



*Édité par Jean-Michel Spieser
et Élisabeth Yota*



Donation et donateurs dans le monde byzantin

RÉALITÉS BYZANTINES

Donation et donateurs dans le monde byzantin

Auteurs du volume

Michele BACCI, Université de Fribourg (Suisse)

Béatrice CASEAU, Université Paris IV-Sorbonne

Jean-Pierre CAILLET, Université Paris X-Nanterre

Anthony CUTLER, Pennsylvania State University

Christophe GIROS, Université Lyon-II

Catherine JOLIVET-LÉVY, École pratique des Hautes Études –
Sciences religieuses, Paris

Sophia KALOPISSI-VERTI, University of Athens

Angeliki E. LAÏOY†, Harvard University and Academy of Athens

Cécile MORRISSON, CNRS, UMR 8167 et Dumbarton Oaks

William NORTH, Carleton College, Northfield, Minnesota

Arietta PAPACONSTANTINOY, University of Reading

Ioanna RAPTI, King's College London

Nancy P. ŠEVČENKO, South Woodstock, Vermont

Antonis TSAKALOS, Musée byzantin et chrétien, Athènes

Maria VASSILAKI, University of Thessaly and Benaki Museum,
Athens

Annemarie WEYL CARR, Southern Methodist University

Jean-Michel SPIESER, Université de Fribourg (Suisse)

Elisabeth YOTA, Université Paris IV-Sorbonne

Illustration de couverture

Fresque représentant les donateurs de l'église de l'Archange Michel de Pedoulas, Basile Chamados avec sa femme et ses deux filles, XV^e siècle. © STYLIANOU, A. and STYLIANOU, J., *The Painted Churches of Cyprus*, 2nd edition, Nicosie 1997, p. 196, fig. 196.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

un vase d'argent dont il est stipulé que le métal devait servir à la confection de patènes et calices, plus un vase d'or (auparavant cadeau de Clovis) destiné à être transformé en un ciboire et un autre calice ; on mentionnera notamment aussi l'exemple de Félix de Bourges, qui laisse pour sa cathédrale plusieurs vases de métal précieux expressément destinés au service de la messe. Notons d'ailleurs que ces pratiques s'inscrivaient dans la pure norme juridique puisqu'un canon du concile réuni à Agde en 506 avait établi qu'une partie, au moins, de la fortune personnelle d'un évêque devait revenir à son église. Dans le cadre de l'Orient, Marlia Mundell Mango a eu lieu de développer ce même point des donations d'objets dans son introduction au catalogue de l'argenterie protobyzantine de la Walters Art Gallery de Baltimore³². La générosité épiscopale s'y voit évoquée, notamment, par le renvoi au cas d'Eutychianos, qui pourvut vers le milieu du VI^e siècle une église du Sud de l'Anatolie d'un extraordinaire lot de pièces incluant calice, patène, revêtement d'autel, encensoir, éléments de luminaire (fig. 5) et – apparemment – reliure de livre liturgique (trésor dit « de Sion », dans les collections de Dumbarton Oaks). Mais beaucoup d'autres objets de même nature ont été offerts par des laïcs, au nombre desquels certains dignitaires comme ce Mégas ex-consul ou ce Symeonios agent du pouvoir impérial, et surtout une majorité de personnages non titrés relevant de classes moyennes, mais peut-être également de couches assez modestes de la population³³ : à ce propos d'ailleurs, rappelons que dans l'une de ses homélies en date de 516, le patriarche Sévère d'Antioche devait déclarer que chaque membre d'une communauté locale, même le plus pauvre, pouvait donner à son église l'équivalent d'une livre d'argent³⁴.



Fig. 5 « Trésor de Sion » (Asie Mineure), élément de luminaire avec inscription de l'évêque dédicant

Indépendamment de la destination proprement utilitaire de la plupart de ces pièces dans le cadre des pratiques cultuelles, elles pouvaient constituer pour leurs dédicants les supports matériels des prières qu'ils formulaient en vue de leur salut ou de celui de leurs proches. Cela ressort du moins de certaines des inscriptions qui s'y affichent, où apparaît clairement l'évocation de ce devenir dans une perspective eschatologique. Mais plus fréquemment, c'est l'accomplissement d'un vœu qui se trouve seul exprimé, et il n'est pas absolument exclu que le bénéfice escompté en retour, du Christ ou d'un saint, ne soit envisagé du vivant même du donateur. Ces intentions s'avèrent d'ailleurs communes aux dédicaces émanant des plus humbles donateurs comme des plus éminents ; et, moyennant la transposition du grec au latin lorsque l'on passe d'Orient en Occident, on en retrouve l'esprit dans les inscriptions sur pierre ou sur mosaïque. On pourrait naturellement encore envisager, pour les plus en vue de ces dernières, un souci d'ostentation de la part du dédicant. Cela est sans doute manifeste, dans les cas notamment où celui-ci s'est attaché à mentionner ses titres, ou à bien exactement faire figurer le montant de son offrande – encore que, pour ce dernier aspect, on puisse aussi songer à une injonction de l'évêque maître d'ouvrage en vue de bien montrer

aux futurs contributeurs que des offrandes même très modestes étaient également reçues. Mais surtout, on ne saurait parler d'ostentation lorsque, comme dans plusieurs inscriptions des V^e-VI^e siècles à Aquilée, Grado ou Poreč³⁵, au nom du donateur se substitue la formule *cuius nomen Deus scit* ; ou comme dans la dédicace du pavement du chœur de l'église de Qabr Hiram en 575, lorsque le texte n'évoque que collectivement, sans non plus les nommer, les divers clercs et laïcs ayant permis par le rassemblement de leurs offrandes la réalisation du programme³⁶.

Un autre aspect des pratiques de l'époque qui nous occupe doit maintenant à son tour être abordé. Il s'agit du recours à l'image, dont nous signalions déjà plus haut qu'il intervenait sans doute dès la première moitié du IV^e siècle, avec les effigies en buste de donateurs apparemment issus de l'aristocratie locale sur le pavement de la basilique sud du complexe « théodorien » d'Aquilée ; cela alors que l'évêque dédicant ne voyait son entreprise évoquée – pour autant, du moins, que la disparition des parties hautes de l'édifice amène à le constater – que dans des inscriptions sans beaucoup de relief. Au cours de ces mêmes décennies, un autre dédicant laïc, du plus haut rang alors, semble s'être arrogé le privilège d'une représentation figurative dans le cadre de l'un des sanctuaires qu'il fondait : il s'agit évidemment de Constantin à Saint-Pierre de Rome ; car si l'on a parfois tendu à postdater la réalisation des mosaïques, dont s'ornait la zone presbytérale aux dires des sources textuelles, les dernières études insistent à bon droit sur le fait que la représentation en question paraît bien s'être accordée au contenu de l'inscription voisine – sûrement d'époque constantinienne, quant à elle³⁷.

L'arc triomphal présentait donc probablement, dès avant le milieu du IV^e siècle, l'image du souverain tenant en main la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

40. BRANDENBURG 2005, p. 223-224.

41. Pour ce cas et les suivants, cf. notamment CAILLET 2003 (2).

42. DEICHMANN 1976, p. 21.

43. Au sujet de cette peinture, cf. notamment RUSSO 1979 et 1980-1981.

44. WARD-PERKINS 1984, p. 4.

45. VEYNE 1976.

46. Cf. notamment DUVAL – PIETRI 1997, ainsi que PIETRI 2005.

IMPERIAL GENEROSITY AND ITS MONETARY EXPRESSION : THE RISE AND DECLINE OF THE “LARGESSES”

Cécile MORRISSON

The prince's generosity was not only an ideal or a duty, the essential virtue of an emperor according to Themistios, but also one of the main bases of his power and popularity. The creation by Constantine the Great in 324 or 326 of a fiscal department in charge of the *sacrae largitiones* goes a long way to highlight their importance¹. Cassiodorus sums up its aims by putting the sentences in Theodoric's mouth but they could well apply also to the emperor (Var. 6. 7, 1-2):

“the charge of Count of the Sacred Largesses presides over the king's gifts. What was indeed beautiful and excellent by all regards, was to create a dignity specialised in royal gifts and to bestow this honor to another person, provided it be established that We grant these gifts. Virtuous activity, pious office to bring always what can increase the king's glory !... Other judges comply to the other virtues of the monarch : this dignity only is used solely for moments of benevolence”²

Which largesses and for whom ?

The *Comes sacrarum largitionum* controlled and sometimes managed the exploitation of mines and quarries and ran the

imperial workshops for textile (spinning, weaving, dyeing) and, naturally, mints³. These wide-ranging duties tell of the variety of largesses which consisted mainly, but not exclusively in coins. The insignia of the *Comes sacrarum largitionum* (fig. 1) and those of the *Comes rerum privatarum* (fig. 2), as well as the exergue of some multiples, like the Constantius II 9-solidus piece of Antioch (fig. 3), give evidence of this diversity, despite the absence of silk panels which are known to have been granted to some high court dignitaries from the 5th century onward. They feature silver plates, buckles and ‘plaque-boucles’, torcs (collars), armlets, phalerae which were distributed to distinguished soldiers or officers as a reward, but which could also be distributed to dangerous military leaders in order to win them over. It should be noted by the way that the emperor was not the only benefactor but that, within certain limits as will be seen below, his example was followed in the early Byzantine period by his important generals. Belisarius is praised as “the most generous of all men” by Procopius⁴ for “when any [soldiers] had met with misfortune in battle, he used to console them by large presents of money for the wounds they had received, and to those who had distinguished themselves, he presented armlets and collars to wear as prizes (τοῖς εὐδοκμήσασι ψέλλιά τε καὶ στρεπτοὺς ἔχειν ἄθλα παρείχεν)”.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

capitals in Saint-Sophia : it combines in the inscription the *Gloria Romanorum*, that was before associated with the *Tykhai* of the capital cities, and *Salus*, that was before followed by *Rei publicae* and always related with military figures to an original iconographic type which is also composite. In fact the representation on the reverse merges that of the emperor's *Adventus* on horseback and the relatively rare one of Victory advancing with palm and trophy on her shoulders, probably inspired by the unique nine-solidi multiple struck by Constantine in Trier for his *adventus* in Milan (313)³⁹.

The break with the Late Roman tradition is on the other hand best observed on the silver ceremonial coins. The traditional Late Antique military types featuring the armed emperor with the inscription *Gloria Romanorum* remain until 578. During the reign of Tiberius II (578-82) in pace with the full christianisation of the gold coinage, the Roman military types are replaced by a large *chrismon* in the reverse field⁴⁰. From Maurice onward a standardised hierarchy of *miliarenses* ($\pm 4.5\text{g}$) and *siliquae* ($\pm 2\text{g}$) is introduced. The two palms on each side of the cross on the reverse are the only surviving element of the Roman victory in the form of one of its main attributes (fig. 15). Thus the diminishing wealth of the Empire in the second half of the sixth century entailed fundamental changes on donative coins : the gold multiples, the consular solidi and the silver multiples have all given way to an almost exclusive dominant type of silver ceremonial coin, the “*miliarensis*” of ca 4.5g and its fractions, essentially used for gifts to the military : *μλιαρίσιον, στρατιωτικὸν δῶρον* say later glosses⁴¹. Very little is known about its distribution. Their presence in a hoard in Silistra⁴² could be linked to gifts to troops on the *limes*, while the large hoard of Constans II in

Zemiansky Vrbovok, 1937⁴³ is typical of payments to the Avars or their allies. The scale of its subdivisions probably matched the hierarchy of the recipients. These silver coins with the cross between palms on the reverse (fig. 16) remains till the end of the seventh century but were finally replaced from Justinian II onward by the “ersatz” of the solidus : silver coins struck with solidus dies⁴⁴.



Fig. 15 Silver ceremonial issues of Maurice Tiberius.

Continuity and transformation : the dominance of silver in the eighth century and the renewal of ceremonial coins in the tenth century

Documentary sources of the mid-Byzantine period from the eighth to the eleventh century give the impression, in Angeliki Laiou's words, that “donations to the emperor's subjects and gifts to foreigners were limited until the reign of Michael I, then seem to increase”⁴⁵. Particularly, I would say, starting in the tenth century, though it must be agreed that the data in the *Book of Ceremonies* weigh heavily in the corpus of our data. The most important of these donations are listed in *The Economic History of Byzantium*⁴⁶ and show that the translation of imperial generosity into money reflects and follows the ebb and tide of the general evolution of the Byzantine economy. As the shift to

silver coincided with the “Krisenzeit”⁴⁷ of the seventh and eighth centuries, the creation of various new ceremonial coins in the tenth century took place in the context of clear economic expansion without ever regaining however their former importance.



Fig. 16 Heraclius and Heraclius Constantine.

Distributions to the people were now only related to coronations, e.g. when Constantine V promoted in the Tribunal of the 19 Couches his wife Eudocia to *augusta* and their sons Nicephorus, Christopher and Nicetas to the dignity of cesars. On Easter Day 768 the new *basileis* “processed to [Saint-Sophia] scattering largesse (*hypateia*) in the form of newly-minted *trimisia*, *semisia* and *nomismata*⁴⁸. Consulship survived so to speak fossilised in the word *hypateiai* now synonymous with ceremonial distributions, for which the fractions of a half and a third *nomisma* that had fallen out of current use progressively since the seventh century were now used. Other distributions were introduced for the most important Christian feasts like Easter, sometimes still assuming some element of the late antique decorum: “on the second day after Easter” [799, in order to confirm and stabilise her power of sole *basileus*], Irene “processed from the church of the Holy Apostles, riding in a golden chariot drawn by four white horses and held by four patricians (namely Bardanes, strategos of the Thracesians,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

22. on the gender (masculine) of *miliarensis-miliarensis* see GUEY 1965. *RIC* 22 = TOYNBEE 1944, pl. XXXIII,7.

23. BENDALL 2002. See also BENDALL 2003, for anonymous western half-siliquae with X or XV, struck in trier or aquileia for the imperial anniversaries of 381.

24. *CJ* XII, 3.2

25. HENDY 1985, p. 193-195.

26. Τοῦτον ἐφίεμεν αὐτοὺς ῥίπτειν ἔν τε τοῖς καλουμένοις μιλιαρησίοις καὶ μήλοις καὶ καυκίοις καὶ τετραγωνίοις καὶ τοῖς τοιούτοις. ὅσῳ γὰρ ἂν μικρότερον εἴη τὸ ῥιπτόμενον, τοσούτῳ πλείους οἱ λαμβανόντες. See the comment on the interpretation of the curious terms of *mela*, *kaukia*, *tetragonia* in MARICQ 1950.

27. See MARICQ 1950.

28. Chapter 3 repeats that consuls were forbidden to distribute gold or large vases and prescribes that “the *dosis* be made in *miliarèsia* as well as in *mela*, *kaukia* and *tetragonia* and so forth”. “We have found this, declares the emperor, out of philanthropy and for the people’s sake. If in fact all those honored by the donation of the consul title proceed in that way, and win over the people (*dèmotēs*) by this only mean, the people fighting for big profit will rise against each other, will come to fighting reciprocally, stabbing and striking each other with bludgeons, cudgels and stones, which is absolutely hateful in our opinion. We have seen them (the *demotes*) stirred, inflicting to one another extraordinary evils because of what was thrown

out, which they would seize without bringing anything back home, but just spending it the same day in carouse and drinking bouts”...

Εἰ γὰρ τοῦτο πράττειεν οἱ τὴν ὕπατον δόσιν φιλοτιμούμενοι καὶ τούτοις δὴ μόνοις καταράττειεν τοὺς δημότας, οὐκέτι ὥς γε ὑπὲρ μεγάλων κερδῶν ἀγωνιῶντες στασιάζουσιν πρὸς ἀλλήλους καὶ ἐλεύσονται μέχρι τῶν κατ’ ἀλλήλων πληγῶν, ἅς δὴ καὶ διὰ ῥοπάλων καὶ ξύλων καὶ λίθων ἐποιήσαντο πολλάκις, πρᾶγμα ἡμῖν παντελῶς ἀπόθυμων. Ἐωρῶμεν γὰρ αὐτοὺς στασιάζοντας μὲν καὶ κακῶν ἀμυτήτων ἐμριρλάντας ἀλλήλους προφάσει τῶν ῥιρτομένων τε καὶ ὑρ’ αὐτῶν διαρπαζομένων, οἵκοι δὲ εἰσάγοντας παντελῶς οὐδέν, ἀλλ’ αὐθημερὸν ἐν μέθαις καὶ πότοις ἅπαντα δαπανῶντας ...

29. BASTIEN 1988, table p. 122.

30. GRIERSON 1955, p. 60 and *DOC* II/1, p. 9.

31. *RIC* X, n° 640.

32. Theophanes A M 6076, De Boor p. 253 = Bonn I, p. 390.

33. *Chron. Paschale* Bonn i, p. 693.

34. *Historia Francorum* VI. 2, *MGH Script. rer. Merov.* I, p. 245-246.

35. GRIERSON 1955. Grierson date these “medallions” of Maurice’s second consulship (6 July 602). *Contra* see HAHN *MIB* II and IDEM 2003, p. 126-127.

36. The silver multiple attributed to Phocas (cat. D. Oaks n° 21,

BNC n° 8/CP/AR/01) is a fake made in several copies by an Armenian employee of the Ottoman mint in Istanbul in the 1870s and which he managed to sell to the big collectors and Museums of the time (SORLIN DORIGNY 1881), cf. p. 89. the 2 ½ solidi coins in the hoard of Malaja Pereščepina are only imprint of solidi dies on heavy flans (GRIERSON *DOC* 2/1, p. 9-10 and 14).

37. Note however that the emperor here is riding to the right and not the left as was usual in the fourth and fifth centuries.

38. BABELON 1896, MORRISSON 1972.

39. TOYNBEE 1944, pl. XVII, 11. The reverse shows the emperor riding to the left, led by Victory and the well known and more often cited obverse, the accollé busts of Constantine and Sol. (see BASTIEN 1992-94, pl. 172,5).

40. MORRISSON-NESBITT 2009 with references.

41. HULTSCH 1864, p. 307.

42. Deposited 565-578; MORRISSON et al., 2006, n° 56.

43. Deposited ca 668-69; IBIDEM, n° 368.

44. *DOC* II, 2, p. 571, 583, 628, 654. S. Bendall recently (2002b) published a small silver coin (2.17g, 17mm) with a solidus type (Leo III// Rev. Constantine V *cpr.* *DOC* 4). This could be the last of these ceremonial silver “solidi” (sometimes inappropriately called “hexagrams”) following Leo III’s types *DOC* 21 = HAHN *MIB* 22 and *DOC* 20 = *MIB* 23 struck between 717 and 721. This does not justify Bendall’s proposal to date

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

tables et rassasiés tous d'une copieuse nourriture, si bien que j'ai devant les yeux l'abondance de la bénédiction évangélique⁴² ». Le lieu du repas était la basilique Saint-Pierre elle-même, non seulement dans les espaces extérieurs mais à l'intérieur même de l'édifice : « Ni dans la basilique, ni devant les portes de l'atrium, ni sur les marches de la place, il n'y avait plus un seul espace libre ». Paulin n'a pas été témoin de la scène, mais il imagine sans peine qu'un aristocrate du rang de Pammachius puisse emprunter l'espace ecclésial de la basilique Saint-Pierre pour faire montre de sa charité. Pammachius s'était engagé dans un pieux évergétisme pour reprendre le mot de Charles Pietri⁴³. Devenu l'ami du pape Sirice, il faisait partie d'un groupe d'aristocrates romains convertis à la vie ascétique et prêts à distribuer au moins une partie de leur fortune dans des donations pieuses et des fondations ecclésiales ou charitables. Il avait fondé un *xenodochion* à Porto et une église Saints-Jean-et-Paul. Ces riches donateurs enrichissaient l'Église de Rome mais les papes devaient aussi composer avec leurs *desiderata*. Les *tituli* romains portaient le nom de leurs fondateurs ou fondatrices à cette époque, ce qui témoigne de leur souhait de ne pas laisser ignorer leur générosité. Le geste spectaculaire de Pammachius à l'égard des pauvres de l'Église de Rome lui valut les louanges d'auteurs comme Paulin ou Jérôme, tous deux prêts à encourager de telles initiatives charitables qui visaient à soulager les pauvres et qui offraient aux riches un moyen d'accéder au salut. Dans les sources, Sirice n'est pas remercié ou loué pour avoir permis à ce geste charitable de se dérouler dans l'une de ses basiliques. Or, si la puissance de l'évêque dépendait des généreux donateurs qui le mettaient à la tête d'une fortune lui permettant d'étendre son patronage, ces généreux donateurs pouvaient aussi faire de l'ombre à l'évêque. Son

intérêt était d'attirer les dons des fidèles, mais de s'assurer que la redistribution reste entre ses mains et qu'il soit apprécié pour sa générosité. Les évêques de cette période se présentent comme *ptochotropheus*⁴⁴, nourricier du pauvre et tirent de cette fonction une grande partie de leur prestige et de leur pouvoir social. Contrôler et concentrer les dons alimentaires des fidèles avant de le redistribuer en leur nom propre formait donc un enjeu important. Les évêques avaient de longue date exclu ceux dont la vie peccamineuse rendait l'offrande impure⁴⁵, mais il leur restait à contrôler les offrandes de ceux qui vivaient chrétiennement.

Le clergé avait fort à faire dans le milieu aristocratique pour faire admettre l'importance de la médiation cléricale. La littérature canonico-liturgique, en particulier le second livre des *Constitutions apostoliques*, qui reprend et intègre au milieu du IV^e siècle, la *Didascalie des apôtres*, un texte d'un siècle plus ancien, signale aux fidèles qu'ils doivent faire bénir leurs dons en les transmettant aux clercs. Pour que leur don apporte des fruits de salut, il faut donner au clergé qui seul peut le transformer en offrande sacrificielle. Cette intermédiation cléricale est justifiée en référence à l'Ancien Testament : « De même qu'il n'était pas permis à un étranger, à un non-lévite d'offrir quelque chose ou d'approcher l'autel sans passer par le prêtre, vous, de même, ne faites rien sans l'évêque⁴⁶. »

« Donne et tu recevras » est le message explicite du livre II des *Constitutions apostoliques* qui met en valeur un lien triangulaire entre le don, le clerc et la bénédiction divine. Les offrandes y sont même exigées comme une prescription du Seigneur, références bibliques à l'appui : « Vous devez savoir que si le Seigneur vous a libérés de la servitude et des liens qui y ont été ajoutés et vous a conduit au rafraîchissement, s'il ne

vous laissez plus sacrifier des animaux sans raison pour les péchés, pour la purification, pour l'éloignement des fléaux, pour les lustrations et les ablutions continues, il ne vous a, bien sûr, nullement libérés ni des contributions dues aux prêtres ni des dons aux indigents⁴⁷. » Ainsi la référence à ce devoir des fidèles de faire des dons aux clercs s'appuie sur le livre de l'Exode « ne te présente pas devant les prêtres les mains vides (Ex, 23, 15) et apporte au Seigneur en tout temps tes dons⁴⁸ ».

Cette concentration des dons aux mains du clergé fait de l'évêque, ou du prêtre dans les églises rurales, le dépositaire légitime de l'ensemble des dons. La justification de cette concentration se trouve d'une part dans les préceptes bibliques et d'autre part dans des recommandations pratiques. Pour que les dons soient répartis justement entre les nécessiteux, il faut connaître la situation de ces derniers. L'évêque et son serviteur, le diacre, s'estiment les mieux placés pour connaître la situation économique des fidèles. Ils se présentent comme les plus à même de redistribuer équitablement les dons des fidèles, destinés aux pauvres. « Quelqu'un envisage-t-il d'inviter les femmes âgées à l'agape, ou banquet comme l'a appelé le Seigneur, que les diacres y envoient le plus souvent celles qu'ils savent être dans le malheur⁴⁹. » La *Didascalie* condamne même expressément les fidèles qui tenteraient de donner directement aux pauvres, sans passer par la médiation religieuse des clercs. « Tout laïc qui accomplit quelque chose sans le prêtre agit en vain ! Tel le roi Ozias, il est menacé de la lèpre ! »

L'auteur scande donc son message avec force : « Vous aussi, frères, vous devez donc présenter vos sacrifices ou vos offrandes à l'évêque, en tant que pontife, soit par vous-mêmes soit par le diacre. En outre, apportez-lui vos prémices, les dîmes et les offrandes volontaires, car il sait exactement quels sont les

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

rédigés au début du VII^e siècle, on reconnaît une eulogie au fait qu'il s'agit d'un pain blanc portant l'empreinte d'une croix⁸⁰. L'apparition du signe de la croix sur les pains est repérable dès le IV^e siècle. Dans la catacombe de Callixte, un trait de peinture plus sombre, en forme de croix, a été ajouté sur les pains ronds qui remplissent les six paniers de la multiplication des pains dans une fresque datée du milieu du IV^e siècle⁸¹. La marque est assez grossière et il est encore difficile de savoir s'il s'agit d'un motif pratique ou d'un symbole religieux ou des deux à la fois. Un verre doré, daté de la fin du IV^e siècle, et conservé au Vatican révèle aussi des corbeilles pleines de pains marqués d'une croix, pour illustrer la multiplication des pains. Cet objet a de surcroît le chrisme comme motif central (fig. 4)⁸².

On trouve des pains marqués du signe de la croix, dans une mosaïque du V^e siècle représentant Abraham et Melchisédech, à l'église Sainte-Marie-Majeure à Rome, et un siècle plus tard, à l'église Saint-Vital à Ravenne, dans une mosaïque de la Philoxénie d'Abraham (fig. 5). On a donc dans la même église une représentation de pain avec ou sans marque religieuse, si l'on admet que le motif de la croix a bien dans la mosaïque une signification religieuse.



Fig. 4 Multiplication des pains, verre doré, Musées du Vatican (IV^e siècle).

Ce bref aperçu des représentations du pain incite à la prudence sur les usages des marqueurs de pain, dont l'usage a pu varier selon les régions. Il faut souligner qu'un grand nombre de ces objets provient des régions orientales de l'empire byzantin : Asie Mineure, Palestine et Égypte. Dans ces régions, les pains destinés à l'église, qu'ils soient fabriqués à la maison, par un boulanger ou par les clercs dans les fours d'église étaient probablement marqués d'une manière particulière, avec un symbole chrétien dans les derniers siècles de l'Antiquité, mais ce qui est un usage établi au Moyen Âge pour la *prosphora* est encore en formation dans la période antique et la chronologie n'est pas simple à établir. Elle diffère certainement selon les régions, voire même localement selon la richesse des fidèles. La diversité des marqueurs rend probable l'absence de norme universellement admise pendant cette période qui voit cependant se mettre en place des usages de plus en plus précis et contraignants sur ce qu'il convient de faire avec le pain destiné à

l'autel et avec les eulogies. Une première distinction a dû s'opérer entre pain domestique et pain offert à l'église. Si l'on admet que la littérature canonico-liturgique reflète en partie les pratiques, une autre distinction a probablement été mise en place, au moins en Égypte et peut-être aussi en Palestine permettant de différencier entre les pains offerts par des donateurs à l'église, des pains destinés à être redistribués et les pains destinés à être offerts sur l'autel, qui étaient manipulés par les seuls clercs majeurs depuis leur fabrication jusqu'à leur distribution lors de la communion. La première catégorie de pain, celle provenant des dons des fidèles, était redistribuée en eulogies à la fin de la liturgie et surtout partagée entre les clercs et les pauvres. Ces pains étaient naturellement comptés comme offrande (*prosphora*), même s'ils n'étaient pas retenus pour l'autel où l'on consacrait un pain porteur de marques distinctives. Marquer son pain permettait de le faire plus facilement reconnaître et enregistrer, surtout quand le donateur ne se déplaçait pas lui-même pour déposer son don, mais envoyait un serviteur, ou passait directement par le service d'un boulanger. Il faut sans doute lier la codification des bons usages du pain consacré que l'on constate dans les collections canoniques et le souci de marquer de manière spécifique le pain offert en eulogie.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

- ou concordat ? Le témoignage du Code Théodosien*,
GUINOT, J.-N. – RICHARD, F., éd., Paris 2008, p. 173-193.
- GALAVARIS 1970 : GALAVARIS, G., *Bread and the Liturgy : the Symbolism of Early Christian and Byzantine Bread Stamps*, Madison 1970.
- GARLAN 2000 : GARLAN, Y., *Amphores et timbres amphoriques grecs entre érudition et idéologie*, Paris 2000.
- GASCOU 2006 : GASCOU, J., trad. comm., *Sophrone de Jérusalem : Miracles des saints Cyr et Jean (BHG I 477-479)* (Collections de l'Université Marc-Bloch-Strasbourg. Études d'archéologie et d'histoire ancienne), Paris 2006.
- GELLNER – WATERBURY 1977 : GELLNER, E. – WATERBURY, J. éd., *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*, Londres 1977.
- GONOSOVA – KONDOLEON 1994 : GONOSOVA, A. – KONDOLEON, Ch., *Art of Late Rome and Byzantium in the Virginia Museum of Fine Arts*, Richmond 1994.
- GOWERS 2003 : GOWERS, E., *The Loaded Table. Representations of Food in Roman Literature*, Oxford 2003.
- GRÜNBART 2006 : GRÜNBART, M., *Byzantine Metal Stamps in a North American Private Collection, Dumbarton Oaks Papers* 60, 2006, p. 13-24.
- HANSSENS 1970 : HANSSENS, J.M., *La liturgie d'Hippolyte : Documents et études*, Rome 1970.
- HAYES 2008 : HAYES, J., *The Athenian Agora*, vol. XXXII : *Roman Pottery, Fine-ware Imports*, Princeton 2008.
- HELLMANN 1985 : HELLMANN, M. Ch., *Lampes antiques de la Bibliothèque nationale I : Collection Froehner*, Paris 1985.
- HIRSCHFELD 1992 : HIRSCHFELD, Y., *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, New Haven 1992.
- HIRSCHFELD 1996 : HIRSCHFELD, Y., *The Importance of Bread in the Diet of Monks in the Judean Desert, Byzantion* LXVI,

- 1996, p. 143-155.
- HOLMAN 2001 : HOLMAN, S., *The Hungry are Dying : Beggars and Bishops in Roman Cappadocia*, Oxford 2001.
- JEFFORD 1995 : JEFFORD, C.N., *The Didache in Context : Essays on its Text, History and Transmission*, Leiden 1995.
- LYON-CAEN – HOFF 1986 : LYON-CAEN, Ch. – HOFF, V., *Musée du Louvre. Catalogue des lampes en terre cuite grecques et chrétiennes*, Paris 1986.
- MAGUIRE 1987 : MAGUIRE H., *Earth and Ocean : The Terrestrial World in Early Byzantine Art*, University Park et Londres 1987.
- MAGUIRE 2005 : MAGUIRE, H., “A Fruit Store and an Aviary” : Images of Food in House, Palace and Church, *Food and Cooking in Byzantium*, PAPANIKOLA-BAKIRTZI, D., éd., Athènes 2005, p. 133-145.
- MANNS 1975 : MANNS, F., Un sceau de la transfiguration, *Liber Annus* 25, 1975, p. 146-170.
- MARAVAL 2004 : MARAVAL, P., *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, Paris 2004.
- MARCOS 1975 : MARCOS, N.F., éd., *Los Thaumata de Sofronio : Contribucion al estudio de la incubatio cristiana* (Consejo superior de investigaciones científicas. Instituto Antonio Nebrija, Manuales y anejos de Emerita, 31) Madrid 1975.
- MARKSCHIES 1999 : MARKSCHIES, Ch., Wer schrieb die sogenannte *Traditio Apostolica* ? Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbaren Frage aus der altkirchen Literaturgeschichte, *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten Traditio Apostolica, zu den Interrogationes de fide und zum Römischen Glaubensbekenntnis* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 74), KINZIG, W. – MARKSCHIES, Ch. – VINZENT, M., éd., Berlin 1999, p. 8-11.

- MATHEWS 1975 : MATHEWS, J., *Western Aristocracies and Imperial Court AD 364-425*, Oxford 1975.
- MCGOWAN 1997 : MCGOWAN, A., Naming the Feast : The Agape and the Diversity of Early Christian Ritual Meals, *Studia Patristica* 30, 1997, p. 314-318.
- MCGOWAN 1999 : MCGOWAN, A., *Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, Oxford 1999.
- METZGER 1992 : METZGER, M., Enquêtes autour de la prétendue Tradition Apostolique, *Ecclesia Orans* 9, 1992, p. 7-36.
- METZGER 2001 : METZGER, M., Tradition orale et tradition écrite dans la pratique liturgique antique. Les recueils de traditions apostoliques, *Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948)*, TAFT, R. F. – WINKLER, G., sous la dir. (Orientalia Christiana Analecta 265), Rome 2001 p. 599-611.
- METZGER 2006 : METZGER, M., Incidences de la Paix de l'Église sur les assemblées liturgiques, *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval*, CASEAU, B. – CHEYNET, J.-Cl. – DÉROCHE, V., éd., Paris 2006, p. 281-290.
- MORRISON – SODINI, (à paraître) : MORRISON, C. – SODINI, J.-P., Niveaux d'occupation et de fréquentation d'un site de pèlerinage : Saint-Syméon des Byzantins aux califes, *Continuités de l'occupation entre les périodes byzantine et abbasside au Proche-Orient (VII^e-IX^e siècles)*, (à paraître).
- MROZEK 1987 : MROZEK, S., *Les distributions d'argent et de nourriture dans les villes italiennes du Haut Empire romain*, Bruxelles 1987.
- MROZEK 1992 : MROZEK, S., Caractère hiérarchique des repas officiels dans les villes romaines du Haut-Empire, *La*

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

96. MANNS 1975, p. 146-170.

97. GONOSOVA – KONDOLEON 1994, p. 270-271 ; il est conservé au Virginia Museum of Fine Arts (Richmond).

98. GALAVARIS 1970, p. 150-151, ce qui est repris par ŠEVČENKO 1979, p. 590-591 et par A. GONOSOVA.

99. Miracle de Cyr et Jean concernant Joulianos, 12, un hérétique Gaïanite qui se convertit et prend la communion secrètement, alors que ses coreligionnaires assistent à la messe mais partent avant l'eucharistie : MARCOS 1975, p. 268-269 ; GASCOU, p. 56-61 ; CASEAU 2009, p. 371-420.

100. TAFT 2006, p. 27-50 ; CASEAU 2002, p. 79-94.

101. MANNS 1975, p. 166.

DONATION AND NEGOTIATION : FORMAL GIFTS TO RELIGIOUS INSTITUTIONS IN LATE ANTIQUITY*

Arietta PAPACONSTANTINO

A pere, à maistre, à Dieu tout puissant,
Nul ne peut rendre l'equivalent
Gilles de Noyers, *Proverbia*¹

In a recent article entitled ‘Vraiment anargyres ? Don et contredon dans les recueils de miracles protobyzantins’, Vincent Déroche argues, perhaps predictably, that the epithet ‘*anargyroi*’ applied to late antique saints referred to an ideal that was not in line with the everyday reality of shrine life as it transpires from the very narratives of those saints’ miracles². Even though saints are said to heal for free, the author notes, they actually only offer their services against payment. The cases cited by Déroche, taken primarily from the *Miracles of Saint Artemios*, fall into three categories: a straightforward ‘τιμή’ in cash, a material offering that was of some use to the shrine’s activity, and participation of some sort in the running of the shrine; in other words, payment could be in money, in kind, or in labour. In all cases it is used towards the running and maintenance of the shrine, and presumably the cash was also used for the expenses of the clergy.

Déroche sees in this a ‘collectivization’ of the shrine’s expenses, within a relatively closed social circuit and following the principle of *do ut des*, where the value of *don* and *contre-*

don is more or less equivalent³. As presented, however, such a zero-sum game upholds rather than invalidates the image of the saints as ‘*anargyroi*’, since they are basically construed as the heads of a non-profit welfare institution. Contrary to the tension identified by Déroche between hagiographical discourse and mundane reality, it can be argued that this more complex version of *anargyria* is precisely the image hagiographers sought to communicate of the shrines that employed them.

Hagiography is replete with stories of gifts and donations to ecclesiastical institutions. If the actual practices they refer to are to be properly analyzed and contextualized, however, hagiographical accounts need to be confronted with other sources. This will not only allow us to control and assess its claims, but also to investigate their purpose and function, and to better understand how those narratives operated in their social setting. One category of evidence I would like to examine here in particular are documentary sources, because they have been largely neglected in discussions of the subject even though they are the actual documents through which such donations were made. I have myself argued elsewhere that despite their greater precision and reliability, they were not entirely free from the rhetoric of the ecclesiastical institutions in favour of which they were drawn up, and in this sense their objectivity is only relative⁴. Nevertheless, they do record the precise nature and quantity of what was given to ecclesiastical institutions, as well as the identity of the donors. Ewa Wipszycka gathered and analysed the evidence available in 1972, and the mass of documents that has appeared since then does not significantly alter her conclusions. Wipszycka was interested in the Church’s income and expenses as a system, and did not comment specifically on the question of donations. She also excluded

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

departed to their house in gladness. And it came to pass on a certain day that Saint Victor made supplication to the Christ on their behalf, and the wife of Alexander gave birth to a male child, who was exceedingly beautiful to look upon, and the grace of God enveloped him, and they called his name “Victor”, naming him after Saint Victor. And there was great joy in the house of Alexander and his wife, and they distributed much alms among the poor. And when the child was five years of age the hearts of his parents would not permit them to send the child away to the shrine of Saint Apa Victor, according to the promise which had come forth from their mouths, but they went back on their vow. And they remembered not that which is written, “Take good heed to thyself to perform the words which come forth from thy mouth, for the Lord will assuredly keep strict watch on thy ways, and will take vengeance upon thee”. Finally, the father of the child and his mother spoke together, saying, “Behold, our hearts will not let us send the child into the shrine according to what we vowed. Let us call some man in the city who buyeth slaves, [and let him put a value on the child,] and we will give the value to the shrine, so that the martyr may not be angry with us”. And they rose up and called a merchant in the city who bought slaves, and Alexander set before him all the slave children which he had on his estate, and the merchant valued the child at forty *holokottinoi*. And Alexander and his wife took the gold, and gave it to the shrine of the martyr, and they did not remember that it was written, “If thou salt vow a vow unto the Lord thy God thou

shalt pay it". And when Saint Victor saw that the parents of the child were not paying their vow in a right manner, and that they were thinking that the gift of God was like the other things which they were wont to obtain by money, he made the matter to work out in the way which I will describe, and they were punished for their senseless behaviour. And it came to pass on a day that the child was in the courtyard round about his father's house playing with a number of other children of the same rank and age as himself. And suddenly a large stone which was in the corner of the house dropped upon the child, who fell upon the ground and died immediately. When his parents heard of this they rent their garments and they cried out with a loud voice, and they came rushing out with the servants, and they fell upon the child, who was dead. O what an exhibition of great grief was that which took place there at that moment ! And the parents cried out, "Woe unto us, beloved child ! It is we ourselves who have been the cause of thy death ; because we made a vow, and we did not fulfil our vow. We dedicated thee to the shrine of the holy man, and behold, he received thee from our hands before thou wast conceived. He hath burned up our bowels with grief for our beloved son. It is we who deserve death. What shall we do ? At this moment we know not". As for the father of the child a firm faith held him fast. He took up his little child in his arms, and the mother and his servants followed him, and they brought him into the martyrdom of Saint Victor, and he laid him down before the altar of sacrifice. And he cried out, saying, "O Saint Victor, I know that thou hast the

power to do everything, and that it was thou who didst graciously bestow upon me this child. Act not towards me according to my senseless behaviour, but consider graciously my tears, and do thou make the soul of the child to come back into him again, and he and we together will make ourselves slaves unto thee until the day of our death”.

And when he had said these words, and he was crying as he said them, Alexander took a little oil from the lamp, and made the sign of the cross over the child, and he put some on his lips, and on his breast, and on his belly. And the miracle which took place straight away was greater than any miracle of Elijah and Elisha. For at the very moment when the oil of the lamp touched the child (now what [his father] said was, “May the skin of my hand make healing to arise ; return, O soul, into the child again”) through the supplication of Saint Victor the child opened his eyes. Great was the joy that fell upon his parents on that day, and on all those who belonged to them, and they cried out with a loud voice, saying, “Great art thou, O God of Saint Victor, and there is no God besides thee in heaven or upon earth ! In the place of grief thou hast given unto us gladness, and thou hast raised up to his parents the child who was dead”.

And when the multitude saw the great miracle which had happened, they cried out with a loud voice, and they ran to where the child was, and they cried out, saying, “One is the God of Saint Victor !” And the father of the child went round about the whole city with him, and he clasped his hand and proclaimed the mighty deeds of Saint Victor. After this he went into

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

economy³⁷.

Structurally the situation is inverted here, as the individual who attempts to convert the gift into cash is not the donor but the receiver, but the underlying principle is the same and Bourdieu's analysis is equally valid in both cases. What is at stake in such incidents is the social fiction of what Bourdieu calls the "good-faith economy", which is characterised above all by "its refusal to acknowledge and confess itself as such", spending much time and energy "concealing the reality of economic acts" and "limiting and disguising the play of economic interest and calculation". Monetary exchange exposes the workings of this fiction in a direct, explicit and objective manner ; those who attempt to transfer it from the market where it belongs into an area construed as one of selflessness and generosity signal themselves as self-interested and anti-social.

Normative texts like hagiography will very naturally uphold such social fictions – what one might call the *langue de bois* of the good-faith economy. In practice, however, everyone was aware that donations had a monetary equivalent. Perhaps significantly, some of the Jēme documents contain a clause which indicates that the sermons of the hagiographers might have been aiming at a specific practice, and not simply making general statements. Several donation deeds stipulate that whoever attacks the deed in order to have it annulled will have to pay a pre-established fine in *nomismata*. For the child donations, the amount of the fine is between 30 and 40 *nomismata*. One could then have a third party attack the deed – which rested on very muddy legal waters – and pay the fine, which in practice would amount to giving the shrine the equivalent of the gift in cash, but with a procedure that left the discourse of the good-faith economy intact.

To return to the initial problem: were shrines playing a zero-sum game of *do ut des*, or did the good-faith economy and its principle of non-convertibility finally weigh heavily in favour of the religious institutions ? There is no absolute scale against which to measure the value of what the two sides were exchanging. As things were presented, the religious institution was offering an inestimable commodity: the saint's mediation in an individual's dealings with God, both in life and after death. The punishing and vengeful God of the Old Testament that was becoming the standard divine representation made this intercession seem extremely important. Unsurprisingly, this very strong negotiating position was used and probably abused by religious institutions, which produced a mass discourse inciting their flock to donate as best they could.

It is unclear how this was received on the part of the targeted population. Donation contracts, when they are explicit about the donor's motivations, show a high degree of interiorisation of the intercession principle. However, both the contracts and the texts produced by religious institutions to motivate such donations, also show a strong tendency among the faithful to perceive the entire process as "*commercium*", to negotiate and come back on promises, and probably in some cases to attempt to nullify donation deeds. All this strongly indicates that the rhetoric of hagiography was lost on a large part of the intended audience. The fiction of conducting a negotiation with a partner who drives a hard bargain because he can give in return what no other can give was a potent literary device intended to integrate this dissonance into a coherent narrative. Meanwhile, religious institutions seem to have done reasonably well economically, not only under the protective umbrella of Justinianic law, but even under the less favourable circumstances of the early

Caliphate³⁸.

University of Reading

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

constituent le reflet d'une pensée commune aux milieux de la chancellerie, plus sophistiquée que celle des scribes de l'Athos. Le chrysobulle sextuple de Jean VII Paléologue, délivré en 1407 à six monastères de Constantinople, Thessalonique et de l'Athos, affecte à ces établissements des revenus de la presque île de Kassandra¹³. Le préambule, très développé, assure que tous les hommes doivent reconnaissance à Dieu pour son Incarnation, par toutes sortes de donations, en pensée, en parole et en acte : en pensée, en le célébrant comme le bienfaiteur de l'humanité, en parole, en le louant chaque jour, en commun ou dans leur for intérieur ; en acte, en lui offrant ce qui est le meilleur et le plus précieux. S'il s'agit là d'un devoir pour tous, cela convient encore plus aux empereurs, parce que Dieu les a honorés plus que tous les autres hommes, et qu'ils constituent un modèle pour tous. Le texte poursuit : la loi divine, qui prescrit de donner à autrui, est supérieure à la loi qui impose aux Grecs et aux Barbares de lutter en faveur de leurs congénères. Le don impérial est conçu comme un élément essentiel au salut, et peut être compris comme une sorte de contre-don accordé aux grands monastères de l'empire en échange de la faveur divine que les moines sollicitent par leurs prières pour l'empereur.

Cette perception du don apparaît aussi dans le préambule d'un chrysobulle de Constantin Monomaque délivré à la Néma Moni de Chios en 1044. L'empereur a accordé au monastère soixante livres d'or, pour qu'il acquiert un vaste domaine sur le continent, dans la région de Smyrne. Avec cet or, les moines ont acheté le domaine de Kalothèkia. Monomaque confirme la validité de cette acquisition, ajoute en donation une terre du fisc et un village, et exempte l'ensemble de ces biens des charges extraordinaires : « Rien ne saurait réjouir le donateur plus que le comportement pieux et avisé des bénéficiaires. C'est ainsi que

l'empereur s'est réjoui du versement d'or au monastère, puisque les pieux moines qui administrent ces biens n'ont pas laissé étouffer la semence du bienfait accordé mais, par leurs soins, l'ont répandu et l'ont ensuite déposé dans de bons entrepôts¹⁴. » On pourrait dire que les moines ont su faire fructifier l'or donné par l'empereur, qui surenchérit ensuite dans l'octroi de bienfaits au monastère de Chios.

Un chrysobulle de Nicéphore Phocas, délivré à Athanase de Lavra en 964, développe la même idée de la fructification du don¹⁵. L'empereur donne à l'higoumène de la nouvelle fondation monastique de l'Athos des reliques de la Vraie Croix et des chefs de saint Basile de Césarée et de saint Alexandre, martyr à Pydna de Thessalie. Ces reliques étaient abritées dans l'oratoire du Troullos, dans le Grand Palais de Constantinople, où Athanase avait eu l'occasion de les vénérer en compagnie de l'empereur¹⁶. On sait par le document de donation que le reliquaire de la Croix était en forme de double croix, et que le fragment mesurait une longueur d'un *spithame*, soit 23,4 cm, et était épais d'un pouce. Il est probable que ce reliquaire soit celui qui est encore conservé à Lavra, qui a été volé en 1989, et retrouvé très abîmé¹⁷. Le préambule du document rappelle que l'empereur a planté une vigne à l'Athos, c'est-à-dire qu'il a fondé Lavra, en suivant les conseils d'Athanase. Si cette fondation initiale est bien digne d'éloges, il est encore plus louable de ne pas s'arrêter là mais de construire autour de la vigne une bonne enceinte, de bâtir un pressoir, d'ériger une tour, afin de récolter en abondance le plus beau fruit. Le don des reliques du palais est censé assurer la fructification du bienfait initial, tout comme la confirmation des deux chrysobulles antérieurement concédés à Lavra. Le texte précise aussi qu'à l'avenir, la croissance, le développement et le progrès du

monastère ne dépendront que des soins de l'empereur. On peut légitimement être surpris par le don de ces précieuses reliques à Lavra. L'empereur se dessaisit d'un bien précieux, qui contribue à sa légitimité ; ce don traduit à mon sens l'extrême importance que Nicéphore Phocas accorde à la fondation de la Grande Lavra à l'Athos, dont il est le *ktètôr*, avec Athanase. D'une certaine manière, l'empereur transmet des reliques aux moines d'un monastère dont il est le propriétaire.

Le chrysobulle qu'Alexis Comnène délivre en 1088 au moine Christodoulos, par lequel l'empereur concède l'ensemble de l'île de Patmos au moine venu y fonder le monastère de Saint-Jean-le-Théologien, comporte un riche préambule qui souligne la pauvreté et la rudesse de l'île, mais insiste sur son aptitude à porter des fruits spirituels. Mais le dispositif précise que si, par son zèle, Christodoulos parvient à transformer Patmos en une île fertile permettant d'assurer des revenus, ces améliorations seront au seul bénéfice des moines, et les fonctionnaires du fisc ne pourront rien leur réclamer¹⁸.

Je pense que ces divers textes rhétoriques suggèrent que les lettrés byzantins concevaient le don de l'empereur comme un geste initial, qui appelait une entreprise de fructification de la part du donataire, assuré de la pérennité de la protection du donateur. Dans une certaine mesure, le don créait des obligations, pour le donateur comme pour le donataire, et constituait le plus souvent le premier moment d'une série d'actes impériaux, qui manifestaient la protection continue de l'empereur envers une fondation monastique.

Les Byzantins ont été particulièrement attentifs à construire une mémoire du don, afin d'en pérenniser le souvenir. Les prières des moines étaient adressées à Dieu en faveur des donateurs, de leur vivant et après leur mort. Le *synodikon*

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

THE PEASANT AS DONOR (13TH-14TH CENTURIES)

† Angeliki LAIOU

I am grateful to Jean-Michel Spieser for having invited me to this workshop and thus given me the opportunity to atone in some small measure for past sins. The peasant of the late Byzantine period remains an elusive figure, despite considerable work having been done on various aspects of agricultural production¹, the demographic and social characteristics of the peasantry², and their religious and aesthetic concerns, the latter in the work of Sharon Gerstel, Maria Panayiotidi and Linda Safran³. The reason he and she remain elusive is that no one has given us a comprehensive discussion of peasant ways of life, let alone peasant mentalities and ideologies, and the practices that might encapsulate and illuminate them. I have pointed out some elements of the family life of peasants, their marriages and divorce; there are a few, very few sources on love amongst the fields. But a global picture is sorely lacking: at the end of my book on peasant society, published in the deep past, 31 years ago, I drew a portrait of a fictitious peasant woman named Maria, but it was a demographic portrait. Some reviewers of the book spoke well of the portrait, relieved, I think, to have it, after a grim progression of statistics. But it is still a dry portrait. My atonement will obviously not fill the void, but it aims at shrinking it somewhat, since I will be looking at an important aspect of peasant mentality and peasant lives. The question I am asking is to what extent peasants were willing donors to churches and monasteries, and to what extent they were full

participants in and benefited from the donor culture.

The sources for this investigation are mostly documentary, drawn from the wealth of monastic documents; they also include the inscriptions of peasant donors that philologists and art historians, primarily of course Sofia Kalopissi-Verti, have collected. Since the vast majority of the documentary sources have to do with monasteries, it is with peasant donations to these institutions that I will be concerned in the first instance; I will then turn to village churches, for which information is provided by the inscriptions.

Most monastic archives contain indications, sometimes clear and precise, at other times vague, that part of the institution's patrimony originated in sales and/or donations from peasants. As example, I mention the *chrysobull* of John Vatatzes, confirming the possessions of the monastery of the Lemviotissa (1235). The monastery, he says, in the course of time had acquired new properties, "some by *prostagmata* of my Empire, some through purchase, and others through donation". Among these properties is the *metochion* of St. Panteleemon, in the village Mantaia, donated by the priest Alexios Tesaites and the monk Maximos (his son ?), which, among other things, contains "olive trees and fields in Mantaia, which came to the monastery through the donation of the peasants of Mantaia who are named in the document establishing boundaries"⁴. And, indeed, that document gives the names of the peasants and their donations; there are 15 peasants who donate olive trees, the lowest number being two and the highest 12, for a total of 79 trees and an average of 5.2⁵. In the village Varis, the monastery had also benefited from the donation of some fields from the family of Gounaropouloi, relatively well-off peasants⁶. These are but two

of many possible examples⁷. We cannot, however, stay limited to the formulation “through purchase or donation” which is too general for our purposes.

A closer look at the totality of the documentation reveals that, in fact, donations to monasteries on the part of the peasantry are much less frequent than sales. The monastery of Vatopedi, as the editors of its archives state, increased its domains mostly through donations in the course of the fourteenth century. But only an exiguous number of these came from peasants – I am not referring to the size of donations, which would of necessity have been small when the donors were peasants, but to the number of peasant donors⁸. Peasants sold their properties. For example, a document redacted between 1308 and 1312 registers 23 acts of sale or donation by peasants. Of these, the great majority, 17 in number, are acts of sale; acts of donation number four, one is by a *geron*, an elder of the village, and one by a *chartophylax*, who should really not count as a peasant, so that the number of donations by (presumed) peasants is reduced to three; there is also a sales-cum-donation (n° XX)⁹. All of the acts concern an area where the monastery already possessed lands.

In the years between 1310 and 1325, a series of acts of sale and donation are registered for the monastery of Xeropotamou. According to the editor, the great majority of sellers and donors are peasants¹⁰. The size of the properties thus transferred to the monastery is very small: the fields are small, the majority being between 1.5 and 4 *stremmata*, and the two largest registering 24 and 25 *stremmata*¹¹. Vineyards are few, far between, and small¹². There are 55 transactions that, according to the editor, appear to involve peasants¹³. Fourteen of these acts are donations (but I have counted them very generously: thus, I have

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

transactions (as in Dryanouvaina), and perhaps, along with the other notables, they bind the village to whatever is being decided. They seem to be the only ones among village notables who were literate, although some were not. Thus the village priest acted as a figure of some authority within the village and as a link between the village and outsiders. One should of course not assume that the situation was the same in all places of the Byzantine Empire and/or its former possessions, or over time. But as far as the village priest is concerned, his integration in village society seems to go back for centuries⁵⁸. I mention certain facts that may help interpret various situations. In 1297, the inhabitants of the village of Kometissa were asked by the *protos* of the Holy Mountain to help delineate the possessions of Chilandar and Vatopedi in the area. The inhabitants describe themselves as follows: “all of the inhabitants of Kometissa, *iereis, gerontes, oikodespotai* (householders) *kai o lepos laos*”, while at the end of the document, after a few names are mentioned, the others appear as “*kai oi loipoi apantes mikroi te kai megaloi*” (“and all of the others, both great and small”)⁵⁹. The inscription from Polemitas (fig. 1) does not spell this out: but can there be much doubt that there is correspondence between the formula I just mentioned and the hierarchical list which is headed by kyr Georgios Pateles (a local man of importance, clearly), followed by the priests, the *anagnostes* and then the 30 families who must be the equivalent of the “*loipos laos*”⁶⁰ ?

In this context, one should mention the inscription of the church of St. John Prodromos in Megali Kastania⁶¹. It reads:

ναος κε ανηστορη[θη του]
τημηνου Προδρομου δι

α [συνδρ]ομης τον προκρι
τον κε του κηνου λαου
ηπερ αφ[έ]σεος τον αμα[ρ]
την αυτον. Αμην γενη[τ]ο
Κ(ύριε) το θελημα σου.

The inscription has merited a longish discussion by Fani Drosogianni, who was intrigued, among other things, by the juxtaposition of the *prokritoi* and the common people⁶². However, in light of what has been said above, it does not seem at all exceptional. The *prokritoi* and *koinos laos*, who financed the building of the small church, are none other than the *gerontes* or *kreittones* and common people found in the documentary acts.

Peasant donations to village churches differ from those made to great monasteries. For one thing, the former are given for a specific purpose, i.e., the building, re-building, or decoration of the church, not for the enlargement of the property of a landlord. This fact already holds an element of reciprocity. Secondly, the gifts are larger than they look. The donation of half an olive tree or of a field of one-fourth of a *modios*⁶³ is doubtless not the physical transfer of the object. Rather, certainly in the case of the olive tree, it is the product of these assets that is transferred, whether for a period of years (during which the restoration or decoration of the church is carried out), or in perpetuity – we are not told which. The labor of the peasant intervenes between the half olive tree and the olive oil; thus, the peasant donates his labor as well as the capital resource. Thirdly, these donations have some of the most important characteristics of the gift of anthropological literature, in that they establish reciprocity and social links between the donor and the beneficiary. The

commemoration of the donors is a given, and it constitutes the counter-gift. Most particularly but not only in the cases when the names of the donors are inscribed in the church, the commemoration is both visible and eternal. Visibility enhances one's status, while reciprocity creates links between the peasant, his church, and God himself. The transaction, which obviously includes economic elements, is not based on economic motives. And the power nexus is subtle, removed, and very weak, not coercive.

What to conclude from all this ? First, I think that if we look closely, we realize that the late Byzantine village had more cohesion and more structure than most historians, to some degree including myself in the past – although I have repented since then – have acknowledged. I think that the monastic archives, primarily those of Mount Athos, give a skewed picture of the village, since they necessarily focus on acts that weaken it: the sale or donation of the properties of small freeholders or *paroikoi*, the fact that villages could be and often were split between two or more landlords. It takes a certain amount of digging below the surface to uncover the solidarities; and the church inscriptions certainly help us to do that.

Secondly, and to return to the question I posed in the beginning, I think that the donations of peasant families, village priests, village communities, as reflected in the inscriptions, paint a very different picture of the piety of the peasants from the one that emerges from monastic archives. So does the study of the location and decoration of village churches, undertaken by some art historians, among them Maria Panayiotidi and Sharon Gerstel. There, the religious concerns of the peasantry emerge with some clarity. Churches are dedicated to protector

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

24. IBIDEM, internal numbers 46 and 102 respectively.
25. Similar pressure may have been applied by the sebastos Theodore Tetragnostes on the three peasant families who sold him lands close to his own: *Actes d'Iviron* III, n° 64 (1286).
26. MIKLOSICH – MÜLLER 1871, IV, p. 394-395, p. 396-398, p. 401, 403, p. 408-409, p. 411-412, p. 412-414. I have studied these in the context of the legislation on *laesio enormis* in LAIOU 2003, p. 339-348.
27. See MORRISSON – CHEYNET 2000, p. 832, table 7.
28. MIKLOSICH – MÜLLER 1871, IV, p. 397.
29. IBIDEM, p. 398.
30. IBIDEM, p. 391-393; cf. LAIOU, 2009.
31. MIKLOSICH – MÜLLER 1871, VI, p. 392.
32. MIKLOSICH – MÜLLER 1871, IV, p. 265-266.
33. BÉNOU 1998, n° 33.
34. There are a number of examples of these: see MIKLOSICH – MÜLLER 1871, IV, p. 132; BÉNOU 1998, n° 15, 16, 17; *Actes de Chilandar*, n° 107, 109 (n° 142 is the sale of a vineyard close to one that had already been donated); *Actes de Zographou*, n° 19 (1321), ll. 28-40, 41-50 (both state that the donation was made “διὰ τὴν ψυεὴν τοῦ πατρὸς μου”).
35. *Actes de Xéropotamou* n° 16, ll. 204 ff; *Actes de Chilandar*,

n° 53. There are other similar examples.

36. *Actes de Docheiariou*, n° 42 and 43 (1373, 1375). Cf. the act of sale and donation (πιπράσκομεν ἅμα καὶ ἀφιεροῦμεν) of the brothers Ioannes and Michel Disypatoi, who sold 200 *modioi* of “ge” (I do not think this is uncultivated land) for 24 *hyperpyra Lavra* n° 143 (1365).

37. See above, p. 112.

38. It is possible, for example, that sometimes the monastery paid the proper price, and did not need the formula: ANGOLD 1975, p. 131, claims that Lemviotissa paid inflated prices to acquire peasant properties around Varis.

39. For bibliographical references and my interpretation of this, see LAIOU 2000, p. 116-118.

40. *Actes de Docheiariou*, n° 11. My interpretation differs from his.

41. See, for example, the entries in *Actes de Xéropotamou*, n° 16, *Actes de Vatopédi I*, n° 43, *Actes de Vatopédi II*, n° 76; MIKLOSICH – MÜLLER 1871, IV, p. 97, 132.

42. IBIDEM, p. 92.

43. See, for example, GUILLOU 1955, n° 34, *Actes de Vatopédi II*, n° 83; *Actes de Lavra*, n° 98 (1304).

44. It is not necessary here to list all the *adelphata* contracts. By way of illustration, I mention *Actes de Esphigménou*, n° 29; *Actes de Vatopédi II*, n° 83; BÉNOU 1998, n° 18, 19, 76, 89, 145

(given against a modest donation), 162, 165, 171, 175; *Actes de Chilandar*, n° 147 (1362); *Actes de Lavra*, n° 154 (1395).

45. LEFORT 1993, p. 102-105.

46. Acts of the monastery of the Lemviotissa, in MIKLOSICH – MÜLLER 1871, IV, p. 36ff.

47. Such a time of crisis, due to the Catalan invasion, underlies the repeated words of those inhabitants of Ierissos who sold their lands to Vatopedi between 1308 and 1312, “διὰ τὸν φόβον κ(αὶ) διὰ τὸ μὴ εὐπορεῖν ἡμ(ᾶς) τῆς ἐφημέρου τροφῆς ἀπὸ τῆς ἐφεστώσης βί(ας) τοῦ λιμοῦ...”: *Actes de Vatopédi i*, n° 43, ll. 50-51.

48. For examples of these in the Byzantine world, see LAIOU 2002, p. 692-693, p. 698-699, p. 716, 738.

49. To the bibliography already mentioned in n. 1, add CUTLER 1981, p. 760-763. See also FEISSEL – PHILIPPIDIS-BRAAT 1985.

50. KALOPISSI-VERTI 1992, n° A 20a, 37, 41, Naxos and Crete. On this, see CHATZIDAKIS 1981, p. 381-390.

51. See the article by S. Kalopissi-Verti in this volume for a fuller discussion of this topic.

52. KALOPISSI-VERTI 1992, n° A 14, A 21b, A 21d, A 35, A 31. Kalopissi-Verti thinks that A 19, from Kepoula Mesa Manes, is collective donation, but it is really a donation by three priests, an *anagnostes/nomikos*, a single man and six other couples, acting as individual units.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

the church of Hagia Paraskeve at Kityros Selinou, namely, attributes the foundation of the church in the year 1372-73 “to the contribution, labour and expenses of the Christians of the *turma* of Kityros” and further enumerates the villages belonging to this geographical unit³⁵.

Names of donors may be mentioned not only in foundation inscriptions but also in short invocations or supplications in various parts of the church. In certain cases, these supplications accompany portraits of the donors³⁶.

As in the Greek provinces under Byzantine rule, the nuclear family forms the basic unit not only of individual but also of collective patterns of patronage. In the donors’ list of dedicatory inscriptions a male donor is followed by his wife and children. If the father of the family is deceased, his widow takes his place at the head of the family³⁷. Therefore, when we speak of a collective pattern of patronage based, for example, on twenty collaborating partners, in most of the cases we mean collaborating families, not individuals. Besides the nuclear family, the vertically or laterally extended family plays an important role. Its significance is revealed by the fact that in many cases several families sharing the same name are listed together in the foundation inscriptions³⁸. Moreover, the degree of kinship – brothers and sisters, sons – or brothers-in-law and cousins – is often cited, while certain inscriptions, as that in the church of St. John the Theologian at Trachiniakos Selinou (1328-29), testify to the cooperation of clans (γενεαί)³⁹.

In the dedicatory inscriptions of Crete representing collective patronage there is very little information on the office or profession of the donors. The *protopapas* is often cited⁴⁰. There is also a reference, in the church of the Virgin (Annunciation) at Kakodiki Selinou (1331-32), of a priest and

notary (ἱερεὺς καὶ νομικός)⁴¹. With regard to secular crafts, it is interesting to note that in the dedicatory inscription of the church of the Archangel Michael at Prines Selinou (1410) a painter is mentioned as co-founder of the church, among approximately 20 other donors⁴². Since the churches are in villages or scattered throughout the countryside, we must assume that the vast majority of the donors listed in the dedicatory inscriptions of Crete in the thirteenth-fifteenth centuries were peasants under the Venetian regime with certain differentiations in their financial status.

Contrary to the inscriptions of the Peloponnese, the extant church inscriptions of Crete do not mention the kind or amount of the donors' offerings. Nevertheless, the type of offerings provided by the members of the rural communities of Crete is indicated by the word "vineyard" which Gerola, to whom we owe the valuable publication of the church inscriptions of Crete, read in a very damaged inscription of the year 1368(?) in the church of St. Irene at Hagia Eirene Selinou⁴³. Illuminating in this respect, furthermore, is the content of an attestation of slightly later date (1470), written in the church of the Holy Fathers at Apano Phloria Selinou⁴⁴. Here the founder bequeaths, with the permission of the local Venetian lord, 20 goats, 10 beehives, as well as houses, trees and vineyards toward the upkeep of the church.

None of the other former Byzantine provinces, under Latin rule after 1204, possesses the superabundance of material Crete has. However there are interesting instances of patronage, usually of a collective character, in other rural areas.

On the island of Naxos, for example, the largest island of the Cyclades and seat of the Duchy of the Archipelago, there is the church of the Panagia της Γιαλλούς dated to 1288-89.

Although no dedicatory inscription is preserved, the names of six lay persons – men, women, couples and families – appear in short entreaties (δεήσεις) written next to various holy persons, to whom they appeal for their well-being and salvation⁴⁵. It is evident that we have a pattern of collective patronage and a direct demonstration of what each donor has offered, a tradition of piety still alive in the Orthodox Church.

The narthex of the church of Panagia Phorbiotissa at Asinou in Lusignan Cyprus was repainted, according to the dedicatory inscription over the lintel of the entrance to the church, owing to the expenses of a certain Theophilos and the “common people” in the year 1332-33 (fig. 3). In addition to the inscription, there are several donor portraits painted on a smaller scale among the saints’ figures⁴⁶. They are praying with raised arms to the Virgin, to Christ or to their patron saint for their salvation. The donors depicted are either members of the monastic community or lay men and women. Among the fourteenth-century donor figures, other suppliant figures, such as an anonymous Latin lady and her sons, and Anastasia Saramalya, belonging to earlier (late 13th century) chronological phases, have been harmoniously integrated into the fourteenth-century program, representing a great *Deesis* for salvation addressed to Christ with the intercession of the Virgin, St. John the Baptist and all the saints represented in the narthex.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

9. FEISSEL – PHILIPPIDIS-BRAAT 1985, p.351, n° 88;
DIMITROKALLIS 2001, p. 100-138, esp. 137-138, fig. 268-270;
KALOPISSI-VERTI 2006, p. 89, fig. 54.

10. The oldest example of collective patronage is found in an incised inscription of the second half of the 11th century. Transported from the village Pangia to the church of St. Basil at Stavri in Mani it refers to a donation made by a *protopapas*, a priest, a lay person and all contributors to the church of St. John the Baptist [κ(αὶ) πάντων τῶ σηδρομόντο ἥς τὸν ἄ[γι]ον Ἰω(άννην) τὸ(ν) Πρ(όδρομον)], DRANDAKIS 2002, p. 42-43, n° 3.1; KALOPISSI-VERTI 2008-2009, p. 91.

11. DRANDAKIS 1980, p. 99-102; FEISSEL – PHILIPPIDIS-BRAAT 1985, p. 312-313, n° 55; KALOPISSI-VERTI 1992, p. 67-69, n° 19.

12. DRANDAKIS 1982, p. 44-55; FEISSEL – PHILIPPIDIS-BRAAT 1985, p. 314-317, n° 57; KALOPISSI-VERTI 1992, p. 71-75, n° 21; EADEM 1994a.

13. MOURIKI 1975, p. 15; FEISSEL – PHILIPPIDIS-BRAAT 1985, p. 334-335, n° 73.

14. DROSOYANNI 1982, p. 5, 196-199, 216-224; KALOPISSI-VERTI 1992, p. 65-66, n° 17.

15. A similar distinction is found in the Life of St. Nikon, cf. SULLIVAN 1987, p. 110 (33: 7 οἱ τε προὔχοντες καὶ ὁ λοιπὸς λαός).

16. ETZEOGLOU 1991, p. 171-174.

17. KALOPISSI-VERTI 1992, p. 71, v. 3.
18. FEISSEL – PHILIPPIDIS-BRAAT 1985, p. 312, 314, 334; KALOPISSI-VERTI 2008-2009, p.91. On the *sakellarios* in the early and middle Byzantine period, see LEONTARITOU 1996, p. 512-521.
19. KALOPISSI-VERTI 1992, p. 67-69, n° 19.
20. A *modios* corresponds roughly to ca. 1000m², (it varies from ca. 888 to 1279 m²), SCHILBACH 1970, p. 66.
21. KALOPISSI-VERTI 1992, p. 67-69, n° 19.
22. DRANDAKIS 1964, p. 63-64; FEISSEL – PHILIPPIDIS-BRAAT 1985, p. 322, n° 62; KALOPISSIVERTI 1992, p. 70-71, n° 20b; DRANDAKIS 1995, p. 465.
23. Offerings in arable land are testified in further inscriptions, as for example in the church of St. George at Kitta, Mani (1321) (ETZEOGLOU – KONSTANTINIDI 2008-2009, p. 216-217) and in the church of St. John the Baptist (1367/68) at Chrysapha, Laconia (FEISSEL – PHILIPPIDIS-BRAAT 1985, p. 337-338, n° 76). Cf. KALOPISSI-VERTI 2008-2009, p.93-94.
24. AGREVI, 2008-2009, p. 175-176.
25. PANAYOTIDI 2005, p. 204-205, 207; KALOPISSI-VERTI 2006, p. 89.
26. KALOPISSI-VERTI 1992, p. 107-108, n° 16; KODER 1998, p. 182, 219, 293. Another inscription from Audemion (Eudemion) in Eastern Thrace, which enumerates the names of ten men and

two women preceded by that of a priest-monk, has been interpreted as a list of donors. It has been dated to the 12th/13th c. (ASDRACHA 2003, p. 224-226, n° 2, KÜLZER 2009, p. 357) or to the year 1270-71 (*PLP*, n° 6492, 13058, 25413, 27024).

27. GEROLA 1932, p. 390-593.

28. Examples are found in the churches of St. George at Anydroi Selinou (1323), Virgin at Kakodiki Selinou (1331-32), Virgin at Skaphidia, Prodromi Selinou (1347) etc. See GEROLA 1932, vol. IV, p. 443-444, n° 15, p. 462, n° 41, p. 447-448, n° 21. On the *protopapades* in Crete, see MANOUSAKAS, 1961; TOMADAKIS 1977. The *protopapades* were placed at the head of the Greek clergy and at the same time they enjoyed the reliance of the Venetians.

29. TSIRPANLIS 1985. This contains 289 documents dated from 1248 to 1548. The financial issues connected with the foundation of a high number of Orthodox churches in Venetian Crete and the relation of the Orthodox clergy to the Venetian authorities are also discussed in GRATZIOU 2010, p. 108-123.

30. TSIRPANLIS 1985, p. 33, 61-71.

31. KALOPISSI-VERTI 2007.

32. GEROLA 1932, vol. IV, p. 429-430, n° 5: κὲ παντὸς τοῦ λαοῦ (τοῦ) εορίου τῆς Μάζας. Ὁ Κύριος γηνόσκη τὰ ονόματα αὐτῶν. cf. SURCROW 1994, p. 24-25.

33. GEROLA 1932, vol. IV, p. 584, n° 5: n° 5: καὶ τῶν ἐταίρων ερηστηανῶν τῶν ἐν αὐτῷ εορίῳ ἐπικαλουμένῳ Μουλιανά. the

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

poitrail du cheval du tourmarque³³. La peinture remonte au IX^e siècle ou au début du X^e. La banalité des prénoms ne permet pas de préciser l'origine de ces militaires, mais l'on peut penser qu'ils étaient de la région. Ni les inscriptions, ni l'iconographie ne font a priori de cette image une composition de donateurs. Pourtant, le fait que le scribôn Léon soit enterré dans l'église, comme le précise l'inscription, autorise à le considérer comme un bienfaiteur du sanctuaire, les tombes situées dans l'église, et a fortiori près de l'entrée de l'abside, étant en effet normalement réservées aux fondateurs et à leur famille ou aux personnes ayant fait des donations importantes au clergé ou aux moines³⁴. Quant au tourmarque Michel, le fait que son « portrait » ne soit accompagné que de son nom et de son titre n'exclut pas de le considérer aussi comme un donateur³⁵. La localisation de la peinture, au sud-est de l'abside, correspond d'ailleurs à un emplacement souvent attesté pour dédicaces ou portraits de donateurs.

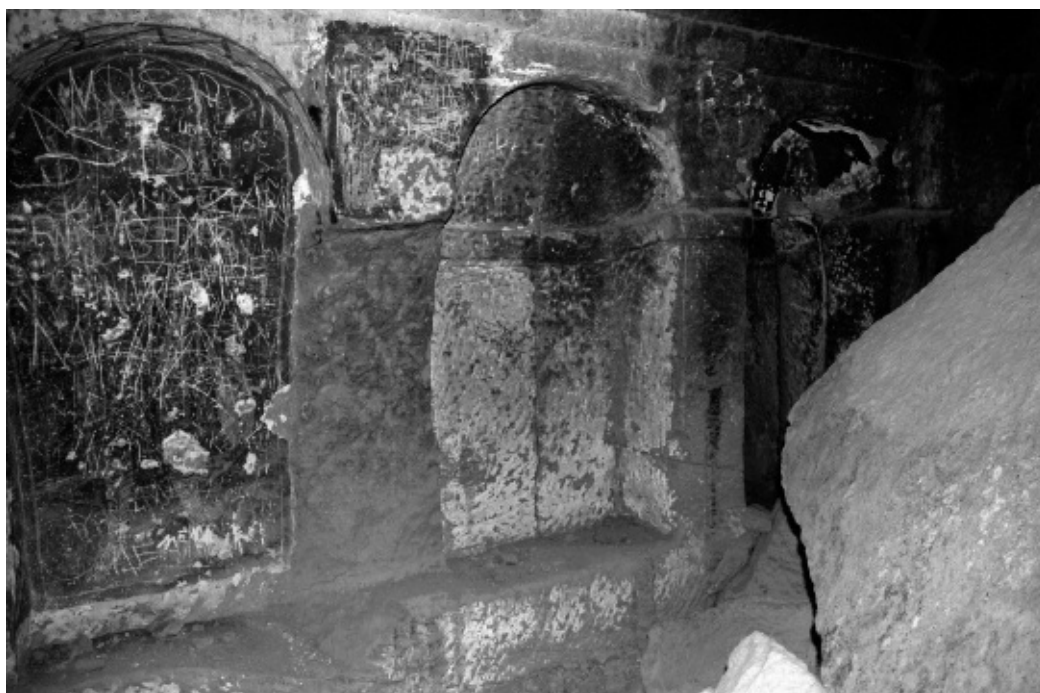
Si Léon et Michel étaient des officiers de rang moyen – les inscriptions ne leur attribuent aucun titre de dignité – le responsable, peut-être nommé Bardas, de la décoration de l'église dite « de la grange de Bahattin » (Bahattin samanlığı kilisesi), à Belisırma, toujours dans la région du Hasan Dağı, était, lui, un militaire de haut rang, protospathaire impérial et topotèrètès des scholes³⁶. Le décor peint présente de nombreuses particularités iconographiques, mais aucune ne nous aurait permis, en l'absence de l'inscription dédicatoire, de conclure à un donateur militaire, hormis, peut-être, la mise en valeur inhabituelle de saint Constantin dans l'abside. Aucun saint guerrier n'avait été représenté. Les peintures témoignent en revanche des liens du donateur avec Constantinople comme avec la Cappadoce, dont il était peut-être originaire, et de ses

possibilités économiques, puisqu'il a eu les moyens de faire appel à un atelier expérimenté, et que l'on peut lui attribuer, peut-être, la fondation de l'une des rares églises construites de la région, Karagedik kilise, où se trouvait un cycle consacré au martyr de saint Georges.

L'investissement des militaires dans les fondations religieuses de Cappadoce ne se dément pas au XI^e siècle, et il fut probablement plus important que ne le laisse entrevoir la documentation conservée³⁷. Une modeste église de la vallée d'Ihlara³⁸, consacrée à l'archange Michel³⁹ conserve le souvenir d'un officier militaire relativement important. L'état de conservation du monument s'est considérablement dégradé depuis la première visite de Nicole Thierry, en 1966 ; la faille qui ouvrait déjà l'abside s'est agrandie et les peintures ont été recouvertes de nouveaux *graffiti*. L'église est donc aujourd'hui très ruinée et promise à une destruction plus ou moins rapide.

D'après la dédicace peinte sur le mur sud de la nef (fig. 4, 5), à droite d'une niche contenant une image de saint Georges en guerrier, « cette église de l'archistratège Michel a été décorée grâce au concours du moine Arsène et de son fils Théophylacte, protospathaire et axiarque⁴⁰, κόνις τὸν σχολὸν (sic)⁴¹... sous le règne... porphyrogénète... l'an... ». L'axiarque Théophylacte portait une dignité d'importance moyenne (protospathaire), mais si κόνις τὸν σχολὸν désigne un *comès* des scholes, il commandait un régiment d'élite. N'ayant lu que la première lettre de la date, équivalant à 6(000), Nicole Thierry avait proposé, en se fondant sur la titulature et sur la mention d'un empereur porphyrogénète, d'identifier soit Constantin VIII (1025-1028), soit Théodora (1055-1056), retenant plutôt, en dernière analyse, la seconde hypothèse⁴². À cette datation vers le milieu du XI^e siècle on ne peut associer qu'une partie des

peintures, car certaines (dans la conque absidale et sur les piédroits absidaux) appartiennent à une phase antérieure, qui a été attribuée au IX^e-X^e siècle. Ayant relevé les lettres correspondant à la date de 6260, soit 751-752, Marcell Restle suggérait d'identifier le protospathaire et axiarque mentionné dans la dédicace au protospathaire et stratège d'Ikonion, Théophylacte, aveuglé et banni pour iconodoulie sous Constantin V, en 765⁴³. Ni les caractères épigraphiques, ni le style des peintures ne pouvant convenir pour une date au VIII^e siècle, il pensait que l'inscription avait été repeinte à la fin du XIII^e ou au début du XIV^e siècle. La mention d'un protospathaire et axiarque excluant le XIII^e siècle, soit l'inscription du VIII^e siècle a été repeinte, comme le suppose Marcell Restle, mais ce dont on n'a aucune trace archéologique, soit elle a été mal lue, soit enfin elle était erronée, ce qui ne serait pas un cas unique (cf. *infra*), l'usage étant à Byzance de dater par l'indiction et le mois. La donation remonterait alors, comme le suppose Nicole Thierry, au XI^e siècle, et nous nous rallions à cette hypothèse.



Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Donateur	Titre	Église	Date
Eustrate	clisurarque	Ermitage du stylite Nicétas, Kızıl Çukur	IX ^e ?
Nicandre		Hagios Basilios (Mustafapaşaköy)	IX ^e
Léon	scribon	Aşağı Mahalle kilisesi Güzelyurt	IX ^e -X ^e
Michel	tourmarque		
Christophore (?)	spatharocandidat tourmarque	Panagia Théotokos, İhlara	921-944
		Eglise dite de Nicéphore Phocas, Çavuşin	964-966
Bardas (?)	protospathaire impérial,	Bahattin samanlığı kilisesi, Belisırma	X ^e -XI ^e
	topotèrètès des Scholes		
Basile	domestique	Sainte-Barbe, Soğanlı	1006 ou 1021
Théophylacte	protospathaire, axiarque	Saint-Michel, İhlara	milieu XI ^e ?
	comte des scholes ?		
Théognostos, Léon, Michel		Çanklı kilise, Göreme	milieu XI ^e
Michel Sképidès	protospathaire	Karabaş kilise, Soğanlı	1060-1061
Jean Sképidès	protospathaire, préposé au chrysotriklinos, hypatos, stratège	Geyikli kilise, Soğanlı	1040-1080
Basile Tigori	candidat impérial	Saint-Constantin, Erdemli	milieu XI ^e

BIBLIOGRAPHIE

AHRWEILER 1967 : AHRWEILER, H., Un discours inédit de Constantin VII Porphyrogénète, *Travaux et Mémoires* 2, 1967, p. 393-404.

BALL 2005 : BALL, J.L., *Byzantine Dress : Representations of Secular Dress in Eighth – to Twelfth – Century Painting*, New York 2005.

- BELDICEANU-STEINHERR 1988 : BELDICEANU-STEINHERR, I., avec la coll. de N. THIERRY, Une tourma révélée par l'inscription de l'église Eğri Taş de Cappadoce, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 38, 1988, p. 395-420.
- Bibliotheca Hagiographica Graeca* : HALKIN F., *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, I (Subsidia Hagiographica, 8a), Bruxelles 1957
- BLANCHARD – COUPRIE 2002 : BLANCHARD, R. – COUPRIE, P., Le réfectoire de Geyikli kilise à Soğanlı (Cappadoce) : essai d'interprétation, *Cahiers Archéologiques* 50, 2002, p. 93-104.
- BOURAS 1980 : BOURAS, L., Étude de la croix-reliquaire, *Genava* N.S. 28, 1980, p. 119-122.
- BOUVIER 1980 : BOUVIER, B., La croix-reliquaire de Léon. Quelques observations épigraphiques, *Genava* N.S. 28, 1980, p. 113-114.
- BRUBAKER 1994 : BRUBAKER, L., To Legitimize an Emperor : Constantine and Visual Authority in the Eighth and Ninth Centuries, *New Constantines. The Rythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th-13th Centuries*, MAGDALINO, P., éd, Aldershot 1994, p. 139-158.
- BRUBAKER 1999 : BRUBAKER, L., *Vision and Meaning in Ninth-Century Byzantium, Images as Exegesis in the Homilies of Gregory Nazianzus*, Cambridge 1999.
- CHEYNET 1981 : CHEYNET, J.-Cl., Nouvelle hypothèse à propos du domestique d'Occident cité sur une croix du Musée de Genève, *Byzantinoslavica* 42, 1981, p. 197-202.
- CHEYNET 1986 : CHEYNET, J.-Cl., Note sur l'axiarque et le taxiarque, *Revue des Études Byzantines* 44, 1986, p. 233-235.
- CHEYNET 1990 : CHEYNET, J.-Cl., *Pouvoir et contestations à*

- Byzance (963-1210)* (Byzantina Sorbonensia 9), Paris 1990.
- CHEYNET 2002 : CHEYNET, J.-Cl., Par saint Georges, par saint Michel, *Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires* 14, 2002, p. 115-134.
- CHEYNET 2008 : CHEYNET, J.-Cl., *La société byzantine. L'apport des sceaux*, Paris 2008.
- CLUGNET 1895 : CLUGNET, L., *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'Église grecque*, Paris 1895.
- Constantine Porphyrogenitus : Constantine Porphyrogenitus, De administrando Imperio*, MORAVCSIK, G., éd. et JENKINS, R.J.H., trad. (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 1), Washington 1967.
- DJURIĆ 1980 : DJURIĆ, I., Remarques sur l'étude de Laskarina Bouras, *Genava* N.S. 28, 1980, p. 123-124.
- FALKENHAUSEN 1978 : FALKENHAUSEN, V., *La dominazione bizantina nell'Italia meridionale dal IX all'XI secolo*, Bari 1978.
- FERLUGA 1975 : FERLUGA, J., Le clisure byzantine in Asia Minore, *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta* 16, 1975, p. 9-23.
- FLUSIN 2003 : FLUSIN, B., trad., *Empereurs de Constantinople : Jean Skylitzès*, Paris 2003.
- GAUTIER 1984 : GAUTIER, P., Le typikon du sébaste Grégoire Pakourianos, *Revue des Études Byzantines* 42, 1984, p. 5-145.
- GERSTEL 1998 : GERSTEL, S., Painted Sources for Female Piety in Medieval Byzantium, *Dumbarton Oaks Papers* 52, 1998, p. 89-111.
- GRABAR 1969 : GRABAR, A., La précieuse croix de la Lavra Saint-Athanase au Mont Athos, *Cahiers Archéologiques* 19, 1969, p. 99-125.
- GRÉGOIRE 1909 : GRÉGOIRE, H., Rapport sur un voyage

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

symétriquement répartis en paires à des emplacements très importants qui correspondent aux quatre points cardinaux, comme s'ils marquaient les extrémités d'une croix imaginaire : dans l'abside centrale, dans la partie ouest du narthex, et sur les parois des bras nord et sud du *naos*. Leur rôle dans la fondation et la fonction de l'église semble avoir été déterminant, et c'est parmi eux qu'on doit chercher, à mon avis, le(s) inspirateur(s) du programme iconographique. Le propos de cette brève étude est d'examiner les intentions de ces donateurs et d'essayer de comprendre, dans la mesure du possible, leur intervention décisive dans l'organisation du décor peint. Pour cela, on examinera ci-après les nombreuses particularités du programme iconographique, tout en mettant en valeur l'interaction entre architecture, peintures et pratiques liturgiques.

Un cycle christologique « inversé »

Dans le décor peint de Karanlık kilise, il est remarquable, tout d'abord, que les scènes de la vie du Christ présentent une organisation exceptionnelle par rapport à la règle traditionnellement suivie dans les églises byzantines. Dans ces dernières, il est généralement attesté que le cycle christologique commence dans la partie est ou sud-est du *naos* et se développe dans le sens des aiguilles d'une montre, de telle manière que les épisodes de l'Enfance du Christ soient placés dans la partie sud de l'église, faisant pendant aux épisodes de la Passion et de la Résurrection dans la partie nord. Il suffit de rappeler, à titre d'exemple, un certain nombre de mononefs cappadociennes du ^x^e siècle², ainsi que les églises médiobyzantines de Panaghia tôn Chalkéôn, de Hosios Loukas, de Néa Moni et de Daphni³. Tout à fait exceptionnellement, cette disposition traditionnelle est inversée dans le *naos* de Karanlık kilise (fig. 1). Sans que

l'ordre chronologique soit strictement respecté, le récit commence dans le côté nord où sont représentés quelques épisodes du cycle de l'Enfance⁴, il se poursuit dans le sens inverse des aiguilles d'une montre, avec des épisodes de la Vie publique et un miracle dans la partie ouest⁵, et il se termine dans le côté sud du *naos*, avec des épisodes de la Passion et de la Résurrection⁶.

Il semble que l'inversion du cycle christologique, et par conséquent la disposition des scènes de la Passion et de la Résurrection dans la partie sud du *naos*, ait été dictée par la présence, dans la partie sud du narthex, de la chambre funéraire des donateurs. C'est bien à la fonction funéraire, entre autres usages liturgiques, que semble se rattacher le décor peint du narthex de Karanlık kilise⁷. Sur le versant oriental de la voûte est représentée l'Ascension, scène qui annonce le retour glorieux du Christ à la fin des temps et qui se substitue au Jugement dernier quand elle est peinte dans la partie ouest de l'église⁸. Sur la paroi ouest (fig. 2), l'Hospitalité d'Abraham évoque, entre autres, le thème du repas, qui peut être mis en relation avec la distribution et consommation des *colybes* dans le narthex lors des offices commémoratifs pour le repos de l'âme des défunts⁹. Une sorte de « fenêtre¹⁰ » assurait le contact entre la partie sud du narthex – devant la chambre funéraire où devaient être célébrés des offices commémoratifs – et la partie sud du *naos* : c'est dans cette dernière que sont peintes, en raison de l'inversion du cycle christologique, les scènes qui évoquent les thèmes de la passion salvatrice sur la croix, de la résurrection, de l'intercession et de la rédemption. La composition centrale de la Crucifixion surmonte Michel, l'ange psychopompe, à côté duquel se dressent Constantin et Hélène tenant la Vraie Croix, instrument du supplice du Seigneur et de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Isaac (Gn 22:1-19). Les vrais enfants d'Abraham sont ceux qui imitent ses vertus et sa grande foi en Dieu (Mt 3:10, Lc 3:7-9, Jn 8:33,39), ceux qui croient en Christ, qui sont baptisés et qui sont membres de l'Église (Ga 3:26-29).

D'autres oppositions relatives aux deux thèmes antithétiques de la trahison et de la foi chrétienne sont également présentes à travers une série d'inscriptions peintes, dont la majorité demeure exceptionnelle. Dans la coupole centrale, la grande inscription qui entoure le médaillon du Pantocrator reproduit le psaume (53)52:3, constituant, à notre connaissance, un exemple unique : « Des cieux Dieu se penche vers les fils d'Adam, pour voir s'il en est un de sensé, un qui cherche Dieu ? » (fig. 4). La distinction entre sensés et insensés est encore renforcée par l'inscription unique qui est tracée sur le rouleau déployé de Salomon, figuré entre les deux coupoles : « Le fils sage réjouit son père, le fils sot chagrine sa mère » (Pr 10:1)³⁷. Entre la coupole principale et la scène de la Trahison, un verset de Jérémie – unique, également – peut être restitué sur le rouleau du prophète : « Ne serais-je un Dieu que de près – oracle de Yahvé –, de loin ne seraisje plus un Dieu ? » (Jr 23:23). D'après les commentaires théologiques, ce verset se réfère à la proximité ou l'éloignement de Dieu : il opère une distinction entre les hommes qui sont proches de Dieu et qui connaîtront le salut, et ceux qui sont loin à cause des crimes et des hérésies³⁸. Enfin, dans la même série de thèmes antithétiques peut être inclus, par son contenu, le passage évangélique qui sert de titre à la scène de la Bénédiction des apôtres dans le narthex (fig. 2) : « Et quand ils le virent, ils se prosternèrent ; d'aucuns cependant doutèrent » (Mt 28:17). Il est à rappeler que cette scène, dans laquelle figure également le donateur Jean qui semble être chargé d'une mission, illustre le moment des dernières paroles

du Christ à ses disciples : « Allez dans le monde entier, proclamez l'Évangile à toute la création. Celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé ; celui qui ne croira pas, sera condamné » (Mc 16:15-16). Les exemples mentionnés jusqu'ici révèlent l'antithèse entre la sagesse et la perte de la raison, les croyants sensés et les hérétiques ou autres traîtres religieux, ces thèmes semblant constituer l'une des préoccupations majeures de l'organisateur de ce programme iconographique.

IV) Un « unicum » : des saints sur les pendentifs

La particularité iconographique la plus importante semble fournir la clef d'interprétation de ce décor peint. Bien que la tradition iconographique byzantine impose la représentation des évangélistes sur les pendentifs, ces quatre personnages ont été rejetés, par groupes de deux, aux tympans du compartiment d'angle nord-est du *naos* de Karanlık kilise, ce qui constitue une infraction majeure qui n'a pas trouvé d'explication satisfaisante jusqu'à maintenant. Sur les pendentifs de la coupole principale, à la place des évangélistes, quatre saints imberbes et dépourvus de nimbe sont figurés en buste dans des médaillons : Thomas, Thaddée, Philippe et Prochore (fig. 4). Par les couleurs de leurs vêtements et du fond de leur médaillon, mais aussi selon le critère de leurs activités, les quatre figures peuvent être groupées en deux paires qui se répondent en diagonale.

Philippe et Prochore se détachent respectivement sur le fond rouge des médaillons sud-est et nord-ouest. Ils comptent parmi les sept premiers diacres, « remplis de l'Esprit et de sagesse » et chargés de prendre soin des affaires de l'Église de Jérusalem, grâce auxquels « la parole de Dieu se croissait ; le nombre des disciples augmentait considérablement » (Ac 6:1-7). Philippe, confondu souvent avec l'apôtre au même nom et désigné aussi comme « l'évangéliste » (Ac 21:8), est également connu pour

avoir prêché l'évangile et baptisé de nouveaux chrétiens (Ac 8:5-13,40), plus particulièrement pour avoir converti au christianisme et baptisé l'eunuque Éthiopien (Ac 8:26-39).

Thomas et Thaddée se détachent respectivement sur le fond vert-olive des médaillons nord-est et sud-ouest. Thomas est célèbre comme témoin de la foi, et l'épisode de son incrédulité (Jn 20:19-31) rappelle les thèmes antithétiques de la foi chrétienne et de la trahison qui s'opposent dans le décor peint de Karanlık. Quant à Thaddée, il est considéré, selon la tradition du pays, comme l'évangéliste de l'Arménie du sud, ce qui assure les origines apostoliques de l'église arménienne³⁹. De surcroît, les deux apôtres sont associés au miracle du *Mandylion* et à la christianisation d'Édesse et de la Syrie en général. D'après les différentes légendes, qui sont contradictoires entre elles et dont l'authenticité est souvent contestée⁴⁰, c'est à l'occasion de la production miraculeuse de l'image *acheiropoiètos* que le Christ confia à Thomas la mission de se rendre à Édesse afin de guérir le roi Abgar. Après l'Ascension, Thomas envoie Thaddée à Édesse, où il guérit et convertit le roi Abgar, construit une église et organise la première communauté chrétienne⁴¹. Il semble que l'invention de la légende du *Mandylion* ait permis à l'Église orthodoxe d'Édesse de renforcer son autorité par rapport à l'Église rivale des monophysites, en associant sa fondation à une image *acheiropoiètos*, authentique et miraculeuse⁴². Il est intéressant de constater que les représentations des trois « protagonistes » de cette légende – Thomas, Thaddée et la Sainte Face – occupent des places honorifiques dans le décor peint de Karanlık kilise (fig. 3, 4). Le choix de l'emplacement du *Mandylion* au-dessus de l'autel de l'abside sud renvoie sans doute aux pratiques liturgiques de l'église d'Édesse en

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

- Mass., 1983, p. 80-94 (Réimp. in EADEM, *Changing Cultures in Early Byzantium*, Variorum Reprints, Aldershot 1996, XI).
- CARR 1982 : CARR, A. WEYL, Gospel Frontispieces from the Comnenian Period, *Gesta* 21, 1982, p. 3-20.
- CHABOT 1905 : CHABOT, J.-B., éd. et trad., *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*, t. III, Paris 1905.
- CHARANIS 1961 : CHARANIS, P., The Transfer of Population as a Policy in the Byzantine Empire, *Comparative Studies in Society and History*, III/2, 1961, p. 140-154.
- CHARANIS 1972 : CHARANIS, P., Armenians and Greeks in the Byzantine Empire, *The Armenian Review* 25, 1972, p. 25-32 (Réimp. in IDEM, *Social, Economic and Political Life in the Byzantine Empire*, Variorum Reprints, Londres 1973, VIII).
- CHEYNET 1996 : CHEYNET, J.-C., Les Arméniens de l'Empire en Orient de Constantin X à Alexis Comnène (1059-1081), *L'Arménie et Byzance : Histoire et culture* (Byzantina Sorbonensia 12), Paris 1996 p. 127-153.
- CONSTANTELOS 1991² : CONSTANTELOS, D.J., *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, New Rochelle-New York 1991².
- CONSTANTINIDI 2003 : CONSTANTINIDI, Ch., Το Άγιο Μανδήλιο μεταξύ των Ιεραρχών : ένα ακόμα σύμβολο της Θείας Ευχαριστίας, *Λαμπηδών. Αφιέρωμα στη μνήμη της Ντούλας Μουρίκη*, ASPRA-VARDAVAKI, M., éd., vol. ii, athènes 2003, p. 483-498.
- CUTLER – SPIESER 1996 : CUTLER, A. – SPIESER, J.-M., *Byzance médiévale, 700-1204*, Paris 1996.
- DAGRON 1976 : DAGRON, G., Minorités ethniques et religieuses dans l'Orient byzantin à la fin du X^e et au XI^e siècle : l'immigration syrienne, *Travaux et Mémoires* 6, 1976, p. 177-

- DAGRON 1993 : DAGRON, G., La politique missionnaire, *Histoire du christianisme*, MAYEUR, J.-M. et al., éd., vol. IV, Paris 1993, p. 216-226.
- DEDEYAN 1975 : DEDEYAN, G., L'immigration arménienne en Cappadoce au XI^e siècle, *Byzantion* 45, 1975, p. 41-117.
- DEDEYAN 1981 : DEDEYAN, G., Les Arméniens en Cappadoce aux X^e et XI^e siècles, *Le aree omogene della Civiltà Rupestre nell'ambito dell'Impero Bizantino : la Cappadocia*. Atti del Quinto Convegno Internazionale di Studio sulla Civiltà rupestre medioevale nel Mezzogiorno d'Italia, Galatina 1981, p. 75-95.
- DER NERSESSIAN 1962 : DER NERSESSIAN, S., The Illustrations of the Homilies of Gregory of Nazianzus Paris. gr. 510. A Study of the Connections between Text and Images, *Dumbarton Oaks Papers* 16, 1962, p. 197-228.
- DER NERSESSIAN 1969 : DER NERSESSIAN, S., *The Armenians*, Londres 1969.
- DESREUMAUX 1988 : DESREUMAUX, A., La Doctrine d'Addaï, l'image du Christ et les monophysites, *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*, BÆSPFLUG, F.-LOSSKY, N., éd., Paris 1988, p. 73-79.
- DOBSCHÜTZ 1899-1909 : DOBSCHÜTZ, E. VON, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur III), Leipzig 1899-1909.
- DRIJVERS 1998 : DRIJVERS, H.J.W., The Image of Edessa in the Syriac Tradition, *The Holy Face and the Paradox of Representation*, KESSLER, H.L.-WOLF, G., éd., Bologne 1998, p. 13-31.
- DULAURIER 1858 : DULAURIER, M.E., trad., *Chronique de*

Matthieu d'Édesse (962-1136) avec la continuation de Grégoire le Prêtre jusqu'en 1162 (Bibliothèque historique arménienne), Paris 1858.

EPSTEIN 1975 : EPSTEIN, A.W., Rock-Cut Chapels in Göreme Valley, Cappadocia: The Yılanlı Group and the Column Churches, *Cahiers Archéologiques* 24, 1975, p. 115-135.

FLUSIN 1997 : FLUSIN, B., Didascalie de Constantin Stilbès sur le Mandylion et la Sainte Trinité (BHG 796 m), *Revue des Études Byzantines* 55, 1997, p. 53-79.

GARSOÏAN 1967 : GARSOÏAN, N.G., *The Paulician Heresy*, Paris 1967.

GARSOÏAN 1974 : GARSOÏAN, N.G., L'abjuration du Moine Nil de Calabre, *Byzantinoslavica* 35/1, 1974, p. 12-27 (Réimp. in EADEM, *Armenia between Byzantium and the Sasanians*, Variorum Reprints, Londres 1985, II).

GARSOÏAN 1996 : GARSOÏAN, N.G., Quelques précisions préliminaires sur le schisme entre les Églises byzantine et arménienne au sujet du concile de Chalcédoine. II. La date et les circonstances de la rupture, *L'Arménie et Byzance : Histoire et culture* (Byzantina Sorbonensia 12), Paris 1996, p. 99-112.

GARSOÏAN 1998a : GARSOÏAN, N.G., The Armenian Church between Byzantium and the East, *Treasures in Heaven. Armenian Art, Religion and Society*, MATHEWS, T.F. – WIECK, R.S., éd., New York 1998, p. 3-12.

GARSOÏAN 1998b : GARSOÏAN, N., The Problem of Armenian Integration into the Byzantine Empire, *Studies on the Internal Diaspora of the Byzantine Empire*, AHRWEILER, H. – LAÏOU, A.E., éd., Washington D.C. 1998, p. 53-124 (Réimp. in EADEM, *Church and Culture in Early Medieval Armenia*, Variorum Collected Studies Series, Aldershot 1999, XIII).

GERSTEL 1999 : GERSTEL, S.E.J., *Beholding the Sacred*

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

112.

52. DAGRON 1976, p. 178, p. 188-189.

53. DEDEYAN 1981, p. 75-95 ; DAGRON 1976, p. 208-213.

54. Pour plusieurs exemples : SCHLUMBERGER 1900, p. 501-510 ; GROUSSET 1947, p. 488-494, 553-558, 569-570, 577-580, 587-589, 591-592, 601-603, 608, 615. Sur le transfert des cadres et l'organisation de la Cappadoce arménienne, voir DEDEYAN 1975, p. 63-98.

55. CHABOT 1905, p. 133, 198.

56. BREHIER 1924, p. 56-63 ; RUNCIMAN 1969, p. 296-299.

57. DEDEYAN 1975, p. 82-83, 98-100, 107-113 ; THIERRY 1996-97, p. 119-124.

58. CHEYNET 1996, p. 67, 69 ; GARSOÏAN 1998b, p. 93-111.

59. CHARANIS 1972, p. 25-32 ; VRYONIS 1981, p. 65-81 ; GARSOÏAN 1998b, p. 53-124.

60. Voir, par exemple, les jugements contre l'hérésie des Jacobites et leur patriarche : GRUMEL 1989, p. 344-346 (n° 838 en 1029, n° 839 en 1030, n° 840 en 1032), p. 349-350 (n° 846 en 1039), p. 378 (n° 891 en 1063), p. 380 (n° 893 en 1064).

61. Sur la réaction byzantine contre les monophysites Syriens et Arméniens, cf. DEDEYAN 1975, p. 105-109 ; DAGRON 1976, p. 198-208, 210-212. Il n'était pas rare que les deux parties, tant les chalcédoniens que les monophysites, rebaptisaient les

convertis, s'opposant ainsi aux règles ecclésiastiques :
GROUSSET 1947, p. 485-488.

62. DULAURIER 1858, p. 133-134 ; GRUMEL 1989, p. 381 (n° 895 vers 1066).

63. DEDEYAN 1975, p. 112 et n. 480-481.

64. Derrière le prosélytisme orthodoxe se cachait sans doute des raisons politiques et le désir de contrôler les populations considérées comme dangereuses. Voir BECK 1967, p. 649-674 ; AHRWEILER 1975, p. 43-45 ; DAGRON 1993, p. 216-226 ; ŠEVČENKO 1996, p. 27-35.

65. Sur le rôle des minorités ethniques et religieuses pendant la période qui a préparé la défaite byzantine à Mantzikert, voir VRYONIS 1959, p. 157-175 ; TOUMANOFF 1967, p. 411-426.

66. Pour une problématique similaire, voir KIOUSSOPOULOU 1998, p. 170.

67. HILD 1997, p. 66-70.

68. HUXLEY 1975, p. 87-93.

69. Voir HILD – RESTLE 1981, p. 209, 263 (5 km de Korama à Hagios Prokopios/Ürgüp + 50 km d'Ürgüp à Césarée/Kayseri). Les villes de Yeşilhisar et de Niğde se trouvent à des distances analogues de la région de Göreme.

70. Voir RODLEY 1985, p. 160-183, fig. 30.

71. EPSTEIN 1975, p. 115-126 ; JOLIVET-LÉVY 1991, p. 116-

117, 121-122, 125-128, 135-137.

72. THIERRY 1988, p. 83.

73. CONSTANTELOS 1991², *passim.* ; HERRIN 1990, p. 151-164.

74. RODLEY 1985, p. 103-118.

75. DEDEYAN 1975, p. 82-83, 92, 107-109, 111-113 ; HILD – RESTLE 1981, p. 96-97, 219-221, 300 ; THIERRY 1996-97, p. 119-124.

76. En dernier lieu : THIERRY 2006, avec la bibliographie antérieure sur la vallée (p. 137, n. 1-5).

77. RODLEY 1985, p. 55-56 et pl. 45.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

period around 1300 donations seem to be less about the expectation of future reward, and more about the need to thank Christ, after the fact, for benefits already obtained³⁹. For example, Theodora Synadene, the niece of Michael VIII, in her *typikon* for the monastery of the Bebaia Elpis, says with respect to her foundation: “I have done this as a small repayment of my great debt, in thanks for the protection and great blessings, beyond all reckoning and number, which I have received from her (that is, the Virgin) all my life”. She then begins to list the elements constituting her good fortune, starting with her luck in having splendid parents. “For example, leaving aside the rest of her blessings which are more numerous than the sand of the sea and drops of rain, straightaway from the beginning, as a result of her favor, I had admirable parents distinguished for their noble lineage, fine reputation, lofty honors, extreme wealth, physical courage and incomparable beauty, spiritual virtue, genuine piety towards God, and every other blessing with which man is endowed, possessing every [attribute] in themselves⁴⁰”... Her parents and other family members, so lovingly displayed in all their finery on miniatures in the manuscript of Theodora’s *typikon* in Oxford, attest to her high station and her wealth; together they attest to God’s having looked upon her favorably⁴¹.

Other founders in this period also start their *typika* by thanking God for all their many successes in life, which they proceed to reveal: the emperor Michael VIII himself opens his Mt. Auxentios *typikon* thus: “Be pleased to receive this prayer of thanks, and bless what we have begun, O Word of God ... For he has multiplied his mercies toward me, and he has been resplendent in manifesting his wonders. Not only has he done this in former times, long ago, but up to the present, indeed

every day and every hour he does even more. Each day he floods me with myriad outpourings of his ineffable great gifts”. Michael continues with a very long list of benefits received (one of the very first being this rather surprising gift from God: “He diffused vast amounts of air for me.”) He goes on to say: “All things, the most beautiful things on earth he has lavishly and graciously granted to me... He made us prosperous with money, property and other possessions”. After showing in detail how repeatedly God had shown favor upon him, Michael exclaims: “How could I even briefly manage to acknowledge God’s favor or even apportion some tiny recompense to Him who had presented me with so many great and magnificent benefactions ? 42,, .

It seems that it is primarily in return for favors already received, that these individuals are founding monasteries, not so much their fears of the afterlife⁴³. And a good start on the eradication of one’s sins (sins, as Theodora Synadene said, “which I have committed inasmuch as I am human and of changeable and fallible nature”) could be achieved, already in this life, by establishing a pious foundation⁴⁴. The Day of Judgment, so imminent and so fearful and so motivating a threat in earlier times, does seem somewhat remote in these late *typika*; references to it are relatively perfunctory and formulaic.

The notion that prosperity is a sure sign of God’s favor may help explain the elaborate costume, and the large scale of the figure of Metochites in the mosaic at Chora. At the time the mosaic was set, Metochites was still on the rise and had not yet reached the peak of his career. Perhaps what was important for him here was not to proclaim his humility or penitence, but, like the ornately clad couples in the Lincoln College *typikon*, to display his prominent position and rich lifestyle, to show

through these signs of success just how very much he, Metochites, had already been favored by Christ.

Theodore Metochites had himself depicted so flamboyantly, then, not only because he was vain, which he certainly was, but also because his worldly success was proof of the regard in which he was held by Christ. But as Metochites was to learn, Christ could also withdraw His favor, and take back everything He had once given. It was at this point that the idea of the Last Judgment became a terrifying reality. Perhaps had he known when he was overseeing the mosaics of Chora in the second decade of the 14th century, what lay ahead for him in the third, Metochites might well have chosen a different, less confident, artistic formula for his portrait.

nsevcenko8@gmail.com

BIBLIOGRAPHIE

BARSANTI 1999 : BARSANTI, C., Un panorama di Costantinopoli dal 'Liber insularum archipelagi' di Cristoforo Buondelmonti, *L'arte di Bisanzio e l'Italia al tempo dei Paleologi*, IACOBINI, A.-DELLA VALLE, M., éd., Rome 1999, p. 35-54.

BELTING 1970 : BELTING, H., *Das illuminierte Buch in der spätbyzantinischen Gesellschaft*, Heidelberg 1970.

BELTING 1971 : BELTING, H., Die Auftraggeber der spätbyzantinischen Bildhandschrift, *Art et société à Byzance sous les Paléologues. Actes du colloque organisé par l'Association internationale des études byzantines à Venise en septembre 1968*, Venise 1971, p. 149-176.

BERNADINI 1992 : BERNADINI, L., Les donateurs des églises de Cappadoce, *Byzantion* 62, 1992, p. 118-140.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Gregoras Nicephorus Rhomaike Historia, Vi.9, vol. 1, p. 202. 8-13. reference is made to the statue of Michael in the poem that prefaces the *typikon* of Michael Viii for the monastery he founded on Mt. St. auxentios in honor of St. Michael, but it does not help with the reconstruction of the statue group: PAPAGEORGIU 1899, esp. p. 676.54-55. For more on the *typikon* of this monastery, see below, p. 200.

25. MAJESKA 1984, p. 184-86, 306. The erroneous identification of Michael VIII as Constantine is understandable in that emperor Constantine the Great was buried at the Church of the Holy Apostles. An Armenian traveler of the early 15th century (before 1434) also mentions the column: BROCK 1967, esp. p. 87, 98. He described it as a bronze group comprising the archangel Gabriel and the emperor Constantine. See TALBOT 1993, p. 258 n. 109.

26. GEROLA 1931, esp. p. 275-76: “*Apud denique ecclesiam sanctorum Apostolorum quinta insultat columpna; quo in capite Angelus eneus est, et Constantinus genuflexus hanc urbem in manu sua offert*”. On Buondelmonti, see now THOMOV 1996; MANNERS 1997 (I thank Robert Ousterhout for alerting me to this valuable article). See also BARSANTI 1999, which deals especially with the Paris manuscript, BNF, N.A. lat. 2383.

27. On the images of the city, the caption alongside the column reads “*hic est constantinus genuflexus*”; in one case (Paris, BNF, N.A. lat. 2383, see previous note), the words “*ante angelum*” follow “*genuflexus*”. There is perhaps a later echo of the column grouping in the unidentified kneeling figure offering what is thought by Oikonomides to be the city of Thessalonike to the

emperor John VII Palaiologos, on the little ivory *pyxis* at Dumbarton Oaks, done about a century later. See OIKONOMIDES 1977, esp. p. 329-330, 335; fig. 1e-1f; GRABAR 1960, esp. p. 134-135.

28. One such manuscript is in Venice (Marciana lat. XIV. 25 [4595]), p. 123; EVANS 2004, p. 401 (n° 246). The other is in a private collection in the United States. It is somewhat unclear to what extent the image reflects reality or is merely following the written text.

29. Some literary sources have been thought to suggest the existence of earlier images of emperors on their knees, but the figures were more likely in *proskynesis* than kneeling upright like Michael. GRABAR 1936, p. 99-102; CUTLER 1975, p. 63-64, 75-80. On royal figures standing and holding architectural models, see GRABAR 1936, p. 110-111 and note 38 below. There are numerous earlier images of Georgian kings and later ones of Serbian tsars, holding church models, but the rulers are not kneeling or in *proskynesis*.

30. GRIERSON 1999, part I, p. 68-69, 103-125, esp. p. 106-112; part II, pl. 1-13, esp. 1-4. See also MORRISSON 1977; TALBOT 1993, p. 249; CUTLER 1975, p. 111-115. The image appears on his silver trachea as well. Michael is being presented to Christ by St. Michael, a more traditional Byzantine formula. This image may possibly be echoed in the kneeling portrait of the Armenian king Hetum II in a coin-like effigy on the reliquary of Sguevra (1293): MUTAFIAN 1993, fig. p. 71, 138.

31. GRIERSON 1999, part 1, p. 126-160; part 2, pl. 14-47, esp. 14. The *hyperpera* of Andronicus II with Michael IX, however,

show the two emperors kneeling alongside a standing Christ: GRIERSON 1999, part 2, pl. 15-22. See SPATHARAKIS 1974, esp. p. 190-191, 202-220; CUTLER 1975, p. 53-55.

32. MORRISSON 1977, p. 84-86. The novelty of the iconography is remarked upon also by GRIERSON 1999, part I, p. 48, 56. We of course don't know whether Michael was depicted on the column with a straight back as on the coins, or tilted forward as were Metochites and other contemporary figures.

33. MORRISSON 1977, p. 81, and 86, citing the words of Michael himself in his *typikon*. See also MACRIDES 1980. For Acropolites, see MACRIDES 2007, esp. § 86-88 (p. 380-384).

34. GRIERSON 1999, part I, p. 34. St. Mark is presenting the kneeling doge with a banner.

35. IBIDEM, p. 35, 64, 147. For examples of kneeling donors with stiffly vertical backs in Italian painting of the 14th century, see the numerous works by Paolo da Venezia that include donor portraits (e.g. MURARO 1970, fig 15, 25, 28, 51, 61, 79). Very few western donors, however, kneel and hold a church model at the same time. The famous fresco portrait of Enrico Scrovegni in the Scrovegni chapel in Padua shows him kneeling and presenting a church, although the formula is somewhat different. For a western image closer to that of Metochites, see the portrait of Guglielmo Castelbarco in San Fermo Maggiore in Verona (early 14th century): DERBES – SANDONA 2008, pl. 2, 40 (Scrovegni) and fig. 25 (Castelbarco). Derbes and Sandona connect these donors with images of the Magi before Christ (p. 81, 83).

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

objective. She does not look at this observer, but rather vouchsafes the passage between him or her and the celestial segment above, even if today this is all but lost. Like a Hodegetria, she, too, shows the way to the Byzantine *proskynêtes*, the “one who venerates”, the pilgrim who, by the twelfth century at the latest, had shifted his or her attention “from a famous site to the space hallowed by the relation of the icon to its viewer”²¹.

This cultic displacement ran parallel to, and was furthered by, a social adjustment, one that has necessitated a historiographical replacement of the old “vertical” view that the family was the key to Byzantine social organization, with one in which “horizontal” ties that bound together discrete elements represented in the present case by the names and functions of the signatories to the “*typikon*” of the confraternity of the Naupaktian women²². As is now understood, this ἀδελφότης, founded in 1048 according to the charter, has played a crucial role in demonstrating the continuity of such horizontal associations from late antiquity through the twelfth century. In combination with important, but limited, sources from the ninth and later twelfth centuries, the confraternity’s surviving document has allowed scholars to understand that, far from the fragmented world of atomistic family units posited by earlier scholars who tended to interpret the absence of evidence as evidence of absence, middle Byzantine society remained home to a variety of different forms of association that connected different regions and statuses or intensified existing local affinities.

Before elaborating on this aspect of the charter’s significance, two elements – the nature of the document and its date – demand consideration. First, it is not a *typikon*, or if it is,

it is not a usual specimen of the genre. To start with, if this classification is insisted upon, it must be pointed out that it is the only known example to have a miniature at its head. This image, we have tried to suggest, is not an icon of the Virgin but an icon of an icon, of the veneration she received in the monastery in question and, by extension, of her cult in the spaces to which she traveled. Even while concluding with a list of members, the text, unlike the document studied by G. Dagron²³, specifies no dues, levied annually or at other intervals, upon them. Nor does it provide for a reading of the τόμος²⁴. The association may have had other governing documents in addition to this text, such as a “rule of conduct” (ὁ τῆς πολιτείας λόγος), that do not survive. The extant document also makes explicit that it is neither the original charter of the confraternity nor a verbatim copy of the original, which had been ‘worn away by time’ and reduced to almost complete illegibility. It is, instead, a new document drawn up to preserve “what was established and committed to writing” by the society’s founding members in 1048, so that future generations would remember, protect and preserve “this good thing”. The careful prosopographical and palaeographical work of J. Nesbitt and J. Wiita narrowed the date of this act of renewal to the period 1080-1120. This window of composition can be refined. Based on the mention of plural emperors (ὀρθοδόξων ἡμῶν βασιλέων) in the prayers to be said by each member during their custody of the icon, the period from 1092-1118, the period of the joint reign of Alexios I and his son John II, is the only time during this period when two emperors rule simultaneously²⁵.

To judge from its list of signatories or witnesses, in the late eleventh century this confraternity comprised forty-nine monks, priests, and laymen and women. Indeed, the proportion of

ordained religious (20) to lay members (29) was almost one to one. It was not, therefore, a lay confraternity in the strict sense of the term but one in which laity and clergy collaborated – at least in this document – on terms of equality²⁶. The presence of three women among those witnessing is unexpected, and it has recently been argued that these women, and indeed all lay members, should be seen not so much as individual members in their own right but members representing larger households²⁷. This is possible, but it is also important to consider that the rules requiring the rotating custody and service of the Naupaktêtissa icon (described below) might have placed practical limits on the total number of “full” brethren eligible to receive the icon. Finally, although Thebes is highly visible in the charter and a number of the place names fall in this neighborhood, it is clear that this was not a Theban confraternity but rather a geographically dispersed confraternity with members scattered broadly over Boeotia²⁸.

At the focus of the society’s activities lay constant devotion to “the all holy and most sacred icon of our pure lady, the Mother of God and ever virgin Mary... who has a place of worship in the church of the glorious and supreme commander Michael who is honored in the monastery of the women of Naupaktos in the neighborhood τοῦ Γυρίου”²⁹. To venerate this icon, therefore, was to glorify the Virgin as she appeared in the specific devotional space of the church of St. Michael; hers was a presence captured by the icon. Yet, contrary to expectation and parallels such as the procession of the Hodegetria icon in Constantinople³⁰, it is not stated explicitly that the *translatio* of the icon began and ended at this church. Instead, members of the society committed themselves to gather on the first of each month in whichever church the icon happened to have a place of

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

29. IBIDEM, p. 368 ll. 25-34.

30. On such groups, see ŠEVČENKO 1995, p. 547-556; EADEM 1991, p. 45-57; and PENTCHEVA 2005, p. 195-208; EADEM 2006, p. 109-144.

31. NESBITT – WIITA 1975, p. 369-370 ll. 33-40.

32. ŠEVČENKO 1995, p. 550, argued that this confraternity's practice, or "principle of rotation", was essentially the same as other groups devoted to icons of the Virgin in Constantinople or Thessalonike attested later, save that the rural landscape in which the cult was embedded required longer periods of time between processions. While there clearly was a principle of rotation and the icon may have returned "home" at the end of its period of confraternal visitation, the cult as described in this document is evidently unusual in the extended period the icon of the Naupaktêtissa was "on the road" and the fluid and decentered nature of its itinerary.

33. On the early days of Hosios Loukas, see OIKONOMIDÈS 1992, p. 245-255.

34. See NESBITT – WIITA 1975, p. 376-277 n. 23.

35. OIKONOMIDÈS 1991, p. 36-44, esp. p. 40, 43.

36. On the moral dimensions of the confraternity's actions, see the comments of BAUN 2007, p. 375-379, and HORDEN 1986.

37. See LAIOU 2002.

FEMALE PIETY, DEVOTION AND PATRONAGE: MARIA ANGELINA DOUKAINA PALAIOLOGINA OF IOANNINA AND HELENA UGLJEŠA OF SERRES*

Maria VASSILAKI

This paper compares the personal patterns of piety, devotion and patronage of two women: Maria Angelina Doukaina Palaiologina of Ioannina¹ and Helena Uglješa of Serres². They were both daughters of powerful governors; Maria was the daughter of the Serbian emperor of Thessaly, Symeon Uroš Palaiologos, and Helena of the Serbian ruler of Drama, Caesar Voijhna. Maria married Thomas Preljubović, who was to become the despot of Ioannina³; Helena married the Serbian ruler of Serres, John (Jovan) Uglješa. Through their marriages they both gained the title of *basilissa*. When it was arranged that Maria Palaiologina should be betrothed to Thomas Preljubović she was only ten years old and the wedding had to wait for two years. Subsequently, when, in 1367, Maria's father assigned the city of Ioannina and its district to his son-in-law, Thomas Preljubović, she was already 18. She was known as Maria *basilissa* Angelina Doukaina Palaiologina, and, if we are to believe the famous 15th century Chronicle of Ioannina⁴, she became the most virtuous and pious *basilissa* ever, and her husband the most impious and hated of the city's governors. Preljubović's title as despot of Ioannina received official recognition only in 1382 that is fifteen years after he had established himself as governor of the city. In

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Take Merkourios and Prokopios / And do not leave out the forty Martyrs of Sebasteia / In whose suffering now fight your children, / Knez Stefan and Vuk. / Pray that the help from God be given them. / Come then to our aid, wherever you are. / Consider my small contribution and count it among many, / For I did not grant you the praise you deserve, / But only as far as my small mind allowed, / And so I expect but small rewards. / For you were not selfish, My Lord and Martyr, / In this decaying and short lasting world, / But you are more generous in the everlasting and magnificent / That you received from God. / For you fed me profusely / When I was foreign in a foreign land / And now I beg you both: / To feed me and to assuage the fierce storm in my soul and body. / Jefimija humbly offers you this, O Holy One”.



Fig. 10 Pall of Prince Lazar.

The last work that is related to Euphemia/Jefimija is an embroidered *epitaphios* (fig. 11) dated in 1405, which is held at the Putna monastery in Bukovina, Romania²⁷. Christ is

surrounded by twelve angels, four with fans and eight weeping or praising God while a *pericope* from the *troparion* of Holy Saturday is embroidered above his body. A second inscription close to the lower border reads in translation: *Remember, Lord, the souls of thy servants the kaisarissa of Serbia, Euphemia, nun, with the daughter of the basilissa of Serbia, Eupraxia, nun.*



Fig. 11 Epitaphios Bukovina, Putna Monastery.

One might reasonably ask whether there is any evidence to support the hypothesis that all these embroideries donated by Euphemia/Jefimija were made with her own hands²⁸. Some scholars seem to believe that “she embroidered them herself, patiently and over the years as a special monastic deed”²⁹. One might feel tempted to accept this hypothesis, but I am afraid that there is no conclusive evidence for it, fascinating though it may be.

The two *basilissae*, Maria Palaiologina of Ioannina and Helena Uglješa of Serres that I have chosen to illustrate in this

paper seem to represent two different patterns of female piety, devotion and patronage. All three works associated with Maria Palaiologina include her own representation. Furthermore, even when she is prostrating herself at the feet of the Virgin, her full name and title clearly appear above her. She is dressed in richly embroidered garments bearing the sign of the double headed eagle and a crown on her head studded with pearls. These are all symbols of power. Every commission of Maria's seems to reinforce her image as an especially powerful woman. More remarkably still, in the icon of the Doubting of Thomas, she dares to make herself a participant in a Christological event³⁰. She is walking straight into the holy scene, while the blessing right hand of Christ is touching her crown or even her forehead. Does this gesture of Christ's suggest approval at a time, after her husband's assassination, when she needed it to support her claim to the title and powers of the *basilissa* of Ioannina ? Obviously, it does.

None of the works that Maria commissioned allow us to check the level of her literacy or the level of her piety and devotion. Helena of Serres, on the other hand, represents a completely different case: that of a pious and educated woman. In fact of a very pious and a well educated woman. We cannot say where and from whom she received her education. What degree of literacy might she have had when she married Jovan Uglješa ? When did she start reading the theological writings of Romanos Melodos, Symeon the New Theologian or Symeon Metaphrastes, all of which she is paraphrasing in her poems ? When was it she started composing poems and what contribution did Prince Lazar make to her poetic talent ? If we are to take into account the suggestion made by Dj. Radojičić that, as the name of Helena can be read in a Psalter, once in

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.



Fig. 1 Chicago, University of Chicago Library, MS 965, fol. 85v-86r, Anastasis, John the Baptist announcing Christ, Moses receiving the Law.

Adorning the Gospel Book with an elaborate frontispiece as well as an illustrative cycle is once again a mode of illumination that appears for the first known time in around 1100, in Parma Bibl. Palat. gr. 5, and a volume from which six richly painted folios survive in the State Public Archive in Moscow and the Freer Collection in Washington⁹. Already the frontispiece in Parma gr. 5 had aligned Christ with Old Testament prophets, organizing them vertically to display him as the fulfillment of prophetic tradition. The double-page alignment of Moses and Christ in Chicago 965 reconfigured their relationship, sharpening rather than eliding the contrast between the opaque theophany of the old law and the revelation of the new, which takes flesh on the ensuing folios. Thus the frontispiece underscores the message of the miniatures at the beginning of John, with their contrast between the abstract transmission of the Word in the Old Testament and its visible materialization in the New. Since the youthful Christ is at the same time the image

of God as he will appear at the end of time to judge the quick and the dead, he lends a degree of eschatological urgency to the invitation to engage the ensuing text.

The scenes that accompany the frontispieces are characteristically called narratives. An appetite for narrative imagery had been addressed already in the eleventh century by the invention of the frieze Gospels. Only two frieze Gospels survive from Byzantium, however¹⁰, and though their widespread impact would seem to suggest more copious production, it is in a different format, as framed scenes, that Gospel episodes found their most frequent place in Tetraevangelia of the twelfth century. The shift in format signals a corresponding shift in the pictures' role within the book. As Elisabeth Yota has shown, when they first appear, the framed scenes do so not as narratives within the text, but as frontispieces themselves¹¹. Most characteristically, they join the Evangelist portraits at the Gospel openings, one per Gospel, in standardized feast scenes found recurrently in a range of other media¹². They are, in essence, little icons. The same is true when the prefatory scenes expand into sequences. Most eloquent here has been the Tetraevangelion, Istanbul, Ecumenical Patriarchate 3, of around 1170¹³. As shown by Robert Nelson, the images gathered at the opening of the book, a frontispiece with the Deesis followed by feast scenes, constitute less a story than a kind of *templon* prefacing the sanctuary of the book. They mark a convergence of devotional icon and book art. In the decades following Istanbul 3, these same icons move inside the book taking their place on the written pages¹⁴. Placed next to the passages read at their feast, the framed images function less as a story, or even an explication, than as theophanies. In his work on the feast cycle, Jean-Michel Spieser pointed to the late

eleventh century as a period that saw the crystallization not just of *commemorative* – that is, group – liturgical practice, but of personal, *rememorative* devotional patterns, centered on the core cluster of Christological feasts, gathered in a coherent group to evoke the comprehensive, systematic character of cyclic worship¹⁵. This process, he believes, explains the unreasonable success of the feast cycle, and especially of the feast cycle in painted panels. As Yota demonstrates, this process affected Gospel illumination, too, vitalizing it and shaping it to present the Gospels less as a story than as a selection of revelatory visualizations.

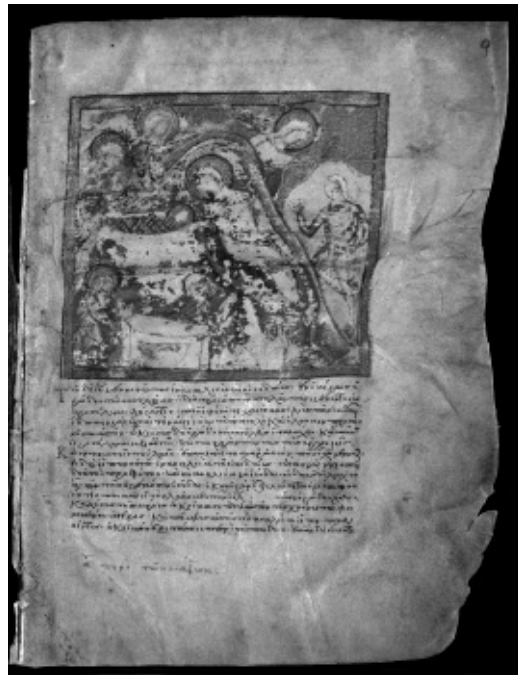


Fig. 2 Chicago, University of Chicago Library, MS 965, fol. 9r, Nativity.

Once facilitated by the feast icon, however, the format of the framed picture went on to find new functions within the Gospel Book. The Decorative Style books attest to its fertility. The earliest and amplest examples are the Rockefeller McCormick New Testament and its close relatives, St. Petersburg, Saltykov-Shchedrin State Public Library, gr. 105 and Athens, Byzantine

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

it draws explicitly upon passages from the Koran to support its arguments, using them with a fluency that presupposes the ready conversancy of both the author and his audience with Muslim scripture. Indeed, its author seems to assume Muslims as well as Christians among his audience, for he points to what “you find” in the Koran²⁹. Though he propounds the truth of Christianity, he neither attacks Islam itself nor challenges the revelatory nature of its scripture. Rather, he argues from well within the premise embraced by Islam itself, that the religion of prophetic tradition is one, though it has been revealed with varying degrees of plenitude by different prophets. Most perfect of all the prophets is Christ, whose divinity is manifested in his many miracles.

On the Triune Nature of God is striking for both its attitude to the Koran as a valid constituent of scriptural tradition, and its conversancy in citing it. Both features remain characteristic of the Christian *kalām* tradition. The short *Answers for the Shaykh*, composed perhaps a century later, is even more overt in its use of the Koran³⁰. Penned in response to three questions about God posed by a learned Muslim whom the author praises extravagantly, the text draws upon the Koran throughout, using the words of Islam’s scripture to confirm Christian belief, and often adopting the Koran’s terminology in speaking of God. Yet another century later, Sa’id Ibn Bitrik, bishop Eutychios of Alexandria (†941), adopted Islamic theological ideas extensively into his thoughts³¹. Most vivid of all the Christian *kalām* texts is the widely circulated *Letter to a Muslim*, written by Paul of Antioch, Melkite bishop of Sidon in crusader Lebanon³². This seems to have been composed in the late twelfth or early thirteenth century³³; the earliest surviving copy, Sinai Ms 531, was made in 1232³⁴. Thus it is closely contemporary with the

Rockefeller McCormick New Testament. It adopts Christian *kalām*'s long-standing strategies of argumentation, but it sharpens them by arguing the validity of Christianity on the very basis of the Koran itself. Cool and compact but mordantly reasoned, the *Letter* seems to have marked the apogee of its genre.

Christian *kalām* continued to be written through the thirteenth century³⁵, especially in Egypt, but Paul's became its most famous example. Preserved today in no fewer than three thirteenth-century codices and reported in the fourteenth century to be widely available in old manuscripts³⁶, it stands out for the intensity and learnedness of the rebuttals it inspired. Shihāb al-Dīn Ahmad ibn Idrīs al-Karāfī (†1285), the foremost interpreter of Mālikī law in the thirteenth century, composed his *Al-Ajwiba al-Fakhira 'an al-As'ila al'Fajira* – the most ambitious of all Islamic polemical writings on Christianity to that date – in order to refute it³⁷; a Christian *sayyid* in early fourteenth-century Cyprus who was more profoundly conversant with Koranic interpretation than Paul himself – possibly a convert from Islam – rewrote the *Letter* in a longer and more learned form for distribution to two major Muslim scholars in Damascus³⁸; and both of these wrote torrential refutations. Taqī al-Dīn Ahmad ibn 'Abd al-Halīm Ibn Taymīya (†1328), the formidable Hanbalī jurist, theologian, and jihādīst whose writings remain fundamental to Wahabi thought today, composed his 1500-page *Jawāb al-sahīl li-man baddala dīn al-Masīh*, “right response to those who changed the religion of Christ”, after receiving the Cypriot's letter in 1316³⁹; Shams al-Dīn Muhammad Ibn Abī Tālib al-Dimashqī (†1327) responded in 1321, less intricately but no less emphatically negatively⁴⁰. Both scholars recognized Paul's letter as the core of the Cypriot one, and both Paul's

original and the Cypriot expansion of it continued to be copied into the seventeenth century⁴¹. This dynamic history shows that the *Letter* struck a live nerve, engaging a resonant issue in the thirteenth-century Levant⁴². It takes a place in the intellectual landscape of the era.

As in other texts of its genre, the arguments put forward in Paul's *Letter* take their shape from Islamic apologetics. Thus much of the body of the text is devoted to the theological issues surrounding the unity and uniqueness of God that constitute the cardinal area of dispute between Islam and Christianity: the names, substance, and hypostases of God, the nature of the Trinity, the sonship of Christ, and the relation in him of the Word and the Spirit of God. Both the beginning and the close of the *Letter*, on the other hand, engage the second preeminent issue of Muslim apologetic. This is the nature and prophethood of Muhammad. It figures here in its Christian mirror image, which is the nature and prophethood of Christ. It is with this that one has the opportunity to witness the image of Jesus as the *kalām* tradition developed it. Integral to the defense of Muhammad were arguments about the unity of the prophetic tradition, the teachings about God and the messengers who claimed to have been sent by him, the signs by which those messengers are to be recognized, and the religious practices that they demonstrate or prescribe. Paul pointedly avoids all matters of behavior, especially those that might arouse opprobrium like polygamy and sex in Heaven, and so does not engage questions of usage. Crucial to his tract, on the other hand, are the issues of Jesus' constituency of the prophetic tradition, the signs by which his divinity was known, the messengers through whom his word was disseminated, and the integrity of the texts they left. These figure emphatically in his text.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

multiple Christian communities, and of varying sects of Islam. These groups interrelated kaleidoscopically, in a shifting churn of alignments in which creed alone rarely had the capacity to dominate all other relationships⁷⁴. Confessional differences were endemic, but they did not offer the kind of clean, socio-political cleavages that the Greek and above all the Latin Churches associated with the act of conversion. Thus conversion never assumed the weight as an issue that it did in the more hegemonic Constantinopolitan and Roman confessions. In the second place, the *kalām* texts themselves, for all their clever co-option of Islamic scripture, are rarely regarded as tools for conversion. Rather, their persuasive ardor is directed to their own community, reinforcing its appreciation of and pleasure in its own veracity⁷⁵. When directed to Muslims as well as Christians, the intention seems less to entice than to disquiet or irritate. Neither the texts aligned with the Chicago cycle, then, nor the Christians whom they served shared the period's concern with conversion. The persuasive urgency of the texts was directed to reinforcing the faith of Christians whose very conception of Jesus' mission had been fundamentally shaped by their community's origin and evolution within the Arabic-speaking environment of Islam.

Of the various texts discussed here, the one whose purpose has proved most problematic is, precisely, the *Letter* of Paul of Antioch. Both Khoury and Siddiqi spoke of its eirenic attitude⁷⁶; David Thomas, by contrast, argued that Paul "can only have wished to incense his Muslim audience"⁷⁷. Certainly this was the impact of his *Letter*: it is the most shrewdly framed, with its fiction of far-away and so presumably impartial learned judges; it is the most pointedly barbed, presenting Islam on the basis of its own scripture as gratuitous for civilized peoples; and

it elicited unprecedentedly intense rebuttal. Thus, it stands both within a long tradition, and yet at a distinctive point in that tradition, in which apology gave way to polemic. It cannot have been a tool of conversion. But it does register a sharply heightened sense of the issues at stake in the longstanding sparring between faiths that the apologetic literature had addressed. As such, it is a plausible response on the part of local Christians to the escalating attention to creedal difference and definition that Latin involvement with conversion signaled.

The Rockefeller McCormick New Testament, too, is simultaneously a constituent of a larger tradition, and an exception to that tradition, offering an unusually lavish and an unusually chosen cycle of subjects for illustration. With its distinctively east Christian repertoire of themes, it emerges, too, as a plausible response on the part of its community to a heightened awareness of its distinction and identity. Like the texts it has been associated with, it, too, seems to have been intended not to convert Muslims, but to assert the elements of its own tradition, a tradition that had assumed distinctive shape as a result of centuries of close interaction with Islam. It emerges as a vivid visual apology, designed to reinforce that community's appreciation of and pleasure in its own veracity. That the cycle was overtly aggressive is unlikely; nonetheless, it was shrewdly local, choosing to celebrate the power of Christ in a way that was cogent to Muslims as well as Christians, through the miracles rather than the Passion.

Two further, more fundamental conclusions underlie this assessment. The first concerns the local attribution of the manuscript. It can only have been created within the world of Christian *kalām*. This would most plausibly have been in Antioch, Jerusalem, or one of the monasteries associated with

them⁷⁸, though it might have extended also to Sinai, Egypt, or Cyprus. Chicago 965's attribution has hovered inconclusively in the eastern Levant for a generation as scholars weighed the claims of the Decorative Style itself – comprising a membership far too vast to be lodged persuasively in a harrowed periphery only partly Chalcedonian – against Chicago 965's own affiliation with codices like Vatican Barberini gr. 449, the Gospel Book of John the Cretan in the Schøyen Collection, Oslo (*olim* Andros Mone tes Hagias 32), Paris BnF gr. 97, and the Benaki Psalter, that were commissioned by residents of this region⁷⁹. This article suggests that the manuscript cannot be removed from this region.

Among the factors that have stood in the way of attributing Chicago 965 to Syria-Palestine was the lack of attention in its imagery to the Holy Land pilgrimage sites. This leads to the second fundamental conclusion. The Holy Land pilgrimage sites were the focus of western Europeans' journeys to Outremer. Eastern Christians certainly visited the great pilgrimage sites⁸⁰. But the pilgrimage sites did not lie at the centerpoint of their concerns as practicing Christians, any more than Latin theological arguments dominated the issues addressed in their apologetic literature. Too frequently, we scholars who were led to the Holy Land by the Crusades place the issues of the Latins at the center of our understanding of the place. But the Latin was not the only intellectual agenda in the east Christian world. The *Letter* of Paul of Antioch and its Cypriot sequel capture very well the relation of Syro-Palestinian Christians to the Latin West. In both documents, the West constitutes a real but strictly external force. Both concede respect and authority to the unnamed corps of learned men in Amalfi, Rome, or the Lusignan kingdom whom they call upon to adjudicate the value of Islam.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

34), but the Oxford manuscript has no Gospel scenes.

10. Paris BnF gr. 74, fully published by OMONT 1908; Florence Bibl. Laur. Plut. VI 23, fully published by VELMANS 1971. See also TSUJI 1968. On their copies see DER NERSESSIAN 1926-27, p. 223-274; EADEM 1993, I, p. 107-117, 169-175 on Erevan Matenadaran 7651.

11. YOTA 2008, p. 169-178.

12. On the manuscripts containing these prefatory icons, and the reasons for their themes, see MEREDITH 1966, p. 419-424. One instance of this pattern occurs already in the tenth-century W 524 in the Walters Art Museum in Baltimore. See WEITZMANN 1974, p. 19-38. In isolated instances a different theme is chosen, see *Glory of Byzantium* 1997, cat. 51 and STOREY 1994 on Baltimore Walters Art Museum W 531.

13. NELSON 1978; PALAIOURAS 1989, fig. 120-126; YOTA 2008, p. 170, fig. 1-8. The feast scenes include the Nativity, the Baptism, the Transfiguration, the Crucifixion, the Anastasis, the Ascension, and Pentecost.

14. The clearest examples are in the Decorative Style itself, especially Leiden, University Library, gron. 137, which is illuminated with six feast scenes, similar in number and selection to those in Istanbul 3: YOTA 2001 p. 204-217. The scenes include the Annunciation, Presentation in the Temple, Baptism, Transfiguration, Ascension, and Pentecost.

15. SPIESER 1999, p. 131-164.

16. For St. Petersburg, gr. 105, see COLWELL – WILLOUGHBY

1936, of which the second volume reproduces in black and white each of the manuscript's 72 surviving painted pages, of which 57 have separately framed Gospel scenes; CARR 1987, cat. 59, fiches 11A1-11F8. For Athens 820, see EADEM, cat. 3, fiches 4B2-4B12.

17. These include two images of the Man of Sorrows on folios 65v and 167v (CARR 1987, fiches 11B12 and 11e6) and one of Symeon Glykophilon on folio 114r (EADEM, fiche 11D1). Folio 65v is excellently reproduced in color in LIKHACHOVA 1977, p. 37.

18. CARR 1987, cat. 2, fiches 4E1-5B12.

19. CUTLER – CARR 1976, p. 281.

20. On the Acts cycle see CARR 1976, p. 1-29.

21. For this purpose I have used COLWELL – RIDDLE 1933; REDUS 1936; MATEOS 1962; JORDAN 2000; ARRANZ 1969.

22. CHATTERJEE 2007 and ŠEVČENKO 1999, p. 149-165. As Ševčenko points out, the *vita* icons coincide with the Decorative Style manuscripts not only in time, but also – if the attribution proposed here is credited – in place, as well, for they are most numerous in the eastern Mediterranean Levant, at Sinai and on Cyprus.

23. See the compelling presentation of the icons by CHATTERJEE 2007, vol. 1, p. 48, aligning the hagiographer with the viewer who, by emulating, retells the saint's achievement and so keeps it alive: "The emulation enjoined by the hagiographer is not a literal re-enactment of the *saint's* gestures, but affective

responses to episodes of the saint's life. Hinging on the variable meanings of 'mimesis' which could refer also to 'representation', the proclamation of this life and an appropriate response to it, are equally powerful means of experiencing it". On the deliberately generic quality of the scenes in *vita* icons, see MAGUIRE 1995, p. 387-391.

24. CHATTERJEE 2007, vol. 1, p. 3-48 and *passim*.

25. On the emergence and identity of the Melkites see GRIFFITH 2001, p. 9-55.

26. IDEM 1994, p. 1-43.

27. IDEM 2008, p. 89.

28. GIBSON 1899, p. 2-36. See also GRIFFITH 2001, p. 53-57. Much the same date is assigned also to a papyrus with a fragmentary defense of Christianity that cites the Koran: see GRAF 1934, p. 1-24.

29. See for instance GIBSON 1899, p. 16: "And Christ went up to Heaven, and Heaven was not divided, and sat at the right hand of the Father. He put His enemies who were disobedient to Him below His footstool, and below the feet of those who believe in Christ. Thus you will find in the Coran, 'I have appointed Thee and raised Thee up to Myself, and have purified Thee from those that are disbelievers. I will make those who follow Thee above the unbelievers until the day of resurrection'".

30. GRIFFITH 2006, p. 277-309. This is preserved in Sinai Arabic Ms 434 of 1139 CE; IDEM 2008, p. 83 note 29 cites no published translation. My own comments are thus based entirely

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

ayant en sa possession plusieurs codex, en a offert un certain nombre au monastère de Vatopédi²⁸.

Les donateurs appartenant à des communautés monastiques sont toujours majoritaires. De même qu'aux siècles précédents, des higoumènes, moines ou prêtres prennent en charge, entièrement ou en partie, les dépenses pour la copie des manuscrits qu'ils offrent par la suite aux monastères auxquels ils appartiennent²⁹. À titre d'exemple citons Ioannikios, le *prôtos* du Mont Athos qui incite le métropolite de Thessalonique à faire don, en 1285, de deux codex à la laure de Karyes³⁰, le moine copiste Marc qui, le 4 février 1316, a achevé la copie d'un ménée du mois d'août et en a fait don au monastère d'Esphigménou au Mont Athos (Saint-Pétersbourg Bibl. Nat. de la Russie gr. 521)³¹, ou encore le moine et scribe Jacques qui, en 1315-16, a copié un Nouveau Testament sans l'Apocalypse au monastère de Sainte-Catherine du Sinaï, et l'a ensuite offert au monastère de la Vierge Spèlaiotissa de l'île de Chios (Cambridge Trinity College B.10.16)³².

Quant aux clercs, à la différence de la période médio-byzantine, nombreux sont les patriarches et métropolites qui font don d'un livre à une église ou à un monastère. À titre d'exemple citons le patriarche de Jérusalem Dorothée (1377/1378-1406) qui a offert un codex au monastère de l'Anastaseos de Jérusalem³³, le métropolite de Larissa, Joasaph, qui a offert quinze manuscrits lui appartenant au monastère du Grand Météore ou encore le métropolite de Libye qui a écrit un stichère qu'il a plus tard donné au monastère de Sainte-Catherine³⁴.

Les informations que fournissent ces notes de manuscrits démontrent que les donateurs, tant de l'époque médio-byzantine que de l'époque paléologue, sont habituellement aussi les

commanditaires de ces livres ou financent en partie leur réalisation³⁵. De contenu religieux, ces manuscrits sont destinés à enrichir les bibliothèques des monastères ou à satisfaire leurs besoins en livres liturgiques³⁶. Les donateurs sont généralement issus des classes élevées de la société byzantine, ce qui leur permet d'avoir le niveau intellectuel et financier nécessaire pour passer de telles commandes. Cependant, ce sont les noms des moines qui figurent le plus souvent comme donateurs dans les notes des manuscrits. Copistes et même réalisateurs du décor, ces moines semblent avoir aussi les moyens financiers d'assurer l'accomplissement d'une telle tâche³⁷.

Le texte des notes demeure parfois incomplet ou lacunaire, ce qui nous empêche d'avoir, dans nombre de cas, des indications sur le lieu exact où se trouvait le monastère mentionné dans la note. Toutefois, nous constatons que les donations de manuscrits sont souvent faites à des monastères de Constantinople, du Mont Athos ou de centres plus lointains (Jérusalem, Palestine, Chypre, Asie Mineure)³⁸.

Ces notes de manuscrits restent également peu explicites à propos de l'existence d'un décor et plus particulièrement sur la présence du portrait du donateur, élément qui pourrait renforcer ou même confirmer l'hypothèse de donation.

Ces informations écrites doivent être mises en regard avec celles qui sont visibles dans les manuscrits illustrés afin de combler les lacunes et d'en tirer des conclusions³⁹.

Comme cela a déjà été démontré, il y a plusieurs façons picturales de représenter un donateur devant le saint personnage à qui il fait un don et dont il espère la remise de ses péchés et le salut de son âme. La Vierge, et davantage encore le Christ, sont les figures que chaque donateur souhaite voir apparaître à ses côtés dans une scène de donation. Les modèles iconographiques

empruntés pour les portraits de donateurs, tant dans les manuscrits et autres objets portatifs que dans les monuments, démontrent l'existence d'une *koinè* qui ne laisse point la possibilité au donateur de se montrer inventif et d'exiger un portrait singulier qui sorte des normes établies. L'attitude habituellement adoptée par le donateur – debout à la même hauteur que la figure sainte, agenouillé ou encore prosterné à terre – crée une dynamique dans la composition permettant d'exprimer au mieux le motif de sa donation.

Cette distinction dans le mode de représentation a souvent été interprétée comme un signe de distinction sociale puisque, dans la majorité des cas, un donateur d'un rang supérieur – un empereur, un aristocrate, un haut fonctionnaire ou un notable local – figure debout et presque à la même hauteur que le Christ et la Vierge alors que le commun des mortels est représenté en position de profonde prosternation. Cependant, dans les exemples conservés, cette distinction n'est pas toujours facile à percevoir ou, du moins, permet plusieurs degrés de compréhension et d'interprétation.

Si l'on se réfère en premier lieu aux représentations de l'empereur, celui-ci figure debout et au même niveau que le personnage saint. Il est toutefois important de souligner que, bien qu'il y ait de nombreux portraits d'empereurs dans les manuscrits byzantins⁴⁰, rares sont ceux qui le représentent offrant un livre. Il en est ainsi du codex Vatican BAV gr. 666, daté d'environ 1110, où, au fol. 2v, Alexis I^{er} offre au Christ la *Panoplie dogmatique* d'Euthymios Zigabenos (fig. 1)⁴¹. Pour le manuscrit en question nous ne possédons pas de preuves écrites permettant de confirmer qu'il a fait l'objet d'une donation. La miniature représentant l'empereur offrant le livre au Christ, ainsi que celle qui précède, servent avant tout à exprimer la piété

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Tout aussi exceptionnelle est la représentation des donateurs dans trois autres manuscrits où la disposition de la composition sur deux folios et l'attitude de la Vierge créent une continuité visuelle et contextuelle inexistante dans les précédentes scènes de donation.

Dans deux feuillets (fol. IIv et IIIr) actuellement conservés à Saint-Pétersbourg, sous la cote Bibl. Nat. de la Russie gr. 291, qui furent détachés au XIX^e siècle d'un évangélaire de la collection du Sinaï, apparaissent les portraits du grand *hypatos* et *topotérète* Théodore Gavras, gouverneur de la cité de Colonée dans le nord de l'Anatolie, et de sa femme Irène⁷⁸. Le Christ et la Vierge entourés d'un cadre décoratif au fond bleu accompagnent le couple : au fol. IIv le Christ pose la main sur la tête de Théodore Gavras alors que sur la page en vis-à-vis, au fol. IIIr, la Vierge prend la main d'Irène, son épouse, pour l'introduire devant le Christ (fig. 11a et 11b). Théodore Gavras et Irène se tiennent en dehors des cadres qui renferment les saintes figures. Cette volonté de séparer les quatre protagonistes crée une hiérarchisation de l'espace et met davantage en évidence le rôle de chacun : la Vierge remplit sa fonction habituelle d'intercession alors que le Christ, à son tour, bénit le gouverneur de province comme il fait dans d'autres manuscrits ou ivoires avec les empereurs et impératrices. À leur tour Théodore Gavras et Irène, d'après la représentation, mettent en scène leur requête pour l'expiation de leurs péchés d'une façon digne de leur rang social très élevé⁷⁹.



Fig. 11a et 11b Saint-Pétersbourg Bibl. Nat. de la Russie gr. 291, fol. IIv-IIIr.

Alors que deux inscriptions au-dessus de la tête de Théodore Gavras et d'Irène désignent les personnages, ΘΕΟΔΩΡΟΣ Π(ΑΤ)ΡΙ(ΚΙΟC) ΚΑΙ ΤΟΠΟΤ(ΗΡΗΤΗC) ΓΑΒΡΑC ΔΟΥΛΟC ΘΥ (fol. IIv) et ΘΕ ΒΟΗΘΕΙ ΤΗ CΗ ΔΟΥΛΗ ΕΙΡΗΝΗ ΤΗ ΓΑΒΡΑΒΑ (fol. IIIr), seul le colophon (fol. 197r) nous apporte des informations supplémentaires sur les commanditaires et la réalisation du livre⁸⁰. Nous apprenons que le livre a été copié en mai 1067 par le prêtre Zacharias à la suite de la commande de Théodore Gabras et de sa femme pour leur protection, une longue vie, leur santé, leur salut et la rémission de leurs pêchés. Aucune information n'est donnée sur l'acte de donation du couple. Par conséquent, ils figurent dans le manuscrit comme des commanditaires plutôt que des donateurs. Néanmoins, il semble tout aussi vraisemblable que les commanditaires de l'évangélaire aient fait don du livre à une institution religieuse en raison de son contenu liturgique.



Fig. 12a et 12b Athos Ivron gr. 5, Tétraévangile, fol. 456v-457v.

Dans le tétraévangile athonite ivron gr. 5, daté du XIII^e siècle⁸¹, au fol. 457r, la Vierge tenant le donateur de la main gauche le conduit au christ qui figure au folio précédent (fig. 12a et 12b). le donateur, Jean, tient le livre de la main gauche alors que la Vierge laisse apparaître la prière qu'elle adresse au Christ sur un rouleau⁸². Au fol. 456v, le Christ, représenté de trois quarts sur un trône, bénit le donateur et ordonne à Jean Chrysostome de rédiger sa réponse : ΟΜΩΝΥΜΩ COI ΤΗΝ ΛΥΧΝ ΙΩΑΝΝΗ ΓΡΑΦΕ ΚΑΙ ΠΟ...⁸³

Comme cela est déjà indiqué dans l'inscription, le choix de Jean Chrysostome aux côtés du Christ est dû à son homonymie avec le donateur⁸⁴. À ce propos, au fol. 460v on trouve une note précisant : † εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ τῇ ιγ' τοῦ Νοεβρηοῦ ἐγενίθη Ἰω(άννης) ὁ υἱὸς μου τοῦ Χρισωστομοῦ τε μνημὴ ἰνδ. θ' ςω' δ' (1315)... τὸν δούλον σου τὸν Σπανοπούλον. Ἄγιε Ἰωάννη, Βασίλειε... La lecture de la note nous apprend qu'elle a été écrite de la main d'un membre de la famille de Spanopoulos et qu'un fils né en 1315 a reçu le prénom de Jean

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

- PELEKANIDES 1975 : PELEKANIDES, S.M., et al., *The Treasures of Mount Athos, Illuminated Manuscripts, Volume II. The Monasteries of Iveron, St. Panteleimon, Esphigmenou, and Chilandari*, Athènes 1975.
- PLP 5 : TRAPP, E., *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, 5, Vienne 1981.
- PLP 11 : TRAPP, E., *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, 11, Vienne 1991.
- ŠEVČENKO 1993-94 : ŠEVČENKO, N. PATTERSON, The Representation of Donors and Holy Figures on Four Byzantine Icons, *Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας*, 4^e sér., 17, 1993-94, p. 157-164.
- ŠEVČENKO 1994 : ŠEVČENKO, N. PATTERSON, Close Encounters: Contact between Holy Figures and the Faithful as represented in Byzantine Works of Art, *Byzance et les images*, GUILLOU, A. – DURAND, J., éd., Paris 1994, p. 255-285.
- ŠEVČENKO 2006 : ŠEVČENKO, N. PATTERSON, Spiritual Progression in the Canon Tables of the Melbourne Gospels, *Byzantine Narrative: Papers in honour of Roger Scott*, BURKE, J. et al., éd., Melbourne 2006, p. 334-343.
- SOTEROUDIS 1998 : SOTEROUDIS, P., *Ἐπὶ Μονῇ Ἰβήρων. Κατάλογος Ἑλληνικῶν Χειρο-γράφων, τ. Α (1-100)*, Karyes-Mont Athos 1998.
- SPATHARAKIS 1974 : SPATHARAKIS, I., The Proskynesis in Byzantine Art. A Study in Connection with a Nomisma of Andronicus II Palaeologue, *Bulletin Antieke Beschaving* 49, 1974, p. 190-205.
- SPATHARAKIS 1975-76 : SPATHARAKIS, I., The Date of the Illustrations of the Psalter Dionysiou 65, *Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας*, 4^e sér., 8, 1975-76, p.

173-177.

- SPATHARAKIS 1976 : SPATHARAKIS, I., *The Portrait in Byzantine Illuminated Manuscripts* (Byzantina Neerlandica 6), Leiden 1976, p. 190-206.
- SPATHARAKIS 1981 : SPATHARAKIS, I., *Corpus of Dated Illuminated Manuscripts to the Year 1453*, Leiden 1981.
- SPATHARAKIS 1996 : SPATHARAKIS, I., *Studies in Byzantine Manuscript Illumination and Iconography*, Londres 1996.
- STYLIANOU 1960 : STYLIANOU, A. et J., Donors and Dedicatory Inscriptions, Supplicants and Supplications in the Painted Churches of Cyprus, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft* 9, 1960, p. 97-128.
- TSUJI 1968 : TSUJI, S.G., *The Study of the Byzantine Gospel Illustrations in Florence, Laur. VI 23 and Paris, Bibl. Nat. cod gr. 74*, Ph. D. Dissertation, Princeton 1968.
- VOCOTOPOULOS 1975-76 : VOCOTOPOULOS, P., "Ένα άγνωστο χειρόγραφο του κωδικο-γράφου 'Ιωάσαφ καὶ οἱ μικρογραφίες του : Το Ψαλτήριο Oxford Christ Church Arch. W. gr. 61, Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Αρχαιολογικῆς Ἑταιρείας, 4^e sér., 8, 1975-76, p. 179-198.
- VOCOTOPOULOS 2002 : VOCOTOPOULOS, P., *Byzantine Illuminated Manuscripts of the Patriarchate of Jerusalem*, Athènes-Jérusalem 2002.
- WEITZMANN – GALAVARIS 1990 : WEITZMANN, K. – GALAVARIS, G., *The Illuminated Greek Manuscripts. Volume One: From the Ninth to the Twelfth Century*, Princeton 1990.
- WILSON 1975 : WILSON, N.G., Books and Readers in Byzantium, *Byzantine Books and Bookmen* (Dumbarton Oaks Colloquium 1971), Washington 1975, p. 1-15.
- YOTA 2001 : YOTA, E., *Le tétraévangile Harley 1810 de la British Library. Contribution à l'étude de l'illustration des*

tétraévangiles du X^e au XIII^e siècle, Thèse de doctorat, Université de Fribourg 2001 (publication électronique à <http://ethesis.unifr.ch/thses/index.php>).

YOTA 2008 : YOTA, E., L'emplacement et l'association sémantique des illustrations dans certains tétraévangiles médio-byzantins, *ICON* 1, 2008, p. 169-178.

YOTA (à paraître) : YOTA, E., Το τετραευαγγέλιο Κίεβο Α 25. Νέες παρατηρήσεις πάνω σ'ένα χειρὸγραφο του « decorative style », *Proceedings of the 4th International Cyprological Congress (Nicosia 29 April-3 May 2008)*, éd. Society of Cypriot Studies, Nicosie (à paraître).

*. *Donation et donateurs dans le monde byzantin* (Réalités Byzantines 14), Paris, 2012, p. 265-292.

* Je tiens à remercier Nancy Ševčenko et Jean-Michel Spieser pour leurs intéressantes suggestions et remarques émises lors de la rédaction de cet article. Ma gratitude va également à Marie-Hélène Blanchet et Sylvain Destephen qui ont relu et corrigé mon article.

1. Voir en particulier : STYLIANOU 1960, p. 97-128 ; BELTING 1971, p. 149-176 ; FRANCES 1992 ; KALOPISSI-VERTI 1992 ; KALOPISSI-VERTI 1993-94, p. 129-142 ; PANAYOTIDI 1993-94, p. 143-156 ; ŠEVČENKO 1993-94, p. 157-164 ; ŠEVČENKO 1994, p. 255-285 ; CAILLET 1993 ; PANAYOTIDI 2004, p. 145-166.

2. Il ne s'agit pas ici d'une liste exhaustive de tous les exemples datés ou datables du X^e au XIV^e siècle. Les manuscrits présentés dans cet article constituent des exemples représentatifs qui nous permettront de mieux fonder nos réflexions sur le sujet. Nous

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

ψαλματωδοῦ καὶ προφητικωτάτου· / ὅθεν, παριδὼν ὑλικὴν
φαντασίαν, / γέγραφε λαμπρῶς ψαλμικὰς ὑμνωδίας. / Ὡς
ἄξίως τάξειτο τοῦτον Δεσπότης / καὶ συναριθμήσειτο μέτροις
ἀγίων, / ὡς προκρίναντα τῶν εαμερπῶν πραγμάτων / ψυεῆς
καθαρότητα καὶ νοὸς κράτος.

69. CUTLER – CARR 1976, p. 316-317.

70. Dans le tétraévangile Sinaï gr. 198, daté vers 1250, le moine Germanos, reconnu grâce à une inscription visible sur l'arrière plan de la composition (ΔΕΗCIC ΓΕΡΜΑΝΟΥ ΜΟΝΑΧΟΥ), s'agenouille devant l'évangéliste Jean qui occupe la place de la Vierge (fol. 199v). Jean, tenant le livre des évangiles de la main gauche, bénit le moine de l'autre. Il est possible que Germanos ait été moine dans un monastère dédié à Jean-le-Théologien ou encore qu'il ait voué un culte tout particulier au saint. Voir CLARK 1952, p. 24 ; BELTING 1970, p. 39-40 ; SPATHARAKIS 1976, p. 87-89 ; GALAVARIS 1995, fig. 201.

71. Cf. n. 37.

72. Sur les peintres et leur représentation dans l'art byzantin, voir HUTTER 1996, p. 4-22 ; KALOPISSI-VERTI 1993-94, p. 129-142. S. Kalopissi-Verti souligne dans son article (p. 130-131) que, hormis les représentations des peintres donateurs qui font le portrait d'un personnage réel, souvent l'image d'un peintre en train de travailler est abstraite et sert à illustrer les métaphores des textes théologiques. Citons, à titre d'exemple, le manuscrit Athos Dionysiou 61 dans lequel l'image marginale du peintre dessinant le portrait de Grégoire de Nazianze, au fol. 35r, renvoie au début de son homélie XLIII, consacrée à Basile de Césarée et écrite dans le même folio (PG 36, col. 493A). Voir

PELEKANIDES 1974, p. 109, fig. 111.

73. MANION 2006, p. 320-333 ; ŠEVČENKO 2006, p. 334-343 avec bibliographie antérieure citée dans les deux articles.

74. M. Manion revoit la datation proposée par BUCHTHAL 1961, autour de l'an 1100, et de NELSON 1987, au deuxième quart du XII^e siècle, et date le manuscrit au milieu du XII^e siècle.

MANION 2006, p. 331-332. Elle avance également l'hypothèse que le tétraévangile de Melbourne ait été réalisé dans ou pour le monastère de Petra-Prodromos à Constantinople. Cf. MANION 2006, p. 331. Aupravant H. Buchthal avait proposé que le moine Théophane, qui figure dans la miniature du fol. 1v, appartenait au monastère tôn Hodègôn, cf. BUCHTHAL 1961, p. 12. N. Ševčenko pense que le mot ἄνασσα πάντων pourrait faire référence à la Vierge ou à un monastère dédié à la Vierge Pantanassa, cf. ŠEVČENKO 2006, p. 338 n. 13.

75. Le texte ne nous permet pas de savoir si Théophane était le scribe et le peintre du codex ou s'il avait assumé toute la responsabilité de son exécution.

76. KALOPISSI-VERTI 1993-1994, p. 134.

77. ŠEVČENKO 2006, p. 338 et suivantes. Nous connaissons également l'exemple de l'empereur Jean VI Cantacuzène (1347-1354) qui est devenu moine sous le nom de Joasaph après son abdication. Dans le manuscrit Paris BnF gr. 1242, contenant des traités théologiques composés par Jean VI Cantacuzène et copiés par le moine copiste Joasaph du monastère tôn Hodègôn, nous conservons un double portrait de lui le montrant en empereur et en moine (fol. 123v). Voir SPATHARAKIS 1976, p.

129-139; *Byzance* 1992, n° 355, p. 461-462.

78. SPATHARAKIS 1981, p. 28 ; WEITZMANN – GALAVARIS 1990, p. 80-83 et fig. 224-225 ; EUAGGELATOU-NOTARA 2003, p. 485 et n. 17.

79. Théodore Gabras était stratège byzantin des thèmes orientaux de Chaldée, d'où il était originaire, et de Colonée. Il a gouverné à Trébizonde en prince indépendant jusqu'en 1098, date à laquelle il fut capturé par les Turcs à Théodosiopolis (Erzerum). Voir le récit d'Anne Comnène, *Alexiade : règne de l'empereur Alexis I Comnène, 1081-1118. Tome II, Livres V-X*, éd. Belles Lettres, Paris 1967, Livre VIII, 9, p. 151-155. Sur la famille de Gabras voir BRYER, A., A Byzantine Family: the Gabrades, c. 979-c. 1653, *University of Birmingham Historical Journal* 12, 1970, p. 175 n. 44 ; BRYER, A. – FASSOULAKIS, S. – NICOL, D.M., A Byzantine Family: the Gabrades. An Additional Note, *Byzantinoslavica* 36, 1975, p. 39 n. 5.

80. + Ἐτελειώθη σὺν θ(ε)ῶ ἡ θεόπνευστος / βίβλος αὕτη· διὰ χειρὸς ζαχαρίου / πρεσ(βυ)τ(έρου) πανελαχίστου, του πραιτωριότ(ου)· / ἐξεπιτροπῆς θεοδώρου μ(ε)γ(άλου) ὑπάτ(ου) / καὶ τεποτ(ηρη(τ(οῦ) κολωνείας τοῦ γαβρᾶ· / καὶ τῆς αὐτοῦ συνεύνου εἰρήνης· / πρὸς σκέπην καὶ διατήρησιν / καὶ ὑγείαν καὶ σ(ωτη)ρίαν καὶ ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν·+ / μηνὶ μαΐῳ ἰνδ(ικτιῶνος) Ε΄· ἔτους, ςφοε΄ (1067)·/ ἐπὶ βασιλεώς αὐτοκράτορος / ῥωμαίων κων(σταν)τ(ίνου) τοῦ δοῦκα+ / + οἱ ἀναγινώσκοντες, εὐχεσθε ὑπὲρ τοῦ γράψαντος ἅμα τῷ / κτησαμένῳ τὴν βίβλον ταύτην· / + διὰ τὸν κ(ύριο)ν· +

81. LAMBROS 1900, p. 1-2 ; PELEKANIDES 1975, p. 296-303 ; SPATHARAKIS 1976, p. 84-87; SOTEROUDIS 1998, p.7-10.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

salut de l'âme du défunt. Une valeur « mémoriale » similaire était attribuée aussi aux images que l'on désigne parfois improprement par le terme de « portraits » et qu'il faudrait plutôt définir comme « images individuelles », c'est-à-dire des solutions iconographiques visant à manifester que l'âme se soumet à la protection des personnages sacrés. À côté de cet élément, existait, peut-être encore plus fortement, le désir de s'appropriier ou d'affecter à son propre bénéfice spirituel un fragment plus ou moins noble de l'espace sacré : la projection de ses préférences dévotionnelles ou de sa propre identité sociale et de son appartenance sur un autel, une chapelle ou simple fragment de paroi décoré d'une image religieuse pouvait apparaître extrêmement efficace pour se rendre propice la perspective du monde à venir, spécialement si tout cela s'accompagnait de l'inhumation de sa dépouille dans les alentours immédiats de l'endroit sacré.



Fig. 5 Couronnement de la Vierge, figures de saints et double portrait de Jean Conti, archevêque de Nicosie, en frère

prédicateur et en évêque, tissu brodé, 1325, Pise, Museo dell'Opera del Duomo.

La signification des images individuelles était fortement conditionnée par l'interaction entre la composition qui les abritait, l'éventuelle présence de signes héraldiques et d'inscriptions, les structures associées à la commémoration spirituelle, les sépulcres des testateurs (normalement décorés du gisant du défunt) et la sacralité attribuée à l'endroit de l'espace liturgique où elles étaient placées. L'utilisation des formes d'individuation mimétique n'était pas normative, et, bien au contraire, on préférait souvent mettre en évidence l'identité corporative ou professionnelle du suppliant telle qu'elle était révélée surtout par les vêtements et les armoiries. Dans d'autres cas, on mettait en valeur l'acte de contrition des personnages en leur attribuant un habillement pénitentiel, parfois inspiré par le vêtement utilisé pendant les funérailles. Un cas chypriote en est le tissu brodé que l'archevêque de Nicosie Jean Conti fit réaliser pour le salut de l'âme de sa mère et qu'il envoya en hommage à la cathédrale de Pise en 1325 (fig. 5) : on voit ici un double portrait du prélat, à droite dans son habillement institutionnel, et, à gauche, dans l'humble sac des frères prédicateurs, dont il était un représentant. On trouve en Italie des solutions similaires, notamment, dans le cas des fresques en l'honneur de sainte Marie Madeleine commandées par l'évêque Teobaldo Pontano dans l'église inférieure d'Assise¹⁰.

L'intensité du rapport dévotionnel que l'on visait à manifester visuellement était véhiculée par d'autres éléments compositionnels, iconographiques et formels, comme l'emplacement du suppliant, qui pouvait être soit juxtaposé à l'image d'un personnage ou d'un événement sacré, soit inséré à l'intérieur du cadre qui la délimitait, l'écart dimensionnel entre

les deux et l'interaction suggérée par les regards et les gestes. Ce procédé typique de la société occidentale au Moyen Âge tardif, que l'on a essayé parfois de résumer dans l'expression « art testamentaire » et qui donna lieu à la formation de nouveaux genres fonctionnels de représentation religieuse, que j'ai proposé d'appeler « images *pro anima* », a bien laissé des traces dans l'église Notre-Dame-du-Carmel et dans d'autres églises de Famagouste. On voit ici de rares exemples de chapelles consistant en de simples niches murales, destinées de façon plus ou moins exclusive aux offices votifs pour des âmes individuelles et qu'il faut imaginer comme un ensemble intégré comprenant l'autel, la dalle funéraire située sur le pavement, une ou deux niches pour les ustensiles et *vasa sacra*, ainsi qu'une peinture murale, un panneau ou un polyptyque renfermant des sujets religieux. Un des exemples les plus singuliers et les mieux préservés de ces ensembles est la petite chapelle de l'abbesse Échive de Dampierre (morte en 1340) dans l'ancienne église Notre-Dame-de-Tortouse à Nicosie¹¹. La proximité physique de la tombe, où était représenté d'habitude le gisant du défunt recommandant son âme, et de l'autel décoré par l'image d'un personnage sacré garantissait l'échange et la communication entre le deux : l'insertion du suppliant dans l'image elle-même aboutissait souvent à répliquer le geste de soumission et à suggérer une distinction entre le corps et l'âme. D'autre part, une des particularités que l'on observe à Chypre est l'introduction des figures des suppliants dans les sépulcres collectifs des grandes familles aristocratiques, comme on le voit sur un sarcophage, sur lequel sont représentés la Déïsis et deux chevaliers de la famille des Lusignan (selon une solution très proche de celle que l'on observe dans l'icône monumentale de Kakopéttria) et dans une autre représentant la Crucifixion

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

- IMMERZEEL 2004a : IMMERZEEL, M., Holy Horsemen and Crusader Banners. Equestrian Saints in Wall Paintings in Lebanon and Syria, *Eastern Christian Art in its Late Antique and Islamic Contexts*, 1, 2004, p. 29-60.
- IMMERZEEL 2004b : IMMERZEEL, M., Medieval Wall Paintings in the Lebanon: Donors and Artists, *Chronos*, 10, 2004, p. 7-47.
- IMMERZEEL 2009: IMMERZEEL, M., *Identity Puzzles Medieval Christian Art in Syria and Lebanon*, Louvain 2009.
- JEFFERY 1918 : JEFFERY, G., *A Description of the Historic Monuments of Cyprus. Studies in the Archaeology and Architecture of the Island*, Nicosie 1918.
- KÜHNEL 1987 : KÜHNEL, G., *Wall Painting in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Berlin 1987.
- MOURIKI 1985-1986 : MOURIKI, D., Thirteenth Century Icon Painting in Cyprus, *The Griffon*, n.s., 1-2, 1985-1986, p. 9-78.
- NORDIGUIAN – VOISIN 1998 : NORDIGUIAN, L. – VOISIN, J.-C., *Châteaux et églises du Moyen Âge au Liban*, Beyrouth 1998.
- PAPAGEORGIU 1991 : PAPAGEORGIU, A., *Icons of Cyprus*, Nicosie 1991.
- PAPAGEORGIU S.D. : PAPAGEORGIU, A., *The “Royal Chapel” of Pyrga. A Guide*, Nicosie s.d.
- PIPONNIER 2004 : PIPONNIER, F., Le vêtement occidental à Chypre d’après les pierres tombales, dans IMHAUS 2004, II, p. 89-105.
- PRAWER 1974 : PRAWER, J., A Crusader Tomb of 1290 from Acre and the Last Archbishops of Nazareth, *Israel Exploration Journal*, 24, 1974, p. 241-251.
- RICHARD 2001 : RICHARD, J., Un but de pèlerinage : Notre-Dame de Nicosie, *Mosaic. Festschrift for A.H.S. Megaw*, Londres 2001, p. 135-138.
- SEMOGLOU 2001 : SEMOGLOU, A., Portraits chypriotes de

- donateurs et le triomphe de l'élégance. Questions posées par l'étude des vêtements du XIV^e au XVI^e siècle. Notes additives sur un matériel publié, *Αφιέρωμα στη μνήμη του Σωτήρη Κίσσα*, Thessalonique 2001, p. 485-509.
- ŠEVČENKO 1999 : ŠEVČENKO, N. PATTERSON, The *Vita* Icon and the Painter as Hagiographer, *Dumbarton Oaks Papers*, 53, 1999, p. 149-165.
- STYLIANOU – STYLIANOU 1960 : STYLIANOU, A. – STYLIANOU, J., Donors and Dedicatory Inscriptions, Supplicants and Supplications in the Painted Churches of Cyprus, *Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft*, 9, 1960, p. 97-128.
- STYLIANOU – STYLIANOU 1985 : STYLIANOU, A. – STYLIANOU, J., *The Painted Churches of Cyprus*, Londres 1985.
- TRAINA 1996 : TRAINA, G., Materiali sulla presenza armena nella Perugia medievale, *Ad limina Italiae. Ar druns Italioy. In viaggio per l'Italia con mercanti e monaci armeni*, ZEKIYAN, B.L., éd., Venise 1996, p. 97-113.
- TREXLER 1987 : TREXLER, R. C., *Church and Community 1200-1600. Studies in the History of Florence and New Spain*, Rome 1987.
- WESTPHALEN 2002 : WESTPHALEN, S., Wandmalereien in syrischen und lebanesischen Kirchen, *Antike Welt*, 31/5, 2002, p. 487-502.

*. *Donation et donateurs dans le monde byzantin* (Réalités Byzantines 14), Paris, 2012, p. 293-308.

1. Sur l'histoire de la ville, cf. la récente synthèse de C. Otten-Froux dans DE VAIVRE – PLAGNIEUX 2006, p. 109-118.

2. Sur cette église, cf. ENLART 1987, p. 267-274 ; JEFFERY 1918, p. 137-140 ; BOASE 1977, p. 179 ; Ph. Plagnieux et Thierry Soulard dans DE VAIVRE – PLAGNIEUX 2006, p. 251-260.
3. ENLART 1987, p. 271 et fig. 226.
4. En général, sur l’histoire du vêtement latin en Chypre, voir PIPONNIER 2004. Je suis en train de préparer une étude plus large sur les peintures murales de Famagouste et leurs datations.
5. Sur les portraits des commanditaires et leur emplacement dans les églises de rite grec à Chypre, cf. STYLIANOU – STYLIANOU 1960 ; CARR 1995 ; SEMOGLOU 2001.
6. KALOPISSI-VERTI 1992, p. 34-35.
7. ENLART 1987, p. 325-334 ; PAPAGEORGHIU s.d. ; STYLIANOU – STYLIANOU 1985, p. 428-432 ; EMMANUEL 1999, p. 242-244 ; GIOLÉS 2003, p. 177-178 ; J.-B. de Vaivre dans DE VAIVRE – PLAGNIEUX 2006, p. 297-304.
8. BACCI 2003, p. 196-197.
9. Sur ces thèmes, on se limitera ici à renvoyer aux textes généraux de CHIFFOLEAU 1980 ; TREXLER 1987 ; COHN 1992 ; BACCI 2000a ; BACCI 2003.
10. BACCI 2000b ; CARR 2005, p. 308.
11. CHAMBERLAYNE 1894, p. 109, n° 229, pl. XIX ; ENLART 1987, p. 366-367 ; IMHAUS 2001, p. 400-401 ; RICHARD 2001 ; IMHAUS 2004, I, p. 62-63 ; Ph. Plagnieux et Th. Soulard dans DE

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

du moine Vardan répond donc manifestement à une initiative personnelle où le désir du donateur d'inscrire sa mémoire dans la postérité rejoignait sûrement l'ambition d'imiter l'exemple prestigieux donné par le catholicos. Malgré le silence du colophon, il semble tout aussi vraisemblable que le commanditaire de l'évangile en ait fait cadeau à une institution religieuse.



Fig. 5 Matenadaran 3033, fol. 12.

En 1253, le même catholicos Tēr Kostandin fit réaliser le tétraévangile aujourd'hui conservé à Washington Freer Gallery of Art, ms 44.17, évoqué plus haut. Aux fol. 12v-13 (fig. 4), la dédicace occupe deux pages associant un décor géométrique, à gauche, à des rinceaux peuplés de têtes humaines entourées de feuillages, à droite. En revanche, le texte versifié ne comporte plus ici de formule empruntée à la liturgie ; bien qu'il reprenne plusieurs expressions des dédicaces précédentes, le poème se construit en deux parties, la première dévolue à la glorification du Seigneur et, la seconde offrant une prière eschatologique pour le commanditaire. Le colophon, de son côté, atteste que le

manuscrit fut copié à la demande du catholicos pour le souvenir de son âme et de ses proches, dûment nommés. Un autre colophon, rédigé à la première personne et d'une main autre que celle du copiste, probablement celle du catholicos lui-même, précise heureusement le contexte de cette commande : « J'ai fait copier cet évangile à mes justes revenus (...) et [lorsque] je me suis rendu et me suis affilié au monastère de P'os²³ et disposé d'une liturgie et un autel je leur ai offert cet évangile (...) en souvenir de moi-même et de mon neveu (...)»²⁴. » Malheureusement, on ignore si l'affiliation du prélat à cette communauté était accompagnée d'autres dons, éventuellement passés ici sous silence²⁵. À ces exemples datés, on ajoutera l'évangile 588 de Chester Beatty Library de Dublin qui n'a pas conservé son colophon mais dont les pages de dédicaces mentionnent également le catholicos Tēr Kostandin. Les peintures, pour leur part, indiquent la main du peintre Kirakos qui avait enluminé le manuscrit d'Antélias et dont l'activité est attestée à Hromkla entre 1244 et 1249²⁶.

T 'oros Rōslin, qui, à partir de 1256, signe les créations magistrales du scriptorium patriarcal et renouvelle la peinture dans les livres, introduit à son tour peu à peu des innovations remarquables dans les pages de dédicace. Sa plus ancienne œuvre connue, l'évangile de Zeyt'un, aujourd'hui divisé entre le Matenadaran, pour la plus grande partie (ms 10450), et le Musée Paul Getty, qui en conserve quatre feuillets des tables de canons, demeure cependant toujours fidèle aux leçons de ses prédécesseurs dans la conception d'ensemble du décor des tables de canons et des pages de dédicace. Ce n'est que dans les marges du reste du manuscrit que commencent à apparaître des images qui annoncent l'art ultérieur du peintre²⁷. Toutefois, dans les pages de dédicace, le poème dédicatoire se conclut avec

une invocation au Christ pour installer à la fin des temps le catholicos à ses côtés et recevoir le peintre dans sa gloire éternelle²⁸. Dans le manuscrit Jérusalem 251, le texte de la dédicace reprend presque à l'identique le modèle précédent, sans cependant le tour personnalisé des dernières lignes. L'innovation consiste, en revanche, dans les figures qui se logent dans les encadrements : sur la page de droite, la prière pour le catholicos commanditaire est précisément surmontée par l'image de la Déisis habilement installée à l'intérieur du grand arc de l'encadrement (fig. 6b) : le Christ Emmanuel au centre, entouré à la manière d'un cordon de voussure, par la Vierge, saint Jean Baptiste, deux anges et la colombe de l'Esprit Saint. Dans cette configuration, l'image du Verbe incarné, exprimée en particulier par le type du Christ Emmanuel, est délibérément placée en correspondance avec les mots « verbe sans commencement » de la première ligne du texte, qui se lit presque comme une légende de l'image. La jeunesse du Christ associe aussi à l'intercession l'idée de l'Incarnation tandis que la colombe authentifie le Logos et en accentue le caractère théophanique. C'est également la mission de David, dont l'apparition sur le folio qui fait face évoque avant tout l'ascendance royale du Christ (fig. 6a). Les mots du psaume 109,1 affichés sur le phylactère de David « le Seigneur dit à mon Seigneur assieds-toi²⁹ » semblent également faire écho au début du poème « Christ mon Seigneur » et surtout à la rédemption espérée dans les dernières lignes.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

‘EVOSYAN 1988, n° 215, p. 191-192. Cf. *Armenia Sacra* 2007, p. 260.

11. Pour les substituts visuels aux prières verbales ainsi que pour la communication entre les figures représentées, cf. NELSON 2007, p. 110.

12. Paraphrase de Jérémie 31,34, la seconde moitié du verset est reprise dans Heb 10,17.

13. CARR, 1981 et EADEM 1982.

14. ŠEVČENKO 2006, p. 334-343 ; voir aussi dans le même volume l'article de M. MANION qui descend au milieu du XII^e siècle la datation du manuscrit auparavant placée autour de l'an 1100 (Buchthal) ou du deuxième quart du XII^e siècle (Nelson). Ces deux articles récapitulent la bibliographie sur le manuscrit.

15. Cf. NELSON 2007, p. 112-113.

16. « C'est Tēr Karapet honoré par Dieu qui a acquis cela en souvenir de lui et pour l'épanouissement de son âme. Ceux qui lisez rappelez-vous-en dans le Christ. Et son saint vardapet, Połos, qui a quitté ce monde et toute sa famille rappelez-vous-en dans le Christ ».

17. Reproduction en couleurs dans CUTLER – SPIESER, 1996, fig. 298. Un second colophon, écrit selon l'habitude à la fin du recueil dans une minuscule soignée, souligne la qualité du décor, ce qui est rare dans les manuscrits, mais s'accorde avec le contexte d'un don particulièrement prestigieux. Jadis attribué au célèbre monastère impérial du Pantocrator, dont Manuel fut le

supérieur, le codex Sinait. gr. 339 est maintenant considéré comme une œuvre réalisée à Constantinople par des peintres connaisseurs de la meilleure tradition de la capitale et proches, bien que différents, de l'atelier de Kokkinobaphos. ANDERSON 1979, p. 167-185 et NELSON 1987.

18. DER NERSESSIAN 1993, p. 45. Dans un des rares exemples datés de la première moitié du XIII^e siècle, l'évangile de l'église arménienne de Galata ms 35, de 1223, le premier cahier n'a pas été achevé et tous les encadrements restent vides.

19. AGEMIAN 1991, p. 8 ; le colophon mentionne un relieur du nom de Vardan mais il n'est pas sûr que ce dernier soit l'auteur des revêtements d'argent doré en 1254, toujours conservés aujourd'hui ; *Armenian Relics from Cilicia* 2002, reproduits p. 78-79.

20. MAT 'EVOSYAN 1984, n° 211, p. 261.

21. On retrouve le même Vardan en 1260 dans le colophon du manuscrit Matenadaran 10450, cf. *infra*, reconnaissable à sa fonction d'intendant patriarcal et mentionné à nouveau comme relieur, MAT 'EVOSYAN 1984, n° 235, p. 285.

22. MAT 'EVOSYAN 1984, n° 211, p. 261. Tēr Step'anos est sans doute la même personne que le destinataire du manuscrit d'Antélias n° 8.

23. Ce monastère, confondu avec Xorin et Drazark, est attesté dans les sources, mais son emplacement demeure toujours inconnu : HILD – HELLENKEMPER 1990, p. 243.

24. DER NERSESSIAN 1963, p. 107, note que l'écriture du dernier colophon est d'une autre main, ce que nous avons confirmé. Pour le colophon, IBIDEM et MAT 'EVOSYAN 1984, n° 220, p. 270-272.

25. Il est intéressant d'évoquer le témoignage de l'historien Step'anos Orbelean sur les riches cadeaux que Léon II offrit au monastère de Tat'ev en 1282 à l'occasion de son affiliation à cette communauté, cf. RAPTI 2002, p. 168.

26. DER NERSESSIAN 1958, p. 26-28 et pl. 13 et, EADEM 1993. Le poème est édité dans MAT 'EVOSYAN 1984, n° 265, placé cependant sous l'an 1263 en raison d'une souscription de cette année à la fin du manuscrit.

27. EVANS 1998, p. 103-114.

28. MAT 'EVOSYAN 1984, n° 235, p. 286. Sans doute pour des raisons de métrique et pour faire place au nom du peintre, la fin du poème introduit des thèmes nouveaux aux accents vernaculaires ; le trône de saint Pierre n'est pas nommé, mais qualifié de kep'ayakan (princier, capital), le catholicos est présenté comme le « surveillant » (dēs) de la nation arménienne.

29. Pour ce verset et ses usages liturgiques, cf. RAPTI 2004, p. 129 et 148-154.

30. *Armenia Sacra* 2007, n° 116 ; RAPTI 2004, p. 129.

31. MAT 'EVOSYAN 1984, n° 293, p. 360. Il est intéressant de noter qu'au lieu du mot « stac'or » qui désigne habituellement l'acquéreur, on a choisi le mot žarāng, dont le premier sens est en effet héritier.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Basile, prêtre, 153
Basile, protospathaire, **190**, 274, 275, 286
basilissa, 225, 226, 227, 230
bastakta, 39
Bélisaire, 26
Belisirma, Bahattin Samanligi Kilisesi, 148
Benoît, règle de saint, 82, 83
Berroia, monastère du Prodrome, 103
Bethléhem, Basilique de la Nativité, 300
Bitola, v. Heraklea Lynkestis
Boïlas, Constantin, 38
Boïlas, Eustathios, 266
Boularioi, Aï Stratègos (église de l'archange Michel), 116, 129
Bourges, 18
Brebion, 115
Broumalia, 39
Buondelmonti, Cristoforo, 197
Buondelmonti, Esau, 221, 224
Caesar Voijhna, 221
Calabre, archevêque de, 267
Calpurnius, citoyen de Côme, 22
Campanie, 11
candidat impérial, 155
Cappadoce, 141-158, *passim* ; 163-181 *passim*
Caracalla, 12
Çarikli Kilise, 141
Carlo I Tocco, duc de Céphalonie et despote de Ioannina, 134
Carthage, concile de, 50
Cassiodore, 25, 28
Catherine, moniale, 152, 153
Çavuşin, église de Nicéphore Phocas, 141, 150
Celer, esclave à Pompéi, **60**

Célestin, pape, 86
Celje (Slovénie), 14
Césarée (Cappadoce), 175, 177, 178
Césarée Maritime, 64, 65
Chaldia, thème du Pont 104
Chandax, 131
Chariton, scribe 268
Charlemagne, 83
chartophylax, 108
Chilandar, 118, **226**, 227, **228**
Childebert Ier, 12
Chilpéric, 35
Chios, monastère de la Théotokos Spèlaiotissa, 269 ; Néa Moni, 99, 100, 164
Chorègos, 266, 286
Choziba, monastère, 67
chrisme, 36
chrysocheion, 267
Christodoulos, fondateur du monastère de Saint-Jean à Patmos, 100
Christodoulos, patriarche jacobite d'Alexandrie, 52
Christophe, fils de Constantin V, 38
Chrysapha, église de la Vierge Chrysaphitissa, 125
chrysobulle, 43, 99, 100, 102, 103, 176
Chrysostome, cordonnier, 101
Cilicie, 300, 309-324 *passim*
Claude II, 28
Clovis, 12, 18
colophon, 309, 310, 311, 315, 316, 320
colybes, 164
comes des scholes, 148
comes rei privatae (à Ravenne), 14

comes rerum privatarum, 25
comes sacrarum largitionum, 25, 28
Confrérie, 207-213, *passim*
Constance II, 25, **27**, **29**
Constant, **29**
Constant II, 37
Constantin Ier, 12, 17, 19, 25, 36, 196
Constantin V, 38, 40, 150
Constantin VII Porphyrogénète, 27, 40, 43
Constantin IX Monomaque, 43, 99, 100, 101, 102
Constantin X Doukas, 177
Constantin, fils de Marie d'Alanie, 101
Constantin, fils de Michel VII, 271
Constantin, prêtre, 145
Constantin, *skeuophylax*, 267
Constantin de Bertzraber, 314
Constantinople, 12, 27, 30, 31, , 47, 64, 89, 99, 125, 148, 153, 177, 190, 193, 197, 199, 249, 279, 312, 313 ;
 Colonne de Michel VIII, 196 ; école du patriarcat, 268 ;
 Grand Palais 100, 194 ; Stratégion, 43
Constantinople, églises et monastères, 270 ; Blachernes 39, 194 ; Chalkoprataia 210 ; Chora, 189-201 *passim* ; Née, 38, 42 ; Odègon, 268, 279 ; Pammakaristos, 126 ; Péribleptos, 102 ; Prodromos (Petra), 279 ; Sainte-Euphémie 192, 195 ; Sainte-Sophie, 38, 40, 43, 101, **192**, 193, **194**, 195, 199, 287 ; Saints-Apôtres 38, 102, 196, 197 ; Théotokos de l'Espérance 286 ; Stoudios 272
Constitutions apostoliques, 49
Conti, Jean, archevêque de Nicosie, 298
Conversion, 255-257
Coran, 247, 249, 250, 251, 253, 254
Corippus, 33

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Nicétas, domestique des scholes, 38
Nicétas, métropolite de Séleucie, sceau de, **209**, 210
Nicétas, saint, 151
Nicolas Ier, patriarche 193
Nicosie, 298, 300, icône de Agios Kassianos 303, 304 ; Notre-Dame-de-Tortouse, 299
Niğde, 176, 180
Nikolaos, primicier, 266
Niphon, moine, 152, 153
Niphon, patriarche 195
nomisma, 38, 40, 129, 135
nomisma trachy, 43
notaire (*notarios*), 76, 87, 129, 132
numerarios, 43
Ochrid, région d', 135
Octave, voir Auguste *oikodespotès*, 118
Ōšin, maréchal arménien, 321
Ostie, *xenodochium*, 13, 60
Pachymère Georges, 196
Padoue, chapelle des Scrovegni, 199
Paléologue Dèmètrios, grand domestique, 112
Paléologue, Georges et Jean, 109-110
Palerme, Martorana, 287
Pammachius, 13, 52
Panergis Michel, notaire impérial, 267
Panoplie dogmatique, 270, 271
Paracandia (Crète), 131
Parecorius Apollinaris, gouverneur de Vénétie, 13
Parentium, v. Porec
parèque, *paroikos*, 114, 119
Paris, Saints-Apôtres, 12 ; Saint-Vincent-Sainte-Croix, 12
Patelès Georges, 117, 118

Patemouos, église d'Apa, 51
 Pates, village de Cappadoce (?), 145
 Patmos, monastère de Saint-Jean-le-Théologien, 100, 268
patricien, 39
 Paul d'Antioche, évêque melkite de Sidon, 247-259 *passim*
 Paul, Apa, 87
 Paul, donateur d'un sceau à pain, 65
 Paulin de Nole, 52
 Pavie, remparts, 12
 Pedoulas, église des Archanges, 192
Peira, 103
 Pélendri, Sainte-Croix 302, **303**
péplon, 101
 Pérouse, Saint-Mathieu, 300
Pharganoi, 40
 Philippe, commanditaire d'une peinture, voir Amioun
 Philippe, saint, 67, 173
philodoria, 39
 Philostrate, 97
 Phoibammon, monastère de saint, près de Thèbes 81 ; voir Jeme
photismos, 170-171, 174
 Platsa, Saint-Nicolas, 126, 128, 130
 Pline le Jeune, 22
 Pise, cathédrale, **298**
 Poganovo, icône, 226, **227**
 Polemitas, Archange-Michel, 116, **117**, 118, **127**, 128, 129, 130
 Polos, vardapet, 313
 Pompéi, **60**
 Pontano, Teobaldo, évêque 298
 Porec, 14, 19, 20, **21**
 Potamou, ta, lieu-dit du village de Sfournou, 115
 P'os, monastère en Arménie, 316

praepositus, 38, 39
Prilep, 42
primicier, 266
Procope, 12, 26
proskynèsis 189-201 *passim*, 273, 277, 286, 287
prokritès, 118, 128
prophora, 48, 51, 57, 58, 59, 62, 64
Prôtaton, 99, 103
prothèse, 167
protopapas, 131, 132
protopatrice, 267
prôtos (de l'Athos), 99, 103, 104, 118
protospathaire, 139, 148, 149, 152, 154, 266, 274
Prousa, 117
Psallis, village, 110
Psellos, Michel, 102
psychika, 97
ptochotropheus, 53
Putna, monastère, 229, **230**
Pyrga, Sainte-Catherine, 295, **296**, **297**
pyxide, Washington, Dumbarton Oaks, 197
Qabr Hiram, 14, 19
Qal'at Sem'an, 12, 67
Radénos Ioannès, 110
Ravenne, aqueduc, 12
Ravenne, Saint-Vital, **17**, 20, 60, **61**, 62, **63**
réfectoire, 155
Reims, 18
Reliquaire, 18, 100, 150, 323
Reliques, 98, 100
Rémi, évêque de Reims, 18
Richard Cœur de Lion, 256

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

INDEX

CRÉDITS PHOTOGRAPHIQUES



Collection RÉALITÉS BYZANTINES **dirigée par Cécile Morrisson et Jacques** **Lefort**

Déjà parus :

1. *Hommes et richesses dans l'Empire byzantin / I, IV^e-VII^e siècle*, ouvrage collectif
2. *Villes et villages de Macédoine occidentale*, par V. KRAVARI
3. *Hommes et richesses dans l'Empire byzantin / II, VIII^e -XV^e siècle*, édité par V. KRAVARI, J. LEFORT et C. MORRISSON
4. *Géométries du fisc byzantin*, par J. LEFORT, R. BONDOUX, J.-Cl. CHEYNET, J.-P. GRÉLOIS, V. KRAVARI, avec la collaboration de J.-M. MARTIN
5. *Mahomet, Charlemagne et les origines de l'Europe*, par R. HODGES et D. WHITEHOUSE, traduit de l'anglais par C. MORRISSON, avec la collaboration de J. LEFORT et J.-P. SODINI
6. *Dr John Covell. Voyages en Turquie 1675-1677*, texte anglais établi, annoté et traduit par J.-P. GRÉLOIS
7. *Les centres proto-urbains russes entre scandinavie, Byzance et Occident*, édité par M. KAZANSKI, A. NERCESSIAN et C. ZUCKERMAN
8. *Jean Skylitzès. Empereurs de Constantinople*, texte traduit par B. FLUSIN et annoté par J.-Cl. CHEYNET

9. *La Bithynie au Moyen Âge*, édité par B. GEYER et J. LEFORT
10. *Urbs capta. La quatrième croisade et ses conséquences*, édité par A. E. LAIOU
11. *Les villages dans l'Empire byzantin, IV^e-XV^e siècle*, édité par J. LEFORT, C. MORRISSON, J.-P. SODINI
12. *L'orthodoxie des astrologues. La science entre le dogme et la divination à Byzance, VII^e-XIV^e siècle*, par P. MAGDALINO
13. *Les trésors monétaires byzantins des Balkans et d'Asie Mineure (491-713)*, par C. MORRISSON, V. POPOVIC, V. IVANIŠEVIC et collaborateurs

Achevé d'imprimer sur les presses
de l'imprimerie
en juin 2012

N° d'imprimeur : XXXXX
Dépôt légal : juin 2012

Imprimé en France



Composition et mise en pages réalisées par
Compo 66 – Perpignan
409/2012