



**HAL**  
open science

## Sur l'origine des anges eunuques à Byzance

Georges Sidéris

► **To cite this version:**

Georges Sidéris. Sur l'origine des anges eunuques à Byzance. Travaux et mémoires, Collège de France, Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, 2013, Constructing the Seventh Century, 17, pp.539-558. hal-03896612

**HAL Id: hal-03896612**

**<https://hal.sorbonne-universite.fr/hal-03896612v1>**

Submitted on 13 Dec 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**CONSTRUCTING  
THE SEVENTH CENTURY**

ORIENT ET MÉDITERRANÉE (UMR 8167) – BYZANCE  
COLLÈGE DE FRANCE – INSTITUT D'ÉTUDES BYZANTINES

## **TRAVAUX ET MÉMOIRES**

Fondés par Paul LEMERLE  
Continués par Gilbert DAGRON

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

Secrétariat de rédaction, relecture et composition :  
Emmanuelle CAPET,  
Artyom TER-MARKOSYAN VARDANYAN

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

---

TRAVAUX ET MÉMOIRES  
17

CONSTRUCTING  
THE SEVENTH CENTURY

edited by  
Constantin ZUCKERMAN

*Ouvrage publié avec le concours  
de la fondation Ebersolt du Collège de France  
et de l’université Paris-Sorbonne*

---

Association des Amis du Centre d’Histoire et Civilisation de Byzance  
52, rue du Cardinal-Lemoine – 75005 Paris  
2013



## TABLE OF CONTENTS

Abbreviations .....	I
Constantin ZUCKERMAN, Preface.....	1

*Dialogica polymorpha antiiudaica*  
(CPG 7796, olim *Dialogus Papisci et Philonis iudaeorum cum monacho*) 5

Patrick ANDRIST (avec le concours de Vincent DÉROCHE), Questions ouvertes autour des <i>Dialogica polymorpha antiiudaica</i> .....	9
Dmitry AFINOGENOV, Patrick ANDRIST, Vincent DÉROCHE, La recension $\gamma$ des <i>Dialogica polymorpha antiiudaica</i> et sa version slavonne, <i>Disputatio in Hierosolymis sub Sophronio Patriarcha</i> : une première approche.....	27
Patrick ANDRIST, Essai sur la famille $\gamma$ des <i>Dialogica polymorpha antiiudaica</i> et de ses sources : une composition d'époque iconoclaste? .....	105
Claudio SCHIANO, Les <i>Dialogica polymorpha antiiudaica</i> dans le Paris. Coisl. 193 et dans les manuscrits de la famille $\beta$ .....	139

**Wars and disturbances 171**

Georges KIOURTZIAN, L'incident de Cnossos (fin septembre/début octobre 610) .....	173
Constantin ZUCKERMAN, Heraclius and the return of the Holy Cross .....	197
Denis FEISSEL, Jean de Soloi, un évêque chypriote au milieu du VII <sup>e</sup> siècle.....	219
Marek JANKOWIAK, The first Arab siege of Constantinople.....	237

**Offices, titles, and office-holders 321**

Constantin ZUCKERMAN, Silk "made in Byzantium": a study of economic policies of Emperor Justinian .....	323
Federico MONTINARO, Les premiers commerciaux byzantins .....	351
Georges SIDÉRIS, Sur l'origine des anges eunuques à Byzance .....	539
Christian SETTIPANI, The seventh-century Bagratids between Armenia and Byzantium.....	559
Mikaël NICHANIAN, La distinction à Byzance : société de cour et hiérarchie des dignités à Constantinople (VI <sup>e</sup> -IX <sup>e</sup> s.) .....	579

**The beginnings of Arab Egypt 637**

Phil BOOTH, The Muslim conquest of Egypt reconsidered .....	639
Jean GASCOU, Arabic Taxation in the mid-seventh-century Greek papyri.....	671
Youssef RAGHEB, Les premiers documents arabes de l'ère musulmane .....	679
Annexe : Annie PRALONG, L'inscription arabe de la basilique de la plage de Kourion .....	727
Frédéric IMBERT, Graffiti arabes de Cnide et de Kos : premières traces épigraphiques de la conquête musulmane en mer Égée.....	731

**The forest and the steppe 759**

Étienne de LA VAISSIÈRE, Ziebel Qaghan identified.....	761
Michel KAZANSKI, The Middle Dnieper area in the seventh century: an archaeological survey .....	769
Rimma D. GOLDINA, Igor Ju. PASTUSHENKO, Elizaveta M. CHERNYKH, The Nevolino culture in the context of the 7 <sup>th</sup> -century East-West trade: the finds from Bartyam.....	865

## ABBREVIATIONS

<i>AASS</i>	<i>Acta sanctorum.</i>
<i>ACO</i>	<i>Acta conciliorum oecumenicorum</i> , ed. instituit E. Schwartz, continuavit J. Straub, Berlin 1914-1940.
<i>ACO, ser. sec.</i>	<i>Acta conciliorum oecumenicorum. Series secunda</i> , ed. R. Riedinger, Berlin 1984-.
<i>ADAJ</i>	<i>Annual of the Department of antiquities of Jordan.</i> Amman.
<i>AnBoll</i>	<i>Analecta Bollandiana.</i> Bruxelles.
<i>AnIsl</i>	<i>Annales islamologiques.</i> Le Caire.
<i>AnTard</i>	<i>Antiquité tardive.</i> Turnhout
<i>ArchOr</i>	<i>Archiv Orientální.</i> Praha.
<i>BB</i>	<i>Византийский временник.</i> Москва.
<i>BCH</i>	<i>Bulletin de correspondance hellénique.</i> Paris.
<i>BGA</i>	<i>Bibliotheca geographorum Arabicorum.</i> Leiden.
<i>BGU</i>	<i>Aegyptische Urkunden aus den Königlichen (Staatlichen) Museen zu Berlin, Griechische Urkunden,</i> Berlin 1895-.
<i>BHG</i>	<i>Bibliotheca hagiographica Graeca</i> , 3 <sup>e</sup> éd. mise à jour et considérablement augmentée, Bruxelles 1957.
<i>BMGS</i>	<i>Byzantine and modern Greek studies.</i> Leeds.
<i>BNC 1 et 2</i>	C. MORRISSON, <i>Catalogue des monnaies byzantines de la Bibliothèque nationale. 1, D'Anastase I<sup>er</sup> à Justinien II (491-711); 2, De Philippicus à Alexis III (711-1204)</i> , Paris 1970.
<i>BSA</i>	<i>The annual of the British School at Athens.</i> London.
<i>BSAC</i>	<i>Bulletin de la Société d'archéologie copte.</i> Le Caire.
<i>BSl.</i>	<i>Byzantinoslavica : revue internationale des études byzantines.</i> Praha.
<i>BSOAS</i>	<i>Bulletin of the School of Oriental and African studies.</i> Cambridge.
<i>Bull. ép.</i>	Bulletin épigraphique de la REG.
<i>Byz.</i>	<i>Byzantion : revue internationale des études byzantines.</i> Wetteren.
<i>Byz. Forsch.</i>	<i>Byzantinische Forschungen : internationale Zeitschrift für Byzantinistik.</i> Amsterdam.
<i>BZ</i>	<i>Byzantinische Zeitschrift.</i> Berlin.
<i>CArch</i>	<i>Cahiers archéologiques.</i> Paris.
<i>CCSG</i>	<i>Corpus christianorum. Series Graeca.</i> Turnhout.
<i>CFHB</i>	<i>Corpus fontium historiae Byzantinae.</i>
<i>CJ</i>	<i>Corpus iuris civilis. 2, Codex Justinianus</i> , recognovit P. Krüger, Berolini 1877.
<i>CPG</i>	<i>Clavis patrum Graecorum.</i> Turnhout 1974-2003.
<i>CPR</i>	<i>Corpus Papyrorum Raineri.</i> Wien 1895-.
<i>CSCO</i>	<i>Corpus scriptorum christianorum orientalium.</i> Louvain.
<i>CTh</i>	<i>Codex Theodosianus.</i>
<i>Dig.</i>	<i>Corpus iuris civilis. 1, Digesta</i> , recognovit Th. Mommsen, retractavit P. Krüger, Berolini 1908.
<i>DChAE</i>	<i>Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς ἀρχαιολογικῆς ἐταιρείας.</i> Athènes.

- DOC I A. R. BELLINGER, *Catalogue of the Byzantine coins in the Dumbarton Oaks collection and in the Whittemore collection. 1, Anastasius I to Maurice 491-602*, Washington DC 1966.
- DOC II, 1 et 2 Ph. GRIERSON, *Catalogue of the Byzantine coins in the Dumbarton Oaks collection and in the Whittemore collection. 2, Phocas to Theodosius III, 602-717. 1, Phocas and Heraclius, 602-641; 2, Heraclius Constantine to Theodosius III, 641-717*, Washington DC 1968.
- DOC III, 1 Ph. GRIERSON, *Catalogue of the Byzantine coins in the Dumbarton Oaks collection and in the Whittemore collection. 3, Leo III to Nicephorus III, 717-1081. 1, Leo III to Michael III, 717-867*, Washington DC 1973.
- DOC III, 2 Ph. GRIERSON, *Catalogue of the Byzantine coins in the Dumbarton Oaks collection and in the Whittemore collection. 3, Leo III to Nicephorus III, 717-1081. 2, Basil I to Nicephorus III, 867-1081*, Washington DC 1993.
- DOP *Dumbarton Oaks papers*. Washington
- 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; *5, The East (continued), Constantinople and environs, unknown locations, addenda, uncertain readings*, ed. by E. McGeer, J. Nesbitt and N. Oikonomides, Washington DC 2005; *6, Emperors, patriarchs of Constantinople, addenda*, ed. by J. Nesbitt, Washington DC 2009.
- EEBS *Ἐπετηρίς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν σπουδῶν*. Athènes.
- EHB *The economic history of Byzantium : from the seventh through the fifteenth century*, A. E. Laiou, ed.-in-chief (Dumbarton Oaks studies 39), Washington DC 2002.
- EI *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden – Paris 1913-1938.
- EP *Encyclopédie de l'Islam, nouvelle édition*, Leiden – Paris 1954-2009.
- ÉtudPap *Études de papyrologie*. Le Caire.
- ΕΦΣ *Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος Κωνσταντινουπόλεως*.
- FHG *Fragmenta historicorum Graecorum*, Paris 1841-1872.
- GRBS *Greek, Roman and Byzantine studies*. Durham.
- IG *Inscriptiones Graecae*. Berlin 1903-.
- IGLS *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, Beyrouth – Paris 1929-.
- ИРАИИК *Известия Русского археологического института в Константинополе*. Одесса, София.
- IslCult *Islamic culture : an English quarterly*. Hyderabad.
- JHS *The journal of Hellenic studies*. London.
- JJP *Journal of juristic papyrology*. Warszawa.
- JNES *Journal of Near Eastern studies*. Chicago.
- JÖB *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*. Wien.
- JÖBG *Jahrbuch der österreichischen Byzantinischen Gesellschaft*. Wien.
- JournAs *Journal asiatique*. Paris.
- JRAS *The journal of the Royal Asiatic Society*. Cambridge.
- MANSI *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florentiae – Venetiis 1759-1798. [réimpr. Paris 1901 et Graz 1960].



- MEFRM *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge.* Rome – Paris.
- MGH Monumenta Germaniae historica. Berlin.
- MIB III W. HAHN, *Moneta Imperii Byzantini. 3, Von Heraclius bis Leo III./ Alleinregierung (610-720)* (Veröffentlichungen der numismatischen Kommission 10), Wien 1981.
- MIBE I M. A. METLICH, *Money of the incipient Byzantine Empire. Anastasius I – Justinian I, 491-565* (Veröffentlichungen des Instituts für Numismatik und Geldgeschichte der Universität Wien 6), Wien 2000.
- MIBE II W. HAHN et M. A. METLICH, *Money of the incipient Byzantine Empire. Justin II – Revolt of the Heraclii, 565-610* (Veröffentlichungen des Instituts für Numismatik und Geldgeschichte der Universität Wien 13), Wien 2009.
- MIFAO Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire. Le Caire.
- MUSJ *Mélanges de l'Université Saint-Joseph.* Beyrouth.
- NC *The numismatic chronicle.* London.
- Nov. *Corpus iuris civilis. 3, Novellae*, recognovit R. Schoell, absolvit G. Kroll, Berolini 1895.
- 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.
- PBE *Prosopography of the Byzantine Empire. 1, 614–867*, ed. by J. R. Martindale, Aldershot 2001.
- PERF *Papyrus Erzherzog Rainer, Führer durch die Ausstellung*, Wien 1894.
- PG Patrologiae cursus completus. Series graeca, accur. J.-P. Migne, Paris 1856-1866.
- 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.* Berlin 1998-.
- PO Patrologia Orientalis. Paris.
- RE *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart – München 1894-1997.
- REB *Revue des études byzantines.* Paris.
- REG *Revue des études grecques.* Paris.
- RN *Revue numismatique.* Paris.
- SB *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten.* Wiesbaden 1913-.
- SBS *Studies in Byzantine sigillography.*
- SC Sources chrétiennes. Paris.
- SEG *Supplementum epigraphicum Graecum.*
- SPP *Studien zur Palaeographie und Papyruskunde*, hrsg. von C. Wessely, Leipzig 1901-1924.
- Syn. CP *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi, adiectis synaxariis selectis, Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, éd. H. Delehaye, Bruxelles 1902 [réimpr. Louvain 1954].
- TIB Tabula Imperii Byzantini. Wien.
- TM *Travaux et mémoires.* Paris.
- ZEPOS *Jus Graecoromanum*, cur. J. et P. ZEPOS, Athenis 1931.
- ZPE *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik.* Bonn.
- ZRVI *Збірник радова Византолошког института.* Београд.

# SUR L'ORIGINE DES ANGES EUNUQUES À BYZANCE

par Georges SIDÉRIS

---

*À mon père, Michel. In memoriam*

## SITUATION DU PROBLÈME

Le thème de l'ange se présentant sous l'aspect d'un eunuque et en particulier d'un eunuque impérial, un cubulaire, est un trait remarquable de la civilisation byzantine, notoirement absent en Occident. Plusieurs auteurs se sont penchés sur ce sujet qui intéresse à la fois l'histoire des institutions et l'histoire de l'art, en se focalisant surtout sur les IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles. L'historiographie met en relief l'analogie entre cour terrestre et cour céleste. En effet, les anges étant serviteurs et messagers du *Basileus* céleste, il était compréhensible que les Byzantins les conçussent sous les traits des serviteurs du roi terrestre<sup>1</sup>. Dans une perspective globale qui ne cherche pas le moment précis où cette analogie s'est affirmée, le VII<sup>e</sup> siècle apparaît sans envergure, d'autant plus qu'un article de référence dû à Cyril Mango fait remonter les origines du phénomène beaucoup plus haut : au V<sup>e</sup> voire même au IV<sup>e</sup> siècle et à une assimilation de l'archange Michel au dieu castré Attis<sup>2</sup>.

1. Sur les rapports entre anges et eunuques, voir C. MANGO, *Byzantium : the Empire of New Rome*, London 1980, p. 151-165 (le royaume céleste comme réplique de la cour impériale à Constantinople). K. M. RINGROSE, *The perfect servant : eunuchs and the social construction of gender in Byzantium*, Chicago 2003, dans le chapitre intitulé « Transcending the material world: eunuchs and angels », p. 142-162, se focalise surtout sur les IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles, s'appuyant sur l'article de C. Mango (St Michael and Attis, *DChAE* 12, 1984, p. 39-62) pour les origines de cette association ; l'auteur n'évoque pour le VII<sup>e</sup> siècle que la vision des anges eunuques dans la *Vie de Syméon Stylite le Jeune*, sans citer celles de Jean l'Aumônier et de Syméon le Fou. Sh. TOUGHER, *The eunuch in Byzantine history and society*, London – New York 2008, p. 106-107, traite les rapports entre anges et eunuques brièvement, en abordant pour le VII<sup>e</sup> siècle seule la *Vie de Jean l'Aumônier*. E. VALDO MALTESE, Gli angeli in terra : sull'immaginario dell'angelo bizantino, dans *Dimensioni bizantine : donne, angeli e demoni nel medioevo greco*, Torino 1995, p. 69-92 (= *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 24, 1990, p. 111-132), traite de l'ange eunuque surtout à partir du IX<sup>e</sup> siècle, sans aborder les Vies de saints du VII<sup>e</sup> siècle. M. HATZAKI, *Beauty and the male body in Byzantium : perceptions and representations in art and text*, London 2009, a centré le chapitre intitulé « Angels and eunuchs: the beauty of liminal masculinity » sur les XI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles ; ses incursions dans les sources des siècles antérieurs n'abordent pas les trois Vies du VII<sup>e</sup> siècle, voir p. 86-115. Cf. également H. MAGUIRE, The heavenly court, dans *Byzantine court culture from 829 to 1204*, ed. by H. MAGUIRE, Washington DC, 2004, p. 247-258.

2. MANGO, St Michael (cité n. 1).

En partant d'une analyse critique de cet article fondateur, nous allons envisager d'autres pistes, grâce notamment à une source datée du dernier tiers du IV<sup>e</sup> siècle, la *Vision de Dorotheos*, à la reconsidération d'un fragment faussement attribué à Théodore le Lecteur, et à une nouvelle analyse de sources sur la représentation des eunuques impériaux. Ceci nous amènera à reconsidérer la place des sources hagiographiques du VII<sup>e</sup> siècle dans le dossier des anges eunuques. Nous verrons comment au VII<sup>e</sup> siècle les *Vies* qui mettent en avant la ressemblance entre anges et eunuques, en particulier cubiculaires, créent un stéréotype et fabriquent un élément que Michel Kaplan a compté parmi les « normes de la sainteté »<sup>3</sup>. Nous essaierons de déterminer les raisons qui ont propulsé en avant le thème de l'ange-eunuque et ce que ce phénomène nous dit sur la mutation que connaît la société byzantine à cette époque.

### I. LE CULTE DE L'ARCHANGE MICHEL ET ATTIS

Pourquoi les Byzantins représentaient-ils les archanges vêtus d'un costume impérial et tenant en main des symboles de l'autorité impériale? Telle est la question de départ qui a poussé Cyril Mango à lancer son enquête. Celle-ci l'amène à constater que cette iconographie est déjà établie vers l'an 500. Comme le rapporte Jean de Gabala dans un passage cité au concile de Nicée II en 787, Sévère, patriarche d'Antioche de 512 à 517, fut accusé d'alléguer que les vêtements convenant aux anges étaient blancs et non pas en pourpre<sup>4</sup>. L'homélie de Sévère qui contient ces propos nous est parvenue. Sévère y dénonce « la main des peintres qui est insolente et qui est à elle-même sa loi, favorisant les inventions ou les imaginations païennes et relatives à l'idolâtrie et disposant tout pour son avantage, revêt Michel et Gabriel, ainsi que des princes ou des rois, d'une robe de pourpre et royale, les orne d'une couronne et met dans leur main droite la marque de l'autorité et du pouvoir universel. C'est pour ces raisons et d'autres semblables que ceux qui honorent les anges dans une telle folie, abandonnent l'Église et transgressent ses lois, ont été anathématisés par ceux qui ont ordonné et posé les saints canons »<sup>5</sup>. Mango observe que l'iconographie impériale des archanges est étrangère aux scènes narratives, ceux-ci apparaissant en habit militaire ou tel que l'ange qui a combattu avec Jacob, tandis que dans les *Vies* de saints et des textes édifiants, les anges et archanges apparaissent sous l'aspect d'eunuques ou de *cubicularii* impériaux. Pour Mango l'iconographie impériale des anges trouverait son origine en dehors de l'Église, dans un milieu hérétique ou non chrétien avant le V<sup>e</sup> siècle. Il s'intéresse au culte de l'archange saint Michel en Asie Mineure

3. M. KAPLAN, Les normes de la sainteté à Byzance (VI<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle), *Mentalités* 4, 1990, p. 15-34, repris dans ID., *Pouvoirs, église et sainteté : essais sur la société byzantine*, Paris 2011, p. 53-73; sur les stéréotypes hagiographiques, voir N. DELIERNEUX, Littérature des hommes, biographie des anges : quelques remarques d'hagiographie féminine (VIII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle), dans *Les Vies des saints à Byzance : genre littéraire ou biographie historique? : actes du II<sup>e</sup> colloque international philologique « ΕΡΜΗΝΕΙΑ »*, Paris, 6-7-8 juin 2002, sous la dir. de P. ODORICO et P. A. AGAPITOS (Dossiers byzantins 4), Paris 2004, p. 347-366.

4. MANSI XIII, col. 184 C.

5. Sévère d'Antioche, *Homélie LXXII*, dans *Les Homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche. Homélies LXX à LXXVI*, éd. et trad. en français par M. Brière (PO 12, 1), Paris 1919, p. 83-84. MANGO, St Michael (cité n. 1), p. 39-44.

et à Constantinople, surtout à une église située à Germia (Yürme) en Galatie, construite probablement au v<sup>e</sup> siècle et dédiée à l'archange Michel mais aussi à une collection de miracles de saint Michel par le diacre Pantoleon, dont des passages datant, semble-t-il, de la seconde moitié du ix<sup>e</sup> siècle évoquent la construction de l'église de saint Michel à Germia par Stoudios et associent saint Michel à une source miraculeuse<sup>6</sup>. Ayant observé à Germia-Yürme les ruines de cette église situées près d'un ravin où l'eau avait coulé, Cyril Mango se pose la question : pourquoi saint Michel opérerait-il ses guérisons miraculeuses par l'intermédiaire d'un vivier (*fishpool*) ? Il rappelle les origines juives du culte des anges, dénoncé par saint Paul dans l'épître aux Colossiens et stigmatisé par Théodoret (première moitié du v<sup>e</sup> siècle) dans son commentaire de l'épître comme une superstition juive, maladie sévissant en Pisidie, Lycaonie et les régions voisines, c'est-à-dire au sud-ouest de l'Asie Mineure<sup>7</sup>. Malgré cette opposition, Colosses (ou Chônai) en Phrygie devient le plus grand centre du culte de saint Michel, associé à une source miraculeuse, ce qui montre que l'archange était vénéré comme guérisseur miraculeux et non commandant de l'armée céleste<sup>8</sup>. La présence de poissons oriente Mango vers un substrat païen, le culte de la grande déesse anatolienne Cybèle et son compagnon le dieu eunuque Attis, où l'eau jouait un rôle prééminent. Puis l'auteur avance plusieurs arguments pour appuyer son hypothèse d'une identification de l'archange Michel avec le dieu Attis. Il évoque la proximité de Germia avec Pessinonte, principal lieu de culte de Cybèle et l'inscription du ii<sup>e</sup> siècle d'Abercius à Hiérapolis en Phrygie Salulaire, qui parle de source et de poisson et qui pourrait être d'un dévot de Cybèle et d'Attis. Cette inscription a inspiré la *Vita Abercii* écrite au v<sup>e</sup>-vi<sup>e</sup> siècle où le saint construit des bains sur une source miraculeuse pour le soin des malades. À propos du temple de Cybèle à Cyzique, transformé vers 460 en église de la Vierge Marie, Mango note qu'il existait un courant d'opinion éduquée qui essayait de concilier la nouvelle religion avec l'ancienne. Quant à Pythia (moderne Yalova), où existait une célèbre source d'eau chaude, Mango émet l'hypothèse que son église restaurée au vi<sup>e</sup> siècle par Justinien ait succédé à un temple d'Apollon, ce qui indiquerait une association entre saint Michel et une source de guérison en succession à une divinité païenne. Puis il cite Malalas qui raconte que les Argonautes bâtirent un temple à Sôsthenion, près de la cité de Byzance, avec une statue d'une puissance céleste ayant l'aspect d'un homme avec des ailes aux épaules comme un aigle. Constantin, lorsqu'il visita ce temple, aurait reconnu dans la statue l'image d'un ange en habit de moine selon la religion chrétienne. Le nom de l'ange lui fut révélé en rêve et il établit un sanctuaire, nommant le lieu d'après le saint archange Michel. Selon Mango, il y avait deux sanctuaires près de Constantinople sur la rive européenne du Bosphore dédiés à l'archange Michel. Celui de Saint-Michel de Sôsthenion et celui de l'Archange-Michel d'Anaplous, alias Michaëlion, situé à environ

6. MANGO, St Michael (cité n. 1), p. 47-49. Voir aussi *Inédits byzantins d'Ochrida, Candie et Moscou*, publiés par F. HALKIN, Bruxelles 1963, p. 147-152.

7. Paul, Épître aux Colossiens 2<sup>18</sup> : « Ne vous laissez pas frustrer de la victoire par des gens qui se complaisent dans une "dévotion", dans un "culte des anges" ; ils se plongent dans leurs visions et leur intelligence charnelle les gonfle de chimères » (cité d'après *Nouveau Testament : traduction œcuménique de la bible*, Paris 1973) ; Théodoret de Cyr, *Interpretatio Epistolae ad Colossenses*, PG 82, col. 613 ; cf. P.-P. JOANNOU, *Fonti. 9. Discipline générale antique (iv<sup>e</sup>-ix<sup>e</sup> s.)*. 1, 2, *Les canons des synodes particuliers*, Roma 1962, Synode de Laodicée, XXXV, p. 144-145.

8. Sur Chônai voir TIB 7, p. 222-225.

sept kilomètres de Constantinople, une fondation de Constantin d'après Sozomène, et qui devait dater tout au moins du iv<sup>e</sup> siècle. Ce sanctuaire était réputé pour les apparitions de l'archange Michel et les guérisons miraculeuses. Mango identifie la statue de l'ange ailé du Sôsthénion comme étant l'Attis ailé, tel que le représente notamment une statuette conservée au musée du Louvre. L'archange Michel se serait substitué à Attis dans des endroits où il y avait une colonie juive, et l'Église après avoir essayé en vain de l'éjecter préféra l'absorber. Au v<sup>e</sup> siècle, le culte de Michel était fermement établi en Orient dans une multitude d'églises dont une au palais impérial, puis exporté vers l'Occident sans perdre son lien avec les sources d'eau miraculeuse<sup>9</sup>. Mango conclut que saint Michel tel qu'il émergea dans la chrétienté orientale fut plus qu'un simple ministre du Seigneur : à l'instar de Sol et Attis invictus, il fut représenté au v<sup>e</sup> siècle en *kosmokrator*. Avec Gabriel il gardait la Vierge Marie, qui avait succédé à Cybèle<sup>10</sup>.

Si l'on suit la démonstration de Cyril Mango, l'association entre l'archange Michel et Attis aurait donc eu lieu dès le iv<sup>e</sup> siècle dans la région de Constantinople puis, au v<sup>e</sup> siècle, en Asie Mineure. La représentation d'un ange sous l'aspect d'un eunuque daterait des iv<sup>e</sup> et v<sup>e</sup> siècles, et l'association de l'archange Michel avec une puissance céleste aurait pour origine non pas le palais impérial mais la transformation d'Attis en archange Michel *kosmokrator*.

Cette vision pose problème. L'assimilation de l'archange Michel au dieu eunuque Attis dans l'article de Mango repose sur des hypothèses, des analogies et il en va de même pour l'identification de la statue vue par Constantin avec celle du dieu Attis ailé. D'autres divinités dotées d'ailes – la Victoire, les Génies, Mercure – ont inspiré l'iconographie chrétienne des anges, comme le fait apparaître Glenn Peers qui met l'accent sur la complexité et la diversité des modèles païens de cette iconographie<sup>11</sup>. Il

9. Malalas IV, 9, *Ioannis Malalae Chronographia*, éd. I. Thurn, Berlin 2000, p. 55-56; sur Germia voir TIB 4, « Germia », p. 166-168. L'église de Saint-Michel de Sôsthénion et le Michaëlion d'Anaplous sont traités dans G. DAGRON, *Naissance d'une capitale : Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974, p. 392, 396, 400.

10. Dans un bref « Postscript » à son article, Cyril Mango est revenu sur Germia (Yürme) suite à la publication, par ses soins, de deux fragments d'édit trouvés sur place qu'il interprète dans le sens de sa thèse. Il note que lorsque Phocas devient préfet du Prétoire en janvier 532 et apprend qu'un certain Ellamos a légué 20 livres d'or à une église vouée à l'armée (στρατιῶν) des anges près de Pessinonte, il alloue un revenu, probablement annuel, de 80 *solidi* pour servir à des fins d'hospitalité. Mango reconnaît un doute sur l'identité de l'église puisqu'il existe en dehors des murs de Pessinonte une église τῶν ἁγίων Μυριαγγέλων. Mais la notoriété du sanctuaire de Germia lui fait pencher pour ce dernier, le caractère des lettres de l'édit s'accordant avec la date de 532. Il rappelle ensuite la réputation de Phocas comme païen et suggère que son don à une église des anges montre que leur culte constituait un terrain commun pour chrétiens, païens et juifs. Il note ensuite le cas d'un autre sanctuaire bâti à proximité d'une source d'eau, l'église d'Alahan au sud de la Turquie, avec ses représentations d'archanges et de poissons, mais il admet que l'attribution aux archanges n'est qu'une possibilité. Voir C. MANGO, Germia : a postscript, *JÖB* 41, 1991, p. 297-300.

11. G. PEERS, *Subtle bodies : representing angels in Byzantium*, Berkeley – Los Angeles – London 2001, p. 26-30. Sur ces assimilations et représentations, voir H. LECLERCQ, Anges, dans *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. 1, 2, Amende-Azymes*, publié par F. Cabrol, Paris 1907, col. 2080-2161, aux col. 2080-2144 et Th. KLAUSER, Engel. X (in der Kunst), dans *Reallexikon für Antike und Christentum. 5, Endeichius-Erfinder*, begründet von F. J. Dölger et al., Stuttgart 1962, col. 258-322, aux col. 306-322.

nous faut voir maintenant si la démonstration de Cyril Mango est efficiente, si le culte des anges en Asie Mineure est bien issu d'une analogie avec le culte païen d'Attis et si l'assimilation entre ange et eunuque est une réalité aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles. Nous verrons que plus qu'une influence païenne, sources juives et protochrétiennes ont pu jouer un rôle dans l'assimilation entre anges et eunuques impériaux à Byzance.

## II. LES SOURCES JUIVES ET PROTOCHRÉTIENNES DU CULTE DES ANGES

Le culte des anges est très ancien dans le judaïsme, comme en témoigne un épisode dans les Juges (13<sup>17-21</sup>) concernant le père de Samson, Manoah, qui s'entretient sans le savoir avec l'ange du Seigneur<sup>12</sup>. L'idée d'une cour céleste est elle aussi ancienne. On la trouve dans le livre des Rois 1 22<sup>19</sup> où Michée dit qu'il a vu « le Seigneur assis sur son trône et toute l'armée des cieux debout auprès de lui, à sa droite et à sa gauche ». Dans Ésaïe (6<sup>1-3</sup>), les séraphins se tiennent au-dessus du trône divin et louent le Seigneur. Dans Ézéchiel (1 et 10), ce sont les chérubins qu'on retrouve en dessous du trône divin céleste. Les anges sont souvent présentés comme soldats de Dieu ou chefs d'armée céleste comme dans Josué (5<sup>13-14</sup>) où apparaît l'ange chef de l'armée du Seigneur.

Les anges sont omniprésents dans le livre d'Hénoch qui a pénétré très tôt le milieu chrétien, comme en témoigne sa citation dans l'épître de Jude, justement à propos des anges. Hénoch était lu en grec à Byzance<sup>13</sup>. Hénoch est conduit au palais de Dieu dans les cieux par le saint ange Michel et il y voit des anges innombrables : « J'ai vu les saints êtres angéliques marcher sur des flammes de feu, tout revêtus de blanc et le visage brillant comme du cristal [...] Michel, un des saints anges, m'a pris la main droite, il m'a relevé et m'a conduit vers tous les mystères [...] Il a enlevé mon esprit à moi Hénoch au plus haut des cieux [...] Mon esprit a vu ce qui entourait ce palais de feu : l'entourant sur les quatre côtés, des fleuves remplis de feu vivant. Tout autour, les Séraphins, les Chérubins, les Ophanim, ce sont ceux qui ne dorment pas et gardent Son trône glorieux. J'ai vu des anges innombrables entourer ce palais, des milliers de milliers, des myriades de myriades, et Michel, Raphaël, Gabriel et Phanouël, les saints anges du haut du ciel, y entraient et en sortaient. Michel, Raphaël, Gabriel et Phanouël, ainsi qu'une foule innombrable de saints anges, sortirent de ce palais. »<sup>14</sup> La vision d'une cour céleste est très nette dans l'Apocalypse de Jean (4, 7 et 22) qui décrit le trône de Dieu et les anges rassemblés autour, les élus se tenant devant le trône divin, et le culte céleste rendu à Dieu. Le trône de Dieu et de l'agneau siège aussi dans la Jérusalem nouvelle et ses serviteurs lui rendent un culte. Les anges comme serviteurs de Dieu sont omniprésents dans le *Pasteur*, une œuvre chrétienne romaine du II<sup>e</sup> siècle, qui présente les visions apocalyptiques d'Hermas<sup>15</sup>. L'« homme d'apparence

12. Juges 13<sup>17-21</sup>. Nous utiliserons pour toutes les références à l'Ancien Testament : *La Bible. Ancien Testament 1 et 2 : traduction œcuménique de la bible* (Le livre de poche), Paris 1979.

13. Épître de saint Jude 6-15. Sur le livre d'Hénoch, voir le commentaire et la traduction française à partir des textes araméen, grec et éthiopien, dans *La Bible. 3, Écrits intertestamentaires*, éd. publ. sous la dir. de A. Dupont-Sommer et M. Philonenko (Bibliothèque de la Pléiade), Paris 1987, p. LXI-LXX, p. 465-469, traduction p. 471-625.

14. I Hénoch LXXI, éd. A. Dupont-Sommer et M. Philonenko, p. 550-551.

15. Voir Hermas, *Le Pasteur*, introd., texte critique, trad. et notes par R. Joly (SC 53 bis), Paris 1968, p. 17-57.

glorieuse, en costume de berger » qui apparaît à Hermas est un ange qui a « été envoyé par le plus vénérable des anges », le Christ, qui semble se confondre ici avec l'archange Michel en tant que chef des anges<sup>16</sup>. Les anges apparaissent aussi à Hermas sous l'aspect de jeunes hommes. Mais déjà dans le Pasteur c'est Michel qui est décrit comme « l'ange grand et glorieux, [...] qui détient le pouvoir sur ce peuple et qui le gouverne », ce qui nous ramène aux conceptions juives des anges, dont le Pasteur est inspiré<sup>17</sup>. Dans Daniel (10<sup>13</sup>), l'ange Michel est désigné comme « l'un des Princes de premier rang », on est donc très proche d'une conception royale de l'ange Michel. Toutefois les anges sont habituellement vêtus de blanc dans les textes bibliques ou apocryphes. Par exemple au sépulcre l'Ange du Seigneur « avait l'aspect de l'éclair et son vêtement était blanc comme neige »<sup>18</sup>.

Dans un texte juif antérieur au *Pasteur* ou contemporain, on trouve déjà des anges avec des symboles royaux : pourpre, diadème, sceptre ou baguette. L'Apocalypse d'Abraham est un récit écrit probablement en hébreu, après la destruction du Temple, entre 70 et le début du II<sup>e</sup> siècle. Il a été traduit en grec puis en slavon, la seule langue dans laquelle il nous est conservé. L'Apocalypse d'Abraham est constituée de deux textes. Le premier (chapitres 1-8) raconte le rejet des idoles par Abraham dans la maison de son père et sa conversion à Dieu. Le deuxième (chapitres 9-32) décrit la vision d'Abraham du monde céleste, l'avenir de ses descendants jusqu'à la destruction du Temple et la venue du Messie<sup>19</sup>. C'est dans le deuxième récit que Dieu envoie l'ange Jaël chercher Abraham pour le conduire jusqu'à lui. L'ange le prend par la main pour le relever et lui dit que lui et Michel (donc l'archange) le bénissent. Abraham décrit l'ange : « M'étant levé, je vis celui qui m'avait pris par la main droite et m'avait remis sur mes pieds. Son corps avait l'aspect du saphir, et son visage était comme de la chrysolithe; les cheveux de sa tête étaient comme de la neige et le turban sur sa tête avait l'aspect d'un arc-en-ciel. Ses vêtements étaient de pourpre et il tenait un sceptre d'or dans la main droite. »<sup>20</sup> On reconnaît dans cette description les vêtements et attributs de la royauté. L'ange porte un diadème (le bandeau a un aspect arc-en-ciel puisque c'est une royauté céleste), les vêtements de pourpre et le sceptre d'or<sup>21</sup>. Nous allons retrouver cette image des anges

16. Hermas, *Le Pasteur*, Vision V, 1-2, (25), p. 140-143. Pour le commentaire sur le Christ et Michel voir n. 1, p. 142 et p. 32.

17. Par exemple : Hermas, *Le Pasteur*, Vision I, 4, 1, p. 86-87; Vision III, I, 6, p. 100-101. Michel est « l'ange grand et glorieux, qui détient le pouvoir sur ce peuple et qui le gouverne » : Similitude VIII, 2, 3, (69), p. 266-269

18. Matthieu 28<sup>2-3</sup>, *Nouveau Testament* (cité n. 7), p. 122. Voir LECLERCQ, Anges (cité n. 11), col. 2082.

19. Voir É. TURDEANU, *Apocryphes slaves et roumains de l'Ancien Testament*, Leiden 1981, p. 173-176; *La Bible. 3, Écrits intertestamentaires* (cité n. 13), p. CXXXII-CXXXVII et p. 1647-1730 (texte p. 1697-1730).

20. Apocalypse d'Abraham XI, dans *La Bible. 3, Écrits intertestamentaires* (cité n. 13), p. 1708.

21. Le diadème et la pourpre sont des symboles royaux anciens, présents dans la Bible. Par exemple les soldats revêtent de pourpre Jésus et lui mettent sur la tête une couronne d'épines pour se moquer de sa royauté : Marc 16-20 et Jean 19<sup>2-3</sup>. Sur le sceptre royal dans la Bible, par exemple Sagesse 10<sup>14</sup>. Sur le diadème royal et la pourpre voir H. W. RITTER, Die Bedeutung des Diadems, *Historia* 36, 1987, p. 290-301. E. MICHL, Engel. II (jüdisch), *Reallexikon für Antike und Christentum*. 5 (cité n. 11), col. 59-97, voir col. 69, indique plusieurs sources juives dont l'Apocalypse d'Abraham. Mango, St Michael (cité n. 1), p. 44. M. Alpatov note l'influence des apocryphes sur la représentation des anges et des arts figuratifs à Byzance mais sans citer de sources : M. ALPATOV, Sur l'iconographie des

portant un sceptre dans la *Vie de Syméon le Fou* au VII<sup>e</sup> siècle, où ces anges apparaissent sous l'aspect d'eunuques (voir plus bas).

L'idée d'un ordre angélique est présente à Byzance dès le IV<sup>e</sup> siècle. Grégoire de Nazianze décrit cet ordre au service de Dieu, chantant la magnificence divine parcourant et faisant lien constamment entre la terre, l'univers et Dieu : « Nous savons seulement qu'il y a des Anges, des Archanges, des Trônes, des Puissances, des Principautés, des Dominations, des Splendeurs, des Ascensions, des Vertus spirituelles ou des Esprits, natures pures et sans mélange, ne pouvant se tourner vers le mal ou ne le faisant que difficilement, évoluant sans cesse en chœur autour de la Cause Première. »<sup>22</sup>

Un passage de Pseudo-Denys l'Aréopagite montre lui aussi qu'il n'est pas besoin de recourir à Attis comme source de la représentation royale des anges. Sa *Hiérarchie céleste* daterait de la fin du V<sup>e</sup> siècle ou du début du VI<sup>e</sup> siècle. Elle s'inspire des platonismes et de la gnose. Analysant les représentations des anges, Pseudo-Denys écrit : « les verges indiquent, je crois, leur caractère royal et souverain et qu'ils mènent droitement toutes leurs entreprises à leur terme » (τὰς δὲ αὐτῶν ῥάβδους τὸ βασιλικὸν καὶ ἡγεμονικὸν καὶ εὐθειᾶ τὰ πάντα περαίνον). Ce témoignage montre que le caractère royal des anges était bien reconnu en milieu chrétien. Les peintres ont représenté en toute logique les anges en habit royal, c'est-à-dire, à Byzance, revêtus des vêtements et attributs impériaux<sup>23</sup>. Donc même si Sévère d'Antioche évoque, vers 500, un modèle païen pour la représentation royale des anges, cette représentation en fait avait pu passer chez les chrétiens depuis les sources juives, ce qui est conforme au jugement de Théodoret de Cyr sur les origines juives du culte chrétien des anges et ce qui nous éloigne davantage du dieu eunuque Attis.

### III. L'EAU, LES POISSONS ET LA GUÉRISON MIRACULEUSE

Les anges sont associés à l'élément aquatique, comme, par exemple, l'ange qui agite l'eau de la piscine de Bethesda. Quant aux poissons, la symbolique chrétienne est évidente<sup>24</sup>.

Mais il y a plus. L'eau et les poissons comme vecteurs de la guérison miraculeuse chez les païens sont un point névralgique de la démonstration de Cyril Mango. Or nous avons un culte de guérison purement chrétien dans la région de Constantinople au IV<sup>e</sup> siècle qui a aussi l'eau pour vecteur.

La *Vie de Zôtikos de Constantinople* (BHG 2479) nous apporte des renseignements importants sur la lèpre et les lépreux à Constantinople sous Constantin et sous

anges dans l'art de Byzance et de l'ancienne Russie, traduction par A. KORVOSKY, *Zograf* 11, 1980, p. 5-15, voir p. 5.

22. Grégoire de Nazianze, Discours 28, 31, dans Grégoire de Nazianze, *Discours 27-31 (Discours théologiques)*, introd., texte critique, trad. et notes par P. Gallay (SC 250), Paris 1978, p. 172-175 (citation p. 172-173).

23. Denys l'Aréopagite, *La hiérarchie céleste* XV, 5, introd. par R. Roques, étude et texte critique par G. Heil, trad. et notes par M. de Gandillac (SC 58), Paris 1970, p. 179-180. Sur l'auteur et l'œuvre voir l'introduction, p. V-XCI.

24. Jean 5<sup>1-4</sup>, *Nouveau Testament* (cité n. 7), p. 301 et note j, cf. Denys l'Aréopagite, *La hiérarchie céleste* II, 5, p. 84.



Constance II<sup>25</sup>. Tandis que Constantin décide de mettre à mort les lépreux qui affluent à Constantinople, Zôtikos les recueille sur la colline dite *Elaiônes*. Le saint utilise dans ce but l'or que l'empereur Constantin lui donne pour acheter des perles et des pierres précieuses et il est supplicié lorsque Constance II découvre le détournement des fonds. Le saint est attaché à des mules et son corps est traîné jusqu'au bas de la colline. À cet endroit Zôtikos perd un œil et une source jaillit aussitôt. Les mules remontent alors jusqu'au sommet de la colline et, par miracle, se mettent à parler, comme l'âne de Balaam, révélant la volonté de Dieu que le corps de Zôtikos soit déposé sur la colline. Spectateur de ce miracle, Constance se repent. Il fait déposer le corps du saint sur la colline et il bâtit un hôpital pour recueillir et soigner les lépreux, la source fournissant une eau curative aux lépreux. La *Vie de Zôtikos* confirme que le bain faisait partie de la thérapie appliquée aux lépreux<sup>26</sup>. D'après une autre version de la *Vie*, ces derniers buvaient l'eau de la source et pouvaient s'y baigner, l'eau guérissant toutes sortes de maladies<sup>27</sup>.

On ne peut donc déduire de guérisons par les eaux de source et les poissons que le culte de l'archange Michel est issu de celui d'Attis. Dès lors il faut se tourner vers une autre voie que l'hypothétique prolongement du dieu eunuque Attis dans la figure de l'archange Michel pour envisager l'origine du thème des anges eunuques. Cette voie est celle du rapport entre cour céleste et cour terrestre byzantine que nous avons déjà commencé à évoquer.

#### IV. UNE COUR CÉLESTE AUX IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> SIÈCLES SANS EUNUQUES : DES ANGES SOLDATS

À Byzance la cour céleste est très tôt assimilée à la cour impériale, notamment dans *La Vision de Dorotheos*<sup>28</sup>, un poème rédigé en hexamètres homériques dans le dernier tiers du IV<sup>e</sup> siècle<sup>29</sup>, dont la langue comprend des traits de la koinè et des termes venus du latin<sup>30</sup>.

25. M. AUBINEAU, *Zoticos de Constantinople nourricier des pauvres et serviteur des lépreux*, *AnBoll* 93, 1975, p. 67-108, éd. trad. française p. 71-85. La *Vie* date du XI<sup>e</sup> siècle, elle est probablement fondée sur une *Vie* ancienne disparue du saint martyr du IV<sup>e</sup> siècle. Sur ce dossier et la bibliographie voir G. SIDÉRIS, *Lèpre et lépreux à Constantinople : maladie, épidémie et idéologie impériale à Byzance*, dans *La paléodémographie : mémoire d'os, mémoire d'hommes*, sous la dir. de L. Buchet, C. Dauphin et I. Séguy, Antibes 2006, p. 187-207, voir p. 189-192 et p. 196-198.

26. *Vie de Zoticos*, 4-11 et 13-14 (bain), éd. trad. M. Aubineau p. 74-85 (bain p. 84-85).

27. Il s'agit d'une *Vie* composée au XIV<sup>e</sup> siècle par Constantin Akropolites à partir d'un texte du XI<sup>e</sup> siècle, voir T. S. MILLER, *The legend of Saint Zoticos according to Constantine Akropolites*, *AnBoll* 112, 1994, p. 339-376, l'éd.-trad. anglaise est p. 346-369, la source et le bain sont au chapitre 13, p. 360-363.

28. Tiré d'un codex de papyrus découvert en Haute-Égypte et contenant surtout des récits de « visions », le texte a été édité dans *Papyrus Bodmer XXIX : Vision de Dorotheos*, éd. avec une introd., une trad. et des notes par A. Hurst, O. Reverdin et J. Rudhardt, en appendice description et datation du Codex des Visions par R. Kasser et G. Cavallo, Cologny – Genève 1984, p. 99; nouvelle édition avec traduction anglaise : A. H. M. KESSELS, P. W. VAN DER HORST, *The Vision of Dorotheus* (Pap. Bodmer 29), *Vigiliae Christianae* 41, 1987, p. 313-359.

29. J. BREMMER, *An imperial palace guard in heaven : the date of the Vision of Dorotheus*, *ZPE* 75, 1988, p. 82-88, voir p. 86-87.

30. Voir *Papyrus Bodmer XXIX* (cité n. 28), p. 11, p. 36-39; KESSELS, VAN DER HORST, *The Vision* (cité n. 28), p. 314; G. AGOSTI, *Considerazioni preliminari sui generi letterari dei poemi del Codice Bodmer*, *Aegyptus, rivista italiana di egittologia e di papirologia* 81, 1-2, 2001, p. 185-186 et p. 192-194.

Ce texte, inconnu de Cyril Mango, apporte des éléments nouveaux dans le dossier des anges, de la cour céleste et des eunuques.

L'état fragmentaire du texte nous prive de plusieurs détails, mais il est néanmoins possible d'en reconstituer une vision d'ensemble. Son auteur, Dorotheos fils de Quintus, rapporte à la première personne une vision qu'il a eue s'étant assoupi dans le palais impérial. Dans sa vision, il est gardien de la porte du palais céleste du Seigneur. Simple *tiro* (nouvelle recrue), il est au milieu des gradés : des *biarchoi*, des *praepositoi*, et même un *domestikos* du Seigneur. Ce sont manifestement des anges : personnages puissants, très beaux, vénérables, de très haut rang. Néanmoins, il désobéit en quittant son poste ; il pénètre dans le palais, voit des choses et tient des propos diffamatoires. Le Christ ordonne qu'il soit puni et il est fouetté jusqu'au sang sous la surveillance du « plus fort parmi les anges », puis renvoyé pour monter la garde devant le palais et la cour en qualité d'*ostiaros*. Ensuite le Christ et Gabriel (qui se tient devant le *primicerius* du Seigneur) amènent Dorotheos dans le palais de Dieu pour comparaître devant lui. Dieu veut le relever de sa fonction mais le Christ et Gabriel prennent sa défense et il reprend son poste à la porte du palais. Ordonné de se laver, il est baptisé et il choisit pour nom André parce qu'il veut être *Andreas*, courageux. Son corps alors grandit, suscitant l'étonnement des hommes longs, hauts comme le ciel (les anges), et il devient un guerrier redoutable mais le Christ l'invite à rester humble, respectueux et obéissant, à contrôler sa force. Il monte la garde aux portes, il est courageux et apparaît brillant comme le soleil, admiré par tous. Il demande à Dieu de lui confier une mission à sa mesure mais il ne l'obtient pas. Ainsi s'achève sa vision. Il se lève et Dieu lui inspire un chant pour qu'il puisse tout transmettre.

Il apparaît dans ce texte que Dorotheos a transposé les réalités du palais impérial terrestre dans le palais céleste. Gabriel et les anges sont mentionnés, Gabriel accompagne le Christ, exécute ses ordres et lui-même commande les anges. Ni Gabriel ni les autres anges ne sont présentés comme des eunuques. Les anges sont qualifiés de  $\phi\omega\tau\epsilon\varsigma$ , terme générique qui désigne des créatures célestes<sup>31</sup>. J. Bremmer a montré que les rangs militaires mentionnés dans la *Vision*, occupés par des personnages célestes, correspondaient à ceux d'une Schole palatine, que ce soit *tiro*, *biarchus*, *praepositus*, *domesticus* ou *primicerius*. Le *praepositus* est le tribun de la Schole dans laquelle sert Dorotheos. Le *domesticus* est l'adjoint du tribun de la Schole chargé des provisions. Les vêtements blancs portés par Dorotheos font aussi penser à ceux des soldats palatins, les *candidati*<sup>32</sup>.

Les anges « protobyzantins » de la *Vision de Dorotheos* servent dans le palais céleste dans la continuité des textes juifs et chrétiens qui les représentent comme des serviteurs de Dieu mais aussi comme des gardes, des soldats pouvant être appelés à défendre le palais céleste. Cette perception se retrouve dans un passage de l'*Histoire ecclésiastique* de Socrate qui raconte que Gaïnas envoya, en 400, des soldats goths pour brûler le palais impérial à Constantinople. Mais « une multitude d'anges apparut à ceux qui attaquaient, ayant l'apparence de fantassins de grande taille. Les barbares, croyant qu'il s'agissait vraiment d'une armée nombreuse et valeureuse, frappés de stupeur, battirent en retraite.

31. Vers 127, 144, 186, 222, 233, 316, 328, éd. A. H. M. KESSELS, P. W. VAN DER HORST, p. 328, 330, 332, 336, 342. E. LIVREA, *Vision de Dorotheos*. Ed. par Hurst, Reverdin, Rudhardt, *Gnomon* 58, 1986, p. 687-711, voir p. 700.

32. BREMMER, *An imperial palace* (cité n. 29), p. 83-86.

Mais comme cela, qu'on avait rapporté à Gaïnas, lui paraissait incroyable (il savait en effet que la majorité des fantassins romains étaient absents, cantonnés qu'ils étaient dans diverses villes), il en envoie à nouveau d'autres la nuit suivante, et après cela à plusieurs reprises. Mais comme on lui rapporta la même chose après ses divers envois (car les anges de Dieu procuraient toujours la même apparition à ceux qui attaquaient), lui-même à la fin, s'avançant avec une troupe nombreuse, fait l'expérience du miracle. Comme il supposait qu'il s'agissait vraiment d'une foule de soldats, et que celle-ci se cachait de jour, mais de nuit s'opposait à son entreprise, il imagine un projet qu'il estimait dommageable pour les Romains, mais qui au contraire leur fut profitable, comme l'issue le montra. »<sup>33</sup>

L'attaque du palais impérial a lieu à une époque un peu postérieure à l'écriture de la *Vision de Dorotheos*. On est frappé par la grande cohérence entre les deux textes qui présentent une conception militaire des anges vus comme des milices célestes, analogues aux milices impériales, aux Scholes palatines dans la *Vision de Dorotheos*. Ainsi, au tournant des IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles, nous ne sommes pas encore du tout dans une analogie entre anges et eunuques.

#### V. LA BEAUTÉ DES ANGES ET LA BEAUTÉ DES EUNUQUES

Les habitants du palais céleste frappent par leur beauté et leur taille démesurée. Or, aux IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles, prestance, beauté et haute taille ne s'appliquent pas aux eunuques dans le palais impérial terrestre. Grégoire de Nazianze dit sur la beauté des anges : « Ils sont si bien marqués de la Beauté qu'ils deviennent d'autres lumières et peuvent illuminer les autres en rayonnant sur eux cette lumière et en la leur communiquant »<sup>34</sup>. Pour Pseudo-Denys l'Aréopagite, les anges et la hiérarchie des anges s'inscrivent dans l'ordre et la beauté<sup>35</sup>.

En revanche, les eunuques ne sont pas perçus comme beaux à Byzance avant le VI<sup>e</sup> siècle. La littérature abonde de critiques acerbes sur les eunuques impériaux, que ce soit sur leur psychè ou sur leur apparence physique. Auteurs païens et chrétiens les voient comme couards, cupides, avides, cruels, perfides et leur corps est laid et déformé. Ammien Marcellin décrit ainsi les eunuques : « enfin, une multitude d'eunuques, depuis les vieux jusqu'aux enfants, livides et hideux avec leurs articulations disloquées, si bien que, partout où l'on porte ses pas, on ne voit que des troupes d'hommes mutilés et l'on maudit la mémoire de Sémiramis, cette reine du temps jadis qui la toute première fit châtrer de jeunes mâles et fit en quelque sorte violence à la nature en l'écartant de son cours normal. »<sup>36</sup> La société,

33. Socrate VI, 6, 17-22 dans Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique. Livres IV-VI*, texte grec de l'édition G. C. Hansen (GCS), trad. par P. Périchon et P. Maraval (SC 505), Paris 2006, p. 280-283.

34. Grégoire de Nazianze, Discours 28, 31, éd.-trad. Gally, p. 172-173.

35. Voir R. ROQUES, *L'univers dionysien : structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris 1954, p. 51-55 et W.-M. STOCK, Theurgy and aesthetics in Dionysos the Areopagite, dans *Aesthetics and theurgy in Byzantium*, ed. by S. Mariev and W.-M. Stock, Berlin 2013, p. 13-30, voir p. 26-29.

36. Ammien Marcellin, *Res gestae* XIV, 6, 17, dans Ammien Marcellin, *Histoire. I, Livres XIV-XVI*, texte établi et trad. par E. Galletier avec la collab. de J. Fontaine, Paris 1968, p. 77. Sur la perfidie, la cupidité, la cruauté des eunuques impériaux, à l'exception du grand chambellan Euthère, chez Ammien Marcellin, voir G. SIDÉRIS, La comédie des castrats : Ammien Marcellin et les eunuques, entre eunucrophobie et admiration, *Revue belge de philologie et d'histoire* 78, 2000, p. 681-717. Sur la critique des eunuques par les auteurs païens dans l'Empire romain tardif voir K. HOPKINS, Eunuchs in politics

surtout l'aristocratie, les méprise car la plupart des eunuques, surtout impériaux, sont à l'origine des esclaves<sup>37</sup>. Ce n'est que sous l'empereur Léon I<sup>er</sup> (457-474) que les esclaves eunuques sont affranchis dès qu'ils entrent au service de l'empereur<sup>38</sup>. L'attitude des Pères de l'Église est déterminée par le fait que les eunuques impériaux sont ariens jusqu'à l'avènement de Théodose I<sup>er</sup> (379-395), mais leur rejet se poursuit dans le dernier quart du IV<sup>e</sup> siècle, puis au V<sup>e</sup> siècle chez Cyrille d'Alexandrie pour des raisons politiques. Une attaque véhémement contre l'esprit et le corps des eunuques dans une lettre rédigée vers 372 par Basile de Césarée résume bien les reproches faits à leur égard : « S'il faut aussi des témoins, ce ne sont pas des esclaves qui se dresseront, ni une race infâme et funeste d'eunuques, cette race, dis-je, ni féminine, ni masculine, toujours en délire de femme et envieuse, qui se gage pour un vil salaire, inconstante, jamais disposée à partager, prête à tout recevoir, insatiable, qui pleure un dîner perdu, irascible, passionnée pour l'or, cruelle, efféminée, esclave de son ventre. Et que dire encore ? Dans sa naissance même condamnée au fer. Comment, en effet, auraient-ils une pensée droite ceux dont les pieds sont tordus ? Ces individus, à la vérité, vivent chastement sans récompense, à cause du fer ; mais ils sont fous d'amour sans profit, à cause d'une difformité personnelle. Ce ne sont pas eux qui se dresseront comme témoins du jugement, mais des yeux de justes et des vues d'hommes parfaits, tous ces hommes dont les regards ne considèrent alors que la conscience. »<sup>39</sup> Il est donc difficile d'imaginer à l'époque de la fondation de l'église de Germia par Stoudios, consul et fondateur du fameux monastère du Stoudios à Constantinople, que l'on ait assimilé un ange à des êtres perçus comme monstrueux et suscitant à l'intérieur de l'Église de telles oppositions<sup>40</sup>. Toutefois la perception spirituelle des eunuques commence à évoluer au V<sup>e</sup> siècle. Orthodoxes ou antichalcédoniens, les eunuques impériaux sont souvent très pieux et charitables, il y a des prêtres et des moines eunuques, et les auteurs chrétiens des deux camps ont donc une vision très positive des eunuques de leur propre confession<sup>41</sup>.

Mais en dehors des eunuques engagés dans l'Église comme prêtres ou moines, la perception d'un eunuque impérial comme un être de beauté, voire une esthétique eunuque

in the later Roman Empire, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 189 (new series 9), 1963, p. 62-80, p. 78-79 ; P. GUYOT, *Eunuchen als Sklaven und Freigelassene in der griechisch-römischen Antike*, Stuttgart 1980, p. 164-170 ; H. SCHOLTEN, *Der Eunuch in Kaisernähe : zur politischen und sozialen Bedeutung des « praepositus sacri cubiculi » im 4. und 5. Jahrhundert n. Chr.*, Frankfurt am Main 1995, p. 186-189 ; D. SCHLINKERT, « *Ordo senatorius* » und « *nobilitas* » : die Konstitution des Senatsadels in der Spätantike : mit einem Appendix über den « praepositus sacri cubiculi », den « allmächtigen » Eunuchen am kaiserlichen Hof, Stuttgart 1996, p. 271-279 ; RINGROSE, *The perfect servant* (cité n. 1), p. 156-157 ; TOUGHER, *The eunuch* (cité n. 1), p. 96-98.

37. Voir GUYOT, *Eunuchen* (cité n. 36), p. 162-163.

38. *CJ* XII, 5, 4, p. 455, loi de Léon I<sup>er</sup>.

39. Saint Basile, Lettre CXV, À Simplicia, hérétique : Saint Basile, *Lettres*, 2, texte établi et trad. par Y. Courtonne (Collection des universités de France), Paris 1961, p. 19. S. Cyrillus Alexandrinus, *Homiliae Diversae. XIX Sermo steliteuticus adversus eunuchos*, PG 77, col. 1105-1109. Sur l'hostilité à l'intérieur de l'Église à l'égard des eunuques voir S. TOUGHER, *The eunuch* (cité n. 1), p. 97-98 ; GUYOT, *Eunuchen* (cité n. 36), p. 170-173 ; SCHOLTEN, *Der Eunuch* (cité n. 36), p. 189-191 ; SCHLINKERT, *Ordo* (cité n. 36), p. 272-273.

40. Sur Stoudios voir *PLRE* II, Studius 2, p. 1037.

41. Voir les témoignages réunis dans G. SIDÉRIS, "Eunuchs of light" : power, imperial ceremonial and positive representations of eunuchs in Byzantium (4<sup>th</sup>-12<sup>th</sup> centuries AD), dans *Eunuchs in antiquity and beyond*, ed. S. TOUGHER, London 2002, p. 161-175, voir p. 164-165.

n'apparaît qu'au VI<sup>e</sup> siècle sous le règne de Justinien I<sup>er</sup>. Léontios le Scholastique dépeint ainsi le préposite de cet empereur, l'eunuque Kallinikos : « Autant par la beauté du cœur que du visage tu viens au premier rang; tout en toi justifie ton nom. Et chaque soir en couchant l'empereur dans ses appartements, tu verses à son oreille toute la douceur du monde ». Puissant dignitaire eunuque, patrice, préposite et sacellaire, Kallinikos soutint à la mort de Justinien I<sup>er</sup> l'accession au trône de Justin II<sup>42</sup>. Les mosaïques de Théodora et de Justinien à Ravenne offrent au regard des eunuques impériaux, signes que ces derniers s'inscrivent désormais dans une esthétique<sup>43</sup>.

Le poète Corippe va beaucoup plus loin dans son panégyrique qui célèbre l'accession de Justin II à l'Empire. Il dit de Kallinikos : « même si c'est Dieu qui est à l'origine de tout cela, toi aussi en compagnie de tes maîtres, puisque tu as vécu et que tu vivras avec cette fidélité, tu auras en récompense de tes peines une renommée, une gloire et un nom éternels ». Faisant écho à Ésaïe 56<sup>45</sup> qui célèbre les eunuques pieux, Corippe lie service impérial et rétribution céleste, associant ainsi cour impériale terrestre et paradis<sup>44</sup>. Il décrit la salle du trône au palais impérial comme un lieu céleste : « brille, de la profusion de son or massif utilisé sans mesure, un dais qui imite les régions de la voûte céleste et couvre de son ombre la tête immortelle et le trône de celui qui y siège, un trône orné de bijoux et magnifique d'or et de pourpre ». Après un éloge des « hommes chastes », c'est-à-dire des eunuques qui servent le souverain, il décrit l'eunuque Narsès, spathaire (garde du corps) de Justin II : « Cependant le général Narsès, allant tout autour des pas du maître, avec sa haute taille surmonte de sa tête toutes les rangées et le premier illumine de sa parure la Cour auguste avec sa chevelure soignée, sa prestance et son visage remarquables. Il était tout entier beau comme l'or, discret dans sa parure et sa tenue, estimé par son honnêteté morale, respectable par sa valeur, prompt comme la foudre, circonspect, il veillait de nuit comme de jour pour les maîtres et étincelait de l'éclat de l'honneur : l'étoile du matin qui scintille dans le ciel serein vainc de ses rayons d'or les étoiles d'argent et annonce la proximité du jour par la clarté de son feu. »<sup>45</sup>

Tout dans cette description tend à suggérer l'analogie entre cour impériale et eunuques d'une part, monde céleste et anges d'autre part. Les eunuques sont qualifiés d'hommes chastes, ils servent le souverain comme les anges servent Dieu, la description de Narsès coïncide avec celle des anges : haute taille, beauté, éclat lumineux, symboles de la foudre, du feu et des étoiles qui évoquent les anges. De plus, les eunuques impériaux disposent à partir du règne de Justinien d'une qualité appuyant l'analogie avec les milices angéliques, qui leur faisait jusqu'alors défaut : ils ont un rôle militaire, comme le montrent les campagnes de Solomon et de Narsès en Italie. On retrouve régulièrement des eunuques à des postes militaires dès lors jusqu'à la fin du VII<sup>e</sup> siècle. Le spathaire de Justin II Narsès, qui est alors aussi sacellaire, dirige les travaux de restauration de l'avant-mur de la muraille

42. Anthologie grecque XIII, 33 dans *Anthologie grecque. Deuxième partie, Anthologie de Planude. 13*, texte établi et trad. par R. Aubreton avec le concours de F. Buffière, Paris 1980, p. 95. Sur Kallinikos voir *PLRE* III, Callinicus 2, p. 260-261.

43. Sur les mosaïques de Ravenne voir F. W. DEICHMANN, *Ravenna, Hauptstadt des spätantiken Abendlandes. 1, Ravenna, Geschichte und Monumente*, Wiesbaden 1969, p. 253-256.

44. Corippe, *Éloge de l'empereur Justin II*, I, 85-88, texte établi et trad. par S. ANTÈS, Paris 1981, p. 19-20.

45. Corippe, *Éloge de l'empereur Justin II*, III, 196-230, éd. Antès, p. 61-62.

théodosienne, comme l'indique une inscription sur le linteau de la porte extérieure de Rhesion (Mevlevihane Kapı)<sup>46</sup>.

Ainsi, vers 565-567, époque des événements décrits par Corippe puis de la rédaction des trois premiers livres de son panégyrique, les eunuques impériaux se dotent des qualités physiques et spirituelles favorisant une analogie avec les anges. Pourtant Corippe ne la tire pas. Il ne franchit pas le pas consistant à assimiler explicitement anges et eunuques, une idée sans doute encore trop osée pour être exprimée au sein du palais impérial. Il nous faut donc nous tourner à nouveau vers les sources religieuses.

## VI. ANGES ET EUNUQUES DANS LES SOURCES RELIGIEUSES DES V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> SIÈCLE

Que le moine mène une vie « angélique » est un lieu commun d'hagiographie depuis le IV<sup>e</sup> siècle. Ainsi, Basile d'Ancyre, dans son traité sur la virginité écrit au milieu du IV<sup>e</sup> siècle, dit que « ceux qui s'exercent à la virginité sont des anges » puis il précise que par l'ascèse, les hommes ou les femmes « passent dans l'ordre (*taxis*) des anges »<sup>47</sup>. La « vie angélique » est incarnée par les ermites, les moines et moniales mais aussi de plus en plus par les clercs, et par tout chrétien qui consacre sa vie à l'ascèse et à Dieu, la vie ascétique réitérant le martyre qui fait de l'homme un ange. Chez certains gnostiques, le baptême rétablit le lien entre la personne et son ange gardien<sup>48</sup>. Les ascètes – moines, moniales, saints hommes et saintes femmes – sont des eunuques en esprit : ce thème est d'une grande banalité depuis le IV<sup>e</sup> siècle. Jean Cassien décrit longuement les hommes et les femmes vierges et chastes qui sont les eunuques vantés par Ésaïe : « Ceux-là sont, en effet, les vierges du Christ véritables et indemnes de corruption, ceux-là sont réputés les admirables et nobles eunuques dont parlait Isaïe, non qui redoutent la fornication et n'y ont pas de complaisance, non qui refrènent l'impudicité, mais qui ont vaincu la moindre émotion de volupté dans leur âme et les plus faibles excitations de la passion, qui ont tellement réduit, si je puis ainsi parler, le sens de sa chair, que ses mouvements ne

46. I. ŠEVČENKO, The inscription of Justin II's time on the Mevlevihane (Rhesion) gate at Istanbul, *ZRV* 12, 1970, p. 1-8. Sur les eunuques dans l'armée byzantine à partir de Justinien I<sup>er</sup> voir R. GUILLAND, Les eunuques dans l'Empire byzantin : étude de titulature et de prosopographie byzantines, *Études byzantines* 1, 1943, p. 197-238, voir p. 205-207 (= R. GUILLAND, *Recherches sur les institutions byzantines*. 1 [Berliner byzantinische Arbeiten 35], Berlin – Amsterdam 1967, p. 165-197, voir p. 170-171).

47. S. Basilius Cæsariensis Episcopus, *Liber De Vera Virginitatis Integritate, Ad Letoium Melitinensem Episcopum*, PG 30, 51, col. 772 B et C. Sur le traité de Basile d'Ancyre, faussement attribué à Basile de Césarée, voir F. CAVALLERA, Le *De Virginitate* de Basile d'Ancyre, *Revue d'histoire ecclésiastique* 6, 1905, p. 5-14, voir aussi le commentaire de P. AUBINEAU dans Grégoire de Nysse, *Traité de la Virginité* (SC 119), Paris 1966, p. 137-142 et F. J. LEROY, La tradition manuscrite du « de virginitate » de Basile d'Ancyre, *OCP* 38, 1972, p. 195-208. Sur les ascètes comme êtres « angéliques » en particulier en Syrie, produits d'une tradition spirituelle remontant au mouvement encratite du II<sup>e</sup> siècle après J.-C., voir P. BROWN, *Le renoncement à la chair : virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, trad. fr. par P. E. Dauzat et Ch. Jacob, Paris 1995, p. 391-408 et p. 521-522.

48. Voir notamment BROWN, *Le renoncement à la chair* (cité n. 47), p. 154-155 et p. 391-408 ; M. KUEFLER, *The manly eunuch : masculinity, gender ambiguity and Christian ideology in late antiquity*, Chicago 2001, p. 179-183 ; L. BROTTIER, *L'appel des « demi-chrétiens » à la « vie angélique » : Jean Chrysostome prédicateur, entre idéal monastique et réalité mondaine*, Paris 2005, p. 364-387.

les touchent plus d'aucune délectation, ni même de l'agrément le plus léger. »<sup>49</sup> Plusieurs saintes moniales à Byzance depuis le IV<sup>e</sup> siècle, comme Marina, Pélagie la pénitente ou Matrona, s'assimilent par leur ascèse à des eunuques et le monde les prend pour de véritables eunuques<sup>50</sup>.

Il n'est donc pas surprenant de voir un moine eunuque comparé à un ange dans la *Vie de Pierre l'Ibère* rédigée en grec par Jean Rufus vers 500, mais conservée uniquement dans sa version syriaque<sup>51</sup>. Pierre, un prince géorgien du nom Nabarnougios à l'origine, est envoyé à 12 ans, vers 429, comme otage à Théodose II. Au palais impérial il développe une vie pieuse et se lie d'amitié avec un cubiculaire, c'est-à-dire un chambellan eunuque, Jean, Mithradatès de son nom laze. Jean Rufus dit que les cubiculaires eunuques qui servent Théodose II et Eudocie vivent au palais impérial comme dans un monastère<sup>52</sup>. Vers 437-438, les deux hommes s'enfuient à Jérusalem avec les reliques des saints martyrs perses. Accueillis par Mélanie la Jeune qui a connu Pierre à Constantinople, ils sont admis au monastère d'hommes fondé par elle sur le mont des Oliviers, dont l'higoumène, Gérontios, leur donne leurs noms monastiques de Pierre et Jean<sup>53</sup>. Au Golgotha, Jean est guéri miraculeusement d'une maladie de peau, donc purifié, puis il est guéri d'une maladie mortelle. Ces guérisons mettent en relief le caractère thaumaturgique du pèlerinage sur les Lieux Saints mais ils ont aussi pour fonction de suggérer que Pierre et son compagnon

49. Jean Cassien, *Conférences. XVIII-XXIV*, introd., trad. et notes par E. Pichery (SC 64), Paris 1959, voir conférence XXII, ch. 6, p. 124-125, citation p. 125.

50. Voir M. DELCOURT, Le complexe de Diane dans l'hagiographie chrétienne, *Revue de l'histoire des religions* 153, 1958, p. 1-33. J. ANSON, The female transvestite in early monasticism : the origin and development of a motif, *Viator* 5, 1974, p. 1-35. E. PATLAGEAN, L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance, dans EAD., *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance, IV<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle* (Variorum reprints, SC 134), London 1981, article n° XI, p. 602-615 (repris de *Studi medievali*, 3<sup>e</sup> sér., 17, Spoleto, 1976). N. DELIERNEUX, Virilité physique et sainteté féminine dans l'hagiographie orientale du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle, *Byz.* 67, 1997, p. 179-243. G. SIDÉRIS, Le sexe des anges : la byzantinologie et les questions de genre, dans *Byzance en Europe*, sous la dir. de M.-F. AUZÉPY, Saint-Denis 2003, p. 217-233.

51. Voir A. KOFISKY, Peter the Iberian : pilgrimage, monasticism and ecclesiastical politics in Byzantine Palestine, *Liber annuus* 47, 1997, p. 209-222, voir p. 211 ; L. PERRONE, Monasticism as a factor of religious interaction in the Holy Land during the Byzantine period, dans *Sharing the sacred : religious contacts and conflicts in the Holy Land, first-fifteenth centuries CE*, ed. by A. Kofsky and G. Stroumsa, Jerusalem 1998, p. 67-95, voir p. 87 ; C. B. HORN, *Asceticism and Christological controversy in fifth-century Palestine : the career of Peter the Iberian*, Oxford 2006, p. 11-44 ; *Greek and Roman historiography in late antiquity, fourth to sixth century AD*, ed. by G. MARASCO, Leiden – Boston 2003, p. 455-458 ; *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor : church and war in late antiquity*, ed. by G. Greatrex, transl. from Syriac and Arabic sources by R. R. Phenix and C. B. Horn (Translated texts for historians 55), Liverpool 2011, p. 3-12 et p. 19-39.

52. *Vie de Pierre l'Ibère*, 4-31 et 40 : *John Rufus : The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the monk Romanus*, ed. and transl. with an introd. and notes by C. B. Horn and R. R. Phenix, Atlanta 2008, p. 4-43 et p. 56-57 (= *Petrus der Iberer, ein Charakterbild zur Kirchen- und Sittengeschichte des fünften Jahrhunderts : syrische Übersetzung einer um das Jahr 500 verfassten griechischen Biographie*, hrsg. und übers. von R. Raabe, Leipzig 1895, 4-22 et 29, trad. p. 14-29 et p. 34). Voir Horn, *Asceticism* (cité n. 51), p. 50-68 et p. 124-129.

53. *Vie de Pierre l'Ibère*, 31-50, éd. Horn & Phenix, p. 42-69 (= éd. Raabe 22-33 trad. p. 28-38). P. DEVOS, Quand Pierre l'Ibère vint-il à Jérusalem ?, *AnBoll* 86, 1968, p. 337-350, voir p. 347-350 et HORN, *Asceticism* (cité n. 51), p. 68-70.

Jean l'eunuque sont de saints hommes<sup>54</sup>. Ceci est confirmé par une vision apocalyptique de Jean qui voit le jugement dernier avec l'ordre des puissances célestes se succédant, la Croix et le Seigneur lui-même. Jean Rufus dit que le visage de Jean « était comme le visage d'un ange, et toute son apparence était différente de celle d'un être humain »<sup>55</sup>. Ce témoignage montre qu'une connexion peut être établie entre ange et eunuque vers 500 ; cependant, Jean, un ancien eunuque impérial certes, est surtout un saint moine et c'est à ce titre qu'il peut incarner la vie angélique.

Le thème de l'ange qui apparaît aux hommes sous les traits d'un eunuque se rencontre dans un passage qui se présente dans un florilège de Jean Damascène comme un extrait de Théodore le Lecteur. Inclus comme un fragment par Günter Christian Hansen dans son édition de l'*Histoire ecclésiastique* de Théodore, ce passage est cité par Cyril Mango sans être analysé<sup>56</sup>. Il a pour cadre le palais d'Helenianae à Constantinople où séjourne l'empereur Anastase I<sup>er</sup>, et le bain qui lui est attaché. Un arien du nom d'Olympios, qui a blasphémé contre la Trinité, meurt dans le bain suite à l'intervention d'un ange. Anastase fait peindre une icône représentant ce miracle et la fait fixer au-dessus du bassin. Mais les ariens obtiennent d'Eutychianos qui administre le palais de retirer l'image sous prétexte de l'humidité. Anastase la fait refixer. Eutychianos contracte une maladie terrible. Il a la vision d'un jeune eunuque en habit brillant qui lui dit que le *basileus* est terriblement en colère contre lui. Eutychianos meurt peu après devant l'icône. On comprend que le jeune eunuque est en fait un ange envoyé comme messenger par le *basileus* céleste. Comme on est dans un palais impérial, il y a une analogie entre eunuque impérial et ange serviteur de Dieu<sup>57</sup>.

Le texte rapporté par Jean Damascène pose plusieurs problèmes. Victor Tunnensis qui résume Théodore le Lecteur ne raconte que la mort d'Olympios par l'intervention de l'ange. L'épitomé et Théophane qui reprennent ce passage de Théodore mentionnent l'icône sans attribuer sa réalisation à Anastase. Ils rapportent le retrait de l'icône par Eutychianos, soudoyé par les ariens, et enfin sa mort mais sans faire allusion à la vision de l'ange<sup>58</sup>. Cette absence d'Anastase comme commanditaire de l'icône conviendrait davantage à Théodore le Lecteur que la version transmise par Jean Damascène. Il est, en effet, impossible d'attribuer à Théodore, hostile à Anastase, un texte qui présente cet

54. *Vie de Pierre l' Ibère*, 59, éd. Horn & Phenix, p. 84-87, (= éd. Raabe 40-41 trad. p. 42-43). J.-B. CHABOT, Pierre l'Ibérien évêque monophysite de Mayouma (Gaza) à la fin du v<sup>e</sup> siècle : d'après une récente publication, *Revue de l'Orient latin* 3, 1895, p. 367-397, voir n. 1 p. 373 et PERRONE, *Monasticism* (cité n. 51), 1998, p. 82.

55. *Vie de Pierre l' Ibère*, 61, éd. Horn & Phenix, p. 88-91 (= éd. Raabe 42-43, trad. p. 44). Cette vision a été analysée par R. ROQUES, Pierre l'Ibérien et le « Corpus » dionysien, *Revue de l'histoire des religions* 145, 1954, p. 69-98, voir p. 90-92.

56. C. MANGO donne un résumé du texte dans *The art of the Byzantine Empire, 312-1453 : sources and documents*, Englewood Cliffs NJ 1972, p. 35-36.

57. Theodoros Anagnostes, *Kirchengeschichte*, hrsg. von G. C. Hansen, Berlin 1971, fr. 52a, p. 131-133 (= *Die Schriften des Johannes von Damaskos. 3, Contra imaginum calumniatores orationes tres*, besorgt von B. Kötter, Berlin 1975, III 90, p. 182-184).

58. Theodoros Anagnostes, *Kirchengeschichte*, éd. Hansen, Épitomé 465, p. 131 ; fr. 52b, p. 133 (= *Theodoris Episcopi Tonnenensis Chronica*, a. 498, *Chronica minora saec. IV. V. VI. VII.*, ed. T. Mommsen, t. 2, Berolini 1894 [nouvelle édition 1961], p. 193). *Theophanis Chronographia*, rec. C. de Boor, t. I, Teubner, Lipsiae 1883, AM 5991, p. 142.



empereur antichalcédonien sous les traits de piété, voire même d'orthodoxie<sup>59</sup>. En outre, Théodore met en avant la joie des manichéens et des ariens à l'avènement d'Anastase, dont la mère était manichéenne et l'oncle maternel Kléarchos était arien<sup>60</sup>. Dans la perspective qui est la sienne, il serait contradictoire qu'un empereur favorisant les ariens fasse peindre une icône représentant la condamnation divine de ceux qu'il soutenait. De plus, un orthodoxe comme Théodore aurait à peine osé faire apparaître un ange de Dieu sous l'aspect d'un cubulaire d'Anastase, dont le *cubiculum* est dominé par des eunuques monophysites. D'après Michel le Syrien, Justin I<sup>er</sup> a mis à mort le préposité Amantios et le cubulaire André pour leur refus de proclamer le synode impie (de Chalcédoine). Il a aussi exilé les cubulaires Ardabourios et Misaël à Sardique et Jean d'Éphèse indique que Misaël était monophysite<sup>61</sup>. Une comparaison entre eunuque impérial et ange sous Anastase conviendrait donc mieux à un auteur monophysite qu'à Théodore le Lecteur qui ne pouvait apprécier ces puissants eunuques cubulaires monophysites.

Il reste à savoir quel texte Jean Damascène a-t-il lu pour composer son florilège. D'après Alexander Alexakis, Jean Damascène a peut-être recopié un florilège contenant des extraits de Théodore le Lecteur remaniés. Selon P. Nautin, autour de l'an 600, un copiste a fait un abrégé de l'ouvrage de Théodore le Lecteur sous forme de notices avec des additions<sup>62</sup>. La notice sur le bain d'Heleniana a peut-être été ainsi développée. Jean Damascène a pu donc lire une version de Théodore le Lecteur modifiée soit par cet excerpteur soit dans le florilège qu'il a recopié. De notre point de vue, à partir d'un passage authentique de Théodore le Lecteur décrivant le miracle de l'ange dans le bassin, peut-être même l'icône et l'action d'Eutychianos, l' (ou les) excepteur postérieur, c'est-à-dire pas avant les alentours de 600, a enrichi l'histoire à une époque où l'apparition d'un ange sous l'aspect d'un eunuque impérial était acceptée par les esprits. Mais cet ajout n'a pu se faire qu'à une époque où le souvenir d'Anastase comme hérétique s'était estompé et où il était devenu possible de le transformer, de le récupérer comme empereur orthodoxe. Ce qui nous amène au VII<sup>e</sup> siècle.

## VII. ANGES ET EUNUQUES DANS LES SOURCES RELIGIEUSES DU VII<sup>e</sup> SIÈCLE

Le thème de l'ange qui se présente aux hommes sous les traits d'un eunuque apparaît au début du VII<sup>e</sup> siècle dans trois textes hagiographiques, les *Vies de Syméon Stylite le Jeune*, de *Syméon Salos* et de *Jean l'Aumônier*. Nous allons l'explorer à partir de ces trois sources.

59. P. NAUTIN, Théodore Lecteur et sa « Réunion de différentes histoires » de l'Église, *REB* 52, 1994, p. 213-243, voir p. 235-237 et F. K. HAARER, *Anastasius I : politics and empire in the late Roman world*, Cambridge 2006, p. 115-183.

60. Theodore Anagnostes, *Kirchengeschichte*, éd. HANSEN, Épitomé 448B, p. 126, l. 17-20 et Théophane, éd. de Boor, t. I, AM 5983, p. 136.

61. Michel le Syrien, IX, 16, dans *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, éd. et trad. par J.-B. Chabot, t. 2, Paris 1901, p. 180. Jean d'Éphèse, *Saints orientaux* 57, dans John of Ephesus, *Lives of eastern saints*, Syriac text ed. and transl. by E. W. Brooks, vol. 3 (PO 19, 2), Turnhout 1989, p. 200. Voir *PLRE* II, Amantius 4, p. 67-68, *Andreas qui est LAUSIACUS* 10, p. 88, *ARDABURIUS* 2, p. 137, *MISAEL*, p. 763-764.

62. A. ALEXAKIS, *Codex Parisinus 1115 and its archetype*, Washington DC 1996, p. 135 et NAUTIN, Théodore Lecteur (cité n. 59), p. 242.

Saint Syméon Stylite le Jeune a mené la vie de stylite en Syrie pendant 68 ou 69 ans, avant de mourir en mai 592, et sa *Vie* (BHG 1689) a été rédigée peu d'années après, peut-être sous le règne de Phocas (602-610), par un disciple anonyme<sup>63</sup>. L'auteur de la *Vie* rapporte une vision que Syméon, fraîchement ordonné prêtre, a eue lorsqu'il s'apprêtait à célébrer la messe. Alors qu'il préparait une oblation eucharistique, il s'est vu « célébrant le service divin avec cette sainte oblation, et des troupes de saints anges semblables à des eunuques, aux vêtements comme la neige, se tenaient devant sa sainte colonne, acclamaient des mains et disaient par trois fois "Si quelqu'un ne s'associe pas à cette confession de foi, qu'il soit anathème." Le Christ parut au-dessus d'eux, et il confirmait ces paroles avec une addition [...] »<sup>64</sup>.

L'auteur de la *Vie* juxtapose dans son texte sources écrites et traditions hétérogènes sans trop se soucier des redites et de la cohérence d'ensemble. Les faits exacts côtoient de nombreux *topoi* qui mettent en évidence la sainteté de Syméon et appuient l'instauration de son culte. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la vision du saint.

La date de la *Vie* qui décrit la vision est tout aussi significative. C'est au début du VII<sup>e</sup> siècle que l'hagiographe établit une analogie entre anges et eunuques<sup>65</sup>, qui traduit une considération positive pour les eunuques. Désormais, il n'est plus choquant de comparer un eunuque à un ange. En outre, Syméon de son vivant était en contact avec Justin II et le palais impérial, il devait donc avoir connaissance du rituel palatin mettant en scène l'empereur sur son trône entouré de ses eunuques<sup>66</sup>. Certes l'hagiographe ne dit pas que les eunuques dont les anges assument les traits sont des cubiculaires, mais l'analogie entre le Christ au-dessus de ses anges eunuques et l'empereur terrestre entouré de ses cubiculaires est transparente.

Vers le milieu du VII<sup>e</sup> siècle, Léontios, évêque de Neapolis de Chypre, rédige deux *Vies*, de Syméon le Fou et de Jean l'Aumônier, dans lesquelles des anges apparaissent sous l'aspect d'eunuques. La *Vie de Syméon le Fou* met en scène deux jeunes Syriens qui sont devenus amis lors d'un pèlerinage à Jérusalem. Sur leur chemin du retour, ils se rendent au monastère de Gérasimos près du Jourdain, où ils sont attendus par l'abbé, Nikôn, qui a eu précédemment une vision où il lui a été commandé de les accueillir comme moines. Mais comme les jeunes gens s'affligent à l'idée d'abandonner leurs familles, il les admoneste en leur disant : « Eh quoi, si l'Empereur périssable de ce monde, voulant vous faire entrer dans le corps des patrices ou des cubiculaires, vous avait invités à commander sur son palais terrestre, qui passe et disparaît comme une ombre ou un songe, n'eussiez-vous pas méprisé tout ce qui est à vous [...] »<sup>67</sup>. Dès l'entrée de Syméon dans la vie monastique,

63. *La Vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (521-592)*, publ. par P. VAN DEN VEN, 2 vol., Bruxelles 1962 et 1970, voir t. 1, p. 102<sup>1</sup>-105<sup>\*</sup> et p. 124<sup>1</sup>-128<sup>\*</sup> sur l'auteur et le saint ; sur la date, voir V. DÉROCHE, Quelques interrogations à propos de la *Vie de Syméon Stylite le Jeune*, *Eranos* 94, 1996, p. 65-83, aux p. 74-75.

64. *Vie de Syméon Stylite le Jeune*, 135, éd. Van den Ven, t. 1, p. 127, t. 2, p. 152.

65. Voir DÉROCHE, Quelques interrogations (cité n. 63), p. 66-80.

66. Voir *Vie de Syméon Stylite le Jeune*, éd. Van den Ven, t. 1, p. 121-123, et DÉROCHE, Quelques interrogations (cité n. 63), p. 73-74.

67. *Vie de Syméon le Fou*, dans Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, éd. commentée par A. J. Festugière en collab. avec L. Rydén, Paris 1974, p. 58-62 (citation p. 62), trad. p. 109-114 (citation p. 114). Sur le rôle de Nikôn voir J. HOFSTRA, *Leontius von Neapolis und Symeon der heilige Narr : ein Pastor als Hagiograph*, Drachten 2008, p. 288-289.

Léontios tire le parallèle entre royaume céleste et empire terrestre. Lorsque Syméon et Jean reçoivent l'habit monastique de Nikôn, ce dernier a une vision « des eunuques porteurs de torches et d'autres qui tenaient un sceptre à la main »<sup>68</sup>, ces eunuques sont des anges.

Comme l'a montré Cyril Mango, Léontios compose la *Vie de Jean l'Aumônier* dans la deuxième moitié de 641 ou au début de 642, une vingtaine d'années après la mort de Jean<sup>69</sup>.

Dans un des épisodes, Jean l'Aumônier, patriarche d'Alexandrie, contraint Troïlos, son évêque suffragant, à distribuer trente livres d'or en aumônes. Comme l'évêque regrette son geste jusqu'à en tomber malade, Jean lui donne trente livres mais lui réclame un reçu attestant le transfert de l'aumône à son profit spirituel. Peu après l'évêque a une vision. Il rêve que le *basileus*, c'est-à-dire Dieu, a attribué un superbe palais au paradis à son nom, mais un cubulaire impérial fait retirer le nom de l'évêque pour le remplacer par celui de Jean qui a acheté la demeure éternelle pour trente livres. Le cubulaire impérial est évidemment un ange de l'empereur céleste<sup>70</sup>.

En 619, le patrice Nicétas presse Jean de quitter sa métropole menacée par les Perses pour se rendre auprès de l'empereur Héraclius (610-641). Parvenu à Rhodes, Jean a cependant une vision. Il voit auprès de lui un eunuque à l'aspect resplendissant, tenant de la droite un sceptre d'or, qui lui dit : « Viens s'il te plaît. Le Roi des rois te réclame. » Jean comprend aussitôt que cet eunuque est un ange envoyé par l'empereur céleste pour lui annoncer son départ imminent vers le Christ. Il informe sans tarder du message céleste le patrice Nicétas, qui s'incline, et Jean débarque à Chypre pour rejoindre sa ville natale, Amathonte.

Le jour de la mort du patriarche, un homme pieux nommé Sabinus, « l'un de ceux qui poursuivent le genre de vie et la manière d'être des anges », qui habite à Alexandrie, voit Jean sortant de son palais épiscopal avec tout le clergé portant des cierges et allant vers l'empereur, une sorte d'eunuque, un cubulaire, lui en ayant donné l'ordre. Sabinus voit aussi une vierge pareille au soleil, ceinte d'une couronne de rameaux d'oliviers, qui prend Jean par la main quand il franchit en sortant le portail du palais. Sabinus comprend que cette scène signifie la séparation du corps et le transfert du patriarche vers le Seigneur, interprétation aussitôt confirmée par des voyageurs venus de Chypre<sup>71</sup>.

Selon Léontios, Jean a donc énoncé lui-même l'analogie entre un ange et un eunuque impérial, un cubulaire céleste. Le recours à un cubulaire céleste permettait au patriarche, qui ne désirait pas poursuivre son voyage jusqu'à Constantinople, de se soustraire à l'autorité du patrice Nicétas et de l'empereur Héraclius. Sans remettre en cause

68. *Vie de Syméon le Fou*, éd. Festugière & Rydén, p. 67 et p. 119. Sur Syméon comme ange incorporel voir D. KRUEGER, *Symeon the Holy Fool : Leontius's Life and the late antique city*, Berkeley – Los Angeles – London 1996, p. 50-51.

69. C. MANGO, A Byzantine hagiographer at work : Leontios of Neapolis, dans *Byzanz und der Westen : Studien zur Kunst des europäischen Mittelalters*, hrsg. von I. Hutter, Wien 1984, p. 25-41, ici p. 33.

70. *Vie de Jean l'Aumônier*, XXVII, dans *Vie de Syméon le Fou*, éd. Festugière & Rydén, éd. p. 378-380, trad. p. 483-486. Pour la vision de Troïlos voir V. DÉROCHE, *Études sur Léontios de Néapolis*, Uppsala 1995, p. 127-128.

71. *Vie de Jean l'Aumônier*, LII, LX, éd. Festugière & Rydén, éd. p. 402-403 et p. 408, trad. p. 515-516 et p. 522-523.

l'autorité impériale, Jean se soumet à l'empereur céleste qui est au-dessus de l'empereur terrestre<sup>72</sup>. La décision de ne pas poursuivre le voyage jusqu'à Constantinople est un coup de force et un acte politique. D'après Léontios, Jean et le patrice Nicétas étaient liés par un grand amour spirituel (*pollèn sundethènai pneumatikèn agapèn*)<sup>73</sup>. Or nous savons ce que cette expression recouvre grâce à la « Vie de notre Saint Père Jean l'Aumônier » (BHG 887v), composée à partir d'une Vie perdue, écrite par les proches du patriarche, Jean Moschos et Sophronios, ainsi que de la Vie par Léontios (BHG 886d)<sup>74</sup>. Son auteur anonyme rapporte que le patrice Nicétas était un *adelphopoiètos* de Jean et que ce serait sur l'instigation du puissant patrice que celui-ci serait devenu patriarche d'Alexandrie<sup>75</sup>.

Les liens qui unissaient Jean et Nicétas ont pu être fondés sur une alliance politique, un soutien mutuel, conduisant à la conclusion de leur *adelphopoièsis* puis à la nomination de Jean comme patriarche d'Alexandrie. Le lien de fraternité, l'*adelphopoièsis*, entre Jean et Nicétas insérait aussi Héraclius dans ce réseau<sup>76</sup>. Jean ne pouvait donc pas s'extraire aisément de la volonté du patrice et de l'empereur. Mais en tant que patriarche, sentant sa fin proche, il avait l'autorité spirituelle pour faire admettre une vision où un ange s'identifiait à un eunuque impérial. Cette analogie peut aussi être une création de Léontios de Néapolis. Plusieurs exemples dans la *Vie de Syméon le Fou* et dans la *Vie de Jean l'Aumônier* montrent que la correspondance entre palais céleste et palais impérial est un thème fort chez Léontios. Probablement ce thème circule-t-il à l'époque et Léontios l'a récupéré et l'a systématisé. Il offrait à Léontios l'avantage de placer l'Église et les moines dans le prolongement de la Souveraineté céleste et donc de les renforcer face au pouvoir temporel impérial dans une période d'incertitude.

Le thème de l'ange cubriculaire, un trait saillant dans sa *Vie de Jean l'Aumônier*, devient un stéréotype disponible pour les hagiographes postérieurs. Dans notre cas spécifique, cet élément suggère que si Jean est appelé par le Christ c'est pour rejoindre sa cour céleste, ce qui le désigne aux yeux de tous comme un saint. L'apparition de l'eunuque cubriculaire doit donc désormais se lire comme un élément de la sainteté.

Le contexte politique favorise cette identification. Assailli par les Perses et les Avars, en danger dans son existence même, l'Empire a besoin d'une symbolique nouvelle, qui mette en cohérence ordre impérial et ordre céleste, et qui puisse redonner confiance dans la

72. Je remercie ici Vincent Déroche qui a attiré mon attention sur ce point.

73. *Vie de Jean l'Aumônier*, LII, éd. Festugière & Rydén, p. 402.

74. Voir H. DELEHAYE, Une Vie inédite de saint Jean l'Aumônier, *AnBoll* 45, 1927, p. 5-74; une traduction anglaise et un commentaire des deux Vies dans *Three Byzantine saints : contemporary biographies*, transl. from the Greek by E. Dawes and N. H. Baynes, Oxford 1948; cf. C. RAPP, All in the family : John the Almsgiver, Nicetas and Heraklius, *Néa Rômè* 1, 2004, p. 121-122. Sur l'Anonyme et son texte voir DELEHAYE, Une Vie inédite, p. 5-19; *Vie de Jean l'Aumônier*, éd. Festugière & Rydén, p. 266-267 et *Byzantine saints*, éd. Dawes & Baynes, p. 195-197.

75. *Vie de notre Saint Père Jean l'Aumônier*, 4, éd. Delehaye, p. 20-21. Le patrice Nicétas était le cousin de l'empereur Héraclius et il exerça la fonction de *dux et augustalis Alexandriae*, voir la notice « Nicetas 7 » dans *PLRE* III, p. 940-943.

76. RAPP, All in the family (cité n. 74), p. 124-134. G. SIDÉRIS, L'« adelphopoièsis » aux VII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles à Byzance : une forme de fraternité jurée, dans *Oralité et lien social au Moyen Âge (Occident, Byzance, Islam)*, éd. par M. F. Auzépy, et G. Saint-Guillain, Paris 2008, p. 281-292, ici p. 285. J. ALTMANN, *Johannes Eleemon ca. 555-619 : ein vergessener Wohltäter*, Göttingen 2010, p. 140-144.

solidité de ses institutions administratives ou spirituelles<sup>77</sup>. Vers cette époque, les eunuques impériaux sont devenus un corps palatin solide doté d'une image positive (cf. *supra*). L'empereur peut dès lors s'appuyer sur une véritable *taxis*, unifiant hiérarchie palatine et hiérarchie céleste grâce à l'image de l'ange eunuque qui fournit une continuité entre la cour céleste et la cour terrestre. Elle apporte ainsi une stabilité symbolique dont l'État byzantin, ébranlé, a besoin. C'est aussi pourquoi le thème de l'ange eunuque cubiculaire fut bien reçu par la population.

L'affirmation du thème de l'ange apparaissant sous les traits d'un eunuque impérial a aussi des implications dans le domaine des représentations figurées des anges dépeints à partir de modèles multiples, notamment comme des jeunes hommes<sup>78</sup>. Si jusqu'à la fin du VI<sup>e</sup> siècle on ne peut pas s'appuyer sur des textes pour savoir si un ange a pour modèle un eunuque ou un jeune homme, à partir du début du VII<sup>e</sup> siècle l'hagiographie offre les deux possibilités. Nous devons alors nous poser sérieusement la question si l'ange que nous regardons sur une mosaïque ou une peinture a pour modèle un jeune homme ou un eunuque.

77. Sur cette crise voir J. F. HALDON, *Byzantium in the seventh century: the transformation of a culture*, revised edition, Cambridge 1997, p. 31-91.

78. Voir PEERS, *Subtle bodies* (cité n. 11), p. 30-53.

	TITRES	Prix unit.	N° d'ex.	Total
TM 15	• <i>Mélanges Jean-Pierre Sodini</i>	75 € <b>60 €</b>		
16	• <i>Mélanges Cécile Morrisson</i>	90 € <b>72 €</b>		
17	• <i>Constructing the seventh century, edited by Constantin ZUCKERMAN</i>	90 € <b>72 €</b>		
BR 1	• J. LEFORT, <i>Société rurale et histoire du paysage à Byzance</i>	40 € <b>32 €</b>		
2	• M.-Fr. AUZÉPY, <i>L'histoire des iconoclastes</i>	40 € <b>32 €</b>		
3	• J.-Cl. CHEYNET, <i>La société byzantine : l'apport des sceaux, 2 volumes</i>	60 € <b>45 €</b>		
4	• J. GASCOU, <i>Fiscalité et société en Égypte byzantine</i>	40 € <b>32 €</b>		
5	• G. DAGRON et V. DÉROCHE, <i>Juifs et chrétiens en Orient byzantin</i>	40 € <b>32 €</b>		
6	• J. BEAUCAMP, <i>Femmes, patrimoines, normes à Byzance</i>	40 € <b>32 €</b>		
7	• D. FEISSEL, <i>Documents, droit, diplomatique de l'Empire romain tardif</i>	40 € <b>32 €</b>		
8	• G. DAGRON, <i>Idées byzantines, 2 volumes</i>	60 € <b>45 €</b>		
MTM 13	• A. LANIADO, <i>Recherches sur les notables municipaux dans l'Empire protobyzantin</i>	30 € <b>24 €</b>		
14	• <i>La pétition à Byzance</i> , éd. D. FEISSEL et J. GASCOU	30 € <b>24 €</b>		
15	• <i>Recherches sur la Chronique de Jean Malalas I</i> , éd. J. BEAUCAMP et al.	30 € <b>24 €</b>		
16	• C. ZUCKERMAN, <i>Du village à l'Empire : autour du Registre fiscal d'Aphroditô</i>	30 € <b>24 €</b>		
17	• <i>Byzance et les reliques du Christ</i> , éd. J. DURAND et B. FLUSIN	30 € <b>24 €</b>		
18	• M. LOUKAKI, C. JOUANNO, <i>Discours en l'honneur du patriarche Georges Xiphilin</i>	30 € <b>24 €</b>		
19	• <i>Lire et écrire à Byzance</i> , éd. B. MONDRAIN	30 € <b>24 €</b>		
20	• D. FEISSEL, <i>Chroniques d'épigraphie byzantine (1987-2004)</i>	30 € <b>24 €</b>		
21	• K. SMYRLIS, <i>La fortune des grands monastères byzantins</i>	30 € <b>24 €</b>		
22	• <i>Les nécropoles de Viminacium à l'époque des Grandes Migrations</i> , éd. V. IVANISEVIC et al.	30 € <b>24 €</b>		
23	• <i>Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges Pierre Maraval</i>	30 € <b>24 €</b>		
24	• <i>Recherches sur la Chronique de Jean Malalas II</i> , éd. J. BEAUCAMP et al.	30 € <b>24 €</b>		
25	• <i>La Crimée entre Byzance et le Khaganat khazar</i> , éd. C. ZUCKERMAN	30 € <b>24 €</b>		
26	• M.-H. CONGOURDEAU, <i>L'embryon et son âme dans les sources grecques</i>	30 € <b>24 €</b>		
27	• M. DETORAKI, <i>Le Martyre de saint Aréthas et de ses compagnons (BHG 166)</i>	30 € <b>24 €</b>		
28	• J.-P. GRÉLOIS, <i>Pierre Gilles, itinéraires byzantins</i>	30 € <b>24 €</b>		
29	• <i>Oralité et lien social au Moyen Âge</i> , éd. M.-Fr. AUZÉPY et G. SAINT-GUILLAIN	30 € <b>24 €</b>		
30	• <i>Puer Apuliae. Mélanges offerts à Jean-Marie Martin</i> , 2 volumes	60 € <b>24 €</b>		
31	• <i>Guerre et société au Moyen Âge</i> , éd. D. BARTHÉLEMY et J.-Cl. CHEYNET	30 € <b>24 €</b>		
32	• <i>Le massacre de Najrân. 2, Juifs et chrétiens en Arabie</i> , éd. J. BEAUCAMP et al.	30 € <b>24 €</b>		
33	• J.-Cl. CHEYNET et D. THEODORIDIS, <i>Sceaux byzantins de la collection D. Theodoridis</i>	30 € <b>24 €</b>		
34	• A. MARDIROSSIAN, <i>La Collection canonique d'Antioche</i>	30 € <b>24 €</b>		
35	• <i>Liquid &amp; Multiple : Individuals &amp; identities in the thirteenth-century Aegean</i> (eds.) G. Saint-GUILLAIN & D. STATHAKOPOULOS	30 € <b>24 €</b>		
36	• V. Ivanisević and M. Kazanski, <i>The Pontic-Danubian Realm in the Period of the Great Migration</i>	60 € <b>24 €</b>		
37	• <i>Les réseaux familiaux Antiquité tardive et Moyen Âge</i> , (éd.) Béatrice CASEAU	30 € <b>24 €</b>		
38	• <i>Géoponiques</i> , (trad.) J.-P. GRÉLOIS et J. LEFORT	30 € <b>24 €</b>		
39	• <i>Réduire le schisme ? Éclésiologies et politiques de l'Union entre Orient et Occident (xiii<sup>e</sup>-xviii<sup>e</sup> siècle)</i> , édité par Marie-Hélène BLANCHET et Frédéric GABRIEL	30 € <b>24 €</b>		
PCBE	• S. DESTEPHEN, <i>Prosopographie chrétienne du Bas-Empire. 3, Diocèse d'Asie</i>	180 € <b>144 €</b>		
	• <i>Prosopographie chrétienne du Bas-Empire. 4, la Gaule Chrétienne</i> sous la direction de Luce PIETRI et Marc HEIJMANS	360 € <b>288 €</b>		
Occ. Mon.	• <i>Kiev-Cherson-Constantinople</i> , Ukrainian Papers	40 € <b>32 €</b>		
	• <i>Collectanea Borisoglebica. 1</i> , éd. C. ZUCKERMAN	40 € <b>32 €</b>		
	• F. ANDROSHCHUK V. ZOTSENKO / <i>Scandinavian Antiquities of Southern Rus'</i>	50 € <b>40 €</b>		
	• N. ALEKSEYENKO <i>L'Administration Byzantine de Cherson</i>	50 € <b>40 €</b>		
Catalogue	• E. VARDANYAN, <i>Reflets d'Arménie - Reflections of Armenia</i>	29 € <b>23 €</b>		
	• JEAN-BERNARD DE VAIVRE, <i>Monuments médiévaux de Chypre : Photographies de la mission de Camille Enlart en 1896</i>	36 € <b>29 €</b>		
	• Participation forfaitaire aux frais de port / Postage (fixed rate for the entire order)	6 €		

