



HAL
open science

Aristocrate et saint, le cas d'Eudokimos

Sophie Métivier

► **To cite this version:**

Sophie Métivier. Aristocrate et saint, le cas d'Eudokimos. Béatrice Caseau. Les réseaux familiaux : Antiquité tardive et Moyen Âge. In memoriam A. Laiou et E. Patlagean, ACHCByz, pp.95-112, 2012, 978-2-916716-34-3. halshs-01351224

HAL Id: halshs-01351224

<https://shs.hal.science/halshs-01351224v1>

Submitted on 4 Aug 2016

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.

ARISTOCRATE ET SAINT

le cas d'Eudokimos

Sophie MÉTIVIER

Évelyne* Patlagean et Angéliki Laiou ont toutes deux souligné et analysé l'importance des cultes de saints familiaux à l'époque mésobyzantine, les liens étroitement tissés entre domination aristocratique, famille et sacré. Je n'examinerai pas de nouveau la fonction de la famille et des liens familiaux dans la constitution et le fonctionnement du milieu aristocratique, une fonction qui a été mise en lumière, y compris donc dans le champ du sacré¹. Je m'attacherai au contraire au second aspect qui sous-tend les études des deux historiennes, comment l'aristocratie a aussi investi la sphère religieuse et l'Église par le biais en particulier du culte des saints.

Dans son étude intitulée « Sainteté et pouvoir », Évelyne Patlagean évoque comment l'assise sociale du saint et de son action se précise et se resserre à l'époque mésobyzantine au profit de l'aristocratie². Outre qu'il a pour premiers interlocuteurs des membres de l'élite dirigeante, il peut lui-même appartenir à ce groupe social, soit que son statut soit un gage, parmi d'autres, de sa sainteté — Évelyne Patlagean parle de « références aristocratiques » —, soit que cette dernière contribue à l'illustration de sa famille (voire de son groupe?)³. Dans un article consacré aux rapports de saint Michel Maléinos, higoumène au mont Kyminas, avec Nicéphore Phocas, Angéliki Laiou a dévoilé toutes les utilités de la sainteté de Michel pour sa famille, l'une des familles de l'aristocratie d'Asie Mineure les plus solidement associées à l'exercice du pouvoir au x^e siècle⁴. Elle n'a pas manqué de conclure que la

* Que Vincent Déroche trouve ici l'expression de mes remerciements pour ses relectures et corrections.

1. É. PATLAGEAN, Les débuts d'une aristocratie byzantine et le témoignage de l'historiographie : système des noms et liens de parenté aux IX^e-X^e siècles, dans *The Byzantine aristocracy : IX-XIII centuries*, ed. by M. J. ANGOLD (BAR International Series 221), Oxford 1984, p. 36 : « De Constantin V à Basile II le miroir de l'historiographie [byzantine] montre les formes traditionnelles du pouvoir politique investies par des hommes appuyés sur leur parentèle, et dont les surnoms peu à peu transmissibles attestent l'origine non pas populaire, mais commune ». J.-Cl. CHEYNET, L'aristocratie byzantine (VIII^e-XIII^e siècle), *Journal des savants*, juillet-décembre 2000, p. 281-322, en particulier p. 282-298, repris dans Id., *The Byzantine aristocracy and its military function* (Variorum CS 859), Aldershot 2006, I, p. 1-43. L'historien en conclut, *ibid.*, p. 297, que « [l]a notion d'aristocratie reconnaît une place éminente aux liens du sang et à l'hérédité dès la seconde moitié du VIII^e siècle ».

2. É. PATLAGEAN, Sainteté et pouvoir, dans *The Byzantine saint*, ed. by S. HACKEL, London 1981, p. 88-105, repris dans EAD., *Figures du pouvoir à Byzance (IX^e-XII^e siècle)* (Collectanea 13), Spoleto 2001, p. 173-195 (l'article est désormais cité dans cette dernière édition).

3. *Ibid.*, p. 187-190 : examen de l'origine sociale de plusieurs saints.

4. A. E. LAIOU, The general and the saint : Michael Maleinos and Nikephoros Phokas, dans *Εὐνοχία : mélanges offerts à Hélène Ahrweiler* (Byzantina Sorbonensia 16), Paris 1998, t. 2, p. 399-412.

sainteté de Michel confortait les positions et le statut du groupe aristocratique auquel il appartenait. Les deux historiennes ont donc clairement fait valoir que l'aristocratie a promu des cultes en vue de la défense de ses intérêts, des intérêts qui, quels qu'ils fussent, étaient déclinés à l'échelle de la famille. C'est cette conclusion que j'aimerais examiner pour redéfinir les enjeux de ce rapport entre culte des saints et institution ecclésiastique d'une part, aristocratie d'autre part, et pour en identifier les modèles.

Les historiens, qui ont longuement discuté la notion d'aristocratie dans le monde byzantin, n'ont pas retenu la sainteté comme critère, une fois admis que les saints appartenaient *de facto* à la noblesse de l'Empire (ce que signifie le topos hagiographique, bien connu, de l'*eugéneia* du saint)⁵. Plusieurs des auteurs des actes du colloque intitulé *The Byzantine aristocracy : IX to XIII centuries*, édité par Michael Angold en 1984, ont décrit et analysé les valeurs et les codes attachés au groupe aristocratique par les Byzantins eux-mêmes, les représentations que celui-ci a suscitées : la relation privilégiée avec Dieu et avec le sacré n'y apparaît pas comme l'un des fondements et l'une des justifications de la domination aristocratique. Ou encore, et plus récemment, dans une étude consacrée à la fonction éminemment politique de la généalogie en milieu aristocratique, Pâris Gounaridis n'évoque le rapport des aristocrates avec le sacré qu'à l'occasion de leur parenté avec l'empereur⁶. Bien qu'elle ait investi le monachisme⁷, voire l'hagiographie, à en croire Évelyne Patlagean, l'aristocratie n'a pas revendiqué ou fait valoir en la matière une relation privilégiée ou spécifique. Alexander Kazhdan va jusqu'à suggérer qu'à l'époque comnène l'idéal proprement nobiliaire et l'idéal de sainteté auraient été antagonistes⁸.

Pour montrer que cette question mérite d'être reconsidérée, j'examinerai, dans cette étude, le cas de saint Eudokimos. Sa qualité aristocratique est mise en exergue dans le dossier hagiographique, en particulier dans la Vie métaphrastique. Eudokimos, né dans une riche et illustre famille, fils de patrice, est commandant militaire lui-même⁹. Si Évelyne Patlagean n'a pas pris en compte ce cas dans son étude sur les rapports entre sainteté et pouvoir, en revanche Angéliki Laiou l'a évoqué en quelques lignes de manière lumineuse¹⁰. Elle a souligné en premier lieu que son culte ne s'est développé à Constantinople aux

5. Sur le caractère protéiforme de la notion d'*eugéneia*, voir P. MAGDALINO, Byzantine snobbery, dans *The Byzantine aristocracy : IX to XIII centuries* (cité n. 1), p. 58-78.

6. P. GOUNARIDIS, Constitution d'une généalogie à Byzance, dans *Parenté et société dans le monde grec de l'Antiquité à l'âge moderne*, textes réunis par A. BRESSON *et al.*, Bordeaux 2006, p. 271-280, en particulier p. 273 : lorsque la famille aristocratique fait valoir une généalogie de « modèle régalien », du fait de son appartenance à la famille impériale, elle constitue « un groupe familial qui participe au pouvoir de l'empereur couronné par Dieu ». Ou encore, *ibid.*, p. 275 : « [...] le modèle régalien fait participer l'individu au choix des dieux. »

7. Voir n. 63.

8. *The Byzantine aristocracy : IX to XIII centuries* (cité n. 1), p. 7. A. KAZHDAN, The aristocracy and the imperial ideal, *ibid.*, p. 43-57, ici p. 50 : l'essor d'un nouvel idéal social, celui du chevalier noble et courageux, explique la dévalorisation contemporaine de la figure du saint homme.

9. Cette courte évocation de l'ascendance d'Eudokimos correspond à ce que Pâris Gounaridis a appelé, dans Constitution d'une généalogie à Byzance (cité n. 6), p. 273, « le modèle patricien », un modèle qui « présente une généalogie indépendante, voire antagoniste, du pouvoir politique byzantin » et qu'illustre pour partie la Vie de Michel Maléinos.

10. LAIOU, The general and the saint (cité n. 4). Voir aussi I. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, Ὁ Βίος τοῦ ὁσίου Εὐδοκίμου καὶ συναφὴ ἀγιολογικὰ κείμενα, dans *Οἱ ἥρωες τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Οἱ νέοι ἄγιοι, 8ος-16ος αἰώνας*, ἐπιμέλεια Ε. ΚΟΥΝΤΟΥΡΑ-ΓΑΛΑΚΗ, Ἀθήνα 2004, p. 123-144, qui insiste en particulier sur le rôle de la famille et l'importance de la puissance de celle-ci dans la survie et la diffusion du culte. É. Patlagean a néanmoins mentionné le saint dans Le basileus assassiné et la sainteté impériale, dans *Media in Francia*

ix^e-x^e siècles qu'avec le soutien de sa famille, les Maléinoi, et des alliés de celle-ci, les Phocas, en second que ce saint illustre un genre de vie religieux et militaire devenu une tradition dans cette aristocratie. Il existe, bien sûr, d'autres cultes familiaux immédiatement contemporains de celui de saint Eudokimos, mais Alice-Mary Talbot, dans un article sur « les cultes familiaux à Byzance », qui examine en particulier celui de sainte Théodora de Thessalonique, souligne qu'ils concernent pour l'essentiel des femmes, qui sont ou ont été mariées, tandis que « la mémoire des saints hommes a été perpétuée par leurs disciples monastiques plutôt que par leurs parents » (à l'exception de Philarète le Miséricordieux et de Sabas le Jeune)¹¹. Dans une étude sur les inflexions du discours hagiographique aux ix^e et x^e siècles, Bernard Flusin a précisément montré que la sainteté monastique ne passait plus nécessairement par la rupture avec le monde ni par l'abandon de tout lien familial et de toute généalogie¹². Le cas d'Eudokimos, un homme et un laïc qui ne revêt jamais l'habit monastique, est singulier.

LE CULTE DU SAINT

Le culte de saint Eudokimos est attesté par des documents liturgiques constantinopolitains, le Typikon de la Grande Église¹³, le Synaxaire de Constantinople¹⁴ et le Ménologe de Basile II¹⁵ ainsi que le Ménologe métaphrastique (BHG 607)¹⁶ et les ménologes impériaux (BHG 607e)¹⁷. Alors que l'on dispose de notices abrégées et d'une métaphore, la Vie originale est perdue¹⁸. Il est également fait allusion au saint dans un canon attribué à

(*Mélanges K. F. Werner*, Paris 1989, p. 345-361, repris dans EAD., *Figures du pouvoir à Byzance (IX^e-XIV^e siècle)* (Collectanea 13), Spoleto 2001, p. 53-71 (précisément p. 56).

11. A.-M. TALBOT, Family cults in Byzantium : the case of St Theodora of Thessalonike, dans *AEIMON : studies presented to Lennart Rydén on his sixty-fifth birthday*, ed. by J. O. ROSENQVIST (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Byzantina Upsaliensia 6), Uppsala 1996, p. 49-69. LAIOU, The general and the saint (cité n. 4), p. 401, qualifie à tort Eudokimos de « moine ».

12. B. FLUSIN, L'hagiographie monastique à Byzance au IX^e et au X^e siècle : modèles anciens et tendances contemporaines, dans *Le monachisme à Byzance et en Occident du VIII^e au X^e siècle : aspects internes et relations avec la société*, éd. par A. DIERKENS, D. MISONNE et J.-M. SANSTERRE, Abbaye de Maredsous 1993 (= *Revue bénédictine* 103, 1993), p. 31-50.

13. J. MATEOS, *Le typikon de la Grande Église : ms. Sainte-Croix n° 40, X^e siècle* (OCA 165), Roma 1962, I, p. 354.

14. *Syn. CP*, 31 juillet, I, col. 857. Voir la traduction de la notice en appendice.

15. Ménologe de Basile II dans PG 117, col. 565D-568B. Le texte en est identique à celui du Synaxaire de Constantinople.

16. Vie métaphrastique d'Eudokimos : *Житие святого Евдокима Праведного*, сооб. Хр. М. Лопарев (Памятники древней письменности 96), Санкт-Петербург 1893 (= *Zitie svjatogo Evdokima Pravednogo*, éd. Ch. M. Loparev), p. 1-23. Voir l'analyse de la Vie en appendice. La Vie est présentée et résumée, avec des additions empruntées à l'étude de Loparev, dans G. DA COSTA-LOUILLET, Saints de Constantinople aux VIII^e, IX^e et X^e siècles, *Byz.* 27, 1957, p. 783-788.

17. *Menologii anonymi Byzantini saeculi X quae supersunt. Fasciculus alter, menses Iunium, Iulium, Augustum continens, sumptibus Caesareae Academiae scientiarum e codice Hierosolymitano S. Sepulcri 17*, ed. B. Latyšev, Petropoli 1912, p. 228-232. Il s'agit d'un résumé de la Vie métaphrastique.

18. Voir A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, Leipzig 1937, II, p. 614-615, p. 643 et n. 1. Il est difficile d'articuler les unes avec les autres les différentes pièces du dossier hagiographique, notamment la notice du Synaxaire de Constantinople et la Vie métaphrastique : les divergences entre les deux textes (voir p. 107-108) témoignent-elles de l'existence de deux traditions différentes ou simplement de l'ampleur de la métaphore ?

Joseph l'Hymnographe¹⁹. Enfin, et pour s'en tenir à l'époque macédonienne, son culte est évoqué dans la Vie de saint Michel Maléinos qui fut composée sous le règne de Nicéphore Phocas par un disciple de Michel²⁰.

La disparition de la Vie originale fait de la Vie métaphrastique le principal document, sans que l'on puisse déceler avec certitude quels sont les motifs propres au Métaphraste, et ce, en dépit de particularités marquées : contrairement à la notice du Synaxaire de Constantinople, la Vie métaphrastique met en valeur le rôle de la famille et le caractère non monastique de la sainteté d'Eudokimos. On n'en ignore pas moins quand et par qui le modèle de sainteté illustré par Eudokimos, modèle explicite dans la Vie métaphrastique, fut, sinon forgé, du moins formulé – le Ménologe métaphrastique aurait été rédigé dans le dernier quart du x^e siècle²¹.

Même si l'on ne peut préciser cette gestation, le dossier hagiographique d'Eudokimos est cohérent, ce dont témoigne le canon, antérieur à 886, de Joseph l'Hymnographe, *skeuophylax* du patriarcat de Constantinople, connu, entre autres, pour avoir dédié plusieurs hymnes à des saints contemporains. Du canon de Joseph à la notice du Synaxaire et à la Vie métaphrastique il y a une véritable continuité thématique, plus que lexicale. Les motifs dominants du canon sont en effet ceux de la notice du Synaxaire et, plus encore, de la Vie métaphrastique : la philanthropie et la thaumaturgie posthume du saint²². Les miracles sont des miracles de guérison face aux maladies et aux démons, accomplis au tombeau d'Eudokimos. Le canon introduit un motif hagiographique amplement développé dans la Vie métaphrastique, que « [n]i la confusion du monde, ni la puissance du commandement, ni la gloire mortelle n'ont émoussé ton désir du Seigneur, Eudokimos²³ ». De même que la métaphore fait d'emblée allusion à la signification du nom Eudokimos, le canon commence par interpréter l'acception de celui-ci (et exposer la thématique de l'éclat) pour y renvoyer, par la suite, de manière répétée²⁴. On note enfin d'autres parallèles entre le canon de Joseph et la métaphore, l'idée qu'Eudokimos est sa propre source de noblesse, la pureté de vie dès sa prime jeunesse, son attachement à l'enseignement des Écritures, son imitation du Christ, l'incorruptibilité de son corps²⁵.

Eudokimos aurait vécu sous le règne de Théophile²⁶. C'est du moins ce que précise la notice du Synaxaire de Constantinople, alors que la Vie métaphrastique ne donne aucune

19. Vie métaphrastique d'Eudokimos (cité n. 16), p. 24-35. Sur ce canon qui nomme Eudokimos et mentionne sa vertu et ses miracles, voir l'inventaire des œuvres de Joseph dans E. ΤΩΜΑΛΑΚΗΣ, *Ἰωσήφ ὁ Ὑμνογράφος*, Ἀθήναι 1971, p. 182, n° 364. Sur Joseph l'Hymnographe, voir *PmbZ* 3454.

20. *Vie de Michel Maléinos*, 3, dans L. ΠΕΤΤΙ, *Vie et office de saint Michel Maléinos*, suivis d'un traité ascétique de Basile Maléinos, *ROC* 7, 1902, p. 551.

21. C. HØGEL, *Symeon Metaphrastes : rewriting and canonization*, Copenhagen 2002, p. 63.

22. Joseph l'Hymnographe, Canon (cité n. 19), p. 24, l. 15-21 (philanthropie) ; p. 25, l. 20-24, p. 28, l. 19-23, p. 29, l. 18-22, p. 31, l. 1, p. 33, l. 23-24, p. 35, l. 25-29 (thaumaturgie). Sur les rapports entre les canons de Joseph et la tradition des synaxaires, voir A. LUZZI, *Un canone inedito di Giuseppe innografo per un gruppo di martiri occidentali e i suoi rapporti con il testo dei sinassari*, dans Id., *Studi sul Sinassario di Costantinopoli*, Roma 1995, p. 123-176.

23. Joseph l'Hymnographe, Canon (cité n. 19), p. 29, l. 7-9.

24. *Ibid.*, p. 24, l. 9-10, p. 26, l. 20, p. 28, l. 16, p. 29, l. 10-11, p. 30, l. 16-17, p. 33, l. 22-23.

25. *Ibid.*, p. 32, l. 7-19 ; p. 29, l. 4-5 (précocité) ; p. 26, l. 23-25, p. 32, l. 9-10 (sagesse) ; p. 27, l. 20-21 (imitation du Christ) ; p. 25, l. 27-30, p. 30, l. 8-13 (incorruptibilité du corps).

26. *PmbZ* 1640. La notice adopte la reconstitution et la chronologie de ses faits et gestes proposées par Loparev, alors qu'elles sont entièrement hypothétiques. La chronologie en particulier est déduite de l'identification du hiéromoine Joseph mentionné dans la Vie métaphrastique avec Joseph l'Hymnographe. Cette identification et les données historiques (en particulier les titres d'Eudokimos) sont discutées dans

indication chronologique, par refus sans doute de faire allusion à l'empereur iconoclaste²⁷. Eudokimos a précisément été identifié par Igor Ševčenko et Marie-France Auzépy comme un saint de l'époque iconoclaste, au vu, entre autres, de l'omniprésence des références vétérotestamentaires, et de la qualité – un soldat – et de la vertu – la philanthropie – du saint²⁸. Les critères qui font pour Marie-France Auzépy le saint iconoclaste ne sont pas tous uniment pertinents dans le cas de saint Eudokimos. Si les références vétérotestamentaires, qui attesteraient « l'éducation iconoclaste de son auteur », sont en effet prédominantes²⁹, l'hagiographe n'exclut pas systématiquement le terme de saint pour désigner Eudokimos comme le suggère l'historienne. Employé une unique fois dans le récit de sa vie, il l'est à cinq occasions dans le récit des miracles posthumes et du transfert du corps à Constantinople³⁰. Ces miracles, des guérisons individuelles, ne relèvent pas non plus de la caractérisation donnée aux miracles accomplis par les saints iconoclastes, celle de « miracles utiles à la société »³¹. Ces deux remarques n'autorisent cependant pas à infirmer « l'hypothèse iconoclaste », tout au plus suggèrent-elles que la deuxième partie de la Vie (la partie *post mortem*) est largement imputable à la métaphore. Enfin Marie-France Auzépy considère comme caractéristique de l'hagiographie iconoclaste l'ancrage d'Eudokimos dans le monde, grâce à son action essentiellement sociale, ancrage doublé, dans la Vie métaphrastique, d'une critique explicite de l'ascétisme et du monachisme, un dernier élément que retient aussi Igor Ševčenko. On ne peut exclure néanmoins que les comparaisons entre la sainteté du héros et celle des ascètes de Dieu n'aient d'autre fonction que de justifier l'exception que constitue la sainteté strictement mondaine d'Eudokimos. Quelques lignes suffisent à montrer le caractère apologétique de l'argumentation. Ainsi, cet extrait du préambule : « [...] [C]e qui lui est spécifique, et presque à lui seul, [...] c'est que sa vie dans le monde ait été au-dessus du monde. Alors qu'il vivait au milieu de ces tumultes instables et pleins de la plus grande agitation et saleté, le fait qu'il ait conservé une âme intacte, calme et propre, montre que sont peureux et lâches ceux qui cherchent à fuir le monde et usent du désert comme d'un refuge, comme si celui qui naviguerait par mer calme, sans vague ni tempête ni vent violent, méritait d'être appelé un marin expérimenté et expert en ce qui concerne la mer. » Il est peut-être hasardeux de faire de cette critique de l'ascétisme la

ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, Ὁ Βίος τοῦ ὁσίου Εὐδοκίμου (cité n. 10), p. 129-132. L'assimilation du hiéromoine qui prend soin du corps défunt d'Eudokimos à Joseph d'Arimatee suffit à expliquer sa dénomination.

27. D'autres variations existent entre la notice du Synaxaire de Constantinople et la Vie du Ménologe métaphrastique : seule la première mentionne le titre de candidat conféré à Eudokimos par Théophile et ses dons aux églises.

28. I. ŠEVČENKO, The hagiography of the iconoclast period, dans *Iconoclasm*, ed. by A. BRYER and J. HERRIN, Birmingham 1977, p. 127 : l'auteur invoque à la fois la familiarité d'Eudokimos avec le palais impérial à l'époque de Théophile, l'absence de toute mention d'icônes, ainsi que les pointes contre les moines. M.-F. AUZÉPY, L'analyse littéraire et l'historien : l'exemple des vies de saints iconoclastes, *BSL* 53, 1992, p. 57-67, repris dans EAD., *L'histoire des iconoclastes* (Bilans de recherche 2), Paris 2007, n° 5, p. 329-340. Peu convaincu par l'assimilation d'Eudokimos à un saint iconoclaste, ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, Ὁ Βίος τοῦ ὁσίου Εὐδοκίμου (cité n. 10), p. 132-134, fait valoir que l'hypothèse est en contradiction avec la composition d'un canon en l'honneur du saint par l'iconophile Joseph l'Hymnographe.

29. Références aux psaumes (p. 3, l. 26-p. 4, l. 6 ; p. 10, l. 2-3), à Job (p. 5, l. 25-29) et à Isaïe (p. 8, l. 3-4). Voir ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, Ὁ Βίος τοῦ ὁσίου Εὐδοκίμου (cité n. 10), p. 134, n. 72.

30. Vie métaphrastique d'Eudokimos (cité n. 16), p. 1, titre (ὄσιος), p. 2, l. 19 (ιερός), p. 10, l. 24 (ἄγιος) et l. 30 (ἄγιος), p. 12, l. 10 (ἄγιος), p. 21, l. 26 (ἄγιος), p. 22, l. 10 (ἄγιος).

31. AUZÉPY, L'analyse littéraire et l'historien (cité n. 28), p. 332 : « [...] ce [que le saint] fait, ce ne sont pas des miracles, puisque les auteurs n'en font pas le récit ; quand ils le font, rarement, ils choisissent des miracles utiles à la société. »

marque d'une hagiographie iconoclaste hostile au monachisme, d'autant que ces apologies ont été introduites par l'hagiographe dans le préambule et à l'issue du récit de la première série de miracles, des passages de la Vie susceptibles d'avoir été remaniés, sinon élaborés, au moment de la métaphore, comme je viens de l'indiquer³².

Outre le canon composé par Joseph l'Hymnographe (décédé avant 886), la plus ancienne attestation du culte que l'on ait conservée date du tournant des IX^e et X^e siècles. C'est en effet dans le manuscrit du monastère de Saint-Jean-le-Théologien à Patmos, le Patmiacus 266, qu'on trouve mention d'une notice hagiographique sur saint Eudokimos, ainsi que de sa synaxe dans le *Typikon* de la Grande Église³³. Si ce manuscrit est daté des XI^e-XII^e siècles, le modèle utilisé par son copiste aurait été composé dans les dernières années du IX^e siècle ou dans les premières du X^e, une conclusion d'Hippolyte Delehaye généralement acceptée, même si Andrea Luzzi a contesté la qualité de synaxaire du texte en question³⁴. Les autres attestations du culte sont postérieures. Celui-ci aurait donc été promu dès les lendemains de la mort du saint, ou du moins dans les premières décennies qui l'ont suivie, entre le deuxième et le dernier quart du IX^e siècle.

Le plus remarquable est cependant l'introduction de saint Eudokimos dans le sanctoral et le calendrier liturgique de l'Église de Constantinople. Alors qu'Évelyne Patlagean a constaté un décalage, et même une discordance, entre l'hagiographie et la liturgie aux IX^e-X^e siècles, la célébration de saint Eudokimos dans le synaxaire de la Grande Église est de peu postérieure à la naissance de son culte. La reconnaissance ecclésiastique est quasi immédiate. De l'ensemble des saints du VIII^e-X^e siècle qu'Évelyne Patlagean a examinés dans le cadre de son étude sur sainteté et pouvoir, et dont Eudokimos ne faisait pas partie, seule une minorité bénéficie d'une notice dans les éditions considérées comme les plus anciennes du Synaxaire de Constantinople (le Patmiacus 266/P et le manuscrit Sainte-Croix n° 40/H) et dans le Ménologe de Basile II³⁵.

Autre particularité notable du culte, Eudokimos est l'un des saints du ménologe métaphrastique, le dernier des quatre saints retenus pour le mois de juillet³⁶. Le ménologe métaphrastique comprend 148 entrées. Selon l'étude de Christian Høgel, seuls huit des saints qui y sont commémorés auraient vécu aux VIII^e-X^e siècles³⁷. Il s'agit de martyrs ou d'ascètes. Fait exception Eudokimos, un fils de l'aristocratie et un commandant militaire qui ne s'est illustré que par ses vertus et ses miracles posthumes. Les notices biographiques

32. Vie métaphrastique d'Eudokimos (cité n. 16), p. 1, p. 13-14. Le deuxième passage, moins critique qu'apologétique, entend souligner le caractère exceptionnel de la vertu d'Eudokimos en rappelant que seuls les moines sont thaumaturges.

33. *Synaxaire de Constantinople* (cité n. 14), 31 juillet, 1, col. 857. MATEOS, *Le typicon de la Grande Église* (cité n. 13), t. I, p. 354.

34. Sur la datation de P, voir MATEOS, *Le typicon de la Grande Église* (cité n. 13), t. I, p. x-xviii; B. FLUSIN, L'empereur hagiographe : remarques sur le rôle des premiers empereurs macédoniens dans le culte des saints, dans P. GURAN (éd.), *L'empereur hagiographe : culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine*, Bucarest 2001, p. 41-47; A. LUZZI, Il semestre estivo della recensione H* del sinassario di Costantinopoli, dans ID., *Studi sul Sinassario di Costantinopoli* (cité n. 22), p. 5-6, n. 3; ID., Precisazioni sull'epoca di formazione del Sinassario di Costantinopoli, *RBSN* 36, 1999, p. 75-91.

35. PATLAGEAN, Sainteté et pouvoir (cité n. 2), p. 192-194. Son échantillon comprend trente-quatre saints au total, dont sept femmes. Sont cités, dans P, Théophane, Théodore Stoudite, Nicéphore le Patriarche et Ignace le Patriarche, dans H, les mêmes ainsi que Nicéphore de Médikion et l'impératrice Théophanò. Il s'agit donc, et au plus, de moins de quinze pour cent des saints.

36. Vie métaphrastique d'Eudokimos (cité n. 16).

37. HØGEL, *Symeon Metaphrastes* (cité n. 21), p. 125.

des synaxaires comme la Vie métaphrastique ne font que décrire sa piété, sa miséricorde et son amour de la justice, sans jamais préciser ses actions.

UN SAINT CAPPADOCIEN

Alors que le profil de sainteté présenté par les notices hagiographiques et la Vie métaphrastique est, comme pour d'autres cultes familiaux, évanescents³⁸, elles enrachent le saint dans un double contexte, cappadocien et constantinopolitain. Eudokimos est le fils de deux Cappadociens établis à Constantinople, Basile et Eudocie. Lui-même aurait été élevé dans la capitale impériale. Nommé commandant militaire à Charsianon, en Cappadoce, il y réside le reste de sa vie. Même si les formulations divergent d'une notice hagiographique à l'autre et hésitent sur les rapports entre la Cappadoce et Charsianon³⁹, toute l'action du saint, après comme avant sa mort, a lieu à Charsianon où il officie en tant que commandant militaire, où il œuvre en faveur de ses soldats et des démunis, où il opère des miracles à titre posthume⁴⁰.

Charsianon désigna d'abord une forteresse de Cappadoce, que les auteurs grecs et arabes mentionnent pour la première fois pour l'année 730⁴¹. Le toponyme désigna ensuite une subdivision administrative et militaire de l'Empire, une clisure, puis un thème. Tandis que la clisure a été créée dans la première moitié du IX^e siècle, le thème, qui en procéda, fut érigé entre 863 et 873⁴². Il fut élargi peu après, à l'initiative de Léon VI⁴³, bien que la forteresse ne fût pas élevée au rang d'évêché contrairement à d'autres bourgades de la région à la même époque⁴⁴. Cette réorganisation administrative et militaire fut la conséquence en particulier des combats que Byzantins, Arabes et Pauliciens s'y livrèrent, du règne de Théophile à celui de Léon VI⁴⁵. Elle profita, au IX^e siècle et jusque dans la première moitié du X^e siècle, à la forteresse de Charsianon. Dans un éloge que l'on ne saurait considérer

38. La Vie métaphrastique d'Eudokimos (cité n. 16) a conscience de l'inconsistance de la sainteté d'Eudokimos : p. 9, l. 29-31, elle rappelle qu'il s'en fallut de peu que la vie selon Dieu d'Eudokimos passât inaperçue.

39. Voir S. MÉTIVIER, L'organisation de la frontière arabo-byzantine en Cappadoce (VIII^e-IX^e siècle), dans *Puer Apuliae : mélanges offerts à Jean-Marie Martin*, éd. par E. CUOZZO et al. (MTM 30), Paris 2008, t. 2, p. 449.

40. Le saint opère au moins un miracle ailleurs que dans le Charsianon : la Vie métaphrastique d'Eudokimos (cité n. 16), p. 22, mentionne le monastère de Mantinée en Paphlagonie. Sur ce monastère, voir C. MANGO, St. Anthusa of Mantinea and the family of Constantin V, *AnBoll* 100, 1982, p. 401-409; K. BELKE, *Paphlagonien und Honōrias* (TIB 9), Wien 1996, p. 249-251.

41. Théophane, *Chronographia*, éd. C. de Boor, Leipzig 1883, I, p. 409. Al-Ṭabarī, *Ta'rikh*, éd. M. J. de Goeje, Leyde 1879-1901, II 1530, trad. *The History of al-Ṭabarī*, Albany 1985-2002, t. 25, p. 69 (n. 293 : mention des autres sources arabes). Michel le Syrien, *Chronique*, éd. et trad. J.-B. Chabot, Paris 1901, II, p. 501.

42. N. ΟΙΚΟΝΟΜΙΔΗΣ, *Les listes de préséance byzantines des IX^e et X^e siècles* (Le monde byzantin), Paris 1972, p. 55. *Continuation de Théophane*, éd. E. Bekker (CSHB), Bonn 1838, p. 181 et Jean Skylitzès, *Synopsis historiarum*, éd. H. Thurn (CFHB. Series Berolinensis 5), Berlin 1973, p. 100-101 : *Empereurs de Constantinople*, trad. B. Flusin et annot. J.-Cl. Cheynet (Réalités byzantines 8), Paris 2003, p. 89 (dernière attestation de la clisure en 863). *Continuation de Théophane*, p. 272 et Jean Skylitzès, *Synopsis historiarum*, p. 138 (première attestation du thème). Voir MÉTIVIER, L'organisation de la frontière arabo-byzantine (cité n. 39), p. 448-451.

43. Constantin Porphyrogénète, *De administrando imperio*, éd. G. Moravcsik, trad. R. J. H. Jenkins (DOT 1), Washington DC 1967, 50, p. 236.

44. *Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae*, éd. J. Darrouzès (Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin 1), Paris 1981, p. 66-68, « Notitia 7 », n^{os} 103-118, p. 274.

45. Voir TIB 2, p. 163-165.

comme la simple expression d'un lieu commun, l'hagiographe de Michel Maléinos le suggère assez clairement en décrivant Charsianon comme « une forteresse inattaquable et d'un abord difficile pour les raids barbares, qui a donné son nom à toute la région et qui a concurrencé et fait disparaître l'ancienne appellation », celle de Cappadoce⁴⁶. Si le thème de Charsianon perdura⁴⁷, il perdit, dès les premières décennies du x^e siècle, son importance stratégique – il n'est pas mentionné dans le *De Velitatione* qui s'attache pourtant à décrire la guerre conduite, au x^e siècle, contre les Arabes, aux frontières de l'Empire⁴⁸ – et il n'est pas certain que la forteresse homonyme ait continué d'en être le quartier général passé le troisième quart du x^e siècle⁴⁹.

Si l'on excepte les batailles qui y eurent lieu, on sait fort peu de chose du Charsianon avant le x^e siècle⁵⁰. Au x^e siècle le Charsianon est cité avant tout comme l'une des assises territoriales de plusieurs familles aristocratiques, les Maléinoi, les Argyroi et les Phocas, dont les ancêtres commencent à être connus au ix^e siècle, sous les règnes de Michel III et de Basile I^{er} (Nicéphore Maléinos, en 866 précisément, Léon Argyros et Nicéphore Phocas l'Ancien)⁵¹, voire considéré par l'historiographie moderne comme leur berceau. S'il est encore impossible aujourd'hui d'assurer qu'il s'agissait d'une aristocratie autochtone, née de la guerre contre les Arabes, son assise régionale n'en était pas moins garantie par l'exercice de commandements militaires dans le thème en question⁵² et dans les thèmes

46. *Vie de Michel Maléinos* (cité n. 20), 3.

47. Sceaux, jusque-là inédits, de stratèges de Charsianon du xi^e siècle dans *DOSeals* 4, 40.17, 40.18. Ont été aussi conservés des sceaux de fonctionnaires civils du thème de Charsianon.

48. *Le traité sur la guérilla (De velitatione) de l'empereur Nicéphore Phocas (963-969)*, éd. G. Dagron et H. Mihăescu, trad. et commentaire G. Dagron (Le monde byzantin), Paris 1986, p. 242 : « Le thème de Charsianon, qui fut longtemps l'un des principaux pivots de la défense byzantine, n'est pas mentionné, peut-être parce qu'il ne commande plus directement aucune portion de la frontière et que le *De velitatione* s'en tient à une stricte définition des thèmes frontaliers. » Y sont évoqués en revanche les thèmes de Séleucie, des Anatoliques, de Cappadoce et du Lykandos.

49. Aucune source ne la mentionne désormais de manière assurée, une méconnaissance que l'on peut rapprocher des incertitudes concernant sa localisation et de l'importance que recouvra Césarée dans le dernier quart du x^e siècle. Dernière mention assurée de la forteresse en tant que telle dans la *Continuation de Théophane* (cité n. 42), Règne de Constantin VII, 40, p. 426, à propos de Jean Kourkouas. Sur la localisation de la forteresse de Charsianon, voir I. BELDICEANU-STEINHERR, Charsianon kastron/Qal'è-i Harsanōs, *Byz.* 51, 1981, p. 410-429.

50. Voir TIB 2, p. 163-165 ; *Η Μικρά Ασία των θεμάτων. Ερευνες πάνω στην γεωγραφική φυσιογνωμία και προσωπογραφία των βυζαντινών θεμάτων της Μικράς Ασίας (7ος-11ος αι.)*, εκδ. Β. ΒΛΥΣΙΑΟΥ, Ε. ΚΟΥΝΤΟΥΡΑ-ΓΑΛΑΚΗ, Στ. ΛΑΜΠΑΚΗΣ, Τ. ΛΟΥΓΓΗΣ, Α. ΣΑΒΒΙΔΗΣ (Ερευνητική βιβλιοθήκη 1), Αθήνα 1998, p. 299-305.

51. J.-C. CHEYNET, Les Maléinoi, dans ID., *La société byzantine : l'apport des sceaux* (Bilans de recherche 3), Paris 2008, t. 2, p. 511-524. ID., en collab. avec J.-F. VANNIER, Les Argyroi, *ZRVI* 40, 2003, p. 57-90, repris dans ID., *La société byzantine : l'apport des sceaux*, t. 2, p. 525-561. ID., Les Phocas : appendice, dans *Le traité sur la guérilla* (cité n. 48), p. 289-315, repris dans ID., *La société byzantine*, t. 2, p. 473-497.

52. Plusieurs stratèges de Charsianon connus par des sceaux portent, au x^e siècle, des noms de baptême attestés dans la famille Phocas, Léon et Nicéphore. Voir *DOSeals* 4, 40.18 (Léon, protospathaire impérial et stratège de Charsianon, x^e/xi^e siècle), 40.19 (Léon, patrice, protospathaire impérial et stratège de Charsianon, x^e siècle), 40.20 (Nicéphore, protospathaire impérial et stratège de Charsianon, x^e siècle), 40.21 (Nicéphore, spatharocandidat impérial et stratège de Charsianon, ix^e/x^e siècle). Néanmoins les sceaux au nom de Léon peuvent avoir appartenu à des Argyroi, connus eux aussi pour avoir été stratèges de Charsianon : voir CHEYNET – VANNIER, Les Argyroi (cité n. 51).

voisins comme par une richesse foncière locale qui a frappé leurs contemporains dans la seconde moitié du x^e siècle⁵³.

L'analyse conduite par Angéliki Laiou met en évidence la fonction primordiale de ces mêmes familles aristocratiques, attachées au thème de Charsianon, dans la promotion du culte de saint Eudokimos⁵⁴. D'une part, à en croire la Vie métaphrastique, la translation de la relique à Constantinople se fait à l'initiative exclusive de la mère d'Eudokimos ; si Eudocie ne crée pas le culte (c'est, dans le récit, le rôle de la population locale), elle assure son transfert et sa déposition dans un sanctuaire familial⁵⁵. D'autre part, même si l'on ignore à quelle famille de l'aristocratie appartenait Eudokimos, puisqu'elle n'est pas nommée dans les textes hagiographiques⁵⁶, le saint a été approprié, au x^e siècle au plus tard, par les Maléinoi et leurs alliés, les Phocas. Les premiers prétendent être apparentés au saint : l'hagiographe de saint Michel Maléinos achève sa présentation de la généalogie de celui-ci, dont le père porte le même nom d'Eudokimos, par la mention du saint, dont il fait un parent et un précurseur de Michel, tout en s'abstenant de le situer précisément parmi les aïeux de celui-ci⁵⁷. Quant à la Vie métaphrastique, elle fait implicitement d'Eudokimos un prototype de Nicéphore Phocas. Pour reprendre les termes d'Angeliki Laiou, Eudokimos est, comme le Nicéphore Phocas décrit par Léon le Diacre, « un soldat profondément pieux et au comportement d'ascète, un homme très juste »⁵⁸, sauf qu'il n'est fait nulle mention des actions militaires d'Eudokimos. On sait pourtant que, dès le début du x^e siècle, des « héros fameux » étaient chantés en Asie Mineure⁵⁹.

Le poids du contexte familial dans la genèse et la diffusion du culte est d'autant plus net qu'alors que d'autres cultes familiaux contemporains, ceux de Théodora de Thessalonique, de Marie la Jeune et d'Irène de Chrysobalanton par exemple, se déployèrent dans un cadre monastique, il n'en est pas même question dans notre cas⁶⁰. Le culte de saint Eudokimos n'est associé que très tardivement à un monastère, dans le témoignage en russe de la *Description anonyme de Constantinople*, un texte de l'extrême fin du xiv^e siècle⁶¹.

53. Voir l'épisode fameux de la réception de Basile II par Eustathe Maléinos dans ses domaines de Cappadoce dans Jean Skylitzès, *Synopsis historiarum* (cité n. 42), éd. p. 340, trad. fr. p. 284.

54. LAIOU, The general and the saint (cité n. 4).

55. Vie métaphrastique d'Eudokimos (cité n. 16), p. 15-23.

56. C'est conforme à ce que l'on sait des pratiques de dénomination de ce milieu : voir J.-Cl. CHEYNET, L'anthroponymie aristocratique à Byzance, dans *L'anthroponymie, document de l'histoire sociale des mondes méditerranéens médiévaux : actes du colloque international, Rome, 6-8 octobre 1994*, recueillis par M. BOURIN, J.-M. MARTIN et F. MENANT (CEFR 226), Rome 1996, repris dans Id., *The Byzantine aristocracy and its military function* (cité n. 1), n° III, p. 15-16.

57. *Vie de Michel Maléinos* (cité n. 20), 3.

58. Léon le Diacre : *Leonis diaconi Caloënsis Historiae libri decem*, éd. C. B. Hase (CSHB), Bonn 1828, p. 89-90. LAIOU, The general and the saint (cité n. 4), p. 403.

59. C. JOUANNO, *Digénis Akritas le héros des frontières : une épopée byzantine*, Turnhout 1998, p. 103-104. Voir aussi la justification du nom d'Argyros dans Jean Skylitzès, *Synopsis historiarum* (cité n. 42), éd. p. 189, trad. fr. p. 159, et la mention de la célébration littéraire de Jean Kourkouas dans la *Continuation de Théophane* (cité n. 42), Règne de Constantin VII, 40, p. 426.

60. TALBOT, Family cults (cité n. 11). Voir aussi E. PATLAGEAN, Théodora de Thessalonique : une sainte moniale et un culte citadin (ix^e-xx^e siècle), dans *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, a cura di S. BOESCH GAJANO e L. SEBASTIANI, L'Aquila 1984, p. 39-67. EAD., Sainteté et pouvoir (cité n. 2), p. 179-186.

61. Voir G. P. MAJESKA, *Russian travelers to Constantinople in the fourteenth and fifteenth centuries* (DOS 19), Washington DC 1984, p. 148, p. 316-318 (localisation du monastère). « Le couvent de saint Eudokimos est près de la Porte d'Or ; le corps du saint y repose sur le côté gauche. » En revanche ce monastère n'est pas mentionné par Antoine de Novgorod vers 1200.

Cette singularité du culte de saint Eudokimos accompagne ou redouble (et explique) la dévaluation de l'ascèse propre au monachisme énoncée à deux reprises dans la Vie, comme on l'a vu. Elle est d'autant plus notable qu'on constate à la même époque d'une part la place prédominante de la sainteté et de l'hagiographie monastiques⁶², d'autre part la fondation par l'aristocratie de nombreux monastères⁶³. C'est le cas, en Charsianon même, du monastère Sainte-Élisabeth fondé par le tourmarque Léon Argyros, pendant le règne de Michel III⁶⁴. Comme à contre-courant, le culte de saint Eudokimos semble avoir contourné les points d'appui et intermédiaires quasi indispensables qu'étaient le monastère et l'institution ecclésiastique, en particulier dans les rapports entre l'aristocratie et le sacré. La famille, entre Constantinople et la Cappadoce, apparaît comme son seul support, une famille dont la position est illustre, puisque le père du saint, Basile, est patrice, que l'on identifie ou non ce dernier avec un certain Basile de Charsianon, émissaire de Théophile envoyé auprès du calife en 838⁶⁵. La Vie métaphrastique fait d'ailleurs une claire apologie du lien familial, en l'occurrence celui qui unit l'enfant à ses père et mère : lorsqu'elle prie son fils défunt de porter secours à elle-même et son époux, Eudocie argue de ce que l'honneur rendu par l'enfant aux parents remonte à Dieu, « le premier père de tous⁶⁶ ».

Contemporaines, la genèse du culte de saint Eudokimos et la réorganisation administrative et militaire de la région qui aboutit aux créations de la clôture, puis du thème de Charsianon, profitèrent, au IX^e siècle et jusque dans la première moitié du X^e siècle, à la forteresse de Charsianon. Celle-ci, si caractéristique du paysage anatolien modelé par la confrontation avec les Arabes, est doublement mise en valeur par le culte de son saint comme par son nouveau statut dans l'organisation du territoire impérial. Peut-être faut-il y voir les effets de l'influence de ces familles aristocratiques dont la puissance est attachée au contexte anatolien et à l'histoire récente de la région, comme si elles avaient réussi à obtenir de l'État impérial une double reconnaissance institutionnelle, civile et religieuse, en faveur de l'une des bases territoriales de leur pouvoir.

Cette première analyse tend à situer au niveau local l'enjeu que constitue la promotion du culte de saint Eudokimos. La perspective en est trop réduite.

62. PATLAGEAN, Sainteté et pouvoir (cité n. 2), p. 180-181. M.-F. AUZÉPY, Les saints et le triomphe de l'Orthodoxie, dans *Οι ήρωες της Ορθόδοξης Εκκλησίας* (cité n. 10), p. 17-29. Après l'iconoclasme les saints sont très majoritairement des moines. Sur les inflexions propres à cette période de l'hagiographie élaborée en milieu monastique, voir FLUSIN, L'hagiographie monastique à Byzance (cité n. 12), p. 31-50.

63. R. MORRIS, The Byzantine aristocracy and the monasteries, dans *The Byzantine aristocracy : IX to XIII centuries* (cité n. 1), p. 112-137. EAD., *Monks and laymen in Byzantium 843-1118*, Cambridge 1995.

64. *Continuation de Théophane* (cité n. 42), Règne de Léon VI, 27, p. 374. Jean Skylitzès, *Synopsis historiarum* (cité n. 42), éd. p. 188-189, trad. fr. p. 159.

65. Michel le Syrien, *Chronique* (cité n. 41), t. 3, p. 95-96. Bar Hebraeus, *Chronography*, trad. E. A. W. Budge, London 1932, t. 1, p. 138. Voir A. A. VASILIEV, *Byzance et les Arabes. 1, La dynastie d'Amorium (820-867)*, trad. H. Grégoire et M. Canard (Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae 1), Bruxelles 1935, p. 174-175; *PmbZ* 937. Basile avait pour mission de négocier l'échange des prisonniers d'Amorium. L'émissaire n'est nommé que par Michel le Syrien et Bar Hebraeus, et non par les sources grecques. L'identification n'est proposée que par D. POTACHE, Le thème et la forteresse de Charsianon : recherches dans la région d'Akdagmadeni, dans *Geographica Byzantina*, sous la dir. de H. AHRWEILER (Byzantina Sorbonensia 3), Paris 1981, p. 110, n. 2.

66. Vie métaphrastique d'Eudokimos (cité n. 16), p. 17, l. 23-30.

UN CULTE CONSTANTINOPOLITAIN

Les parents d'Eudokimos ne se satisfont pas du culte rendu à leur fils à Charsianon. Ils organisent le transfert de sa dépouille à Constantinople. La mère décide l'ouverture du tombeau, qui dévoile l'incorruptibilité du corps ; elle impose la translation de la relique, qu'elle fait déposer, à Constantinople, dans une église de la Théotokos édifiée par les soins du couple, dans l'Hexakionion⁶⁷. La translation est à ce point réussie que le culte semble avoir été déraciné. Les textes hagiographiques ont beau évoquer la ferveur des habitants de Charsianon, qui tentèrent de s'opposer à l'enlèvement de la relique, aucune trace de ce culte n'a été conservée en Cappadoce. Saint Eudokimos n'est jamais représenté dans les églises de la région, dont l'iconographie est pourtant riche en images de saints, en particulier de saints militaires⁶⁸. C'est en saint militaire qu'Eudokimos est pourtant représenté dans les manuscrits enluminés du Ménologe métaphrastique⁶⁹.

Alors que d'autres cultes familiaux des IX^e-X^e siècles ont une assise essentiellement provinciale, comme ceux de sainte Théodora à Thessalonique et de sainte Marie la Jeune à Bizyè⁷⁰, le culte de saint Eudokimos est proprement constantinopolitain, comme en témoignent le dossier hagiographique et liturgique et les mentions que l'on a d'un monastère Saint-Eudokimos jusqu'à l'époque paléologue⁷¹, et même si le calendrier de l'Église de Constantinople vaut pour tout l'Empire. L'hagiographe de saint Michel Maléinos a beau affirmer que les miracles de saint Eudokimos « illuminaient le monde entier », il commence par préciser que le saint était « grandement acclamé dans la reine des villes⁷² ». Son culte semble dépendre étroitement du contexte constantinopolitain, faute d'être plus généralement attesté. Eudokimos n'est, à ma connaissance, jamais représenté sur les sceaux⁷³.

On en conclut que la promotion du culte de saint Eudokimos n'a pas eu pour fin principale de légitimer symboliquement la domination d'une ou de plusieurs familles aristocratiques dans une région donnée de la Cappadoce. Cette assise locale était probablement déjà acquise à cette date, même si l'on ne connaît pas dans le détail la distribution géographique des commandements et des fortunes aristocratiques⁷⁴. On

67. C'est ce que précise le Patmiacus 266 : Εὐδοκίμου τοῦ ἐν Ἐξακτιονίῳ. Voir R. JANIN, *Constantinople byzantine : développement urbain et répertoire topographique* (Archives de l'Orient chrétien 4), Paris 1950, 1964, p. 351-352.

68. Voir, par exemple, C. WALTER, *The warrior saints in Byzantine art and tradition*, Ashgate 2003, p. 3-4, p. 250-251 (de nombreuses références sont faites aux programmes des églises cappadociennes dans le cours de l'étude) ; C. JOLIVET-LÉVY, Hagiographie cappadocienne : à propos de quelques images nouvelles de saint Hiéron et de saint Eustathe, dans *Εὐφρόσυνον. Αφιέρωμα στον Μανόλη Χατζηδάκη*, Αθήνα 1991, t. 1, p. 205-218, repris dans EAD., *Études cappadociennes*, London 2002, p. 471-497.

69. N. PATTERSON ŠEVČENKO, *Illustrated manuscripts of the Metaphrastian Menologion*, Chicago 1990, p. 46 (dans l'édition D [Alexandrie, Fol. 92v] le saint est représenté en soldat portant une courte barbe sombre, avec une lance et une épée à son côté gauche), p. 69, p. 79, p. 141.

70. TALBOT, Family cults in Byzantium (cité n. 11), p. 57, p. 63, p. 65-67.

71. Voir MAJESKA, *Russian travelers to Constantinople* (cité n. 61), p. 316-318.

72. *Vie de Michel Maléinos* (cité n. 20), 3.

73. Voir J. CORSONIS, The contribution of Byzantine lead seals to the study of the cult of the saints (sixth-twelfth century), *Byz. 75*, 2005, p. 383-497.

74. Sur les fortunes aristocratiques, voir J.-C. CHEYNET, *Pouvoir et contestations à Byzance (963-1210)* (Byzantica Sorbonensia 9), Paris 1990, 1996, p. 213-216 ; ID., Fortune et puissance de l'aristocratie (X^e-XII^e siècle), dans *Hommes et richesses dans l'Empire byzantin. 2, VIII^e-XV^e siècle*, éd. par V. KRAVARI, J. LEFORT et C. MORRISSON (Réalités byzantines 3), Paris 1991, p. 199-213. M. KAPLAN, Les grands propriétaires de Cappadoce, dans *Le aree omogene della Civiltà Rupestre nell'ambito dell'Impero bizantino : la Cappadocia*,

retrouve ici ce que Stéphanos Efthymiadis a par ailleurs montré, l'absence d'utilité proprement sociale et locale du saint dans l'Asie Mineure mésobyzantine⁷⁵. L'investissement du sanctoral de l'Église de Constantinople est en revanche un enjeu important pour des familles qui sont présentées et considérées par les chroniqueurs et hagiographes de l'époque comme provinciales, même si elles étaient établies de longue date dans la capitale impériale⁷⁶. C'est du moins ce que suggère la Vie métaphrastique d'Eudokimos : alors qu'elle passe sous silence son lieu de naissance, elle précise qu'il aurait été éduqué à Constantinople.

La promotion du culte sacralisa à Constantinople, dans la capitale impériale, la ou les familles qui revendiquaient le saint, comme les Maléinoi. Ou du moins elle leur donna une « célébrité dans la vie » qui ne tenait pas uniquement, pour contrefaire le propos du *Traité* de Philothée, « à la glorieuse valeur des titres » accordés par l'empereur⁷⁷. C'est aussi la fonction de la Vie métaphrastique (comme de la notice du Synaxaire, toutes mesures gardées), qui, par ses nombreuses allusions à la gloire d'Eudokimos et des siens, renouvelle celle-ci tout en l'enracinant dans le milieu aristocratique. En des termes qui n'ont rien d'original, la Vie commence par évoquer avec insistance la gloire profane du saint, gloire que fondent sa bonne naissance, la richesse de sa famille et le service qu'il assure au nom de l'empereur : « Ainsi, ce saint Eudokimos était originaire de Cappadoce par sa famille, pieux rejeton de parents pieux, d'une part Basile, de l'autre Eudocie, qui a généré son nom, insignes (ἐπίσημοι) par leur famille, abondamment riches et illustres (ἐπιφανείς) par leur dignité. Basile brillait (ἐφαιδρύνετο) en effet de la gloire (δόξη) des patrices. L'enfant, dont les sources de la famille étaient éclatantes (λαμπράς), c'est moins à cause de ses pères qu'il se montra noble (εὐγενής) et qu'il se ceignit de gloire (δόξαν), [que de] toute la noblesse (εὐγένειαν) que lui-même, et de son propre mouvement, a procurée à ses pères par ses bonnes actions.⁷⁸ » Dans un second temps la Vie évoque, à

Galatina 1981, p. 125-158, repris dans ID., *Byzance : villes et campagnes* (Les médiévistes français 7), Paris 2006, p. 100-122.

75. S. ΕΦΘΥΜΙΑΔΙΣ, The function of the Holy Man in Asia Minor in the middle Byzantine period, dans *Η Βυζαντινή Μικρά Ασία (6ος-12ος αι.)* (Διεθνή Συμπόσια 6), Αθήνα 1998, p. 151-161.

76. Sur le caractère provincial de l'aristocratie, voir M. ANGOLD, Introduction, dans *The Byzantine aristocracy : IX to XIII centuries* (cité n. 1), p. 3-4 ; J.-C. CHEYNET, *Pouvoir et contestations* (cité n. 74), p. 207-237 (« L'enracinement provincial de l'aristocratie »), qui précise d'emblée, p. 207, que « [l]es notables byzantins acquéraient une influence déterminante dans une province donnée », tout en notant, p. 237, qu'« un nombre élevé de familles étaient venues des différentes provinces de l'Empire et étaient installées durablement dans la capitale [...] ». Ce caractère provincial est suggéré par les chroniqueurs lorsqu'ils évoquent, sans précision, sinon les origines, du moins les ancêtres de leurs protagonistes. L'un des cas les plus explicites concerne les Argyroi : voir la *Continuation de Théophane* (cité n. 42), Règne de Léon VI, 27, p. 374, et Jean Skylitzès, *Synopsis historiarum* (cité n. 42), éd. p. 188-189, trad. fr. p. 159. La première chronique, en particulier, insiste sur l'implantation « familiale » des Argyroi dans la région en mentionnant successivement, lors du retour d'Eustathe dans le Charsianon, un de ses hommes, puis ses deux fils, ainsi que sa maison et le monastère fondé par son père. En quelques mots le chroniqueur fait du Charsianon le « fief » des Argyroi. Quant aux Phocas, dont l'ancêtre est présenté comme un « soldat cappadocien », ils sont établis dans la capitale impériale dès Nicéphore Phocas l'Ancien : Georges Намартóλος, *Chronique*, dans *Χρονικα Γεωργια Αρματολα в древнем славянорусском переводе*, В. М. Истрин, Санкт-Петербург 1922, т. II, p. 20 ; CHEYNET, Les Phocas (cité n. 51), p. 473-476.

77. *Traité de Philothée*, éd. et trad. N. Oikonomidès, dans *Les listes de préséance* (cité n. 42), p. 83, l. 18. Il est fait usage de la même expression dans la notice du Synaxaire de Constantinople consacré à saint Eudokimos, à la ligne 5 (τῆ τοῦ βίου περιφανεία).

78. Vie métaphrastique d'Eudokimos (cité n. 16), p. 2, l. 19-p. 3, l. 7. Pour comparaison, voir Jean Skylitzès, *Synopsis historiarum* (cité n. 42), éd. p. 10, trad. fr. p. 10 : « [Bardanos Tourkos] tenait compte, bien

trois reprises, le surplus de gloire que le saint a conféré à sa famille (et en particulier à sa mère)⁷⁹. Au fil du récit, la naissance, la richesse et le service de l'empereur, puis la sainteté, soit le choix de Dieu, sont donnés successivement comme constitutifs de la célébrité qui fait l'aristocrate. L'hagiographe (s'agit-il uniquement du Métaphraste?) fait ainsi de la sainteté de l'aristocrate un autre fondement de son rang et de sa distinction dans le monde.

LA SAINTÉTÉ ARISTOCRATIQUE ET LE MODÈLE IMPÉRIAL

Le modèle de la promotion de ce culte familial singulier est moins à chercher dans les milieux ecclésiastiques et monastiques que dans la famille impériale elle-même et dans la dynastie des Macédoniens. Bernard Flusin a montré que les empereurs macédoniens, en premier lieu Léon VI et Constantin VII, avaient organisé, pour partie, le culte des saints à Constantinople, d'une part en ordonnant des transferts de reliques au profit de Constantinople⁸⁰, d'autre part en composant ou en commanditant discours et notices hagiographiques, faisant de la cour un lieu de l'élaboration hagiographique⁸¹. Ils ont aussi fait valoir des dévotions privilégiées (à Élie et aux archistratèges)⁸². Enfin la famille impériale a été source de sainteté, en « mode mineur », comme l'avait montré Évelyne Patlagean dans son article intitulé « Le basileus assassiné et la sainteté impériale »⁸³. Basile I^{er} aurait tenté de promouvoir le culte de son fils aîné Constantin, décédé prématurément⁸⁴. Alors que ce culte ne s'imposa pas (confondu peut-être avec celui de Constantin le Grand), l'épouse de l'empereur Léon VI, Théophanô, décédée en 895 ou 896, fut en revanche rapidement vénérée comme sainte, grâce au soutien conjoint de Léon VI et, surtout, de sa famille, les Martiniakoi⁸⁵.

Si l'on en croit le cas de saint Eudokimos, des familles aristocratiques ont agi de manière similaire : elles ont fait valoir non plus seulement des dévotions particulières mais une sainteté personnelle ou familiale, entraînant cette aristocratisation du sanctoral comme de l'hagiographie, examinée par Évelyne Patlagean. Que ce soit cette pratique des empereurs byzantins qui ait inspiré les organisateurs du culte de saint Eudokimos, cette déduction ressort assez clairement de ce que le saint, comme l'empereur, imite ou suit le Christ, du moins d'après les détails que donne seule la Vie métaphrastique (je rappelle que la Vie

sûr, de la qualité des personnes, qui lui faisait mépriser cette prophétie [rendue par le moine de Philoménion] : un patrice, assis sur le trône des domestiques, investi de toute la puissance possible, d'une origine éclatante (γένους λαμπροῦ), d'une illustre maison (οἰκίας ἐπιφανοῦς), allait manquer son but [...].

79. Vie métaphrastique d'Eudokimos (cité n. 16), p. 15, l. 7-10 (son père et sa mère « avaient le désir passionné d'être vus comme les parents de celui qui resplendissait ainsi par ses miracles »), p. 16, l. 9-12 (« la grâce et la gloire [τῆς δόξης] pour la mère »), p. 20, l. 31-33 (« il te suffit pour la gloire [πρὸς εὐκλειαν] de t'être montrée comme la mère de celui-ci »).

80. B. FLUSIN, Construire une nouvelle Jérusalem : Constantinople et les reliques, dans *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe : l'invention des origines*, éd. par M. A. AMIR-MOEZZI et J. SCHEID, Turnhout 2000, p. 51-70.

81. FLUSIN, L'empereur hagiographe (cité n. 34), p. 35-51 (sont mentionnés, outre les empereurs Léon VI et Constantin VII, Évariste, Grégoire le Référendaire et Théodore Daphnopatès).

82. G. DAGRON, *Empereur et prêtre : essai sur le « Césaropapisme » byzantin* (Bibliothèque des histoires), Paris 1996, p. 201-210.

83. PATLAGEAN, Le basileus assassiné et la sainteté impériale (cité n. 10).

84. DAGRON, *Empereur et prêtre* (cité n. 82), p. 208-209.

85. *Ibid.*, p. 209-212; FLUSIN, L'empereur hagiographe (cité n. 34), p. 30. Suivant Bernard Flusin, la Vie anonyme de sainte Théophanô, la première épouse de Léon VI, « [...] ne doit rien à une commande impériale [...] [mais] a été composée, de façon caractéristique, à la demande de [cette] famille ».

originale est perdue) : Eudokimos décède à trente-trois ans; un hiéromoine du nom de Joseph prend soin du corps, comme Joseph d'Arimathie s'est soucié de l'inhumation du Christ. La référence à l'âge du Christ à sa mort n'est pas si commune. Si je ne puis citer de parallèle dans les Vies de saints (alors qu'il en existe probablement)⁸⁶, c'est en revanche l'âge qui est donné à Digénis Akritas à son décès, du moins dans la recension Z (et non dans celles des manuscrits de Grottaferrata et de l'Escorial), une recension de la fin du Moyen Âge⁸⁷. Outre que le Christ constitue la référence par excellence du pouvoir impérial byzantin⁸⁸, Léon VI et Constantin VII ont organisé des translations à Constantinople de plusieurs reliques du Christ, en particulier le Mandylion, et des amis du Christ (saint Lazare sous Léon VI). La chapelle palatine de la Vierge du Phare en a été le principal lieu de dépôt à partir de la seconde moitié du IX^e siècle⁸⁹. Une autre église du Palais, la Néa, fondée par Basile I^{er}, est consacrée au Christ. Lorsqu'il souligne qu'Eudokimos imite le Christ, l'hagiographe suggère aussi qu'il imite l'empereur. Il n'est pas anodin que le premier miraculé d'Eudokimos se nomme Élie, comme le prophète, protecteur tutélaire de Basile I^{er}⁹⁰. De la prégnance du modèle impérial témoignent encore les vertus centrales qui fondent, avec les miracles, la sainteté d'Eudokimos, soit la piété, la charité et la justice, des vertus par excellence de l'empereur. C'est encore son intelligence que vante son hagiographe : soucieux de mettre en pratique les psaumes de David, Eudokimos les médite tout en les chantant⁹¹. De son examen des éloges du pouvoir impérial à l'époque macédonienne, Alexander Kazhdan conclut que « the imperial ideal around the year 900 [...] included piety and various civil values, often in the shape of the quartet – spiritual fortitude, righteousness, chastity, and intelligence. »⁹² Même si l'excellence militaire n'en est pas exclue, contrairement à ce que tend à suggérer Kazhdan, elle n'en est pas pour autant valorisée. Dans l'oraison funèbre composée en l'honneur de Basile I^{er} par son fils Léon VI, ce dernier n'hésite pas à commencer par rappeler les victoires des armées de son père contre les Arabes mais pour ne plus y revenir dans la suite du discours⁹³. Les fondements de la sainteté aristocratique sont donc assimilés à ceux de l'institution impériale, ou du moins énoncés sur le modèle de ces derniers. Faut-il interpréter ce rapport d'imitation en terme de rivalité?

86. Th. PRATSCH, *Der hagiographische Topos : griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit* (Millenium-Studien 6), Berlin – New York 2005, ne signale aucun exemple.

87. E. TRAPP, *Digenes Akrites : synoptische Ausgabe der ältesten Versionen* (Wiener byzantinischen Studien 8), Wien 1971, p. 155, Z IV, v. 250. Il s'agit ici de la version du manuscrit de Trébizonde.

88. Sur la place de l'image du Christ dans l'iconographie des empereurs macédoniens, C. JOLIVET-LÉVY, L'image du pouvoir dans l'art byzantin à l'époque de la dynastie macédonienne (867-1056), *Byz.* 57, 1987, p. 441-470 : usage du trône réservé au Christ, couronnement de l'empereur par le Christ. E. PATLAGEAN, *Un Moyen Âge grec : Byzance, IX^e-XV^e siècle* (L'évolution de l'humanité), Paris 2007, p. 18.

89. FLUSIN, Construire une nouvelle Jérusalem (cité n. 80). P. MAGDALINO, L'église du Phare et les reliques de la Passion à Constantinople (VII^e/VIII^e-XIII^e siècles), dans *Byzance et les reliques du Christ*, éd. par J. DURAND et B. FLUSIN (MTM 17), Paris 2004, p. 15-30. Voir aussi S. LEROU, L'usage des reliques du Christ par les empereurs aux XI^e et XII^e siècles : le Saint Bois et les Saintes Pierres, *ibid.*, p. 159-182.

90. DAGRON, *Empereur et prêtre* (cité n. 82), p. 201-205, p. 210-218.

91. Vie métaphrastique d'Eudokimos (cité n. 16), p. 4, l. 27-p. 5, l. 17.

92. KAZHDAN, The aristocracy (cité n. 8), p. 51-52. Voir aussi H. HUNGER, *Prooimion : Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden* (Wiener byzantinische Studien 1), Wien 1964, en particulier p. 47-154.

93. *Oraison funèbre de Basile I par son fils Léon le Sage*, éd. A. Vogt et I. Hausherr, Roma 1932 (= *Orientalia Christiana* 77, 1932), p. 56, l. 16-p. 62, l. 2.

Les entreprises impériales et aristocratiques ne sont pas nécessairement concurrentielles, et encore moins antagonistes. On doit au contraire supposer que l'implantation à Constantinople de cultes familiaux n'a pu se faire que grâce, sinon au soutien, du moins à l'accord des « empereurs hagiographes », suivant l'expression de Bernard Flusin. Pour Christian Høgel, l'intérêt du pouvoir impérial pour les collections hagiographiques est aussi le moyen de contrôler « les ambitions des autres⁹⁴ ». Il suffit de rappeler que les Maléinoi comme les Phocas ont assuré des charges de commandement militaire importantes sous Léon VI comme sous Constantin VII⁹⁵, que Nicéphore Phocas l'Ancien en particulier a bénéficié de tout l'appui de l'empereur Léon VI, comme en témoignent les allusions faites à ses actions militaires dans les *Taktika* du même empereur⁹⁶. La promotion de leur saint et la reconnaissance de son culte prouvent d'une autre manière la prééminence acquise au sommet de l'État. L'insertion de la Vie de saint Eudokimos dans le Ménologe métaphrastique constitue vraisemblablement une exception à la conclusion de Christian Høgel, suivant lequel le Ménologe métaphrastique, parce qu'il se désintéresse des principales personnalités monastiques de l'époque mésobyzantine, « n'entendait soutenir personne dans la société contemporaine, à l'exception peut-être de la gloire de Constantinople⁹⁷ ». Ce sont d'autres enjeux qui se font jour dans le cas d'Eudokimos.

L'intérêt n'est pas tant que l'aristocratie assoie et proclame sa domination en investissant la sphère du sacré, mais qu'elle le fasse à la manière des empereurs et dans le consensus, du moins dans le cas qui est le nôtre. L'enjeu que revêt cette sainteté aristocratique est aussi et peut-être d'abord dans le rapport des familles aristocratiques avec l'empereur. Dans quelle mesure ces familles de l'aristocratie revendiquent-elles une part de la fonction d'intercesseur (la *mésiteia*) que les empereurs font valoir auprès de leurs sujets⁹⁸ ?

La création du culte de saint Eudokimos recèle plusieurs enjeux d'envergure inégale, la promotion d'une région dominée par des familles aristocratiques, l'intégration de ces mêmes familles à la Constantinople spirituelle, la sanctification de vertus aristocratiques, l'imitation et la concurrence du modèle impérial. De même qu'il serait souhaitable de préciser encore l'histoire du culte de saint Eudokimos au x^e siècle, de comprendre en particulier pourquoi il est absent de la documentation liturgique du manuscrit Sainte-Croix n° 40, une édition du Synaxaire de Constantinople dont l'exécution a été commandée par Constantin VII pendant son règne personnel⁹⁹, de même il faudrait continuer à repérer, à la suite d'Évelyne Patlagean, l'introduction, ou non, des saints contemporains dans les différents documents liturgiques des x^e et xi^e siècles, pour déterminer si le cas de saint Eudokimos est exemplaire d'une stratégie aristocratique, ou non. Ce serait surtout une autre manière d'analyser les relations entre le pouvoir impérial et les familles aristocratiques.

94. HØGEL, *Symeon Metaphrastes* (cité n. 21), p. 59.

95. Voir n. 76.

96. *The Taktika of Leo VI*, éd. et trad. G. T. Dennis (CFHB 49), Washington DC 2010, XI 21, XV 32. Ces allusions à Nicéphore Phocas sont d'autant plus remarquables que le traité ne mentionne comme autre contemporain byzantin que Basile I^{er}.

97. HØGEL, *Symeon Metaphrastes* (cité n. 21), p. 125.

98. Sur la fonction de *mésiteia* revendiquée par les empereurs, voir FLUSIN, L'empereur hagiographe (cité n. 34).

99. A. LUZZI, Il semestre estivo (cité n. 34).

APPENDICE 1 : Traduction de la notice du *Synaxaire de Constantinople*, éd. H. Delehaye, 31 juillet, 1, col. 857

« Mémoire de notre saint père Eudokimos le Jeune. Ce bienheureux vécut sous le règne de Théophile ennemi du Christ. Ses parents étaient connus pour leur orthodoxie ainsi que pour leur célébrité dans la vie – ils étaient patrices en effet ; ils avaient pour nom Basile et Eudocie et ils étaient cappadociens de naissance. C'est pourquoi, noblement élevé par eux dans la vertu, il est honoré par Théophile du rang de candidat et nommé stratopédarque d'abord en Cappadoce, puis dans le Charsianon. Son joug est juste et sa règle veille à l'équité en toutes choses ; il fait l'aumône autant que possible chaque jour, embellit et dote les églises, secourt les veuves et les orphelins et recherche en somme toute forme de vertu. Vivant ainsi selon Dieu, il fut donc frappé d'une maladie du corps et rendit son âme à Dieu. Ses proches exécutent ses ordres et l'enterrent avec ses vêtements et ses sandales. Il est glorifié par Dieu grâce à de nombreux miracles, que nous ne pouvons maintenant donner dans le détail. Le transfert de sa dépouille à Byzance eut lieu le 6 juillet, son décès le 31 du même mois de juillet. »

APPENDICE 2 : Analyse de la *Vie métaphrastique de saint Eudokimos*, éd. Ch. M. Loparev (cité n. 16), p. 1-23

(p. 1) Le 31 du même mois. Vie et conduite du saint et juste Eudokimos.

Il est utile de raconter la vie d'Eudokimos le bien-nommé parce qu'il choisit la vertu dès son plus jeune âge et surtout parce qu'il vécut dans le monde tout en s'en préservant, (p. 2) alors que ceux qui le fuient au profit du désert sont des lâches. Aussi constitue-t-il un modèle pour tous, en particulier pour ceux qui vivent dans le monde.

Originaire de Cappadoce, Eudokimos était le fils des illustres et riches Basile et Eudocie. (p. 3) Basile était patrice. Mais Eudokimos tira sa gloire moins de ses ancêtres que de la noblesse de ses actions. Ayant reçu l'ordre de s'appliquer à la *paideia*, il y consacra de lui-même beaucoup d'efforts. Pourtant il lui préférait bien davantage la lecture de la Sainte Écriture et le chant des psaumes. (p. 4) Il fréquentait assidûment les églises à la différence des jeunes gens de son âge qui aimaient les parties de chasse et les courses à l'hippodrome. De ce genre de vie rien ne le distrayait. (p. 5) En chemin vers le Palais ou dans une autre direction il chantait et méditait tout à la fois les psaumes de David, contrairement à la plupart qui, chantant sans comprendre, font, par distraction, le contraire de ce qu'ils disent. Il chérissait la sagesse au point d'en faire la compagne de sa vie et de disposer qu'il n'aurait ni regard pour une jeune fille ni commerce avec une femme (p. 6), seule sa mère, qu'il vénérât beaucoup, ayant accès à lui. À la sagesse il joint la miséricorde, en toutes choses et sans parcimonie, par amour de Dieu et du prochain, (p. 7) plus désireux et plus heureux de donner que le nécessaire de recevoir. Père des orphelins et protecteur des veuves, il secourait les nus, les affamés et les âmes affligées. Et même s'il reçut des honneurs impériaux et la gloire de ce monde, il ne peut en être blâmé car son désir de Dieu, auquel il imputait la grâce faite en sa faveur, en était accru. Il fut nommé stratopédarque d'une région de la Cappadoce et résida dans le Charsianon. Il prenait grand soin de son armée comme un père (p. 8) et réglait impartialement les conflits qui survenaient, en raison de son égale tendresse pour tous. Du fait de son amour de Dieu et de son prochain il détestait et refusait les médisances, de sa part comme des autres.

Il mourut à trente-trois ans. Alors que sa tête ne blanchissait pas encore, il l'emportait sur les gens aux cheveux gris par son intelligence. Puisqu'il s'y était préparé toute sa vie

et (p. 9) qu'il savait qu'à un commencement succédait une fin, ce n'était pas la mort qui l'affectait mais de ne pas avoir vu sa mère, étant à l'étranger depuis longtemps. Malade, moribond, il appela ses serviteurs¹⁰⁰ et leur fit jurer de l'inhumér avec les vêtements qu'il portait sans observer les usages funéraires. Une fois ses serviteurs retirés sur son ordre, il pria – mais sa prière fut entendue par un témoin qui se tenait près de la porte – pour mourir dans l'ignorance de tous, de même qu'il s'en fallut de peu que sa vie selon Dieu ne passât inaperçue (p. 10). Après avoir rendu grâces à Dieu et ajouté : « Je dépose mon souffle en tes mains », il mourut. Ceux qui l'inhumèrent exécutèrent sa consigne de manière grossière : ils le déposèrent, avec ses vêtements, ses sandales et même les couvertures dont il était enveloppé, dans un cercueil en bois et le mirent en terre. Mais Dieu ne permit pas qu'il restât caché.

Quelques jours après sa mort, un certain Élie, possédé par un esprit démoniaque, volubile et agité, se rendit subitement sur sa tombe. Le démon, (p. 11) mû par la puissance du saint, ou plutôt par celle du Christ, en jeta Élie à terre, près du défunt, et s'en échappa. Le miracle fut connu de beaucoup. Aussi la tombe devint-elle source de vie et de guérisons. Une femme, dont le jeune enfant avait les mains paralysées, enduisit celles-ci avec l'huile de la lampe de la tombe, qui les soulagea et les guérit. Un autre petit enfant, (p. 12) dont les pieds souffraient du même mal et qui était porté par une même foi, les enduisit de cette huile et fut guéri. Beaucoup célébrèrent une action de grâces. Une femme fut délivrée du démon simplement en se rendant sur la tombe du saint. Une autre qui souffrait fut guérie miraculeusement après avoir délayé, avec ses larmes, de la terre qu'elle avait retirée avec foi de la tombe, et l'avoir appliquée sur la partie malade de son corps. À de nombreux (p. 13) malades, qui souffraient au loin, on apporta cette terre comme un remède universel, permanent, rapide, indolore et gratuit. Faute de temps et en raison de la fatigue on ne peut noter tous les miracles que celui-ci, qui fut transféré ici, accomplit. Puisque son transfert a été mentionné, il faut expliquer comment et pourquoi il eut lieu du territoire du Charsianon à la reine des villes.

Ses miracles furent connus de tous, d'autant plus que l'affaire était nouvelle : où aurait-on attendu (p. 14) un homme qui, vivant dans le monde et commandant une armée, serait capable de se retirer en son for intérieur et de rester pur ? Beaucoup, qui vivent dans le monde, sont pieux et vertueux, mais ce sommet de vertu, qui conduit à la grâce des miracles, est propre, dirais-tu, à ceux qui ont renoncé au monde pour le Christ. Une fois avertis, (p. 15) ses parents, encore vivants, sa mère en particulier, furent enflammés par le désir de leur enfant et l'avidité d'être vus comme ses parents. Sa mère, faisant fi de la longueur de la route et de son âge, se hâta de quitter Byzance pour le Charsianon. Elle regardait la foule de ceux qui se rendaient à la tombe et de malades qui étaient guéris de leurs souffrances comme (p. 16) les ennemis libèrent leurs prisonniers et fuient à la vue d'un noble stratège. Aussi pleura-t-elle. À la faveur de cette gloire, elle s'adressa à lui d'une voix forte : « Enfant, d'où te vient cet éclat des guérisons ? Plus que la rétribution de peines cachées, ce sont les arrhes de biens à venir. Je suis bienheureuse d'être ta mère. Je ne t'appelle plus mon enfant, mais fils de Dieu, (p. 17) et, toi que j'ai engendré dans la chair et qui m'a engendrée spirituellement, je t'appelle mon père. Intercède pour ta mère qui t'a nourri et ton père qui est âgé. Soucie-toi d'eux et de ta famille, puisque Dieu, le premier père de tous, ordonne d'honorer ses parents. » Elle ordonna ensuite d'ouvrir le tombeau, d'en tirer le cercueil et (p. 18) de l'ouvrir. Dix-huit mois après la

100. Le texte emploie le terme d'οικεῖτοι.

mort, le cadavre ne présentait aucun signe de décomposition, comme si son âme venait de le quitter. Il semblait dormir ou réfléchir profondément. Même les vêtements et les couvertures étaient intacts. Il y avait une odeur agréable, (p. 19) comme si on avait ouvert un jardin. Pour preuve, alors qu'un certain Joseph, moine et prêtre, saisit le cadavre pour le redresser, le mort se laissa faire. Lorsque le prêtre lui demanda la permission de le dévêtir, il lui abandonna ses pieds et ses mains et le prêtre le changea sans difficulté avant de le recoucher dans sa position initiale. Tout apparut comme un plan de Dieu, pour mettre en fuite d'autant mieux démons et maladies. (p. 20) Puis la mère disputa aux gens de la région le corps. Tandis qu'elle faisait valoir qu'il était né de son ventre, ils arguaient qu'il était mort auprès d'eux et qu'il y avait accompli des miracles selon la volonté de Dieu. Ils lui demandèrent de ne pas les priver de cette source de grâces divines, elle qui avait la gloire d'être sa mère. (p. 21) Après les avoir écoutés et avoir échafaudé un plan, elle retourna chez elle. Le moine et prêtre, qui resta, finit par tromper leur vigilance et, une nuit, il enleva le trésor et s'enfuit. Mais le parfum des miracles révéla le vol. Une femme, en heurtant le cercueil, fut débarrassée de l'esprit mauvais qui l'habitait. (p. 22) Peu après, l'higoumène du monastère de Mantineion, affligée d'une grande douleur, se porta à la rencontre du cercueil et, après lui avoir exprimé sa souffrance, fut guérie rapidement. Dans ces circonstances le fardeau, remède efficace contre toutes les maladies, fut remis aux parents. La mère dépensa beaucoup, par amour pour son fils et pour Dieu, pour faire argenter le cercueil. (p. 23) Elle fit déposer celui-ci dans l'église de la Théotokos, qu'elle et son mari, bienfaiteurs des hommes, avaient fait construire.

RÉSUMÉS / ABSTRACTS

Sophie MÉTIVIER – EUDOKIMOS, AN ARISTOCRAT AND A SAINT

Building upon the foundations of Évelyne Patlagean's and Angeliki Laiou's work on holiness, family and aristocracy during the middle Byzantine period, I have primarily focused my studies on the cult of Eudokimos; a Charsianon's military chief in Cappadocia, under the reign of the emperor Theophilus (829-842). The research I performed in regards to this cult has revealed three characteristics that I believe to be very significant. First, Saint Eudokimos is first mentioned as a member of the Maleinos and Phokas families in the second half of the 10th century. Secondly, the Byzantine Church acknowledges the admission of the cult early in the 10th century: the saint's feast on July 31 appears in the *Synaxarion* of Constantinople and the *Typikon* of the Great Church. Finally, the *Vita* of Saint Eudokimos is one of the few saints' lives of this period to be included in the metaphrastic *menologium*; although, Eudokimos' claim to holiness are few. This article discusses the consequences and issues behind the promotion of the cult. Locally, it is significant that the cult should appear around the same time that the Charsianon region becomes a *theme*. More importantly, however, the recognition of the cult in Constantinople shows the importance of the two families in the capital. Like the Macedonian emperors, these aristocratic families promote their holy man either to imitate the imperial family or to compete with it. Can we go as far as to suggest that they claimed a part of the divine election on which the emperor's power is based?