ennemi, c'est [Dieu] qui la réalise, plutôt que nous »¹⁰⁹, mais il s'abstient de faire de l'empereur le bénéficiaire de la victoire donnée par Dieu. Il préfère au contraire exclure le *basileus* de la relation que la victoire établit entre celui qui la remporte et la puissance divine.

Le père Paramelle, qui rédigea les notes de l'édition des *Catéchèses*, finit par conclure de ces différentes remarques de Syméon à l'encontre du *basileus* (lequel peut même, suivant Syméon, faillir à son devoir de philanthropie par aversion des pauvres¹¹⁰) que « [l]'idée que l'empereur est un représentant de Dieu sur terre [lui] paraît étrangère [...]. En général, quand il parle des "rois terrestres", c'est presque toujours sans sympathie, quelquefois avec ironie et hostilité »¹¹¹. Syméon parle-t-il précisément « en général » ? On peut parfois en douter. Dans sa cinquième catéchèse il rappelle que, pour le *basileus* comme pour tout homme et, en particulier, pour tout moine, le repentir est la condition du salut¹¹², et d'admonester, plus avant dans le discours, les rois et archontes : « Aux hommes, rois et archontes, [le Maître] parlera de même : "N'avez-vous pas entendu comment David, après avoir péché, quand le prophète Nathan vint chez lui lui reprocher son péché, se prosterna à terre..." Pourquoi donc ne l'avez-vous pas, vous aussi, imité, lui et ceux qui lui ressemblent ? Vous croyez-vous plus illustres que lui, plus riches, et est-ce pour cela que vous n'avez pas voulu vous humilier devant moi ? Malheureux, infortunés, vous mortels et périssables, vous vouliez être les seuls maîtres (*μονοκράτορες*), les maîtres du monde (*κοσμοκράτορες*), et pour peu qu'il y eût dans un autre pays quelqu'un qui ne voulait pas se soumettre à vous, vous vous dressiez contre lui comme contre un esclave de rien du tout qui vous aurait appartenu, vous étiez incapables de supporter son insoumission, bien qu'il fût votre compagnon de servitude, et vous, rien de plus que lui [...]. »¹¹³. Les termes employés par Syméon sont très vagues, comme ceux de *μονοκράτορες*¹¹⁴ et *κοσμοκράτορες*. On ne peut exclure néanmoins que le Nouveau Théologien ne renvoie à un événement précis lorsqu'il écrit les dernières lignes de cet extrait. Ferait-il allusion à Bardas Sklèros, dont le ralliement à Basile II en 989 a déjà été mentionné à l'occasion de la parabole du révolté ? Sklèros ayant fui dans le califat abbasside après sa première

108. *De cer.* I 78, l. 310-312 : voir DAGRON, L'organisation et le déroulement des courses (cité n. 107), p. 36-37.

109. Syméon le Nouveau Théologien, *Éthique* II 1 (cité n. 30), p. 318/319, l. 101-102. Syméon ne situe pas la scène qu'il évoque à l'hippodrome même ; il préfère parler de *théatron*, de coureurs et de lutteurs.

110. *Id.*, *Catéchèse* 2 (cité n. 36), p. 251, l. 108-117 : « Oui, chez les hommes, tous à peu près rejettent comme avec dégoût les faibles et les pauvres, un roi terrestre ne supporte pas leur vue, les archontes les évitent, les riches les regardent de haut et passent devant eux quand ils les rencontrent sans plus d'égards que s'ils n'existaient pas [...] ; mais Dieu [...] n'a pas dédaigné de se faire père, ami, frère, de ces rejetés. » La philanthropie, comme la victoire, est l'un des fondements de la légitimité du pouvoir de l'empereur, comme le rappelle, par exemple, le deuxième titre de l'*Épanagogè*.

111. *Ibid.*, p. 250, n. 1.

112. *Catéchèse* 5 (cité n. 36), p. 380, l. 65-82.

113. *Ibid.*, p. 427-429.

114. Bien que le terme de *μονοκράτωρ* désigne un empereur qui gouverne seul, il n'empêche pas une association. Ainsi, dans la chronique du Pseudo-Syméon, Constantin VII, auquel Romain II est associé à partir de 948, est dit avoir été *μονοκράτωρ* pendant quinze ans après avoir corégné avec son beau-père Romain Lécapène : Theophanes continuatus, éd. Bekker, p. 718, l. 8.

révolte de 976-979, durant laquelle il avait été proclamé *basileus* par ses troupes en Mésopotamie, l'empereur négocia en vain pour que Bagdad le lui livrât¹¹⁵. Pourrait-il avoir été le « compagnon de servitude » des souverains mis en cause? Rien n'est moins sûr néanmoins.

Bien que le propos de Syméon puisse être sévère envers les souverains, il n'entend pas critiquer les *basileis* au profit d'autres composantes politiques ou sociales. Syméon minore la condition impériale comme il le fait de la condition aristocratique, tantôt mise en accusation à l'instar de l'empereur (comme dans la cinquième catéchèse, tout juste citée), tantôt mise en valeur. Il défend une vision globale du pouvoir, que son usage du formulaire « *basileis* et archontes » résume de manière limpide. Ne lui reconnaissant pas de modèle spécifique, il ne cherche pas à singulariser le pouvoir des premiers.

L'intérêt et l'importance accordés par Syméon à la hiérarchie pseudo-dionysienne et à la relativité de toute position que celle-ci implique permettent d'expliquer ce qui a été perçu comme contradictoire dans ses discours par J. A. Van der Aalst¹¹⁶. L'auteur souligne que le moine Syméon, bon connaisseur de la cour et de la Ville, tient des propos contrastés au sujet de l'empereur. Tantôt Syméon restitue l'idée que l'empereur est source de tout pouvoir et de toute richesse, conformément au concept d'« emperorship ». En ce cas il se ferait le porte-voix de la conception usuelle du pouvoir impérial et de l'opinion du peuple : « The idea that power could reside with the people was absurd to the Byzantines. »¹¹⁷ Tantôt, tournant en dérision la dignité et le pouvoir des empereurs, il s'abstient de faire allusion à leur mission divine, conformément à la position qui serait celle des moines et plus généralement de l'Église, et de citer Jean Chrysostome¹¹⁸. Ce seraient à la fois le discours du Palais et le discours du monastère, pour reprendre le titre de l'article, qui seraient exposés par Syméon.

115. Sur Bardas Sklèros, voir *PmbZ* 20785. Michel Psellos, *Chronographie*, Règne de Basile II, XXVI, vol. 1, p. 16. Basile II lui envoie une ambassade. Bardas Sklèros commence par refuser la proposition de l'empereur, avant de l'accepter. Voir CHEYNET, *Pouvoir et contestations* (cité n. 59), p. 33-34 (Scylitzes, p. 338-339 : un récit beaucoup plus court; *Histoire de Yahya* [cité n. 43], vol. 2, p. 419-422, p. 426-430). Michel Psellos, *Chronographie*, Règne de Basile II, XXVIII, vol. 1, p. 17.

116. J. A. VAN DER AALST, *The Palace and the monastery in Byzantine spiritual life*, dans *The Empress Theophano : Byzantium and the West at the turn of the first millenium*, ed. by A. Davids Cambridge 1995, p. 314-336.

117. *Ibid.*, p. 335.

118. Pour Jean Chrysostome, voir *PG* 47, col. 387-392. Voir Syméon le Nouveau Théologien, Hymne 19, v. 69-73 (cité n. 69), p. 100/101 : « et si, grâce à tous deux tu avais été conduit au Père, tu connaîtrais ce que je dis et ce que je t'exprime, que le service divin est grand et redoutable et qu'il dépasse toute gloire, illumination, commandement et puissance, richesse, pouvoir et toute royauté ». Hymne 20, v. 156-164, p. 122/123 : « Mais à ceux qui prétendaient donner la gloire du monde, tu m'as donné de riposter ainsi, mon Sauveur : Si tu possédais toute la gloire du monde, disais-je, et si la couronne de la royauté était sur ta tête, et si tes pieds étaient chaussés de pourpre, et si tu me rendais d'un coup le maître de tout cela et te constituais simple particulier, désirant devenir mon esclave, je n'aurais pas partagé tes vices et tes desseins, et je ne les aurais pas acceptés dans la vie. » Hymne 42, v. 214-220, dans *Hymnes*, 3, 41-58, texte critique et index par J. Koder, trad. et notes par J. Paramelle & L. Neyrand (SC 196), Paris 1973, p. 54/55 : « ceux qui ne l'ont pas cherché, qui ne sont pas unis avec lui ni arrachés à l'esclavage des passions et à la mort, ils ont beau être rois, ils ont beau être puissants (ἄρχοντες), ils ont beau être princes (μεγιστῶνες), ils ont beau se croire dans les délices, la béatitude et la jouissance, s'imaginer qu'ils nagent dans le bonheur, jamais ils n'obtiendront une béatitude, comme la possèdent les serviteurs du Christ. »

Or Syméon ne tient pas de double discours. Bien qu'il s'abstienne de situer précisément l'empereur dans la hiérarchie du Pseudo-Denys, en reprenant le principe et l'organisation de celle-ci il fait de l'empereur un chaînon, dont l'ordre et la parole structurent le niveau inférieur. Il est remarquable que, dans l'hymne 58, qui se présente comme une série d'admonestations, Syméon s'adresse successivement aux *basileis* (v. 34-63), aux évêques (v. 64-156), aux clercs (v. 157-323), aux moines (v. 324-369) et au peuple saint (v. 370-400)¹¹⁹. La hiérarchie ecclésiastique du Pseudo-Denys a fait l'objet de recompositions qui ont porté précisément sur la place des laïcs. Dans l'œuvre même de Nicéas Stéthatos, il n'est pas assuré que ces derniers en aient fait partie¹²⁰. Il me semble ici que Syméon, à l'image du Pseudo-Denys, intègre ces laïcs (avec lesquels il commence, puis achève ses mises en garde) à la hiérarchie ecclésiastique, même s'il adresse les plus longs avertissements aux clercs et aux évêques.

Héritier du modèle du Pseudo-Denys, Syméon conçoit le monde et le pouvoir qui l'organise de manière classique. Il ne produit pas un contre-discours qui serait opposé au discours impérial, contrairement à ce qui a été suggéré. Néanmoins, en considérant que l'*archè* est transmise d'une *taxis* à l'autre et, de ce fait, partagée, il accorde une place pleine et entière à tous ceux qu'il désigne d'abord et avant tout comme des archontes (même s'il emploie, comme on l'a vu, d'autres expressions ou d'autres termes). S'il y a une pensée favorable à l'aristocratie chez Syméon, elle s'exprime ici, dans l'idée que la participation à l'*archè* et à sa sacralité, bien plus qu'une délégation de l'autorité de l'empereur à ses aristocrates qui fractionnerait et dénaturerait l'*archè*, fonde la position et la légitimité du groupe dominant, comme une élite de serviteurs.

En cela Syméon est bien un homme de son temps. Son adversaire par excellence, le syncelle Étienne de Nicomédie, est lui aussi étroitement lié à l'aristocratie. Comme l'a montré Dirk Krausmüller, et même s'il s'est sans doute contenté de faire œuvre de compilateur suivant Antonio Rigo, Étienne a adressé à son ami Nicéphore Ouranos un court traité, une sorte de vademecum théologique composé à l'intention des laïcs¹²¹. Syméon et Étienne se disputent une position de leadership dans la société civile, notamment aristocratique. Leur rivalité épouse l'opposition classique entre moines et clercs. Nicéas Stéthatos rappelle précisément que Syméon a refusé d'embrasser une carrière proprement ecclésiastique, comme le souhaitaient sa famille et son milieu. « [...] ils cherchaient à l'entraîner à leurs soupers, à leurs beuveries, à leurs bavardages, et lui

119. Syméon le Nouveau Théologien, Hymne 58 (cité n. 118), p. 278-309, en particulier v. 19-28, p. 280/281 : « [D]onne-moi une parole droite, donne-moi la vigueur, donne-moi la force de m'adresser à tous ceux qui sont voués à ton service et te rendent hommage, Roi de l'Univers, de parler aux initiés, princes (ἄρχουσι) comme serviteurs (λάτραις), à ceux qui croient te voir, te rendre leurs devoirs et te servir sincèrement comme leur Maître. Vous tous, hommes, empereurs et puissants (δυνασταί), prêtres, évêques, moines et gens mariés, ne dédaignez pas d'écouter ma voix et mes paroles à moi, l'homme de rien. »

120. M.-H. BLANCHET, Église et société à Byzance : à la recherche d'un modèle ecclésiologique théorique, dans "Social" profiles and "social" groups : perceptions about social position in Byzantium, Workshop organized by E. Ragia, Athènes, 19 décembre 2014, à paraître.

121. PmbZ 27315. KRAUSMÜLLER, Religious instruction (cité n. 15). A. RIGO, Le père spirituel de l'empereur Cosmas Tzintziloukès et son opuscule sur les parties de l'âme, les passions et les pensées (XI^e siècle), dans *Myriobiblos : essays on Byzantine literature and culture*, ed. by Th. Antonopoulou et al. (Byzantinisches Archiv 29), Berlin – New York 2015, p. 295-315.

promettaient ce qu'ils ambitionnaient eux-mêmes. Et quoi ? Des offices, de belles cellules, des ordinations (διακονίας καὶ κέλλας λαμπρὰς καὶ χειροτονίας). »¹²² Au chapitre suivant (II 18), il rappelle l'indifférence de Syméon aux « louanges », « réputations flatteuses », « honneur », « chaires » (τὰς προεδρίας) et « offices » (διακονίας)¹²³. Les termes employés ne renvoient pas à des titres ou des charges profanes, comme on pourrait le croire à la lecture de la traduction en français, mais à des fonctions cléricales, que Syméon refuse pour se faire moine.

Alors même que Syméon se positionne d'abord et avant tout par rapport aux clercs (clergé patriarcal et corps épiscopal), sinon contre les clercs, comme un spirituel qui ne fait allusion à l'organisation politique de son temps que pour expliquer la relation qui doit unir le moine à Dieu, par l'attention qu'il accorde aux laïcs il donne une place nouvelle et inédite au groupe aristocratique.

*Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
UMR 8167 Orient & Méditerranée*

122. *Vie de Syméon le Nouveau Théologien* (cité n. 5), II 17, p. 26, l. 12-14.

123. *Ibid.*, II 18, p. 26, l. 7-9. Le thème est repris un peu plus loin, de manière générale cette fois : III 22, p. 32.

ABSTRACTS/RÉSUMÉS

Dominique BARTHÉLEMY, *Empereurs et chevaliers : les frères de Hainaut devant Constantinople et Philippopoli (1203-1208)* p. 795

The two sons of Count Baldwin V of Hainaut, Baldwin and Henry, were brought to the East by the Fourth Crusade and successively became Latin emperors of Constantinople. The very dense *Chronicle* of Gislebert of Mons suggests that they were trained in classical chivalry, more elegant than truly practical. In their new milieu they faced harsher wars, and had to reconcile the tenets of loyalty and bravery with the prudence required of leaders. We examine here the story of Baldwin's behavior in 1203 under the walls of Constantinople, as told by Robert of Clari, and that of Henry's successive attitudes in 1208 during his campaign against the Vlachs, as told by Henry of Valenciennes.

Albrecht BERGER, *Toponyms of Byzantine Constantinople: topography and etymology* p. 157

The etymology of place names takes a central role in the topographical and patriographical literature on Constantinople. Toponyms are most commonly derived from a real or an imaginary founder, but such traditions frequently provide the wrong information about the person. Identification of whether this is the result of a mistake, a misunderstanding, or a deliberate invention is often difficult. The alleged names of individuals provided in texts are, in turn, sometimes derived from toponyms or other designations. This contribution attempts to analyze this phenomenon and presents a survey of the different kinds of etymologies encountered within these texts.

Michel CACOUCOS, *L'Éloge de saint Baras (BHG 212), « fondateur » du monastère du Prodrome à Pétra : pérégrinations à Constantinople à travers le manuscrit Lesbou Leimónos 43* p. 567

The *Encomion* of St. Baras (BHG 212), the alleged founder of St. John Prodromos monastery at Petra (Constantinople), raises serious problems. P. Canart, X. Lequeux, and P. A. Yannopoulos examined some of them, but, as long as the only manuscript, *Leimonos* 43, and the menologium it contains (mentioned by A. Ehrhard) had not been studied, no comprehensive solution could be produced. The present article is based on the analysis of the Leimonos manuscript (the full palaeographical and codicological description is reserved for the forthcoming edition of the text) and the composition of the menologium. It studies the context in which the Leimonos manuscript and the *Encomion* were conceived, written, and used. This text was probably composed in Petra around 1280, when the monastery reopened after the Latin occupation of Constantinople, and added to the Leimonos' original core, probably copied around 1240–80 at the Hodegon monastery. The original manuscript contained, among others, texts related to the cult of St. John Prodromos, Petra's patron saint, and homilies by St. John Chrysostom, whose veneration at the monastery can be traced back to its re-foundation by John the Faster at the end of the 11th century. Thus, it was well adapted to Petra's liturgical needs. The addition of the *Encomion* was aimed at serving Petra's renewed ecclesiastical and liturgical life by attaching it to its alleged proto-Byzantine roots.

Dimitri CHATZILAZAROU, *Le centre monumental de Constantinople, espace de synthèse des traditions urbaines gréco-romaines* p. 35

The purpose of this article is the study of the topographical and symbolical synthesis of the monumental center of Constantinople, which surrounded the Sacred Palace. This complex is defined as an urban and symbolical space, the functional synthesis of which was affected by the tradition of the royal cities of the Greco-Roman world, mainly Alexandria, Pergamon and Rome, where monumental centers were located around the royal palaces housing important public functions. We also argue that a symbolic image of the Forum Romanum was intentionally reproduced on the axis of Senate, Augusteion and Basilica in Constantinople. Especially the iconographic program of the Senate, the Muses in the interior, and Zeus-Jupiter, Athena and Gigantomachy on the façade, projected the ideal of the cultural heritage of Hellenism and echoed similar programs in Athens and Pergamon. This program was directly related to the declaration of emperor Constantius' intention to transform the City into a universal center of philosophy. The dedication of the Cathedral of Constantinople to the Wisdom of God and its topographical and ideological relation to symbols and functions of the Hellenic wisdom and of the cultural tradition of the ancient world in the Senate, the Baths-Gymnasium of Zeuxippus and the Basilica reflected the imperial will to transform Constantinople into the new royal City of the Greco-Roman world and new spiritual metropolis of Hellenic and Christian wisdom.

Jean-Claude CHEYNET, *L'aristocratie byzantine des Balkans et Constantinople (X^e-XII^e siècle)* p. 457

The Balkan aristocracy has attracted less interest than that of Asia Minor. However as early as the 8th century, with the installation of Irene the Athenian on the throne, in the Peloponnesian and Hellas regions—the first regions returned to imperial rule—the great lineages participated in the intrigues of the court of Constantinople. Many of them were related to the Macedonian dynasty. These lineages, quite numerous, maintained their provincial anchorage for a long time and seem to have succeeded in exercising local functions, particularly that of strategos of the Peloponnese. The conquest of Bulgaria, in which these families did not really participate, brought up during the eleventh century the powerful group of “Macedonians” in Adrianople. We do not know exactly how it was formed, but it included mostly “western” families like the Bryennioi or the Batatzai and Eastern elements, like the Tornikioi, transferred to Thrace. They succeeded in being quite regularly at the command of Western tagmata, while the command of the Western Scholes eluded them. The arrival of the Turks strengthened the weight of this group, which received the influx of refugees from Asia Minor, so much so that the Comnenians continued to marry in their principal lineages. The aristocracy of the Balkans has evolved quite differently from that of Anatolia. It did not suffer from the almost permanent war, but it managed to weigh in the political game of the capital as early as possible. It became militarized during the eleventh century due to invasions in the Balkans and transformed into the most powerful pressure group of the empire, especially on the eve of the Fourth Crusade.

Evangelos CHRYSOS, *New perceptions of imperium and sacerdotium in the letters of Pope Nicholas I to Emperor Michael III* p. 313

The initiative of Constantine the Great to convoke the council of Nicaea and preside over it established a pattern of church and state relations that remained unchallenged until the ninth century. It was Pope Nicholas I who in his correspondence with the East, especially in his letters to Emperor Michael III, claimed such a universal role for himself that left no room for imperial intervention. This change of attitude was based on the false documents of the *Pseudo-Isidorian Decretals* that appeared in Rome at that time. The authorities in Constantinople refused to accept

these new norms and this caused the so-called Photian Schism. It is likely that as a reaction to this substantial canonical novelty Patriarch Photius composed during his second tenure in office the legal code known as *Eisagoge* in an effort to establish a new balance of power between the emperor and the patriarch; but his code was never implemented.

James CROW, *The imagined water supply of Byzantine Constantinople, new approaches* p. 211

This paper reviews recent research on the water supply system outside the city of Constantinople based on a recent project *Engineering the Byzantine water supply*. The study is able to present a new estimate of the length of channels based on satellite data for the long distance system in Thrace and revises and develops new conclusions concerning distribution and provides an up to date bibliography of new publications.

Based on a new reading of the 4th–6th-century law codes set in the topographical context of the known hydraulic infrastructure it is possible to assess the impact of the new system on the city's Thracian hinterland and how public waters were abused for private benefit, including irrigation. A preliminary discussion of possible Roman/Byzantine work surviving in the forest of Belgrad presents a question about scale of the earlier works.

Based on a recent Turkish study it is now possible to estimate a significantly greater number of cisterns (total 209) within the city. Furthermore there is a review of the new study of the main channels with the city which has revised the modelled course of the aqueduct of Hadrian. Through the study of the later Ottoman lines and a better awareness of the topography it is possible to predict a more realistic line for this channel. Based on analogy with documented examples from Thessaloniki it is suggested that at a number of middle Byzantine monastic sites including the Pantocrator and Küçükyalı on the Asiatic side acted as distribution centres across the city. Finally the article stresses the ability of Byzantine engineers to maintain and develop new methods to control and aerate water clear evidence for Byzantine ingenuity as reflected in contemporary Arab accounts.

Denis FEISSEL, *Tribune et colonnes impériales à l'Augousteion de Constantinople* p. 121

The *Notitia urbis* (ca. 425) describes a little-known monument of Constantinople's *regio secunda* as "a tribune built with porphyry steps." A number of neglected 4th-century sources attest to the existence of this tribune since the reign of Julian at the very least, situating it close to the Palace and the Senate House located on the Augousteion square. Several imperial statues erected on porphyry columns—the first was the one dedicated by Constantine to his mother, Helena—adorned this square. Empress Eudoxia's silver statue, inaugurated in 403, was erected, according to the Church historians, "on an elevated tribune." The dedicatory epigram describes the statue's location as the place where "the emperors tell the law to the city." It is argued that Eudoxia's column and statue stood on the very Porphyry Tribune of the *Notitia urbis*. Another column with a silver statue, of Theodosius I, stood in the vicinity but was dismantled by Justinian who repositioned the column in front of his new Palace, at the Hebdomon. An obscure fragment of John the Lydian's *De mensibus* (IV, 138 Wünsch) about the Augousteion is shown to be a mixture of authentic elements pertaining to Augustean Rome, and Byzantine traditions about Helena's column. To conclude, we attempt to correct a distorted sentence of John the Lydian's *De magistratibus* (III, 70, 4) relating to the Senate House at the Augousteion.

Bernard FLUSIN & Marina DETORAKI, *Les histoires édifiantes et Constantinople* p. 509

The five edifying stories, here edited (or re-edited) and translated, reveal the city of Constantinople both in its topographic reality and in its imagined traditions, which could not be more real for its inhabitants. These texts, centered on the tenth century, include: *The Hagarene of Petriion* (BHG 1389b); *The translation of the Holy Blood and the Holy Tile* (BHG 788); two stories about Christopher the Protiktor (BHG 1448z and appendix); *The reconciliation of the deacon and the dead priest* (BHG 1322d). Among their most interesting features are Helen's oikos and Philippikos' monastery in Chrysopolis for the first story; the deposition of the blood of the icon of Beirut at the church of All Saints and of the Holy Tile at the palace for the second; the Holy Well for the second story about Christopher, and the doors of St. Sophia for the last text. The stories show how, in the tenth century, the sanctity of Constantinople evolves: the transfer of famous images and relics in the wake of imperial victories enhances their standing; the figures of Christopher the Protiktor and, to an even greater extent, of Nicetas the Chartouarios (in the *Reconciliation*) reaffirm secular and urban sanctity of the "hidden servants" of God. Such saints now make the City "the abyss of miracles." The genre's relevance and strength in the ninth-tenth-century Constantinople is evidenced by the transmission of ancient collections (*Spiritual Meadow*) and the appearance of new narratives, and by the inclusion of edifying stories into the catechism for the Feast of Orthodoxy.

Jean-Luc FOURNET, *Les Égyptiens à la capitale ou Quand la papyrologie s'invite à Constantinople : édition comparée des P.Cair.Masp. I 67024-67025* p. 595

This contribution gives the edition of the drafts of a proposal for an imperial rescript that four Egyptians subjected in 551 in Constantinople to the imperial administration in the frame of the rescript procedure to help it to establish the definitive rescript. We are fortunate to have almost three versions of the same text (*P.Cair.Masp. I 67024* front and back and 67025), written by two different persons, one Egyptian, the other Constantinopolitan. The study of the differences between these versions makes us enter the process of drafting and allows us to apprehend very concretely, through the writings, the lexicon and the wording, the cultural profile of both of them.

Jean GASCOU, *Alexandrie chrétienne, légendes et réalités : à propos des confréries* p. 635

According to the Greek *Acts of Saint Mark*, his martyred corpse was embalmed and put in a grave by members of an Alexandrian brotherhood of Christian laymen. This finding suggests that the *Acts* were written after the late 5th century, when the Egyptian fraternities (*philoponoi*, *spoudaioi*) flourished. The *Acts of Mark* and other similar writings were probably produced by the brotherhoods themselves, which strongly supported the cults of relics, as a response to contemporary skepticism. We study some aspects of their activities, such as their funerary duties, and treat some related topics in appendices, namely the existence of brotherhoods at Antioch, the identity of Hypatia's murderers according to the Egyptian chronicler John of Nikiou, and the traces of the brotherhoods' criticism among monks and clergy.

Judith HERRIN, *Constantinople and the treatment of hostages, refugees and exiles during late antiquity* p. 739

In late antiquity the imperial court of Constantinople was the centre where many hostages, refugees and exiles sought the protection of the Byzantine emperors. Some often spent years in this privileged place of safety. As a tribute to Gilbert Dagron, I have brought together some of their stories in order to analyze the ways in which they were sheltered, educated and employed to further imperial political ambitions. From participating in the ceremonies of the imperial palace, the young, girls as well as boys, and the more elderly all gained a lasting impression of the power and status of the emperor, which they took with them if they got a chance to return to the lands of their birth. The Queen City thus found an additional method of spreading imperial propaganda in distant regions.

Sergey IVANOV, *Constantinople in the oldest versions of the Life of Basil the Younger* p. 169

The versions of the *Life of Basil the Younger* found in the Greek manuscript Athos Dionysiou 107 and in several copies of the *Life's* Slavic translation date back to early stages of the text's editing. These versions provide a lot of important data that disappeared at a later stage as reflected in the Moscow manuscript, which is reproduced in the Washington edition of 2014. Among other things, Amastrianon and Ox squares can now be located with more precision.

Michel KAPLAN, *Les moines de l'Athos et Constantinople des origines à 1204* p. 657

Among the many subjects drawn by the imperial capital were numerous monks, whose presence in the proto-Byzantine era was studied by Gilbert Dagron. This study focuses on the relations between the monks of the Holy Mountain of Athos and Constantinople, from the origins until 1204. The Athos monks visited the capital and the emperor exercised the role of patron of the Mountain's monasteries even before the foundation of the first two imperial monasteries, Lavra and Iviron. The emperor did not visit the Mountain in person, but dispatched officials for the delimitation of land, or monks from the imperial monasteries of Constantinople, such as the Stoudios, to establish rules (972, 1045). The higoumens and monks of the two imperial cenobitic monasteries closely linked to Constantinople often travelled to the capital, as did those from other monasteries. Income in the form of donations, pensions and tax exemptions, came from the capital. Constantinople was the empire's most important market and the monks, despite the prohibitions of 1045, took their boats to the city in order to trade in various goods, most dominant of which was wine. This study attempts to identify the main lines of these relations.

Johannes KODER, *Byzantion wird Konstantinupolis: Anmerkungen zu Ortswahl und Namen* p. 21

This paper aims to discuss briefly two aspects of the foundation and the early history of Constantinople. The first is the emperor's Constantine the Great decision-making regarding the location of his residence in the eastern part of the Roman Empire especially in the place of ancient Byzantium, a decision which obviously depended only to a lesser extent on economic preconditions or on religious reservations, but mainly on political and military considerations.

The second aspect relates to new names, as far as they are not only more or less adorning epithets. It can be demonstrated that since the reign of Heraclius (610–41)—and until now—*Polis* was in the Greek-speaking population an autonomous and unambiguous name without the need for additional explanations. It is also noteworthy that *Polis* probably did not derive from *Urbs <Roma>*, but directly from *Konstantinou-polis*.

Avshalom LANIADO, *L'aristocratie sénatoriale de Constantinople et la préfecture du prétoire d'Orient* p. 409

This article examines the social origins of the holders of the praetorian prefecture of the East, the most distinguished civil office in the early Byzantine Empire, from the reign of Constantius II (337–61) to the reign of Heraclius (610–41). With the notable exception of the reign of Arcadius (395–408), members of the hereditary aristocracy of the senate of Constantinople do not seem to have had a priority in holding this office. On the other hand, emperors often appointed to this position new men of various backgrounds. Evidence for praetorian prefects of the East is scanty after the middle of the 6th century, and this may suggest that the office as well as its holders lost some of their former prestige even before the reign of Heraclius.

Paul MAGDALINO, *Renaissances d'une capitale : l'urbanisme constantinopolitain des dynasties impériales* p. 55

Constantinople originated as a dynastic foundation, and it remained highly susceptible to dynastic change throughout its history. Each of the twelve dynasties that succeeded the house of Constantine from the fourth to the thirteenth century left its distinctive mark on the urban fabric of the imperial capital. This article considers the impact of three dynastic successions: the Theodosian (379–450), the Heraclian (610–711), and the Isaurian (717–802). Theodosius I and his successors oversaw and promoted a massive expansion of Constantinople to the west, which resulted effectively in the creation of a second city. After continued expansion in the fifth and sixth centuries, the Heraclian and Isaurian emperors faced the problem of managing a built environment that was largely surplus to the requirements and the resources of an empire fighting for survival. Heraclius and his descendants concentrated on developing a core area, the liminal zone between the City and the Palace, as an interactive theatre of power. The Isaurians continued to exploit the theatrical potential of the monumental city centre, while coping with a series of natural disasters. Although Constantine V (741–75) apparently did not repair the extensive earthquake damage of 740–1, he repopulated the city after the plague mortality of 747 and reconstructed the aqueduct after a long drought in 766. This enabled his daughter-in-law Eirene (780–802) to invest in a rebuilding programme that included a major palace-cum-commercial complex in the port area where Constantine V must have settled the immigrants from Greece and the islands.

Jean-Pierre MAHÉ, *Joseph, traducteur arménien à Constantinople au x^e siècle* p. 499

Gilbert Dagron noted that translators' bilingualism was often considered, in Constantinople, to be double-talk. Above all, when the interpreter was an Armenian, from a nation deemed as "ambiguous," "underground," and hopelessly heretical. Armenians were not intimidated by these complaints. In their view, translators were saints or heroes, that faced the hazards, trials and tribulations of travel in order to enrich the spiritual heritage of their nation. Armenian literature is abundant in accounts of their peregrinations. However, there were also sedentary translators, settled in the capital. Under Justinian, Armenians bought "one of the doors of Saint-Sophia," i.e. the merchants' district close to this door, and formed a community that needed managers, including, probably, translators. The Armenian alphabet was created in 405. The first translations in the liberal arts, grammar and philosophy, began in Constantinople in the 570s. One can grasp how the erudite, religious and political concerns closely intertwine, through two colophons of the translator Joseph, "born, taught and aged in Constantinople." The colophons date to 968, and 991, a period when the Byzantine reconquest on the eastern frontier created increasing tension.

Athanasios MARKOPOULOS, *Remarques sur les descriptions des empereurs byzantins dans l'historiographie, de Malalas à Léon le Diacre* p. 299

The self-standing descriptions or portraits of Byzantine emperors, surviving mostly in chronicles, are often characterized by carefully selected vocabulary which embellishes the narrative. The inclusion of such descriptions in literary contexts goes back to the Hellenistic and Roman periods, when numerous works were aimed at producing a detailed study of the physical characteristics of a person. Thus, in the field of historiography, works by Dares, Sisyphos of Cos and Diktys of Crete gained a wide audience, presenting portraits of warriors of the Trojan war that found their way into the *Chronicle* of Malalas and other texts. These specific portraits should not be confused with the so-called *eikonismoi*, which tend to ascribe a timeless quality to the person described for the sake of aesthetic pleasure. Scholars are ambivalent towards the portraits found in Malalas, as it is uncertain if he actually utilized all the authors he mentioned or simply listed them and only employed a few or a single source. If there is such a source behind at least some of Malalas' *eikonismoi*, it continues to elude us. The tenth-century *Chronicle* of Pseudo-Symeon is of particular interest, as it contains portraits of nearly all Byzantine emperors from Constantine the Great (306–37) to Justinian II (685–95/705–11). The present article offers the first critical edition of three such portraits: of Constantine the Great, Tiberios I (578–82) and Herakleios (610–41). These descriptions may be drawn from a version of a lost historical text, called *Epitome* and attributed to Trajan the Patrician. The picture changes dramatically with Leo the Deacon, whose portraits are not typical *eikonismoi*. Instead, the author loosely conforms to the rules of rhetoric in an attempt to add a scalar effect to his descriptions. Rather than offering a single description for a person, Leo provides various references to it, which complement each other without sacrificing any of the text's dramatic essence. This is the great originality of Leo's portraits, which breathed a new life into the technique of *eikonismos*.

Jean-Marie MARTIN, *Un reflet de Constantinople : Bénévient au VIII^e siècle* p. 757

During the 8th century the Byzantine influence was predominant in the Lombard duchy of Benevento, even before the duke took the title of *princeps* when the Lombard kingdom was conquered by Charlemagne. Its capital had a Mint and struck gold coins since the middle of the 7th century, a Palace in the 8th century. In the first quarter of the 8th century was built a monastery of St-Sophia *ad ponticellum*. At the time of Arichis II (758–87) the arch of Trajan, at the beginning of the *via Traiana*, was called *porta aurea*; Arichis founded the new monastery of St-Sophia, near the Palace, and translated relics in its church. The model of St-Sophia was, on one hand, the royal monastery of Brescia and, on the other, the patriarchal church of Constantinople.

Bernadette MARTIN-HISARD, *Grégoire Pakourianos, Constantinople et le typikon du monastère des Ibères de Pétritzos (déc. 1083). Le texte et le monastère* p. 671

The monastery of Petritzos was founded in Byzantine territory by an Iberian, Domestic of the Schools Grigor Pakurianos. The main, practically the only, source on the monastery is its *Typikon*, established by the founder and produced, by his design, in two versions, Greek and Georgian. Although sometimes contradictory in their present state of transmission, they are equally useful, as shown by the analysis of the Inventory (*brebion*) in the first part of this study. Grigor's monastery, founded for Iberian people, earned him renown in the modern Georgian world, but, as we argue in the second part of this study, this foundation was conceived, in a probable agreement with the first higoumen, Grigor Vaneli, in a spirit of recognition of the *basileis* of Constantinople and of the imperial Church. Grigor Pakurianos, whose origin and career are studied here in detail, did not seem to consider himself as a foreigner in the multinational Byzantine Empire, but rather as "foreign-born."

Sophie MÉTIVIER, *Régner et commander : l'interprétation de Syméon le Nouveau Théologien* p. 383

Symeon the New Theologian kept close ties with the aristocratic milieu from which he came. What is more, he refers or alludes to it repeatedly in his writings to describe and to explain the monk's bond with God by comparing it to the emperor's relationship with his archons. We examine these rich and numerous mentions, which are inspired by realia, or even specific events of his time. They reveal that the political and social order of the Byzantine Empire was conceived by Symeon after the model of Pseudo-Dionysius' celestial and ecclesiastical hierarchy. Symeon asserts the position of the aristocracy without calling into question the primacy of the emperor, if only a relative one. Thus, the writings of this spiritual father provide us with a coherent and comprehensive vision of Byzantine power.

Robert OUSTERHOUT, *Aesthetics and politics in the architecture of Justinian* p. 103

The sixth century of Byzantium was a time when emperors could still make grand political statements through architecture, just as their predecessors had done in imperial Rome of the first and second centuries CE. A great building could reflect the character of its patron, something that figures into the architectural *ekphrasis* of both the Roman and Byzantine periods. Cassiodorus expressed it succinctly: "As is the house, so is the inhabitant." In this paper I shall explore several aspects of architectural design in the era of Justinian, and ask how we might read them in a political context. In this, I return to the sorts of issues Gilbert Dagron once addressed in his scholarship, but I do so with greater attention to the architecture itself, concluding with a short foray into inscriptions. I shall focus in particular on three very familiar Constantinopolitan buildings: Anicia Juliana's St. Polyeuktos, and Justinian's two surviving churches, Sts. Sergius and Bacchus and Hagia Sophia.

Vivien PRIGENT & Vera TCHENTSOVA, « *Quand la terre tremble* » : *catastrophe naturelle et propagande au XVIII^e siècle* p. 179

In June 1648, a powerful earthquake struck Ottoman Constantinople. News of the disaster reached Moscow through letters and oral reports of various churchmen and merchants. Their testimonies offer an interesting insight on the fate of Byzantine monuments, especially triumphal columns, even if identifying the monuments mentioned is sometime challenging. The discrepancies in the testimonies led us to scrutinize the origins of the information conveyed by these individuals to Moscow, as well as their identity. It was revealed that the individuals were not first-hand witnesses and were all closely linked. Furthermore, some confusions and errors appear deliberate. The witnesses made use of the patriographic memory surrounding the imperial monuments to stress the current weakness of the Ottoman state in order to incite the Tsar to fulfil ancient prophecies. This scheme must be understood in the context of the ongoing Cretan war as Venetians and their supporters inside the Oriental Church were desperately in search of new allies.

Cemal PULAK, *Yenikapı shipwrecks and Byzantine shipbuilding* p. 237

Thirty-seven Byzantine shipwrecks, dating from the 5th to 11th centuries AD, were discovered over the course of the excavation of Constantinople's Theodosian Harbor between 2004 and 2013. Of the 37 wrecks, six merchantmen (round ships) and two galleys (long ships) were documented, raised, and studied by a team of archaeologists from the Institute of Nautical Archaeology (INA) led by the author. Careful study of the Yenikapı Byzantine shipwrecks and 20 other Byzantine-period wrecks excavated in the Mediterranean dating between 4th and 11th centuries, has allowed for a detailed analysis of changes in ship construction in the second half of the 1st millennium AD. In total, 54 shipwrecks were reviewed focusing on three primary hull features: the framing system, the edge-joinery of the hull planking, and the cross-sectional shape of the hull amidships. The study provides insight into the conceptual and technological components of the transition from the earlier shell-based to the later frame-based methods of ship construction, revealing that this transition was not a singular episode but rather one that resulted from the culmination of multiple different changes that occurred during the period of study.

Catherine SALIOU, *Construire en capitale : la loi de Zénon sur la construction privée à Constantinople (CJ VIII, 10, 12), une relecture* p. 79

Emperor Zeno's law on private building in Constantinople is a unique source on urban law and a milestone in the history of Constantinople's urban space. The aim of this paper is to highlight its richness and interest by proposing a new overall interpretation, with a complete French translation based on a revised version of Krüger's edition in the *Justinian Code*.

Jonathan SHEPARD, *"Constantinople imaginaire" in northern and western eyes: the uses of imperial imagery to twelfth-century outsiders* p. 773

Constantinople, with all its imperial connotations, was among the subjects upon which Gilbert Dagon shone brilliant light. So, too, were the ways in which its antique monuments played upon the imagination of its medieval inhabitants. This paper considers a variant of these themes: the repercussions of the City and the cults and visual imagery associable with it upon external societies, at the level of established regimes and also of individuals and families who were intent on legitimising their status. Neither the fact of their doing so, nor the reasons, are especially obscure or indeed surprising. More noteworthy is the occurrence of the phenomenon in the twelfth century in widely-dispersed regions. Instances range from the papacy of Innocent II and his self-presentation in the apse mosaic in Santa Maria di Trastevere in Rome to Prince Andrei Bogoliubsky's devising of cults of icons and new feast-days in Vladimir-on-Kliazma. Attention is also drawn to the resonance of Byzantine, if not specifically imperial, imagery amongst ambitious Saxon and Danish notables. While this is in part attributable to the vigorous diplomacy conducted by Komnenian emperors and to their promotion of cults and icon-bearing processions in Constantinople, it also reflects upon their inability to prevent dilution of "the imperial brand" in emergent power-centres.

Dieter SIMON, *Eustathios Rhomaïos, kaiserlicher Richter im Konstantinopel des XI. Jahrhunderts und das Gesetz* p. 481

This article addresses the question of how the imperial court managed to deal with the great mass of valid legal rules which circulated in the eleventh century. The answer seems to lie in the unusual freedom which the judges arrogated to themselves in their treatment of the law. Despite their constant emphasis on the strict constraint enforced by the law of the *Basilica*, their method of interpretation and their mode of argumentation permitted them to find a rationale for every decision which corresponded to their sense of justice—and that with or without the backing of the law.

Constantin ZUCKERMAN, *Campaign blueprints of an emperor who never campaigned in person: Constantine VII's treatises on imperial expeditions and De cer. II, 45 (with special regard to the theme of Charpezikion)* p. 341

The treatises on imperial military expeditions, re-edited by John Haldon as (A), (B), and (C), were copied in the same Leipzig manuscript as the *Book of ceremonies*, ahead of the major compendium. This little corpus represents the only element in the *Lipsiensis* external to the *Book of ceremonies*. Haldon presents (A), a short prefatory list of camps, as a series of Constantine VII's stray notes haphazardly put together by a later editor, rather than a structured text. He attributes (B) to Leo Katakylas, a senior officer of Basil I. I argue that the entire corpus was authored by Constantine, and that its three parts, together, deliver his vision of emperor's military function. Chapter II, 45 of the *Book of ceremonies* contains a collection of documents related to Emperor Constantine VII's failed Cretan campaign of 949. This dossier was composed by imperial command and with the emperor's authorial input, but it did not take a coherent form. The campaign organization was a mess and the documentary file was abandoned by its imperial sponsor after he learned of the expedition's failure. This file will be exploited as a monument of Constantine VII's military thought, or rather its limits, as well as for its data, confused yet fairly complete, on the manpower employed in the campaign. Chapter II, 45 also provides insights into the empire's military structures. Thus, a close examination of data for Charpezikion, traditionally a paradigm for studying the *armeniaka themata*, throws a new light on this crucial tenth-century phenomenon. The number of Charpezikion troops was not reduced to the extent many believe. The question of their origin is also posed anew to gain a revised view of Byzantium's moving eastern frontier and the transformation of the *themata*-system in the mid-tenth century.

TABLE DES MATIÈRES

Michel ZINK, Allocution	VII
John SCHEID, Allocution	IX
Abréviations	XI
Plan de Constantinople	XXIII
Cécile MORRISSON & Jean-Pierre SODINI, Introduction	1

POLITIQUE DE LA VILLE, URBANISME, TOPOGRAPHIE, INFRASTRUCTURES

Johannes KODER, Byzantion wird Konstantinupolis: Anmerkungen zu Ortswahl und Namen	21
Dimitri CHATZILAZAROU, Le centre monumental de Constantinople, espace de synthèse des traditions urbaines gréco-romaines	35
Paul MAGDALINO, Renaissances d'une capitale : l'urbanisme constantinopolitain des dynasties impériales	55
Catherine SALIOU, Construire en capitale : la loi de Zénon sur la construction privée à Constantinople (<i>CJ</i> VIII, 10, 12), une relecture	79
Robert OUSTERHOUT, Aesthetics and politics in the architecture of Justinian	103
Denis FEISSEL, Tribune et colonnes impériales à l'Augousteion de Constantinople	121
Albrecht BERGER, Toponyms of Byzantine Constantinople: topography and etymology	157
Sergey IVANOV, Constantinople in the oldest versions of the <i>Life of Basil the Younger</i>	169
Vivien PRIGENT & Vera TCHENTSOVA, « Quand la terre tremble » : catastrophe naturelle et propagande au XVII ^e siècle	179
James CROW, The imagined water supply of Byzantine Constantinople, new approaches ...	211
Cemal PULAK, Yenikapı shipwrecks and Byzantine shipbuilding	237

L'EMPEREUR ET LES ÉLITES SOCIALES ET RELIGIEUSES

Athanasios MARKOPOULOS, Remarques sur les descriptions des empereurs byzantins dans l'historiographie, de Malalas à Léon le Diacre	299
Evangelos CHRYSOS, New perceptions of <i>imperium</i> and <i>sacerdotium</i> in the letters of Pope Nicholas I to Emperor Michael III	313
Constantin ZUCKERMAN, Campaign blueprints of an emperor who never campaigned in person: Constantine VII's treatises on imperial expeditions and <i>De cer.</i> II, 45 (with special regard to the theme of Charpezikion)	341
Sophie MÉTIVIER, Régner et commander : l'interprétation de Syméon le Nouveau Théologien	383
Avshalom LANIADO, L'aristocratie sénatoriale de Constantinople et la préfecture du prétoire d'Orient	409
Jean-Claude CHEYNET, L'aristocratie byzantine des Balkans et Constantinople (x ^e -xii ^e siècle) .	457
Dieter SIMON, Eustathios Rhomaios, kaiserlicher Richter im Konstantinopel des XI. Jahrhunderts und das Gesetz	481
<i>Intervention d'Albert RIGAUDIÈRE et réponse de Dieter SIMON</i>	497
Jean-Pierre MAHÉ, Joseph, traducteur arménien à Constantinople au x ^e siècle	499
Bernard FLUSIN & Marina DETORAKI, Les histoires édifiantes et Constantinople	509
Michel CACOUROS, L' <i>Éloge de saint Baras</i> (BHG 212), « fondateur » du monastère du Prodrome à Pétra : pérégrinations à Constantinople à travers le manuscrit <i>Lesbou Leimônos</i> 43 ..	567

ATTRACTION ET RAYONNEMENT DE LA CAPITALE

Jean-Luc FOURNET, Les Égyptiens à la capitale ou Quand la papyrologie s'invite à Constantinople : édition comparée des <i>P. Cair. Masp.</i> I 67024-67025	595
Jean GASCOU, Alexandrie chrétienne, légendes et réalités : à propos des confréries	635
Michel KAPLAN, Les moines de l'Athos et Constantinople des origines à 1204	657
Bernadette MARTIN-HISARD, Grégoire Pakourianos, Constantinople et le <i>typikon</i> du monastère des Ibères de Pétrizos (déc. 1083). Le texte et le monastère	671
Judith HERRIN, Constantinople and the treatment of hostages, refugees and exiles during late antiquity	739
Jean-Marie MARTIN, Un reflet de Constantinople : Bénévent au viii ^e siècle	757
Jonathan SHEPARD, "Constantinople imaginaire" in northern and western eyes: the uses of imperial imagery to twelfth-century outsiders	773
Dominique BARTHÉLEMY, Empereurs et chevaliers : les frères de Hainaut devant Constantinople et Philippopoli (1203-1208)	795
Abstracts/Résumés en anglais	811
Table des matières	821