Collège Doctoral Languedoc-Roussillon

THÈSE

Pour obtenir le grade de

Docteur

Délivrée par l'Université Paul-Valéry Montpellier 3

Préparée au sein de l'école doctorale 58 LLCC
Et de l'unité de recherche CEMM

Spécialité : Doctorat Histoire Spécialité Histoire médiévale

Présentée par **TATESSIAN Nicolas**

" Les femmes arméniennes : représentations, rôles et pouvoirs à travers les colophons de manuscrits arméniens (1064-1375). "

Soutenue le 17/12/2021 devant le jury composé de

Mme Isabelle AUGÉ, Professeur, Université Paul Valéry Montpellier 3	Directrice
M. Patrick DONABÉDIAN, Maître de Conférence HDR émérite, Aix-Marseille Université	Directeur
M. Julien LOISEAU, Professeur, Aix-Marseille Université	Rapporteur
Mme Ioanna RAPTI, Directrice d'études, EPHE Paris	Présidente du jury

UNIVERSITÉ PAUL VALÉRY MONTPELLIER 3

Les femmes arméniennes : représentations, rôles et pouvoirs à travers les colophons de manuscrits arméniens (1064-1375).



Երգ զարմանալի, երգ շարժվարժեցի
տեղի եղեր բարեկերտիւն
խորհուրդ խորհուրդ համերամ
զարդ երամից զարդ:
Նոճ ի նոճ յեռից
սփոր եղեգնաբէն տնկոյն,
մատն օրինօրէն նեղարեցի ոտի:
Ցօնիցն նրբեցից ի մի կից կամար,
նէհեմ թէ նէհեմ մէջօրէի ժամն:

Chant merveilleux, chant animé,

Toi qui fus construit sur mesure,

conseil avisé à la foule,

ornement céleste des troupeaux.

Telle un cyprès de feu,

un vase en faisceau de roseaux croissants,

des doigts enchantés traçant la route pour le Jour du Jugement,

de ses cils fins en une voûte conjointe,

[elle rassemble] une étoile après l'autre vers l'heure méridienne.

Grigor Narekac'i - *Mełedi Astuacacin* - Xe siècle.
Image : Assomption de la Sainte Mère de Dieu - peinture en pleine page ms Matenadaran 0836 (XIVe s.).

Résumé :

Cette étude propose une réflexion sur la notion de pouvoir dans les sociétés arméniennes du Moyen Âge entre la fin du XIe et celle du XIVe siècle, en centrant le regard sur les rôles et les représentations des femmes qui ont pu, à un titre ou à un autre, participer aux dispositifs organisant la vie de leur communauté. L'idée est d'appréhender de manière large la notion de pouvoir, non simplement comme le seul fait de la domination de l'aristocratie dynastique, mais comme une nécessité produite par l'existence même de la société arménienne, à un moment donné de son histoire.

À l'appui de cette réflexion conceptuelle, on cherche à rendre spécifiquement visible la participation des femmes à ces dispositifs de pouvoir et aux processus qui les animent. Avec cette idée qu'en déplaçant ainsi le centre de notre regard, se donnent mieux à voir la complexité et le dynamisme remarquable des sociétés arméniennes médiévales de la période considérée, et qu'on aurait tort de réduire l'histoire de celles-ci à l'histoire des souverainetés et de ses élites aristocratiques.

On se propose de le faire en partant d'une approche globale et presque sérielle de la documentation que nous avons ici rassemblée à partir des collections de colophons édités disponibles aujourd'hui. Cette approche permet d'établir des dynamiques, chronologiques, sociales et territoriales, que l'on décline ensuite autour de portraits de princesses emblématiques de l'aristocratie dans les secteurs souverains que contrôle celle-ci. À travers les portraits de ces princesses, c'est une histoire du pouvoir dans sa dimension souveraine que nous cherchons à compléter. À celle-ci, s'ajoute une histoire du pouvoir dans sa dimension gouvernementale, au sens des catégories conceptuelles proposées par Michel Foucault. On considère ici que la période qui s'étend entre 1064 et 1375 est celle d'une transformation majeure de la société arménienne médiévale, qui voit parallèlement s'effacer en son sein la domination de l'aristocratie dynastique et éclore

comme jamais la culture lettrée en arménien. Moins il y a d'Arménie sur nos cartes, plus il y a d'Arméniennes et d'Arméniens dans nos sources.

C'est aussi ce paradoxe apparent que nous interrogeons ici en suivant la présence et le parcours des femmes que nous pouvons repérer dans les colophons, notamment en relativisant les contours culturels du fait arménien, ou plutôt en intégrant à celui-ci le principal phénomène qui détermine alors sa transformation : celui de son rapport au processus d'islamisation, dont nous proposons ici d'interroger les formes de la réception.

Transformations sociales, politiques et culturelles : rendre visible la participation des femmes aux dispositifs de pouvoir à travers les colophons permet de documenter ainsi l'ensemble de ces transitions annonçant la modernité arménienne post-féodale et de connecter l'histoire des Arméniennes et des Arméniens à la vaste histoire globale de leur temps.

Abstract :

This study proposes a reflection on the notion of power and empowerment in Armenian societies of the central Middle Ages, focusing specifically on roles and representations of women who were able, in one way or another, to participate in the devices organizing the life of their community. The idea is to comprehend the notion of power in a broad way, not simply as the sole fact of the domination of the dynastic aristocracy, but as a necessity produced by the very existence of Armenian society, at a given moment in his history.

In support of this conceptual reflection, we seek to specifically make women's participation in these systems and the processes that drive them visible. With this idea that by shifting the center of our gaze in this way, the complexity and remarkable dynamism of medieval Armenian societies can be better seen. We want therefore to show that it would be wrong to reduce them to this history of sovereignties and its aristocratic elites.

We propose to do this by starting from a global and almost serial approach to the documentation that we have gathered here from the collections of published colophons available today. This approach makes it possible to establish the chronological, social and territorial dynamics, which are then declined around portraits of emblematic princesses of the aristocracy in the sovereign sectors controlled by the aristocracy. Through the portraits of these princesses, it is a story of power in its sovereign dimension that we seek to complete. To this is added a history of power in its governmental dimension, in the sense of the conceptual categories proposed by Michel Foucault.

We consider here that the period which extends between 1064 and 1375 is that of a major transformation of medieval Armenian society, which at the same time sees the domination of the dynastic aristocracy fading within it, and the literate culture in armenian blooming like never before. The less Armenia there is on our maps, the more Armenians there are in our sources.

It is also this apparent paradox that we question here by following the presence and the course of the women that we can identify in the colophons, in particular by relativizing the cultural contours of the Armenian fact, or rather by integrating into it the main phenomenon that then determines its transformation : that of its relationship to the process of Islamization, the forms of reception of which we propose here to question.

Social, political and cultural transformations : making the participation of women in power systems visible through the colophons, makes it possible to document all of these transitions announcing post-feudal Armenian modernity and to connect the history of Armenians to the vast global history of their time.

Les femmes arméniennes : représentations, rôles et pouvoirs à travers les colophons de manuscrits arméniens (1064-1375). 2

Résumé : *3*

Abstract : *5*

En guise d'avant-propos : un conte en mémoire d'elles… *11*

Introduction. Cadrage et conceptualisation du sujet : écrire l'histoire de l'Arménie en déplaçant le regard. 16

1. Peut-on écrire l'histoire des femmes arméniennes au Moyen Âge ? *16*

A. Cerner le sujet : en quoi consiste l'étude historique des « femmes » ? 18

B. La boîte à outil conceptuelle. 23

C. De la réflexion conceptuelle à l'atelier de l'historien. 33

2. L'élaboration du cadre général de la réflexion : penser les études arméniennes dans le cadre du Moyen Âge oriental. *38*

A. Histoire de l'Arménie ou histoire des Arménien-ne-s ? 39

B. La langue arménienne médiévale comme espace et pratique discursive. 41

C. L'arménité comme fait culturel et social produit par les relations de pouvoir. 46

3. Les communautés arméniennes médiévales étudiées par la participation des femmes au pouvoir. *73*

4. L'étude historique des femmes arméniennes à travers les yišatakarank'/ colophons de manuscrits. *87*

A. Les yišatakarank'/colophons comme genre : formes et contenus. 88

B. Le corpus des yišatakarank'/colophons arméniens. 95

5. La problématique et la périodisation proposée : une histoire de la participation des femmes arméniennes dans le champ du pouvoir. *110*

1. Quantifier pour rendre visible. La participation exprimée des femmes dans les colophons en ses lieux et ses formes. 121

1.1 : Le mouvement global de la participation féminine : la croissance générale des capacités de littératie. *123*

A. Une production de colophons croissante sur la séquence étudiée. 124

B. Une production multilocale qui tend à se dilater sur la séquence étudiée. 131

1.2 : Les formes générales de la participation féminine à l'économie des colophons : volume, temps, espaces et genres. 148

A. Évaluer le volume de la participation féminine dans les colophons de la séquence étudiée. 148

B. Mesurer l'ampleur de la participation féminine sur la séquence étudiée 152

C. Mesurer l'ampleur de la participation des femmes indiquées dans le corpus, selon les secteurs souverains et non souverains de l'espace arménien dans la séquence considérée. 155

D. La participation des femmes selon le type du manuscrit qui porte le colophon. 162

1.3 Typologie des femmes participantes : le rôle incontournable de la notabilité de service. 176

A. La détermination typologique des femmes participants à l'économie des colophons. 176

B. Formes et évolutions de la participation des femmes nommées dans les colophons arméniens de la période étudiée. 188

C. Un panorama de la participation féminine en fonction des territoires de production culturelle. 194

D. Un panorama de la participation féminine en fonction des types de manuscrits portant le colophon. 197

Conclusion : la participation féminine à la culture écrite des colophons comme reflet des dispositifs de pouvoir et de leurs évolutions. 200

2. Les princesses et la souveraineté arménienne au féminin : la puissance des modèles et de l'abstraction dans les colophons. 202

2.1 : Marem de Kars (v. 1050- v. 1078) : un archétype exemplaire de la souveraine arménienne du Moyen Âge central. 206

A. Marem de Kars et son époque : une princesse Bagratuni d'Arménie. 208

B. Marem à Kars, un reflet des traditions de la souveraineté arménienne. 213

C. Marem à Tzamendos, un haut dignitaire impérial. 221

D. Dignitaire de l'Empire, fidèle de l'Église arménienne et servante des siens : 227

2.2 : La reine Kir Anna / Keran (vers 1250 à 1285) : la souveraineté aristocratique en contexte post-impérial : 238

A. La reine Keran, princesse Het'umide de la branche aînée de Lambron. 239

B. Des modèles de princesses précédents à Keran, l'esquisse d'un rôle bien déterminé. 248

C. La reine Keran : une figure combinée de la souveraineté arménienne. 270

D. La postérité de l'empreinte laissée par la période de la reine Keran sur les princesses arméniennes de Cilicie. 304

2.3 Vaxax et la situation des princesses arméniennes d'Arewelk' : la souveraineté sans l'Empire chrétien : 319

A. Les princesses des faisceaux secondaires similaires à Vaxax : opportunités dynastiques et nécessités gouvernementales. 325

B. La princesse Vaxax : un exemple de princesse plus "gouvernementale" que souveraine. 343

C. Dirigeante et servante : vers une extension gouvernementale du modèle des princesses. 359

Conclusion : la diversité des princesses souveraines arméniennes : des faces différentes d'un modèle commun. 373

3. La participation des femmes aux dispositifs de gouvernement des communautés arméniennes : la notabilité de service et son rôle à travers les colophons. 377

3.1 : Les femmes dans les sociétés arméniennes du Vaspurakan et du Sasun : transformations et archaïsmes. 380

A. De la souveraineté dynastique locale à la notabilité de service, les formes de l'engagement des femmes dans le secteur durant la période de la crise structurelle de la souveraineté : XIe -XIIIe s. 383

B. Figures et formes de la participation au pouvoir des femmes de la notabilité de service durant la domination mongole (XIIIe - XIVe s.). 406

3.2 : Éclats et perles d'Empires : la participation des femmes de la notabilité dans la dilation gouvernementale de l'Arménie. 429

A. La participation des femmes de la notabilité dans l'Artaz et l'Azerbaïdjan persan : le développement d'une nouvelle Arménie d'Orient. 432

B. Les femmes participant à la production de colophons en Crimée arménienne : la dilatation de l'arménité. 452

3.3 : La participation des femmes de la notabilité dans les villes de Haute-Arménie : le laboratoire d'une nouvelle société. *473*

A. Sebastia/Sivas : une fabrique des cadres et des figures de la notabilité. 479

B. La participation des femmes dans les colophons d'Erznkay/Erzincan : la notabilité de service aux commandes. 496

Conclusion : les femmes de la notabilité et leur contexte de participation : la diversité d'un même mouvement. 510

Conclusion générale : 512

Bibliographie générale : 522

Table des figures commentées : 555

En guise d'avant-propos : un conte en mémoire d'elles…

C’est un matin clair, comme si souvent au printemps sur le plateau du Širak en *Arewelk‘*, abondamment ensoleillé et fleuri, qui ouvre cette sombre journée de mai 1236. En cette année de l’ère arménienne 685, la pieuse et estimable *Tikin* Hṙip‘simē, de la célèbre métropole d’Ani, ancienne et illustre capitale des rois Bagratuni, sent venu pour elle le jour du passage, celui où le Christ va la rappeler à elle. Depuis quelques jours déjà, Ani est assiégée par une masse inouïe et terrifiante de soldats étrangers, sortis des brumes lointaines de ces mystérieuses steppes barbares aux confins du monde civilisé, d’où Dieu puise régulièrement les forces sataniques qu’il laisse se déchaîner sur ses fidèles pour les avertir de leurs péchés innombrables, favoriser la réforme et restaurer l’ordre dans le monde.

Ces soldats maudits et cruels, habiles cavaliers maniant l’arc et l’épée avec dextérité sur leurs petits mais vifs coursiers, montrent aujourd’hui les signes d’une rage folle. Leur réputation de brutes sans pitié les a précédés. Ils ont écrasé les forces des *Tajik‘* de Perse, d’abord celle du sanguinaire Jalāl al-Dīn, qui les fuyait justement, puis celles des puissants rois de Géorgie. Face à eux, la reine Rusudan elle-même s’est repliée dans ses inexpugnables refuges des montagnes presque sans opposer de résistance. Les puissants princes du faisceau des Zak‘arean, jusque-là redoutables et invincibles, ont apparemment plié devant eux. Plus de nouvelles du seigneur Šahenšah, maître et protecteur de la ville, dont certains attendaient encore du secours, mais sans plus trop y croire à mesure que passaient les jours.

Hṙip‘simē, comme veuve d’un riche marchand propriétaire de rues entières de la ville et de fermes prospères dans les campagnes, siège à ce titre dans les assemblées, où elle ne s’exprime bien entendu pas, comme il sied à une dame de bonnes manières. Mais elle écoute. Elle a vu la panique des notables, pourtant réunis dans le sanctuaire béni de la

superbe *Katołik‘ē*, sous la protection du signe de la Croix et dans les parfums rassurants de l’encens et de la cire des bougies, qui portent aux Cieux les dévotions des fidèles. Même les sages religieux, philosophes avertis et ascètes exercés, semblent avoir perdu le discernement de ce qu’il faudrait décider face aux exigences de soumission et aux tributs démesurés du tyran de cette armée diabolique, qui se présente sous le nom imprononçable de quelque chose comme « Č‘ormałun ». Celui-ci a envoyé des émissaires, dont des chrétiens parlant arménien, déjà soumis, escortés, ou plutôt captifs, de quelques-uns de ces étrangers. Ils les ont engagés à se soumettre rapidement aux nouveaux maîtres du monde, envoyés du Ciel disent-ils, au risque de représailles terribles et d’un châtiment sans pitié. Mais leurs paroles n’ont fait qu’accroître le ressentiment et l’angoisse de la foule, qui a fini par les mettre à mort.

Maintenant, aidé d’alliés rompus à la guerre de siège, l’ennemi dresse ses machines pour attaquer les remparts de la cité, au milieu de cris délirants annonçant le massacre à venir. Face au péril mortel qui s’annonce, les princes parmi les notables, engagés à la défense de la ville, discutent à présent, mais trop tard, de leur reddition. Le parti de la soumission l’emporte finalement, mais la colère de l’ennemi ne lui laisse plus d’issue. Cela Hŗip‘simē le sait.

Mais elle, qui a été éduquée avec ces modèles de saintes pures et farouches, ascètes insoumises et guerrières de la foi, comme celle dont elle porte justement le nom, se refuse à capituler devant cette nation d’infidèles en cherchant à se dérober au juste châtiment du Seigneur. Sans doute est-ce là la funeste rétribution de toutes ces richesses orgueilleuses que la ville et ses puissantes familles accumulaient. Surtout depuis que l’ordre avait été rétabli sous le règne béni des princes géorgiens. Peut-être néanmoins, est-ce aussi la foi si imparfaite de ces maîtres qui a détourné la protection de Dieu de son troupeau ? Ou bien celle de tous ces prédicateurs et prophétesses qui se multiplient, annonçant dans leurs apocalypses hallucinées, le règne immédiat du Christ et la proche

venue du Jugement. Ne lui est-il pas arrivé elle-même de prêter l'oreille à ces exaltés qui semblent parfois si sincèrement habités de l'Esprit saint ? Eux qui critiquent avec des mots parfois si justes ce qu'elle-même n'ose pas penser du clergé et de ses rites mystérieux, que les clercs semblent garder comme un secret, peut-être pour mieux couper les fidèles de leur proximité avec le Seigneur et ses saints et protéger ainsi leurs immenses privilèges et immunités ?

N'a-t-elle pas fauté elle aussi en cédant à ces pensées ?

Heureusement, ses œuvres plaideraient en sa faveur. Elle avait sagement et pieusement géré les *ardar ardeanc'* des biens qu'elle possédait, et plus encore depuis la mort de son cher époux, avec qui elle partageait tant de choses à commencer par leur piété commune. Ils avaient fait vœu ensemble pour le jour où leurs enfants seraient parvenus à l'âge adulte, de se retirer chacun dans un des *uxt* des environs pour lequel ils avaient la même sympathie pieuse et pour lequel ils voulaient dépenser une partie de leurs biens. Ils avaient fait ensemble ce serment après que leur garçon premier-né fut tombé malade, et que malgré tous les soins et toutes ses prières et celles des religieux de leur *uxt*, parents de son époux, Dieu l'eût rappelé à lui. Si petit. Si doux. Et surtout, avant l'âge du baptême et des confessions qui sauvent. La douleur de cette perte n'a pas été totalement compensée par la naissance et la vie de leurs enfants suivants. Et pour l'âme innocente mais peut-être tout de même menacée de ce petit être, pour la sienne aussi, l'appel de la vie ascétique était apparu comme un vœu nécessaire. Mais ni pour son mari, ni pour elle, cette pieuse promesse ne se réalisera finalement. La volonté de Dieu est tout autre. Raison de plus de ne pas céder aujourd'hui devant l'épreuve et de s'en remettre pleinement à la confiance en Lui. Hrip'simē a préparé sa maisonnée, et ses filles surtout, à faire face à la mort qui vient. Au premier de ces barbares qui se présentera, elles se tiendront debout, leur cracheront au visage, les frapperont en les insultant s'ils se montrent violents. Mais d'abord, elles leur opposeront toute la force digne et pacifique de

leur foi et de leurs prières, qu'elles ne cesseront de réciter jusqu'à ce que leurs voix s'éteignent dans le sommeil éternel. Ils pourront bien prendre ce qu'ils voudront de leurs biens et de leur chair, leur âme est tout entière dans les mains de Dieu. Fasse qu'elles meurent sans outrages et dans l'amour du Christ ! Son fils cadet, jeune *manuk* initié dans une de ces turbulentes confréries qui agitent parfois la cité, a rejoint la milice. Lui qui aurait pu devenir un des *išxan* de la ville. Il mourra comme tel du moins, défendant ce qui peut encore l'être, mourant en martyr du Christ et pour protéger son peuple. Grâce à Dieu, l'aîné, nouvellement nommé *k'ahanay*, est loin d'ici, protégé dans l'épaisseur des forêts de la nouvelle Getik, là où les chevaux de ces cavaliers de l'apocalypse ne peuvent aisément se rendre, auprès des grands *vardapet* de ce couvent magnifique et angélique, digne de l'Athènes des Anciens. Là, il peut se former et étoffer le troupeau des armées de la Croix, préparant le retour de l'empereur et la victoire finale promise aux fidèles, par la foi juste et exercée. Par la maîtrise du chant aussi, lui qui a une si jolie voix. Et surtout par celle de l'écriture. Hrip'simē aussi connaît les lettres, même un peu celle des Grecs d'ailleurs, du moins suffisamment pour en retirer une certaine fierté distinctive auprès de ses pairs. Elle n'a pas eu à appeler un précepteur ou confier ses enfants à un familier plus lettré pour alphabétiser ses enfants, c'est d'ailleurs elle qui a donné le goût de l'apprentissage et l'amour de l'étude à son fils aîné.

Maintenant, elle souhaite, elle prie ardemment, que ce dernier puisse enregistrer un *yišatakaran* sur un Livre de vie, qu'il offrira au *uxt* dans lequel elle aurait aimé finir ses jours. Pour que l'on atteste encore longtemps son nom, celui de son époux et leurs enfants, celui de son frère et de ses sœurs, qui mourront en témoignant le Christ.

Puisse son nom se retrouver accolé à celui de ceux qu'elle aime pour l'éternité, sous le calame de son fils, dans l'attente de la seconde venue du Seigneur. Ainsi, elle ne mourra pas aujourd'hui, elle rejoindra son Dieu et son amour éternel. Son petit aussi, son cœur sait que la Sainte Mère de Dieu qu'elle a priée chaque jour sans faute, a intercédé et n'a

pas laissé son âme se perdre. Son nom et sa vie seront gravés et prononcés pour toujours en témoignage de son existence terrestre et en rémission de ses fautes.

Et cette dernière douce pensée recouvre le bruit furieux de la fin de son monde, sous les cris et les pierres catapultées par les balistes mongoles qui dévastent maintenant la belle cité d'Ani. Ses remparts orgueilleux. Ses rues grouillantes de vies qui s'éteignent dans les lamentations. Et écrasent finalement sa maison.

Introduction. Cadrage et conceptualisation du sujet : écrire l'histoire de l'Arménie en déplaçant le regard.

1. Peut-on écrire l'histoire des femmes arméniennes au Moyen Âge ?

Ce récit romancé reflète à sa manière ce qui peut être restitué des femmes arméniennes au cours du Moyen Âge à travers ces textes appelés dans la tradition historiographique arménienne [*yišatakarank'*] c'est-à-dire « colophons », ou mémoriaux[1]. En utilisant ici les formes du discours de ces sources et en incarnant par la fiction « les femmes » dans l'une d'elles, singulière et située, on comprend d'emblée la dimension problématique de prétendre appréhender une catégorie aussi floue et générale que celle des « femmes ». Mais simultanément, on ressent tout l'apport significatif que peut recéler une approche historique qui mettrait la focale sur ces femmes qui nous apparaissent simplement mentionnées ou plus ou moins directement agissantes.

Personne ne pourrait admettre aujourd'hui d'entrée de jeu que les femmes fussent « en-dehors » d'une histoire du Moyen Âge, marquée certes par une incontestable dimension patriarcale, mais qui serait « masculine » au point de laisser totalement les femmes hors de notre champ de vision. Admettons d'abord que si on peut considérer la société arménienne médiévale comme « patriarcale », ce qu'il faudra définir, on est par voie de conséquence obligé d'admettre de toute façon la participation active des femmes à ce cadre patriarcal et à sa reproduction, à moins de prétendre être en mesure de vérifier leur absence totale de la scène historique, ce qui n'est pas tenable. Si on a pu en conséquence poser la question de l'invisibilisation des femmes à l'exception d'une poignée d'entre elles, il a fallu reconnaître au bout du compte que celle-ci tient sans doute davantage à nos démarches, à nos questionnements, voire à nos méthodes, plutôt

[1] Colophon d'inspiration : Annexe 1, 2/148, feuille 1221-1240.

que mécaniquement et unilatéralement aux sources dont nous disposons[2]. Cette évidence n'en a pas été une concernant le sujet proposé ici, qu'il a fallu souvent justifier lors de discussions informelles qui sont toujours l'espace où s'expriment préjugés et certitudes tenues pour acquises. Pourtant, puisque les perspectives et les démarches que nous allons présenter et qui constituent ce que l'on appelle l'« histoire des femmes » ont trouvé leur chemin dans l'historiographie de la période médiévale en Occident, il est inévitable qu'elles gagnent les autres secteurs qui compartimentent académiquement cette période. Ces études restent encore toutefois largement à développer concernant la dimension arménienne du « continent médiéval »[3]. Pour commencer donc, sortons de ce conte conforté d'une certitude que l'on posera immédiatement en postulat : les femmes arméniennes ont été des acteurs dynamiques participant pleinement à l'ensemble de la vie sociale de la période vers laquelle nous allons porter notre regard et nos interrogations.

Alors quelles traces, quels vestiges, ont pu laisser derrière elles ces femmes, du moins celles qui furent en mesure de participer à la vie sociale ? Quels sont ces indices dispersés et parcellaires, laissés consciemment ou de manière égarée, involontaire ? À vrai dire, ces traces abondent et à mesure que l'attention des historiens se porte sur la question, la lumière s'intensifie, les figures et les exemples se multiplient, se précisent, irradiant les champs de nos connaissances vers des interrogations de plus en plus larges.

---

[2] À ce sujet, il faut se référer à l'excellent recueil d'articles (qui portent surtout sur la période contemporaine toutefois) publié par PERROT (M.), *Les femmes ou les silences de l'histoire*, Paris, 1998, qui pose l'ensemble des problèmes méthodologiques mais aussi historiographiques sous la forme d'un témoignage personnel de cette chercheuse de grande envergure : « *faire [l'histoire des femmes], c'est inévitablement se heurter à ce bloc de représentations qui les recouvrent et qu'il faut nécessairement analyser, sans savoir comment elles-mêmes les voyaient et les vivaient* ».

[3] Expression empruntée à PATLAGEAN (E.), *Un Moyen Âge grec. Byzance IXe-XVe siècle*, Paris, 2007, p. 375-376, un ouvrage marquant sur lequel nous revenons plus loin. L'auteur propose de voir au-delà des spécificités occidentales une commune « *aire du modèle constantien (de l'organisation du pouvoir) qui serait au bout du compte le juste périmètre d'un continent médiéval unique.* »

Il est d'abord nécessaire de prendre le temps de définir ce qui constitue notre « regard », c'est-à-dire notre perception du passé, selon les traditions historiographiques constituées au point où nous en sommes, et en partant d'où et de qui nous sommes, de ce qui a formé et construit notre perception du passé. Il nous faut aussi identifier les perspectives actuelles de la recherche dans lesquelles nous inscrivons cette perception, qui peuvent jouer ici un rôle déterminant dans une réflexion ainsi formulée : « Les femmes arméniennes : représentations, rôles et pouvoirs à travers les colophons de manuscrits arméniens (1064-1375) ».

A. Cerner le sujet : en quoi consiste l'étude historique des « femmes » ?

Commençons par le terme de « femmes », au pluriel. En France, l'étude des femmes en tant que sujet historique s'est développée significativement autour des années 1980, notamment avec le colloque tenu à Saint-Maximin en 1984, fondateur en quelque sorte, sous le titre volontairement provocateur *Une histoire des femmes est-elle possible ?*[4]. A cette date, ce que l'on désigne aujourd'hui comme « l'histoire des femmes » s'est en fait déjà élancé depuis une dizaine d'année. Le mouvement a été d'abord marqué par une influence marxiste autour d'interrogations portant surtout sur la période industrielle et ses transformations.

Très vite cependant, notamment sous l'influence des démarches structuralistes, les questionnements se sont étendus vers des sujets cernés comme « culturels » qui concourent à identifier la construction du féminin sur le long terme au sein des systèmes de relations dans les communautés. Cela pousse à quitter la période contemporaine et ses archives abondantes pour tenter de remonter plus loin dans le temps et à rechercher dans les sources de possibles invariants ou du moins des signes, des gestes, des

[4] Les actes de ce colloque ont été publiés sous la direction de PERROT (M.), *Une histoire des femmes est-elle possible ?*, Marseille, 1985.

symboles, des objets ou des paroles permettant de documenter plus précisément ce que l'on pourrait qualifier d'histoire du féminin plutôt même que histoire des femmes[5]. Ici incontestablement, la volonté initiale d'écrire ou de rendre compte d'une « histoire au féminin » a permis notamment de constituer un des champs d'investigations où déployer et élaborer en partie la démarche que l'on qualifie depuis d'anthropologie historique. En ce sens, la synthèse de grande envergure, menée par George Duby et Michelle Perrot sur l'*Histoire des femmes en Occident*, dont la publication s'étend de 1990 pour le premier tome à 2002 pour le cinquième et dernier, consacré au XXe siècle, constitue un jalon intellectuellement incontournable. La démarche proposée suit la périodisation conventionnelle, même si cela est déjà en soi source de discussion. Le volume consacré au Moyen Âge a été confié à Christiane Klapisch-Zuber, elle-même spécialiste du Moyen Âge tardif en Italie du Nord, à l'origine formée aux démarches d'investigation plutôt quantitatives portant sur les populations ou les sujets d'analyse économique. Elle s'est ensuite intéressée à la famille puis de là, à des questions l'approchant toujours davantage de l'anthropologie historique, la parenté ou la nuptialité par exemple. Christiane Klapisch-Zuber s'intéresse aujourd'hui davantage à l'articulation entre cette approche d'anthropologie historique et un questionnement plus lié aux jeux de relations et de pouvoirs au sein d'une société, notamment à la complexité des rapports sociaux entre les sexes, qui construit petit à petit un ensemble que l'on finit par désigner sous le terme de « Modernité ». L'itinéraire intellectuel de cette chercheuse illustre en fait parfaitement celui de la recherche dans notre pays sur ce sujet. A sa manière, l'*Histoire des femmes en Occident* et plus particulièrement son volume sur le Moyen Âge, constituent à la fois un

[5] Parmi de nombreux travaux de cette période, il y a notamment celui de LAGET (M.), *Entrer dans la vie : naissances et enfances dans la France traditionnelle*, Paris, 1978, complété par Idem, *Naissances : l'accouchement avant l'âge de la clinique*, Paris, 1982*,* qui assument une perspective de temps long illustrant autant par le thème que par la démarche et les méthodes, l'intérêt d'une approche que l'on qualifie alors de plus en plus d'anthropologie historique.

point d'aboutissement et une articulation vers d'autres perspectives. Dès l'ouverture, les deux éminents directeurs de la publication écrivent ainsi :

> « *Il faut récuser l'idée que les femmes seraient en elles-mêmes un objet d'histoire. C'est leur place, leur « condition », leurs rôles et leurs pouvoirs, leurs formes d'action, leur silence et leur parole que nous entendons scruter, la diversité de leurs représentations, - Déesse, Madone, Sorcière… que nous voulons saisir dans leurs permanences et leurs changements. Histoire résolument relationnelle qui interroge la société tout entière et qui est, tout autant, histoire des hommes.* »[6]

On voit là les horizons et les démarches qui nous intéressent de manière significative pour notre sujet en terme de méthode et de cadre de réflexion. Le sommaire de cette synthèse complète cela : l'ouvrage s'ouvre sur une partie réfléchissant sur « les normes du contrôle », puis aborde « les femmes dans les stratégies familiales et sociales », avant de se terminer sur trois chapitres symétriques et complémentaires : « Traces et images de femmes », « la parole des femmes » et « paroles de femmes ». On voit ainsi le panorama des démarches d'investigations par lesquelles on se propose de saisir ce qu'est une histoire médiévale des femmes, prudemment bornée à l'Occident. D'abord il s'agit d'une façon d'approfondir nos connaissances des structures sociales déjà établies par ailleurs : la famille, la féodalité, le rapport au droit, à la religion, aux pratiques de pouvoirs, en fait à la « culture » au sens anthropologique du terme. On a là la poursuite sous l'angle de l'histoire des femmes du succès plus général de l'anthropologie historique comme démarche, ouvrant les investigations dans tous les champs possibles de ce qui peut apparaître comme des pratiques sociales ou des représentations (par exemple le tournoi, la guerre, les couleurs, les émotions ou l'éducation). En fait tout ce qui peut relever de la culture définie au sens des usages, des pratiques, des sensibilités, des valeurs, des

---

[6] KLAPISCH-ZUBER (C.) dir., *Histoire des femmes en Occident*, Paris, 1991, p. 7.

normes, des croyances, des imaginaires, des constructions mémorielles qui structurent la manière dont une société ou un groupe perçoit le monde et se représente lui-même.

Cette démarche se voit complétée ici par une autre, issue plus directement de ce qu'on a qualifié de *linguistic turn*. C'est-à-dire cette interrogation dite « post-moderne » sur la valeur, le statut et la qualité des sources historiques considérées comme des « constructions discursives » situées qu'il faudrait donc mettre à distance au nom d'une irréductible subjectivité qui ne nous permettrait pas au bout du compte de rendre tout à fait compte « d'événements » ou même de « faits »[7]. Sans pousser cette démarche dans ses soupçons exagérés, son apport au plan de la réflexion et de l'analyse a été inspirant[8]. Le premier de ces apports a été d'attirer l'intérêt des chercheurs vers les expressions plus ou moins directes, ou plus ou moins obliques, sur les représentations et les rôles des femmes à travers la littérature et les sources qui nous sont parvenues. Croisée avec l'élan des *subaltern studies*[9], il est question alors d'*agency*/agentivité, c'est-à-dire tout ce qui nuance la question des structures : les marges de manœuvres, les hybridités, les langages et les formes d'incorporation ou de résistance aux discours et aux représentations établies comme dominantes et telles que perceptibles à travers la documentation que nous pouvons rassembler. Cette documentation peut être constituée de sources de toute nature, dont l'empilement, dans une logique sérielle, permet de valider tel ou tel élément que l'on peut dire « structurel » ou du moins systémique.

---

[7] A ce propos on peut faire le point en consultant : DELACROIX (C.), « Linguistic Turn », in DELACROIX (C.) et alii, *Historiographies. Concepts et débats, I*, Paris, 2010, p. 476-490.

[8] C'est ce que le philosophe Paul Ricœur a brillamment résumé en affirmant : « *Nous n'avons pas mieux que le témoignage et la critique du témoignage pour accréditer la représentation historienne du passé* ». RICŒUR (P.), *Histoire et vérités*, Paris, 2001.

[9] Pour avoir une vue d'ensemble des apports et de l'intérêt au plan historiographique de ce mouvement, qui a d'une certaine manière essayé de combiner les apports de l'analyse et de la critique textuelle avec les méthodes de la sociologie et de l'anthropologie historique, on peut lire : POUCHEPADASS (J.), « Subaltern *et* Postcolonial Studies », in DELACROIX (C.) et *alii*, *Historiographies. Concepts et débats, I*, Paris, 2010, p. 636-646.

Dans cet ordre d'idée, la première partie de cet ouvrage de synthèse sur les femmes occidentales, reflète la manière dont la recherche s'est orientée vers la question des « normes » et du « pouvoir », c'est-à-dire de la mise en discipline des pensées et des corps et donc des transcriptions sociales de l'ensemble de ces « phénomènes ». Il s'agit ici de rechercher les formes et les incorporations des figures ou des autorités qui prétendent envelopper la société, rechercher les représentations et les conflits exprimés ici aussi par les discours normatifs ou théologiques par exemple, ou par les formes artistiques, les pratiques de l'écrit, les modes, tout ce qui touche aussi la vie quotidienne et ses mille et un gestes, certitudes ou doutes que nos sources laissent percevoir. Une attention particulière est portée sur la question des « marges » c'est-à-dire des hétérodoxies, des groupes et des zones en contact avec une altérité identifiée, par les conflits et les échanges, y compris par le commerce ou la diplomatie, et produisant des hybridités plus ou moins intégrées au dispositif en mesure de constituer le « centre ». Tant le centre que les marges donc, dans la mesure ou une telle distinction est pertinente[10], permettent ainsi de percevoir le « pouvoir », la volonté d'ordonner, de sécuriser, de gouverner, d'organiser au sens propre la société en la contrôlant, notamment par le savoir ou la religion[11]. Dans ce domaine, ce sont les travaux de Michel Foucault qui ont eu un impact capital. Pour ce qui concerne notre sujet, en s'interrogeant globalement sur « l'archéologie » de la Modernité, Michel Foucault a proposé de rechercher dans le Moyen Âge ce qui annonçait cette volonté de contrôle de tous et de chacun qu'il propose d'appeler pour cette période le « gouvernement pastoral », comme matrice de la moderne « gouvernementalité » qu'il entend définir et caractériser à travers ce qu'il appelle une

---

[10] Pour une mise au point, lire FARGE (A.), « Marginalités » in DELACROIX (C.) et alii, *Historiographies. Concepts et débats, I*, Paris, 2010, p. 491-501.

[11] Pour illustrer et prolonger cette idée, il y a lieu de se référer aux travaux de David Nirenberg en posant ce cadre d'organisation et les pratiques qui en découlent au-delà des appartenances confessionnelles : NIRENBERG (D.), *Communities of violence. Persecutions of Minorities in the Middle Ages*, Princeton, 1996.

histoire des « techniques de pouvoir », des dispositifs et des savoirs qui les accompagnent[12].

On peut donc affirmer qu'étudier l'histoire des femmes au plan général, vise à mieux appréhender d'une part les structures sociales qui fondent la « culture » d'une communauté telle que définie par les apports de l'anthropologie historique et d'autre part le « pouvoir », au sens de la capacité à organiser et reproduire la vie collective et individuelle au sein de la communauté constituée, le tout tel qu'il s'exprime dans les sources qui nous sont parvenues et tel que nous pouvons le restituer par nos méthodes d'analyse.

B. La boîte à outil conceptuelle.

C'est justement le terme de « pouvoir » qui constitue dans notre sujet le point de touche le plus déterminant. L'étude de cette notion se trouve en fait liée à celle de « culture » au sens de l'anthropologie historique. Le « pouvoir » au sens où nous l'entendons ici suit la définition qu'en a proposée Michel Foucault à l'occasion de ses cours donnés au Collège de France en 1977-1978[13]. Il présente le pouvoir comme relevant moins d'une pure démarche de domination que d'un système réticulaire de pratiques et de représentations enrobant les groupes jusqu'à tendre à produire des individus comme parcelles élémentaires disciplinées et participant de manière hiérarchique et diverse à son exercice,

---

[12] Cette approche centrée sur le néologisme de « gouvernementalité » érigé en concept est définie par Michel Foucault dans l'ouvrage présenté ci-dessous FOUCAULT (M.), *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Seuil/Gallimard, Lonrai, 2004, p. 91-138. Le philosophe a par ailleurs hésité de son propre aveu à intituler son cours : « histoire de la gouvernementalité ».

[13] L'édition posthume de ces cours a été réalisée, avec l'autorisation des héritiers du philosophe mort en 1984, par François Ewald et Alessandro Fontana, et publiée sous le titre : FOUCAULT (M.), *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Seuil/Gallimard, Lonrai, 2004. Ces cours constituent donc une sorte d'aboutissement, de mise en forme et en ordre de la pensée de Michel Foucault sur la notion de pouvoir que les éditeurs proposent au fil des 13 leçons données d'ériger en récit systématisé et prêt à fournir des clefs d'interprétation, notamment aux historiens, malgré sans doute les intentions ou les vues de l'auteur.

sa production et sa reproduction. Cette participation se manifeste autant par l'incorporation des règles et des normes de la conduite collective et personnelle que par les formes éventuelles de résistances ou de contre-conduites. Parmi celles-ci, pour ce qui concerne le Moyen Âge occidental, on peut citer l'ascétisme radical, les communautés mystiques formellement égalitaires, les mouvements puritains et eschatologiques. Ce que se propose de faire Michel Foucault dans ces cours, c'est en fait de réfléchir au plan philosophique et théorique à l'archéologie de la forme contemporaine du pouvoir telle que construite par la Modernité, qu'il borne à partir du XVIIe siècle pour son articulation définitive. Mais ce faisant, il se plonge dans une analyse des périodes antérieures, et en particulier du Moyen Âge, jetant sur cette époque un regard fécond et inspirant[14].

Michel Foucault propose de déterminer deux dimensions dans la notion de pouvoir au Moyen Âge. La première est celle de la « souveraineté » qu'il inscrit dans la logique du « règne », de ce qui fonde le pouvoir régalien au sens strict : la mise en défense d'un territoire, la levée fiscale des moyens publics, l'exercice reconnu de la justice, la compilation et l'énonciation du droit. Cette dimension relève de la discipline, de l'obéissance et de la conformité à la Loi, reflet de normes idéales, et vise un « peuple » rassemblé sous l'autorité réticulaire et plus ou moins médiatisée d'un souverain, dont le modèle accompli est l'empereur. Il complète cette dimension par celle du « gouvernement » qui vise à la sécurité d'une population par tout un ensemble de discours et de dispositifs allant du général au particulier, qui prend précisément forme dans l'institution de l'Église chrétienne post-constantinienne en assumant au côté et au-delà du souverain la direction des consciences. Cela se manifeste sous la forme d'un

[14] L'assimilation des propositions de Michel Foucault par les historiens a été progressive, on peut notamment signaler les travaux du théologien AGAMBEN (G.), *Le règne et la gloire. Pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement, Homo sacer*, II, 2, Paris, 2008 et Idem, *Le Sacrement du langage. Archéologie du serment, Homo Sacer*, II, 3, Paris, 2009, qui ont inspiré l'essai de DALARUN (J.), *Gouverner c'est servir*, Paris, 2012, sur lequel nous allons plus longuement revenir.

pouvoir qui se pense comme une projection des structures de la parenté et même plus précisément du maternel, qui donc s'exerce sur une multiplicité de sujets en mouvement, ou moins en transition processionnelle durant laquelle il faut tenir compte des aléas de l'existence : naissance, morts, alliance, maladies… Il s'agit donc d'une dimension du pouvoir fondamentalement bienfaisante et oblative qui vise au Salut et à la vigilance (au sens de discipline et aussi de soin, de protection) et enfin d'un pouvoir éminent, irradiant et modélisant même la dimension souveraine avec laquelle elle tend à se confondre de manière problématique. Dans ce mouvement, il est ainsi accordé une dignité à chacun des participants en tant que « sujet » mais tout en l'enserrant, le couvrant dans un « troupeau » hiérarchisé, solidaire et protecteur. C'est l'origine et la définition de cette seconde dimension qui l'intéresse plus précisément, et dont il propose de chercher la généalogie[15] dans ce qu'il appelle l'histoire du « pastorat »[16], qu'il fait remonter à la plus

[15] Ce que Michel Foucault désigne par « généalogie » est une démarche méthodologique distincte de celle de « filiation » en ce sens où il s'agit d'une recherche multidimensionnelle, dialectique et réticulaire de ce qui fonde un phénomène.

[16] La fabrique de cette notion de « pastorat », comme activité savante, centrale et complémentaire à la dimension « souveraine » du pouvoir en s'exprimant par des dispositifs de conduite et d'économie incertaine du Salut, se déroule sur une grande partie des cours rassemblés dans l'ouvrage cité plus haut : FOUCAULT (M.), *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Seuil/Gallimard, Lonrai, 2004. On peut en suivre la définition lors des Leçons du 8 février 1978 (p. 91-134), du 15 février (p. 139-159), du 22 février (p. 167-188) où il donne finalement une définition synthétique : « *Je crois que ce pastorat, ce pouvoir pastoral, (…) ne coïncide ni avec une politique, ni avec une pédagogie, ni avec une rhétorique. C'est quelque chose d'entièrement différent. C'est un « art de gouverner les Hommes » et c'est je crois de ce côté-là qu'il faut chercher l'origine, le point de formation, de cristallisation, le point embryonnaire de cette « gouvernementalité moderne* » sur cette base, Michel Foucault explique le pastorat selon les liens de réciprocité, de service, de servitude même, d'obéissance et de dépendance qui lient le « pasteur » et ses « brebis » constituant le socle propédeutique en quelque sorte où s'élaborent progressivement les capacités de cette dimension « gouvernementale » du pouvoir qui finit par se généraliser par tout un réseau d'institutions et de pratiques à toute l'Église comme communauté, mais à travers certains nœuds particulièrement avancés, notamment concernant les communautés monastiques. Ce pastorat aboutit à l'élaboration de catégories pour penser la conduite, le codage de tous les aspects de la vie de tous et de chacun à chaque instant, générant une science des comportements et l'individualisation des personnes comme sujets tout en généralisant les dispositifs de surveillance et de contrôle. La leçon du 1er mars (p. 195-219) propose de suivre les crises de ce « pastorat » produisant des « contre-conduites » qui en sont le vis-à-vis symétrique à mesure que celui-ci développe et approfondit ses institutions et ses techniques. La leçon suivante du 8 mars (p. 233-253) donne la perspective de cette notion, en expliquant comment selon son auteur on passerait de la pastorale des âmes au gouvernement politique des hommes sur la base des développements de cette dimension au cours du Moyen Âge, qui spécifiquement ou d'abord pour l'Occident aboutissent à une reformulation de l'Empire et de l'Église universels dans le cadre des États-Nations et du libéralisme.

haute Antiquité orientale. Il affirme la centralité du rôle de l'Église chrétienne post-constantinienne dans son élaboration entre le IVe et le XVIe siècle. Il place même cet aspect au centre du mouvement historique de la période médiévale :

> « *Ce jeu du gouvernement des uns par les autres, du gouvernement du quotidien, du gouvernement pastoral, c'est cela qui a été réfléchi pendant quinze siècles comme étant la science par excellence, l'art de tous les arts, le savoir de tous les savoirs*[17]*. (…) Au fond le problème c'est de savoir pourquoi par exemple des problèmes politiques ou économiques comme ceux qui se sont posés au Moyen Âge (…) se sont traduits dans un certain nombre de thèmes, de formes religieuses (…). Je crois que si on ne prend pas le problème du pastorat, du pouvoir pastoral, de ses structures comme étant la charnière de ces différents éléments extérieurs les uns aux autres, si on ne prend pas ça comme champ d'intelligibilité, comme principe de mise en relation, comme échangeur entre les uns et les autres, je crois qu'à ce moment-là, on est obligé de revenir aux vieilles conceptions de l'idéologie et de dire que les aspirations d'un groupe, d'une classe… viennent se traduire, se refléter, s'exprimer dans quelque chose comme une croyance religieuse. Le point de vue du pouvoir pastoral, le point de vue de toute cette analyse des structures de pouvoir permet, je pense, de reprendre les choses et de les analyser non plus en forme de reflet et de transcription, mais en forme de stratégies et de tactiques.* »[18]

---

[17] Michel Foucault emprunte ici la formule au théologien Grégoire de Nazianze : *oikonomia psuchôn* ou *regimen animarum* en latin. Pour la version arménienne : COULIE (B.), LAFONTAINE (G.), *La version arménienne des discours de Grégroire de Nazianze*, Louvain, 1983 (non consultée pour le moment). Formule que l'on peut rendre par « conduite ». Notion plus poussée que celle antérieure d'*oikonomia* qui était un élargissement de gestion familiale à la sphère publique, mais qui prend ici une dimension abstraite et universelle visant le rapport hiérarchique du particulier au général. Ce qui lui permet de donner les contours de cette dimension spécifique du pouvoir qu'est le « gouvernement » fondé dans ce qu'il désigne la pastorale chrétienne, comme procédure, puisque Michel Foucault est toujours soucieux, à raison, de déterminer ses concepts selon une logique temporelle. Lire notamment pour une définition et une généalogie du « gouvernement » comme « pastorat » selon lui la Leçon du 15 février 1978, FOUCAULT (M.), *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Seuil/Gallimard, Lonrai, 2004, p. 151-159.

[18] Leçon du 1er mars 1978, in FOUCAULT (M.), *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Seuil/Gallimard, Lonrai, 2004, p. 219.

Tout l'intérêt de la lecture de Michel Foucault vient ainsi de sa capacité à proposer aux historiens une rencontre entre une approche post-structuraliste de la notion de pouvoir complétée par une démarche discursive et sémiologique de l'analyse de son fonctionnement[19], qu'il tente de constituer en paradigme[20]. En outre, son analyse du pouvoir prend en compte, mais seulement en partie, sa dimension sociale voire subsidiaire, en tout cas consubstantielle à la société elle-même, au sens où le pouvoir fonctionne comme un jeu de techniques mises en œuvre par la société, selon son organisation propre, ses contradictions et ses représentations. L'ambition méthodologique proposée par Michel Foucault est donc de grande envergure, non exempte d'ailleurs de certaines prétentions, comme celle en particulier de chercher à dépasser ou à régler ses comptes avec les postulats du matérialisme historique et de la perspective marxiste, explicitement visés dans ce passage[21].

L'attitude et la réception des historiens a été plus prudente et moins engagée sur ce plan. Jacques Dalarun a parfaitement résumé cette attitude en parlant d'une lecture par la « *tangente désinvolte*[22] » acceptant la stimulation des idées de Michel Foucault plutôt que ses conceptions ou ses lectures telles quelles. Reste que sa perspective générale et son idée concernant le Moyen Âge de distinguer ces deux dimensions de la « souveraineté »

---

19 Théorie que l'on trouve énoncée dans FOUCAULT (M.), *L'archéologie du savoir*, Paris, 1969.

20 Cette proposition a largement inspiré les révisions historiographiques sur la question du pouvoir au Moyen Âge. De manière significative, les questions proposées au concours de l'agrégation en Histoire, qu'elles portent sur l'Occident latin, Byzance, ou le monde arabo-musulman en témoignent.

21 Au principe du matérialisme dialectique qui postule que l'on peut rendre intelligible l'Histoire par les reflets du mouvement des contradictions et du « un devient deux », Michel Foucault propose de substituer sa méthode de la généalogie des compositions d'effets et des « techniques », recherchant dans l'archéologie d'un phénomène la complexité multidimensionnelle de ses origines et de ses dynamiques. FOUCAULT (M.), *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Seuil/Gallimard, Lonrai, 2004, p. 243-245.

22 DALARUN (J.), *Gouverner c'est servir*, Paris, 2012, p. 320. Dans son essai, Jacques Dalarun propose une déclinaison de l'idée de « gouvernement » en suivant la proposition de Michel Foucault en montrant à quel point elle est liée au Moyen Âge à celle de service, de servitude honorable.

et du « gouvernement » au sein de ce que nous appelons « pouvoir » dans la Chrétienté, permet de disposer d'une clef, d'une grille de lecture significative que nous allons mobiliser pour organiser l'analyse proposée dans cette étude[23]. Ajoutons pour préciser la méthode que la définition même que Michel Foucault donne au pouvoir, dans l'une ou l'autre de ses dimensions d'ailleurs, relève moins d'un intérêt pour les « structures » que pour ce qu'il appelle justement les « technologies du pouvoir » comme dispositifs ou procédures[24]. C'est-à-dire qu'il considère comme fondamental dans la réflexion le mouvement, les effets du temps et des transformations circonstancielles et profondes en jeu. À ce titre, sa démarche ne peut qu'attirer l'attention des historiens.

Il faut reconnaître aussi que la distinction qu'il propose donne une épaisseur à la théorie développée par Ernest Kantorowicz sur les deux corps du pouvoir dans les sociétés

---

[23] Il faut signaler ce que cette distinction établie par Michel Foucault doit aux travaux de Paul Veyne sur l'evergétisme antique qui lui inspirent justement cette idée multi-dimensionnelle du pouvoir et la façon dont le christianisme l'a ensuite constitué typiquement sous la forme du pastorat, VEYNE (P.), *Le Pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, 1976. On peut prolonger par la lecture de BROWN (P.), *Les chrétiens, l'argent et l'au-delà en Occident (IIIe – VIIe siècles),* traduit de l'anglais par Jean-Christophe Goddard. Belin, « Histoire », 2016, qui propose de suivre l'élaboration de ce gouvernement pastoral autour du nouveau rôle développé par les monastères dans le cadre de l'Eglise post-constantienne à l'articulation de l'Antiquité tardive et du Moyen Âge.

[24] On a là précisément ce qui fait à la fois l'intérêt et peut-être la limite de la proposition de Michel Foucault, en ce qu'elle se révèle une sorte de « codage » inconscient mais de grande envergure (visant à la fois toute la société et chaque personne) et de long terme, un peu trop mécanique pour être vérifiable en tant que telle par une analyse historique circonstanciée. Cette lecture donne une perspective, pas une formule, cela est à prendre en considération au plan méthodologique, mais à cette prudente condition, on peut en tout cas en reconnaître la valeur. Michel Foucault se défendait d'ailleurs lui-même que l'on puisse interpréter ainsi mécaniquement sa démonstration. Pour lui précisément, il n'y a pas de mécanique mais un ensemble de pratiques collectives, articulant capacités et savoirs, qui produit une manière de gouverner, un pouvoir, qui ne peut exister que selon un processus historique déterminé. Il reste néanmoins que la démarche est tout même très intellectuelle, abstraite au sens d'une « histoire de la pensée » en quelque sorte et qu'il manque une dimension sociale ou plus précisément une analyse des jeux et des rapports sociaux concrets. FOUCAULT (M.), *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Seuil/Gallimard, Lonrai, 2004, p. 282.

médiévales post-constantiniennes[25]. En ce sens, concernant le Moyen-Âge spécifiquement, la dimension « gouvernementale » du pouvoir que Michel Foucault propose d'identifier en propre est à considérer non comme une dimension particulière ou une sorte de « partage des tâches » mais comme un prolongement même de « l'État » au sens constantinien.

Il est évident que des formes « gouvernementales » du pouvoir existent sans doute depuis les origines mêmes des sociétés humaines. Mais ce qui est en jeu ici est d'une part leur élargissement et leur approfondissement en terme d'emprise sur l'organisation de la société et sur sa participation à celles-ci, au-delà du seul consentement plus ou moins passif et hors des épisodes de « révoltes ». Il s'agit pour le dire simplement de dépasser la simple perspective binaire du rapport domination/résistance. D'autre part, il s'agit dans le même élan de prendre en compte les articulations de ces formes gouvernementales avec les formes souveraines du pouvoir dans l'idée d'Empire universel. La spécificité médiévale de l'Empire porterait ainsi sur cette idée générale qu'il ne s'agit plus de gérer des entités plus ou moins autonomes et « confédérées » (des cités, des royaumes, des peuples, des temples…) mais en réalité un tout, un « troupeau » constitué d'éléments certes divers mais désormais rassemblé et mis en marche dans une direction identique, sous la conduite de la puissance souveraine suprême de l'empereur et de l'Église œcuménique au sens propre. Même au niveau local, le particularisme cède donc à l'universel, du moins à l'idée qu'il participe à une communion qui le dépasse et surtout qui importe et le détermine au premier chef. L'horizon importe plus que les

---

[25] KANTOROWICZ (E.), *The king's two bodies*, Princeton, 1957. Lire notamment p. 164-192, où l'auteur en distinguant au sein du pouvoir *christus* et *fiscus* qu'il propose de ranger ensemble, démontre leur commune nature, de par leur imprescriptibilité, exprimant l'une et l'autre mais dans deux dimensions différentes, la notion de royauté ou d'Empire, en tant que *Res publica*. C'est cette structure binaire ou bipolaire du pouvoir que la proposition de Michel Foucault, distinguant ensuite souveraineté et gouvernement, permet de prolonger et d'étendre au delà de la dimension souveraine du pouvoir. Au plan méthodologique, mais centré sur l'espace français médiéval, on peut compléter avec SASSIER (Y.), *Royauté et idéologie : Bas-Empire, monde franc, France (IVe-XIIe siècle)*, Paris, 2012, pour suivre l'évolution sur le plan intellectuel de la dimension souveraine du pouvoir et des discours théorisant sa légitimité, son organisation et ses dispositifs.

racines en quelque sorte, et ce nouveau rapport « impérial » au monde, cette nouvelle *weltanschuung*, peut être alors considéré comme ce qui définit fondamentalement la période médiévale sur ce plan. Cet aspect est donc la nouveauté la plus décisive de ce que l'on peut qualifier de « modèle constantinien », comme matrice commune de la chrétienté médiévale organisée dans son ensemble.

On peut considérer ici la lecture d'Évelyne Patlagean, médiéviste spécialiste du monde byzantin, de cette théorie. Selon elle, toutes les sociétés médiévales chrétiennes, occidentales comme orientales, sont issues de cette « matrice constantinienne » commune, au plan de leur système de pouvoir[26]. Les réformes administratives, fiscales et idéologiques mises en œuvre à partir de 297 puis du règne de l'empereur romain Constantin Ier (306-337), constituent dans cette perspective le socle décisif sur lequel s'élèvent et se développent les sociétés impériales et chrétiennes du Moyen Âge. Toutes sont marquées de cette organisation institutionnelle binaire et complémentaire dans le cadre d'un « Empire universel », entre l'empereur, sa Cour et son administration qui recouvre donc la dimension *souveraine* du pouvoir et l'Église qui prolonge cet Empire dans la dimension du *gouvernement*, en ce qu'elle incarne et rassemble idélement la nouvelle « Cité ». Pour Évelyne Patlagean, deux évolutions majeures marquent ce cadre général concernant spécifiquement Byzance, au moment de ce qu'elle présente comme sa « mutation féodale ». D'abord, la liquidation des curies municipales au VIIIe siècle, qui acte l'émergence institutionnelle des villes au sens médiéval et de leur nouvelle organisation gouvernementale. Et ensuite, ce qu'elle appelle la « révolution aristocratique » des XIe-XIIe siècles qui constitue, sur la base de la parenté telle

---

26 PATLAGEAN (E.), *Un Moyen Âge grec. Byzance IXe-XVe siècle*, Paris, 2007, p. 196-205, où l'auteur discute plus particulièrement cette question en cherchant à définir concernant Byzance la notion de « puissance publique » au sens féodal du terme sur la base de l'héritage antique. Pour préciser, elle cherche à étendre dans sa démonstration une définition de la féodalité suivant le modèle établi par Marc Bloch pour l'Occident latin, qui soit adaptée à la situation et au cadre propre de Byzance. En ce sens, c'est un complément essentiel du classique DAGRON (G.), *Empereur et prêtre : étude sur le césaropapisme byzantin*, Paris, 1996. Sur les reformulations et la longue durée de ce modèle constantinien voir MAGDALINO (P.) ed., *New Constantines : The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th-13th Centuries*, Aldershot Variorum/Ashagate, 1994.

qu'élaborée jusque-là, l'aboutissement de cette nouvelle conception de l'universel et de la gestion du bien commun, en liant les nécessités souveraines aux exigences gouvernementales de la conduite de chacun dans un cadre collectif identitaire déterminant. Cette dernière exigence est en réalité l'aspect principal du dispositif byzantin, et donc sa dimension la plus importante. Moins qu'une histoire de la souveraineté, il faudrait donc selon elle développer une histoire de ces modalités de gouvernement pour saisir et définir le monde byzantin et comprendre ses évolutions.

Enfin, on peut se référer à l'étude de Jacques Dalarun dans son essai *Gouverner c'est servir* (2012), sous-titrée *Essai de démocratie médiévale*[27]. Il se propose de suivre ici la perspective de long terme proposée par Michel Foucault. Selon sa compréhension, il faut voir l'élément central de la Modernité occidentale dans la dynamique de l'absorption par l'appareil issu de la dimension souveraine du pouvoir, de ce qui était au départ le « gouvernement » de l'Église, à mesure que s'intensifient et prolifèrent au-delà d'elle ses techniques de conduite. Cela en dépit de toutes les tentatives typiquement médiévales et occidentales de maintenir une sorte de barrière entre les deux dimensions du pouvoir. Ceci se traduit notamment par l'émergence d'un nouveau type d'État en Occident, par prolongement des bases antérieures, qui se développe comme toujours plus soucieux et capable de policer la société dans sa totalité, par la progressive mais implacable sécularisation des missions et des institutions ecclésiastiques, et par le développement des discours scientifiques se substituant au religieux en poussant la logique de codage

[27] DALARUN (J.), *Gouverner c'est servir*, Paris, 2012. Pour l'auteur, il s'agit pour prolonger la proposition de Georges Duby de penser la place, le rôle et la fonction du religieux non comme une catégorie à part mais à l'intérieur même du champ de l'organisation sociale et de le faire ici sur la question de la dimension gouvernementale du pouvoir en montrant l'enchevêtrement du social et du religieux dans cette dimension. Ce qui est à retenir ici c'est précisément que si cette dimension est liée au religieux, elle déborde dans ses dispositifs pratiques des seules institutions officielles, c'est en fait un espace de participation élargi au pouvoir, jusqu'à un certain point.

des comportements sur des espaces à une logique de programme des populations sur un territoire[28].

Avant d'en arriver à cette étape « moderne » justement, Jacques Dalarun propose de voir dans la période médiévale un laboratoire complexe et foisonnant de toutes ces tendances, qu'il suit à travers des exemples précis de conduite, de type « gouvernementale » au sein de communautés religieuses significativement inventives. Mais il le fait en refusant toute forme de téléologie ou même d'uniformité. Sa démarche en terme d'essai historique se propose dans cet ouvrage d'accorder une attention signifiante aux diverses dynamiques allant dans ce sens.

Il faut donc bien garder en tête le point d'aboutissement de cette théorie qui se veut générale, mais élaborée au bout du compte, pour expliquer la singularité de l'Occident en tant que civilisation particulière, néanmoins sortie d'une matrice méditerranéenne commune que Michel Foucault désigne comme « l'Orient ». La lecture historienne de cette distinction, telle que proposée par Jacques Dalarun et que l'on peut compléter par celle d'Évelyne Patlagean, aboutit donc à un paradoxe que n'avait pas prévu Michel Foucault, puisque toute sa démarche conçue comme topologique et différencialiste se trouve ici mise au service d'un élargissement à toute la chrétienté médiévale, occidentale comme orientale. Ceci illustre en tout cas la nécessité d'une part de questionner au-delà de l'européocentrisme dont Michel Foucault voulait pourtant se départir à tout prix, le

---

[28] Cette perspective est proposée par Michel Foucault, pour lui ce émergence de l'État moderne sous la forme d'une poursuite reformulée et approfondie de l'Empire chértien médiéval, s'opère spécifiquement en Occident entre 1580 et 1650, quand au monde finalisé, anthropocentré et peuplé des prodiges, des analogies, des codes, des chiffres et des signes de Dieu succède précisément la Modernité comme affirmation de la rationalité scientifique dans l'ordre de la pensée et de l'art de gouverner dans l'ordre politique. Raison scientifique de la Nature d'un côté, raison d'Etat et sciences politiques de l'autre comme nouveaux cadres de références. Cette redistribution reformule et dépasse l'ordre binaire post-constantinien et vide pratiquement la religion sinon de sa substance, en tout cas de son rôle traditionnel et redistribue les représentations culturelles de la logique de la Reconquête vers l'Empire dernier à celle de la recherche de la concurrence équilibrée. FOUCAULT (M.), *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Seuil/Gallimard, Lonrai, 2004, p. 237-243. Plus audacieusement même, Michel Foucault suggère de considérer la fin de l'Empire romain et avec lui de l'Eglise universelle, comme finalité de l'Histoire, et donc la sortie définitive de la période médiévale en Occident, avec le Traité de Westphalie en 1648. Idem, p. 298-299.

caractère supposé exceptionnel de l'Occident moderne face à cet Orient symétrique qui reste justement à définir[29]. D'autre part, il y a l'enjeu de complexifier le modèle, resté sommaire, qu'il a proposé pour définir et étudier le pouvoir au Moyen Âge.

Pour penser le Moyen Âge oriental, il faut donc à un moment ou un autre passer par un vis-à-vis avec la question de la Modernité, et d'une certaine manière de la modernité occidentale. C'est que nous proposerons dans cette étude, en évitant toutefois toute démarche rétrospective ou téléologique. Mais c'est bien de cette relation complexe qu'il faut partir puisqu'elle a permis sur le plan historiographique français, de forger les outils conceptuels que nous allons utiliser pour définir notre sujet et les interrogations dans la continuité desquelles nous allons développer nos analyses.

C. De la réflexion conceptuelle à l'atelier de l'historien.

Pour préciser les usages que l'on peut faire concernant notre sujet de cette distinction conceptuelle de deux dimension dans la définition pouvoir, on peut suivre plus précisément ce que Jacques Dalarun appelle trois « points de rencontre » entre celles-ci et des notions centrales de l'étude du Moyen Âge en général[30]. Ces points de rencontre permettent de spécifier cette dimension « gouvernementale » du pouvoir comme une caractéristique typiquement médiévale.

Le premier de ces points de rencontre et celui entre le pouvoir dans sa dimension du gouvernement et la place tout à la fois « *prégnante et insuffisante des réseaux de*

---

[29] Dans la Leçon du 15 février 1978, FOUCAULT (M.), *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Seuil/Gallimard, Lonrai, 2004, p. 151-159, Michel Foucault propose de voir dans la distinction « énigmatique » des deux dimensions du pouvoir qu'il conceptualise une spécificité occidentale, en soulignant comme différence l'importance de la figure impériale dans le christianisme oriental comme relevant à la fois de César et du Christ. Cela est vérifiable à Byzance et même dans le système arménien, comme on tentera de le montrer, à condition de prendre néanmoins en compte la dimension abstraite de la figure impériale dans ce que l'on peut appeler « l'espace post-byzantin » en Orient.

[30] DALARUN (J.), *Gouverner c'est servir*, Paris, 2012, p. 391-396.

parenté[31] », de leurs formes et de leurs contours (formés de normes, règles et rituels d'alliance) comme de leurs manifestations sociales (gestion patrimoniale et mémorielle, lexique symbolique religieux et profane) et bien sûr de leurs évolutions, en terme de reproductions ou de changements[32]. C'est sur ce point que s'expriment le plus clairement les rôles et les représentations genrés du pouvoir que Jacques Dalarun qualifie de « *gouvernement maternel* », tant cette dimension du pouvoir se trouve symboliquement liée par l'idée de *service*, sinon même de servitude, à des représentations féminines : à la mère, à l'épouse, mais aussi en négatif et par humilité à la prostituée et à la femme indigne[33]. Ici s'illustre la centralité du couple monogamique comme institution clef de toute la société chrétienne du Moyen Âge, assignant aux femmes et aux hommes des rôles genrés hiérarchisés mais formels puisque les représentations poussent simultanément à la communion, voire à la fusion, de ces rôles[34]. Cette dimension du pouvoir est ainsi ouverte aux hommes comme aux femmes de bon lignage au sein des familles et des communautés constituées par les réseaux de parenté et d'alliance. Mais, au bout du compte, l'Église tout entière, comme institution englobante en tant que Mère, en est l'aboutissement et le point de redistribution, exprimé de multiples manières par le genre féminin discursif et symbolique de tous les hommes qui en occupent les fonctions sacramentelles et assument le « gouvernement » de la société dans sa pluralité.

---

31 Formule empruntée à BRUGUIERE (A.), « Les « liens du sang ». Marc Bloch historien de la parenté », in *Marc Bloch aujourd'hui. Histoire comparée et Sciences Sociales*. *Textes réunis par Hartmut Atsma et André Burguière*, Paris, EHESS, 1990, p. 390.

32 Il y a lieu dans ce domaine de souligner notamment les apports méthodologiques des travaux portant sur le monde franc de LE JAN (R.), *Famille et pouvoir dans le monde franc, VIIe - Xe siècle. Essai d'anthropologie sociale*, Paris, 1997.

33 C'est là le sens de tout un développement de l'essai de Jacques Dalarun où, sous le titre de « gouvernement maternel », il se propose autour d'une longue analyse d'un billet autographe de François d'Assise d'exposer sa lecture des idées de Michel Foucault et sa façon d'exposer par effet « d'aubaine » comme il le dit, leur intérêt.

34 Cette communion métaphysique des genres, de leur dignité et de leur rôle, a été bien documentée en particulier dans la théologie des Pères cappadociens et leur héritage. HARRISON (V.), « Male and Female in Cappadocian Theology », *Journal of Theological Studies*, 41 (1990), pp. 441-471. MOMIGLIANO (A.), « The life of St Macrina by Gregory of Nyssa », *in* EADIE (J. W.) ed., *The Craft of the Ancient Historian : Essays in Honor of C. G. Starr*, Lanham MD, 1985, p. 443-458.

La deuxième rencontre est celle du pouvoir dans sa dimension gouvernementale avec la figure providentielle du souverain impérial post-constantinien au Moyen Âge. Là aussi, en Occident comme en Orient, la centralité du couple et du lignage se manifeste de plus en plus clairement au Moyen Âge comme source et condition de légitimité du souverain en tant qu'effigie, ou personne symbolique. En lui, se croisent les deux corps du pouvoir, le sacré et le profane et ses deux dimensions, la souveraineté et le gouvernement, dont son épouse prend nécessairement sa part, exprimant la synergie, la possible communion des formes et des différences au delà des catégories vue comme naturelles du monde des humains.[35] Cette communion dans la personne du souverain a aussi une perspective eschatologique : elle prépare et annonce celle du « dernier empereur » et finalement la Parousie au plan symbolique.

Enfin, la troisième rencontre est celle qui croise le pouvoir dans sa dimension gouvernementale avec les réseaux de fidélités qui maillent et structurent les sociétés. Ce qui nous apparaît tout à la fois comme un émiettement du pouvoir et un renforcement de celui-ci. Concernant l'Occident latin, cet aspect est exprimé par la notion de « féodalités[36] ». Le mouvement agité et fécond qui voit le développement de ces féodalités se manifeste comme un éparpillement de la puissance publique, mais il est plutôt une dilatation des alliances et des réseaux de fidélités, qui ouvre des opportunités jusqu'à un certain point pour certaines catégories sociales des groupes dominants[37]. Il correspond d'abord d'une promotion générale de l'aristocratie militaire et du personnel

---

[35] CANEPA (M. P.), *The two eyes of the Earth. Art and Ritual of Kingship between Rome and Sassanian Iran*, Berkeley-Los Angeles-London, 2009. On discutera plus loin l'apport de cet ouvrage, mais il faut tout de suite dire que cette définition du pouvoir souverain est repérable historiquement dans l'Orient dans son ensemble, la chrétienté post-constantinienne n'en étant finalement qu'une des expressions, mais particulièrement aboutie et surtout bien documentée.

[36] Pour une mise au point historiographique sur la notion dans sa pluralité : BARTHELEMY (D.), « La féodalité, de Charlemagne à la Guerre de Cent Ans », in *La Documentation Française*, n°8095 (2013) et MAZEL (F.), *Féodalités (888-1180)*, Paris, 2010.

[37] On suivra ici la mise au point, au titre provocateur, de BARTHELEMY (D.), « La mutation de l'an 1100 », in *Journal des Savants*, 1 (2005), p. 3-28.

religieux qui lui est lié, reproduisant toujours la même organisation binaire du pouvoir en deux corps, sacré/profane, mais en l'étendant plus profondément dans la société. Cette dynamique bouscule les formes souveraines impériales du pouvoir, en Occident comme en Orient, mais toutefois sans les remettre fondamentalement en cause. Mais surtout, ce mouvement aboutit à un approfondissement sans précédent des capacités du pouvoir d'encadrement local et à de nouvelles relations de servitude, mettant en avant une idéologie du « service honorable ». Partout, les communautés se structurent autour des réseaux d'alliance sous toutes leurs formes : parentaux, religieux, locaux ou professionnels, organisant les circulations, la production et la reproduction, disciplinant les mœurs et les corps[38], codifiant la justice et ses rituels[39], constituant de nouvelles institutions et étendant les capacités d'organisation collectives par l'éducation et la promotion de l'écrit. Les femmes ont pris collectivement une part active, malgré toutes les entraves, à toutes ces dynamiques générales concernant le pouvoir dans sa dimension gouvernementale, d'autant plus que celles-ci s'exprimaient volontiers dans les représentations à travers le genre du féminin.

Le pouvoir ainsi défini dans sa dimension gouvernementale est donc lié à la question du genre et on peut l'analyser par une approche sur le rôle et les représentations des femmes, de celles en tout cas qui furent en capacité de participer au système du pouvoir sous toutes ses formes et dont l'étude catégorielle permet d'éclairer l'ensemble.

Cependant, toutes stimulantes et inspirantes qu'elles puissent être, il se pose la question du transfert de ces problématiques, de ces approches et de ces méthodes, toutes forgées depuis l'Occident latin au sens médiéval du terme et pour s'appliquer à lui, à cet

---

38 LE GOFF (J.), TRUONG (N.), *Une Histoire du corps au Moyen Âge*, Liana Levi, 2003, qui aborde cette question dans une démarche d'anthropologie historique.

39 Il faut citer ici GAUVARD (C.), *Condamner au Moyen Âge. Pratiques de la peine capitale en France XIIIe-XVe siècle*, Paris, 2018, qui décline typiquement les dimensions du pouvoir telles que le proposait Michel Foucault dans l'analyse de l'exercice de la justice qu'elle établit.

espace oriental symétrique et plus spécifiquement même en son sein, à la société arménienne médiévale.

Avec Évelyne Patlagean, on a déjà commencé à voir le « continent médiéval » établi au plan conceptuel pour l'Occident, s'étendre vers l'Orient chrétien. En particulier, elle le fait vers l'Empire romain hellénisé, l'Empire byzantin, avec les adaptations nécessaires, en s'interrogeant précisément sur le terme de « féodalités » par lequel se résume selon elle l'ensemble des systèmes et des relations de pouvoir dans l'Empire byzantin, à partir du moment où celui-ci se dégage définitivement de ses formes directement continuées de l'Antiquité, au IXe siècle. Voici comment elle justifie son approche :

> « *On se demande si le concept de féodalité/féodalisme n'a pas été au premier chef, de Montesquieu à Marc Bloch et au-delà, la perception d'une différence ressentie à partir de l'État dit « moderne », dans l'aire où celui-ci était apparu. La définition du système féodal a semblé de ce fait aux historiens aussi indispensable que malaisée. En même temps, elle a occupé une place trop centrale dans l'étude des sociétés médiévales chrétiennes, héritières directes ou indirectes de l'Empire constantinien, pour qu'il soit possible désormais d'ignorer une clef d'analyse et d'intelligibilité devenue commune au point d'être essayée, on l'a vu, à une distance sans cesse plus grande du foyer d'origine du modèle. On l'essaiera ici sur un Empire grec dont la dénomination est au demeurant d'une simplicité trompeuse, car elle désigne un territoire qui a été en réalité aussi divers que fluctuant.* »[40]

On voit que l'extension à Byzance de ces concepts pose immédiatement à Évelyne Patlagean deux problèmes : d'une part celui des bornes même au sein de l'Orient de cet espace byzantin qu'elle se propose d'étudier. D'autre part, celui de la pertinence du concept englobant de « féodalités » pour rendre compte de l'organisation de cet espace.

---

[40] PATLAGEAN (E.), *Un Moyen Âge grec. Byzance IXe-XVe siècle*, Paris, 2007, p. 60.

On sort de sa démonstration convaincu que le terme en lui-même est mal approprié ou à tout le moins discutable, mais que son contenu au plan général permet en revanche de poser un cadre d'analyse et de compréhension efficace à condition de le concevoir et de le manipuler dans la pluralité de ses formes et dans la diversité de ses trajectoires.

L'intérêt de son analyse pour notre sujet réside d'abord dans la nouvelle perception qu'elle propose de Byzance en mettant l'accent sur une analyse de son système de pouvoir par une structure à trois termes directement inspirés des réflexions « occidentales » sur la féodalité : les réseaux de parenté, ceux d'alliance par la fidélité et enfin la notion de puissance publique construite autour de la figure impériale, qui articule autour d'elle le fisc, c'est-à-dire l'administration civile et militaire, et l'Église officielle. Ensuite, l'autre intérêt est celui des dynamiques chronologiques qu'elle fait apparaître pour suivre ce qu'elle appelle la « révolution aristocratique » des XIe-XIIe siècles. Il s'agit là de montrer comment les réseaux de l'aristocratie militaire, majoritairement originaires des frontières orientales de l'Empire, parviennent à investir, plus que dissoudre, les structures souveraines. Celles-ci conservent formellement le même aspect, s'expriment selon les mêmes codes et le même lexique et surtout conservent les mêmes institutions sur toute la période, mais sont irrémédiablement modifiées selon une logique « féodale » propre qui aboutit après 1204 Ce mouvement était dans les faits déjà amorcé auparavant, mais à partir de ce point il devient définitif, et il se constitue des États territoriaux, voire ethno-territoriaux, qui se pensent tous comme dépositaires spécifiques et comme parts de l'Empire chrétien universel continué.

2. <u>L'élaboration du cadre général de la réflexion : penser les études arméniennes dans le cadre du Moyen Âge oriental.</u>

Nous voilà ainsi parvenu à la question de l'Arménie médiévale, c'est-à-dire de cet espace et de cette période qu'il nous faut maintenant justifier, borner et lier aux autres termes de notre sujet.

A. Histoire de l'Arménie ou histoire des Arménien-ne-s ?

D'abord, l'espace arménien médiéval de notre période ne correspond pas à une réalité géographique[41]. Il existe bien sûr une région géographiquement désignée comme « Arménie » correspondant au vaste plateau s'étendant du Haut-Euphrate à la dépression de la Caspienne et de la plaine de la Koura au Taurus. Cet espace est désigné traditionnellement par les sources arabes, grecques ou latine par l'exonyme Arménie, et les sources arméniennes quant à elles le nomment [*Hayastan*] dans le sens du pays des Arméniens [*Hay*]. On trouve aussi de manière plus étroite à la période qui nous intéresse le terme [*Arewelk'*] soit « Orient », pour désigner notamment le secteur nord-est de cet espace intégrant ses marges *aluanes*/albanaises du Caucase arménisées.

---

41 Les grandes synthèses historiques sur ce sujet, celles de Réné Grousset (GROUSSET (R.), *Histoire de l'Arménie des origines à 1071*, Paris, 1947) ou d'Annie et Jean-Pierre Mahé (MAHE (A. et J.-P.), *Histoire de l'Arménie des origines à nos jours*, Paris, 2012) pour ne prendre que ces deux exemples, se sentent toutes dans l'obligation de commencer par dépeindre la géographie du plateau arménien pour en tirer l'idée d'un particularisme forgé par ce milieu, par la relation complexe et de long terme entre les sociétés et leur territoire. Il y a là quelque chose bien sûr de vérifiable, mais qu'il ne faudrait pas non plus trop forcer au point de ne plus voir l'importance tout aussi structurante des circulations à toutes les échelles et sous toutes leurs formes sur ces mêmes milieux et celles des transformations liées à ces dernières ou encore au développement des savoirs. Même hors d'Arménie géographique, les Arméniens peuvent exister en tant que tels. En outre, il ne faudrait pas non plus oublier que cet argument géographique s'appliquerait dans le même temps à l'ensemble des peuples du plateau arménien et pas spécifiquement aux Arméniens. Cette coïncidence discutable voire problématique entre ce que délimite la géographie de l'Arménie et l'histoire du peuple arménien est somme toute une aporie impossible à trancher, mais elle explique aussi le choix de titres différents pour d'autres synthèses comme celles de Gérard Dédéyan (DEDEYAN G., *Histoire du peuple arménien*, Toulouse, 3e édition, 2008) qui suit celui de la production de grande envergure *Hay Žołovurt Patmut'yun* [= *Histoire du peuple arménien*], 8 vol., Yerevan, 1967-1984 publiée dans le cadre de l'Union soviétique et selon la perspective du matérialisme historique tel que conçu et promu alors. Choisir le terme Arménie ou Arménien-ne-s relève donc déjà d'un débat, qui illustre toute la plasticité finalement hybride de ce que nous qualifions ainsi dans le contexte de notre période.

Mais on serait bien en peine au Moyen Âge de faire correspondre strictement cet espace géographique avec l'histoire des Arméniens qui le déborde très largement et qui en sens inverse ne se résume pas non plus à être le foyer des seuls Arméniens au sens linguistique ou ethnique, même s'ils peuvent y être majoritaires généralement ou localement. Dans le même ordre d'idée, se pose nécessairement la question de la traduction du terme [*hayocʻ*] qui est le génitif pluriel de [*hay*/*haykʻ*], qui au singulier désigne un ou une arménien-ne, et au pluriel peut effectivement prendre un sens géographique. Ainsi est-il délicat de traduire en français par exemple l'expression [*tʻagawor hayocʻ*] que l'on peut rendre soit par « le roi (littéralement le couronné) des Arméniens » ou soit par « le roi d'Arménie ». On peut toujours considérer que l'Arménie est là où sont les Arméniens, et que l'Arménie serait donc moins un terme géographique que topographique, mais pour éviter toute confusion avec l'acception tout de même géographique du terme Arménie, il semble que le premier choix recouvre une traduction plus juste. Cette idée est en tout cas plus vérifiable pour notre période durant laquelle précisément le terme [*hayocʻ*] désigne davantage le peuple arménien que l'espace géographique de l'Arménie en lui-même, du fait d'une part de la dispersion toujours croissante des Arméniens et d'autre part celle de la dilatation culturelle de l'arménité que nous allons essayer de repérer et d'étudier. À tout prendre, l'ethnonyme Arménien implique aussi une situation topographique *de facto*, alors que l'exonyme géographique Arménie peut être exempt de toute présence d'Arméniens. Or plus que la localisation géographique en tant que telle, c'est l'inscription topographique des communautés arméniennes qui s'affirme à cette période comme l'illustre notamment l'étendue de la présence des *xačʻkʻar*/croix-de-pierre[42].

[42] DONABEDIAN (P.), KHATCHERIAN (H. H.), *Le khatchkar, un art emblématique de l'Arménie*, 2017.

Plus largement, il se pose aussi pour notre période le dilemme nation/Empire pour repérer et qualifier les organisations souveraines arméniennes. Ce problème n'est évidement pas spécifiquement arménien, car il est repérable dans toute l'aire méditerranéenne[43].

Nous aurons à revenir à ces questions lorsque nous discuterons de la souveraineté arménienne. En tout état de cause, ce que nous allons désigner comme « arménien » ou « arménienne » correspond d'abord au Moyen Âge à deux choses bien précise, d'une part à une réalité linguistique, et d'autre part à des organisations sociales produisant et exprimant une « arménité » comme forme culturelle d'identification collective, que l'on peut saisir par l'engagement dans des dispositifs de pouvoirs communs[44].

B. La langue arménienne médiévale comme espace et pratique discursive.

Sans s'attarder sur la formation de la langue arménienne en tant que langue écrite ni sur l'histoire de la formation de sa littérature, pour l'époque qui nous intéresse, ce sont donc

---

[43] Sur cette question : PANOSSIAN (R.), *The Armenians. From Kings and Priest to merchants and commisars*, New York, 2006, p. 5-73. L'auteur traite la question dans la perspective d'expliquer les racines du sentiment national arménien sur le long terme, mais il ne met pas la focale directement depuis le Moyen Âge en tant que tel, l'analyse reste une rétrospective.
Plus spécifiquement, sur la période, mais moins centré sur la question arménienne, on peut aussi se référer à JOHNSON (L.), MURRAY (A. V.), FORDE (S.), *Concepts of National Identity in the Middle Ages*, Leeds, 1995. En français, voir NEJEDLÝ (M.), MONNET (P.) éd., *Nation et nations au Moyen Âge*, Actes du XLIVe Congrès de la SHMESP, Paris, 2014, qui adoptent une perspective résolument méditerranéenne. On peut signaler de manière significative les contributions de KAPLAN (M.), « Empire et nations à Byzance du Ve au XIe siècle », p. 151-163, MALAMUT (E.), « De l'empire des Romains à la nation des Hellènes. Evolutions identitaires des Byzantins de la fin du XIe au XVe siècle », p. 165-179 et VISSIERE (L.), « L'île utopique. Rhodes ou l'union des nations chrétiennes », p. 311-325.
Une fois ces perspectives posées, le tableau synthétique le plus complet des communautés arméniennes de la période qui nous intéresse est à consulter en lisant MAHE (A. et J.-P.), *Histoire de l'Arménie des origines à nos jours*, Paris, 2012, p. 175-317.

[44] On peut considérer dans le cas arménien que le processus d'identification au territoire est produit par la dynamique topographique d'une part et la maturation idéologique d'autre part. A minima, on ne peut que constater l'absence de consensus sur un enracinement territorial dans l'Arménie géographique dans les sources médiévales arméniennes. Plus largement, ce processus d'identification désigné par « arménité » est tout autant un processus disons « élitiste » fruit du fonctionnement des dispositifs souverains du pouvoir exercés par l'aristocratie combattante selon un mouvement *top-down* que d'un engagement élargi dans des dispositifs de gouvernement selon une logique *bottom-up*, pour reprendre les termes de la conclusion proposée par Patrick Gilli au XLIVe Congrès de la SHMESP (Prague, 2013), NEJEDLÝ (M.), MONNET (P.) éd., *Nation et nations au Moyen Âge*, Actes du XLIVe Congrès de la SHMESP, Paris, 2014, p. 331-333.

concrètement les traces écrites laissées par les usages de cette langue qui constituent le critère historique déterminant par lequel nous pouvons désigner de manière décisive une personne sous le terme d'Arménien ou d'Arménienne médiévale. Ces traces sont constituées par des dizaines de milliers de sources de natures et de genres variés : inscriptions lapidaires ou monumentales, manuscrits reliés ou feuilles éparses. Et cela encore sans compter toutes les formes admises comme langage, mais exprimées sous des codes non écrits, qui peuvent tout aussi bien être donc admis comme arméniens. Par exemple comme le sont les images, enluminures ou illustrations de manuscrits, bas-reliefs et sculptures de toute nature, figurées ou non, mais aussi les monuments ou les ruines de constructions ou d'aménagements, laissés par ceux-ci. Au delà de cette documentation, il y a encore les données issues du matériel archéologique, objets ou éléments compilés par les démarches prospectives.

Les sources écrites au sens strict du terme, les sources littéraires, constituent donc une part seulement de la surface de la documentation disponible pour remonter le temps et restituer à travers nos interrogations et nos enquêtes, la période qui nous intéresse ici et en déterminer la part arménienne. Mais toute parcellaire qu'on puisse la considérer, cette documentation constitue déjà en elle-même un matériel gigantesque de plusieurs milliers de pièces, sur lesquelles nous aurons à revenir un peu plus loin. Attachons-nous tout d'abord ici à cerner cette langue arménienne médiévale[45].

Ces formes « moyennes » de la langue arménienne nous sont d'abord connues comme un aspect pratique de la langue écrite, en particulier mis en œuvre dans les *yišatakarank'*/ colophons, mémoriaux qui accompagnent la production et l'itinéraire d'un manuscrit, mais aussi dans les inscriptions gravées, qui nous sont parvenus par l'intermédiaire de spécialistes. Pour les colophons, qui nous intéressent ici au premier chef, ces spécialistes

---

[45] Voir ici ABRAHAMYAN (A. G.,) A! A" YAN (H.), *Hayoc Lezvi Patmut yun* [= *Histoire de la langue arm nienne*], Erevan, 1942-1962 et XA! ERYAN (L. G.), *Gr! ut yan Arvesti Lezvakan-K erakanakan Tesut yun" Mi#nadaryan Hayastanum [= tude de la th orie de la grammaire linguistique arm nienne m di vale*], Erevan, 1962.

sont d'abord des copistes. C'est par leur médiation et celle des discours qu'ils produisent que nous pouvons atteindre les questions relatives aux pratiques du pouvoir des femmes que nous nous proposons d'étudier. Il nous faut donc prendre le temps de présenter ces auteurs, ces praticiens de la langue arménienne médiévale. Un copiste arménien tout d'abord ne doit pas être nécessairement un talentueux calligraphe. Certains l'ont été bien sûr, au point d'avoir quasiment la réputation d'artistes. Mais pour l'écrasante majorité des copistes, le premier mérite est d'abord d'être lisible, ce qui exige justement moins le goût de la distinction, utile pour les œuvres remarquables, que celui de la recherche de la standardisation la plus normée possible, nécessaire en contexte de croissance de la production des écrits. Un copiste doit au mieux de ses capacités pouvoir maîtriser les subtilités de la langue arménienne, comprendre le texte qu'il copie pour en respecter le contenu et éviter autant que possible erreurs et coquilles.

Jusqu'au XIIe siècle, la copie d'un manuscrit était un art pratique, transmis d'une génération de copistes à une autre de manière plus ou moins empirique et multilocale. À partir de cette date, le travail commence à se systématiser par des travaux d'étude et de réflexion sur la langue arménienne afin d'en exposer les caractéristiques permettant de former les futurs scribes autour de règles communes. Celles-ci circulent manifestement, mais sans qu'on puisse dire qu'elles se généralisent pour autant, bien qu'elles se diffusent à grande échelle, dans différents traités normatifs comme les [*k erakanut iwn*] manuels d'apprentissage et d'étude[46].

Aristakēs *Grič'*/le Scribe (XIIe siècle), fut ainsi le premier auteur d'un dictionnaire orthographique de la langue arménienne. La production et la diffusion d'un tel ouvrage témoigne en soi de l'approfondissement des compétences des scribes et de la constitution d'une véritable profession en charge d'un effort de structuration de la langue

---

[46] Ces ˙#manuels#¨ ont t publi s et tudi s par XA! ERYAN (L. G.), *Gr! ut yan Arvesti Lezvakan-K erakanakan Tesut yun" Mi#hadaryan Hayastanum* [= *Etude de la th orie de la grammaire linguistique arm nienne m di vale*], Erevan, 1962.

arménienne et de ses évolutions pour en faire un outil linguistique efficace, d'abord du point de vue de l'étude religieuse[47].

Au siècle suivant, le Cilicien Gēorg Skewṙac'i produit de petits traités, largement recopiés donc diffusés, permettant de standardiser l'orthographe, la syntaxe et la ponctuation de l'arménien écrit[48]. A la fin de notre période, Grigor Tat'ewac'i (1346-1410) approfondit encore et améliore les travaux de ses deux grands prédécesseurs, en leur donnant aussi une profondeur mystique par une approche commentée de la grammaire arménienne[49].

Un certain amour de la langue arménienne se développe ainsi chez ces professionnels de l'écriture, au départ pour des raisons pratiques, et aboutit à une relative standardisation de l'arménien écrit. Celui-ci devient ainsi un outil identitaire structurant, liant une communauté de plus en plus dispersée, sans que cela n'épuise les variétés dialectales de la langue parlée qui infiltre largement l'écrit, d'autant que cette tendance « académique » est multilocale. Il est important de souligner que l'on trace là à grand trait ce qui se manifeste comme tendance commune et non comme démarche centralisée.

Le prestige de la profession attire en tout cas des vocations relativement nombreuses qu'il faut former, ce qui implique nécessairement des dispositifs d'éducation prolongés commençant dès l'enfance. Le plus jeune scribe relevé était ainsi âgé de 12 ans[50]. De fréquentes mentions laissent entendre que cette profession était la vocation d'une vie entière, épuisante et souvent imparfaite au vue des difficultés matérielles et contextuelles qui compliquaient le travail des scribes. Toutefois, les nécessités l'emportent et subliment ces difficultés, faisant des scribes des sortes de héros spirituels aux valeurs semblables à celles de la haute noblesse aristocratique sur le plan religieux, et l'usage d'épithètes le

---

47 *Idem*, p. 227-286.

48 *Idem*, p. 287-320.

49 *Idem*, p. 321-365.

50 ABRAHAMYAN (A. G.), A! A" YAN (H.), *Hayoc Lezvi Patmut yun* [= *Histoire de la langue arm nienne*], Erevan, 1942-1962, p. 371.

plus souvent dépréciatives participe justement de ces valeurs d'humilité chrétienne devant l'accomplissement de leurs œuvres par les copistes et de leur ardeur dans l'ascétisme et la confession.

La tendance à l'uniformité se renforce encore au XIIIe siècle. Le synode de l'Église des Arméniens tenu à Sis en 1243 a statué sur l'absolue nécessité de réserver la copie de la littérature religieuse à des experts attestés, c'est-à-dire compétents, éduqués et orthodoxes selon la foi arménienne. L'idéal est de disposer de plusieurs exemplaires avant de copier ou pendant la copie, pour vérifier le plus de fois possible la précision de la copie en cours. Toute erreur dans ce domaine est vue comme un péché impardonnable et cela accroît donc la pression sur les acteurs engagés dans cette œuvre. Les colophons relèvent parfois les fautes et les erreurs de copies dans certains manuscrits, probablement aussi dans le but d'établir une certification des exemplaires disponibles pour ne sélectionner que les plus fiables pour la transmission.

Conscients de ces exigences qualitatives, les scribes reconnaissent fréquemment dans les colophons leur incompétence, demandant l'indulgence de leurs futurs lecteurs et censeurs qui voudront bien apporter leur correction. Il y a là bien sûr un *topos* du genre, relevant justement de la conception de l'humilité chrétienne exigée de tous ceux et celles qui exercent une action ou un service pieux. Mais même à le prendre littéralement, puisque les scribes médiocres existent aussi, cela nous montre toutefois moins le manque de personnel qualifié selon les plus hautes exigences canoniques et qualitatives, que la motivation de scribes « moyens » à se lancer dans la production d'une œuvre au fort capital de prestige s'ils en ont l'opportunité. Même si cet effort pouvait dépasser leur niveau de compétences à priori. L'activité de copiste a donc aussi une dimension *agônistique* qui pousse à développer un certain esprit d'entreprise, d'autant plus qu'il ne s'agit pas d'une activité personnelle ou isolée, mais d'une action collective, socialisée, nécessitant la participation et l'engagement d'un grand nombre de personnes. Écrire ou

copier exige en effet de faire face de manière entreprenante et durable à une galaxie de besoins et de tâches que les colophons permettent justement de décomposer. Il s'agit d'abord d'assurer les fournitures : le papier, l'encre et encore plus important, les originaux. Il faut également réunir des savoir-faire : la reliure ou l'enluminure par exemple, qui étaient souvent l'affaire de spécialistes différents avec lesquels il fallait coordonner le travail. D'autres aspects pratiques entrent encore en ligne de compte : fournir au scribe un lieu confortable, de la nourriture, de quoi l'éclairer, le chauffer. En outre, celui-ci ne travaille pas seul, il peut être entouré de partenaires, éventuellement de son ou ses maîtres ou dans l'autre sens de disciples en formation. Tous ces besoins se déclinent en diverses opérations et sont l'occasion d'ouvrir la surface de la participation à des degrés divers. Ce sont ainsi autant de possibilités ouvertes à des femmes en mesure de s'investir de manifester leur engagement.

C. L'arménité comme fait culturel et social produit par les relations de pouvoir.

De manière complémentaire à l'existence d'une langue arménienne écrite, distinctive et exercée par des spécialistes, on a dit enfin que la qualification « arménien-ne » relève d'une réalité sociale justement manifestée par des formes et par des discours relevant du pouvoir souverain et/ou gouvernemental.

Commençons par la dimension « souveraine » du pouvoir. Il existe au sommet de la hiérarchie sociale des rois, des princes arméniens et des reines, des princesses arméniennes auxquels il faut encore ajouter une multitude d'autres titres, qualifiant celui ou celle qui détient ou exerce un pouvoir ou un bénéfice lié à une fonction souveraine, religieuse ou corporative, et qui se présente ou s'exprime comme arménien. Mais cette dimension de « l'arménité » apparaît toutefois relative si on cherche à la déterminer

comme étant une spécificité identitaire. Existe-t-il un pouvoir souverain « arménien » pour le dire clairement ? Et si oui, quelles formes prend-il ?

Prenons la question à la base. Depuis la formation d'une tradition littéraire propre jusqu'à la période qui nous intéresse, il s'étend déjà une vaste épaisseur de six siècles. Voire de sept si on admet le processus de christianisation du pouvoir au tournant du IVe siècle comme une articulation déterminante. Durant cette longue première période du Moyen Âge arménien et en raison de la disponibilité de cette tradition littéraire justement, nous sommes en mesure d'étudier « de l'intérieur », ou du moins du haut, certains aspects du fonctionnement de la société arménienne. Avec la prudence qui s'impose.

Commençons par la dimension la plus évidente et qui a été aussi somme toute la plus discutée dans la tradition historiographique : la question de la souveraineté arménienne[51]. La société arménienne du début du Moyen Âge apparaît comme une société dominée par une aristocratie combattante organisée de manière dynastique[52] autour d'une royauté propre. Au moment où celle-ci entre dans l'histoire de la chrétienté, avec la conversion du roi Aršakuni *Trdat*/Tiridate IV, cette royauté se présente sous les traits de ce que nous qualifions par ailleurs de « monarchie constantinienne », de ce système en deux « corps » : le roi et l'Église.

Cela relativise d'emblée la spécificité de cette monarchie « constantinienne » et du modèle « romain » de l'Empire universel. Il y a de fait là une tendance propre à l'époque plus qu'une particularité culturelle qui s'exprimerait. Et cette tendance concerne autant ce

---

[51]Pour la meilleure synthèse en ce sens, voir la question de la souveraineté en particulier chez MAHE (A. et J.-P.), *Histoire de l'Arménie des origines à nos jours*, Paris, 2012 qui est posée cependant en terme de « nation » et d'« État » mais sans que ceux-ci n'aient été définis autrement que sous le sens que la modernité a forgé, et qui sont projetés de manière retrospective sur la période qui nous intéresse. Cet aspect discutable n'enlève rien à l'ensemble de l'ouvrage qui reflète la vue très large des auteurs et de leurs connaissances encyclopédiques sur le sujet, mais elle s'inscrit ainsi dans une tradition « moderniste » de l'historiographie arménienne qui ne voit pas ou mal la spécificité radicale du Moyen Âge en rapport avec la modernité. Cette réflexion étant posée, on peut se référer à la chronologie et aux indications factuelles de l'ouvrage pour poser le contexte et le problématiser dans la perspective de notre étude.

[52] TOUMANOFF (C.), *Les dynasties de la Caucasie chrétienne de l'Antiquité jusqu'au XIXe siècle : tables généalogiques et chronologiques*, Rome, 1990.

qui est alors Rome et ce qui est à ce moment le royaume des Aršakuni d'Arménie. À sa manière, la monarchie des Aršakuni s'élance elle aussi exactement, et même un peu en avance, dans la même direction que Rome, en tant que monarchie universelle sur la base du christianisme. Elle le fait parallèlement, symétriquement même, à l'Empire romain constantinien, mais dans sa sphère d'influence et en dehors de lui, en fait dans le cadre d'une continuation périphérique de l'Empire irano-parthe hellénisé[53] dont la culture de l'aristocratie des dynastes arméniens est d'abord une poursuite particulière. Ce mouvement initial a été déterminé dans l'urgence quasi-eschatologique de la menace mortelle que représentent les conquêtes de l'Empire sassanide, liquidateur de l'Empire parthe et qui se pense lui-même comme monarchie universelle, mais sur la base d'une restauration de la tradition impériale persane mythifiée des « Achéménides » et d'un mazdéisme réformé vers le monothéisme[54]. Ce positionnement arménien ambivalent et somme toute original comme une forme « irano-chrétienne » de l'Empire universel va en

---

[53] GARSOÏAN (N.), *Des Parthes au califat. Quatre leçon sur la formation de l'identité arménienne*, Paris, 1997. Une étude capitale qui pose la question, dans la longue durée du Haut Moyen-Âge, des bases culturelles de l'identité médiévale arménienne, formée par le milieu dominant des grandes dynasties autour des rois Aršakuni. Cette lecture prolonge la vue plus générale de CANEPA (M. P.) dont nous parlons ensuite. Cette forme parthe de « l'iranité » arménienne est aussi caractérisée par sa porosité avec l'hellénisme dans ses formes cappadocienne et syrienne, sans la médiation du grec dans ce dernier cas. Mais ces deux influences seront aussi renforcées par leur rôle capital et convergent dans le mouvement de la christianisation de l'Arménie géographique et de ses peuples.

[54] Sur cette analyse des deux grands Empires symétriques que furent l'Empire romain oriental et l'Empire perse sassanide, on peut se référer avec intérêt à CANEPA (M. P.), *The two eyes of the Earth. Art and Ritual of Kingship between Rome and Sassanian Iran*, Berkeley-Los Angeles-London, 2009. L'ouvrage montre la symétrie des représentations et des pratiques souveraines du pouvoir constituant pour les siècles suivant la base de l'Empire byzantin et du Califat des Abbasides qui les poursuivent dans un autre cadre, mais aussi de l'essentiel des royautés « périphériques » qui y puisent leurs références symboliques et leurs représentations. L'Arménie des Aršakuni participe aussi de cette même construction et référence impériale, mais sous une forme contrariée et inaboutie, qui finalement produit une hybridité entre ces deux pôles impériaux rivaux : « *Armenia played an especially important and constant role in facilitating exchange between the two realms, and its elites were politically and culturally adept at operating in both the Roman and the Iranian cultural spheres* » (idem, p. 26). On peut compléter cette question de l'Empire sous sa forme persane parvenue à l'époque qui nous intéresse par LAMBTON (A. K. S.), *Continuity and Change in Medieval Persia : Aspects of Administrative, Economic and Social History*, New York, 1988.
Sur la place plus particulière de l'Arménie comme « Empire contrarié » on peut trouver des éléments dans THOMSON (R. W.), MAHE (J.-P.), *From Byzantium to Iran : Armenian Studies in Honor of Nina Garsoïan*, Atlanta, 1997.

fait tracer les conceptions politiques des élites aristocratiques arméniennes, séculières ou religieuses, pour les siècles suivants, produisant au bout du compte ce qui est pour nous la culture arménienne[55].

Mais avant d'en arriver là, cette tentative impériale va d'abord échouer. La déposition du dernier roi Aršakuni en 428[56] décapite le système de pouvoir arménien, mais laisse subsister ses deux corps fondamentaux qui se sont entre temps solidement organisés : l'aristocratie combattante des [*naxarak'*] et l'Église apostolique arménienne. Cette dernière se présente progressivement sous le drapeau d'une origine apostolique éminente, comme fondée par le parthe Grigor *Lusavorič'*/l'Illuminateur et même antérieurement par l'Apôtre du Christ *surb T'adēos*/saint Thaddée.

Ces deux organes perpétuent donc le système de pouvoir souverain une fois la monarchie écrasée, mais sans centre de gravité. Une telle situation génère tout un contexte de grande instabilité interne, de rivalités entre les grandes maisons aristocratiques détentrices des grandes charges publiques liées à la monarchie déchue[57] : les Mamikonean, les Bagratuni, les Arcruni en particulier, les princes du

---

[55] On pourra suivre MAHE (A. et J.-P.), *Histoire de l'Arménie des origines à nos jours*, Paris, 2012, p. 65-104 dans un chapitre intitulé d'ailleurs de manière excellente « monothéismes » qui présentent cette construction presque impériale d'une Arménie entre Rome et la Perse, dont les divers monothéismes triomphants sont l'expression. On aurait par ailleurs tort de ne considérer que les monothéismes « bibliques » comme seules formes de cette tendance historique au monothéisme dans le contexte de cette période, comme l'illustrent les évolutions de la religion mazdéenne en Iran. D'ailleurs, le monothéisme arménien chrétien, symétrique à celui de Rome, se formule différemment et avec des aspects tout à fait originaux dans la doctrine ou dans les arts notamment, dans un mouvement contradictoire mais moins confus que divers, illustrant des hésitations et des oscillations internes et externes particulièrement complexes.

[56] TRAINA (G.), *428, une année ordinaire à la fin de l'Empire romain*, Paris, 2009. Présente dans un ouvrage original, organisé comme un panorama ou d'un calendrier de l'Empire à cette date, cet événement comme le seul fait majeur de cette « année ordinaire » au sein de cet espace impérial dans lequel l'Arménie des Aršakuni gravite. L'ouvrage est justement au plan épistémologique l'occasion d'une réflexion sur les processus de transformations, leurs manifestations, leurs échelles de perceptions et de portée.

[57] Sur ces charges et le « tableau » initial, devenu « traditionnel » de l'organisation souveraine du « dynastisme arménien », on peut lire directement : FAUTUS DE BYZANCE, Bibliothèque historique, J.-R. EMINE (trad. fr.), CHAMA, T. I, 1867, p. 209-67. P'AWTOS BUZANDATS'I, « Histoire d'Arménie », (trad. arm. mod.), rééd. in *Maténagirk' Hayots*, T. I, p. 273-428. P'AWTOS BUZANDATS'I, *The Epic Histories attributed to P'awstos Buzand (Buzandaran Patmut'iwn) ,* trad. angl. GARSOÏAN N., Cambridge Mass., 1989.

Siwnik‘, d'Arc‘ax ou d'Utik‘ plus localement, sont tous potentiellement de nouvelles dynasties royales, mais sans en avoir fondamentalement la légitimité consensuelle. Surtout, si elles se constituent royales, elles ne se prétendent pas impériales. La pression externe au même moment, avec d’un côté les Perses auxquels succède le Califat islamique arabo-persan, et les Byzantins de l’autre qui poursuivent l'Empire romain, finit par donner au système de pouvoir arménien une forme de stabilité, mais toujours insatisfaisante pour toutes les parties en jeu.

Pour le dire simplement, la tradition historique arménienne sur le plan du pouvoir est en quelque sorte une affirmation impériale contrariée. Celle-ci est sans cesse contrainte de se raccorder à un des Empires plus abouti dominants le Proche-Orient, alors même que ces derniers ne se révèlent pas non plus en mesure de briser de manière décisive le système de pouvoir arménien qui est parvenu à se constituer, même quand ils le tentent[58].

Quelle que soit la porosité entre le système de pouvoir arménien et le Califat des Abbassides ou les pouvoirs impériaux du monde arabo-musulman, ce qui constituera plus tard aussi une certaine base pour les accommodements avec les émirats anatoliens ou orientaux et même pour l’intégration dans les Empires musulmans des XIVe-XVe siècles, c’est incontestablement vers Rome que la force de gravité finit par s’exercer de la manière la plus nette. Et « Rome » c’est d’abord l’Empire byzantin de Constantinople, une fois l'empereur occidental déposé définitivement en 476. L’Occident latin, passé le XIe siècle, s’insinue de manière familière dans ce rapport à l'Empire universel chrétien, mais c’est alors sous une forme plus abstraite comme on le verra.

---

[58] On peut à ce titre prendre l'exemple des révoltes des dynastes [*naxarark‘*] du Ve siècle face à Rome ou celles du VIIIe siècle face au Califat des Abbassides de Bagdad qui aboutissent dans un cas comme dans l’autre à ce double échec des Empires constitués, sinon à briser du moins à intégrer le dispositif des dynastes à leurs propres structures de pouvoir, et à celui des dynastes arméniens de constituer autre chose qu’une forme de particularisme hybride et instable en mesure de négocier une surface périphérique de contact pour graviter autour des Empires sans les intégrer. Voir MAHE (A. et J.-P.), *Histoire de l’Arménie des origines à nos jours*, Paris, 2012, p. 94-120.

La double reconnaissance au IXe siècle par Constantinople et Bagdad de la monarchie des Bagratuni, qui gravite autour d'Ani, et de celle des Arcruni, qui gravite autour des forteresses du Vaspurakan[59], auxquelles il faut encore adjoindre celle du Siwnik' dans les confins orientaux du plateau arménien constitue donc une nouvelle étape décisive. Ce qui se joue alors, c'est la reconnaissance de l'incapacité des Empires à assimiler complètement l'Arménie et donc la nécessité de lui ménager une place spécifique dans leur dispositif respectif. Et c'est donc aussi celle de l'incapacité de l'Arménie à se constituer comme autre chose que ce que nous désignerons ici comme un « faisceau », même particulièrement puissant, de ces Empires. En interne, cette organisation autour de royautés issues de dynasties ayant éliminé ou absorbé les autres *Tohm*/Maisons dynastiques, permet de constituer des faisceaux de taille respectable mais aussi rivaux, en mesure de prélever les ressources fiscales, assurer la justice, rassembler et entretenir les troupes, les forteresses et les routes, fonder et soutenir les monastères et les villes autour desquelles s'articulent les dispositifs du pouvoir en termes militaire, judiciaire et fiscal comme en termes d'encadrement religieux (assurer le culte, éduquer, soigner, étudier), de production et de circulation marchande[60].

Les nouveaux rois des Arméniens ne peuvent donc n'être à ce stade que des auxiliaires de l'empereur, voire du Calife, auxquels ceux-ci doivent ménager une place digne de leur rang[61]. L'Église apostolique elle aussi doit négocier parallèlement sa place au sein d'un

---

[59] JONES (L.), *Between Islam and Byzantium : Aght'amar and the Visual Construction of Medieval Armenian Rulership*, Aldershot, 2007.

[60] Pour une vision générale de cet aspect important, on dispose de l'étude classique de MANANDIAN (H.), *The Trade and the Cities of Armenia in Relation to Ancient World Trade*, (trad. angl. GARSOÏAN N.), Lisbonne, 1965.

[61] Pour une vision d'ensemble de ces royautés dynastiques dans le cadre de la périphérie impériale de Byzance : ZEKIYAN, (B. L.), « Riflessioni preliminari sulla spiritualità armena. una cristianità di "frontiera" : martoria ed apertura all' oikumene », *Orientalia Christiania Periodica*, 61, 1995, p. 333-335. Pour la royauté des Bagratuni bonne synthèse en terme de souveraineté : MAHE (A.) et J.-P.), *Histoire de l'Arménie des origines à nos jours*, Parsi, 2012, p. 127-174. Pour la royauté des Arcruni, on peut lire : HOVANISSIAN (R.) dir., *Armenian Van/Vaspurakan*, Costa Mesa, Mazda Publishers, 2000.

dispositif impérial ouvert à une hiérarchisation souple des institutions mais particulièrement rétif à l'idée de tolérance confessionnelle concernant les Byzantins. On aurait sans doute tort de réduire cette dynamique de rapprochement à une mise en périphérie des royautés dynastiques arméniennes. Ce mouvement n'est en effet pas du tout unilatéral. L'Empire byzantin participe de manière particulièrement active à cette intégration, qui prend un tour encore plus poussé avec l'arrivée au pouvoir de la dynastie macédonienne à Constantinople. Le poids des enjeux de sa frontière orientale transforme donc aussi l'Empire byzantin. On pourrait dire que les deux évolutions qu'on voyait parallèles de Rome et de l'Arménie deviennent alors des tangentes qui se rencontrent, presque jusqu'à fusionner. Les empereurs macédoniens, Basile Ier (867-886) et Basile II (960-1025) en particulier, revendiquent alors typiquement une ascendance Aršakuni arménienne. Ils organisent une synergie entre les forces de l'Empire et celle des dynastes royaux arméniens, soudées par l'élan de la Reconquête en Orient et vers la Syrie-Mésopotamie. Toute cette période marque de manière déterminante les élites aristocratiques et la culture écrite arménienne qui en est issue. Elle sert ensuite de modèle notamment dans la littérature eschatologique, pour y placer les références qui servent ensuite à négocier avec l'Empire.

On ne comprendrait pas ce qui se joue dans le système de pouvoir arménien au point où s'ouvre notre étude si on ne comprenait pas que ses élites du XIe siècle ont ainsi largement intégré « l'Arménie » comme étant le faisceau d'un Empire, qu'il faudrait chrétien et universel, et que par conséquent tout l'enjeu ne consiste pas à « rétablir » une souveraineté propre arménienne, mais d'affirmer une souveraineté arménienne dans le cadre d'un Empire puisqu'il était de toute façon alors inenvisageable qu'elle puisse être autre chose. Dans l'idéal, cette souveraineté devait se confondre même avec l'Empire. Il n'y a donc pas encore de volonté « nationale » de faire vivre un « État arménien » comme tel, qui serait l'expression anachronique d'un « génie identitaire » propre.

L'enjeu pour les élites aristocratiques arméniennes était plutôt qu'il fallait une souveraineté arménienne comme centre de gravité du système de pouvoir en interne, afin que celle-ci puisse lui permettre de se raccorder à un Empire. Et à ce point, c'était encore sous la conduite de Constantinople que devait se former le cadre de l'unification de l'Humanité à venir, si tant est que cet horizon puisse avoir dépassé le stade de la spéculation eschatologique. Bien entendu, dans ce cadre, il était attendu que les forces de l'aristocratie arménienne et de son Église jouent un rôle de premier plan[62]. Il s'agissait donc tout autant d'établir cette souveraineté que de s'entendre sur les termes de ce raccord, dans lequel les deux corps du pouvoir arménien, aristocratie combattante et Église apostolique, devaient trouver leur place.

Les réflexions sur les Empires et sur les relations interconfessionnelles sont alors abondantes dans la littérature arménienne propre à ces milieux et cela est particulièrement remarquable à la période qui nous intéresse[63]. Il n'y a en fait rien d'étonnant à ce que celle-ci ait produit des auteurs de grande envergure, comme par exemple l'est Nersēs *Lambronac'i*/de Lambron[64], sur des sujets qui nous apparaissent inter-relationnels, mais qui sont œcuméniques ou impériaux au sens d'universel selon la perspective médiévale. De même, on ne peut non plus s'étonner que le thème des relations entre les Arméniens, c'est-à-dire les grands acteurs du système de pouvoir arménien, et les tenants d'une capacité impériale supérieure (Byzantins, arabo-persans,

---

62 POGOSSIAN (Z.), « The Last Emperor or the Last Armenian King ? Some Considerations on Armenian Apocalyptic Literature from the Cilician Period, in The Armenian Apocalyptic Tradition : A Comparative Perspective », *in* BARDAKJIAN (K. B.), LA PORTA (S.), *The Armenian Apocalyptic Tradition*, *a comparative perspective*. *Essays Presented in Honor of Professor Robert W. Thomson on the Occasion of His Eightieth* Birthday, Brill, 2014, pp. 457-503.

63 C'est dans cette perspective que par exemple DEDEYAN G., *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés. Etude sur les pouvoirs arméniens dans le Proche-Orient méditerranéen (1068-1150)*, 2 vol., Lisbonne, 2003, développe l'idée que les Arméniens sont « entre » plusieurs autres peuples, c'est-à-dire selon nous que la souveraineté arménienne tente de conceptualiser l'Empire chrétien selon sa situation.

64 AUGE (I.), DEDEYAN (G.) dir., *L'Église arménienne entre Grecs et Latins, fin XIe - milieu XVe siècle*, Paris, 2009.

turco-persans, Francs, Mongols, voire Géorgiens) occupent une grande place dans les dossiers constitués par la tradition historiographique arménienne.

C'est un fait littéraire ou discursif généralisé dans notre documentation, mais il démontre moins une sorte de capacité identitaire arménienne à l'équilibre « géopolitique » qu'une nécessité incontournable d'équilibrer le dispositif de pouvoir sur lequel s'organise concrètement et symboliquement l'aristocratie souveraine arménienne, et plus profondément, la société arménienne. Dans le même ordre d'idée, c'est souvent par les formes du discours religieux que s'expriment ces dynamiques et particulièrement par la littérature eschatologique, dont les images et les références alimentent pratiquement l'ensemble de la littérature religieuse de notre période[65].

D'une manière générale, en terme de perspective, la poursuite en Orient du cadre impérial universel, chrétien puis islamique, constitue sans doute la principale source de distinction avec l'Occident latin. Dans un cas, l'évolution historique aboutit aux XVIe-XVIIe siècles à l'effondrement sans retour du cadre impérial au profit des États-Nations naissants, et dans l'autre, à la restauration d'un Empire unitaire, l'Empire ottoman, formellement islamique mais irrémédiablement hétérogène.

Parmi les moteurs explicatifs de cette divergence, il faut sans doute prendre en compte l'importance décisive des migrations « impériales » à notre période, et en particulier les migrations turques et mongoles, les unes souvent imbriquées dans les autres. Cette importance des migrations avait déjà été remarquée par Réné Grousset, qui avait noté la façon dont les espaces impériaux et sédentaires de l'Eurasie, exception faite précisément de l'Europe occidentale après le IXe siècle au plus tard, avaient battu au rythme des invasions des nomades de la steppe septentrionale de l'Asie centrale. Ces peuples

---

65 Sur le sujet BARDAKJIAN (K. B.), LA PORTA (S.) dir., *The Armenian Apocalyptic Tradition. A Comparative Perspective*, Leiden-Boston, 2014, et pour ouvrir la perspective : BALIVET (M.), « Textes de fin d'Empire, récits de fin du Monde : à propos de quelques thèmes communs aux groupes de la zone byzantino-turque », *in* LELLOUCH (B.) et S. YÉRASIMOS (S.) éd., *Les traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople*, L'Harmattan, Paris-Montréal, 1999, p. 17-35.

nomades des marges impériales sédentaires étaient les meilleurs détenteurs ou du moins les meilleurs spécialistes de cette arme décisive qu'est la cavalerie d'assaut, toujours perfectionnée et renforcée par l'usage de l'arc, de l'équipement guerrier et des tactiques qui en découlent en bataille rangée. En fait, ces nomades sont systématiquement perçus dans les sources impériales comme des combattants redoutablement bien organisés, maîtrisant tout un ensemble d'avantages concrets, sans même parler de l'usage assumé de la terreur, qui les rend presque toujours vainqueurs[66], du moins jusqu'à la rupture de la Modernité, avec la généralisation des armes à feu et l'organisation militaire poussée des villes. Cette idée de la centralisé des migrations pour la compréhension des Empires médiévaux a été prolongée et révisée par Gabriel Martinez-Gros, qui voit dans ces migrations un élément lié à la structure même des États impériaux auxquels ils participent et dont l'horizon pénètre en sens inverse ainsi toujours plus les représentations propres des pouvoirs encadrant les sociétés nomades qui alimentent ces migrations-invasions de peuples cavaliers. Cette dynamique se poursuit jusqu'à la période des Mongols, qui ont été sans doute les partisans les plus convaincus de l'Empire universel de droit divin. Les Empires qui nous occupent ici, « romano-chrétiens » ou « arabo-musulmans », fonctionnent en réalité en intégrant dans leur dispositif même cette marge et ce recours qu'est la steppe, à la fois comme une menace et comme un appui à leur appareil militaire d'expansion et de répression dont ils ont un besoin absolument fondamental[67].

Ainsi, qu'est-ce qu'un « Empire » au Moyen Âge en Orient ? D'abord, un espace de circulation pacifié (la *pax romana*, *islamica* ou *mongolica* de notre historiographie), centré sur une capitale (voire plusieurs selon l'étendue) : agglomération gigantesque et

---

[66] BALIVET (M.), « Un peuple de l'An Mil : les Turcs vus par leurs voisins », in *An 1000-An 2000 : Mille ans d'Histoire médiévale*, Aix-en-Provence, 2002, p. 25-45.

[67] MARTINEZ-GROS (G.), *Brève histoire des Empires, comment ils surgissent, comment ils s'effondrent*, Paris, 2014. On pourra consulter dans cet essai les pages qui concernent les Empires médiévaux en particulier pour éclairer le fonctionnement militaro-fiscal des Empires. Le récent ouvrage (non consulté) de FILIU (J.-P.), *Le milieu des mondes. Une histoire laïque du Moyen-Orient de 395 à nos jours*, Seuil, Paris, 2021, participe aussi à sa façon à cette réflexion sur la centralité du concept d'Empire concernant la période qui nous intéresse ici.

cosmopolite d'où rayonnent toutes les prétentions universelles et civilisatrices de l'Empire et de ses lois auxquelles tout un chacun est sommé de se conformer, selon son ordre ou ses privilèges qui déterminent les statuts personnels et collectifs. L'Empire c'est aussi tout un appareil de pouvoir constitué par une armée de cavaliers et de combattants spécialisés en tout genre, de préférence de statut servile, notamment en Islam ou sous une forme plus « féodale » à Byzance et dans sa sphère, armée pléthorique et toute puissante, plus ou moins coupée des masses. C'est aussi une bureaucratie de juristes chargés de faire régner le droit et le fisc. Ce sont enfin des cohortes de savants en charge de justifier ou de critiquer l'ordre du monde pour le rapprocher toujours plus de « Dieu » comme base idéale et surnaturelle de la perfection, de l'ordre harmonieux, pacifique et universel. Tout ce dispositif n'est pas stable. De rudes rivalités internes le traversent en permanence, et il est rarement en mesure de faire bloc, si bien que l'on est en peine selon les circonstances, de pouvoir dire si à son sommet le souverain en est l'acteur principal, le serviteur ou la victime.

Mais la principale menace pour sa survie vient de ce qu'il produit quand il fonctionne. De manière contradictoire, son succès même le sape dans sa perspective d'unité universelle. Ce qu'il produit dérobe le sol sous ses pas : la ville, le marché, la croissance économique de la production et des échanges, la promotion de la science. Chacun de ses termes menace de le dissoudre au profit de formes territorialisées et plus immanentes du pouvoir, assumant l'instabilité, la diversité et la circulation comme éléments naturels, en repoussant vers des abstractions toujours plus sophistiquée la perspective universelle de l'Empire.

En ce sens, les migrations venues des steppes apparaissent comme des « restaurations », des « purifications » nécessaires pouvant bien mettre fin brutalement à telle domination dynastique, à tel dispositif dans son ensemble à tel pan entier de la structure même, mais elles aboutissent toujours à l'époque que nous étudions à restaurer

un Empire, avant que les mêmes forces de dissolution ne reprennent forme et n'ébranlent à nouveau et avec encore plus de force le nouvel édifice impérial[68]. Les Arméniens lettrés ont bien perçu selon leurs dispositions et leurs représentations cette dimension du problème. Et ils ont interprété cette instabilité et ces migrations en cherchant à y faire face, à en profiter ou à s'adapter aux nouvelles situations impériales que reformulent chacune d'elles, soit pour restaurer l'Empire chrétien attendu, soit pour s'en accommoder jusqu'aux temps d'une prochaine dissolution catastrophique et providentielle qui ne saurait manquer d'advenir[69]. Il faut garder en tête que jusqu'au bout de notre période, il n'était pas joué qu'un Empire chrétien ne se rétablisse en Orient. En tout cas, les contemporains et particulièrement les hommes et les femmes liés à l'aristocratie militaire arménienne et à son Église ont tout fait dans ce sens. Ils ne pouvaient percevoir avec certitude qu'au bout du compte, la chrétienté orientale serait tout entière sous la domination d'un Empire musulman, même s'il leur a bien fallu parallèlement construire de quoi s'accommoder de cet état de fait.

Enfin, bouclons cette réflexion d'approche sur la notion de pouvoir souverain arménien, en soulignant que cette grille de lecture s'articule aussi avec l'idée que les différences linguistiques ne constituent pas une barrière identitaire en Orient. L'Empire byzantin tout comme d'ailleurs les Empires du monde de l'Islam sont des espaces multi-linguistiques. Pour en rester à l'espace byzantin dont l'Arménie constitue largement une part pour l'essentiel de son histoire entre le XIe et le XIVe siècle, si la langue grecque jouit d'un certain prestige culturel, les Byzantins n'en ont jamais fait une condition *sine qua non*

---

[68] C'est là le second aspect de la définition des Empires selon MARTINEZ-GROS (G.), *Brève histoire des Empires, comment ils surgissent, comment ils s'effondrent*, Paris, 2014. Il propose aussi d'éclairer les dispositifs de relations qui lient les Empires aux peuples nomades des steppes et à leur puissance guerrière essentielle pour eux. Ce dernier point permet justement de mettre en perspective la question des migrations/invasions avec le cadre des dispositifs de pouvoir des Empires.

[69] Voir à ce sujet l'étude qui reste un classique : BEDROSIAN (R.), « The Turco-Mongol Invasions an the Lords of Armenia in the 13th-14th Centuries », Ph.D. thesis/Thèse de doctorat, Columbia University, 1979.

d'appartenance. La dilatation de l'espace impérial de Byzance s'est d'ailleurs largement et volontairement appuyée par exemple sur les langues slaves vers l'espace balkanique et l'Europe centrale, et même au-delà. De même, les langues orientales ont su trouver leur place dans le dispositif de l'Empire, avec ou sans le grec. Inversement, pour les sources arméniennes, l'Empire est sur le fond une abstraction dont Byzance est la forme à la fois la plus familière et la plus aboutie, mais dans le même temps, l'Empire est vu comme un principe supérieur même à Byzance, qui n'en est donc pas la dépositaire absolue ou définitive. C'est ce principe qui fut mis à la discussion, la question de la langue ou du territoire y apparaissent comme des sujets secondaires. Les discussions entre Byzance et les élites aristocratiques et religieuses arméniennes, auxquelles s'adjoignent ensuite les Latins, portent ainsi sur les rapports, les formes de la participation ou les relations d'hégémonie ou de synergie possible en son sein entre des « parts » qui se pensent finalement toutes de leur propre point de vue comme les plus éminentes et dignes d'assumer l'hégémonie, le plus souvent discutée ou refusée par les autres[70].

En conclusion sur cela, autant le critère linguistique que la dimension sociale de ce que nous pouvons considérer comme « arménien » au Moyen Âge, à travers cet aspect de la souveraineté, appuient donc l'idée que cette Arménie médiévale est moins un élément « national » particulier qu'une part spécifique d'un ensemble impérial, dont le morcellement à venir fait certes émerger une modernité nationale arménienne propre, mais progressivement et de toute façon au-delà de notre période. Il faut voir la dynamique dans le bon sens et ne pas précipiter sur notre période ce qu'elle construit sans le savoir d'ailleurs mais qu'il serait anachronique et forcé de voir à la période qui nous intéresse, au seul prétexte de son aboutissement. Toutes les formes de souveraineté arménienne sur la période qui nous intéresse, se sont manifestées ainsi

[70] AUGE (I.), DEDEYAN (G.) dir., *L'Église arménienne entre Grecs et Latins, fin XIe - milieu XVe siècle*, Paris, 2009.

énoncé, y compris la plus aboutie et la plus hybride d'entre elles, le royaume des Arméniens en Cilicie[71].

Nous aurons l'occasion de développer plus avant justement cet aspect du système de pouvoir arménien médiéval. L'idée principale est qu'il faut comprendre l'Arménie comme entité collective, comme un système de pouvoir souverain, qui constitue une part d'un ensemble qui la dépasse et auquel il s'agit de la raccorder. Cela est surtout l'affaire des « élites[72] » qui participent à ce système de pouvoir dont elles ressentent la nécessité de le conserver et de le reproduire au mieux en fonction de ce que permettent les situations.

Cette rapide revue théorique se centre donc sur une réflexion sur la dimension « souveraine » du système de pouvoir arménien, à la fois pour le définir, essayer d'en déterminer une spécificité, et surtout pour l'inscrire dans une certaine perspective. L'étude que nous allons proposer cherche bien sûr à alimenter, dans le cadre que nous avons postulé, cette réflexion sur la souveraineté arménienne au Moyen Âge. Pour la qualifier selon cette dimension, il serait sans doute pertinent de parler de cette Arménie

---

71 Etudié de manière synthétique par MUTAFIAN C., *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe siècle)*, 2 tomes, Paris, 2012.

72 On prendra ce terme dans une acceptation « pluraliste » et réticulaire qui considère que peuvent être qualifiées d'élites dans nos sources des personnes en mesure de participer au système de pouvoir, peu importe au départ la couche sociale à laquelle elles appartiennent. L'enjeu étant ensuite de spécifier les dimensions, les modalités et les configurations repérables de ces participations. Voir LEFERME-FALGUIERES (F.), VAN RENTERGHEM (V.), « Le concept d'élites. Approches historiographiques et méthodologiques », *in* Hypothèses 2001/1 (4), p. 55-67.

médiévale comme un espace en partie « post-byzantin[73] », c'est-à-dire un espace relevant de cette culture souveraine de l'Empire chrétien post-constantinien, historiquement porté par Byzance en Orient, mais où le terme principal, le « centre » de ce système de pouvoir est défaillant : l'Empereur, son armée, son administration centralisée et les ressorts de sa capacité à agir localement. Mais pour les Arméniens de notre période, cette défaillance centrale s'opère alors que justement se maintient et fonctionne tout le reste : l'aristocratie militaire et ses troupes de fidèles, les capacités fiscales, les bases de défense et potentiellement de reconquête, la hiérarchie ecclésiastique, l'appareil judiciaire civil et religieux. La situation peut être vue un peu comme celle d'un rameau, d'un faisceau, coupé de son tronc lui permettant d'ordinaire de fonctionner de manière sécurisée en terme de reproduction et de perspective. Il est important de bien saisir cette situation avec tout le trouble, mais aussi toutes les possibilités d'adaptation qu'elle permet.

Venons-en maintenant à la dimension « gouvernementale » du système de pouvoir arménien. On peut rassembler comme base de départ pour la réflexion sur ce sujet une

---

[73] Cette notion a une dimension spatiale : rechercher ce qui est « byzantin » au-delà de l'espace proprement tenu par Byzance, temporelle, rechercher Byzance après son effacement comme souveraineté, et culturelle, rechercher ce qui est partagé par les cultures proches de la Byzance hellénique qui constitue pour nous « l'Empire byzantin » à proprement parler. La notion est largement mobilisée en Histoire de l'Art et aussi sur les questions des hybridités culturelles en Anatolie, dans les Balkans où cette notion est surtout utilisée pour la période ottomane, dans le Caucase, en Arménie et vers l'Ukraine et la Russie. Voir : ÖDEKAN (A.), AKYÜREK (E.), NECIPOĞLU (N.), *Change in the Byzantine World in the Twefth and the Thirteenth Centuries*, Istanbul, 2010. BROOKS (S. T.) dir., *Byzantium. Faith and Power (1261-1557) : Perspectives on Late Byzantine Art and Culture*, New Haven-London, 2007. DVORNIK F., « Byzantine Political Ideas in Kievan Russia », in *Dumbarton Oaks Papers* 9-10 (1956), p. 73-140.
Ajoutons que la notion concerne aussi la chrétienté grecque à partir du moment où elle se réduit elle aussi comme une part de cet Empire, notamment à la suite de la « révolution aristocratique » mise en évidence par Évelyne Patlagean qui aboutit à réduire la souveraineté des maîtres de Constantinople moins à celle d'un empereur universel qu'à celle d'un souverain territorialisé, tendance encore accrue après 1204. Est post-byzantin donc ce qui relève d'un Empire chrétien défaillant mais dont les termes permettant une éventuelle reconquête ou une restauration, sont toujours présents et poursuivent leurs expressions dans un contexte d'une souveraineté impériale « tyrannique », musulmane ou mongole en l'occurrence.

quantité notable de productions et d'études disponibles dans la recherche sans que celles-ci aient pris explicitement cette dimension pour objet en tant que tel.

Parallèlement à la constitution d'Empires selon le « modèle constantinien » de la souveraineté, d'autres expériences d'organisations du pouvoir se sont formées simultanément. Ceci est notamment le cas au sein de certaines communautés orientales elles aussi structurées en deux corps, mais autour d'une aristocratie non combattante, (ou en tout cas d'aristocraties dont la capacité guerrière n'était pas la fonction sociale déterminante), et autour d'un groupe de religieux, affirmant là aussi le monothéisme comme base de la science, physique et surnaturelle. Ces deux organes assument là aussi la direction d'un « troupeau » de sujets organisés selon une série de dispositifs codés formant une tradition. C'est ainsi la situation des communautés judaïques rabbiniques médiévale[74] et des communautés chrétiennes rejetées lors des différents conciles œcuméniques, c'est-à-dire romains, notamment des IVe et Ve siècles. Ces communautés, « marginales » au sens de non impériales, rassemblent toutefois des réseaux de centaines de milliers de personnes, une masse qui permet de structurer des pouvoirs non souverains. S'ils ne peuvent assumer l'horizon de l'Empire universel et de la venue du règne de Dieu, ils ne peuvent pas nous plus complètement le rejeter car c'est un horizon qu'ils partagent avec les communautés « majoritaires », de par le fait qu'ils sont organisés sur la même base que celle qui a fait germer les pouvoirs souverains impériaux. Mais l'Empire y reste comme à l'arrière-plan de leurs représentations, dans une abstraction eschatologique sophistiquée qui façonne notamment les accommodements et le statut des « minorités » dans l'Islam après le VIIe siècle.

---

74 DENJEAN (C.), SIBON (J.), SOUSSEN (C.), « La nation juive à la fin du Moyen Âge. Mythe ou réalité ? Fantasme ou utopie ? », *in* NEJEDLÝ (M.), MONNET (P.) éd., *Nation et nations au Moyen Âge*, Actes du XLIVe Congrès de la SHMESP, Paris, 2014, p. 287-298. On peut aussi trouver les bases de cette question concernant les cultes dans le Levant syrien, « bouillon de culture » échouant à établir une souveraineté impériale propre, mais participant de manière déterminante à l'élaboration de ses dispositifs en terme de pouvoir et de culture : SARTRE (M.), *D'Alexandre à Zénobie. Histoire du Levant antique (IVe siècle av. J.-C. - IIIe siècle ap. J.-C)*, Paris, 2001.

Ces dispositifs gouvernementaux du pouvoir se perçoivent justement d'autant mieux dans ces communautés, que la dimension souveraine y est d'entrée défaillante. La dimension « gouvernementale » du pouvoir y est moins une particularité propre qu'un reflet de ce qui nous y apparaît simplement dans ce cas plus visible. En terme de dispositifs de pouvoir, il n'y a pas d'originalité spécifique des communautés juives orientales ou assyriennes par exemple. C'est en cela que cette dimension doit donc être considérée comme un produit même de l'époque du « modèle constantinien » dans son ensemble et dans toutes ses variétés, auquel toutes les communautés organisées se conforment, en élargissant la participation et l'engagement collectif du plus grand nombre au sein de sa communauté dans une perspective partagée. Cela est même sans doute l'apport historique le plus décisif de cette période. En tant que tel, ce produit ne peut se développer sans articulation avec une souveraineté impériale, même exogène ou abstraite, qu'elle doit servir et dont la communauté non souveraine a besoin comme couverture. Cela développe une situation paradoxale d'accommodements plus ou moins consensuels et durables qui ne tiennent au fond que par la force du nombre et la profondeur de l'intégration au dispositif souverain dominant.

Les communautés arméniennes et même l'ensemble des communautés chrétiennes orientales, ont donc suivi sur ce plan un développement convergent dans cette dimension, que l'on documente finalement d'autant plus facilement que déclinent les capacités souveraines[75]. On peut dire qu'autant la dimension souveraine relève d'une aspiration à l'universel, exprimée par l'Empire et son Église officielle, autant la dimension gouvernementale, dépassant les horizons locaux les plus bornés, porte moins au bout du

[75] Sur le sujet des communautés chrétiennes non souveraines en Syrie-Mésopotamie, le stimulant WOOD (P.), *We have no King but Christ. Christian Political Thought in Greater Syria on the Eve of the Arab Conquest (c.400-585)*, Oxford, 2010. Dans une perspective plus générale, on peut se référer à DUCELLIER (A.), *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen-Âge, VIIe - XVe s.*, Paris, 1996, qui montre obliquement et surtout à travers le point de vue des sources littéraires religieuses, les progrès de l'emprise gouvernementale au-delà des souverainetés impériales comme un facteur d'évolution convergent pour les chrétientés orientales à mesure de leur intégration dans les Empires de l'Islam.

compte un principe universel qu'une communauté élargie et structurée par des discours et des dispositifs de pouvoir religieux et séculiers communs.

C'est donc davantage dans cette dimension qu'il faut chercher ce qui définit et exprime la communauté arménienne susceptible d'évoluer vers la nation au sens moderne le moment venu, que dans la dimension souveraine du pouvoir et son histoire, qui s'élance vers d'autres horizons avant de s'effondrer. Allons plus loin, ces royautés arméniennes souveraines n'annoncent pas la nation arménienne au bout du compte, ni même et encore moins ne la représentent comme « États arméniens » au sens actuel où nous pourrions l'entendre. Elles ne sont finalement que des « morceaux d'Empire », de cet Empire chrétien oriental multiforme, condamnées avec lui.

Pour en rester au cas arménien qui nous intéresse ici, du fait de cette convergence générale, c'est d'abord par la question de l'hybridité culturelle du fait arménien que nous pouvons alimenter cette dimension et cerner ce mouvement d'essor des capacités gouvernementales alors que s'effondrent les pouvoirs souverains arméniens. Comme l'a proposé Michel Foucault, on peut s'attendre à ce que cette dimension s'exerce au Moyen Âge autour de l'Église comme institution mais de plus en plus en-dehors d'elle. Et plus largement, qu'elle s'exprime certes dans le champ du religieux, mais dans sa dimension non cultuelle, c'est-à-dire sociale et culturelle de la participation ou de la prévoyance attentive, ou de la spéculation sur l'état du monde. Cela permet déjà de disposer de deux pistes de recherches bien documentées dont nous pouvons retracer les grandes lignes.

Ainsi, les confins anatoliens et caucasiens de l'Empire byzantin et des Empires du monde de l'Islam, au centre desquels précisément s'étend l'Arménie géographique, constituent à notre période un espace moins périphérique qu'hybride de ceux-ci. Ce caractère est justement renforcé par la tentative historique des Arméniens de constituer un « tiers-empire » entre les deux ensembles syro-mésopotamiens (il faudrait sans doute aussi y

ajouter le cas toujours particulier de l'Égypte) et constantinopolitains[76] comme nous l'avons vu. La question maintenant est de changer l'échelle et l'angle d'observation de ce phénomène, pour saisir qui gouverne, qui conduit, les Arménien-nes et selon quelles modalités.

L'espace sur lequel va se déployer notre étude des Arméniennes a été souvent analysé comme étant une « frontière » durable entre les deux grands blocs impériaux de l'Orient de la fin de l'Antiquité, déstructurant les prétentions de la monarchie des Aršakuni d'Arménie en laissant survivre de manière hybride ses dispositifs souverains. Les conquêtes arabo-persanes des VII-VIIIe siècles ont « gelé » la situation en contrariant définitivement les capacités souveraines « impériales » des dynastes arméniens, si tant est qu'ils en aient eu encore à ce moment. Ce nouveau cadre a permis à cette disposition initiale à l'hybridité de se développer en se tournant sur le plan militaro-fiscal vers Byzance ou vers les États souverains de l'Islam, avec ce que cela entraîne d'influences culturelles de tout ordre. Cela se manifeste d'abord en dressant de chaque côté de la « frontière » et à travers l'Arménie des arc de cercles symétriques de forteresses de la Méditerranée au Caucase, jalonnés de villes de garnisons en charge soit de romaniser cet espace, soit de l'islamiser. À cela s'ajoute la pratique d'installer des colonies de peuplement à des fins militaires, en vue là aussi de contrôler le territoire depuis des places stratégiques. L'espace arménien se voit ainsi pénétrer d'éléments allogènes établis comme des têtes de ponts pour le raccorder à un espace impérial externe[77]. Et c'est la nécessité dialectique de ce raccordement, avec les marges de manœuvres

---

[76] L'éminent Louis Bréhier voyait précisément dans les frontières de l'Empire entre le VIIIe s. et le XIe siècle ce qu'il appelait le « *domaine naturel de Constantinople* », soit l'aire optimale sur laquelle l'administration impériale au sens large et ses dispositifs, son armée, son fisc et son Église, était en mesure d'exercer directement et de manière hégémonique son autorité souveraine. Voir l'introduction des classiques trois volumes de sa synthèse : BREHIER (l.), *Le Monde byzantin*, 1947-1950 (3 Volumes), Paris, réédition 1969.

[77] Voir pour la question de l'occupation de l'espace arménien appuyée sur un réseau de forteresses et de villes-garnisons et les implications sociales et culturelles que cela entraîne : GARSOIAN (N.), « The Early-Medieval City : An Alien Element ? », *in* Journal of Near Eastern Studies 16-17 (1984), pp. 67-83.

permises selon les circonstances qui va décider et développer des hybridités arméno-romaines ou arméno-musulmanes[78].

En sens inverse, le système arménien exerce une attraction certaine sur les élites romaines ou musulmanes installées en son sein, sans compter les dynastes arméniens plus ou moins puissants ou remarquables partis faire carrière dans une Byzance très arménienne par beaucoup d'aspects[79]. Plus largement, le plateau arménien devient le foyer d'une émigration recherchée par les centres impériaux du fait des capacités militaires qui y ont été organisées : des artisans, des soldats s'en élancent pour alimenter les systèmes de défense ou d'ornementation des capitales impériales (pensons à titre d'exemples bien connus à la restauration de la coupole de la basilique Sainte-Sophie, à la construction des portes monumentales du Caire…)[80] ce dont témoignent aussi les mythes et les gestes du plateau arménien comme celui dit des *Sasna crer*/les tordus du Sasun[81]. Au demeurant, ce caractère ne concerne pas typiquement les Arméniens, mais toutes les populations de cet espace géographique (kurdes, arabes, grecs[82]…). La guerre et plus largement la défense en situation de frontière constituent donc un élément incontournable de la production identitaire de cet espace, enclin à toutes les rébellions et aussi à toutes les innovations.

---

78 Sur cet aspect, voir TER-GHEWONDYAN (A.), *The Arabs Emirates in Bagratid Armenia*, (Trad. angl. GARSOÏAN N.), Lisbonne, 1976.

79 AUGE (I.), «Les Arméniens dans l'Empire byzantin (VIIe-XIIe siècle) : définition et modalités d'intégration d'une minorité agissante», dans Brizay François ed., *Colloque international "Identité religieuse et minorités. De l'Antiquité au XVIIIe siècle", Faculté des Lettres, Angers, 12-13 juin 2014*, Angers, Presses Universitaires de Rennes (Histoire), 2018, p. 89-101. SEIBT (W.), « The Sons of Senek'erim Yovhannēs, the Last King of Vaspurakan, as Byzantine Aristocrats », REArm 37 (2016-2017), p. 119-133.

80 Sur les migrations « spécialisées » d'Arméniens en Égypte particulièrement et leur rôle dans le dispositif impérial du Califat des Fatimides notamment au XIe siècle, DEDEYAN G., *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés. Etude sur les pouvoirs arméniens dans le Proche-Orient méditerranéen (1068-1150)*, 2 vol., Lisbonne, 2003, p. 881-922.

81 *David de Sassoun — Épopée en vers*, FEYDIT (F.) trad., Gallimard/Unesco, coll. « Caucase », Unesco, 1964.

82 JOUANNO (C.), *Digénis Akritas, le héros des frontières. Une épopée byzantine*, Brepols, 1998.

Les migrations turques du XIe siècle donnent encore un tour accentué à ce caractère, en brisant les dépendances militaro-fiscales tant du côté de Constantinople que de la Syrie-Mésopotamie, elles ouvrent simultanément cet espace à une circulation marchande plus intense qu'auparavant en permettant une certaine expression aux autonomies locales. Ces deux thèmes, circulations et pouvoirs locaux, prennent alors une place de plus en plus remarquable dans nos sources comme nous le verrons. L'hybridité du plateau arménien s'étend même à tout l'espace anatolien, déchiré mais caractérisé par son commun héritage post-byzantin et la fraîche présence d'un islam de moins en moins minoritaire et relativement superficiel, mais avec de fortes prétentions impériales, hybrides voire franchement hétérodoxes[83]. A partir de ce point, tout notre espace devient donc une zone « grise » en quelque sorte pour les Empires : incontrôlée par Constantinople qui y entretient sur toute la période des prétentions irrédentistes plus ou moins couronnées de succès, et suspectes pour les pouvoirs musulmans impériaux qui y envoient missionnaires et soldats pour s'en assurer une conquête, qui ne sera jamais ni une priorité, ni un succès total[84].

Le déclin des Empires au XIIIe siècle achève pour les Arméniens de faire reculer dans le mythe l'appartenance souveraine et l'horizon impérial. En l'espace de deux générations, on assiste à la ruine de Constantinople et de Bagdad, et aux effets délétères de la conquête mongole, plus encore que ceux des assauts et de la présence généralisée et désormais incontournable des Latins. Les éléments de la société arménienne attachés à

---

[83] BALIVET (M.), *Romanie Byzantine et Pays de Rûm Turc : Histoire d'un espace d'imbrication gréco-turque*, éditions Isis, Istanbul, 1994. CAHEN (C.), *The Formation of Turkey. The Seljukid Sultanate of Rūm : Eleventh to Fourteenth Century*, London, 2001 et du même auteur le classique *Pre-Ottoman Turkey*, London, 1968. VRYONIS S., *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, Berkeley, 1971.

[84] C'est même d'ailleurs l'islam anatolien hétérodoxe qui fera la conquête des anciens centres impériaux musulmans de Syrie-Mésopotamie et même d'Égypte, une fois qu'il aura pris avec les Ottomans ouvertement la succession de Byzance au point d'assumer même la séculaire rivalité avec la Perse. Cet horizon illustre en soi sans doute moins une espèce de donnée « géopolitique » permanente que l'incapacité de la forme souveraine impériale à prétention universelle à dépasser une certaine limite de développement sans briser les bases de son propre fondement, que ce soit vu de Constantinople ou vu de la Perse.

la souveraineté se raccrochent néanmoins d'autant plus fortement à cette référence à mesure qu'elle décline. La référence byzantine comme l'adhésion à la Croisade et même l'arrimage à l'Occident latin ne seront jamais aussi forts au sein de l'aristocratie combattante comme du clergé qu'au cours de ces XIIIe-XIVe siècles. Mais alors que sombrent les Empires, temporairement d'ailleurs pour l'Orient, et que la souveraineté arménienne recule sur nos cartes politiques, avant de sombrer elle aussi avec les ultimes tentatives d'Empires chrétiens en Orient auxquels elle était irrémédiablement liée, la culture arménienne éclot comme jamais. On n'a jamais autant écrit, produit, édifié même peut-être qu'en cette période tardive du Moyen Âge. Moins il y a d'Arménie souveraine sur nos cartes, plus il y a d'Arméniens et d'Arméniennes s'exprimant dans nos sources[85].

L'éparpillement de la souveraineté, néfaste à une aristocratie combattante en voie d'affaiblissement chez les Arméniens, n'est pas un signal de décadence générale ni pour la société arménienne dans son ensemble ni même pour son système de pouvoir. L'effondrement et le recul des Empires libère même, de manière partielle et chaotique, les capacités et les richesses que l'organisation militaro-fiscale de ces derniers ponctionnait sur la société arménienne. Celles-ci se retrouvent alors dans les mains, dans des milliers de mains, de ce que l'on pourrait appeler les « brillants seconds », soit la petite notabilité militaire, civile ou religieuse sur laquelle précisément reposait le système fiscal et au-delà de lui, tout l'appareil du « gouvernement » quotidien. Celui-ci ne disparait pas, il se retrouve à la disposition des populations locales, c'est-à-dire des réseaux parentaux et de fidélités liés jusque là au pouvoir souverain, qui poursuivent celui-ci, mais désormais à l'échelle du gouvernement local non souverain. Ce développement s'effectue en partie comme le pressentait Michel Foucault, sur la base des capacités développées par les religieux pour les besoins du « pastorat » des populations, mais aussi en recyclant les dispositifs et les représentations de la souveraineté de l'aristocratie militaire. Ceci est vrai

---

85 Sur la richesse de cette période : DURAND (J.) et alii, *Armenia Sacra : mémoire chrétienne des Arméniens (IVe-XVIIIe s.)*, Paris, 2007.

au moins aussi longtemps que les nouveaux conquérants turco-mongols voire Francs, ne sont pas en capacité d'exiger un tribut régulier et d'imposer leur domination directe et donc « tyrannique ».

C'en est fini certes des grandes réalisations impériales, de ses monuments et de ses somptueux édifices, même s'il faut apporter des nuances. À *Erznkay*/Erzincan, ou à *Sebastia*/Sivas, autour du lac de Van, dans les cantons féodaux des Ōrbēlean, en *Krim*/ Crimée, dans la région de l'Artaz et de l'Azerbaïdjan persan et bien entendu en Cilicie, on rassemble, on édifie, on compile, on étudie, on légifère et on écrit, plus encore même qu'aux époques précédentes. Tout dépend désormais des moyens et des circonstances ouvertes aux communautés locales. Partout en tout cas, on reste tout de même saisi par le dynamisme des communautés arméniennes non souveraines. Il nous faut donc bien admettre que le déclin de la souveraineté n'a pas été le signe d'un déclin général du système de pouvoir. Celui-ci s'est simultanément reformulé et étendu dans sa dimension gouvernementale. On est passé pour le dire avec une formule, de l'empire à l'emprise. Le système de pouvoir post-constantinien tendant au deux, on assiste en fait à l'échec du premier, mais à l'élargissement poursuivi du second. Et sur le long terme, ce redéploiement a été plus déterminant que la faillite des aristocraties combattantes et de leurs souverainetés.

Au plan social, le pouvoir dans cette dimension et sous ces formes-là n'a pas fondamentalement changé de main. Mais il est aussi devenu moins « spectaculaire » donc moins visible pour nous et en devenant plus local, en se dégageant de l'attraction impériale, il s'est aussi davantage étendu et intériorisé au sein de la société arménienne. L'Empire en fait n'a pas disparu, il s'est vaporisé. Il devient peu à peu et reste encore longtemps un puissant référent culturel dans les imaginaires et les représentations[86]. Tout

---

[86] POGOSSIAN (Z.), *Armenians, Mongols and the End of Times*, *in* TUBACH (J.), VASHALOMIDZE (S. G.), ZIMMER (M.), *Caucasus during the Mongol Period - Der Kaukasus in der Mongolenzeit*, Wiesbaden, 2012, p. 169-197.

simplement parce que d'abord et sur toute la période qui nous retient, on ne peut même pas concevoir, alors même que l'on semble en sortir, que le monde des humains puisse s'organiser autrement[87]. Aussi parce que l'échelle du gouvernement ne peut pas exister de manière autonome, sans référent ou sans couverture souveraine. Les réseaux parentaux et de fidélité qui la contrôlent nécessitent une dimension supérieure qui les légitiment et permet d'en organiser la reproduction et les échanges. Cette nécessité constitue une articulation majeure entre les deux dimensions du pouvoir, mais elle peut s'exprimer de manière abstraite quasiment « idéologique ».

Le pouvoir en se dilatant, devient alors moins une domination d'un groupe très restreint de privilégiés de grandes familles aristocratiques, qu'une culture partagée et qui s'étend. Même si ce partage reste vertical et au bénéfice d'un groupe encore réduit, il est toutefois plus ouvert, plus immédiat et davantage immanent qu'auparavant, surtout là où l'aristocratie combattante a le plus reculé. Il faut tout de même faire également la part de la dilatation en sens inverse, de la « féodalisation » de la dimension gouvernementale du pouvoir et de la pénétration en son sein du modèle aristocratique, de sa culture *agônistique* et parallèlement de son appareil judiciaire, autant de dispositifs issus de la dimension souveraine du pouvoir, particulièrement là où elle est la plus défaillante, ou

---

87 On recroise la proposition de Michel Foucault pour définir cette dimension de la « gouvernementalité » comme technologie du pouvoir différente et complémentaire de la souveraineté, mais bien ici comme prémisse à sa forme « moderne ». À ce moment, celle-ci ne s'est pas encore distinguée des références aux dispositifs de la souveraineté, ni à ses références religieuses, ni même à celles des réseaux de fidélités, notamment parentaux. La clef selon Michel Foucault est l'émergence de la catégorie « population » dans le système des savoirs, permettant de constituer un objet et une finalité propre au « gouvernement », complètement autonome des structures de la souveraineté traditionnelle d'une part et du modèle traditionnel de la bonne économie constitué par la gestion paternaliste de la famille. Au Moyen Âge donc, on peut considérer que le gouvernement reste largement imbriqué dans les conceptions souveraines du pouvoir et dans celles de la bonne gestion familiale, mais que se forment les prémisses d'un dépassement/approfondissement de celles-ci. Voir sur cela FOUCAULT (M.), *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Seuil/Gallimard, Lonrai, 2004, p. 195-197.

« externalisée »[88]. En ce sens, si la participation aux dispositifs du pouvoir s'élargit et permet la croissance remarquable de la participation de certaines femmes à ceux-ci, on ne peut pas pour autant parler de « démocratisation » sous une forme ou une autre. En tout cas pas au sens moderne de ce terme.

Finalement, quand une nouvelle restauration impériale prend forme sous les traits de l'Empire ottoman, au-delà de notre période, elle trouve moins des féodalités arméniennes militarisées et dynastiques, entourées de leurs serviteurs et de leurs réseaux d'allégeances. Mais de plus en plus, des communautés organisées et culturellement arméniennes, moins fidèles au lignage d'une Maison dynastique verticalisée qu'à une abstraction collectivement intériorisée, qui tend à l'horizontalité et à la subjectivisation, au sens de la production de « sujets » arménien-nes comme objets et acteurs du pouvoir, par leurs réseaux qui ne sont plus spécifiquement aristocratiques et militaires. La forteresse, la Maison, seront des structures qui compteront alors moins que la ville, la profession, la communauté monastique et ses fondations pieuses et culturelles.

Dans ce processus, il faut bien entendu faire une place à la question des résistances, et des « contre-conduites[89] », qui alimentent à leur manière ce même processus de mise en forme gouvernemental du pouvoir arménien. Ces rébellions s'expriment notamment par

---

[88] Concernant l'espace post-byzantin auquel participent les Arménien-nes, Évelyne Patlagean a cette conclusion : « *Il ne s'est produit en réalité aux XIIIe-XVe siècles ni le triomphe de la grande propriété ni l'affaiblissement de l'État qui ornent habituellement le tableau d'un déclin de Byzance*. » p. 371. Ce que l'on peut retenir de cette idée c'est la nécessité de relativiser l'idée d'un déclin du système de pouvoir dans l'Orient post-byzantin, notamment concernant les Arméniens. Malgré les reculs de la souveraineté, les dispositifs et les institutions de base ont demeuré, se sont même approfondis et dilatés.

[89] Cette idée de « contre-conduite est la proposition dialectiquement opposée à la « conduite » telle que définie par Michel Foucault. L'idée centrale est de pouvoir y intégrer le phénomène des marginalités traitées par les tenants du système de pouvoir. Par exemple, cela permet de disposer d'une catégorie d'analyse pour suivre le traitement des invalides, des fous, de certains malades, des criminels et généralement de tout groupement ciblé comme problématique face aux procédures normales de conduite dans toute leur diversité, sans que ces groupements ne constituent en soi un groupe social ou une forme de dissidence. Il s'agit aussi de distinguer les procédures de résistances non révolutionnaires qui cherchent à négocier, développer ou imposer une alternative dans le même cadre, visant plus l'hégémonie que les fondements du système du pouvoir. Voir FOUCAULT (M.), *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Seuil/Gallimard, Lonrai, 2004, p. 205.

les hérésies, ou par des révoltes multidimensionnelles, visant les aspects souverains tout comme les aspects gouvernementaux du pouvoir, contestant l'exploitation fiscale, l'oppression militaire mais aussi la conduite morale et spirituelle. Cette dernière dimension revêt souvent, pour les plus dangereuses de ces révoltes, le caractère principal et pas forcément d'ailleurs pour se montrer moins exigeantes ou moins strictes[90]. Cela souligne bien que c'est sous cet aspect du religieux que cette dimension du pouvoir gouvernemental se déploie et s'exerce et que résister ou se révolter passe donc symétriquement par une expression religieuse de l'insoumission[91]. Tout cela constitue néanmoins une dialectique participant à la même dynamique, sous une forme diverse et complexe, mais où, parmi les autres questions, la question du statut et du rôle des femmes a toujours une importance[92].

Au plan institutionnel, l'Église et les communautés monastiques en particulier, jouent ici un rôle déterminant. La crise de la souveraineté arménienne qui traverse notre période, dans la mesure où elle fragilise davantage l'aristocratie dynastique et militaire, pousse toujours plus le clergé à assumer des charges dans la direction collective et ministérielle,

---

90 C'est précisément la lecture qu'en propose GARSOÏAN (N.) « Byzantine Heresy. A Reinterpretation », *in* DOP 25 (1971), p. 85-113. Qu'on peut compléter par PEACOCK (C. S.), « An Interfaith Polemic of Medieval Anatolia : Qāḍi Burhān al-Dīn al-Anawī on the Armenians and their Heresies », *in* PEACOCK (C. S.), DE NICOLA (B.), YILDIZ (N.) dir., *Islam and Christianity in Anatolia and the Caucasus*, Farnham, 2015, p. 233-261.

91 Cette insoumission peut prendre la forme d'une affirmation radicale et exagérée de l'ascétisme de la mystique et plus encore de l'eschatologie chrétienne ou d'un contact immédiat et personnel à l'Écriture comme espace de désobéissance. Il peut encore s'agir, sans exclusive d'ailleurs de ces termes les uns par rapport aux autres, de la constitution de communautés contestant le monopole sacramentaire du clergé au profit de l'élection ou de l'appel immédiat de chacun face à Dieu. Tous ces éléments sont cependant des éléments constitutifs du christianisme même et de l'exercice du pouvoir gouvernemental en son sein. C'est la raison pour laquelle, jusqu'à un certain point, ces thèmes sont « récupérables » par l'Église officielle dans le cadre de ses propres dispositifs ou de son appareil. La lutte qui s'engage sur ces bases et dans ce cadre, qui peut prendre un caractère particulièrement violent, ne peut donc cependant être qu'une tactique redistributive, voire même un renforcement des dynamiques, plus qu'une opposition fondamentalement différente. Au fond, leur objectif fut certainement moins de contester l'idée d'un pouvoir gouvernemental de conduite en tant que tel que de justement et fondamentalement pouvoir l'optimiser. FOUCAULT (M.), *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Seuil/Gallimard, Lonrai, 2004, p. 211-219.

92 Sur cette dimension des manifestations sociales du religieux par la question du genre : GALATARIOTOU (C.), « Holy Women and Witches : Aspects of Byzantine Conceptions of gender », *in* Byzantine and Modern Greek Studies 9 (1984), p. 55-94.

par-delà sa mission consolatrice fondée sur l'économie des âmes. Les fonctions du religieux restent toujours les mêmes par ailleurs (le culte, l'étude, l'éducation, les soins) mais les technologies et les savoirs mis en place pour assumer ces charges se dilatent, d'autant plus que là où la souveraineté recule, l'exercice de la justice, la gestion de la fiscalité, des mouvements et des circulations, les obligations de la défense, toutes ces nécessités souveraines se soudent désormais entre elles, sans que la forme synergique et binaire du pouvoir ne soit jamais abolie. L'incontournable et nécessaire vis-à-vis laïc et séculier avec les fonctions religieuses appelle à générer des formes pseudo-souveraines de dimension « gouvernementale », partielles et hybrides, en recyclant et en transformant les institutions et les procédures habituelles pour les adapter, enrichissant le lexique dans les discours ou simplement en le maintenant plaqué sur la situation[93]. Nous en étudierons des formes repérables dans le cadre de nos sources.

On aurait donc tort de résumer la dimension « gouvernementale » du pouvoir à une sorte de monopole ecclésiastique. Même pour ce qui concerne les fonctions proprement religieuses de cette dimension, disons ces technologies « pastorales » du pouvoir, et les institutions sur lesquelles elle s'appuie. Cette dimension est en réalité plus ouverte et surtout en pleine extension : dans le processus qui fabrique la société arménienne post-impériale, l'aristocratie dynastique décline certes en surface, mais partout des places sont à prendre, des espaces s'ouvrent. Et même là où l'aristocratie dynastique maintient un pouvoir souverain, la dimension gouvernementale s'approfondit de la même manière et se dilate aussi et mieux même, selon un rapport complexe mais repérable partout.

Forcément, la question du dimorphisme clercs/laïcs au sein de la communauté chrétienne arménienne pose ici un problème, particulièrement sensible à mesure que le jeu du

---

93 Citons ici le stimilant article de DAGRON (G.), « Le christianisme dans la ville byzantine », *in* DOP 31 (1977), p. 1-26 qui s'attache à suivre ces transformations dans le cadre des villes où elles se manifestent avec le plus de clarté. Dans le même ordre d'idée, on peut lire HEWSEN (R. H.), « Artsrunid House of Sefedinian : Survival of a Princely Dynasty in Ecclesiastical Guise », *in* JSAS 1 (1984), p. 123-137 dans le cadre non urbain où ce sont les monastères qui polarisent ces transformations/reformulations.

système de pouvoir s'approfondit et se dilate. Ceci est encore plus vrai si on l'aborde par le prisme des femmes, dont justement la question de la place et du rôle dans cette dimension illustre et noue autour d'elle toutes les contradictions, toutes les contestations, toutes les frustrations mais aussi toutes les incorporations que génère l'exercice de ce pouvoir au sein de la société arménienne. On a ici cet apparent paradoxe qui fait que les succès et le dynamisme même de cette dimension du pouvoir, combinés aux reformulations de la souveraineté, ouvrent des opportunités, souvent obliques, élargissent la surface de participation aux dispositifs et aux procédures de pouvoir, notamment pour les femmes, ou du moins pour certaines d'entre elles, plus nombreuses qu'auparavant. Ceci quitte donc à « pousser les murs », investir fonctions et institutions et développer de nouvelles pratiques ou en leur donnant une nouvelle ampleur. Tout cela demande bien entendu à être approfondi, nuancé, précisé mais c'est en fait l'histoire de cette participation approfondie et de la transformation de long terme qui en découle, l'histoire de ces dynamiques, dont nous allons proposer l'étude.

3. Les communautés arméniennes médiévales étudiées par la participation des femmes au pouvoir.

Nous nous proposons donc d'aborder les situations et les dynamiques que nous venons de présenter concernant les dispositifs et les procédures du pouvoir par l'angle de l'Histoire des femmes. Disons même d'emblée que c'est précisément en s'interrogeant sur les formes de la participation des femmes au pouvoir que s'est manifesté le besoin de distinguer dans celui-ci des niveaux, des dimensions, notamment pour rendre compte des dynamiques différenciées qui traversent la société arménienne médiévale de notre période, que l'on peut résumer ainsi : crise de la souveraineté et essor des capacités gouvernementales.

À bien y regarder, une telle distinction traverse implicitement la bibliographie que l'on peut parcourir pour documenter l'histoire des femmes arméniennes au Moyen Âge. Plus précisément, on peut proposer d'en organiser la lecture ou le parcours pour alimenter la présente étude par ce prisme.

La dimension souveraine du pouvoir est celle par laquelle on a logiquement d'abord tenté de rendre compte de la présence et de la participation de femmes au système du pouvoir en général. C'est dans cette dimension que se manifeste, de manière attendue sans doute, et le mieux, des figures et des rôles clairement identifiables de femmes agissantes, dont on peut constituer des dossiers relativement précis. On dispose d'informations sur leurs noms, des éléments sur leur civilité, parfois même d'images les représentant et surtout sur leur rôle, passif ou actif, en particulier concernant, puisque nous sommes ici dans la dimension souveraine du pouvoir, des événements historiques ayant un certain niveau de signification selon les auteurs des sources les ayant enregistrés.

On peut aussi s'appuyer en français sur des études nombreuses qui prolongent cette démarche sur les reines ou en tout cas les « princesses » d'envergure, analysées comme des figures, notamment celles liées aux mouvements des croisades et au fonctionnement des États latins en Orient[94]. Mais cela pose du même coup la question de définir ce qu'est une « princesse ».

Nombreuses sont les femmes arméniennes de l'aristocratie dynastique en mesure de détenir une dimension plus ou moins souveraine du pouvoir, dont on mentionne

---

[94] On peut en trouver une synthèse dans MUTAFIAN C., *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe siècle)*, 2 Tomes, Paris, 2012. À compléter avec les articles du même auteur : MUTAFIAN C., « Guérane de Lampron, la dernière grande reine d'Arménie (XIII^e^s.) », DE CARIO (F.) et TAVERNA (D.) dir., *Dame, draghi e cavalieri : Medievo al femminile*, Turin, 1997, p. 39-42. MUTAFIAN C., « Les princesses arméniennes et le Liban latin (XIIe - XIIIe s.) », *in* BOUDJIKANIAN (A.), *Les Arméniens du Liban*, Beyrouth, 2009, p. 3-28. MUTAFIAN (C.), « La vie sexuelle des derniers rois d'Arménie », *Aramazd*, Erevan, IV, 1, 2009, p. 136-147. NASSIBIAN (A.), « Zapel, Queen of Cilicia and her time », in *Les Lusignans et l'Outre Mer*, Poitiers, 1994. Plus large : RAPTI (I.), « Le mécénat des princesses arméniennes », *in* MALAMUT (E.), NICOLAÏDES (A.) dir., *Impératrices, Princesses, aristocrates et saintes souveraines de l'Orient chrétien et musulman au Moyen Âge et au début des Temps Modernes*, Aix-Marseille Université, 2014, p. 249-269, RAPTI (I.), « La voix des donateurs : pages de dédicaces dans les manuscrits arméniens de Cilicie », in SPIESER (J.-M.), YOTA (É.), ed., *Donations et donateurs dans le monde byzantin*, Paris, 2012, p. 309-326.

l'importance ou le rôle. Elles ne règnent pas, mais elles gouvernent comme c'est le cas par exemple de Marem de Kars sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir. C'est aussi le cas de nombreuses princesses d'*Arewelk'*/de l'Orient arménien, que ce soit dans les secteurs où se maintiennent des faisceaux aristocratiques dynastiques arméniens[95] ou dans ceux sous la souveraineté de dynasties kurdes et turcomanes musulmanes ou mongoles[96] ou encore des féodalités latines[97]. Les figures des princesses, reines souveraines ou non, sont donc nombreuses et surtout, autour d'elles s'articulent ou s'imbriquent très nettement les deux dimensions du pouvoir dans des termes qu'il nous faudra justement préciser. En outre, leur étude croise aussi concrètement la question de l'hybridité culturelle, notamment en ce qui concerne les reformulations de la souveraineté impériale dans le cadre de l'islam anatolien, dynamique dans laquelle les princesses arméniennes ont joué un rôle capital[98].

On peut justement s'arrêter ici sur le remarquable ouvrage d'Antony Eastmond intitulé *Tamta's world* (2017) qui propose de restituer à travers ce que la vie relativement bien

---

95 Par exemple AUGE (I.), « Les lieux de mémoires des princes Ōrbēlean : mémoire écrite, mémoire inscrite », *in* MARDIROSSIAN (A.), OUZOUNIAN (A.), ZUCKERMAN (C.), *Mélanges Jean-Pierre Mahé*, Travaux et Mémoires 18, Paris, 2014,pp. 65-82. L'article présente plus largement par l'étude des fondations de cette famille dynastique à Noravank', un dossier rigoureux et inspirant sur le plan méthodologique de croisement entre les sources littéraires d'une part et les colophons et inscriptions d'autre part.

96 EASTMOND (A.), *Tamta's World. The Life and the Encounters of a Medieval Noblewoman from the Middle East to Mongolia*, Cambridge, 2017.

97 DEDEYAN G., *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés. Etude sur les pouvoirs arméniens dans le Proche-Orient méditerranéen (1068-1150)*, 2 vol., Lisbonne, 2003. Cette dense étude constitue la meilleure synthèse sur le sujet des pouvoirs souverains et de leur exercice dans les régions de l'espace post-byzantin oriental entre les conséquences des migrations turques et des assauts des Latins.

98 PEACOCK (C. S.), YILDIZ (N.) dir., *The Seljuks of Anatolia : Court and Society in the Middle East*, New York, 2013. On peut le compléter sur ces questions avec des exemples de participations féminines dans BLESSING (P.), « Rebuilding Anatolia after the Mongol Conquest : Islamic Architecture in the Lands of Rūm, 1240-1330 », *in* Birmingham Byzantine and Ottomans Studies 17, Farnham, 2014 et LA PORTA (S.), : « 'The Kingdom and the Sultanate were Conjoined' : Legitimizing Land and Power in Armenia during the 12th and Early 13th Century », *in* Revue des Etudes Arméniennes 34 (2012), p. 73-118. Plus généralement BALIVET (M.), *Romanie Byzantine et Pays de Rûm Turc : Histoire d'un espace d'imbrication gréco-turque*, Istanbul, 1994 et du même auteur « La Muse et l'Amazone : femmes inspiratrice s et femmes guerrières en monde turco-musulman médiéval « in *Mélanges Ahmed Yaşar Ocak (Ahmed Yaşar Ocak Armağan)*, Istanbul 2015.

documentée de la princesse *Mxargrżeli*/Zak‘arean, *T‘amta Xat'un*/Dame T‘amta nous apprend de la complexe situation d’hybridité dans le contexte du monde oriental, au moment de la conquête mongole. Cet ouvrage pose précisément les questions générales qui nous intéressent ici au premier plan : la vanité de chercher à catégoriser simplement par l’ethnique une personne, l’importance des réseaux parentaux et de fidélité dans l’identité et les pratiques sociales, les formes et les dispositifs de pouvoir ouverts à une princesse en mesure d’exercer la souveraineté en Orient et en particulier ici à *Xlat'*/Ahlat, une ville hybride en soi particulièrement intéressante[99].

On peut spécifiquement retenir en terme méthodologique l’analyse que développe Antony Eastmond sur la question de la dimension souveraine du pouvoir exercé par des femmes, toujours possible mais toujours menacée par ce qu’il appelle les « structures patriarcales » du pouvoir. En l’occurrence, il repère ces structures patriarcales dans les discours et les représentations iconographiques sur le pouvoir et les déterminations de genre qui s’y expriment alors, imposant aux femmes souveraines de légitimer leur rôle par le masculin ou le voile[100]. Comme toute analyse micro-historique, cette étude souffre de la tension entre la dimension personnelle et située d’un exemple et la volonté d’y voir des reflets sociaux qui peuvent être généralisés. Cette question ne peut de toute façon trouver sa solution que par la multiplication de ce genre d’étude, possible sans doute uniquement pour les princesses, afin d’y repérer ce qui revient, le remarquable ou l’exceptionnel et le circonstanciel, et ainsi en déduire des formes de séries autant que possible, dessinant des dynamiques sociales de plus en plus précises. L’immense intérêt en outre de ce travail est d’assumer clairement le décloisonnement académique et de chercher à saisir les dynamiques traversant l’Orient au-delà des appartenances linguistiques et même confessionnelles. Ce décloisonnement, déjà largement engagé, est

---

[99] Tout un chapitre est dédié dans l’ouvrage à *Xlat‘*/Ahlat, EASTMOND (A.), *Tamta’s World. The Life and the Encounters of a Medieval Noblewoman from the Middle East to Mongolia*, Cambridge, 2017, p. 283-321.

[100] Voir le chapitre « Women and Power », EASTMOND (A.), *Idem*, 2017, p. 103-123.

de toute façon dans l'ordre même des choses lorsque l'on suit le parcours d'une femme de l'aristocratie comme le fut T'amta Xat'un. Précisément en raison de ces « structures patriarcales » dont parle Antony Eastmond, les princesses arméniennes brisent les logiques communautaires qui nous apparaissent comme « identitaires » puisque ce sont d'elles dont on déduit ensuite les nations modernes à venir. Pourtant, ces femmes qui entrent dans les réseaux de parentés et de fidélités non arméniens, ne cèdent pas nécessairement leur arménité d'une part[101] et d'autre part elles s'insèrent dans des dispositifs qui sont de toute façon communs ou du moins convergents au sein de l'ensemble de la société orientale, au-delà des communautés linguistiques ou confessionnelles[102].

Ces imbrications nous amènent à la dimension gouvernementale du pouvoir. Pour suivre là aussi l'ouvrage d'Antony Eastmond, on trouve cette dimension abordée dans les chapitres traitant de l'éducation et des origines de T'amta Xat'un[103] et dans celui traitant de son premier mariage avec Al-Ahwad[104] et plus encore de son second mariage où sa vie à la cour Ayyubide et son autorité sur *Xlat'*/Ahlat l'autorise à déployer une activité typiquement gouvernementale : intercéder pour modérer les prélèvements fiscaux, patronner les communautés religieuses et certaines fondations pieuses, protéger les

---

[101] Pour reprendre l'exemple de T'amta, si on sait rien de sa mort ni de ses funérailles, Antony Eastmond retient cependant la probabilité qu'elle fut inhumée dans une église, sans pourvoir en dire plus, EASTMOND (A.), *Idem*, 2017, p. 386.

[102] L'idée de ce décloisonnement est une tendance de fond de l'historiographie de l'Orient médiéval, en particulier sur la prometteuse question de la souveraineté au féminin qui permet de constituer cette perspective de manière particulièrement nette et significative. Voir pour une première vue d'ensemble sur le sujet MALAMUT (E.), NICOLAÏDES (A.) dir., *Impératrices, Princesses, aristocrates et saintes souveraines de l'Orient chrétien et musulman au Moyen Âge et au début des Temps Modernes*, Aix-Marseille Université, 2014. Pour l'Islam anatolien et du Levant : BLESSING (P.), « Women Patrons in Medieval Anatolia and a Discussion of Mahbari Khatun's Mosque Complex in Kayseri, *in* Belleten, 78 (2014), p. 475-526. DE NICOLA (B.), « Unveiling the Khatuns : Some Aspects of the Role of Women in the Mongol Empire », Ph.D. thesis/Thèse de doctorat, University of Cambridge, 2011. HUMPHREYS (R. S.), « Women as Patrons of Religious Architecture in Ayyubid Damascus », *in* Muqarnas 11 (1994), p. 35-54. RUGGLES (D. F.), *Women, Patronage and Self-Representation in Islamic Societies*, Albany-New York, 2000.

[103] EASTMOND (A.), *Idem*, 2017, p. 21-66.

[104] EASTMOND (A.), *Idem*, 2017, p. 79-102.

pèlerins en route vers Jérusalem. Toute cette dimension se déploie selon des vertus tenues pour être moins typiquement féminines, qu'attendues de femmes de pouvoir comme T'amta. Mieux même, cette dimension permet là aussi de documenter les hybridités entre christianisme et islam au plan des dispositifs de la piété gouvernementale mais aussi des représentations artistiques qui révèlent toute une communauté sensible de vues et là aussi, une convergence des dynamiques, bien sûr dans le cadre d'une synthèse asymétrique qui penche ici faveur de l'islam anatolien[105].

Quelle que soit la valeur de cette étude exemplaire en terme de méthode et de perspective[106], la bibliographie disponible abonde plus largement en terme de matière sur la question des figures, des femmes ayant manifesté ou exprimé un rôle dans la dimension gouvernementale du pouvoir, sans avoir été des souveraines, et même sans avoir été membres d'une famille aristocratique ou d'une parenté dynastique[107]. A cette échelle, les dossiers sont bien entendu moins fournis. Encore plus que pour les princesses, les femmes notables de cette dimension ne sont pas toujours nommées, même lorsqu'elles apparaissent.

Un premier outil fondamental est déjà constitué par le remarquable dictionnaire prosopographique du linguiste soviétique Hrač'ea Ačaṙean (1876-1953)[108] qui a entrepris de reprendre tout le corpus des manuscrits historiques et de leurs colophons pour relever

---

105 EASTMOND (A.), *Idem*, 2017, p. 172-241. Sur cette question des hybridités islamo-chrétiennes et des hétérodoxies en Anatolie : PEACOCK (C. S.), DE NICOLA (B.), YILDIZ (N.) dir., *Islam and Christianity in Anatolia and the Caucasus*, Farnham, 2015 et ASUTAY-EFFENBURGER (N.), DAIM (F.), *Der Doppeladler : Byzanz und die Seldschuken in Anatolien vom späten 11. bis zum 13 Jahrhundert*, Mainz, 2014.

106 Précisons aussi que cette étude malgré tout son intérêt n'est pas exempte de critiques, voir pour des correctifs que l'on suivra : POGOSSIAN (Z.), « Women, Identity, and Power : A Review Essay of Antony Eastmond, *Tamta's World* », Al-ʿUṣūr al-Wusṭā 27 (2019), p. 233-266.

107 C'est la perspective suivie par le recueil dirigé par GARLAND (L.) dir., *Byzantine Women. Varieties of Experience. AD 800-1200*, Ashgate, 2006 qui se propose de suivre des exemples de ces femmes notables en contexte byzantin qui ont « agi », c'est-à-dire exercé une part du pouvoir de gouvernement, de conduite sous différentes formes. L'ouvrage offre pour cela d'intéressantes approches en terme de méthodologie.

108 AČAṘEAN (H.), *Hayoc' anjnanunneri baṙaran* [=*Dictionnaire prosopographique des Arménien-ne-s*], 5 vol., Erevan, 1942-1962 (en arm.).

systématiquement les noms des Arméniens et des Arméniennes qui y faisaient occurrence. Nous aurons l'occasion de revenir sur l'usage de cet outil, mais présentons-en ici rapidement l'intérêt au plan introductif. Pour chaque personne nommée qu'il a relevée, ce chercheur a pris soin de préciser la ou les sources où cette occurrence apparaissait, de déterminer l'étymologie du nom et de situer, plus que de présenter, rapidement les personnages selon leur éventuel statut ou position sociale, selon aussi leur parenté ou du moins leur relation maritale. L'ouvrage déborde la période qui nous intéresse, souffre de certaines insuffisances en terme de relevés, forcément, ou d'imprécisions sur certains points. Mais on peut toujours s'y référer en terme de vérification et de croisements d"information, notamment pour les nombreuses femmes nommées dans la documentation que nous allons étudier et qui ne sont pas membres de grandes familles dynastiques. Toutes ne sont pas relevées dans ce vaste ouvrage, mais ce qui importe ici, c'est déjà que leur présence en soi est significative : voici des femmes arméniennes qui sont parvenues à jouer un rôle, tout modeste qu'il puisse être et à faire enregistrer leur nom. La déficience des détails ou des informations les concernant est compensé par la fréquence, la répétition de la présence de ses femmes, que nous dirons « notables »[109] pour les qualifier, au sein des dispositifs et de procédures de pouvoir dans cette dimension gouvernementale. C'est aussi en manipulant ce dictionnaire que l'idée nous est initialement venue de sonder les colophons pour y chercher les femmes nommées le plus en profondeur possible dans la société arménienne médiévale. Pour l'inspiration comme pour l'usage, il convient donc de lui rendre la place qui lui revient dans notre propre étude.

Nous essaierons ici de rendre à ces femmes une présence visible en terme d'actions, de les situer, d'évaluer leur rôle et d'analyser les capacités de participation au pouvoir qui leurs étaient offertes ou dont elles se sont saisies par opportunité ou nécessité, afin de

---

[109] Pour une définition des contours de cette notion : LEFERME-FALGUIÈRES (F.) et VAN RENTERGHEM (V.), « le concept d'élite », *Hypothèses*, 2001 [en ligne, consulté en mai 2016].

construire à travers elles, une autre représentation de l'Arménie médiévale en terme de pouvoir.

Ces rôles, les études dont nous pouvons disposer ont déjà permis de les cerner en les prenant isolément et de manière thématique. C'est d'abord la question du patronage qui a permis de documenter l'action gouvernementale des femmes et notamment des femmes de pouvoir les plus puissantes, puisque ce sont à priori elles qui apparaissent le plus nettement dans nos sources. Le patronage recouvre toute une série d'actions, de dispositifs permettant d'exprimer sous la forme de la piété une fonction protectrice et de service de Dieu, des siens et de sa communauté, telle que nous pouvons le voir avec l'exemple de T'amta Xat'un. Il est désormais admis que les femmes ont joué dans ces dispositifs un rôle qui était d'abord un attendu et même un besoin, plus qu'une simple opportunité, mais que selon les opportunités toutefois, certaines femmes puissantes ont pu déployer de manière spectaculaire leur action[110]. Plus profondément, la piété féminine est un trait qui traverse la société arménienne de part en part[111]. Le patronage

---

[110] Les formes de ce patronage féminin sont bien documentées concernant en particulier les donations, voir les Actes du colloque international de l'Université de Fribourg qui a permis de faire une revue actualisée de cette question : SPIESER (J.-M.), YOTA (E.) ed., *Donation et donateurs dans le monde byzantin*, Réalités Byzantines 14, Paris, 2012. On peut relever ici tout l'intérêt de la perspective de cette collection qui propose deux démarches qui intéressent cette étude au premier plan : approfondir notre connaissances des formes d'organisations « de base », nous disons « gouvernementales », du pouvoir et considérer l'aire byzantine de manière élargie, vers l'Ukraine et l'Europe centrale comme vers l'Arménie, le Caucase et le Levant, au-delà des espaces balkaniques et anatoliens de l'Empire.

[111] Sur les rôles et les représentations de ces femmes et, à travers elles, de la piété féminine, au Haut Moyen Âge arménien, constituées ensuite par la tradition comme des modèles : POGOSSIAN (Z.), « Female ascetism in Early Medival Armenia », *in* Le Muséon 125 (1/2): p. 169-213 et du même auteur, «Women at the Beginning of of Christianity in Armenia», *in* Orientalia Christiana Periodica, 69, 2003, p. 355-380 ainsi que ZAKARIAN (D.), « The Representation of Women in Early Christian Literature: Armenian Texts of the Fifth Century », Thèse de doctorat/ DPhil Thesis, University of Oxford, 2015 et ZAKARIAN (D.), « The 'Epic' Representation of Armenian Women of the Fourth Century », *in* REArm 35 (2013), p. 1-28. D'une manière générale, la piété féminine a incontestablement joué un rôle capital dans l'histoire du christianisme oriental et de ses évolutions, comme le montre aussi de manière significative le rôle déterminant de l'engagement féminin en contexte byzantin lors de la crise iconoclaste, HERRIN (J.), « Women and the Faith in Icons in Early christianity », *in* SAMUEL (R.), STEDMAN JONES (G.), *Culture, Ideology and Politics. Essays for Eric Hobsbawn*, London, 1983, p. 56-83.

aristocratique de la noblesse[112] est donc aussi pour nous une piste essentielle, une articulation qui permet de repérer les formes de ces dispositifs exercés par des femmes non souveraines, les femmes notables, qui ont joué un rôle semblable mais plus modeste. C'est aussi une articulation vers l'intériorisation de la foi pour un sujet féminin qui exprime ainsi sa dignité personnelle, en tant qu'épouse, que mère ou que croyante. À ce titre, l'expression de la piété reflète le processus d'individuation qu'organise l'économie du Salut chrétienne à travers ses médiations. Mais simultanément et dans un autre sens, c'est aussi la manifestation d'un statut et d'un rôle public tendant à l'universel, ou du moins au collectif, dans une logique de service.

Ces articulations se font précisément autour de valeurs communes partagées au-delà des cercles des réseaux de l'aristocratie militaire et souveraine. Comme elles sont exprimées comme relevant du christianisme, elles sont donc d'abord et très formellement organisées par le personnel religieux et masculin de l'Église, non sans discussions mais aussi sans exclusivités justement, en particulier en ce qui concerne les femmes notables. Ici, nos sources témoignent en elles mêmes de la diffusion remarquable des capacités de littératie au sein de la société arménienne et surtout de la participation élargie permise par ces dispositifs lettrés aux procédures du pouvoir, avec une envergure suffisamment large pour faire émerger la participation des femmes notables à nos yeux. Cela est en particulier vrai pour ces sources directes que sont les inscriptions mémorielles et les colophons de manuscrits, qui relèvent toutes deux d'un domaine similaire de la gestion ou de l'économie gouvernementale du pouvoir dans le champ de la piété et que l'on voit sur notre période se multiplier avec une intensité sans précédent.

---

[112] HILL (B.), *Imperial Women in Byzantium (1025-1204) : Patronage, Power and Ideology*, Harlow, 1999 et plus spécifiquement sur le patronage des aristocrates arméniennes : RAPTI (I.), « Le mécénat des princesses arméniennes », *in* MALAMUT (E.), NICOLAÏDES (A.) dir., *Impératrices, Princesses, aristocrates et saintes souveraines de l'Orient chrétien et musulman au Moyen Âge et au début des Temps Modernes*, Aix-Marseille Université, 2014, p. 249-269.

Ici se joue la question de la seconde articulation entre les cercles des réseaux du pouvoir de l'aristocratie souveraine et ceux de la notabilité. Outre cette plateforme de valeurs partagées, ceux-ci se croisent aussi concrètement dans ces lieux communs que sont les communautés monastiques, qui survivent au déclin de la souveraineté. Celles-ci ne monopolisent pas l'écrit de manière absolue, mais elles le concentrent toutefois en grande partie en ce qu'elles sont les polarités de l'économie gouvernementale dans ses manifestations principales et de par leur capacité à conserver et diffuser des archives et des ouvrages. Ces communautés monastiques assument notamment les principales fonctions gouvernementales : le culte comme manifestation de la communion assurant les fidélités sociales et la concorde au sein de la communauté locale, y compris dans sa dimension mystique, rituelle ou mémorielle, la gestion des aléas de l'existence biologique et sociale (maladie, handicap, vieillesse, filiation problématique en particulier) et enfin les études supérieures en fonction des capacités locales (maîtres disponibles, bibliothèques…)[113].

Toutes ces manifestations sont imbriquées les unes dans les autres et impliquent aussi non une autarcie ou un repli mais au contraire une intense circulation entre tous ces pôles et même la nécessité d'en fonder de nouveaux pour accompagner la croissance des besoins et le mouvement toujours plus développé de l'emprise, qui manque peut-être ses prétentions universelles, mais construit et soude toujours plus profondément la

---

[113] On dispose de nombreuses études sur les monastères, des monographies mobilisant diverses sources ou simplement des descriptions cataloguées relevant notamment les inscriptions sur lesquelles on peut s'appuyer : AUGE (I.), « Gošavank', un complexe monastique au regard des sources littéraires et épigraphiques » *in* Le Muséon 125/3-4 (2012), p. 335-365. BALADIAN (T.), MAHÉ (J.-P.), THIERRY (J.-M.), *Le couvent de Hoṙomos d'après les archives de Toros Toramanian*, Paris, 2002. BASMADJIAN (K. J.), *Les inscriptions arméniennes d'Ani, de Bagnaïr et de Mamarchèn*, Paris, 1931. DER MANUELIAN, « The Monastery of Geghard : A Study of Armenian Architecture Sculpture in the Thirteenth Century », Ph.D. Thesis, Boston University, 1980. HASRAT'YAN (M.), THIERRY (J.-M.), « Le couvent de Ganjasar », *in* REArm 15 (1985), p. 289-316. MATEVOSYAN (K. A.), « Scriptoria et bibliothèques d'Ani », *in* REArm 20 (1986-1987), p. 209-221. THIERRY (J.-M.), et ses nombreux articles détaillant les monuments arméniens du Vaspurakan, de Kars parus dans la REArm entre 1968 et 1985 et de l'Arménie mineure publiés entre 1993 et 2002. ULUBABIAN (B.), HASRATIAN (M.), *Gandzasar*, Milan, 1987. VARDANYAN (E.), *Hoṙomos Monastery : Art and History*, Paris, 2015.

communauté, le [*seŕi*][114] des Arméniens. Cette circulation est formée de différents flux : mobilités de personnes (pèlerins, pérégrinations plus ou moins religieuses ou professionnelles, réfugiés, faisceaux de combattants, jeunes à la recherche d'initiation…) et avec elles de biens (notamment de livres et d'autres objets plus ou moins mis au marché à mesure que les circulations s'intensifient et qui sont nécessaires au culte ou simplement à la vie courante et à la consommation) et de services (religieux, maîtres à penser, artisans, combattants…). En elle-même, cette circulation en croissance fait aussi l'objet d'un souci de gestion, de couverture, qu'il faut organiser et qui va être exprimé parfois au détour d'un écrit, si justement cela concerne ces pôles monastiques.

L'autre grand pôle en mesure de produire de la culture écrite est la ville. Plus encore que les communautés religieuses, la ville est le lieu des transformations concernant la dimension gouvernementale du pouvoir[115], cela d'autant plus que l'aristocratie militaire et souveraine y dispose de bases souvent plus précaires. Les villes ici ne sont pas des lieux de rencontre partagés entre l'aristocratie et la notabilité comme le sont les communautés monastiques, mais souvent des noeuds de tensions voire de conflits entre les tenants de la souveraineté impériale, quelle que soit d'ailleurs la forme impériale en question, et ceux détenant localement les capacités de gouvernement. Le jeu entre les deux nous apparaît

---

[114] Ce terme a un sens presque « tribal » puisqu'il désigne un groupe uni par une appartenance lignagière commune, fut-elle symbolique, on peut tout aussi le traduire par « genre », « génération » ou « race » au sens classique de *gens*. Mais il prendrait ici un sens presque plus proche dans sa définition de l'époque qui nous intéresse de « république » ou « *commonwealth* », dans la mesure où justement les dispositifs de pouvoir gouvernementaux lui donnent une dimension de service public, de participation commune au pouvoir, d'engagement hiérarchisé mais collectif en vue d'un « bien commun » par le Salut, qui par le jeu même que cela suppose, crée un sentiment identitaire d'appartenance, dont la mythologie « raciale » ou communautaire dérive ensuite comme expression.

[115] Une approche générale et illustrée : DONABEDIAN (P.) et MUTAFIAN (C.) dir., *Les douze capitales d'Arménie*, Paris, 2010. Pour des analyses en rapport avec le pouvoir urbain dans sa dimension gouvernementale : BARTIKIAN (H.), « L'énoikon à Byzance et dans la capitale des Bagratides, Ani, à l'époque de la domination byzantine (1045-1064) » *in* REArm VI (1969), p. 283-298. DADOYAN (S. B.), « The Constitution for the Brotherhood of Erznka (1280) by Yovhannēs Erznkacʿi (d.1293) : an Armenization of the Futuwwa Reform Project and Literature of Abbasid Caliph al-Nasir li-Din Allah (d. 1225). » *in* REArm 29 (2003-2004), p. 117-165. EASTMOND (A.), « Inscriptions and Authority in Ani », *in* ASUTAY-EFFENBURGER (N.), DAIM (F.), *Der Doppeladler : Byzanz und die Seldschuken in Anatolien vom späten 11. bis zum 13 Jahrhundert*, Mainz, 2014, p. 71-84.

à certains moments comme une affirmation de l'autonomie des villes. Celle-ci reste tout de même relative, même à l'époque mongole. Cela s'explique par le fait que jamais en Orient une structure impériale de souveraineté n'est défaillante, en tout cas pas sur une durée de temps significative, avant d'être remplacée par une autre. Les zones frontières en général et, dans le temps, une partie de la période mongole, offrent bien une certaine marge de manœuvre, mais les villes restent la plupart du temps des concentrations clairement reliées à un pouvoir souverain. D'autre part, les notables en capacité de gouverner la ville ne produisent pas, pour autant que nous le sachions, de culture politique assumant la singularité de la ville comme collectivité en tant que telle[116]. Les villes sont, par ailleurs, souvent des creusets où cohabitent des communautés disposant chacune de capacités gouvernementales qu'elles ne sont pas disposées à fondre dans une collectivité urbaine syncrétique. Ce mouvement existe, mais il n'est pas volontiers admis par les participants à ces dispositifs de pouvoir, et rarement sans méfiance ou même rejet ouvert. Au contraire, ce qui se manifeste selon nos sources, ce qui l'emporte, c'est la tendance au conservatisme des formes et à l'appartenance impériale, mais souvent par l'abstraction. Ceci représente une autre faillite de l'Empire pour ce qui est de ses prétentions universelles, puisqu'il devient progressivement une abstraction, un alibi pur et simple de la séparation des communautés entre elles et de leur refus de la fusion.

Cette tendance toutefois ne peut pas être regardée comme une pure forme d'habillage. Et ceci quelle que soit l'intensité des circulations marchandes et le dynamisme des secteurs de production qui portent l'essor des villes ou la capacité de celles-ci à potentiellement s'organiser. L'Empire reste la couverture, l'horizon qui fonde la légitimité des dispositifs de pouvoir, un horizon qui ne semble alors pas dépassable. Ceci étant dit,

---

[116] Voir ce point discuté dans GREENWOOD (T.), « Aristakēs Lastivertc'i and Armenian urban consciousness », *in* LAUXTERMANN (M.), WHITTOW (M.) ed., *Byzantium in the Eleventh Century: Being in Between*, *Papers from the 45th Spring Symposium of Byzantine Studies, Oxford, march 2012*, Abingdon, 2017, p. 88-105.

nombreux sont les exemples de villes offrant des formes d'organisation ou de reformulation originales qui méritent qu'on s'y arrête le moment venu[117].

Cet essor situé des capacités d'expression écrite concerne bien entendu tout autant les régions où persiste durablement une aristocratie militaire souveraine arménienne, comme dans les secteurs de l'*Arewelk'* où les faisceaux aristocratiques sont parvenus à faire alliance avec ceux de la Géorgie chrétienne, de rite chalcédonien, poursuivant dans un nouveau contexte les termes problématiques du rapprochement séculaire engagé avec Constantinople, avec toutes ses réussites mais aussi toutes ses hésitations[118]. On la retrouve également en Cilicie et dans les périphéries de cette province post-byzantine. Enfin, il faut encore ajouter les secteurs s'organisant autour d'un patriarcat religieux quasi-souverain : autour du lac de Van[119], à Kayseri/*Kesaria*, à Hṙomkla notamment, qui relèvent de la même dynamique. A vrai dire, on risque de s'égarer à vouloir faire le nécessaire catalogue de plus en plus complexe des secteurs et même des formes de la souveraineté arménienne, si on ne s'en tient qu'au tableau, aussi précis soit-il, de cette dimension du pouvoir. Ceci participe à cette impression d'un éparpillement des pouvoirs poussant au déclin, alors que les forces qui le rassemblent non seulement existent, mais mieux, sont d'une importance capitale : les circulations, l'appartenance impériale, même

---

117 Un exemple simple mais remarquable de ce gouvernement des villes dans une orbite impériale affaiblie peut être pris avec la ville de Tyane en 1143, alors sous contrôle des Seljukides de Rūm. On dispose d'un bon dossier du Synode impérial pour documenter la situation de la ville, mais partiellement et obliquement : GOUILLARD (J.), « Quatre procès de mystiques à Byzance (vers 960-1143) », in *Revue des Etudes Byzantines* 36 (1978), p. 35-37. Évelyne Patlagean reprend cet exemple pour qualifier l'organisation de la ville médiévale type de l'espace byzantin dont le corps social se décline entre le clergé, les puissants et les habitants, qui s'assemblent le plus souvent dans l'église principale de la ville pour les délibérations collectives. PATLAGEAN (E.), *Un Moyen Âge grec. Byzance IXe-XVe siècle*, Paris, 2007, p. 211-212. On gardera en tête ce modèle pour clarifier les modes d'organisation des pouvoirs de gouvernement dans les villes concernées par un gouvernement arménien.

118 Pour une vue générale : RAYFIELDS (D.), *Edge of Empires : A History of Georgia*, London, 2012, et une approche directe de cette question : NIKOLAISHVILI (S.), « Construction of Power and Kingship Ideology under King David IV the Builder (r. 1089–1125) with Special Attention to the Byzantine Model » MA Thesis in Comparative History with the specialization in Interdisciplinary Medieval Studies, Central European University, Budapest, 2011.

119 JONES (L.), *Between Islam and Byzantium : Aght'amar and the Visual Construction of Medieval Armenian Rulership*, Aldershot, 2007.

abstraite et peut-être même d'autant plus qu'elle devient abstraite et donc fédératrice comme mythologie, et enfin les pratiques communes de participation au pouvoir gouvernemental qui génèrent une reconnaissance collective, une culture partagée.

Cette culture commune s'exprime d'abord à nos yeux, par la production généralisée de types de discours qui constituent peu à peu des genres formellement repérables dans l'ensemble des communautés arméniennes organisées. C'est précisément ce que sont les colophons de manuscrits que nous allons mobiliser ici comme base documentaire principale de cette étude. D'un bout à l'autre de la période, d'un bout à l'autre de l'espace, de plus en plus dilaté, où vivent et s'expriment des communautés arméniennes, les manuscrits produits ou le plus souvent recopiés, sont accompagnés de ces « mémoriaux » que l'on appelle en arménien [*yišatakarank'*].

Avant de s'arrêter précisément sur la présentation de ce type de source, sur celle de son intérêt et du corpus qui reste à notre disposition, retenons déjà qu'ils sont en eux-mêmes, par le simple effet de leur nombre, la première manifestation de cette dilatation du pouvoir et de la culture partagée de ses dispositifs et des représentations qui l'accompagnent. On verra qu'ils sont ainsi le recueil des valeurs communes, dessinant les figures et les rôles des femmes arméniennes en capacité de participer au pouvoir par des formules répétées, des vertus typiques, mais déclinées selon les circonstances et les personnes. Ils participent aussi à ce lent processus d'individuation, de construction de soi comme sujet, par la forme du témoignage écrit et déposé comme une offrande salutaire en vue de la communion et de la concorde de chacun des témoins engagés devant les réseaux de leurs appartenances collectives et face à Dieu, comme base de la communion universelle.

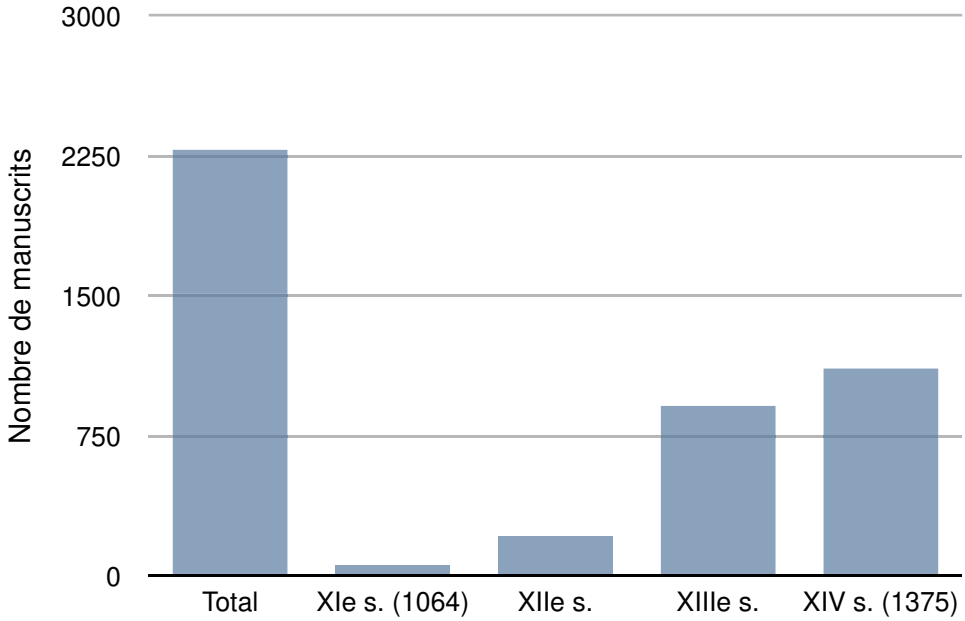
Malgré tout leur formalisme, ces [*yišatakarank'*] sont aussi des esquisses de portraits de femmes de diverses positions sociales en tant que sujets capables d'actions, mais aussi exprimant une dignité personnelle. Ce sont de minces fenêtres par lesquelles percevoir le

vis-à-vis de femmes arméniennes avec les circonstances et la société dans laquelle elles sont engagées et par lesquelles elles ont pu trouver à exprimer ou faire exprimer, parfois, certains éléments de leur personnalité ou de leur sensibilité.

4. L'étude historique des femmes arméniennes à travers les *yišatakarank'*/colophons de manuscrits.

Les [*yišatakarank'*] sont donc des documents de première main, ce qui en fait tout l'intérêt pour notre étude selon le cadre proposé. Ces [*yišatakarank'*] constituent aussi une documentation suffisamment abondante pour servir de témoins de cette dynamique du développement du phénomène d'emprise comme double mouvement d'approfondissement et de dilatation du pouvoir sous sa forme gouvernementale. Cette importance est repérable quantitativement par une simple compilation ventilée par siècles du nombre de colophons qui nous sont parvenus, et qui ne sont somme toute qu'un échantillon sauvé du vaste naufrage de l'ensemble des manuscrits réellement produits durant la période. Les derniers siècles de notre période (le XIVe étant « mutilé » puisque nous l'arrêtons ici en 1375), ressortent comme les plus productifs, alors même que la crise de la souveraineté y est la plus marquée.

FIG. 1. VENTILATION DE TOUS LES MANUSCRITS DU CORPUS PAR SIÈCLES.



Le nombre de colophons produits augmente donc manifestement au fur et à mesure du temps sur notre période, en particulier après le milieu du XIIe s., où ils gagnent en variété de contenu et même de style. Toutefois, ils conservent une certaine unité formelle du fait de leur structure et de la répétition stéréotypée d'expressions qui les rendent immédiatement identifiables. Ceci a permis aux érudits des siècles suivants de les catégoriser en un genre particulier et d'en décomposer le « formulaire » récurrent[120].

A. Les yišatakarank'/*colophons comme genre : formes et contenus.*

Un colophon s'ouvre par une invocation oratoire, appelée *P'aṙk'*/Gloire à, dédiée à la Sainte-Trinité et exprimant le *Credo* arménien. Celui-ci est basé sur les trois premiers conciles oecuméniques, parfois évoqués avec une liste d'anathèmes aux communautés hérétiques identifiées par ces conciles. Ce sont-là les formules les plus stéréotypées, souvent exprimées telles quelles d'un manuscrit à l'autre. Ces formules peuvent aussi se retrouver dans le corps du texte, associées à des éléments permettant de retracer l'histoire du manuscrit. On les retrouve encore associées aux invocations du scribe au commencement et à la conclusion. Pour redondantes qu'elles soient, leur réitération est justement le plus sûr indicateur de la communauté d'appartenance au-delà des distances et des particularités locales. Elles constituent donc un dispositif discursif dont l'incorporation exprime la participation à un même système de pouvoir et de représentation. C'est-à-dire à une culture commune.

Ensuite, est présenté le contenu du manuscrit, éventuellement assorti de remarques théologiques. Le scribe présente alors le, la ou les commanditaire-s désigné-es en arménien par le terme [*stac'of*] et les motivations de celui-ci, de celle-ci ou de ceux-ci.

---

120 Voir l'excellente leçon de présentation de SANJIAN A. K., *Colophons of Armenian Manuscripts, 1301-1480*, *A source for Middle Eastern History*, Cambridge Massachusetts, 1969, p. 1-41.

Cela s'accompagne d'exhortations au souvenir et à la prière en mémoire du commanditaire et pour celle de ses proches, souvent identifiés et parfois nommés. Cette exhortation peut-être précisée par l'organisation de jours de commémoration engageant la communauté qui bénéficie de la donation s'il y a lieu. Le scribe se présente ensuite souvent avec une liste d'épithètes dépréciatifs là aussi stéréotypés. Toute cette partie retient donc le plus notre attention, autant pour le relevé de personnes de sexe féminin qui peuvent y être identifiables, que pour les adjectifs et les formules stéréotypées qui les accompagnent.

On trouve aussi la description des conditions de rédaction du manuscrit, dont la chronologie est établie avec la liste des patriarches et des dirigeants locaux (ecclésiastiques et séculiers) dont le pouvoir a constitué la couverture souveraine de la vie du scribe et de son travail et dont la localisation est souvent précisée. Cette partie peut éventuellement faire l'objet d'un grand développement de type annalistique. Elle est souvent moins stéréotypée, bien qu'enrichie de citations et de formules religieuses et de demandes d'intercessions pour pratiquement toutes les personnes engagées dans l'œuvre de production du manuscrit : commanditaire, scribe, souscripteurs secondaires, enlumineur, relieur, restaurateur. On peut encore trouver parmi ces catégories la mention, nommée ou non, de personnages féminins, comme commanditaires ou souscripteurs secondaires, dont le rôle et le rang est précisé.

Les participants, en particulier les commanditaires [*stac'of*] peuvent être des membres identifiés de la noblesse et du haut clergé, donc des familles les plus puissantes. Mais à mesure que le pouvoir de ces familles dynastiques s'efface ou se replie et qu'émergent de nouvelles catégories sociales enrichies par leur contrôle de biens publics ou par des activités privées bourgeoises ou paysannes, la culture chrétienne de la *memoria* s'étend et le champ social du patronage s'élargit aux autres dépositaires de la culture arménienne. Ceux-ci témoignent des mêmes valeurs et des mêmes motivations que la

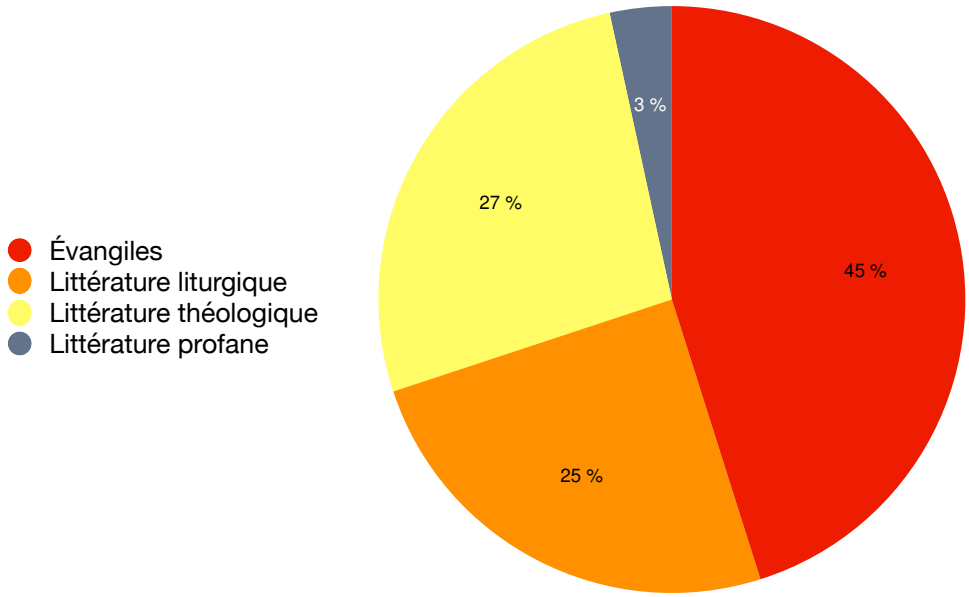
haute noblesse, nonobstant les enjeux dynastiques propres à ce milieu, et reçoivent des scribes les mêmes types de qualificatifs vertueux.

La production ou la copie d'un manuscrit peut se faire pour l'usage personnel du commanditaire, ou pour le bénéfice de la communauté monastique, dans ce cas, il s'apparente donc à une donation. Le colophon en lui-même peut alors aussi constituer aux yeux des commanditaires un objet d'édification morale, de formation des générations futures de l'élite religieuse arménienne à qui s'adresse le manuscrit offert. Supporter le coût d'une telle œuvre nécessite parfois, surtout pour les catégories émergentes, la mobilisation d'un réseau de soutiens de différentes formes : familial le plus souvent, de patronage ou de type confrérie ou professionnel. Certaines fois, le travail du manuscrit est entamé sans soutien, de la propre initiative du scribe, qui généralement laisse alors un espace vierge à compléter dans l'éventualité d'un donateur ou de souscripteurs à venir. Les termes du travail sont précisés de manière pratiquement contractuelle dans certains colophons : on énonce alors les frais en monnaie, en nature ou en service engagés par le commanditaire ou les souscripteurs comme avance ou en budget[121].

Les nécessités pratiques que supposent la production d'une copie, les péripéties et les coûts, s'ils ne sont pas forcément toujours difficiles, rendent toutefois souvent l'œuvre précieuse, d'autant plus d'ailleurs qu'elle est perçue d'abord comme une oeuvre au sens d'engagement moral, dès lors que l'immense majorité des ouvrages copiés sont des textes à vocation religieuse, d'un genre ou d'un autre.

[121] Par exemple, Annexe 1, 3/9, feuille 1301-1320, pour la référence du colophon édité en arménien, ou plus pr cis encore : Annexe 1, 3/307, feuille 1321-1340.

FIG.2 : VENTILATION DES COLOPHONS EN FONCTION DE LEUR GENRE SUR L'ENSEMBLE DE LA SÉQUENCE ÉTUDIÉE.



Le manuscrit constitue donc un monument mémoriel attestant la valeur du service, en prenant à témoin les futurs lecteurs à la fois des difficultés rencontrées et surmontées par ceux qui ont contribué à le produire et de l'humilité vertueuse de ces derniers. Sur ceux-ci, le colophon exhorte à la prière d'intercession et de Salut pour eux et pour ceux de leurs proches, vivants ou décédés, c'est-à-dire « vivant » auprès du Christ selon la perspective mémorielle.

Cette dimension mémorielle des manuscrits fait aussi qu'ils peuvent être considérés comme des enfants métaphoriques, conçus par des personnes privées de descendance biologique pour une raison ou une autre : stérilité ou célibat, mort d'un ou plusieurs enfants[122]. Engagé dans un réseau de la parenté, réelle ou symbolique, le manuscrit est alors considéré comme une part de l'héritage familial, transmissible aux siens ou légué comme patrimoine « public ». On insiste de toute façon sur l'origine vertueuse des revenus ainsi transformés, ce qui a une importance déterminante, nous y reviendrons.

[122] Par exemple, Annexe 1, 3/89, feuille 1301-1320, pour la référence du colophon édité en arménien : La princesse Mamaxat un expose ses motivations.

Les épreuves qui entravent la rédaction des manuscrits contribuent aussi à valoriser la ténacité et la foi des participants, d'où leur narration, par laquelle l'historien peut glaner nombre de précisions, d'anecdotes et de détails de la vie quotidienne et locale. On peut aussi raisonnablement supposer qu'au vu des difficultés, parfois peut-être exagérées mais réelles, un certain nombre de travaux de copies ont pu échouer.

Ces épreuves sont parfois des cataclysmes naturels, catastrophe tellurique ou épidémie. Mais, le plus souvent, ce sont des invasions, des guerres, des pillages et de manière générale, une insécurité qui entrave ou perturbe le travail des copistes selon les circonstances et plus largement l'expansion des institutions culturelles et éducatives arméniennes, souvent remises en cause, par les destructions ou l'exode. Cette instabilité, parallèle à la croissance des besoins, et qui reflète aussi l'intensité des circulations et leur nécessité, pousse les moines éduqués et lettrés au mouvement. Ils parviennent à poursuivre leur œuvre, mais peinent toutefois à accumuler savoirs et moyens en un même lieu de manière durable. Toutefois, ces mobilités permanentes assurent la sauvegarde de l'identité lettrée arménienne, qui fait montre d'une redoutable capacité à la migration, à la dispersion puis à la diffusion, avant d'infuser, au moins partiellement en de nouveaux lieux. Ces errances des manuscrits que l'on peut suivre, nous permettent ainsi d'établir une certaine traçabilité des réseaux arméniens, dont les mailles vont en s'élargissant à mesure que se dispersent et se rassemblent les populations arméniennes en des lieux de plus en plus éloignés, compliquant et enrichissant la dimension multilocale de l'identité arménienne dont hérite l'époque moderne.

En lui-même, le travail de copiste demande du temps et de la concentration, il se fait éventuellement de nuit, parfois l'hiver, souvent dans des conditions de confort médiocre et de fatigue éprouvante, d'autant que les exigences physiques de la tâche occasionnent beaucoup de maux que ne manquent pas de citer les auteurs des colophons : troubles

oculaires, céphalées, affections dues au stress ou à l'inconfort… On peut enfin citer les agressions d'animaux nuisibles comme les insectes ou les rongeurs.

Les auteurs sont donc aussi enclins à la reconnaissance ou au reproche de leurs commanditaires et soutiens si ceux-ci ne leur fournissent pas des moyens décents de vivre et d'accomplir leur oeuvre, c'est-à-dire avant tout de la nourriture en quantité suffisante. Mais toutes ces difficultés sont aussi la raison du fait que le travail de copie est une œuvre collective de longue haleine qui nécessite une division du travail et une grande capacité d'organisation réticulaire, dont les colophons témoignent en décomposant les étapes et les actions, en précisant souvent les noms et les fonctions de chacun des intervenants comme nous l'avons vu.

On peut donc mesurer à quel point un manuscrit a un coût élevé en terme de travail, d'efforts et de capitaux engagés. Sa valeur sera d'autant plus grande que la demande est forte au regard des stocks disponibles et des capacités de reproduction. Mais cela n'est pas tout ce qui donne au manuscrit sa valeur bien sûr. La plupart des manuscrits ont surtout une grande valeur symbolique, chargée de sacré. Ils témoignent à leur façon d'une participation personnelle à une œuvre universelle sous la forme de la quête de Dieu. Ils sont à ce titre un témoignage de piété et cela ne saurait avoir de prix au sens marchand pour les religieux lettrés comme pour les participants qui se sont engagés dans cette action commune.

Nombre de colophons affirment donc le caractère inaliénable ou du moins non marchand du livre, par exemple le fait qu'il ne peut être mis en hypothèque, cédé à une autre communauté hors prêt temporaire, ou confisqué. Malgré tout, cet aveu même témoigne de la valeur marchande des livres. Si on cherche pour des raisons morales à les retirer des circuits marchands, fiscaux ou financiers, c'est aussi qu'ils y sont sans doute souvent entraînés. Mais cette réalité est vécue comme une déchéance qu'il faut tout faire pour

corriger, les colophons insistent sur l'acquisition ou la restitution honnête et juste d'un manuscrit s'il a subi une confiscation ou un déplacement jugé intolérable.

En outre, les générations à venir sont exhortées à tout faire pour préserver l'usage et la possession aux destinataires légitimes qui par le pillage, le vol ou toute autre acte vu comme une malversation s'en seraient trouvés privés. Le livre a donc une valeur proche de celle que l'on attribue à la vie humaine en ce qu'il contient une dimension sacrée, pour les copies de textes religieux en tout cas et en particulier pour celles des Écritures Saintes. « Délivrer » un manuscrit, le retirer du marché, le racheter ou le récupérer pour le remettre à ses possesseurs destinés et légitimes est donc une bonne œuvre, signalée au besoin dans les colophons[123]. Pour autant, le livre n'est pas non plus un trésor que l'on serait autorisé à thésauriser ou pire à collectionner jalousement. Le manuscrit doit donc rester disponible et circuler au besoin, notamment pour sa valeur d'usage ou pour en permettre des copies[124].

Pour finir, le manuscrit fait donc l'objet d'une économie particulière, c'est-à-dire conforme aux valeurs chrétiennes de l'échange, fondées sur la charité et le rejet du profit. Ce rapport économique est aussi le fruit de la culture aristocratique et nobiliaire des élites arméniennes dont sont massivement issus les cadres du clergé, en tout cas dans ses cercles dirigeants. De là, les lettrés, reflétant cette haute culture, sont enclins à traiter les manuscrits d'une part comme des objets de distinction en faveur des couches dirigeantes ou ascendantes, et d'autre part comme des recueils de science collective ou simplement, mais de manière capitale, comme des éléments essentiels du culte devant bénéficier au plus grand nombre. C'est en ce sens précisément qu'on peut considérer

---

[123] Par exemple le t moignage du scribe Step annos propos d un vangile ˙ #captur # lors d un raid de l mir d Alep Alt$n Bugha et rachet en 1337 par l missaire du roi de Cilicie L on IV, Petros Xpaeanc , dans SANJIAN (A. K.), *Colophons of Armenian Manuscripts, 1301-1480*, *A source for Middle Eastern History*, Cambridge Massachusetts, 1969, n¡2, p. 78-80, qui corrige et clarifie le texte de XA! %KYAN L., *Colophons des manuscrits arm niens du XIVe s.*, Erevan, 1950, n¡ 363, p. 294-296.

[124] Un exemple, Annexe 1, 3/94, feuille 1301-1320, pour la référence du colophon édité en arménien pour un exemple.

l'affirmation personnelle ou collective dans ce cadre comme une manifestation exprimant la participation aux dispositifs de pouvoir structurant les communautés arméniennes.

B. Le corpus des yišatakarank'*/colophons arméniens.*

Le corpus rassemblé pour cette étude est constitué de la version éditée de ces [*yišatakarank'*]. Ce choix, motivé par la nécessité de constituer un corpus le plus étendu possible, s'appuie donc sur ce que l'on doit à la tradition érudite ayant permis jusqu'ici de rassembler, d'éditer et de proposer une vision critique sur ces colophons. Il convient de présenter cette tradition qui s'est constituée de manière progressive, par tâtonnements et de manière dispersée, puisque les manuscrits contenant les colophons qui nous intéressent ici, sont eux-mêmes conservés dans différents lieux. Les présenter, c'est donc retracer l'histoire tout à la fois de l'intérêt disons « extérieur » pour la tradition écrite arménienne, intérêt d'abord religieux puis scientifique, et celle de la dispersion des communautés arméniennes en elles-mêmes. L'effort d'édition des colophons a donc suivi de manière symétrique la volonté de répondre au besoin de cataloguer de la façon la plus exhaustive possible l'ensemble des manuscrits arméniens disponibles.

En elle-même, cette nécessité est née avec la production et le développement de la culture écrite, posant la question de la conservation des ouvrages. En fait, leur concentration en certains lieux, la circulation de copies pour constituer des originaux , poursuivre et étendre la production a fait émerger ce besoin très rapidement. Certains colophons, d'ailleurs, témoignent de cette nécessité de cataloguer le contenu de certaines concentrations, d'identifier les ouvrages disponibles, les scribes ou les auteurs à qui on les doit et parfois donner une évaluation de la valeur des exemplaires de ce que

l'on peut qualifier dès la période qui nous intéresse, de véritables bibliothèques[125]. Cependant, ce ne sont pas les colophons qui ont eu de manière massive à répondre à ce besoin. Ils ne le reflètent qu'accidentellement, de manière contingente, sauf pour la question essentielle toutefois de la valeur de la copie originale, souvent évaluée pour témoigner de la valeur de la nouvelle copie. On peut donc logiquement supposer qu'il y eût en certains lieux des listes qui pouvaient être consultées et même être amenées à circuler, de manière orale ou écrite. Aucune de ces listes ou correspondances portant sur ce thème ne nous est parvenue, mais il y a peu de risques à penser qu'elles devaient exister sous une forme ou une autre. Des catalogues de manuscrits sont attestés en revanche dans la constitution des bibliothèques religieuses de l'époque moderne[126], répondant au besoin missionnaire, notamment en Occident, ou en interne à celui de l'affirmation identitaire des communautés arméniennes, religieuses voire séculières. L'intérêt codicologique ou philologique des colophons pour l'identification, la datation et le classement des manuscrits est ainsi apparu, et avec lui, l'intérêt scientifique que l'on pouvait tirer de leur contenu. Pour cela néanmoins il a fallu attendre que la science historique se détache plus clairement de la démarche religieuse et l'on peut considérer que le travail du Père Mkhitariste Łewond Ališan (1820-1901) constitue sur ce plan une étape décisive, puisqu'il utilise le premier de manière systématique à la fois les inscriptions et les colophons comme des sources historiques en tant que telles. Ceci le pousse à relever et organiser par là même le corpus de colophons auxquels il avait

---

[125] COWE (S. P.), « A Typology of Armenian Biblical Manuscripts », *in* REArm XVIII/1-2 (1985), p. 49-67. Cite la liste de la bibliothèque d'une paroisse dans ms Jér. 1255 (1341) : 2 évangiles, 1 *yaysmawurk*/ménologues, 1 *maštoc'*/rituel d'ordination, 2 *čašoc'*/lectionnaire, 1 psautier, 1 *teter* (= *xorhrdatetr* selon l'auteur).

[126] Voir à ce sujet la présentation historique complète proposée par KEVORKIAN (R.) et TĒR STEPANIAN (A.), *Catalogue des Manuscrits arméniens de Bibliothèque nationale de France*, Paris, 1998.

accès[127]. Au cours de la même génération, durant les années 1880-1910, sont ainsi dressés les premiers catalogues au sens strict[128], reprenant le terme de *c'uc'ak*/liste, qui va ensuite largement s'imposer pour les productions similaires du XXe siècle. Cet effort de cataloguer va suivre à partir de là deux voies méthodologiques au contenu différent et donc d'intérêt inégal en ce qui concerne la recherche présente. La distinction entre ces deux catégories de démarche répond ici à l'usage qui a été fait de ces catalogues. Dans la première, on classe les ouvrages qui ont été essentiellement utilisés comme base de vérification, quantitative pour identifier et répertorier le plus de manuscrits, et qualitative pour corriger ou compléter éventuellement certains colophons. La seconde est celle qui a produit les catalogues qui ont ici été à la base de l'étude.

La première démarche regroupe donc les catalogues qui vont permettre de proposer une vue d'ensemble de tous les manuscrits arméniens disponibles, en privilégiant la tentative d'exhaustivité à la description détaillée du contenu de ces derniers. C'est la démarche qui représente ici le moins d'intérêt immédiat et on se contentera donc de signaler les principales publications, utiles pour permettre d'évaluer particulièrement les manques à combler dans la documentation éditée des colophons disponible à ce jour. La base la plus importante, de par la masse des manuscrits qui y sont conservés, est constituée par les catalogues généraux du Matenadaran de Yerevan (environ 11230 manuscrits), qui s'organisent en deux séries. La première donne les indications générales

---

[127] Sa synthèse de grande envergure : ALIŠAN (Ł.), *Hayapatum. Patmič'k' yew Patmut'iwnk' Hayoc'*, 2 vol., Venise, 1901. On peut trouver dans ŠTIKYAN (A. A.), « Ławond Ališan (Cnndyan 150-amyaki ait'iv) » in *Patma-Banasirakan Handes* 2 (1970), p. 13-26 un résumé de sa démarche et de son héritage scientifique.

[128] Il faut tout de même aussi mentionner des tentatives antérieures moins élaborées comme celle du vartapet Zalalean qui a relevé ce qu'il a pu de manuscrits en recopiant au passage certains colophons lors d'un périple en Arménie ottomane dans la première moitié du XIXe siècle : ZALALEAN (S.), *Čanaparut'iwn in Mec Hayastan ašxadasirut'eamb Sargis vartapeti Zalaleanc'*, Tp'xis (Tblissi), 1842. On peut aussi signaler l'intérêt de la publication sous la forme d'un dense compte-rendu de Karekin Srvantsdiants (1840-1892), [transcription retenue pour sa référence dans data.BNF.fr : SRUWANJTEANC' (G.), *T'oros Ałbar*, Constantinople, 1879-1884. On trouve une présentation d'autres de ces ressources répertoriant des colophons antérieurement à la Première Guerre Mondiale dans l'introduction de la publication de XAČ'IKYAN (L. S.), *Hayeren jeṙagreri hišatakaranner (XIV d.)*, Yerevan, 1950, p. XXV-XXX.

conventionnelles, sans publier le contenu des colophons, dont elle signale néanmoins la présence. Les manuscrits y sont classés selon l'ordre de leur cotation et non selon l'ordre chronologique[129]. Nous reviendrons sur la seconde série, engagée dès les années 1980, mais dont la dynamique réelle a été relancée au début des années 2000. Cette nouvelle série prend un autre parti méthodologique que nous aborderons plus loin. On peut signaler aussi la publication de Bernard Coulie, éminent philologue de l'Université de Louvain en Belgique, qui est beaucoup plus ambitieuse dans son envergure, mais aussi beaucoup moins précise. Il s'agit pour lui de dresser en 1993 un catalogue exhaustif localisant et présentant sommairement les manuscrits arméniens connus ou repérés à cette date selon ses propres et larges connaissances[130]. Dans le même ordre d'idée, on trouve des catalogues répertoriant les manuscrits arméniens connus selon une logique thématique, autour d'un genre, en particulier pour lister les manuscrits de la Bible ou des Évangiles. Ces derniers étant les copies les plus nombreuses réalisées à la période qui nous intéresse, il est intéressant d'utiliser ces listes pour des vérifications, mais là encore, les colophons ne sont pas publiés[131]. On peut ajouter d'ailleurs que la discrimination des manuscrits par genre n'est pas la démarche la plus courante dans les catalogues, mais on verra que cette méthode a néanmoins été choisie dans certaines collections qui nous intéressent ici plus précisément. Enfin, cette démarche se retrouve aujourd'hui renouvelée par les possibilités de stockage et de programmation du numérique, qui ouvrent grâce aux progrès techniques croissants en ce domaine des perspectives extrêmement

---

[129] YEGANYAN (Ō.) et alii, *C'uc'akʿ Ceŀagracʿ Maštoc'i Anvan Matenadarani*, 3 vol., Yerevan, 1965-2007.

[130] COULIE (B.), *Répertoire des bibliothèques et des manuscrits arméniens*, Brepols-Turnhout, 1992, on trouvera aussi un utile compte-rendu de MAHE (J.-P.) dans REArm XXIV (1993), p. 327-329 pour mettre en perspective la démarche.

[131] On trouve ici deux ouvrages relativement utiles dans la perspective de cette étude : RHODES (E. F.), *An Annotated List of Armenian New Testament Manuscripts*, Tokyo, 1959, répertoire des manuscrits précisant leur localisation, une courte description indiquant la présence ou non d'un colophon, les nom du scribe ou du [*stacʿol*]. Et, ADJEMIAN (C.), *Grand Catalogue des manuscrits arméniens de la Bible*, Lisbonne, 1992, beaucoup moins précis.

stimulantes pour la recherche. C'est un des grands projet du Matenadaran que de proposer une version digitale de ses ressources, catalogues, revues et même manuscrits[132]. Cette volonté d'exhaustivité et de répertorier l'ensemble des productions de manière quasiment encyclopédique prolonge ainsi les réalisations précédentes, mais à nouveau, les initiatives apparaissent comme dispersées, non coordonnées, pas même sur la méthode, produisant parfois des redondances et des ergonomies très différentes. Signalons ici les projets les plus avancés qui ont pu être mobilisés comme outils. Outre le site essentiel du Matenadaran, on trouve l'initiative de l'*American University of Armenia* appelée Digilib[133] qui s'intéresse essentiellement à la littérature secondaire et vise à proposer des versions digitales de ces éditions. Cela permet par exemple d'accéder de manière commode à certains catalogues. La numérisation ne s'est pas faite pas imagerie, sauf pour la couverture de chaque ouvrage mais en proposant une vue transcrite par traitement de texte, organisée par chapitre, sur une page unique. L'avantage est que cela facilite la copie ou la recherche d'occurrences par exemple mais concernant les catalogues de colophons, des erreurs de classement ou des omissions, de mots, de phrases, de paragraphes ou même de colophons en entier sont à signaler. De moindre envergure, mais intéressant par la qualité de la numérisation en haute définition : la réalisation en 2017 par Edda Vardanyan, membre associée à l'UMR 8167 (CNRS, Orient et méditerranée) avec l'appui de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, concernant les quelques manuscrits du Musée Arménien de France[134] qui ont été versés dans la base de données de l'IRHT, la Bibliothèque Virtuelle des Manuscrits Médiévaux

---

[132] Pour une vue des ressources digitalisées disponibles en juin 2018 : http://www.matenadaran.am/?id=81&lng=4.

[133] Le portail d'accueil, tel qu'en juin 2018 : http://www.digilib.am/.

[134] Présentation du fond en question disponible au public (consulté en juin 2018) : https://www.le-maf.com/room/art-de-lecrit/#manuscrits.

(BVMM)[135]. Les colophons ne font pas l'objet cependant dans cette démarche d'un effort d'édition particulier. Ces ressources devraient par ailleurs être bientôt versées dans la base de données du Matenadaran, ce qui témoigne sans doute d'une dynamique logique au bout du compte, allant à la concentration autour de ce fond des autres ressources. Dans un autre ordre d'idée, on peut enfin mentionner le très prometteur projet participatif de calfa.fr[136], soutenu là aussi entre autres par l'IRHT, d'élaborer un Outil de Reconnaissance de Caractères (dit OCR, *sic*), dans l'objectif à la fois de faciliter la lecture des textes et celle de leur étude. Globalement donc, cette tendance encyclopédique se renforce grâce aux outils du numérique et à la croissance des échanges et de l'accessibilité de l'information. Cependant, beaucoup reste encore à faire pour répertorier, cataloguer en harmonisant la méthode et surtout pour disposer d'une base de données comparables par exemple à celle de Pinakes/Πίνακες, catalogue des manuscrits grecs des plus anciens au XVIe siècle, répertoriant 40000 manuscrits conservés dans 1300 bibliothèques du monde entier[137]. A terme, il est inévitable qu'une telle base concernant les plus de 30000 manuscrits arméniens produits depuis le Ve siècle finisse elle aussi par être élaborée.

Au fondement de cette possibilité, il y a la seconde démarche qui vient justement croiser ici la première. Elle consiste à prendre bibliothèque par bibliothèque, chacun des manuscrits afin d'en constituer une fiche. La tâche gigantesque que cela suppose, et qui permet aujourd'hui d'ouvrir l'horizon d'une base de données exhaustive, a donc été véritablement engagée en tant que démarche généralisée et prolongée à fin du XIXe siècle. Au moment où s'ouvre la Première Guerre Mondiale, des catalogues constitués permettent déjà de consolider et de systématiser une approche méthodique et de faciliter

---

[135] Consultable sur (juin 2018) : IRHT-CNRS. Ajoutons pour compléter une présentation de la démarche par MAHE (J.-P.) : https://irht.hypotheses.org/3655.

[136] Du nom du célèbre linguiste Ambroise Calfa (1831-1906) auteur du fameux *Dictionnaire arménien*-français, Paris, 1861, dédié au Tsar Alexandre II.

[137] Présentation (juin 2018) : http://pinakes.irht.cnrs.fr/presentation.html.

la circulation des connaissances, alors que parallèlement s'affirment les sciences historiques comme démarche disciplinaire à part entière. Cette première base concerne d'abord les collections rassemblées en Europe occidentale, comme à Londres autour des initiatives de Frederick Cornwallis Conybeare, théologien et orientaliste à l'Université d'Oxford[138], ou à Paris autour de celles de Frédéric Macler[139], qui succède en 1911 au grand linguiste et philologue Antoine Meillet à la Chaire de langue arménienne de l'École des Langues Orientales de Paris. Dans le Reich allemand, une entreprise similaire commence à Berlin dès 1888[140], à Munich en 1892[141], à Tübingen en 1907[142] et à Strasbourg en 1908[143]. Dans ces dernières villes universitaires et essentiellement catholiques, l'influence des travaux et de la méthode des Mkhitaristes se fait plus directement sentir. Cette célèbre congrégation arménienne catholique dispose alors de deux bases essentielles : à Vienne[144], et surtout à Venise[145]. Outre le travail d'une personnalité de grande envergure comme le fut Łewond Ališan que nous avons déjà évoqué, c'est autour de cette communauté religieuse que sont fondées les revues

---

138 CONYBEARE (F. C.), *A Catalogue of the Armenians Manuscripts in the British Museum*, Londres, 1913 et *IDEM*, *Catalogue of the Armenians Manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford, 1918.

139 MACLER (F.), *Catalogue des manuscrits arméniens et géorgiens de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1908, qui systématise alors les travaux réalisés par ses immédiats prédecesseurs.

140 KARAMIANZ (N.), *Die Handschriefen-Verzeichnisse des Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin, 1888.

141 KALEMKIARIAN (G.), *Catalog der armenischen handschriften in der K. Hof- und staatsbibliothek zu München*, Vienna, 1892.

142 FINCK (F. N.), GJANDSCHEZIAN (L.), *Verzichnis der Armenischen Handschrieften der Königlichen Universitätsbibliothek zu Tübingen*, Tübingen, 1907.

143 Catalogue de la bibliothèque de l'éminent linguiste HÜBSCHMANN (H.), *Alphabetisch-systematischer Katalog der Orientalischen sowie Allgemein-Linguistischen Bibliothek*, Strasbourg, 1908.

144 TAŠIAN (Y.), *Katalog der Armenischen Handschriften in der Mechitharisten Bibliothek zu Wien*, vol. I, Vienne, 1895, qui va formellement constituer un modèle conventionnel pour la publication savante des colophons en établissant 30 points par lesquels organiser la publication critique d'un manuscrit.

145 SARKISSIAN (V.), *Mayr C'uca'ak hayeren jeŕagrac' Matenedarani Mxit'areanc' i Venedik*, vol. 4, Venise, vol. I-II, Venise, 1914.

Bazmavep à Venise en 1843 et *Handes Amsorya* à Vienne en 1887, pour organiser un espace de réflexion et d'échange intellectuel permettant de publier des manuscrits ou de faire connaître des ressources, mais aussi de forger une méthode et des conventions de mise en forme et de publication. Enfin, en Orient, on trouve le catalogue de la collection du [*vardapet*] Dadian, publié en deux volumes, complets en 1900, puis les travaux de Hratč'ea Ačaṙean concernant les manuscrits de la région de Tabriz en 1910[146] et surtout ceux de Yervand Lalayean pour les manuscrits de la région du Vaspurakan en 1915[147], qui ont permis d'enregistrer l'existence de précieuses informations sur certains exemplaires disparus dans les conséquences tragiques de la Grance Guerre.

Ainsi, avant la Première Guerre et le cataclysme du Génocide, qui a anéanti l'Arménie ottomane, c'est-à-dire des centaines de milliers de vies humaines et des pans entiers des productions culturelles accumulées autour de cette nation par les siècles passés, les fondements des Études Arméniennes en terme de sciences historiques sont néanmoins déjà solidement posés. Pour ce qui nous intéresse directement ici, cela concerne notamment le système de transcription de l'alphabet arménien à l'alphabet latin, permettant aisément la réversibilité, que l'on connaît sous le nom de système Hübschmann-Meillet et surtout la méthode conventionnelle de présentation et d'édition des manuscrits et de leurs colophons dans un catalogue en suivant le modèle mis en avant par Yakovbos Tašean, dans le catalogue qu'il a publié à Vienne en 1895.

Arrêtons-nous donc pour présenter ce modèle conventionnel qui est ici à la base du corpus rassemblé. D'abord, est mentionnée la cote du manuscrit dans le catalogue concerné, éventuellement si, comme c'est souvent le cas, un reclassement a été opéré, en ajoutant sa cote d'origine puis le nom du genre et/ou le titre de l'ouvrage. Suivant les cas, une transcription latine peut-être aussi proposée. La datation des manuscrits est en

---

146 AČAṘEAN (H.), *C'uc'ak Hayerēn Jeṙagrac' T'awrizi*, Vienne, 1910.

147 LALAYEAN (Y.), *C'uc'ak Hayerēn Jeṙagrac' Vaspurakani*, Tiflis, 1915. Il faut aussi signaler la revue dont il est le fondateur : *Azgagrakan Handes* en 1896.

soi tout le problème, dont la solution principale est dans la plupart des cas apportée par le colophon lui-même, indiquant habituellement la date, parfois au jour près, d'achèvement de l'ouvrage. Cette date est donc reportée, en se contentant du siècle ou de l'année, immédiatement avec le titre susmentionné. Dans le même ordre d'idée, on précise aussi le lieu de production principal [*Tel*] s'il est connu, notamment par le colophon encore une fois. Mais là aussi, la réalisation d'un manuscrit n'est pas menée nécessairement d'un bout à l'autre au même endroit, et cette information est donc une indication de situation générale utile mais réductrice et éventuellement parcellaire.

Ensuite, vient le nom du scribe ou éventuellement de l'auteur s'il s'agit d'une oeuvre originale et non copiée, ce qui est un cas rare forcément et concernant des auteurs particulièrement remarquables. Du moins, s'agit-il ici du scribe principal [*grič'*], puisque la lecture du colophon montre souvent le caractère collectif de ces réalisations. D'ailleurs, est mentionné aussi le nom du relieur [*kazmoł*] ou de l'enlumineur [*nkaroł*] s'il y a lieu et si ceux-ci sont distincts du scribe. Se pose ici la question de la restauration postérieure du manuscrit, étant donné qu'il est régulièrement nécessaire de relier les manuscrits pour des raisons de conservation, et que la circulation de ces derniers pousse aussi éventuellement à leur entretien et à leur recomposition. Ces couches historiques permettant de suivre l'histoire du manuscrit sont discernables avant tout encore une fois dans les colophons et notamment dans l'action des commanditaires/destinataires qui organisent ou financent la production ou la restauration des ouvrages, ceux que les colophons désignent donc sous le terme de [*stac'oł*] comme nous l'avons vu. On comprend bien ici que ces derniers ne sont jamais ou rarement des personnes seules, elles agissent fréquemment de façon collective. Souvent donc on ne désigne dans la notice que le [*stac'oł*] principal, ce qui est là aussi et plus encore que pour le scribe une réduction parcellaire de l'information. La pratique de présenter ces [*stac'oł*] tels que les colophons les désignent se développe néanmoins dans les catalogues les plus récents,

en précisant le groupe (souvent parental ou marital) auquel ils se rattachent. Enfin, ces [*stacʻołʻ*] sont aussi un moyen de suivre le parcours du manuscrit, puisqu'un même ouvrage, tout au long de son existence, a pu avoir de nombreux [*stacʻołʻ*] dont il faut alors déterminer un ordre chronologique. Concernant, notre sujet, on a là une information tout à fait significative, reflétant la participation de femmes à la conception, la production, l'entretien et la circulation des manuscrits dans lesquels elles s'engagent au sein de leurs communautés. De toutes les fonctions désignées pour la production concrète d'un ouvrage, c'est là celle qui montre le mieux l'action de femmes, c'est donc ici un terme sur lequel s'articule une grande partie des informations utiles pour notre mener cette étude.

Ensuite, complétant ces informations permettant de situer le manuscrit, on reporte dans les notices des informations d'ordre descriptif : dimension, matières utilisées, état de conservation, présence d'enluminures. Sur ce sujet, les progrès faits dans l'étude des matières et des formes en Histoire de l'Art a poussé à toujours davantage préciser des informations portant sur les pigments, les techniques, éventuellement les styles là où les efforts et les connaissances taxinomiques le permettent. On le voit, les notices de présentation se sont donc depuis leur base initiale toujours davantage étoffées et précisées autour de ces informations d'identification, permettant d'établir empiriquement des conventions que l'on retrouve à peu près généralement sous la même forme dans tous les catalogues et en particulier les plus récents.

Ces notices sont ensuite suivies d'une rapide description du contenu, folio par folio ou selon les chapitres [*Bovandakutʻiwn*] et enfin, d'un relevé et d'une transcription, la plus complète possible, des colophons.

Ce modèle conventionnel ainsi décrit est affirmé de la manière la plus évidente dans le catalogue actuellement en cours de réalisation au Matenadaran appelé communément *Mayr Cʻucʻakʻ*[148]. Il est planifié que ce nouveau catalogue comptera 40 volumes, 10 étant

[148] TĒR VARDANEAN (G.), YEGANYAN (Ō.), et alii, *Mayr Cʻucʻakʻ Hayerēn Ceṙagracʻ Maštocʻi Anvan Matenadarani*, X vol., Yerevan, 1984-2019.

déjà publiés à ce jour. À terme, ce sera la ressource la plus commode pour classer et étudier les colophons selon une problématique donnée. L'intérêt en est ici la réédition des colophons déjà en partie publiés dans des catalogues antérieurs sur lesquels on reviendra, mais de manière plus précise et en actualisant la méthode de présentation et les découvertes de manière à être le plus complet possible sur le sujet. Il s'agit là d'une ambition de grande envergure qui suppose un effort prolongé commencé dès les années 1980 mais qui a été retardé par les contingences de l'histoire politique de la République d'Arménie depuis la chute de l'URSS. Le projet a heureusement repris avec un élan régulier à partir des années 2000. Le dernier volume publié, le volume X, permet donc de travailler sur tous les colophons, classés selon leur numéro de cotation et non selon l'ordre chronologique, jusqu'au numéro 3400. À terme, la révision complète et plus rigoureuse des manuscrits et de leurs colophons offrira certainement un excellent outil de travail, mais en attendant, l'usage qui peut en être fait pour ce qui nous intéresse reste forcément tout de même partiel, permettant de corriger, compléter ce qui a déjà publié par ailleurs.

En attendant, le chercheur doit donc faire avec un matériau dispersé, mais heureusement concentré notamment dans la bibliothèque du Matenadaran qui constitue sur ce point un centre de recherche absolument incontournable[149].

Il faut à ce point reprendre le fil du temps pour poursuivre la présentation de notre corpus. L'élan initial par dessus lequel nous avons sauté pour atteindre les outils contemporains de la recherche est donc dramatiquement brisé par les conséquences du Génocide de 1915 et des années suivantes. Mais les Études Arméniennes se réorganisent néanmoins avec la volonté de poursuivre et désormais de sauver du naufrage ce qui a pu échapper à l'anéantissement. Après la Seconde Guerre Mondiale, les nouveaux foyers culturels

[149] On trouve une publication en ligne de tous ces catalogues sur le site du Matenadaran (consulté en juin 2021) : http://serials.flib.sci.am/matenagitutyun/test/index.html. Signalons aussi sur ce sujet l'ouvrage de CALZOLARI (V.), STONE (M. E.) dir., *Armenian Philology in the Modern Era. From Manuscript to Digital Text*, History of Armenian Studies, Volume 23/1, Brill, 2014, p. 65-100.

permettant d'exprimer et de produire de la culture arménienne sont suffisamment stabilisés pour entreprendre à nouveau la publication de catalogues de colophons. La dispersion même de ces foyers pousse à établir ces catalogues sur une base géographique, qui est celle des bibliothèques alors disponibles. La logique de la Guerre Froide limite sans l'entraver ce mouvement, spécialement après les réformes révisionnistes de la fin des années 1950 et la plus grande autonomie, dans le cadre tout relatif de l'URSS post-stalinienne, des institutions nationales des Républiques soviétiques fédérées.

La congrégation catholique des Mkhitaristes poursuit de son côté son vaste effort pour compléter son oeuvre initiale, autour de ses bases vénitiennes et viennoises. L'idée est tout à la fois de cataloguer les manuscrits provenant des grands monastères orientaux qui ont pu échapper aux destructions et ceux des refuges traditionnels d'Europe de l'Est[150] ainsi que de cataloguer ceux collectionnés dans les fonds de la congrégation à

[150] Par ordre chronologique de parution : AKINIAN (N.), *Katalog der Armenischen Handschriften in Nicosie auf Cyprus*, Vienne, 1961, AKINIAN (N.), *Katalog der Armenischen Handschriften in den Bibliotheken zu Lewow und stanislaswow*, Vienne, 1961, GOUSCHAKIAN (T. E.), *Katalog der Armenischen Handschriften des Klosters sourb Neschan in* Sebaste, Vienne, 1961, BALEAN (T.), *Katalog der Armenischen Handschriften der klöster zum hl. Karapet und zum hl. Daniel*, Wien, 1963, TODJIAN (H.), *Catalogue des manuscrits d'Armache*, Venise, 1964, K'ĒŠIŠEAN (M.) puis AKINEAN (H. N.) et VOSKEAN (H. H.), *C'uc'ak jeṙagrac'ǰmmaṙi van'i matenadaranin*, vol. I-II, Vienne, 1964, HOVAGUIMIAN (S.), *Catalogue des manuscrits de Nicomédie et des environs*, Venise, 1969-1971, ŁAZIKEAN (H. A.), *C'uc'ak jeṙagrac' Łalat'ioy S. Gr. Lusaworič' yekełec'*oy, Venise, 1969, TER-AVETISSIAN (S.) puis EGANIAN (O. S.) et MINASSIAN (L. G.), *Katalog der Armenischen Handschriften in der Bibliothek des Klosters in Neu-Djoulfa*, 2 vol., Wien, 1970-1972, KASSABIAN (N.), *Catalogue des manuscrits arméniens de Bulgarie*, Venise, 1981. On peut compléter ces travaux avec RENOUX (C.), « Notes sur quelques manuscrits de Roumanie », *in* REArm X (1975-1976), p. 173-178. Enfin, il y a aussi bien entendu l'ouvrage plus récent de MURADYAN (G.), TOPCHYAN (A.), *Catalogue of the Armenian Manuscript fragments of the mekhitarist Library in Vienna*, Yerevan, 2012 qui complète l'ensemble de cette documentation.

Vienne[151] comme à Venise[152], mais aussi à Rome[153]. Cet effort est complété à partir des années 1960 par celui des institutions de l'Église apostolique arménienne, autour du monastère Saint-Jacques à Jérusalem[154] et dans une moindre mesure à Antélias[155] au Liban, où siège le Catholicos de la Grande Maison de Cilicie, qui s'impose dans le domaine de l'édition en arménien occidental. La série de colophons publiés à Jérusalem cherche alors clairement à trancher avec le reste des publications sur le plan formel, autant par la l'envergure de la tâche (11 volumes sur une période s'étalant de 1966 à 1991) que par l'organisation méthodologique proposée : au classement chronologique qui s'impose alors partout, et notamment en URSS, est préféré le classement par genre.

Mais c'est bien de l'institution soviétique du Matenadaran que vient l'impulsion la plus décisive sur tous les plans. Le mouvement révisionniste de la « déstalinisation » qui

---

[151] Par ordre chronologique de parution : complétant le travail de TAŠEAN paru en 1891, OSKIAN (P. H.) *Katalog der Armenischen Handschriften in der Mechitharisten Bibliothek zu* Wien, vol. II, Wien, 1963, puis SZEKULA (A.), *Katalog der Armenischen Handschriften in der Mechitharisten Bibliothek zu Wien*, vol. III, Wien, 1983. Entretemps, Oskian a aussi produit une synthèse des publications plus dispersées parues jusque là dans la revue *Handēs Amsōreay*, OSKIAN (P. H.) *Katalog der Armenischen Handschriften in Handes Amsorya*, Vienne, 1976. On peut aussi mentionner BUSCHHAUSEN (H.) et alii, *Armenische Handschriften in der Mechitaristen in Wien*, Vienne, 1981.

[152] Par ordre chronologique de parution. Complétant ses propres travaux publiés en 1914 puis 1924, le Supérieur Sargisean assisté de Sargsean publie le troisième volume, au classement par genre, en 1966 : SARGISEAN (H. B.) et SARGSEAN (H. G.), *Mayr C'uc'ak hayeren jeŗagrac' Matenadarani Mxit'areanc'i Venedik*, vol. III, Venise, 1966. Ensuite, la série est achevée par ČEMČEMEAN (H. S.), *Mayr C'uc'ak hayeren jeŗagrac' Matenadarani Mxit'areanc'i Venedik*, vol. IV-VIII, 1993-1998, en respectant toujours le même classement par genre.

[153] AKINIAN (N.), *Katalog der Armenischen Handschriften des Armenischen Hospizes zum hl. Blasius in Rom und des Pont. Leoniano Collegio* Armeno, Vienne, 1961, que l'on peut prolonger par ULUHOGIAN (G.), *Catalogo dei Manuscritti Armeni delle Biblioteche d'Italia*, Roma, 2010.

[154] L'oeuvre principale est ici la monumentale série des catalogues de manuscrits menée par BOGHARIAN (N.), *Grand Catalogue of St. James Manuscripts*, vol. I-XI, Jérusalem, 1966-1991. On peut aussi citer KALAYDJIAN (A.), *Catalogue of Armenia Manuscripts of St. Arakelotz-Tarkmanchatz Monastery (Mousch) and the environs*, Jerusalem, 1967.

[155] Par ordre chronologique de parution : HAMALEAN (Y.), *C'uc'ak jeŗagrac' ankiwrioy Karmir Vanuc'yew Šrǰakayic'*, Antélias, 1957, BABGĒN (V.), *C'uc'ak jeŗagrac' Łalat'ioy azgayin matenadarani hayoc'*, Antélias, 1961, TĒMIRČAN (V.), *C'uc'ak jeŗagrac' T'awrizi Melik' T'angean Azgayin Yekełec'akan Tanganrani*, Antélias, 1977, et surtout DANIĒLEAN (A.), *Catalogue of the Armenians Manuscripts in the Collection of the Armenian Catholicosate of Cilicia*, Antélias, 1984, dont on peut signaler l'intérêt d'un index bien organisé par matières. On y publie aussi AGEMIAN (S.), *Manuscrits illustrés dans les collections de Roumanie*, Antélias, 1982.

traverse l'État et la société soviétique à la fin des années 1950 ouvre un espace à une prudente mais féconde affirmation nationale qui va permettre en Arménie l'organisation et la planification sur le long terme du dépouillement critique des ressources accumulées dans les fonds de l'institut[156]. La production centrale qui sort de ce mouvement est d'abord celle menée par le dynamique Lewon Xač'ikyan qui devient directeur du Matenadaran à l'âge de 36 ans en 1954. L'institut est radicalement transformé sous son action, qu'il dirige jusqu'à sa mort en 1982. Parmi les remarquables publications qu'il laisse, il y a notamment l'ambitieux ouvrage intitulé *colophons des manuscrits arméniens du XVe siècle* de 1955[157], qui impulse ainsi la série et la méthode qui aboutit au projet actuel de ce catalogue exhaustif qu'assume aujourd'hui le Matenadaran. Lewon Xač'ikyan modernise aussi et donne sa forme à la revue de l'institut le « *Banber Matenadarani*/le Messager du Matenadaran », qui devient à partir de ce moment une revue incontournable dans le champ des Études Arméniennes à l'échelle internationale. À sa suite, l'édition des colophons et plus largement la publication critique d'un catalogue des manuscrits arméniens disponibles est poursuivi pour la période qui nous intéresse plus particulièrement par Artašes Mat'evosyan (1922-2004) qui, à côté de ses autres travaux en philologie et en histoire, s'inscrit dans le prolongement de ce projet à partir de 1959[158]. Les travaux de ces deux grands savants constituent toujours une base d'accès à une grande part des colophons que le chercheur peut utiliser, du moins toujours en attendant bien sûr l'avancement des publications du Matenadaran pour actualiser cet

---

156 On se réfèrera à MINASSIAN (G.), *Trois mille ans d'historiographie arménienne*, Paris, 2015 pour avoir un tableau général et quasiment « mondial » des perspectives et des mouvements historiographiques qui concernent les Études arméniennes en particulier.

157 XAČ'IKYAN (L. S.), *Hayeren jeŗagreri hišatakaranner (XV d.)*, Yerevan, 1955.

158 Ses publications dans l'ordre chronologique : MAT'EVOSYAN (A. S.), *Hayeren jeŗagreri hišatakaranner (XIII d.)*, Yerevan, 1984. Puis MAT'EVOSYAN (A. S.), *Hayeren jeŗagreri hišatakaranner (V-XII d.)*, Yerevan, 1988. On peut aussi lire à ce sujet le compte-rendu de DER-NERSESSIAN (S.), « Colophons de manuscrits arméniens du XIIIe siècle (à propos du recueil publié par A. S. Mat'evosyan), Erevan, 1983 », *in* REArm XX (1986-1987), p. 543-555, qui ajoute d'intéressantes remarques au sujet du premier recueil.

héritage. Outre ces catalogues, la revue du Matenadaran constitue aussi un point d'appui à cette volonté de compiler, rassembler et établir une méthode en terme d'appareil critique pour présenter chaque colophon dans son contexte et le répertorier dans un index (par nom de lieux, de personnes ou selon certaines occurrences)[159]. Là se trouve d'ailleurs sans doute la principale limite de cette démarche. Les colophons sont publiés de manière décontextualisés de leur manuscrit, seules quelques indications très générales permettent de les situer dans l'appareil critique (la date bien sûr puisque le classement est chronologique, le titre de l'oeuvre, le commanditaire, le scribe principal, un lieu principal). Les colophons d'un même manuscrit sont donc dispersés ailleurs selon leur date, et ceux qui ne sont pas datés, au moins en terme de siècle, ne sont tout simplement pas publiés. Les ajouts, les corrections ou les découvertes ultérieures rendent donc vite ces ouvrages finalement caducs sur le plan de leur prétention ultime. C'est un des constats qui ont amené la révision méthodologique que suit aujourd'hui le projet du Matenadaran, en classant les manuscrits selon leur cote, sans tenir compte de la chronologie mais en essayant de proposer une analyse aussi poussée que possible sur le contenu et la forme de chaque manuscrit et de ses colophons.

Dans l'intervalle, la démarche et l'élan proposé par les chercheurs du Matenadaran ont rapidement rencontré un écho à l'étranger. C'est notamment le cas aux États-Unis d'Amérique, où Awedis Sanjian, professeur à l'Université de Berkeley en Californie, a traduit une partie du travail de Lewon Xač'ikyan en anglais. Il propose lui aussi une approche critique des colophons en assumant la démarche d'en faire un objet d'étude en

---

159 Les colophons additionnels publiés dans la revue : MELIK'SET'-BEK (L.), « C'uc'ak hayeren jeṙagrac Vrastani Kentronakan Patmakan Arxivi » *in* Banber Matenadarani 4 (1958), compile les manuscrits arméniens disponibles alors dans la RSS de Géorgie et publie leurs colophons. K'OLANJÎYAN (S.), « Hamarot c'uc'ak hayeren jeṙagrac' Gerla Hayak'ałaki », *in* Banber Matenadarani IX (1969), p. 436. Celui de 1306 est notamment présenté et analysé dans la REArm XVI (1982). Il faut aussi signaler le numéro 12 (1977), qui complète les travaux de SANJIAN (A. K.) dont il est question ci-dessous.

tant que tel[160], avant à son tour de préférer la démarche de classement exhaustif en s'occupant des manuscrits disponibles dans les bibliothèques des États-Unis, toujours en éditant leurs colophons[161]. C'est encore la même démarche qui a poussé Raymond Kevorkian et Armèn Ter Stepanian à publier en 1998 une actualisation des travaux de Frédéric Macler sur le fonds des manuscrits arméniens de la Bibliothèque Nationale de France selon une méthode similaire[162]. Il en est de même pour ce qui concerne le fonds de la British Library de Londres[163], qui propose une traduction en anglais des colophons et un commentaire critique d'une érudition particulièrement poussée, et enfin pour celui de la bibliothèque de Saint-Petersbourg en Russie[164].

5. La problématique et la périodisation proposée : une histoire de la participation des femmes arméniennes dans le champ du pouvoir.

Cette présentation de la « matière première » de notre réflexion, c'est-à-dire ces catalogues de colophons tels que disponibles et organisés, étant posée, il faut en venir maintenant à la périodisation chronologique. Soit les bornes chronologiques et le découpage des périodes entre lesquelles nous allons essayer de rendre compte des situations et des mouvements, qui vont organiser notre étude et, en fonction de ceux-ci,

---

160 SANJIAN (A. K.), *Colophons of Armenians Manuscripts, 1301-1480*, Cambridge (Mass. USA), 1969.

161 SANJIAN (A. K.), *A Catalogue of Medieval Armenian Manuscripts in the United States*, Berkeley-Los Angeles-London, 1976 et Idem, *Medieval Armenian Manuscripts in the United States at the University of California*, Berkeley-Los Angeles-London, 1984. On ajoute ici par logique un numéro du *Bander Matanadarani* de Č'UGASZEAN (B. L.), « Hayeren jeṙagrer amerikayi mic'yal nahangnerum » *in* Banber Matenadarani 12 (1977), p. 219-277.

162 KEVORKIAN (R.) et TĒR STEPANIAN (A.), *Catalogue des Manuscrits arméniens de Bibliothèque nationale de France*, Paris, 1998.

163 NERSSESSIAN (V. N.), *A catalogue of the Armenians Manuscripts in the British Library*, (2 vol.), London, 2012.

164 YUZBAŠIAN (K. H.), *ПРАВОСЛАВНЫЙ ПАЛЕСТИНСКИЙ СБОРНИК*, B.104, Saint-Petersbourg, 2005, en russe mais les colophons sont publiés en arménien.

les sources « annexées » que nous pouvons mettre en dialogue avec le corpus pour en croiser et en approfondir l'étude[165].

Notre étude s'ouvre en 1064 avec la prise de la ville d'Ani par le sultan Alp Arslan suivie dans la foulée de l'abdication du dernier roi Bagratuni, Gagik-Abas, qui remet formellement son petit royaume de Kars aux Byzantins. Cet événement s'inscrit dans une séquence connectée au « coup de poignard » de 1045, lorsque le roi aîné de la dynastie, Gagik II, est poussé à remettre son royaume à Byzance, avec en toile de fond les raids souvent destructeurs et toujours plus audacieux de bandes nomades turques fraîchement islamisées, venues d'Asie centrale et plus ou moins, souvent moins que plus d'ailleurs, assujetties aux souverains seljukides de Perse. Ces derniers se sont imposés comme libérateurs du Califat et ainsi promus « Sultans » depuis que leur chef Tuğrul Bey (1038-1063) est parvenu à prendre Bagdad en 1058. La tradition retenue par les lettrés arméniens présente toute cette séquence comme un drame selon les chroniqueurs arméniens de la période[166], et une tragédie pour ceux qui les suivront[167]. Elle expose ainsi

---

[165] Pour un tour d'horizon des principales sources littéraires arméniennes disponibles et de leurs éditions en arménien, ainsi que leur traduction en français et en anglais on se réfère ici à GREENWOOD (T.), « Armenian sources », *in* WHITBY (M.) ed., *Byzantines and Crusaders in non-Greek Sources 1025-1204*, Oxford, 2007, p. 221-252. On trouve aussi une vue plus large des sources disponibles et de leurs éditions dans MUTAFIAN C., *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe siècle)*, 2 tomes, Paris, 2012 et dans THOMSON R.W., *Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD*, Tunrhout, 1995.

[166] Le grand « témoin » arménien du XIe siècle est Aristakēs Lastivertc'i, qui relate sa perception des événements de 1000 à 1072. BERBERIAN (H.), CANARD (M.), *Aristakès de Lastivert. Récit des malheurs de la nation arménienne. Traduction française avec introduction et commentaires*, Bruxelles, 1973. Cette traduction cible surtout une perspective « événementielle » qui omet cependant d'importants passages proposant des vues théologiques sur les événements.

[167] Le XIe siècle est documenté par nombre de chroniqueurs postérieurs de manière intertextuelle, certains reliés ou que l'on peut relier à la matière d'Aristakēs (Vardan Arewelc'i, Kirakos, Mxit'ar Anec'i) d'autres non, en particulier Mat'ēos Urhayec'i qui, avec sa continuation de Grigor Erec', est l'oeuvre la plus influente pour les chroniques postérieures. Il faut aussi citer Samuēl Anetc'i et Michel le Syrien. Les chroniqueurs postérieurs se relient ensuite d'une façon ou d'une autre à l'un ou l'autre de ces intermédiaires, sauf peut-être Step'anos Ōrbēlean qui écrit à la fin du XIIIe siècle et illustre aussi un certain particularisme de l'arménité du Siwnik'. Nonobstant ce particularisme relatif, dans l'ensemble, la littérature arménienne médiévale fait donc clairement bloc. Cela reflète les intenses circulations et surtout la force du sentiment, au moins chez les lettrés mais forcément au-delà, de participer à un ensemble commun, constituant une tradition. C'est aussi cette circulation intertextuelle qui permet de retrouver partiellement d'autres chroniqueurs perdus par la médiation des oeuvres qui nous sont parvenues.

la situation générale d'alors comme une sorte de faillite de l'alliance arméno-byzantine jusque-là triomphante. L'historiographie moderne, relisant souvent cette position au prisme de l'existence nationale, dont on suppose que l'aristocratie militaire arménienne fut alors la manifestation, et par celui de la « géopolitique », autant de catégories somme toute étrangères aux acteurs comme aux lettrés du XIe siècle, y a déduit le début de la décadence byzantine, et avec elle arménienne, devant entraîner l'une et l'autre la mort de l'Empire et des États souverains arméniens en Orient. Pour ce qui est de la défaite finale de l'Empire chrétien en Orient, il y a là quelque chose de vérifiable de manière incontestable, à condition d'étaler cet effondrement sur plusieurs siècles. Mais loin s'en faut pour autant que l'on puisse considérer que celui-ci fut le résultat avant tout d'une sorte de « mauvaise conduite » géopolitique et encore moins qu'elle signe la mort de la « nation » arménienne, alors que c'est même précisément tout l'inverse que l'on vérifie. La défaite retentissante de l'empereur Romain IV Diogène (1068-1071) à Manzikert en 1071 face au sultan de Perse Muhammad bin Da'ud Chaghri surnommé en turc *Alp Arslan*/Lion Héroïque (1064-1072), où l'armée romaine est écrasée malgré sa supériorité numérique et, pire encore, où l'empereur en personne est capturé, soumis puis délivré par le sultan, donne bien sûr un tour nouveau à cette crise. Malgré le caractère limité des conséquences de cette défaite en termes diplomatiques, les chroniqueurs postérieurs, en particulier musulmans[168], y verront une articulation majeure du processus de conquête et de pénétration des migrants turcs en Anatolie, et au-delà d'eux, de l'islam sur ces terres « romaines »[169]. Cette période n'est pas celle qui est la mieux documentée par les colophons arméniens, mais en croisant ceux-ci avec les sources littéraires disponibles et en portant une attention significative en particulier sur les princesses arméniennes

---

168 HILLENBRAND (C.), *Turkish Myth and Muslim Symbol. The Battle of Manzikert*, Edimburgh, 2007.

169 Voir les classiques mais incontournables VRYONIS S., *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh though the Fifteenth Century*, Berkeley, 1971 et CAHEN C., *La Turquie pre-ottomane*, Paris, 1988.

agissantes, notamment Marem de Kars, nous verrons qu'il est possible d'apporter plus que des nuances à cette lecture décliniste pour les uns, triomphaliste pour les autres. Il est en tout cas nécessaire de ramener les choses à l'échelle de la perception des contemporains, d'une part pour mieux éclairer leurs représentations, leurs marges de manœuvre et leurs choix dans ce contexte troublé. Et d'autre part, pour tenter de mieux saisir les formes et le contenu de la souveraineté arménienne telle qu'elle s'exerce et telle qu'elle est pensée à ce moment[170].

Le nouvel ordre impérial établi de facto par les Seljukides de Perse en Orient et sur une partie croissante de l'Anatolie a d'abord constitué selon les chroniqueurs qui nous sont parvenus une juste punition visant les chrétiens en général mais en particulier les Romains. Encore à ce moment, s'agissait-il de signes pour les « réveiller ». Le règne du sultan Abū al-Fatḥ Mu'izz ad-Dīn Jalāl ad-Dawla surnommé Malikšāh (1072-1092) constitue une parenthèse justement exemplaire, sauvegardant l'Église arménienne et la partie de l'aristocratie qui accepte le ralliement, en attendant la délivrance providentielle. Celle-ci se manifeste avec le règne énergique, mais n'obtenant que peu de sympathie des chroniqueurs arméniens, d'Alexis Ier Comnène (1081-1118). Celui-ci relance le processus de reconquête chrétienne de l'Anatolie et de l'Orient[171]. C'est inscrit dans cet élan qu'apparaît alors pour les chroniqueurs arméniens la Croisade venue de l'Occident

---

[170] La grande référence littéraire de la période est incontestablement *Mat'ēos Urhayec'i*/Matthieu d'Édesse dont l'oeuvre couvre une période allant de 962 à 1162 avec sa continuation. Comme nous l'avons vu, il influence grandement nombre de ses successeurs, en particulier en Cilicie arménienne. Comme par exemple Smbat dit le Connétable au XIIIe siècle. En français, on peut se baser sur la traduction de DULAURIER (E.), *Chronique de Matthieu d'Édesse (962-1136) avec la continuation de Grégoire le Prêtre jusqu'en 1162*, Paris, 1858 avec la version actualisée et modernisée, en langue anglaise, et avec un large appareil critique : MATTHEW OF EDESSA, *The Chronicle of Matthew of Edessa. Armenia and the Crusades : Tenth to Twelfth Centuries*, trad. Anglaise DOSTOURIAN (A. E.), University Press of America, 1993. On peut compléter classiquement avec LANGLOIS (V.), *Chronique de Michel le Grand, patriarche des Syriens jacobites, traduite pour la première fois sur la version arménienne du prêtre Ischôk*, Venise, 1868 ainsi que les deux chroniqueurs d'Ani : BROSSET (M. F.), *Samouel d'Ani. Tables chronologiques*, in *Collection d'histoiriens arméniens*, vol. 2, St Pétersbourg, 1876, p. 339-483.

[171] Pour documenter ce règne, il faut bien sûr aussi citer l'oeuvre d'Anna Komnène/Anne Comnène, fille aînée d'Alexis Ier et princesse lettrée de grande envergure, *L'Alexiade.* Paris, Les Belles Lettres, 2006.

latin à la fin des années 1090. Ce mouvement est toutefois très vite perçu comme étant certes symétrique aux projets de Byzance mais aussi sans relever de l'Empire byzantin, presque en concurrence avec lui. Byzance est donc progressivement détrônée de l'aura impériale, mais seulement en partie, au profit des Latins, mais là aussi seulement partiellement. L'horizon impérial s'affirme alors de manière contradictoire : entre reconquête, dispersion de la souveraineté et concurrence des Églises. Dans ce processus, bouillonnant mais encore relativement mal documenté par les colophons, les capacités gouvernementales s'organisent et se manifestent progressivement mieux à nos yeux[172]. Les femmes de la notabilité sont donc encore largement invisibles. Les princesses souveraines arméniennes surtout font l'objet de tous les enjeux, puisque c'est par elles que s'acquiert la légitimité hybride nécessaire aux féodaux latins, aux émirs turcs comme aux dynastes kurdes sur les masses arméniennes nombreuses et organisées sur lesquelles ils entendent exercer leur souveraineté. C'est aussi l'heure des choix pour les dynastes arméniens. Ceux de l'*Arewelkʿ* se tournent toujours plus vers les puissants faisceaux géorgiens, rejouant l'alliance « romaine » et « chalcédonienne » dans un nouveau contexte. Ceux du Levant rencontrent les mêmes problèmes que les émirs turcs ou les dynastes latins : ils leur faut composer avec des masses diverses, arméniennes partout mais majoritairement sans doute uniquement en Cilicie, avec la situation de faisceaux de l'aristocratie combattante très divers sur le plan confessionnel, souvent désunis, et isolés de surcroît des centres impériaux en mesure d'assurer durablement leur reproduction. L'eschatologie arménienne traduit bien alors ce trouble souverain d'un Empire chrétien en miette qui semble détenir pourtant le potentiel nécessaire à la reconquête, mais qui se fractionne toujours davantage. Quels que soient les mérites que l'on reconnaît aux Latins à ce moment, il n'empêche que c'est toujours de Byzance que l'action déterminante doit venir selon les sources arméniennes et cela va

[172] Cela est notamment illustré par le fameux ouvrage de MXITʿAR GOŠ, *The Lawcode*, THOMSON R. W. (trad. angl.), Amsterdam-Atlanta, 2000.

dans les deux sens, comme l'illustrent les règnes de Jean II Comnène (1118-1143) et de Manuel Ier Comnène (1143-1180)[173]. Ce dernier incarne l'ultime élan d'envergure de l'Empire byzantin vers l'Orient[174]. On peut considérer que sa disparition ouvre pour l'ensemble de l'espace impérial chrétien en Orient, la période « post-byzantine » en terme d'abstraction et de souveraineté, que la conquête latine de Constantinople en 1204 traduit dans les faits. Dans le même temps, le sultanat des seljukides s'est effondré en Perse et une galaxie d'émirats exerce une part de ce qui reste du pouvoir impérial califal, un trouble souverain qui pousse au rapprochement interconfessionnel[175]. Le drapeau de la reconquête est certes brillamment relevé par les Kurdes Ayyubides à partir notamment de la quasi-usurpation aventureuse et opportuniste de Saladin qui « émerge » à la fin des années 1160 au service des puissants Zengides, *atabeg*/régents de Syrie-Mésopotamie et conquérants d'Édesse en 1144[176], et disparaît en 1193. Il s'impose avant tout comme le conquérant de l'Égypte fatimide, liquidateur de son califat dissident, mais aussi comme le vainqueur des Croisés en Palestine et le conquérant de Jérusalem. Mais son pouvoir n'est pas reconnu en Anatolie ou même en Syrie ni par les seljukides « romains » ni par les autres émirs turcs ou kurdes.

Après les années 1180, rien ne semble donc aller vers une restauration des Empires orientaux, sous une forme chrétienne ou musulmane, et leur émiettement « féodal » semble inévitable. Ceci est d'autant plus vrai qu'après 1204, les prétentions impériales se multiplient toujours plus du côté chrétien, le royaume arméno-géorgien de l'*Arewelk'* en étant une part. C'est aussi peut-être le dernier moment où l'évolution souveraine de

---

[173] Voir GAUTIER (P.) éd., *Michel Italikos. Lettres et discours*, Archives de l'Orient Chrétien 14, Paris, 1972, un auteur qui propose une vue byzantine de la part arménienne de l'Empire.

[174] MAGDALINO (P.), *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*, Cambridge, 1993.

[175] LA PORTA (S.), « 'The Kingdom and the Sultanate were Conjoined' : Legitimizing Land and Power in Armenia during the 12th and Early 13th Century », *in* Revue des Etudes Arméniennes 34 (2012), p. 73-118.

[176] NERSĒS ŠNORHALI, *La complainte d'Édesse*, KECHICHIAN I., (trad. fr.), Venise, 1984.

l'Occident latin est identique et conforme à celle de l'Orient. C'est dans ce contexte que les dynastes arméniens de Cilicie décident d'établir une royauté ouvertement post-byzantine, sous couverture de l'Empire romain d'Occident, qui semble alors à la fois le plus déterminé à assumer la reconquête et à restaurer l'Empire chrétien. Formellement, la Cilicie arménienne se constitue alors en tant que tête, toute théorique en cette fin de XIIe siècle, de la domination orientale des Latins, qui apparaissent eux-mêmes néanmoins de plus en plus franchement désunis.

Ceci se produit sans que les liens avec Constantinople ne soient rompus pour autant, puisque la perspective était justement de trouver, de restaurer selon la mentalité de nos sources, la communion impériale et l'universalité chrétienne[177]. La souveraineté arménienne peut à ce moment être assez bien documentée par ses princesses tant ciliciennes qu'orientales, dont certaines nous apparaissent avec un éclat remarquable illustrant même un apogée ou du moins une vitalité accrue de la culture arménienne. C'est bien sûr le cas de cette figure quasi-effigique qu'a été la reine, au nom si post-byzantin, de Kir Anna ou Keŧan et des dames remarquables de son entourage. Mais c'est aussi le moment où les capacités gouvernementales des femmes notables se développent partout de manière ininterrompue. Cet essor s'accentue encore avec les

[177] NERSES DE LAMBRON, « Lettre adressée au roi Léon II » in *Recueil des historiens des Croisades. Documents arméniens*, T. I, Paris, 1869, p. 207-248. Et aussi l'oeuvre de l'oncle du précédent NERSĒS ŠNORHALI, *in* AUGÉ (I.), *Églises en dialogue : Arméniens et Byzantins dans la seconde moitié du XIIe siècle*, Louvain, 2011. Traduction en français de l'abondante correspondance de cet auteur avec les Byzantins ainsi que de sa biographie, en annexe 3, p. 270-303.

assauts des Mongols[178]. Ces derniers, fermes partisans de l'Empire universel, arrivent dans ce contexte de déliquescence de la souveraineté, ce qui leur laisse une marge de manœuvre en apparence large pour établir leur domination. Mais leur force militaire masque leurs faiblesses à la base même. Ils sont en fait poussés à toujours plus composer face à ces « miettes impériales » musulmanes ou chrétiennes toutes plutôt récalcitrantes à leur volonté d'hégémonie et de souveraineté impériale[179].

Les pouvoirs impériaux turco-mongols se montrent dans un premier temps relativement mieux disposés à l'égard des chrétiens que des musulmans. Du moins est-ce là une idée qui revient souvent dans les chroniques chrétiennes. Même si au bout du compte, leur Empire, par ailleurs simple part d'une extraordinaire domination eurasiatique sans précédent[180], dénommé dans cette partie de l'Asie *Ilxānān*/Ilkhanat, finit par s'islamiser, sous une forme persane, cédant toujours plus d'ailleurs aux tendances shi'ites. Mais même devenu musulman à son sommet, l'Ilkhanat de Perse reste en rude concurrence avec les troupes musulmanes formellement loyalistes aux Abbassides et surtout profondément anti-mongoles des Mamelouks d'Égypte, pour qui la conversion à l'islam des Mongols de Perse ne change d'ailleurs rien à l'hostilité qu'ils leur portent[181]. La

---

178 Le principal chroniqueur arménien du XIIIe s. est sans doute Kirakos : BEDROSIAN (R.), *Kirakos Gandzakets'i's History of the Armenians*, New York, 1986. Mais il faut aussi citer Vardan Arewelc'i : VARDAN AREWELC'I, « The Historical Compilation of Vardan Arerwelc'i », *in* DOP 43, 1989, p. 141-224 et Smbat le Connétable : CONNÉTABLE SMBAD, *La chronique attribuée au Connétable Smbad*, DÉDÉYAN G., (trad. fr.), Paris, 1980. Aussi VAHRAM D'ÉDESSE « Chronique rimée des rois de Petite-Arménie », in *Recueil des historiens des Croisades. Documents arméniens*, Paris, 1869, p. 493-536. Plus tardifs et plus « isolé » en terme d'influence par rapport à la « tradition » formée par le « bloc » occidental de l'espace arménien, on trouve Mxit'ar Ayrivanec'i : AYRIVANEC'I, *Histoire chronologique*, BROSSET M.-F. (trad. fr.), in *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, VIIe série, T. XIII, n°5, 1869 et Step'annos Ōrbēlean : STÉPHANNOS ORBÉLIAN, *Histoire de la Siounie*, BROSSET M.-F., (trad. fr.), Saint-Pétersbourg, 1864.

179 TUBACH (J.), VASHALOMIDZE (S. G.), ZIMMER (M.), *Caucasus during the Mongol Period - Der Kaukasus in der Mongolenzeit*, Wiesbaden, 2012.

180 ABU-LUGHOD (J.), *Before european Hegemony : The World System*. *(1250-1350)*, oxford, 1991.

181 Sur le sujet et sur l'exercice particulier de la souveraineté impériale qu'a représenté l'expérience mamelouke dans le cadre de l'islam médiéval : LOISEAU (J.), *Les Mamelouks XIIIe-XVIe s. : une expérience du pouvoir dans l'islam médiéval*, Paris, 2014.

période mongole en tout cas ouvre un champ d'expression aux capacités gouvernementales non souveraines, qui développent à ce moment des abstractions de la souveraineté toujours plus sophistiquées, afin de se légitimer et d'aller à l'autonomie.

La défaite des Mongols en 1303 face aux Mamelouks, suivie donc par leur conversion définitive à l'islam bouleverse les perspectives de l'aristocratie militaire arménienne, dont une part croissante se tourne de plus en plus vers l'Occident latin. Toute la période voit fleurir les vastes projets d'alliance chrétienne, appuyée sur les Mongols dans la mesure du possible[182]. Ces projets toutefois paraissent de plus en plus dérisoires à mesure que les bases souveraines des faisceaux arméniens s'effondrent sur le littoral cilicien après 1359. Seule se maintient encore un temps la puissante double forteresse de *Koŗikos*/ Korykos, et quelques bandes armées actives dans les montagnes. Jusqu'au bout, l'aristocratie arménienne de Cilicie s'est déchirée sur la question de l'Union avec les Latins tout se maintenant autant que possible dans l'orbite de ses maîtres traditionnels de Constantinople, et pour d'autres en cherchant les accommodements possibles avec les puissances musulmanes, notamment mameloukes[183].

Mais le dernier réduit du royaume arménien de Cilicie, autour de la métropole de Sis, est finalement conquis par les Mamelouks d'Égypte en 1375 et son dernier roi, le Lusignan arménisé *Lewon*/Léon VI, capturé. En Orient, dans la région de Van, en Anatolie et de plus en plus en Crimée, mais aussi dans l'Azerbaïdjan persan, les communautés arméniennes non souveraines poursuivent de leur côté leur cheminement en terme d'organisation. Des princesses arméniennes œuvrent encore dans les *nahang*/provinces de l'Orient, mais partout, se manifestent et s'expriment les femmes de cette notabilité organisée, désormais en mesure de nous apparaître de mieux en mieux avec visibilité.

---

182 Cela est notamment illustré par *Hayton, La Flor des estoires de la terre d'Orient*, *in* KÖHLER (C.) éd., *Recueil des historiens des Croisades. Documents arméniens*, t. 2, Paris, 1906, p. 113-255.

183 GILET (J.), "Une faction arménienne pro-mamelouke dans le royaume de Cilicie à la fin du XIVème siècle," in *Bilad al-Arman*, (en ligne) 30 mars 2016 : https://arman.hypotheses.org/57.

Est-ce cette vitalité multilocalisée et gouvernementale des communautés arméniennes qui a fait que finalement la chute calamiteuse du dernier roi de Cilicie en 1375 n'a pas été enregistrée avec la même tension dramatique que la déposition du dernier roi Bagratuni[184] ? C'est aussi un signe des temps, puisque le nombre d'auteurs arméniens s'est multiplié désormais, et avec eux, les horizons, les centres d'intérêts et aussi les indifférences. Et surtout, c'est aussi l'aveu que ce n'est déjà plus là que se jouent les perspectives d'avenir du système de pouvoir arménien, c'est-à-dire de celles et ceux qui sont en mesure d'y participer.

Ce sont donc les formes de cette participation aux diverses dimensions du pouvoir que nous allons chercher à étudier en nous focalisant plus précisément sur la participation des femmes, par l'expression de leurs rôles et de leurs représentations à travers le corpus des colophons qui nous sont parvenus. Nous le faisons dans le but tout à la fois d'éclairer ce que cela nous révèle des représentations et des valeurs, de ces dimensions du pouvoir dans le cadre des communautés arméniennes de notre période dans leur ensemble, en fonction des circonstances contextuelles et des agencements qu'ont été en mesure de mettre en œuvre les femmes qui apparaissent dans notre documentation.

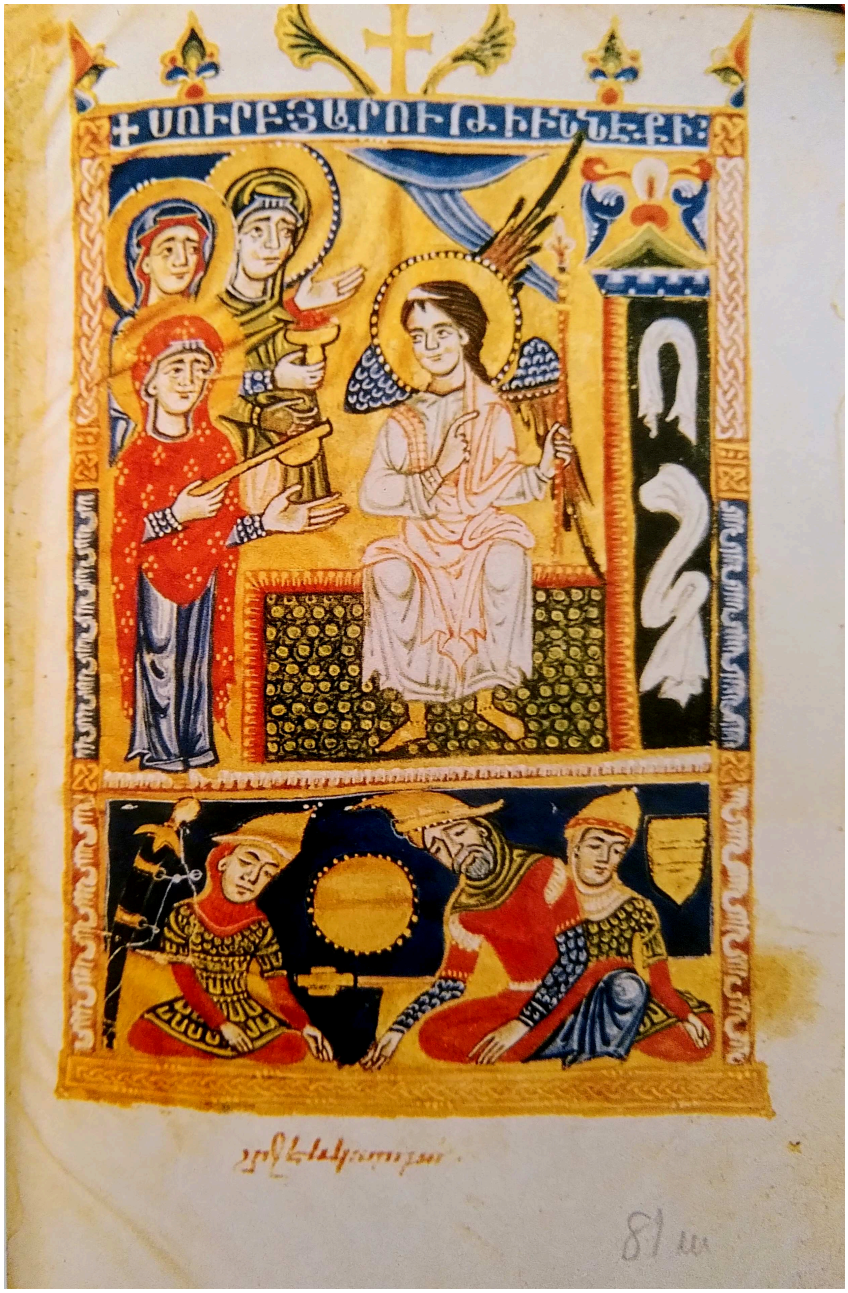
Nous allons aborder cette étude en trois parties, trois étapes, qui nous permettront d'avancer progressivement dans la réflexion. Tout d'abord, en suivant une approche méthodologique sérielle et quantitative, nous montrerons l'intérêt d'une analyse globale de notre corpus pour rendre visible et déterminer les formes et les évolutions de la participation féminine à l'économie des colophons. Cela nous permettra de dégager les deux types de femmes que nous analyserons ensuite dans les deux parties suivantes : les princesses de l'aristocratie dynastique, puis les femmes de la notabilité locale. La

---

184 La source la mieux documentée sur ce sujet est d'ailleurs significativement celle d'un franciscain latin, JEAN DARDEL, *Chronique d'Arménie*, *in* Recueil des Historiens des Croisades, Documents arméniens, T. 2.

méthode sera alors plus resserrée sur les dossiers que nous étudierons, autour de grandes figures illustrant les princesses souveraines dont nous prendrons trois exemples significatifs : Marem de Kars, Keŕan de Lambron et Vaxax princesse du Siwnik‘. Concernant les femmes de la notabilité, notre approche se fera plus territoriale et collective, en partant du Vaspurakan et de ses périphéries, où se donne le mieux à voir l'articulation, les réceptions et les transferts entre les femmes arméniennes de ces deux milieux. Pour finir, nous suivrons ces femmes arméniennes de la notabilité locale dans ces nouveaux territoires de l'arménité, ces « nouvelles Arménie » géographiques en Crimée ou en Azerbaïdjan persan, ou sociologiques en Haute-Arménie, qui nous éclaireront sur les transformations à l'œuvre, préparant l'émergence de la modernité arménienne dans un nouveau cadre.

1. **Quantifier pour rendre visible. La participation exprimée des femmes dans les colophons en ses lieux et ses formes.**



LES SAINTES FEMMES SE RENDANT AU SÉPULCRE DU CHRIST
PATRIARCAT ARMÉNIEN DE JÉRUSALEM, MS 1973, FOL. 81 (1346)
(PHOTOGRAPHIE, SIRAPIE DER-NERSESSIAN, 1993)

Commençons par poser quelques questions directes. Quelles sont les femmes qui s'expriment dans les colophons ? Sous quelles formes et avec quel contenu ? S'agit-il d'autant d'éléments particuliers ou peut-on suivre un mouvement d'ensemble, des caractéristiques communes ? Enfin, que reflètent ce ou ces mouvements et quelles évolutions nous indiquent-ils sur le plan historique concernant la société arménienne médiévale dans son ensemble et dans ses singularités ?

Conformément à la périodisation que nous avons proposée, il s'agit dans ce premier chapitre de traiter de la présence et de l'engagement des femmes arméniennes à travers les colophons selon une démarche sérielle. L'objectif ici poursuivi est de dégager de manière vérifiable et justifiée une typologie des femmes repérables dans notre corpus et de déterminer les formes et les degrés de leur présence en terme d'engagement.

Pour ce dernier point, il s'agit à la fois de repérer les marges de manœuvre concrètes que possèdent ces femmes ou qu'elles saisissent, directement ou non, pour affirmer leur présence et leurs rôles et de déterminer les procédés discursifs encadrant ou exprimant la participation de ces femmes en terme de représentation ou d'expression de valeurs.

Enfin, il s'agit aussi de contextualiser les termes « structurants » de cette participation féminine, en ce sens qu'ils produisent d'une part une culture collective identifiable et durable et d'autre part qu'ils se forment dans des cadres précis et particulier, notamment territorialisés.

Mais en histoire, c'est d'abord le mouvement qui guide la réflexion. Nous allons donc essayer en premier lieu de remettre notre corpus dans son ordre et d'en déterminer les dynamiques, les perspectives repérables.

1.1 : Le mouvement global de la participation féminine : la croissance générale des capacités de littératie.

À la base même de notre démarche, on peut considérer que si beaucoup de colophons témoignent d'une participation féminine, c'est d'abord parce que, sur le plan quantitatif, un nombre important de colophons nous est parvenu. Bien entendu, sur ce terrain, on ne peut avancer qu'avec une grande prudence. On ne saura sans doute et malheureusement jamais quel volume total de colophons arméniens a été produit sur la séquence historique qui nous intéresse, entre 1064 et 1375. Il faut ainsi considérer comme forcément parcellaires les informations que l'on peut essayer de tirer de toute approche sérielle d'un corpus constitué en l'état de nos connaissances actuelles.

Mais on peut s'appuyer heureusement sur deux aspects solides sur le plan de la méthode. Tout d'abord, la standardisation relative du genre et sa production durable, traversant toute la période, autorise à penser qu'il s'agit là d'un bon outil de sondage. Ensuite, la quantité de pièces qu'il est possible de rassembler permet en elle-même de dessiner sur la période quelque chose comme des perspectives, de dégager à grands traits des évolutions, que l'on peut confronter à ce que l'on sait par ailleurs, pour le confirmer ou le relativiser[185].

[185] Il y a lieu ici de signaler les travaux dans le domaine de l'analyse quantitative, dans une perspective à la fois linguistique, codicologique et culturelle, d'ELVERDINGHE (E.), *The Codicological and Cultural Value of Formulae in Armenian Colophons*, Université de Louvrain (Thèse de doctorat), 2014, que je tiens à remercier pour les échanges d'idées et les discussions inspirantes. Signalons aussi dans le même ordre d'idées SIRINIAN (A.), « On the Historical and Literary Value of the Colophons in Armenian Manuscripts », *in* CALZOLARI (V.), STONE (M. E.) dir., *Armenian Philology in the Modern Era. From Manuscript to Digital Text*, History of Armenian Studies, Volume 23/1, Brill, 2014, p. 65-100, et REYNHOUT (L.), « Du bon usage des formules de colophons : quelques hypothèses sur leur exploitation méthodologique », in *La Formule au Moyen Âge*, LOUVIOT (E.), dir., p. 191-206.

A. Une production de colophons croissante sur la séquence étudiée.

Une première ventilation du corpus des [*yišatakarank'*] selon une organisation chronologique autorise déjà un certain nombre de constats. Tout d'abord, le tri opéré dans les recueils consultés[186] en prélevant les colophons datables de manière certaine de la période qui nous intéresse, a donc permis de compiler un ensemble de 2281 pièces.

On en propose ici une distribution en suivant un rythme de 20 ans, cherchant à organiser leur classement de génération en génération en partant de 1064. Jusqu'à 1375, on peut ainsi déterminer la succession de 16 générations unies dans une pratique discursive commune exprimée en arménien. Cela donne déjà la mesure de la profondeur de la période étudiée, puisque la mémoire biologique qui s'exprime à travers ces colophons ne remonte pas, en terme de mentions, au-delà de la génération des grand-parents dans le meilleur des cas. Le plus souvent même, elle ne remonte pas au-delà de la génération des parents, donc à celle immédiatement précédente. Il en est autrement lorsqu'il s'agit d'établir une généalogie plus ou moins réaliste concernant les dynasties de la haute aristocratie et en particulier bien sûr pour la dynastie royale des Het'umides, lorsqu'ils cherchent à se rattacher aux Ṙubenean, voire au-delà aux Bagratuni et aux Aršakuni[187]. Mais bien sûr, en cette matière, on touche plus à la mythologie généalogique qu'à une filiation vérifiable.

En projetant ce classement dans un graphique, on obtient ainsi la figure suivante (Fig. 3, *infra*), qui atteste la croissance du nombre de colophons disponibles à mesure que l'on avance dans le temps. Cela est vrai même en tenant compte des pertes et du caractère forcément parcellaire de la documentation qui nous est parvenue et de sa relative

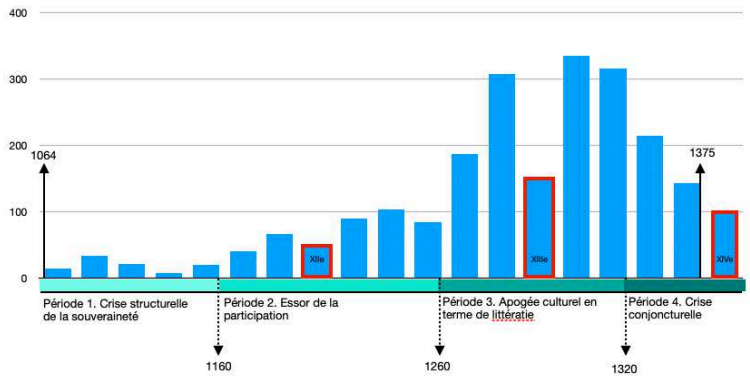
---

[186] Pour une présentation complète de ces ouvrages, se reporter à Annexe 1, feuille 1 et à la bibliographie.

[187] Un exemple significatif : le colophon Annexe 1, 2/466, feuille 1281-1300, pour la référence du colophon édité en arménien, sur un Commentaire des psaumes de Nersēs *Lambronac'i*, daté de 1285.

imprécision, puisque nous ne pouvons pas dater avec exactitude certains colophons, que nous avons ici classés dans une catégorie commune en fonction du siècle dans lequel ils auraient sans doute été écrits (encadrés en rouge sur la Fig. 3).

FIG. 3. VENTILATION DES COLOPHONS DU CORPUS PAR GÉNÉRATIONS DE 20 ANS SUR LA PÉRIODE 1064-1375.



Générations	Colophons	Total de la période	Moyenne période de la période
1064-1080	14		
1081-1100	34		
1101-1120	21		
1121-1140	8		
1141-1160	20	97	19,4
1161-1180	40		
1181-1200	67		
XIIe s.	49		
1201-1220	90		
1221-1240	103		
1241-1260	84	433	72,1666666666667
1261-1280	187		
1281-1300	307		
XIIIe s.	148		
1301-1320	335		
1321-1340	315	1292	258,4
1341-1360	214		
1361-1375	143		
XIVe s.	102	459	153
TOTAL	2281		

Cette projection permet aussi de préciser la périodisation proposée dans l'introduction selon les sources littéraires et la bibliographie rassemblées. On peut ainsi découper quatre périodes dans la séquence historique que nous étudions.

La première, partant de 1064, se manifeste par un nombre relativement peu élevé de colophons produits, moins d'une centaine en cinq générations, soit une moyenne inférieure à 20 colophons par génération. Deux phases plus creuses se distinguent néanmoins, explicables par le contexte politique établi par ailleurs. D'abord la génération 1064-1080 qui a vécu à la fois l'occupation directe de l'Empire byzantin sur les dernières royautés souveraines arméniennes en Orient, la bataille de Manzikert et ses suites, et bien entendu, les effets les plus rudes de l'invasion des nomades turcs, qui se sont engouffrés dans les brèches ouvertes par les assauts seljukides en Anatolie. À ce titre, les années 1070 sont sans doute les plus dramatiques, selon ce qu'attestent les sources littéraires, en particulier *Matʻēos Uṙhayecʻi*/Matthieu d'Édesse, qui évoque un exil massif accompagné de famines et d'épidémies en raison des désorganisations provoquées par

ces séries d'attaques et par la recomposition du pouvoir souverain qui en résulte[188]. La génération 1121-1140 est cependant la plus indigente de toute la séquence en l'état actuel de nos connaissances, mais il faudrait un volume considérable de découvertes pour corriger ce constat. Il s'agit justement de la génération de *Mat'ēos Uṙhayec'i*/ Matthieu d'Édesse, prise en plein dans la phase la plus terrible de cette crise générale de la souveraineté. Si la phase des invasions est alors passée, y compris en un certain sens pour ce qui concerne la Première Croisade, qui a abouti à installer durablement au Levant des États chrétiens dominés par des Latins occidentaux, les capacités souveraines des Arméniens sont désormais éparpillées en de multiples mains rivales sur tous les plans, et les affrontements militaires y sont généralisés, en particulier au Levant, sans qu'aucune perspective lisible ne semble émerger. Les développements eschatologiques de l'oeuvre de *Mat'ēos Uṙhayec'i*/Matthieu d'Édesse et toute son orientation générale expriment tout le trouble de cette phase. On peut donc bien qualifier cette période de « crise structurelle de la souveraineté » au vu de ce trouble prolongé et des recompositions de grande envergure qui s'opèrent alors.

Le règne de Manuel Comnène (1143-1180) marque en quelque sorte la transition avec la période suivante. L'énergique activité déployée par le basileus constitue l'ultime effort de l'Empire byzantin ayant produit des résultats significatifs en direction de l'Orient et du Levant, tant sur le plan militaire, que diplomatique et culturel. Sa disparition voit l'essor des forces post-byzantines des faisceaux arméniens, géorgiens et kurdes qui prennent désormais l'initiative en affirmant ouvertement leurs ambitions souveraines au Levant et en Orient, face aux forces de l'Islam et aux Latins. Cet essor de la souveraineté arménienne, qui s'affirme autour de faisceaux de combattants contrôlés par des

---

[188] DÉDÉYAN (G.), *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés. Etude sur les pouvoirs arméniens dans le Proche-Orient méditerranéen (1068-1150)*, 2 vol., Lisbonne, 2003, p. 132-139, s'appuie principalement sur cette source en la documentant d'autres témoignages, il désigne ainsi cette période comme celle des « calamités », sur une durée allant de 1073 à 1080, dont le paroxysme est la grande vague migratoire de 1079 depuis l'Orient arménien vers l'Euphratèse et en particulier, la région d'Édesse.

dynastes, se traduit symétriquement dans la production de colophons par une augmentation quantitative remarquable de 1200% entre la génération de *Mat‘ēos Uṙhayec‘i*/Matthieu d'Édesse et celle de la reine Zapel (née en 1216 et décédée en 1252). On dispose en tout de 433 pièces pour documenter cette période, soit une moyenne de 72 colophons par génération, marquée donc par un essor sans précédent de la participation à la production de ce genre d’écrits.

La période suivante fait plus encore que confirmer cette tendance, elle la propulse au point que l’on peut parler alors de véritable apogée culturel en terme de littératie : les quatre générations suivantes produisent selon les données disponibles 1292 colophons, soit 2,4 fois plus que les 10 précédentes prises ensemble et une moyenne de 258 colophons par génération. Arithmétiquement, cela donne une moyenne d’un colophon produit chaque mois sur une période de 80 ans, théoriquement de quoi donner l’espoir de pouvoir documenter de manière fiable cette période et d’être en mesure de disposer de suffisamment d’informations pour établir des conclusions relativement solides et significatives. Certaines générations sont d’ailleurs largement mieux couvertes quantitativement : celle de la reine Keṙan (1262-1285), par exemple, compte plus de trois cents colophons.

Par la suite, après la génération 1301-1320 qui marque le point le plus haut en terme de quantité avec 335 colophons produits, on relève une nette tendance à la baisse jusqu’à tomber à 143 colophons pour la dernière génération de notre séquence, ce qui reste néanmoins un niveau de production relativement honorable. Le volume total des deux dernières générations étudiées représente ainsi tout de même 453 colophons. Le ralentissement est remarquable, mais ne met pas fin à l’élan impulsé, il s’explique par le contexte général particulièrement perturbé du milieu du XIVe siècle. Même dans ce contexte toutefois, le niveau de production reste sans commune mesure avec le début de notre séquence. La génération qui a ainsi vécu la fin de la monarchie arménienne de

Cilicie en 1375 produit dix fois plus de colophons que celle de 1064. La crise que traversent alors les Arméniens apparaît cette fois davantage conjoncturelle que structurelle.

De manière emblématique, un colophon rédigé à Sis atteste, en 1375[189] la destruction (par le verbe *Xapanem*/détruire, abolir, mettre obstacle) du royaume des Arméniens par les Égyptiens, c'est-à-dire les Mamelouks, sans produire cependant un développement particulièrement dramatisé de la situation, dont la littérature arménienne offre pourtant largement la ressource en matière d'expressivité. D'une part, la souveraineté passe à la *išxanut'iwn*/principauté des Égyptiens et d'autre part la hiérarchie ecclésiastique se maintient : le scribe mentionne le patriarcat de Kostandin, et la direction sur la ville de l'évêque Melk'isedek. On pourrait supposer ici une retenue en raison de la situation militaro-politique sans doute tendue[190]. Toutefois, on trouve à titre de comparaison des exemples d'absence totale de retenue dans des situations similaires : le colophon d'un *Čarəntir*/collection de vie de saints rédigé à Jérusalem en 1335[191], alors que la Palestine est toute entière sous le contrôle des mêmes Mamelouks, souhaite ouvertement la reconquête de la ville, dans un contexte où les projets de croisades latines et d'assauts sur Alexandrie ou Acre restent une menace sérieusement envisagée par les Mamelouks[192]. Rien n'indique donc dans l'absolu que le scribe ayant vécu la chute du royaume qu'il enregistre, ait censuré à cette occasion sa douleur, alors même d'ailleurs

---

189 Annexe 1, 4/3578, feuille 1361-1375, pour la référence du colophon édité en arménien.

190 Notamment, d'autres colophons ciliciens signalent en conséquence de ces circonstances une forte tension sur le prix des grains, qui monte à 100 *drams* la mesure de blé (colophon 3/636, Annexe 1, feuille 1361-1375) au début de l'assaut des Mamelouks, ce qui paraît déjà un motif de plainte, pour atteindre 300 *drams* ensuite (colophon 5/1378, feuille 1361-137).

191 Annexe 1, 3/338, feuille 1321-1340, pour la référence du colophon édité en arménien.

192 Le récit du pèlerinage du moine franciscain irlandais Symon Semeonis à Jérusalem en 1322-1323 atteste ces tensions et les mesures à la fois de tolérance relative et de surveillance étroite de l'État mamelouk concernant les voyageurs occidentaux et les communautés chrétiennes sous leur contrôle. HOADE (E.), *Western Pilgrims : the itineraries of Fr. Simon Fitzsimons (1322-23) : a certain Englishman (1344-45) : Thomas Brygg (1392) and notes on other authors and pilgrims*, Jérusalem, 1970 (rééd.).

qu'il rédigeait une copie des Évangiles dans laquelle il ne s'agissait pas de produire une œuvre publique, qu'auraient pu lire les nouveaux maîtres de sa ville, mais une forme de confession adressée aux générations suivantes de sa communauté et à son Dieu, que seuls de toute façon des religieux autorisés et compétents seraient en mesure de lire. Au contraire même, on pourrait soutenir qu'il y avait là l'occasion d'un martyre, au sens strict d'un témoignage, ou d'une lamentation qui aurait pu être opportune.

Si la situation en Cilicie est certainement difficile à cette date, le reste du monde arménien, de l'Orient à la Crimée enregistre, quand d'ailleurs les auteurs des colophons jugent nécessaires de le faire, sans émotion particulière la fin de la royauté arménienne en Cilicie[193]. On est loin en tout cas des élans eschatologiques du XIIe siècle, dont le style forcément connu des copistes, aurait pu inspirer des lamentations en la circonstance.

Les colophons de Crimée des années 1370 nous informent de leur côté qu'un nouveau *šrǰan*/cycle a commencé depuis 291 ans[194]. C'est là probablement une correction des tables de calcul utilisées dans le calendrier liturgique arménien, qui perd un jour tous les quatre ans sur le rythme de la révolution terrestre. Mais la coïncidence est tout de même remarquable : cela nous fait remonter en 1084, en plein dans cette crise structurelle de la souveraineté qui a fait basculer les représentations et les dispositifs de pouvoirs arméniens.

En tout cas, ces colophons nous présentent pour cette région une existence sous une souveraineté solidement établie, avec un pouvoir impérial certes étranger, mais aussi une hiérarchie religieuse complète et une vie culturelle productive. Rien qui atteste alors de difficultés angoissantes. Le monde tourne justement, la vie continue. Ici ou là en réalité, un nouveau monde arménien a émergé. On peut le regretter, mais le royaume de Cilicie sombre quant à lui avec l'ancien. La naufrage a eu un impact marquant néanmoins, que

---

[193] Voir par exemple le colophon Annexe 1, 4/1120, feuille 1361-1375, rédigé dans le *nahang* du *ƎṘəčʻtunikʻ* dans la région du lac de Van.

[194] Annexe 1, 3/639, feuille 1361-1375 et aussi par exemple 3/608, feuille 1361-1375, pour la référence des colophons rédigés en arménien.

le recul dans la production de colophons atteste à sa façon, mais les nouvelles bases sont déjà suffisamment solides pour passer cette épreuve.

B. Une production multilocale qui tend à se dilater sur la séquence étudiée.

On peut raisonnablement penser qu'une telle augmentation d'une production culturelle aussi significative a forcément eu un impact qui peut se visualiser en termes spatiaux. À ce titre, on peut tenter de proposer une géographie des colophons arméniens, et de la mettre en rapport avec les cartes historiques dont nous disposons aujourd'hui (qui synthétisent d'ailleurs autant certains aspects de nos connaissances sur l'Arménie médiévale que les représentations sur celle-ci des historiens qui les ont construites).

Si la géographie en tant que science est présente très tôt dans la tradition littéraire arménienne sous le genre des *ašxarhagrut'iwn*/géographies dont le modèle classique est l'oeuvre du grand lettré et savant religieux Anania Širakac'i (vers 610-685), l'idée de constituer des cartes historiques compilées dans le genre des Atlas est une démarche moderne et même en tant que telle particulièrement récente. En français, l'ouvrage principal est l'*Atlas historique de l'Arménie* publié en 2001 par Claude Mutafian et Eric Van Lauwe[195], la même année d'ailleurs que la publication, par Robert H. Hewsen, de l'Université de Chicago, d'un ouvrage du même format, mais plus dense et varié en terme d'échelles d'études, intitulé *Armenia : A Historical Atlas*[196]. Ce dernier prend aussi davantage le temps de se situer dans le sillage des publications précédentes, en particulier françaises et soviétiques, dont les plus anciennes remontent au début du XXe siècle[197]. Ceci dit, l'ouvrage sans doute le plus complet pour la qualité des repères, leur diversité et le volume d'information, est sans conteste le *Hayastani Patmut'yan Atlas*/Atlas

---

[195] MUTAFIAN (C.), VAN LAUWE (E.), *Atlas historique de l'Arménie. Proche-Orient et Sud-Caucase du VIIIe siècle av. J.-C. au XXIe siècle*, Paris, 2001.

[196] HEWSEN (Robert H.), *Armenia : A Historical Atlas*, Chicago, 2001, difficilement disponible et très coûteux, il n'a été possible que d'en consulter concrètement des extraits mis gratuitement en ligne par l'Université de Chicago qui permettent néanmoins de bien cerner l'intérêt et le propos de l'ouvrage : https://press.uchicago.edu/Misc/Chicago/332284.html

[197] On trouve une mise au point complète de la tradition en terme de publication d'Atlas historiques sur l'Arménie dans la préface de l'ouvrage de HARUT'YUNYAN (B. H.) dir., *Hayastani Patmut'yan Atlas*, Tome A, Erevan, 2005-2006, p. 4 (en arménien).

historique de l'Arménie publié sous la direction du professeur Babken Harut'yunyan à Erevan en 2006, dont le Tome A concerne la période médiévale.

Sur le plan de la méthode, l'exercice de cartographie historique se heurte d'abord à la question du mouvement. En cela, l'idée de l'*Atlas historique de l'Arménie* est de contourner ce problème en proposant des « tableaux » fixant une situation à la date précise d'un événement. Ceci permet de gagner en clarté, le mouvement étant renvoyé à la dense notice qui commente chaque carte en l'articulant avec la précédente et en exposant les principales dynamiques de la période. Cette clarté est encore renforcée par le choix de systématiquement rester à la même échelle et strictement sur le même espace, le même fond de carte, situé entre Constantinople et la mer Caspienne et depuis la mer Noire à l'Égypte. Concernant la séquence que nous étudions, on peut d'abord s'appuyer à priori sur quatre cartes illustrant la situation du Proche-Orient. Mais nous verrons ensuite que ce ne sont pas celles qui sont les plus intéressantes pour notre étude. La première porte sur 1055, à la prise de Bagdad par les Turcs seljukides, ensuite en 1143 à la mort de l'empereur byzantin Jean II Comnène, puis en 1220 à la veille de l'invasion mongole au Proche-Orient et enfin en 1310 à l'assassinat du régent de Chypre Amaury de Tyr[198].

La version arménienne proposée par le *Hayastani Patmut'yan Atlas*/Atlas historique de l'Arménie offre une série de neuf cartes[199] pour la période comprise entre le XIe siècle et le XIVe siècle, avec un parti pris différent, cherchant davantage à proposer une approche encyclopédique, accompagnée d'illustrations de certains lieux et assumant le

[198] MUTAFIAN (C.), VAN LAUWE (E.), *Atlas historique de l'Arménie. Proche-Orient et Sud-Caucase du VIIIe siècle av. J.-C. au XXIe siècle*, Paris, 2001, p. 50-57.

[199] Les titres de ces cartes, traduit ici en français, sur lesquels notre étude s'est appuyée sont : l'Arménie 1020-1045, migrations turques en Arménie IXe-XIe siècles, raids et domination turco-seljukide pendant la période d'installation en Arménie (1047-1092), l'Arménie et ses voisins à la fin du XIe siècle et au XIIe siècle : systèmes d'alliances politico-militaires, le Proche-Orient et la Cilicie arménienne au milieu des croisades (avec un focus sur l'Etat arménien de Cilicie), l'apogée politico-militaire et de la croissance économique de l'État arménien de Cilicie, l'Arménie et ses voisins au début du XIIIe siècle/les raids mongols sur l'Arménie, la principauté des Zakarides au XIIIe siècle et au début du XIVe siècle, l'Arménie au XIVe siècle et au début du XVe siècle, dans HARUT'YUNYAN (B. H.) dir., *Hayastani Patmut'yan Atlas*, Tome A, Erevan, 2005-2006, p. 66-82.

mouvement, par des hachures sur les surfaces et par des flèches traversant celles-ci. On y gagne en précision, mais on y perd parfois en lisibilité. Chaque thème est décliné selon l'échelle la plus pertinente de son étude, on a donc une bonne vue des dynamiques d'invasions des principaux raids seljukides par exemple ou de l'armature urbaine, routière, militaire et monacale de la Cilicie ou de l'Orient des Zak'arean.

L'autre difficulté, ou limite, de cette mise en forme consiste justement dans le choix des données. Dans tous ces ouvrages, l'essentiel des surfaces et des dynamiques retenues relèvent de la dimension souveraine du pouvoir, ce qui réduit d'autant en réalité la surface observable selon notre documentation des lieux où s'activent des Arméniennes et des Arméniens, dans une dimension non souveraine du pouvoir. Typiquement, l'action remarquable d'une princesse comme T'amta à *Xlat'*/Ahlat, à cheval entre les deux dimensions qui nous intéressent, ne trouve pas sa place dans cette démarche. Que dire alors de ce qui ne relève pas du tout de cette dimension souveraine ? Cette dimension est relativement appréhendée néanmoins sous deux formes : par le relevé des monastères, notamment identifiés comme lieux de production culturelle, comme *scriptoria* ou centres d'étude, et par la question de l'autonomie non souveraine de tel ou tel territoire. Cette dernière démarche conduit cependant à produire des cartes d'émiettement du pouvoir, en mettant épistémologiquement tous les types de pouvoir sur le même plan de la souveraineté et visuellement en leur donnant la forme d'un genre de mosaïque de couleurs et de tracés qui accroissent l'impression de pulvérisation de la souveraineté. Ce choix est discutable dans la mesure où il accentue l'aspect fragmenté du pouvoir, ce qui est vérifiable, mais il aggrave subjectivement cela au détriment de l'aspect réticulaire qui structure et rassemble ces pouvoirs souverains et même les hiérarchise. Cet aspect, pourtant déterminant dans la juste compréhension des situations observées, est du coup rendu non visible ou passé au second rang, alors même que c'est là, selon nous, l'aspect principal. En outre, l'élargissement de la participation et

l'approfondissement de l'encadrement, sont aussi complètement laissés de côté. En un mot, on surestime les facteurs de divisions et on mésestime considérablement les cadres ou les élans d'unité, ou du même de rassemblement.

Même en en restant à ces postulats sommaires, les résultats sont parfois bien différents en terme de représentations d'un atlas à l'autre : la carte du Proche-Orient proposée par l'*Atlas historique de l'Arménie* pour l'année 1143[200] est ainsi bien différente de celle du *Hayastani Patmut'yan Atlas*/Atlas historique de l'Arménie concernant la même époque[201]. Cela tient justement au choix de la version française de privilégier l'individualisation distinctive à toute force de ce qui est considéré comme un pouvoir arménien, là où la version arménienne se montre bien mieux nuancée et tente de raisonner en réseaux et en faisceaux autour de bases et de noeuds de concentration, auxquels se rattachent les différents pouvoirs souverains arméniens.

Sur la méthode et sur le fond, on suivra en cela la démarche de la version arménienne. Mais ceci ne clarifie pas encore ce que l'on peut dire de la dimension gouvernementale du pouvoir. Sur ce point, l'*Atlas historique de l'Arménie* se montre le plus convaincant, si on laisse de côté la partie chronologique pour consulter celle où il aborde les dites « *forteresses de la culture* », c'est-à-dire les centres religieux (monastères, *scriptoria* et centres d'études de toutes dimensions) lorsqu'ils sont en Orient ou au Levant, qui perdent au passage ce qualificatif, à tort sans doute, dans les espaces de dilatation de la culture arménienne : en Italie, en Crimée et dans les Balkans[202]. Des lieux plus nombreux sont répertoriés par le *Hayastani Patmut'yan Atlas* /Atlas historique de l'Arménie dont l'index est, à ce titre, un outil précieux. Mais l'*Atlas historique de l'Arménie* là encore

---

[200] MUTAFIAN (C.), VAN LAUWE (E.), *Atlas historique de l'Arménie. Proche-Orient et Sud-Caucase du VIIIe siècle av. J.-C. au XXIe siècle*, Paris, 2001, p. 53.

[201] HARUT'YUNYAN (B. H.) dir., *Hayastani Patmut'yan Atlas*, Tome A, Erevan, 2005-2006, p. 72–73.

[202] MUTAFIAN (C.), VAN LAUWE (E.), *Atlas historique de l'Arménie. Proche-Orient et Sud-Caucase du VIIIe siècle av. J.-C. au XXIe siècle*, Paris, 2001, p. 80-87.

l'emporte sur le plan de la lisibilité. L'aspect un peu fouillis de ces cartes mériterait d'être amélioré mais cela donne une excellente base pour spatialiser les dynamiques que nous cherchons ici à suivre. La première chose qui va dans le sens de nos observations, c'est l'idée d'appréhender l'espace observé sur le temps long. L'échelle chronologique de l'*Atlas historique de l'Arménie* concernant ces cartes est tout de même bien trop étendue, et les ruptures ou les dynamiques de transformations y sont laissées de côté. Mais on suivra en revanche totalement l'idée du commentaire qui identifie cinq grandes zones en terme de « culture »[203], c'est-à-dire selon nous de participation aux dispositifs de pouvoir dans sa dimension gouvernementale.

Il y a d'abord le nord-est du plateau arménien, qui constitue l'*Arewelk'*, l'Orient arménien à proprement parler de nos sources, fortement soudé aux faisceaux kurdo-géorgiens de la région, où les influences chalcédoniennes sont marquées, symétriquement à la tendance au conservatisme confessionnel de l'Église apostolique locale. Ici l'aristocratie militaire reste puissante pendant toute la période, notamment autour des dynasties liées aux Zak'arean. On pourrait étendre cette région des *gawar*/cantons traditionnels de la géographie arménienne[204] du Tayk' à l'Arc'ax, en englobant l'Ayrarat et le Siunik'.

---

[203] MUTAFIAN (C.), VAN LAUWE (E.), *Atlas historique de l'Arménie. Proche-Orient et Sud-Caucase du VIIIe siècle av. J.-C. au XXIe siècle*, Paris, 2001, p. 80. À vrai dire, le commentaire de la carte en annonce trois, mais en distingue ensuite, avec raison, quatre. Nous proposons ici d'en ajouter une cinquième, confondue avec la première dans l'analyse de l'ouvrage.

[204] Il s'agit là de la tradition géographique se reliant aux descriptions d'Anania Širakac'i dont les termes et le contenu alimentent toujours pour la séquence que vous étudions les représentations spatiales des scribes en terme de repères régionaux. On peut se référer là aussi à MUTAFIAN (C.), VAN LAUWE (E.), *Atlas historique de l'Arménie. Proche-Orient et Sud-Caucase du VIIIe siècle av. J.-C. au XXIe siècle*, Paris, 2001, p. 12-13 pour une illustration simplifiée et claire dans les grandes lignes de cette géographie traditionnelle. Pour une version plus détaillée voir en revanche HARUT'YUNYAN (B. H.) dir., *Hayastani Patmut'yan Atlas*, Tome A, Erevan, 2005-2006, p. 42–43.

À ce premier secteur cohérent, on peut ajouter le Levant cilicien et son environnement vers l'Euphrate et le Taurus, ainsi que Chypre[205]. Ce secteur est aussi caractérisé par l'importance structurante des faisceaux de l'aristocratie militaire, organisés à partir de la fin du XIIe siècle en un État monarchique fortement appuyé par les États Latins d'Orient et dans une certaine mesure par des forces venues d'Occident. Les influences byzantines s'y font moins sentir sur le plan confessionnel, mais davantage sur le plan de la culture des élites et certainement aussi des éléments populaires. En raison des coopérations militaires et diplomatiques approfondies et durables, l'influence latine et notamment italienne et française, y est forte et le conservatisme de l'Église apostolique moins marqué qu'en Orient, bien que les tensions et les débats confessionnels soient parfois vifs. Les échanges avec les puissances musulmanes, égyptienne, syrienne et anatolienne, y sont aussi approfondis et les liens avec Constantinople toujours repérables.

Le secteur qui gravite autour du bassin du lac de Van, essentiellement pour sa partie occidentale et méridionale, mais qui rayonne jusque vers la Mésopotamie et aux confins de l'Ayrarat, bénéficie de l'attractivité du patriarcat d'Ałt'amar, qui au XIVe siècle agit presque en puissance souveraine et autonome face au Catholicos de Cilicie, mais en restant toujours dans le cadre de l'Église apostolique. Ici, l'aristocratie militaire y semble défaillante, en tout cas, elle ne s'organise pas en lignages dynastiques et militaires aussi fermement structurés qu'en Orient ou en Cilicie. L'organisation y semble poursuivre une forme post-byzantine sur le plan social, avec une notabilité civile et religieuse territorialisée conforme aussi à une structure très rurale où l'aristocratie reste plus patriarcale et locale que militarisée sous une forme féodale avancée. Le secteur se distingue aussi par ses formes dialectales particulières et par un goût marqué dans

[205] On peut ajouter aussi les communautés arméniennes de Jérusalem, organisées autour du Patriarcat local et relativement tournées vers la Cilicie. Ces communautés arméniennes de Jérusalem et Chypre seront ici regroupées sur le plan territorial en une catégorie d'espace particulier. Étant partout minoritaires, ces communautés sont typiquement poussées à assumer leur vocation de part de la « Romanie chrétienne » telle qu'elle continue de se percevoir tout au long de la séquence étudiée. Toutefois, entre ces communautés, il y a de fortes différences en terme de situation.

l'iconographie religieuse pour les archaïsmes du christianisme oriental et pour l'abstraction végétalisée arabo-persane. Dans ce secteur, tout comme d'ailleurs pour les marges orientales de la Cilicie, il faut aussi tenir compte des relations et de l'influence des communautés araméennes ou syriaques de tous rites, notamment à Mardin, dans la proche Mésopotamie.

La Haute-Arménie et la Cappadoce constituent un 4e secteur particulier, plus urbanisé, où les communautés arméniennes se structurent d'abord autour des métropoles qui s'étirent de la Cappadoce au Haut-Euphrate : *Kesaria*/Kayseri, *Sebastia*/Sivas, *Erznkay*/Erzincan, *Karin*/Erzerum, *Manzikert*/Malazgirt. Ce secteur est fortement marqué par l'importance des empreintes post-byzantines en matière d'organisation comme en matière culturelle. En forte croissance économique au XIIIe siècle, la région est aussi un laboratoire de la pénétration de la culture arabo-persane de l'islam, sous drapeau turc, en Anatolie, et un centre de première importance par ses productions culturelles et intellectuelles, dont la métropole d'*Erznkay*/Erzincan et sa région forment la partie la mieux documentée[206].

À ces secteurs, s'ajoutent des espaces plus ou moins récemment marqués par la présence arménienne, mais qui entretiennent avec le reste des communautés arméniennes des liens intenses sur tous les plans. Le premier de ce type est constitué par la communauté arménienne de Crimée. Celle-ci est une sorte de bastion post-byzantin sous contrôle des Mongols de la Horde d'Or. Elle fait alors figure de refuge chrétien pour une partie des populations arméniennes de l'*Arewelk*‘ et de Haute-Arménie, et de base commerciale en pleine croissance entre les plaines de la Russie, alors en plein essor, et la Méditerranée. Marchands et réfugiés arméniens s'y installent dès le dernier tiers du XIIIe siècle et y organisent une Arménie septentrionale très urbaine, centrée autour de Caffa, où les marchands génois liés à la Cilicie et au Levant sont très actifs, et de Surxat‘, qui

---

[206] Article à paraître (approbation obtenue). TATESSIAN (N.), « Erznkay / Erzincan l'arménienne (XIIe - XIVe s.) : Marge post-byzantine et laboratoire culturel d'une Anatolie en voie d'islamisation », *in* REArm.

s’impose au XIVe siècle comme métropole et principal centre culturel arménien de Crimée. Encore plus qu’en Haute-Arménie, les influences post-byzantines et latines s'y font sentir, sans que la structure sociale ne s’organise autour d’une aristocratie militaire et dynastique, ici aussi absente[207].

Enfin, une autre dilatation de l’espace arménien s’organise à partir du XIVe siècle avec les communautés arméniennes de l'Artaz et de l'Azerbaïdjan persan, au coeur de l’Ilkhanat de Perse, depuis *Sultania*/Soltâniye jusqu’à *T'avrēž*/Tabriz et au Naxĭjevan. L’Église apostolique parvient à y récupérer, ou du moins restaurer avec éclat, l’important sanctuaire de *Surb T'adēos*/Saint Thaddée, sans doute aussi en raison d’une présence croissante d’Arméniens dans le secteur. Celui-ci est aussi caractérisé par le dynamisme de l’archevêché latin de *T'avrēž*/Tabriz et des missionnaires dominicains qui mènent d’actives campagnes prosélytes en direction de l’*Arewelk‘* entraînant une non moins active réaction de la part de l’Église apostolique. Le village et le couvent de K‘ĭnay au contact de l’*Arewelk‘* constituent la principale base de cette offensive arméno-latine. Ici aussi en tout cas, l’organisation se fait en dehors de l’aristocratie militaire et dynastique traditionnelle.

Nous avons donc là de quoi préciser un cadre géographique, dont il faudrait rendre compte de la dilatation aux XIIIe-XIVe siècles, selon une périodisation conforme à celle que nous proposons, des surfaces et des noeuds autour desquels s’organisent les espaces arméniens. Enfin, nous proposons ici de mettre en avant les dynamiques distinctives internes à la société arménienne, et de laisser de côté pour l’instant les dynamiques externes identifiées, celles liées aux invasions et aux migrations turques, par lesquelles se développe le processus d’islamisation, et celles liées aux assauts et aux conquêtes des Mongols, ainsi qu’aux croisades et à leurs effets.

---

[207] On laissera ici de côté les communautés arméniennes installées plus loin, vers l’Occident, qui constituent progressivement une véritable diaspora, notamment dans les Balkans et en Italie, dans des conditions proches de celles de la Crimée sur le plan de l’organisation. Voir à ce sujet MUTAFIAN (C.), *La Saga des Arméniens de l’Ararat aux Carpates*, Paris, 2018.

En classant le corpus selon cette sectorisation des espaces de pouvoir arménien (Fig. 4), on peut observer, même en tenant compte des correctifs de prudence qui s'imposent, que les secteurs où agit l'aristocratie dynastique, en Orient et en Cilicie, en considérant de la manière la plus large possible ces espaces, dominent sans contexte la production de colophons de manuscrits, en particulier pour la période allant de 1160 à 1260 (ici période 2). Durant ce siècle, près de 3/4 des colophons portés sur des manuscrits sont produits dans des secteurs où la société arménienne est organisée autour d'une aristocratie dynastique combattante. Mais même jusqu'à cette période, la part des colophons produits dans des secteurs où la société arménienne s'organise autour de dispositifs de pouvoir différents reste significative, et elle semble d'ailleurs se renforcer ensuite jusqu'en 1320 pour représenter plus du tiers peut-être des colophons produits. La dernière période marque un retournement complet de la situation, précédent l'effondrement formel des espaces de souveraineté arménienne.

FIG. 4. VENTILATION DES COLOPHONS DU CORPUS SELON LES PÉRIODES ET UNE SECTORISATION DES ESPACES DE POUVOIR PROPOSÉS.

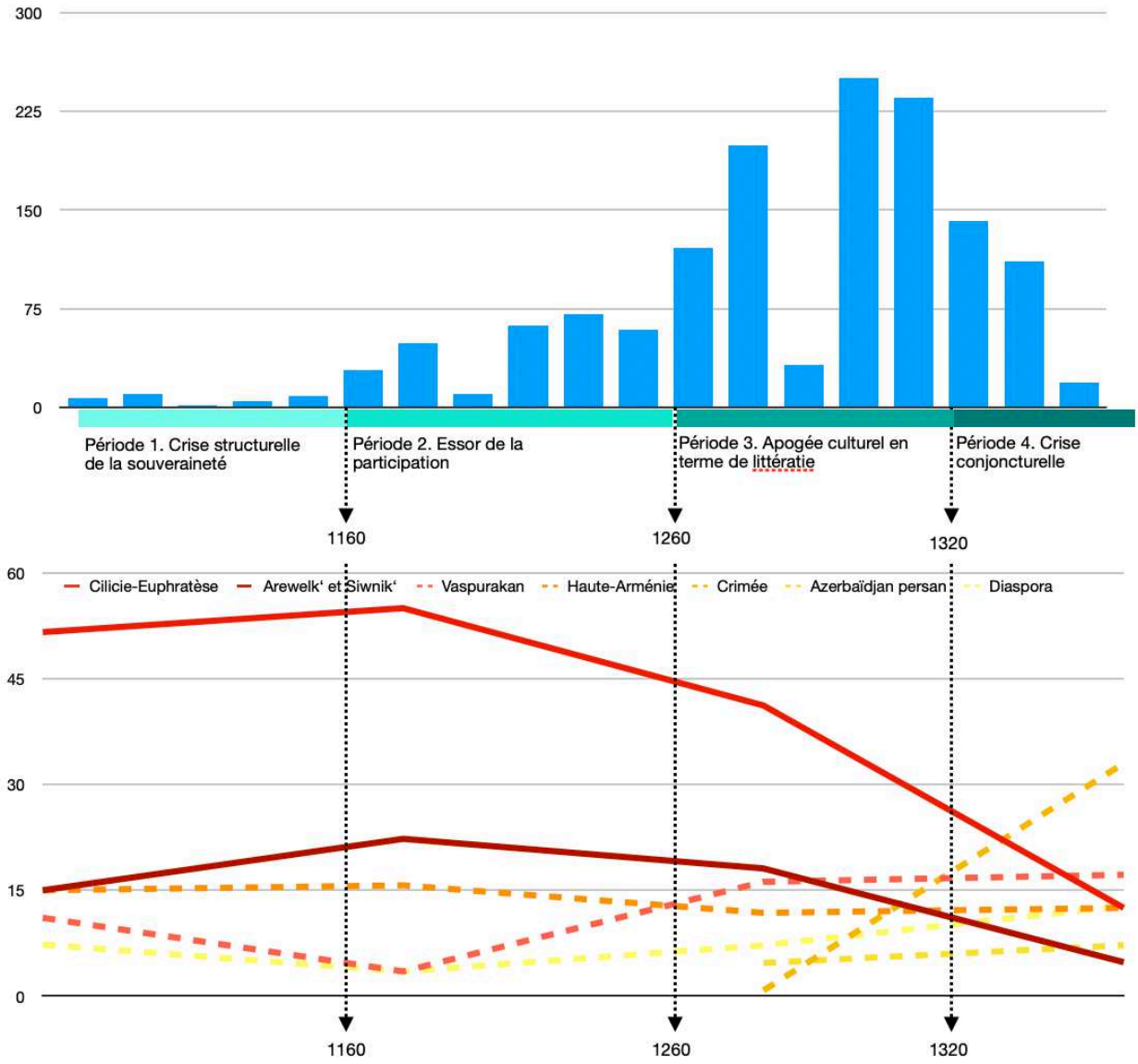
Secteurs	Nombre de mentions période 1	Proportion production / lieu déterminé (%)	Nombre de mentions période 2	Proportion production / lieu déterminé (%)	Nombre de mentions période 3	Proportion production / lieu déterminé (%)	Nombre de mentions période 4	Proportion production / lieu déterminé (%)
1. Arewelk' et Siwnik'	4	15	57	22,3	131	18,1	12	4,8
2. Cilicie et Euphratèse	14	51,6	143	55	299	41,2	31	12,5
3. Vaspurakan-Taron	3	11,1	9	3,5	117	16,2	43	17,2
4. Haute-Arménie	4	15	40	15,7	86	11,8	31	12,5
5. Crimée arménienne					6	0,8	82	33
6. Naxǰewan - Artaz - région de Tabriz					34	4,7	18	7,2
7. Romanie byzantine, espaces romano-latin ou patriarcats chrétiens de Palestine, d'Egypte et de Mésopotamie	2	7,3	9	3,5	52	7,2	32	12,8
Total	27		258		725		249	
Localisation indéterminée	6		21		112		23	
Total localisés	33		279		837		272	

Juste avant 1375, près des 4/5e des colophons localisables sont produits dans des espaces non souverains, qui se sont d'ailleurs dilatés entretemps vers la Crimée et la Perse pour les secteurs les plus productifs, et même tout autour de la Méditerranée, dans ce qui reste du cadre de la Romanie chrétienne, en Syrie-Palestine, en Égypte, à

Constantinople et bien sûr en Italie. Les métropoles et les villages de Haute-Arménie, un secteur allant de la Cappadoce au bassin du lac de Van, en s'étirant le long des routes suivant le Haut-Euphrate, constituent ici une situation intermédiaire, un laboratoire pourrait-on dire de cette transformation. Cet espace a la particularité d'être productif sur toute la période, sans jamais avoir véritablement constitué un lieu de souveraineté à proprement parler. Mais nous reviendrons sur cet exemple.

Même en tenant compte du caractère incomplet, partiel et lacunaire de ces données, elles montrent *a minima* une dynamique d'expression, de promotion territoriale, qui tend à s'affirmer sur la séquence que nous observons (Fig. 5, *infra*). La dynamique semble aussi jouer de plus en plus en faveur des secteurs arméniens non souverains, ce qui revient à valider le même constat que précédemment : le renforcement croissant de ces secteurs en matière de production de colophons, et avec eux, des manuscrits (produits ou restaurés) qui les portent.

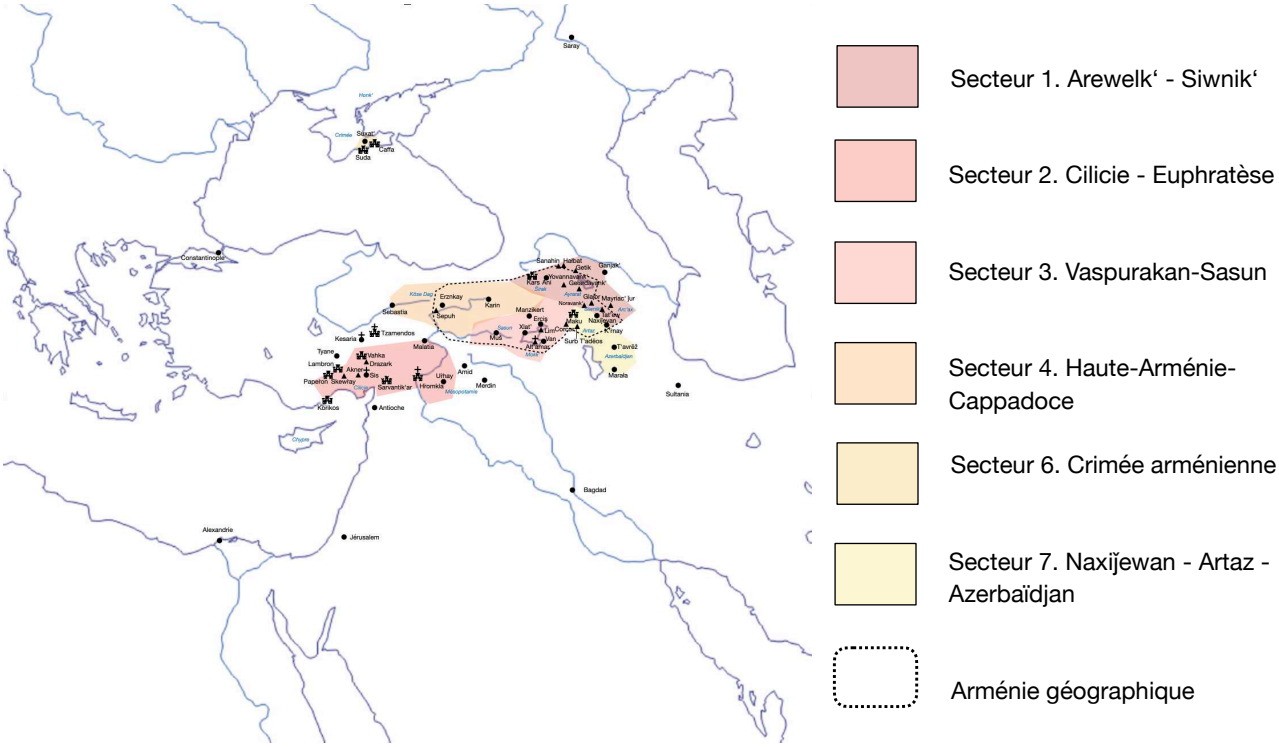
FIG. 5. RYTHME DE PRODUCTION DES COLOPHONS PAR SECTEURS EN FONCTION DES PÉRIODES REPÉRÉES COMPARÉ À LA PRODUCTION TOTALE.



Voici maintenant ce que l'on peut observer de manière cartographique (Fig. 6) si l'on conserve l'idée d'empiler de manière synchronique les informations de notre séquence historique en organisant celles-ci selon une distinction entre les espaces où s'exercent un pouvoir souverain arménien, sous la domination d'une aristocratie dynastique et combattante et ceux où se repèrent des formes non-souveraines du pouvoir arménien,

organisées autour de dispositifs de gouvernement de la communauté arménienne sous la domination d'une notabilité de plus ou moins grande envergure[208].

FIG. 6. CARTOGRAPHIE DES COLOPHONS DU CORPUS SELON LES LIEUX MAJEURS DE PRODUCTION ÉTUDIÉS ET SELON UNE SECTORISATION DES ESPACES DE POUVOIR



● Ville comptant une communauté arménienne productrice de colophon.

▲ Monastère important avec *scriptorium*.

Forteresse

\+ Siège d'un catholicossat

[208] En terme de chronologie, on peut se référer à l'Annexe 1 pour une ventilation permettant de suivre la progression à la localisation des colophons par leur propre référence. Dès la période 2 de notre chronologie, la tendance à exprimer une localisation précise s'affirme dans plus de 60% des colophons, tendance qui se maintient sur toute la séquence étudiée. On peut y voir un indice de plus dans la tendance générale à la territorialisation des formes du pouvoir.

Remarquons déjà que les espaces caractérisés par le maintien d'une souveraineté arménienne concentrent le plus d'indicateurs de tous types. C'est un argument fort en faveur du rôle stimulant et même déterminant de l'aristocratie dynastique dans la production culturelle à l'époque observée. Plus exactement, la présence active d'un pouvoir souverain de nature aristocratique et dynastique permet une concentration remarquablement dense et active de centres de production culturels, du fait de l'importance des fondations qu'est en mesure de réaliser un pouvoir de ce type.

On peut noter néanmoins que tout dépend du contexte et plus généralement de la situation militaire, puisqu'une grande partie des richesses accumulées par les pouvoirs arméniens souverains de la période sont aussi dépensées dans les opérations militaires et surtout dans la défense, particulièrement en Cilicie. Ici, les forteresses sont nombreuses et une grande part des dépenses est forcément engloutie dans leur entretien et généralement dans celui du vaste dispositif de fortification militarisée du secteur. Sur ce point, l'aristocratie dynastique de l'*Arewelk'* paraît avoir les mains plus libres : le dispositif de défense y est moins poussé en terme de fortifications et des moyens supplémentaires semblent avoir été à la disposition des fondations religieuses, qui y sont nombreuses et souvent de grande envergure : il suffit de penser au rayonnement de fondations comme Hałbat, Sanahin, Glajor ou Tat'ew par exemple. La Cilicie peut toutefois compter sur tout le prestige de la présence sur son sol du Catholicos des Arméniens, à Hromkla d'abord, avant son repli sur Sis. Autour de lui et du nombreux personnel qui l'entoure et sert l'appareil souverain de la royauté cilicienne, se développe un vaste réseau de fondations, appuyé par les dynastes de la famille royale : Skewṙay, Akner, Drazark ou Gṙner constituent les fondations principales, sans compter celles du massif de l'Amanus, de Karmir Vank' à Covk'. Dans les secteurs non-souverains, la densité des centres culturels et des fondations est relativement moindre, en tout cas les traces monumentales ne sont pas parvenues avec la même ampleur. Même en tenant

compte des destructions, dans ces cas là, on ne peut pas compter sur un appareil militaro-fiscal pour concentrer et redistribuer les richesses. Tout se passe comme si les communautés étaient néanmoins poussées à la concentration fiscale afin d'être en mesure de reproduire un système de pouvoir viable. Cette concentration joue manifestement en faveur des villes importantes et des grands sanctuaires.

Ces indicateurs montrent que là où le territoire n'est pas mis en coupe réglée pour sa mise en défense par une aristocratie souveraine arménienne, les forces sociales de cette communauté se focalisent sur d'autres formes d'organisation territoriale : l'urbanisation et la promotion d'un sanctuaire de grande envergure. C'est le cas par exemple dans l'Azerbaïdjan arméno-persan avec le grand sanctuaire de l'Apôtre *T'adēos*/Thaddée à proximité de *T'avrēž*/Tabriz, mais aussi à *Erznkay*/Erzincan avec le vaste complexe du mont Sepuh, et la particularité qu'ici la métropole locale est majoritairement peuplée d'Arméniens et surtout sous le contrôle direct de sa notabilité locale durant une durée de près d'un siècle. Enfin, c'est aussi le cas dans la région du lac de Van, l'ancien Vaspurakan, autour du sanctuaire d'Ałt'amar et de son catholicos local et dans les « nouvelles Arménies » qui s'élancent dans toutes les direction à partir du XIIIe siècle, notamment en Crimée.

L'un et l'autre phénomène, autant l'urbanisation que la promotion d'un sanctuaire, supposent un dynamisme économique prolongé, soutenu par l'appui de campagnes peuplées et prospères, renforcées par la vitalité des activités marchandes et commerciales, pour alimenter durablement ce dynamisme, essentiel à une accumulation de moyens fiscaux en mesure de permettre un développement culturel d'une envergure remarquable.

Cette transformation, poussée par la nécessité, aboutit ainsi à relâcher l'emprise sur le territoire selon les indicateurs et l'échelle où nous observons ici ce phénomène. Mais cela ne signifie pas que le rythme de production se relâche dans les secteurs non-souverains

de l'Arménie d'alors. En conséquence, on peut supposer que les effets territoriaux doivent être plus intenses à une échelle plus locale dans ces secteurs, même si les constructions monumentales qui ont pu enregistrer ce phénomène sont soit d'une autre nature, soit d'une moindre envergure. Mais confirmer ou vérifier cette hypothèse demanderait des données matérielles indisponibles dans l'état actuel de nos connaissances et sans doute même, définitivement perdues sur le terrain. On verra plus loin que l'on peut tout de même essayer de pousser la réflexion dans cette direction plus en avant en prenant l'exemple *Erznkay*/Erzincan, de Surxat' ou de K'ɨnay.

Cette transformation permet aussi une dilatation de la culture arménienne au sein même de la société arménienne en la résumant à des structures élémentaires, offerte à une base sociale plus large que celle de l'aristocratie dynastique et en mesure de se greffer rapidement ailleurs. Cette culture n'est plus nécessairement reliée à une hiérarchie centralisée, aspirant à constituer un pouvoir souverain sur le modèle féodal mais à un réseau dont la verticalité est moins évidente, malgré une capacité de mobilisation et d'encadrement forte.

C'est précisément cette transformation, qui se manifeste comme un approfondissement et un élargissement de la culture lettrée arménienne, qui permet la dilatation des centres ou plutôt des nœuds de production de manuscrits que l'on observe à partir du XIIIe siècle dans presque toutes les directions. À chaque fois le modèle est le même : polarisation-(urbanisation/sanctuaire)-réseaux et circulations. Nul besoin et nulle place dans cette équation pour l'aristocratie combattante et ses dispositifs souverains ou même simplement militaires. Il est donc possible d'observer deux types d'Arménies différentes en terme territorial, sur le plan de la nature souveraine ou non-souveraine du pouvoir qui s'y exerce.

Sur le plan géographique, on peut résumer ainsi ce que l'on observe en terme de dynamique territoriale à travers l'étude de notre corpus :

- D’un côté une rétractation et un effacement progressif des formes les plus manifestes de la souveraineté arménienne et, symétriquement, du rôle de l’aristocratie combattante dans la société arménienne.
- De l’autre, l'essor d’une organisation sociale plus polarisée, plus urbaine, réticulaire et en expansion, que l'on observe partout de manière comparable, selon un modèle fondé sur le gouvernement et la reproduction réticulaire et territorialisée d’une communauté d’Arméniens et d’Arméniennes.

La carte ainsi produite n’est qu’une ébauche d’un questionnement géographique pour identifier et suivre cette Arménie réticulaire et transformée qui se constitue durant la séquence historique que nous observons. Il s’agit donc simplement d'illustrer à ce stade des tendances générales. Les données y sont empilées de manière synchronique pour illustrer géographiquement l’augmentation quantitative dans la production des colophons et catégoriser la dilatation de l'espace arménien qui l'accompagne et que nous pouvons observer. Il faut aussi noter que cet indicateur-clef de la production des colophons révèle mais laisse aussi de côté une bonne partie de la dynamique de dilatation en cours des communautés arméniennes organisées sous une forme gouvernementale. Les communautés des Balkans ou d’Europe orientale qui se structurent à la fin de notre période n’apparaissent ainsi pas, pas à ce moment du moins, dans notre corpus.

On peut en tout cas affirmer en conclusion que cette augmentation quantitative ne suit pas strictement les évolutions de l’histoire de la souveraineté arménienne si l’on s’en tient à cette dimension, telle que l’historiographie sur laquelle on peut s’appuyer en rend compte.

Au-delà de sa seule dimension souveraine, s’autres dimensions du pouvoir se manifestent ainsi et se détachent progressivement de l’évolution historique que suit la souveraineté arménienne et celles des groupes sociaux qui la déterminent. Les rythmes de cette progression sont manifestement liés, mais seulement en partie. La mise en place

et l'existence de la monarchie cilicienne, puis son écrasement, jouent un rôle dans cette dynamique, par exemple, mais la périodisation que l'on peut établir en suivant l'ensemble de notre corpus montre que l'essor de la dimension gouvernementale précède la mise en place de cette royauté, qu'il profite ensuite incontestablement de son existence et qu'enfin et peut-être même surtout, lui survit dans le temps, et comme nous venons de le voir, la déborde largement dans l'espace.

Il y a donc lieu de pousser l'étude pour clarifier les contours de ces deux dimensions du pouvoir dans le cas arménien et d'en éclairer la dynamique en faveur des formes gouvernementales du pouvoir. C'est ce que nous proposons de faire en abordant maintenant le problème sous l'angle de la participation des femmes à ces dimensions et à ces dynamiques.

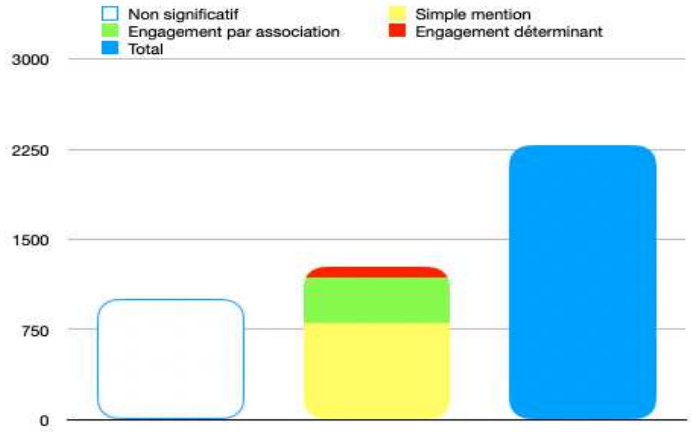
1.2 : Les formes générales de la participation féminine à l'économie des colophons : volume, temps, espaces et genres.

A. Évaluer le volume de la participation féminine dans les colophons de la séquence étudiée.

Ce volume quantitatif de colophons offre donc une fenêtre permettant de suivre l'évolution de la société arménienne à travers un genre reflétant les formes et les rapports de pouvoir en son sein sur l'ensemble de la séquence, selon le découpage périodique que nous proposons. Ceci permet d'en proposer une dynamique d'évolution dans le temps et sur un vaste espace qui tend à se dilater. Nous avons présenté en introduction l'organisation générale et typique d'un colophon sur le plan du genre, afin de le définir comme tel. On comprend maintenant en quoi nous disposons ainsi potentiellement d'une source volumineuse d'informations sur la participation, concrète ou symbolique, de femmes à l'économie de ces derniers.

Un colophon enregistre d'abord des noms de personnes, exprimant par exemple d'une façon ou d'une autre leur rôle dans la production du manuscrit qui le porte. Ce peut être aussi pour attester simplement la mémoire de quelqu'un en invitant la communauté concernée à la prière pour le salut de l'âme de cette personne. Un colophon peut alors nous donner des noms de femmes précises en tant que personne, nous y reviendrons plus tard. Soyons à ce stade encore plus général. Il s'agit de considérer toutes les mentions possibles de femmes, qu'elles soient nommées ou non et de prendre en compte toutes les formes de leur engagement selon ce qu'atteste le colophon (Fig. 6, *infra*).

FIG. 6. VENTILATION DES COLOPHONS DU CORPUS EN FONCTION DU DEGRÉ DE MENTION OU DU DEGRÉ D'ENGAGEMENT DE FEMMES NOMMÉES OU NON.



Le premier degré d'engagement permettant de repérer la présence et l'action de femmes est ainsi constitué par une simple mention, nommée ou non, attestant l'existence d'une personne que l'on veut enregistrer dans le colophon, mais sans attester un engagement ou un rôle particulier dans l'entreprise de production même du manuscrit ou une place remarquable dans la finalité mémorielle du colophon. Cela concerne près de 36% des colophons de notre corpus. Dans ce cas, il s'agit le plus souvent de femmes de la parenté du scribe ou du [*stacʻoł*] : sa *mayr*/mère, une *kʻuyr*/sœur ou son *amusin*/épouse[209], simplement évoquée de manière non significative. Concernant en particulier l'épouse cela n'est cependant pas la règle : la mention d'une épouse implique la plupart du temps un engagement ou une place qui dépasse la simple mention. Pour les sœurs et la mère, cela est en revanche plus courant. La plupart du temps même, une mère apparaît indirectement à travers l'expression des *cnoł*/parents, dont la mention revient de manière standardisée mais non systématique. C'est ainsi un usage courant pour les scribes ou les [*stacʻoł*] d'associer à leur mémoire celle de leurs parents[210].

Ce qui compte donc c'est le sens et la profondeur de la mention plus que l'occurrence simple du terme : une mère voire une épouse peut être mentionnée sous ce seul

[209] *Amusin* est le terme le plus courant, mais on peut tout aussi bien qualifier l'épouse de *kin* ou de *kołakicʻ* notamment.

[210] On a considéré ici qu'il y avait un intérêt à se centrer sur la simple mention des parents ou d'une femme, en privilégiant le fait qu'ils ne soient pas explicitement mentionnés comme défunts.

qualificatif et avoir joué un rôle important ou occuper une place remarquable dans le colophon. L'anonymat en soi ne préjuge pas de l'importance, ni du rôle, ni de la place d'une femme dans le colophon. Ainsi, on peut trouver cet exemple d'une femme présentée comme la [*stac'ol*] d'un ouvrage liturgique produit en 1295 dans la région d'*Erznkay*/Erzincan qui demande qu'on fasse mémoire de son frère défunt nommé Pawłos. Elle agit d'elle-même, de ses propres revenus, mais conserve dans les colophons tout son anonymat. Step'annos *Yerkayn*/le Long, le scribe, la présente uniquement comme étant « *une certaine femme pieuse et craignant Dieu* »[211].

Comme l'illustre justement cet exemple, certaines femmes peuvent avoir joué un rôle déterminant dans la commande ou le processus de production du manuscrit, et à ce titre occuper une place d'envergure dans la destination mémorielle du colophon. La plupart du temps, ce type de femme est nommé et parfois certaines d'entre elles ont manifestement rédigé de leur propres mains leur colophon en parti. Cela reste très rare, et nous aurons à y revenir, mais on peut ainsi relever 20 femmes auteurs, indirectes, de leur colophon. Parfois cela se résume à une petite phrase ou une signature, mais c'est déjà tout de même assez pour certifier que des femmes étaient lettrées, si cela avait besoin d'être démontré, et aussi pour qu'on ne puisse pas soutenir l'idée qu'aucun écrit de femmes arméniennes médiévales ne nous soit parvenu. Prises toutes ensembles, les femmes identifiables selon cette catégorie apparaissent dans 4% des colophons rassemblés, soit un volume de 92 colophons tout de même.

Ensuite, entre la simple mention et la présence ou l'engagement déterminant, il faut faire une place à la situation intermédiaire de femmes évoquées par un engagement associé, soit au sein d'un groupe parental, soit au sein d'un groupe religieux, soit bien sûr au sein du couple marital. C'est dans cette catégorie qu'apparaissent le plus souvent les épouses, associées à leur mari lorsque celui-ci est le [*stac'ol*] ou un bienfaiteur à un titre

---

[211] Annexe 1, 2/608, feuille 1281-1300 : « *Yew ard,* ***Kin vom n*** *barepaštawn yew yerkiwłac yAstuacoy* ».

ou à un autre. Les colophons relevant de cette catégorie représentent 16% du corpus. Souvent, dans le cadre d'un couple ou d'une association impliquant des femmes, voire dans un cadre religieux ou parental, il est difficile de faire la part exacte du rôle et de l'engagement d'une femme précise. Mais toutefois si le rôle d'une femme émerge comme déterminant avec une grande évidence d'une association, on considère dans ce classement que la femme en question relève alors de la première catégorie. Cela peut être le cas de certaines épouses qui ont joué le premier rôle dans l'entreprise de commande ou de production du manuscrit et dont le colophon atteste une place d'envergure avec parfois un portrait approfondi de la femme en question[212].

Enfin, il reste bien sûr le cas où aucune mention directe ou indirecte, nommée ou anonymes de femmes en ce sens n'apparait. Cela concerne 44% des colophons de notre corpus et donc la majorité des cas. On peut établir que les colophons qui mentionnent des femmes en développant des informations relativement précises et susceptibles de constituer de la matière à étudier représentent 20% du total des colophons disponibles.

C'est une part minoritaire dont la dimension en soi en dit beaucoup sur la régie qu'exercent les cadres et les préjugés patriarcaux sur la société arménienne et sa culture au Moyen Âge. Néanmoins, cette part est loin d'être anodine, ni en valeur relative, ni en valeur absolue, puisque 460 colophons témoignent à des degrés divers de cette participation féminine, de la place et du rôle de femmes arméniennes dans ces colophons sur l'ensemble de la séquence étudiée. On a là de quoi largement documenter et rendre visible notre sujet.

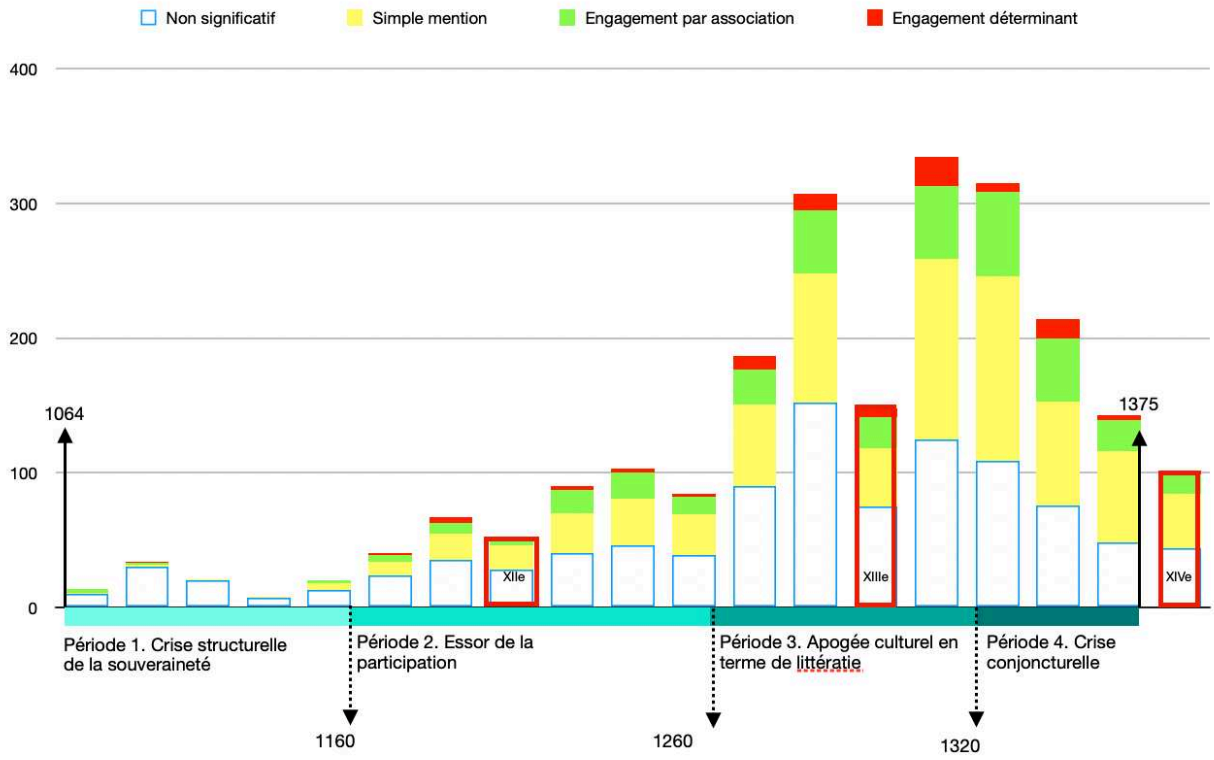
---

[212] On aura plus loin l'occasion de développer ces points, mais à titre d'exemple pour illustrer ce cas de figure, on peut prendre celui de la princesse Vaxax daté de 1318 où elle est mentionnée avec son *amusin*/époux le paron Aziz Pēk, Annexe 1, 3/179, feuille 1301-1320, pour la référence du colophon édité en arménien.

B. Mesurer l'ampleur de la participation féminine sur la séquence étudiée

Une fois déterminés les indicateurs d'ensemble par lesquels nous pouvons saisir la participation de femmes arméniennes à l'économie générale des colophons de la séquence, il s'agit de ventiler cette participation telle qu'indiquée en la distribuant selon la périodisation proposée (Fig. 7).

FIG. 7. TRADUCTION GRAPHIQUE DE LA MESURE DES DEGRÉS DE MENTION ET DE PARTICIPATION DE FEMMES EXPRIMÉES DANS LES COLOPHONS DU CORPUS EN FONCTION DE LA PÉRIODISATION ET DU DEGRÉ D'ENGAGEMENT INDIQUÉ.



Cet exercice permet déjà de nuancer considérablement le constat général de l'ensemble de la séquence. La proportion de colophons indiquant des femmes, tous degrés de participation confondus, passe ainsi de moins de 20% pour l'ensemble de la première période, à près des 2/3 pour la dernière période.

La moitié du XIIe siècle semble être, dans cette dynamique, l'étape primordiale de l'élan qui ne fait que se renforcer à mesure qu'augmente le nombre des colophons produits. Cela est un indice manifeste en faveur du fait que les progrès des capacités de littératie

jouent en faveur de la participation féminine à l'économie générale des colophons sur l'ensemble de la séquence. Plus significatif, la crise conjoncturelle du XIVe siècle, qui entraîne une réduction de la production des colophons en volume, du moins en l'état de notre documentation, ne remet néanmoins pas en cause cette dynamique sur le plan qualitatif.

La part des mentions plus ou moins directes de femmes atteint même son maximum à la génération 1361-1375, représentant alors l'exact inverse de la situation observable à la génération 1064-1080 où seul un petit tiers des colophons portaient une mention évoquant un engagement ou une présence féminine. Trois siècles plus tard, seul un tiers des colophons sont rédigés sans aucune telle mention. Une telle évolution a très probablement une signification qualitative allant dans le sens d'une transformation de la société arménienne sur la séquence, en tout cas sur le plan des rapports de pouvoir et de l'engagement des femmes dans les dispositifs de celui-ci dans cette dimension.

En revanche, sur le plan du plus haut degré d'engagement concernant des femmes, si la même tendance à l'augmentation est observable, elle semble être toutefois plus précaire ou du moins plus étroite. Néanmoins, ce niveau d'engagement est de plus en plus présent dans les colophons sur la séquence, et ne cesse de se renforcer à chaque période en terme absolu comme en part relative, atteignant son maximum relatif en fin de séquence, avec 5% des colophons.

En considérant la participation associée, l'engagement de femmes tel qu'exprimé par les colophons de cette période à un degré significatif, atteint même près du quart de l'ensemble concerné. Le pic, en valeur absolu, est atteint à la génération 1301-1320, avec 22 colophons exprimant un engagement féminin déterminant. Sur ce plan, cette génération se montre plus productive que les deux précédentes prises ensemble, ou que les trois suivantes.

L’apogée de la participation féminine selon nos indicateurs sur la séquence est donc atteint dans le dernier tiers du XIIIe siècle, et se maintient durablement, sur près d’un siècle, jusqu’au seuil des années 1360. Ensuite, si on note une baisse en volume, sur la dernière génération de notre séquence, celle-ci n’est pas significative de la période concernée. Quoi qu’il en soit, cet apogée offre un volume d’engagement prolongé, représentant ainsi près de 80% des colophons qui expriment un rôle joué à un titre ou à un autre par une femme. Il y a là une surface potentiellement suffisante pour voir apparaître d’une part des figures et d’autre part pour permettre de dessiner, par la répétition d’éléments, des structures mais aussi de repérer ce qui se transforme.

C. Mesurer l'ampleur de la participation des femmes indiquées dans le corpus, selon les secteurs souverains et non souverains de l'espace arménien dans la séquence considérée.

À ce stade, il est maintenant possible de tenter une géographie de la participation féminine en distribuant nos indicateurs statistiques selon les secteurs que nous avons déterminés précédemment comme significatifs de l'espace arménien de notre séquence.
Pour chaque période proposée, la ventilation permet de déterminer d'abord la part relative, dans chaque secteur, de l'ensemble des colophons parmi ceux qui sont localisables de manière certaine et qui expriment au moins une mention féminine.
Ensuite, on peut calculer la part de ces colophons en rapport avec ceux de l'ensemble du secteur déterminé et enfin proposer un « indice d'engagement », reflétant selon les données disponibles l'importance effective de la participation de femmes au processus de production ou à l'économie mémorielle exprimés par le témoignage du colophon.
On peut alors obtenir la série de tableaux suivants (Fig. 8, *infra*).

FIG. 8 : SÉRIES STATISTIQUES ÉVALUANT LE DEGRÉ DE MENTION ET D'ENGAGEMENT FÉMININ RAPPORTÉ AUX COLOPHONS LOCALISÉS SELON CHAQUE SECTEUR GÉOGRAPHIQUE, PAR PÉRIODE.

Période 1 (1064-1160)

Secteurs	Nombre de mentions période 1	Simple mention	Participation associée	Participation déterminante	Total des mentions exprimant des femmes	Part relative de chaque secteur en terme de mention féminine	Part totale des mentions féminines sur l'ensemble du secteur considéré	Taux d'engagement féminin
1. Arewelk' et Siwnik'	4	0	1	0	1	14	25	25
2. Cilicie et Euphratèse	14	3	2	0	5	**71**	17	14
3. Vaspurakan-Taron	3	0	1	0	1	14	**33**	**33**
4. Haute-Arménie	4	0	0	0	0	0	0	
5. Crimée arménienne	0	0	0	0	0	0		
6. Naxǐjewan - Artaz - région de Tabriz		0	0	0	0	0		
7. Romanie byzantine, espaces romano-latin ou patriarcats chrétiens de Palestine, d'Egypte et de Mésopotamie	2	0	0	0	0	0	0	
Total	27	3	4	0	7		15	

Période 2 (1161-1260)

Secteurs	Nombre de mentions période 2	Simple mention	Participation associée	Participation déterminante	Total des mentions exprimant des femmes	Part relative de chaque secteur en terme de mention féminine	Part totale des mentions féminines sur l'ensemble du secteur considéré	Taux d'engagement féminin
1. Arewelk' et Siwnik'	57	18	11	2	31	21	54	23
2. Cilicie et Euphratèse	143	50	12	3	65	**43**	60	10
3. Vaspurakan-Taron	9	4	3	2	9	6	**100**	**56**
4. Haute-Arménie	40	20	19	1	40	26	**100**	50
5. Crimée arménienne		0	0	0	0	0		
6. Naxǐjewan - Artaz - région de Tabriz		0	0	0	0	0		
7. Romanie byzantine, espaces romano-latin ou patriarcats chrétiens de Palestine, d'Egypte et de Mésopotamie	9	5	1	0	6	4	67	11
Total	258	97	46	8	151			
Localisation indéterminée	21							
Total localisés	279							

Période 3 (1261-1340)

Secteurs	Nombre de mentions période 3	Simple mention	Participation associée	Participation déterminante	Total des mentions exprimant des femmes	Part relative de chaque secteur en terme de mention féminine	Part totale des mentions féminines sur l'ensemble du secteur considéré	Taux d'engagement féminin
1. Arewelk' et Siwnik'	131	34	27	10	71	15	54	28
2. Cilicie et Euphratèse	299	142	40	11	193	**42**	65	17
3. Vaspurakan-Taron	117	44	17	4	65	14	56	18
4. Haute-Arménie	86	29	23	7	59	13	69	**35**
5. Crimée arménienne	6	2	3	0	5	1	**83**	50
6. Naxǐjewan - Artaz - région de Tabriz	34	14	12	5	31	7		50
7. Romanie byzantine, espaces romano-latin ou patriarcats chrétiens de Palestine, d'Egypte et de Mésopotamie	52	25	7	4	36	8	69	21
Total	725	290	129	41	460			
Localisation indéterminée	112							
Total localisés	837							

Période 4 (1341-1375)

Secteurs	Nombre de mentions période 4	Simple mention	Participation associée	Participation déterminante	Total des mentions exprimant des femmes	Part relative de chaque secteur en terme de mention féminine	Part totale des mentions féminines sur l'ensemble du secteur considéré	Taux d'engagement féminin
1. Arewelk' et Siwnik'	12	3	4	3	10	6	83	**58**
2. Cilicie et Euphratèse	31	10	4	3	17	10	33	23
3. Vaspurakan-Taron	43	14	9	2	25	15	58	26
4. Haute-Arménie	31	13	7	0	20	12	65	23
5. Crimée arménienne	82	35	19	1	55	**33**	67	24
6. Naxǐjewan - Artaz - région de Tabriz	18	12	3	2	17	10	**94**	28
7. Romanie byzantine, espaces romano-latin ou patriarcats chrétiens de Palestine, d'Egypte et de Mésopotamie	32	18	3	1	22	13	69	13
Total	249	105	49	12	166			
Localisation indéterminée	23							
Total localisés	272							

Au vu du volume et du caractère peut-être mésestimé de certains secteurs en raison des lacunes de notre documentation, il serait bien entendu aventureux d'aller loin dans les conclusions, mais on peut se permettre un certain nombre d'observations significatives. D'abord, l'engagement féminin ne semble pas être déterminé en fonction des espaces. Partout des femmes participent, et plus la masse quantitative de données s'accroit, et donc sans doute, plus on se rapproche d'une information relativement fiable, plus cette participation semble s'établir entre le 1/6e au minimum et le quart de l'ensemble des colophons d'un secteur.

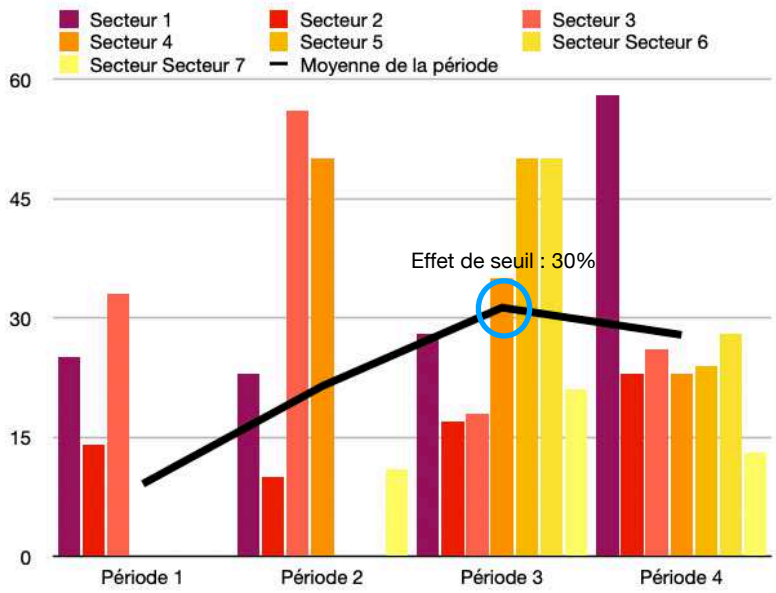
Il semble se dessiner que les espaces non souverains offrent une surface plus large à la participation féminine. Celle-ci y apparaît toujours mieux représentée que dans les secteurs marqués par une souveraineté effective de l'aristocratie combattante. Cependant, ces derniers sont aussi largement plus productifs et le nombre de femmes participant de manière déterminante dans le processus de production du livre, tel que le colophon concerné le rapporte, y est aussi plus important. Nous essayerons plus loin d'approfondir ce constat.

D'une manière toujours générale, le tournant qualitatif semble être pris dans le dernier tiers du XIIe siècle, ce qui revient à appuyer à nouveau notre constat précédent en terme de dynamique d'évolution et de périodisation. D'une moyenne de 15%, la part totale des mentions féminines sur l'ensemble des secteurs considérés dépasse ensuite de manière durable et stable les deux tiers. Et cette dynamique n'est pas fondamentalement territoriale, on l'observe pour l'ensemble de l'espace arménien.

À la limite, il semble que les secteurs non souverains soient en la matière en avance sur cette dynamique, mais rien de décisif en terme quantitatif ne permet d'appuyer solidement ce constat. À un certain niveau quantitatif, au-delà de 80 colophons, on observe que la variation se lisse partout entre le sixième et le tiers en terme d'indice de participation. La Haute-Arménie et la Cappadoce de la période 1261-1340 semblent

néanmoins se démarquer avec un taux d'engagement féminin rapporté à un volume relativement conséquent en terme de quantité, qui parvient à 35% de l'ensemble du secteur pour cette période.

FIG. 9. TRADUCTION GRAPHIQUE DE L'INDICE D'ENGAGEMENT FÉMININ SUR TOUTE LA SÉQUENCE 1064-1375, VENTILÉ PAR PÉRIODES ET PAR SECTEURS. LA COURBE REPRÉSENTE LE TAUX MOYEN DE L'ENGAGEMENT D'UNE PÉRIODE À L'AUTRE.



Si on traduit cet indice en graphique pour en éclairer le rythme et les variations selon les périodes et les secteurs (Fig. 9, *supra*), on peut voir que le « décollage » de la participation au cours du XIIe siècle aboutit au tournant du XIIIe siècle à une sorte de seuil, la courbe traduisant la moyenne de cet indice tendant à se stabiliser autour de 30% jusqu'à la fin de notre séquence.

La croissance alimentant ce décollage semble davantage portée par les secteurs non souverains, mais on a établi qu'il fallait ici garder une grande prudence en terme quantitatif. Par exemple, la situation de l'*Arewelk'* (secteur 1) dans la dernière période relève davantage d'un déséquilibre quantitatif. Pour autant, on voit aussi sur cette période à quel point la « normalisation » de l'ensemble des secteurs est vérifiable selon cet indice en terme de dynamique d'évolution. À ce titre, on peut donc considérer que la dynamique

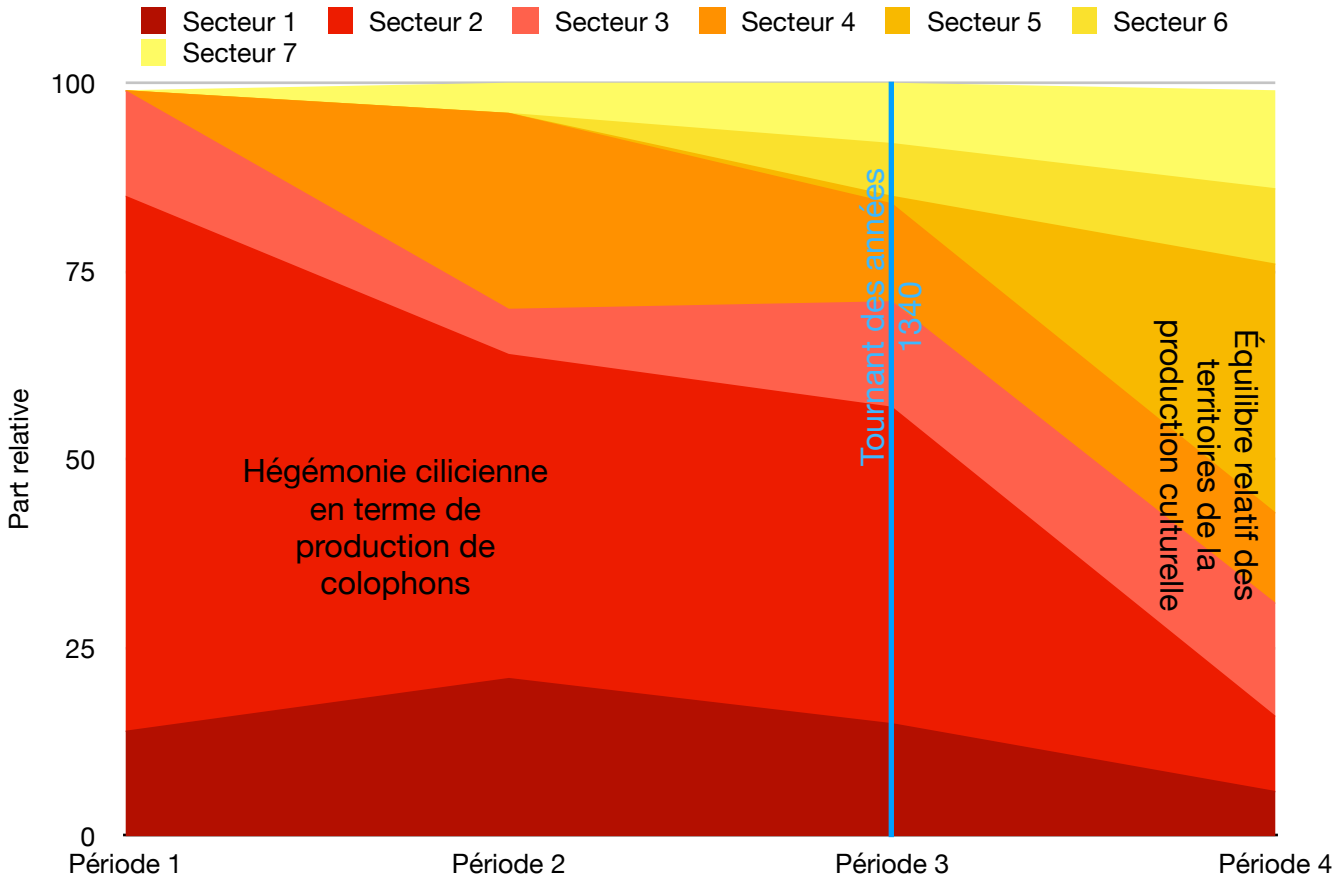
d'ensemble tendant à l'augmentation de la participation des femmes dans l'économie des colophons est une donnée vérifiable de manière solide. De même que celle qui tend à établir la part des colophons dans lesquels un degré d'engagement significatif de femmes, à un niveau qui se fixe finalement autour d'une moyenne légèrement inférieure à 30% de l'ensemble, dans tous les secteurs territoriaux où s'expriment des Arméniens par ce genre d'écrit.

Manifestement, on a donc là moins une tendance géographique, qu'une évolution concernant l'ensemble de la société arménienne de la séquence. À la fin de la séquence, tous les secteurs sont dans une situation comparable, confirmant que la dynamique est ici plus générale que territoriale. La croissance du niveau d'engagement de femmes dans l'économie des colophons est donc une transformation structurelle concernant la société arménienne à la fois dans toute sa diversité, et dans son ensemble.

En gardant, le même code de couleurs par secteurs géographiques, on peut enfin traduire graphiquement encore d'autres de ces données que le corpus permet de documenter pour en apprécier le rythme d'évolution en fonction du temps. Ce qui est parlant, c'est ici de prendre la part relative de chaque secteur en terme de mention féminine, de tous les types, de la simple mention à l'engagement déterminant, selon la période. Cet indicateur a précisément vocation à aider à spatialiser des caractéristiques ou des variations de la présence mentionnée et de l'engagement de femmes arméniennes dans le protocole discursif des colophons des différents secteurs identifiés (Fig. 10, *infra*).

On vérifie ainsi exactement la même dynamique que celle relevée au plan général par les relevés Fig. 8, *supra* : un mouvement en faveur de la multiplication des secteurs de production de colophons arméniens dans lesquels interviennent les femmes, et un renversement tendanciel mais décisif après 1340 dans la production, en terme relatif, en faveur des secteurs non souverains.

FIG. 10 : TRADUCTION GRAPHIQUE DE LA PART RELATIVE DE CHAQUE SECTEUR EN TERME DE MENTION FÉMININE DE TOUS TYPES, PAR PÉRIODES SUR L'ENSEMBLE DE LA SÉQUENCE 1064-1375.



L'effondrement des souverainetés arméniennes, ou du moins leur effacement, ouvre en quelque sorte « mécaniquement » un espace à l'expression des secteurs non souverains. Mais au-delà des circonstances, il apparaît aussi nettement que toute la séquence est marquée par le développement des secteurs non souverains en terme de mention et de participation féminine. L'effondrement de la souveraineté conduit ainsi non à la disparition des capacités de production et d'expression par les colophons, mais au bout du compte à leur « normalisation », tous les secteurs étant alors mis sur le même pied. Cela relativise fortement l'idée que la fin des souverainetés arméniennes féodales ait été un « effondrement » en tant que tel pour la culture arménienne dans son ensemble.

Pour le dire autrement, d'une situation d'hégémonie exercée par l'aristocratie arménienne sous ce rapport-là, on passe à une situation d'équilibre. L'essor remarquable et rapide de la Crimée arménienne peut laisser supposer que ce mouvement s'accompagne aussi

d’un appui démographique, ici porté par les migrants ou les réfugiés qui gagnent ce secteur, et en particulier parmi ceux-là, ceux des couches lettrées de la société arménienne qui y font souche. D’une façon ou d’une autre, dans ce mouvement général, il y a eu manifestement un espace pour l’expression des femmes, celles en tout cas gravitant autour de ces milieux lettrés.

D. La participation des femmes selon le type du manuscrit qui porte le colophon.

La rédaction d'un colophon s'inscrit en elle-même dans le cadre d'une entreprise concrète : celle de la production d'un livre. On a vu dans la fig. 2, *supra* que la majorité des livres manuscrits qui portent les colophons formant notre corpus est constituée de copies des Écritures et plus globalement d'ouvrages à vocation religieuse d'une manière ou d'une autre. Il faut partir du principe que même les quelques ouvrages savants portant sur des disciplines à priori profanes comme la médecine ou le droit, ne constituent pas alors un champ scientifique distinct du religieux au sein de la culture écrite arménienne d'alors. Tout au contraire, ils ne sont pensés que comme des déclinaisons profanes d'un champ religieux complètement hégémonique.

C'est cette complète hégémonie culturelle qui explique que l'écrasante majorité des auteurs ou des scribes soient des religieux. Et même lorsqu'il peut s'agir de laïcs, ils n'écrivent que sous le strict contrôle et sous l'autorité supérieure de religieux, qui au bout du compte sont de toute façon les seuls ayant une maîtrise durable de l'archivage et de la copie, ce qui a forcément aussi orienté le tri des ouvrages qui sont parvenus jusqu'à nous.

Tout cela ne veut pas dire toutefois que les compétences en littératie soient le monopole des religieux. Les colophons justement témoignent de l'étendue et de la croissance tendancielle de la surface de ces compétences au sein de la société arménienne. Il y a lieu ici de séparer d'une part l'hégémonie culturelle sur la production écrite et l'influence,

voire la domination religieuse comme « instance auctorale »[213] pesant sur toutes les entreprises de production en ce domaine, et d'autre part la capacité personnelle à s'engager dans un dispositif d'écriture dans le genre des colophons. Cette capacité d'engagement suppose ainsi une assimilation sinon de compétences mesurables en littératie, du moins de la valeur de l'écrit comme instance d'autorité collective. Les personnes s'engageant dans la production d'un livre participent ainsi personnellement et collectivement à un dispositif d'autorité, et donc de pouvoir, et l'on peut les considérer à ce titre comme formant la couche des « lettrés » de la société arménienne d'alors. Pour autant, il faut garder à l'esprit que cela ne constitue pas une preuve certaine d'un bon niveau en terme de capacités concrètes en littératie de chacun. Elles peuvent même n'être que bien superficielles pour certains, en ce qu'elles ne sont pas une absolue nécessité pour mener à bien l'entreprise de production collective d'un livre.

Il serait néanmoins surprenant que la croissance même de la production de livres, ainsi que la multiplication des personnes qui s'engagent dans la production de ces derniers et dont témoignent les colophons, n'aient pas entraîné un mouvement d'élévation générale des compétences en littératie au sein de cette couche « lettrée » de la société arménienne.

---

[213] Cette notion issue de la critique sociologique de la littérature s'applique pour la période médiévale à distinguer l'auteur en tant que personne de la position symbolique et sociale d'où il produit et énonce son oeuvre en tant que discours, et qui a une valeur d'autorité plus signifiante et importante que la question de son statut personnel ou de sa propre situation. Cette notion permet d'articuler celle de « champ » où la production littéraire aurait une dimension inorganisée mais presque structurelle, composée de codes, de dispositifs et de procédures partagées qui permettraient de donner une cohérence fluide, ici à ce que l'on pourrait désigner comme la littérature arménienne médiévale, à la notion « d'appareil » qui suppose un découpage de la société en organismes spécialisés ayant pour objectif d'assurer la reproduction stable de la société et d'y diffuser un programme de discipline en ce sens. Parler « d'instance auctorale » permet ainsi de se situer entre ces deux notions pour saisir les implicites et les dispositifs à l'œuvre dans la rédaction d'un colophon par l'ensemble des personnes qui s'engagent dans cette entreprise ou qui y sont rattachées par l'économie mémorielle qui s'y déploie. Voir pour une mise au point conceptuelle : DUBOIS (J.), « Champ, appareil ou institution ? », *Sociocriticism*, vol. 1, nº 2, 1985, p. 25-29.

À proprement parler même, cette croissance en est sans doute le reflet dialectique. Le fait que des femmes aient pu être les auteurs de certains colophons, en les rédigeant ou du moins en les signant parfois de leur propre main, atteste à sa façon cette élévation[214].

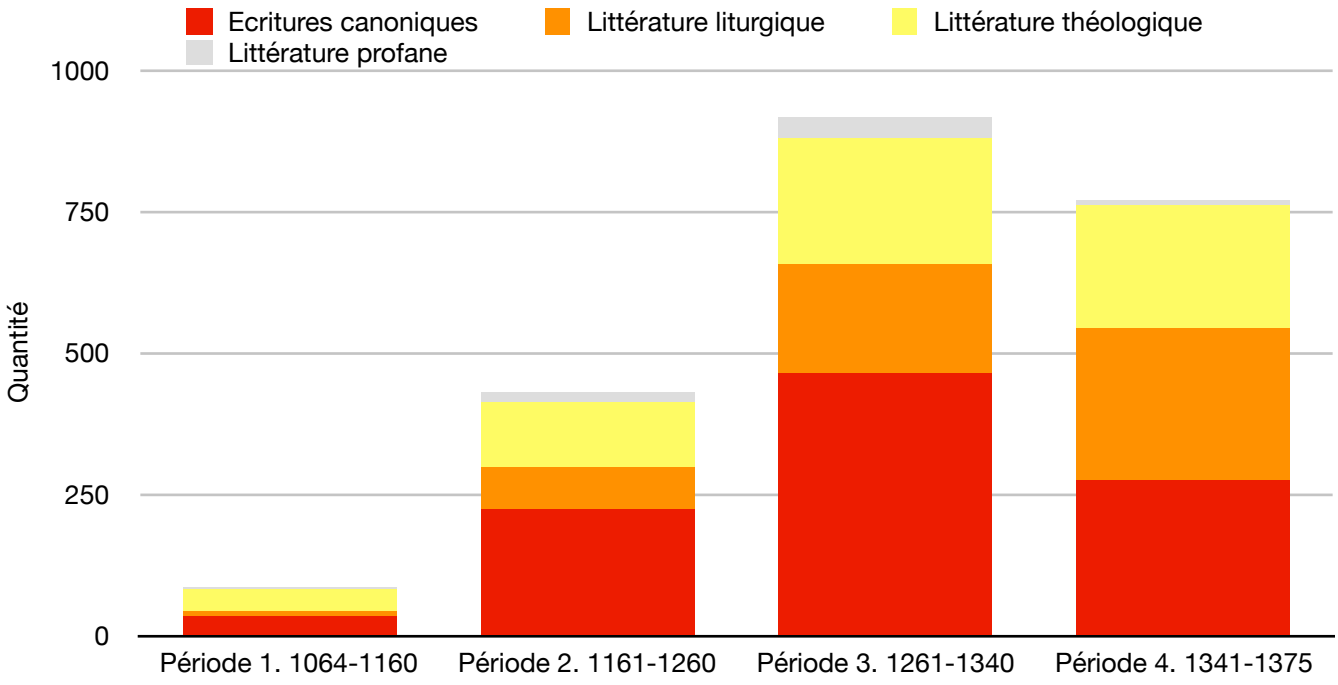
En partant de ces postulats, on peut ainsi tenter de ventiler les différents genres de manuscrits selon la forme identifiée de participation des femmes exprimée par le colophon qui l'accompagne. Pour commencer, il faut établir sur le plan global la distribution des différents genres de manuscrits portant les colophons de notre corpus (Fig. 11 *infra*). Là aussi, la prudence s'impose en ce que les différentes et régulières opérations de restauration auxquelles ont été soumis les codex au cours du temps rendent délicat ce classement. Par exemple, des pages d'un manuscrit ont pu être détachées d'un codex d'origine et reliées ensuite à un nouveau codex[215], ou bien encore il est possible que seule une partie du codex nous soit parvenue. Ce cas de figure ne gêne pas forcément ici une tentative de classement par genre, mais peut avoir un effet de biais statistique pour la suite de l'analyse comme nous le verrons.

---

[214] On peut relever dans la base en Annexe 1 au moins 20 cas de « femmes auteurs » dans le cadre d'un colophon. Néanmoins il est difficile d'être absolument certain de la personne qui a pu écrire. Peut-être, comme pour les inscriptions, est-ce ici une simple dictée voire un pur procédé rhétorique de la part des scribes, même si certains exemples laissent clairement penser que la main d'une femme a pu concrètement écrire une partie du colophon, voire simplement son nom.

[215] C'est parfois aussi le cas pour ce genre que l'on appelle *Žołovacu*/compilation, qui se prête facilement à ce type d'opération, en ce qu'il peut regrouper des œuvres ou des textes différents, comme ce regroupement de textes autour d'œuvres du philosophe juif néo-platonicien du premier siècle Philon d'Alexandrie (en arménien *P'ilon*) écrit par Karapet *erēc'* pour le *vardapet* Kirakos en 1325 (Annexe 1, 3/252, feuille 1321-1340, pour la référence du colophon rédigé en arménien). La vocation de ce genre d'ouvrage devait manifestement être celle d'une sorte de manuel d'étude théologique à destination des cadres religieux.

FIG. 11 : TRADUCTION GRAPHIQUE DE LA PART RELATIVE DE CHAQUE GENRE DE MANUSCRIT PORTANT UN COLOPHON SELON LES DIFFÉRENTES PÉRIODES ÉTUDIÉES.



La ventilation tient ici compte de quatre grands genres littéraires relativement généraux, mais cohérents sur le plan de la typologie. Les Écritures canoniques, majoritairement des Évangiles/*Awetaran*, représentent à toutes les périodes entre le tiers et la moitié des manuscrits de notre corpus. Avec elles, la littérature liturgique occupe une place de choix, reflétant l'importance du culte concernant à la fois la production d'ouvrages et leur conservation. Ensemble ces deux catégories représentent les deux tiers de la production pour toutes les périodes, à l'exception de la première, mais qui est la moins significative sur le plan quantitatif.

La littérature liturgique est composée d'ouvrages de genres très différents : des *Maštoc'*/rituels d'ordination, des Martyrologues et des *Yaysmawurk'*/ménologues établissant des listes de saints avec le jour qui leur est consacré et souvent une notice hagiographique et des *Žamagirk'*/livres des Heures, ouvrages destinés essentiellement à l'usage du clergé dans l'exercice de son service. Dans un autre registre, on a des *Čašoc'*/lectionnaires, des *Šaraknoc'*/hymnaires et des *Sałmosaran*/psautiers, des *Manrusmunk'*/antiphonaires, des *Ganzaran* ou *Tałaran*/livres de cantiques, des *Ałot'agirk'*/livres de prières et des *Xazgirk'*/

livres de solfège, autant de genres témoignant de l'importance de la récitation et du chant, collectif ou personnel, dans la liturgie. Cette dimension a une importance particulière évidente en terme de participation à des dispositifs collectifs exprimant le pouvoir au plan du gouvernement et de l'intériorisation d'une discipline ritualisée[216]. Prolongeant cette dimension, on trouve aussi des *Čaṙəntir*/compilation de discours et d'exemples hagiographiques et des *k'arozgirk'*/livres des sermons.

La littérature théologique regroupe des ouvrages ayant une vocation plus réflexive que pratique, répondant soit aux besoins de formation des cadres religieux du clergé de l'Église arménienne, soit à ceux de la confrontation inter-confessionnelle ou inter-religieuse, une chose pouvant aller avec l'autre en fait. C'est par exemple le cas des nombreux ouvrages traduits à l'époque du Catholicos Grigor II [*Vkayasēr*] (1065-1105), ou ceux de grands [*vardapet*] de tous rangs comme le cilicien Nersēs *Lambronac'i*/de Lambron (1153-1198). Outre ces oeuvres d'auteurs, on trouve aussi des compilations traduites, notamment dans les [*Žołovacu*], d'extraits d'œuvres de grands théologiens chrétiens comme Jean Chrysostome ou le pseudo-Denys, ou néo-platoniciens comme le juif *P'ilon*/Philon d'Alexandrie.

Enfin, il y a aussi une littérature profane, bien que largement dominée par des auteurs cléricaux et surtout par des perpectives religieuses. En ce domaine, les ouvrages de chronographie, copies d'auteurs anciens ou œuvres de contemporains, tiennent une bonne part. Mais on trouve aussi des traités médicaux[217] [*Bžškaran*], des compilations juridiques [*dastanagirk'*] et des ouvrages de didactique d'enseignement (traités de rhétorique ou de grammaire).

---

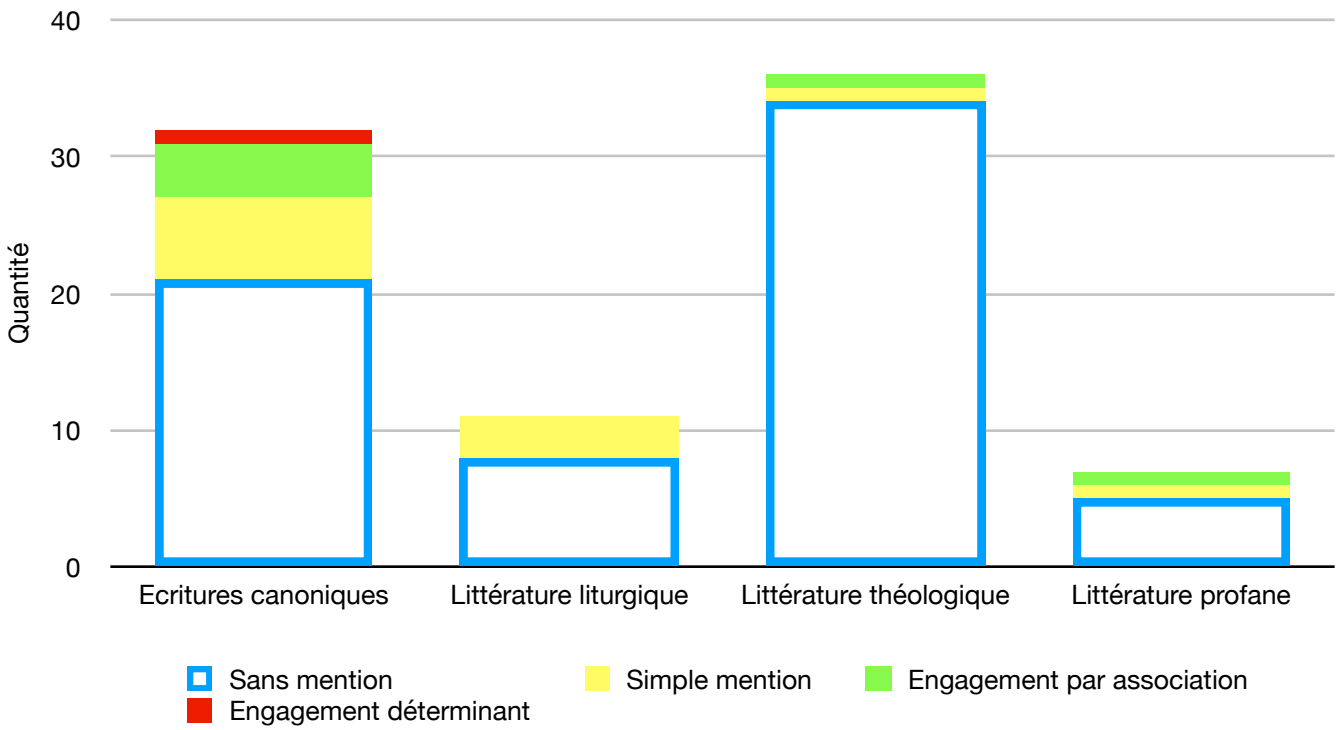
[216] Sur l'importance du chant et de la récitation versifiée dans la liturgie et ses évolutions : HAKOBIAN (L.), « The Versification of the šarakan Hymns », *in* REArm XXIV (1993), p. 113-127, AREVŠATYAN (A. S.), « La proclamation mélodisée (*K'aroz*) dans le chant sacré arménien », *in* REArm XXIV (1993), p. 129-151 et AREVŠATYAN (A. S.), « La typologie du genre des *šarakan* dans le système de l'hymnographie chrétienne orientale. », *in* REArm 28 (2001-2002),, p. 215-223.

[217] Anecdotique ici mais néanmoins remarquable, on peut citer le fameux traité équestre pour le roi Het'um de 1259 (Annexe 1, 2/249, feuille 1241-1260, pour la référence du colophon édité en arménien).

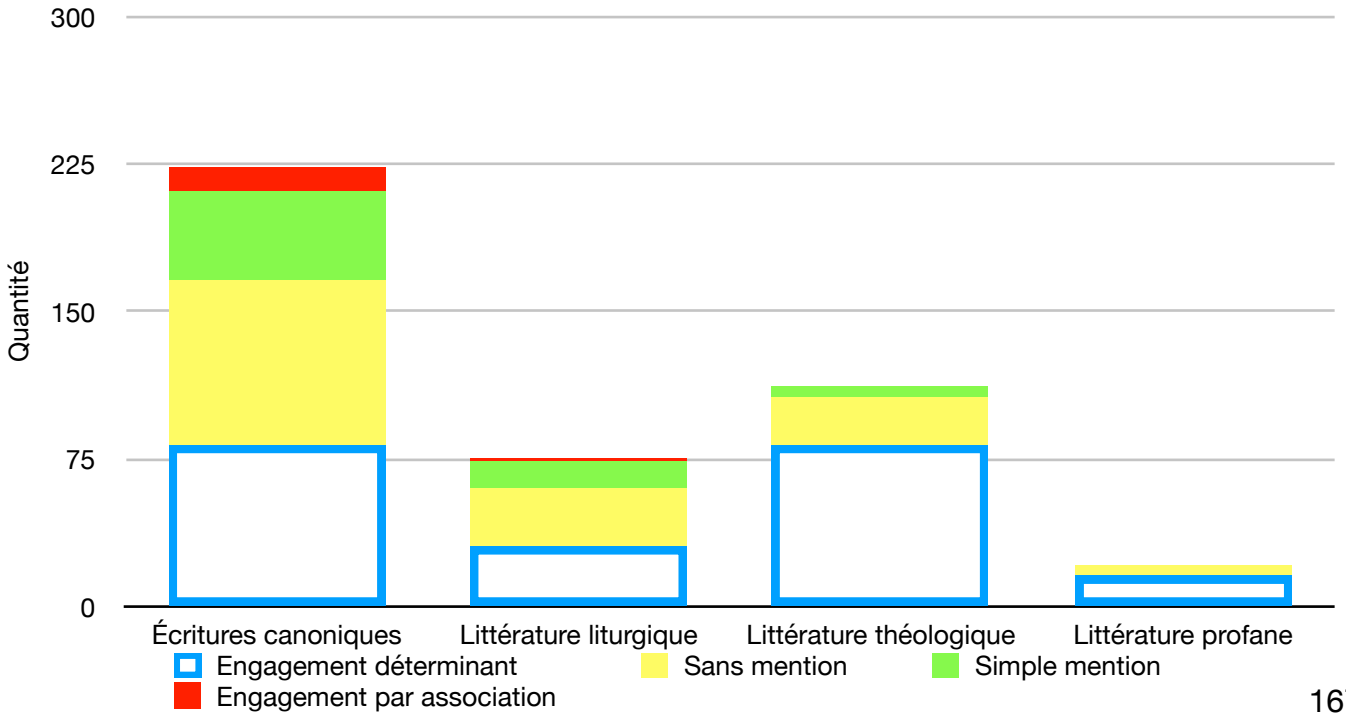
Ce cadre étant posé, on peut maintenant croiser cette ventilation avec la mesure du niveau d'engagement féminin déterminé précédemment, en déclinant la séquence selon les quatre périodes identifiées (fig. 12) :

FIG. 12 : NIVEAUX D'ENGAGEMENT FÉMININ DANS LA PRODUCTION DU MANUSCRIT SELON LE COLOPHON ATTACHÉ PAR PÉRIODES.

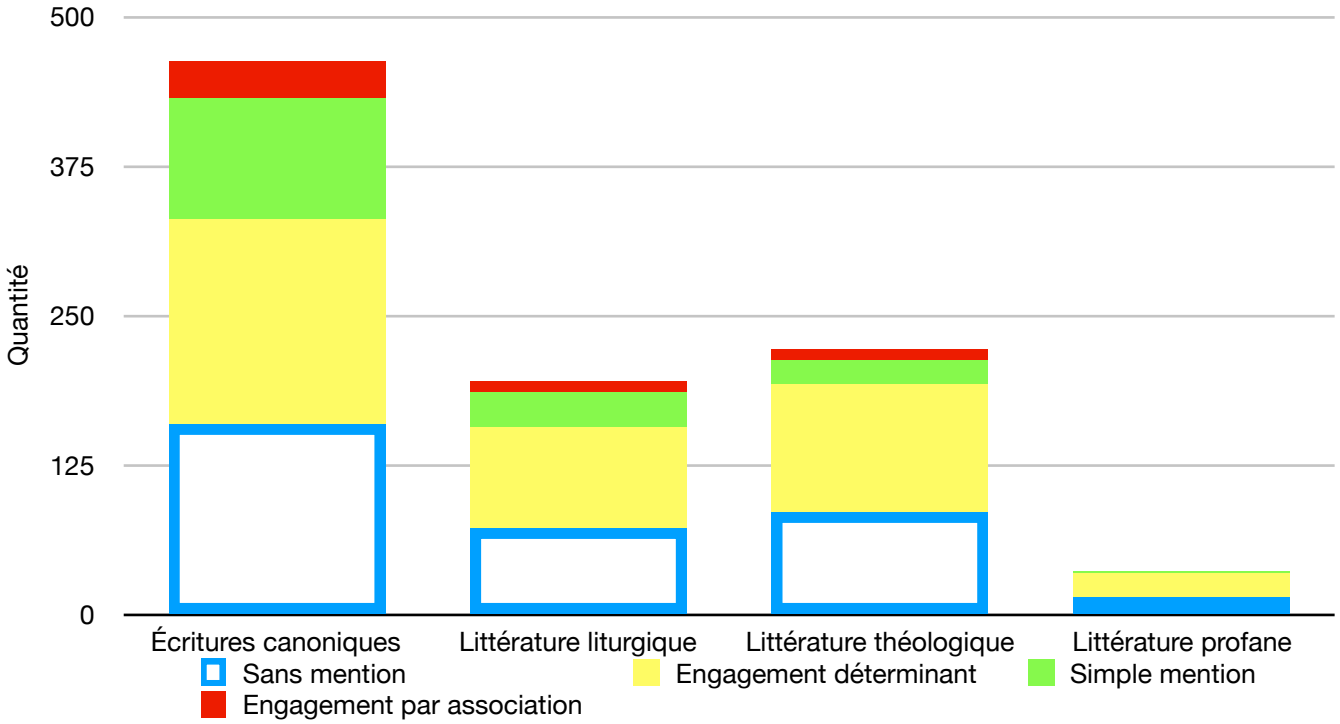
PÉRIODE 1 (1064-1180).



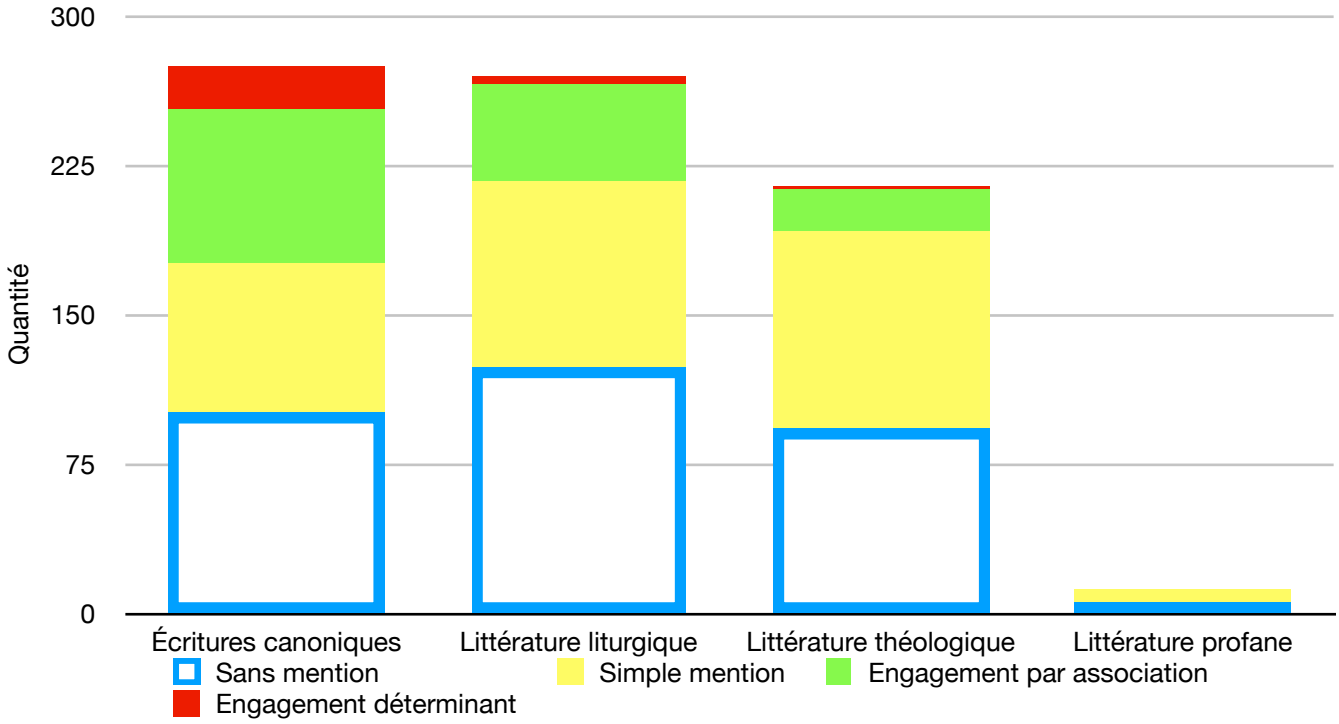
PÉRIODE 2 (1181-1260).



PÉRIODE 3 (1261-1340).



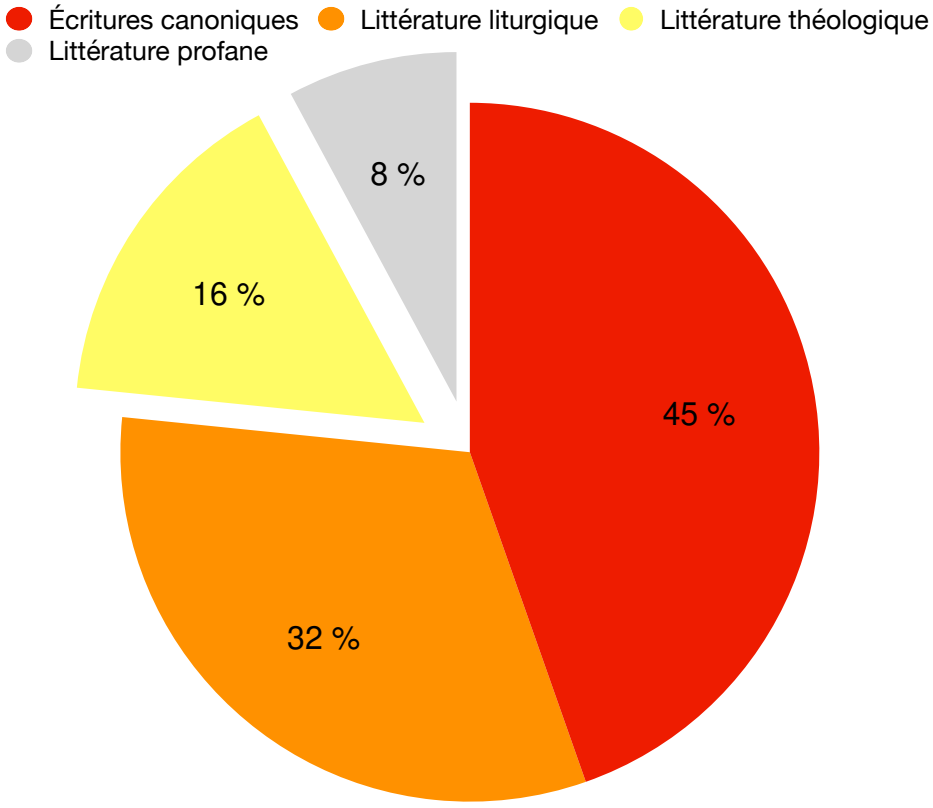
PÉRIODE 4 (1341-1375).



On voit ainsi à nouveau apparaître l'inversion de la situation au plan général entre le début et la fin de la séquence en terme de participation féminine. Celle-ci ne fait globalement que progresser sur toute la séquence, mais concerne majoritairement la production d'évangiles, ou la copie d'Écritures saintes en général. Toutefois, l'évolution tend à accroître la présence de l'engagement féminin dans tous les genres de production, bien que celle-ci reste très faible dans la littérature profane. L'engagement des femmes qui ont eu l'opportunité de participer à la production d'un manuscrit se tourne dans le domaine cultuel avant tout. C'est d'abord dans ces domaines que la participation féminine se montre la plus active et c'est là qu'elle s'accroit le plus, ce qui reflète déjà un aspect important des formes de la participation des femmes à la culture écrite. D'une certaine manière, celle-ci a manifestement été un moyen pour certaines femmes de témoigner de leur participation au culte, bien que celui-ci reste dans son exercice un strict monopole masculin, en développant ainsi un agencement, par leurs capacités de mobilisation, autorisé par la nécessité même du besoin de produire des livres au service du culte et de la liturgie.

Sur le plan statistique, on peut ainsi déterminer les genres dans lesquels ce degré d'engagement féminin a été le plus marqué (fig. 13, *infra*). On ne peut pas négliger la relative présence féminine dans les colophons portés par des ouvrages théologiques ou profanes, qui reflètent aussi sans doute l'intérêt de certaines femmes aux questionnements disons intellectuels de leur temps. Mais massivement, la participation préférentielle des femmes se tourne vers une production de service (copie des Écritures et d'ouvrages à vocation liturgique) et vers un engagement témoignant de leur foi personnelle ou de leur volonté d'être utile à leur communauté plus ou moins étendue.

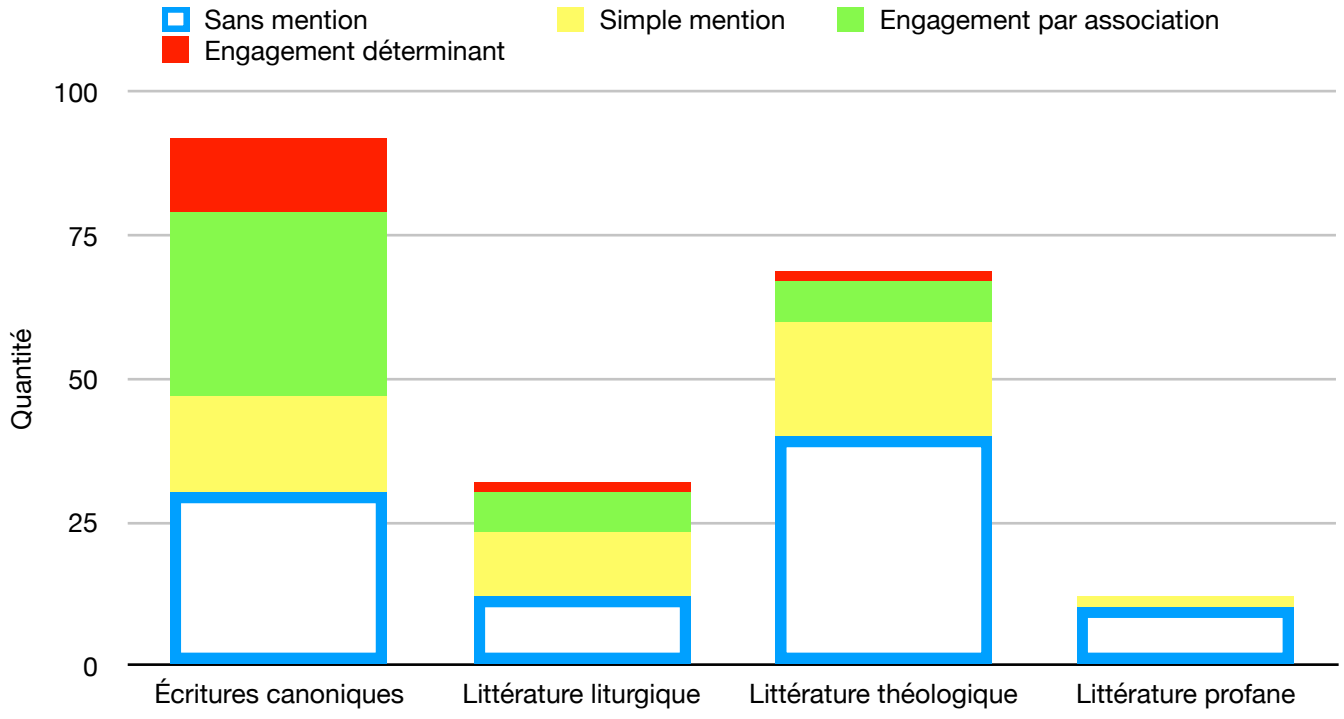
FIG. 13. DEGRÉ D'ENGAGEMENT PRÉFÉRENTIEL FÉMININ PAR GENRE POUR L'ENSEMBLE DE LA SÉQUENCE (1064-1375).



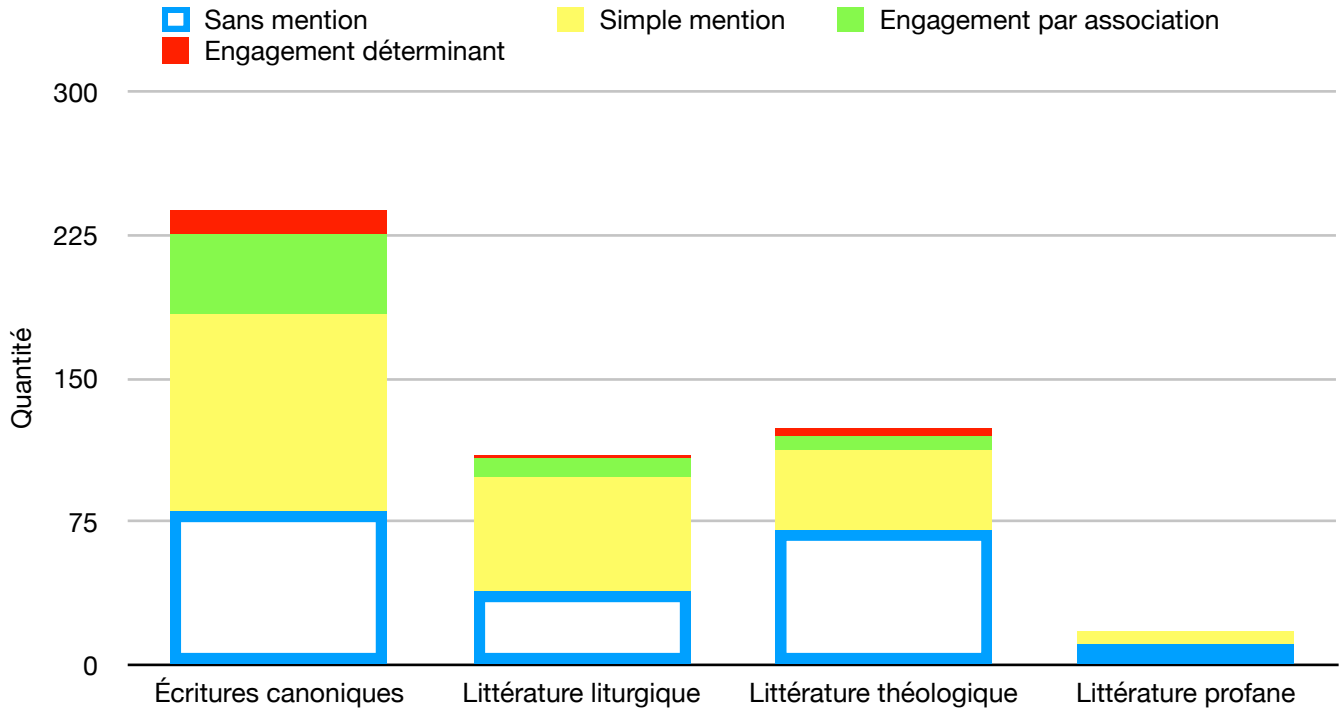
Sur cette base, on peut ensuite essayer de mesurer les éventuelles variations géographiques de ce constat, en distribuant les colophons selon une ventilation articulant le genre du manuscrit qui le porte, le lieu identifié de production lorsque cela est possible et le degré d'engagement féminin (Fig. 14, *supra*). On portera ici une attention particulière à la possibilité de dégager une typologie de ces espaces géographiques entre les secteurs déterminés comme souverains et non souverains.

FIG. 14. VENTILATION DES COLOPHONS PAR SECTEURS SUR L'ENSEMBLE DE LA SÉQUENCE (1064-1375) SELON LEUR NIVEAU D'ENGAGEMENT FÉMININ DÉTERMINÉ ET LE GENRE DU MANUSCRIT QUI LE PORTE.

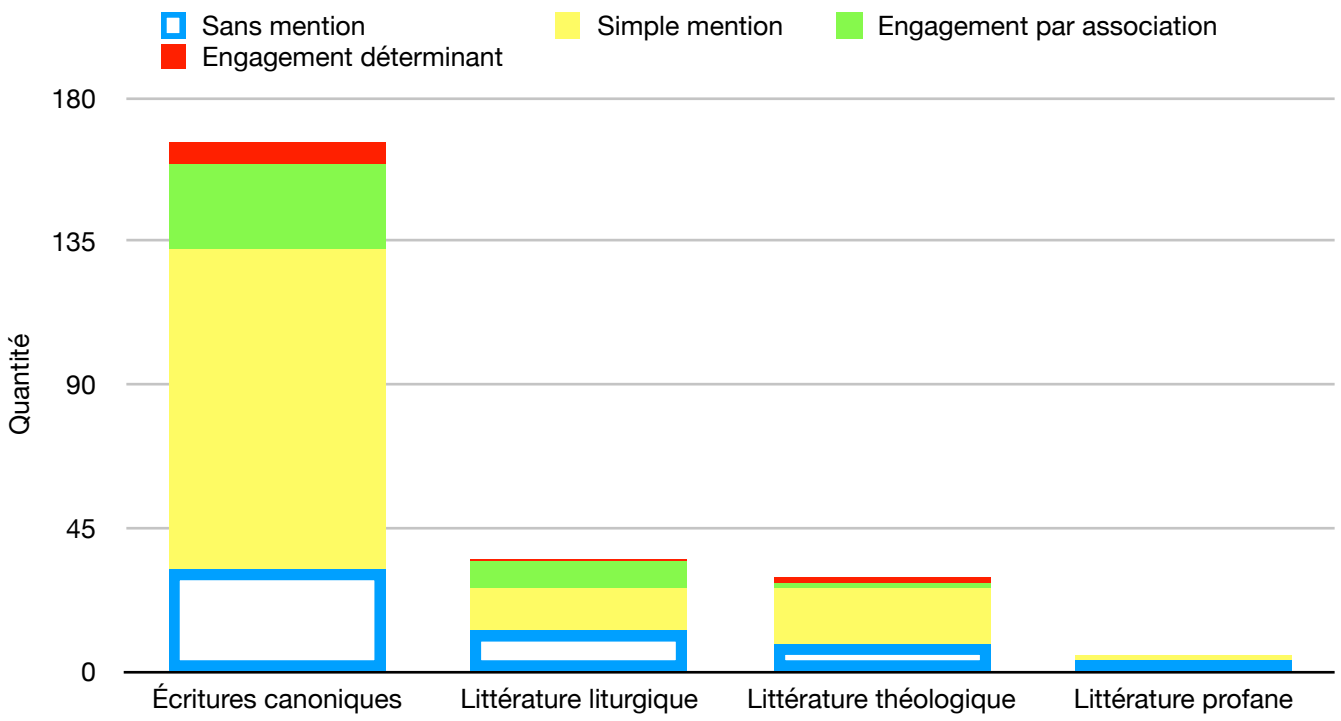
SECTEUR 1 (AREWELK‘ ET SIWNIK’)



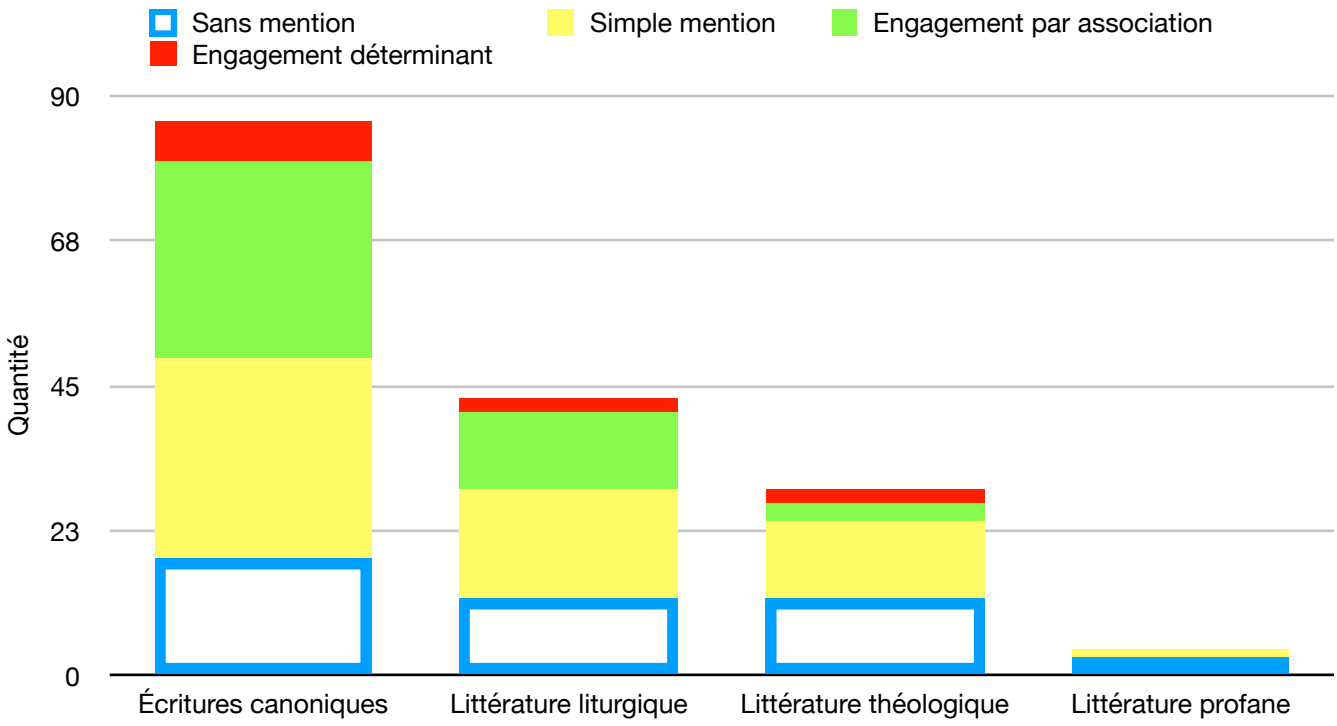
SECTEUR 2 (CILICIE ET EUPHRATÈSE)



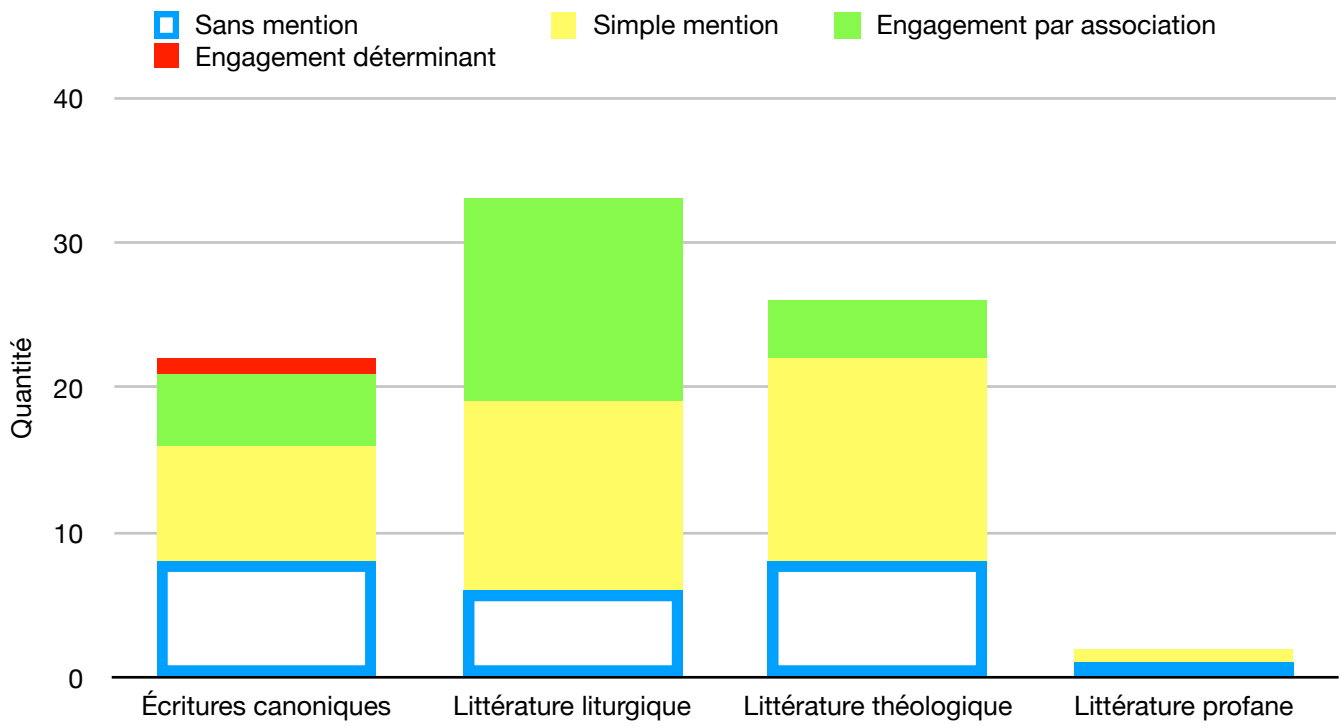
SECTEUR 3 (VASPURAKAN-TARON)



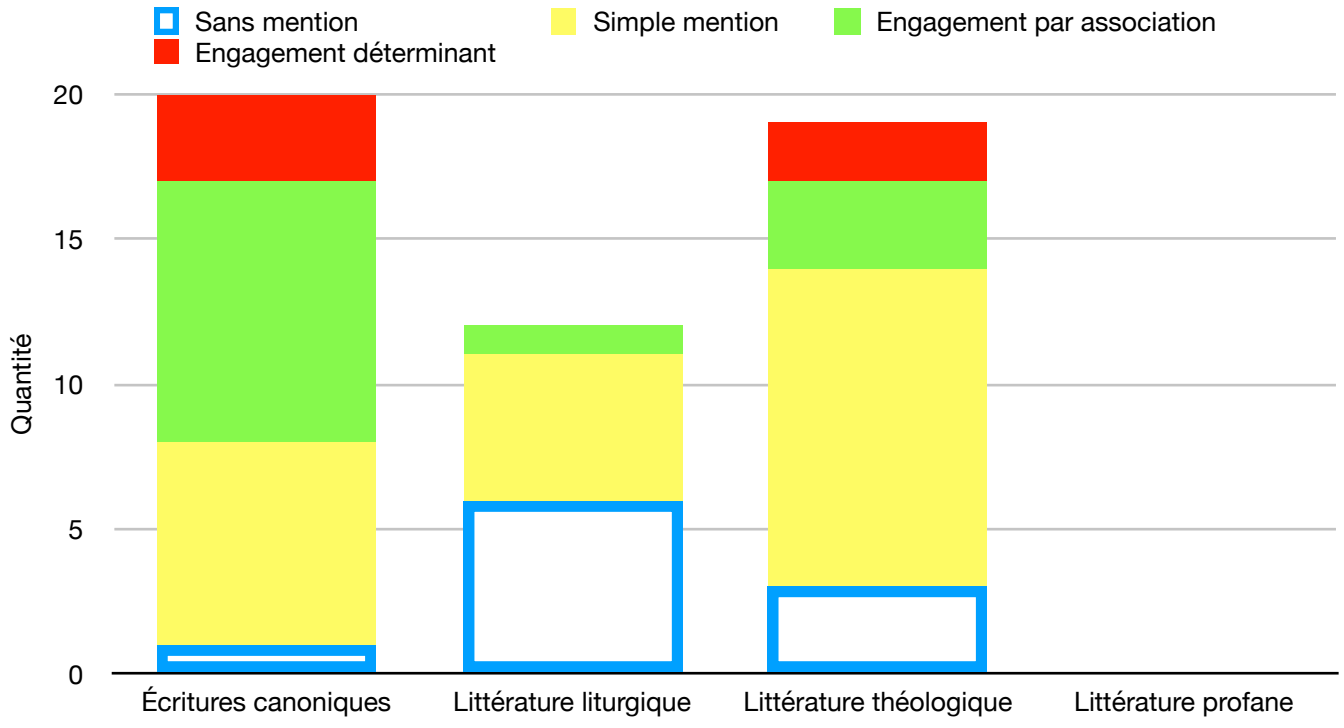
SECTEUR 4 (HAUTE-ARMÉNIE-CAPPADOCE)



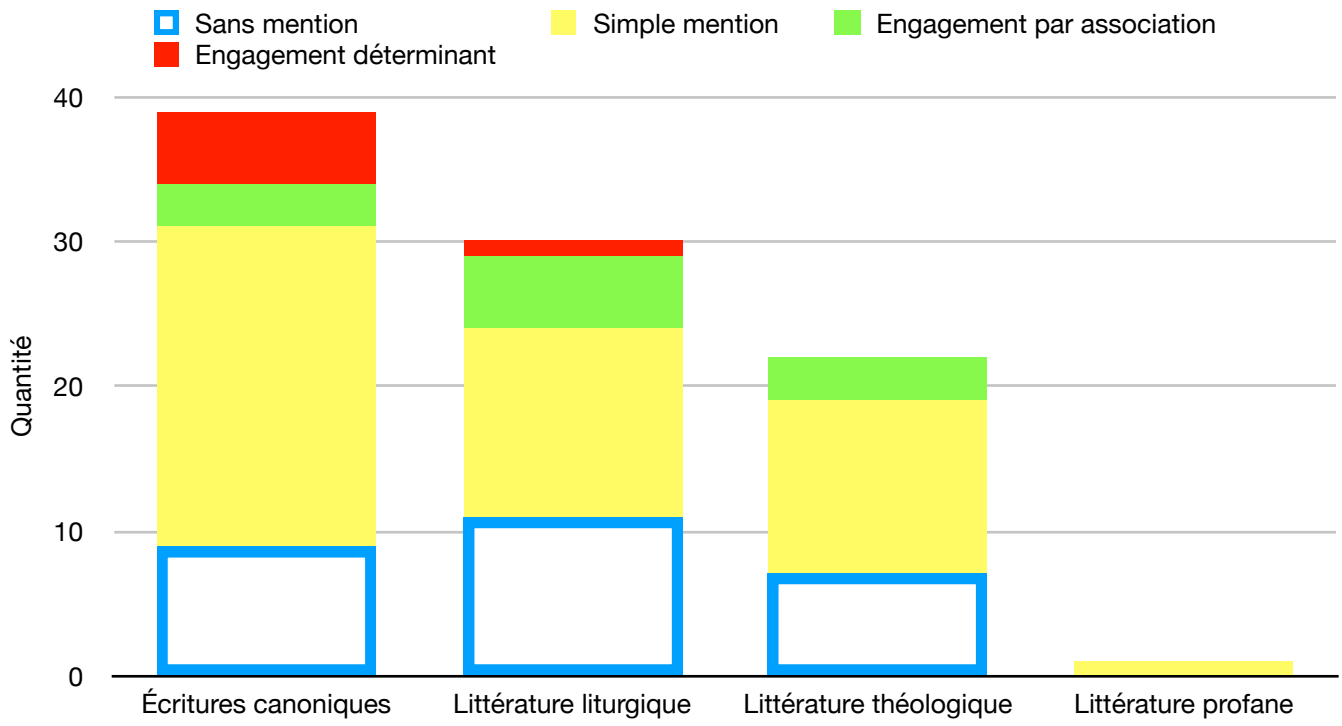
SECTEUR 5 (CRIMÉE ARMÉNIENNE) - 1307-1375



SECTEUR 6 (NAXIJEWAN - ARTAZ - RÉGION DE TABRIZ) - 1238-1375



SECTEUR 7 (ROMANIE BYZANTINE, ESPACES ROMANO-LATINS OU PATRIARCATS CHRÉTIENS DE PALESTINE, D'EGYPTE ET DE MÉSOPOTAMIE)



La comparaison doit bien sûr tenir compte d'un potentiel effet quantitatif, mais, même en tenant compte de distorsions éventuelles, il est possible de faire quelques constats vérifiables. Les secteurs souverains (secteurs 1 et 2) semblent plus favorables à la participation féminine à un haut degré d'engagement. Cet effet est même d'autant plus marqué que l'essentiel des colophons reflétant un degré d'engagement similaire dans le secteur 7 proviennent en fait de Chypre, où sont actives de nombreuses femmes commanditaires en lien avec la Cilicie (secteur 2). Dans cette situation, les femmes qui s'engagent activement dans la commande ou le patronage d'un manuscrit dont le colophon témoigne, sont d'abord des princesses de la haute aristocratie dynastique. La commande d'un livre est aussi parfois pour elles l'occasion d'exprimer leur rôle et de mettre en représentation leur pouvoir à travers un portrait personnel témoignant de leur mémoire.

Cependant, si ce terrain favorable permet ici de développer des portraits de femmes souveraines, un tel niveau d'engagement est aussi repérable dans tous les secteurs où se

trouvent des communautés arméniennes organisées. Cela implique donc que des femmes n'appartenant pas à l'aristocratie souveraine ont pu aussi disposer de la possibilité de mettre en représentation leur rôle et leur engagement au sein de leur communauté. Dans le même ordre d'idée, on constate aussi d'ailleurs la participation de ce type de femmes dans les secteurs souverains comme en Orient ou en Cilicie.

La participation collective par association (au sein d'un groupe ou dans le cadre de leur couple) est à l'inverse plus marquée dans les secteurs non souverains. Ce degré d'engagement fait apparaître plus de femmes, mais alors les développements descriptifs concernant leur personne sont plus réduits.

Concernant les types de livres dans lesquels les femmes s'impliquent de manière active, on voit que partout se vérifie la préférence pour la commande d'Écritures saintes et plus largement pour la littérature ayant un rapport avec le culte. Toutefois, l'engagement dans la littérature théologique suscite partout un intérêt auprès de certaines femmes, plus ou moins marqué, mais en tout cas généralisé. C'est là encore un indice en faveur d'une évolution nette à l'accroissement de la participation des femmes, que l'on peut encore préciser ici comme gagnant une surface de plus en plus large de la culture écrite dans toute sa diversité, ce phénomène traversant la société arménienne dans son ensemble.

Un dynamisme plus marqué de cette tendance d'ensemble semble repérable dans certains secteurs non souverains, mais cela reste tout relatif. Ce qui est surtout intéressant c'est que ce mouvement permet de dessiner une typologie des femmes qui participent à l'économie des colophons, tous secteurs confondus.

1.3 Typologie des femmes participantes : le rôle incontournable de la notabilité de service.

A. La détermination typologique des femmes participants à l'économie des colophons.

Le corpus rassemblé permet d'identifier 677 colophons dans lesquels des femmes sont nommées à différents titres. La plupart du temps, elles le sont une seule fois, mais pour certaines d'entre elles, on retrouve plusieurs mentions dans différents colophons. Ces mentions, comme on l'a vu, peuvent se ventiler selon un degré d'engagement plus ou moins prononcé dans l'économie du colophon en terme de participation. On reprendra donc ici ces trois degrés d'engagement comme critère de classement : simple mention, mention évoquant un engagement associé, mention évoquant un engagement déterminant. Plus précisément, on se propose d'essayer de ventiler les femmes selon leur appartenance à une catégorie de la société en mesure de participer d'une façon ou d'une autre à sa culture lettrée.

La première catégorie que l'on peut ainsi parvenir à identifier est celle de l'aristocratie dynastique. Ce qui caractérise cette catégorie, c'est d'abord une conception clairement généalogique de son appartenance familiale, conception dont les colophons sont justement un témoin privilégié, ces derniers ayant d'ailleurs largement permis d'établir les filiations dynastiques constituant ou unissant les différentes familles de ce milieu. On peut ainsi se fonder sur la définition qu'en a proposé Cyrille Toumanoff dans ses travaux généalogiques de grande envergure[218]. Pour ce chercheur, l'intérêt de cette catégorie sociale est qu'elle serait celle qui a fait l'histoire de l'Arménie, et plus largement, de l'espace culturel qui était le sien et qu'il désigne sous le nom de « Caucasie », y incluant

[218] Notamment TOUMANOFF, (C.), *Les dynasties de la Caucasie chrétienne, de l'Antiquité jusqu'au XIXe siècle. Tables généalogiques et chronologiques*, Roma, 1990, actualisé pour certaines et élargi dans MUTAFIAN, (C.), *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe siècle)*, Tome II, Paris, 2012.

notamment les dynasties géorgiennes et *ałvank'*/albaniennes qui ont participé de la même histoire. Il aurait pu y inclure les dynasties kurdes dont certaines ont joué un rôle incontournable à notre période, comme celle des Saddunides ou des Cheddadides. Mais de toutes façons, nous avons déjà pu voir avec le cas de T'amta Xat'un la difficulté, sinon la vanité, à chercher à tout prix des racines « ethniques » définitives à ces dynasties[219]. Cyrille Toumanoff avait d'ailleurs bien pressenti cela, puisque ses travaux poussent à aller en ce sens. Ajoutons que son idée de se borner géographiquement à la Caucasie telle qu'il l'a définie ne tient pas, puisqu'il admet la nécessité de devoir forcément inclure à son ouvrage l'Orient et l'Anatolie byzantine et post-byzantine, avec en particulier bien sûr la Cilicie. En revanche, son idée de distinguer deux éléments constitutifs de cette aristocratie au plan social et culturel autour du « dynastisme » et du « féodalisme » est intéressante à plus d'un titre. Il définit d'abord le « dynastisme » comme relevant d'une dignité nobiliaire dérivant d'une origine antique plus ou moins obscure. Celle-ci se trouve justifiée par une mémoire mythifiée, qui rattache la famille en question à la co-participation à une « élite magique » à la fois enracinée et universelle, de manière agnatique, collégiale et perpétuelle[220]. Cette situation confère donc aux femmes de ce milieu un capital symbolique très fort, en mesure de justifier leur participation aux structures de pouvoir, de type souverain et gouvernemental. On désigne souvent la succession et l'appartenance à un lignage transmettant cette dignité par le terme [*tohm*]. Il n'y a néanmoins pas de terme tout à fait défini en arménien pour qualifier ces dynastes.

---

[219] EASTMOND (A.), *Tamta's World. The Life and the Encounters of a Medieval Noblewoman from the Middle East to Mongolia*, Cambridge, 2017, voir *supra*.

[220] On trouvera de manière développée, la définition du dynastisme proposée par TOUMANOFF, (C.), *Les dynasties de la Caucasie chrétienne, de l'Antiquité jusqu'au XIXe siècle. Tables généalogiques et chronologiques*,, Roma, 1990, p. 24-28.

Leur titulature a varié avec le temps[221] : on peut les appeler prince/*išxan* et princesse/*išxanuhi*, roi/*t'agawor* ou reine/*t'aguhi* ou *dšroy* aussi bien que [*melik*], [*bek*] *ou* [*mt'avar*]. De plus, ces termes, par extension, ont pu servir à qualifier les tenants non dynastiques d'un pouvoir, et même s'être infiltrés dans l'onomastique. En revanche, ce qui les désigne de manière décisive, est donc le recours à une généalogie profondément développée et le fait qu'ils sont en mesure d'exercer manifestement un pouvoir souverain, quelle qu'en soit l'envergure[222]. Sur ce plan, la lecture des colophons n'offre aucune difficulté pour établir un classement selon ce critère. Outre la variation chronologique et spatiale que l'on peut observer pour disposer d'une définition de l'aristocratie dynastique que propose Cyrille Toumanoff, il faudrait aussi selon lui tenir compte de sa tendance à évoluer vers le « féodalisme ». Cyrille Toumanoff veut dire par là que cette aristocratie souveraine tend à intégrer des Empires à la structure plus sophistiquée que le dynastisme post-tribal que celle-ci est parfois en mesure de conserver. Il désigne ainsi par « féodalisme » l'évolution dès lors que cette aristocratie souveraine s'intègre aux dispositifs par exemple de l'Empire byzantin, voire du Califat ou d'un État islamique périphérique, ou bien qu'elle évolue par elle-même dans le cadre d'une royauté féodale comme cela est notamment le cas de la Cilicie arménienne post-byzantine. Plus précisément, il décrit ce mouvement comme le passage d'un dynastisme « polygénique » à un féodalisme « monogénique »[223].

---

[221] On est relativement mieux informé de ce système dynastique à l'époque de la royauté des Aršakuni, autour de l'organisation des grands *tohm*/lignages ou Maisons, des [*naxarark'*]. A cette époque, on distingue déjà l'ensemble des propriétés dynastiques et patrimoniales du [*tohm*] sous le terme [*hayrenik'*] ou [*hayrenakan sep'akanut'iwn*], alors que les honneurs et propriétés conférées par le pouvoir royal sont désignées comme [*pargewakan*]. Le processus de transformation vers des dispositifs de pouvoirs systématiquement organisés autour de la notion de « service » prend donc manifestement forme à cette époque, comme processus de « féodalisation ». On s'appuie aussi ici sur la mise au point de DÉDÉYAN (G.), *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés. Étude sur les pouvoirs arméniens dans le Proche-Orient Méditerranéen (1068-1150)*, deux volumes, Lisbonne, 2003, p. XXXII-XLI.

[222] Bien sûr, le haut clergé, au niveau du catholicos, des grands patriarches et même sans doute des principaux évêques, participe aussi directement de cette aristocratie souveraine, dont il partage toutes les évolutions, dans le cadre spécifique qui est toutefois le sien.

[223] TOUMANOFF, (C.), *Les dynasties de la Caucasie chrétienne, de l'Antiquité jusqu'au XIXe siècle. Tables généalogiques et chronologiques*,, Roma, 1990, p. 28-30.

Avec une tendance à la concentration autour d'un seul lignage dynastique hégémonique. On perçoit bien ici l'influence d'une analyse matérialiste historique en terme de lexique, qu'il adapte à sa façon, mais cela correspond bien à quelque chose de repérable autant en Cilicie arménienne que dans l'espace dominé par la royauté arméno-géorgienne, toutes les généalogies tendant alors à se fondre dans ou autour de la dynastie royale au pouvoir. En un sens, la propagande byzantine en faveur des Aršakuni, élaborée sous la dynastie Macédonienne, ainsi que sa réactivation par Lewon Ṙuben face aux Comnènes dans les années 1130, participe de la même logique[224]. Plus largement, on retrouve bien ici toute la lecture proposée par Évelyne Patlagean que nous avons déjà présentée[225] en faveur d'une évolution « féodale » de la souveraineté dans l'espace byzantin et post-byzantin de la période qui nous intéresse ici, à laquelle l'aristocratie souveraine arménienne se rattache directement. Pour prolonger cette définition de l'aristocratie souveraine arménienne, dynastique et plus ou moins « féodale », on se réfèrera aussi à l'incontournable travail de Gérard Dédéyan, *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés. Étude sur les pouvoirs arméniens dans le Proche-Orient Méditerranéen (1068-1150)*, deux volumes, Lisbonne, 2003. L'auteur y étudie justement ce mouvement de « féodalisation » dans le cadre des héritages du dynastisme traditionnel et du contexte de ce que l'on appelle ici la « crise structurelle de la souveraineté » concernant les pouvoirs arméniens souverains, qui se reformulent et se transforment, en s'insérant dans le vaste jeu de l'Empire chrétien polyforme, qui se contracte inéluctablement sur notre période face à l'Empire islamique.

Plus profondément, ce mouvement de « féodalisation » entraîne une évolution culturelle en faveur de la notion de service : la dimension « magique » et tribale de l'aristocratie souveraine tend à reculer, à mesure que son pouvoir souverain devient toujours plus

---

[224] Le *Panégyrique* du rhéteur byzantin Italikos, commente cette lutte généalogique, reflétant la satellisation des faisceaux souverains arméniens à l'Empire byzantin. MUTAFIAN C., *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe siècle)*, Paris, 2012, p. 72-73.

[225] PATLAGEAN (E.), *Un Moyen Âge grec. Byzance IXe-XVe siècle*, Paris, 2007.

nettement une charge officielle participant à un ensemble qui la dépasse et qui la légitime, et qu'on peut qualifier « d'Empire ». Le cadre religieux de cet ensemble pousse aussi à élargir la participation aux dispositifs du pouvoir, dans le cadre de l'Église et de la communauté locale : c'est la dimension gouvernementale du pouvoir que nous avons défini. Elle se manifeste par le prolongement et l'extension de cette notion du « service », au sens féodal d'une mission d'encadrement, dépassant les seules questions régaliennes du pouvoir, et visant à promouvoir une discipline collective et juste, orthodoxe au sens premier du terme, au sein d'une communauté localisée, mais partageant une identité collective qui la relie à un réseau plus large. Cette mission s'appuie sur la maîtrise d'un revenu de nature fiscale, disons d'un bénéfice, ayant en tout cas une dimension publique. On peut trouver trace de cela à travers la fréquence de l'évocation de *halal*/*ardar ardeanc'*/revenus « justes », au sens ici d'honorables, lorsqu'il s'agit de préciser l'origine des revenus investis pour financer la production du livre selon le colophon concerné. L'investissement constitue ainsi une donation, une forme de « service » redistribuant ou mettant en circulant sous cette forme le revenu en question. C'est dans ce mouvement qu'émergent progressivement dans les colophons ces « brillants seconds » de la société arménienne : sa petite notabilité et son personnel lettré, essentiellement religieux, celles et ceux que l'on peut qualifier de « notabilité de service », qui n'a pas forcément une dimension militaire. Au sein de la société arménienne, son rôle a depuis longtemps été incontournable mais peu visible : exerçant des missions militaires[226], judiciaires et fiscales d'une part, liturgique sur le plan cultuel ou communautaire de l'autre.

Sous la couverture de l'aristocratie souveraine, très visible dans nos sources, son rôle s'est élargi à l'époque qui nous intéresse ici et surtout il gagne en dignité et en visibilité à

[226] En particulier, la catégorie des *azat*/libres, désignant traditionnellement la petite notabilité militaire, en mesure de constituer une petite noblesse armée, autour d'un [*tohm*] et de propriétés concédées selon un principe fiscalo-militaire en échange de son service ou destinées à l'assurer. Cette catégorie permet l'infiltration profonde dans la société arménienne des dispositifs de pouvoir et du système de valeurs émanant de l'aristocratie arménienne.

mesure que la notion de service[227] s'impose dans les dispositifs de pouvoirs. Pour être en mesure d'identifier cette « notabilité de service », de la rendre visible, les colophons nous fournissent là aussi une clef, un indicateur, en raison d'ailleurs du fait que cette catégorie participe massivement à l'économie générale de production des colophons, et donc des livres, à la période qui nous intéresse.

On peut ainsi relever son existence par deux indicateurs liés aux structures du pouvoir. D'abord, la possession de ressources fiscales ayant d'une manière ou d'une autre une dimension publique : les [*halal/ardar ardeanc'*] catégorie distincte des *ardeanc'*/revenus liés à une activité économique privée[228]. Cette première catégorie est très régulièrement mise en avant par la notabilité dans ses donations ou ses commandes, comme une redistribution de revenus probablement liés à une rente fiscale d'origine publique ou considérée comme telle[229].

Ensuite, il faut encore chercher la possession d'une titulature associée au nom, qui est un autre indice d'appartenance distinctive. Il peut notamment s'agir du titre, venu peut-être

---

[227] On rappelle ici que l'on suit en cela les hypothèses convaincantes de DALARUN (J.), *Gouverner c'est servir*, Paris, 2012, complété concernant l'espace byzantin et post-byzantin par PATLAGEAN (E.), *Un Moyen Âge grec. Byzance IXe-XVe siècle*, Paris, 2007, p. 170-192 : où l'auteur expose les manifestations de cette « servitude féodale » dans les sources en grec, de manière très documentée, autour notamment de la fidélité jurée, et de ses évolutions après 1204.

[228] Ainsi, pour présenter un exemple parlant, on a le rachat pour 200 [*sp(itak)*] d'un évangile des « mains d'un étranger » dans la *k'ałak'*/ville de Muš par deux frères : Husēn et Musēsn, qui mentionnent aussi leurs parents, Magulē et Gohar ainsi que leur sœur Mamxat'un. Il n'est pas mentionné ici l'origine des revenus ayant permis cet achat comme étant des [*halal/ardar ardeanc'*] et les deux frères sont d'ailleurs sobrement présentés comme les enfants de « bons parents » [*bari cnawłac' [ə]zawakk'n*], de simples notables pour le dire ainsi, sans fonctions particulières au sein de leur communauté. Annexe 1, 2/478, feuille 1281-1300, pour la référence du colophon édité en arménien. Par comparaison, toujours à Muš, le *erēc'*/prêtre Dawit' donne en 1368 un évangile pour 200 [*dekan*], une somme donc comparable sans doute, mais dans ce cas il est précisé que c'est de ses [*halal ardeanc'*] et cette fois le donateur détient explicitement une fonction de service dans sa communauté. Annexe 1, colophon 3/590, feuille 1361-1375, pour la référence du colophon édité en arménien.

[229] À titre de comparaison sur cette question de la constitution d'une notabilité de service en contexte byzantin, dont le pouvoir comme la richesse s'appuient sur l'appropriation progressive de terres et de revenus d'origine fiscale ou publique, voir PATLAGEAN (E.), *Un Moyen Âge grec. Byzance IXe-XVe siècle*, Paris, 2007, p. 214-226 et p. 350-371.

du latin, de [*paron*], mais on rencontre aussi éventuellement le titre grec de [*Kir*][230], avec leurs équivalents féminins de [*Tikin/Xat‘un*], le titre de [*paron*] pouvant par ailleurs être porté éventuellement par une femme[231]. Là encore, il faut aussi être attentif au fait que ces titres se sont infiltrés dans l’onomastique telle qu’elle apparaît dans les colophons. En outre, il arrive qu’une épouse soit simplement associée à son époux titré, sans elle même porter de titre. Dans ce cas, on peut considérer qu’elle se rattache de facto à la notabilité de service. Il en est de même pour les femmes apparentées au titulaire d’une charge ecclésiastique. Dans ce dernier cas, il faut aussi relever l’exemple de femmes associées par leur nom ou leur titre, ce qui est parfois délicat à différencier, à la charge de leur époux, lorsque celui-ci est un prêtre marié[232]. Enfin, dans le même ordre d’idée, on retiendra comme critères significatifs les titres devenus des noms féminisés par le suffixe *-uhi* portés par des femmes ne relevant pas de l’aristocratie dynastique : *Tagu<u>hi</u>*/la

---

230 Ainsi, un colophon de 1287 de *Erznkay*/Erzincan présente un marchand du nom de kir Vasil, Annexe 1, 2/489, feuille 1281-1300, pour la référence du colophon édité en arménien. Le titre peut, tout comme pour [*paron*] être porté par une Dame, puisque c’est même devenu le nom par lequel nous connaissons la fameuse reine Keŗan (morte en 1285), contraction de Kir Annay.

231 Ainsi Awtartikin [*stac‘of*] d’un homéliaire au XIIIe siècle. Annexe 1, 6/115, feuille XIIIe s. non datés. La mère de [*paron*] Frank, [*stac’of*] d’une copie du *Livre des jugements* de Mxit‘ar Goš dans la *mayrak‘ałak‘*/métropole de *Erznkay*/Erzincan en 1303, porte aussi ce titre. Annexe 1, 3/20, feuille 1301-1320. La reine Keŗan comme la princesse de Chypre Alic (Annexe 1, 18/15, feuille XIVe s. non datés) ou la princesse Vaxax sont aussi qualifiées de [*paron*], (Annexe 1, 8/1, feuille 1301-1320) par exemple. Les princesses Asp‘a et Mamaxat‘un sont aussi qualifiées chacune de [*paron*] (Annexe 1, 3/134, feuille 1301-1320). En 1326, une [*paron*] Nazxat‘un est mentionnée dans le colophon d’un Évangile (Annexe 1, 4/1794, feuille 1321-1340). Le titre concerne surtout des princesses souveraines mais peut aussi s’appliquer à des dames de la notabilité de service.

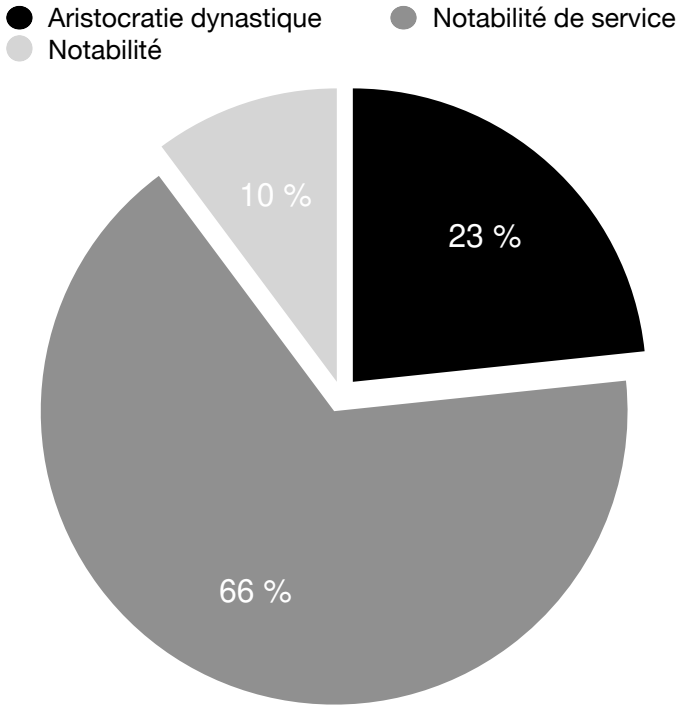
232 Iric‘ay, épouse de Simēon [*k‘ahanay*], ayant aidé à la production d’un évangile à Lim, dans le Vaspurakan, en 1235 (Annexe 1, 2/144, feuille 1221-1240). En 1239, à Sebastia, Minay [*erec’kin*] est mentionnée dans un [*Žołovacu*] (Annexe 1, 2/164, feuille 1221-1240). En 1304, Karapet [*erēc‘*] présente son épouse comme [*erec‘tikin*] Mulker, Annexe 1, 3/40, feuille 1301-1320). Berd awag [*iric‘kin*], avec Usam [*erēc‘*], est témoin de l’acte de donation d’un [*Čašoc‘*] par un couple en 1328 (Annexe 1, 5/599, feuille 1321-1340) et encore pour la donation d’un évangile à Akner en 1329 (Annexe 1, 3/275, feuille 1321-1340). Un colophon de 1334 (Annexe 1, 3/324, feuille 1321-1340) de Glajor mentionne [*erēc‘tikin*] Azatikin. Un colophon de 1335 (Annexe 1, 3/339, feuille 1321-1340) mentionne [*eric‘akin*] Mart‘a. Un colophon de 1340 (Annexe 1, 3/400, feuille 1321-1340) mentionne Talit‘a [*eric‘tikin*]. En 1341, le colophon d’un Évangile mentionne [*eric‘akin*] Mananay (Annexe 1, 3/406, feuille 1341-1360). En 1347, en Crimée, un Évangile mentionne [*iris‘kin*] Kirakkan (Annexe 1, 3/445, feuille 1341-1360). À Ani la même année, Kirakos [*erēc‘*] avec son épouse Gayianē [*iric‘kin*], est le [*stac‘of*] d’un [*Čašoc‘*] (Annexe 1, colophon 3/441, feuille 1341-1360).

couronnée, *išxanuhi*[233]/la princesse, *tiruhi*/la Dame, ainsi que les équivalents de ce dernier terme, [*Tikin*] ou [*Xat'un*]. Ce dernier critère ne permet cependant pas en soi de déterminer de manière décisive l'appartenance d'une femme à la notabilité de service, il reflète plutôt la diffusion des valeurs transformées, formées dans l'aristocratie et qui infusent profondément la société arménienne.

Bien sûr, le fait même d'être le *stac'oł*/commanditaire ou de prendre part d'une manière ou d'une autre à la réalisation d'un manuscrit, est en soi significatif d'une situation sociale permettant de participer à un dispositif lié au pouvoir dans le cadre de la communauté. Mais si cela ne se croise pas avec les autres indicateurs allant dans le sens d'une appartenance à la notabilité de service, on parlera ici alors simplement de « notabilité ».

Le classement des femmes nommées dans les colophons de notre corpus, permet ainsi d'obtenir une vue de l'importance de chaque catégorie ainsi déterminée selon ces critères en terme de participation à l'économie générale des colophons (Fig. 15).

FIG. 15. VENTILATION DES FEMMES NOMMÉES DANS LES COLOPHONS DU CORPUS EN FONCTION DE LEUR CATÉGORIE SOCIALE.



[233] Ou son équivalent [*išxanawrē*], Annexe 1 2/640, feuille 1281-1300, pour la référence du colophon édité en arménien.

Il apparaît donc manifeste qu'une large majorité de femmes, dont le nom a été enregistré dans un colophon au titre d'une participation plus ou moins développée à la production du livre auquel il se rattache, appartient à la catégorie de cette notabilité de service. De la même manière, on voit que moins d'un quart des femmes nommées se rattachent à l'aristocratie dynastique. Pourtant, dans la bibliographie concernant les femmes arméniennes de notre période, la majorité des études disponibles se fixe sur cette catégorie minoritaire.

La recherche en Arménie ex-soviétique en particulier a accordé une place à la question de la représentation des femmes dans l'histoire de l'art, et en particulier dans la riche iconographie[234]. Sur ce sujet d'une manière générale, la bibliographie arménienne est ici volontiers tournée vers le symbolique et la représentation artistique ou littéraire de femmes considérées comme des effigies ou des modèles[235]. Cette approche, conforme à la fois au cadre du matérialisme historique jadis officiel et aux préjugés chrétiens encore en vogue aujourd'hui, continue donc d'inspirer largement la production. Elle a aussi trouvé dans le développement des recherches centrées sur les sources comme discours un terrain fécond, sur la base là aussi de l'héritage des recherches ethnographiques soviétiques, mais en ce domaine plus directement inspirée des recherches en *gender studies* des universités occidentales[236]. Ces dernières approches sont toutefois plus le fait d'ethnologues ou de linguistes que d'historiens. En français, on trouve quelques

---

[234] Dans ce domaine, les travaux de Sirapie DER NERSESSIAN font autorité. On peut citer ses deux travaux utiles pour notre réflexion : «Deux exemples arméniens de la Vierge de miséricorde», *in* REArm 7 (1970), p. 121-147. DER NERSESSIAN, *Miniature Painting in the Armenian Kingdom of Armenia from the Twelfth to the Fourteenth Century*, 2 vol., Washington DC, 1993.

[235] Deux travaux emblématiques de cette approche : HAC'UNI (h. V.), *Hayu hin patmut'ean Aŕǰei*, Yerevan, 2007 et MADAT'YAN (O.), *Kaŕuc'el en Kanayk'*, Yerevan 2011, qui présente un panorama intéressant et assez complet du patronage féminin à travers les inscriptions (en arm.).

[236] Voir par exemple NIKOŁOSYAN (A.), *Haykakan genderayin hamakargə* [= le système arménien du genre], Yerevan, 2005 et surtout BAZEYAN (K.), *Genderi ēt'nomšakut'ayin aŕumnerə* [= Aspects ethnoculturels du genre], Yerevan, 2002, qui fait un point précis et intéressant sur l'état des recherches et des questionnements en matière d'étude historique du genre et des relations genrées en Arménie (en arm.).

études des reines et des princesses arméniennes qui complètent utilement cet ensemble[237], notamment à travers la question du patronage des femmes de l'aristocratie dynastique[238]. On retiendra aussi les travaux de Zaraoui Pogossian[239] et de David Zakarian[240] comme remarquablement stimulants sur le plan de la recherche sur l'histoire des femmes de l'aristocratie dynastique et combattante, bien qu'ils portent davantage sur le Haut Moyen Âge arménien.

En tout cas, ce qui se joue ici c'est que l'on considère la domination de cette minorité comme l'aspect principal de ce qu'il faudrait étudier pour saisir la société arménienne. Jusqu'à un certain point, cette considération est juste, d'autant plus que la projection graphique précédente quantifie mais ne dit rien qualitativement parlant de ce qui est développé concernant ces femmes nommées dans les colophons concernés. Ainsi, on peut bien nommer une femme, même être en mesure de la catégoriser socialement selon des critères apparaissant dans le colophon sans pouvoir en dire davantage sur elle, sans pouvoir en établir quelque chose comme un « portrait », alors que cette possibilité existe concernant les femmes de l'aristocratie dynastique. Aussi, les noms de celles-ci reviennent plus souvent dans davantage de colophons, multipliant quantitativement les

---

[237] MUTAFIAN (C.), « Guérane de Lampron, la dernière grande reine d'Arménie (XIIIe s.) », *in* DE CARIO (F.) et TAVERNA (D.) dir., *Dame, draghi e cavalieri : Medievo al femminile*, Turin, 1997, p. 39-42. MUTAFIAN (C.), « Les princesses arméniennes et le Liban latin (XIIe - XIIIe siècle) », in BOUDJIKANIAN (A.), *Les Arméniens du Liban*, Beyrouth, 2009, p. 3-28. MUTAFIAN (C.), « La vie sexuelle des derniers rois d'Arménie », *Aramazd*, Erevan, IV, 1, 2009, p. 136-147. Voir aussi NASSIBIAN (A.), « Zapel, Queen of Cilicia and her time », in *Les Lusignans et l'Outre Mer*, Poitiers, 1994.

[238] Un point utile RAPTI (I.), « Le mécénat des princesses arméniennes », in *Impératrices, princesses, aristocrates et saintes souveraines*, MALAMUT (É.), NICOLAÏDÈS (A.) dir., Aix Marseille Université, 2014, qui précise et développe aussi de la même chercheuse : « La voix des donateurs : pages de dédicaces dans les manuscrits arméniens de Cilicie », in *Donations et donateurs dans le monde byzantin*, SPIESER (J.-M.), YOTA (É.), Paris, 2012.

[239] POGOSSIAN (Z.), «Women at the Beginning of of Christianity in Armenia», in *Orientalia Christiana Periodica*, 69, 2003, p. 355-380, POGOSSIAN Z., *Female ascetism in Early Medival Armenia*, en ligne : http://www.academia.edu/1907556/Female_Asceticism_in_Early_Medieval_Armenia, consulté en novembre 2013.

[240] ZAKARIAN (D.), *Women, Too, Were Blessed: The Portrayal of Women in Early Christian Armenian Texts*, Brill, 2021 et ZAKARIAN (D.), « The 'Epic' Representation of Armenian Women of the Fourth Century », *in* REArm 35 (2013), p. 1-28.

informations à leur propos, permettant de les situer, dans une généalogie mais aussi au sein de réseaux de pouvoir ou d'appartenance. Parfois même, comme on le verra, il est possible de dessiner un véritable « portrait », relevant néanmoins surtout de l'effigie, de ces femmes en raison de leur puissance relative.

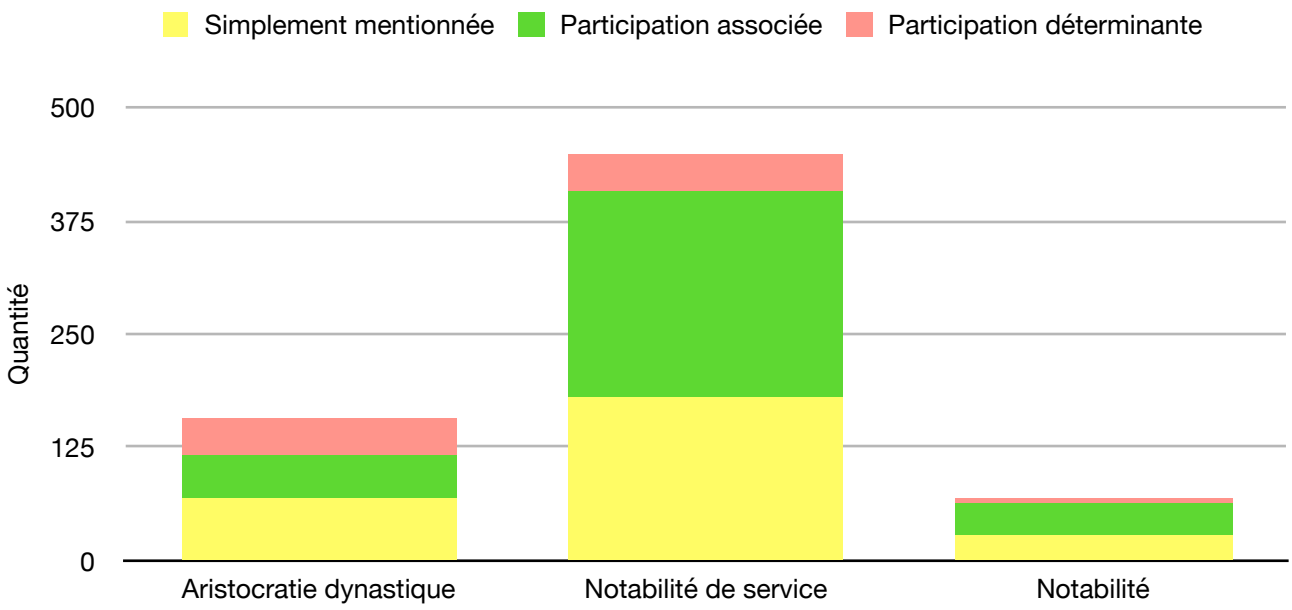
L'outil le plus commode à notre disposition reste le remarquable dictionnaire prosopographique de Hrač'ya Ačaṙean, *Hayoc' anjnanunneri baṙaran*/Dictionnaire prosopographique arménien (1972), dont nous avons déjà rapidement présenté l'intérêt dans l'introduction. Sur la base d'une vaste documentation que ce savant a pu réunir, en particulier des colophons, cette publication présente un large panorama des personnes nommées selon les sources de son corpus, organisé selon un classement alphabétique, avec une courte notice récapitulant les principales informations factuelles permettant d'identifier la personne concernée. L'œuvre est d'une très grande envergure, puisqu'elle entend couvrir l'ensemble de la littérature arménienne disponible de ses origines jusqu'au début du XXe siècle. On ne peut qu'admirer la rigueur minutieuse de ce travail, qui présente chaque personne, occurrence par occurrence et par ordre chronologique. Rien qu'en parcourant les pages pour le nom « *Grigor* » on mesure la dimension titanesque de la tâche à laquelle ce savant s'est attelé, avec le soutien et la participation de son épouse Sofya et de ses étudiants. Hrač'ya Ačaṙean (1876-1953) était avant tout un linguiste, c'est pourquoi à chaque notice, on retrouve aussi une petite étude étymologique sur le nom concerné, intéressante sur le plan de l'histoire culturelle. Cette oeuvre s'inscrit dans la période des ambitieuses publications encyclopédiques de l'époque soviétique, celle-ci s'échelonnant de 1942 à 1962. Si, comme pour ce qui concerne les colophons, le travail, fondamental, appelle à être réactualisé et complété, il faut néanmoins saluer la démarche de ce savant, qui s'est préoccupé de mettre à la disposition de tous un outil offrant un large panorama de la société arménienne à travers sa littérature et selon les personnes dont le nom a été enregistré.

On peut ainsi considérer que nous disposons tout de même d'une base remarquablement étendue de femmes nommées. La majorité d'entre elles ne relèvent pas du pouvoir souverain, monopolisé par l'aristocratie dynastique, mais participent néanmoins à travers un espace discursif commun à travers les colophons, à des dispositifs de pouvoir partagé, et au-delà, à une culture commune. Pour le dire autrement, il est incontournable de considérer que ces femmes sont une part importante et déterminante de l'histoire de la société arménienne de notre période, et que loin d'être invisibles, elles apparaissent en fait dans une dimension particulière du pouvoir que l'on ne saurait négliger mais dont il faut aussi mieux déterminer les contours. Si ces femmes ne font pas partie des couches « dominantes » de la société arménienne, elles ne sont néanmoins pas non plus en position subalterne. Elles participent à des degrés et sous des formes variées, aux dispositifs de pouvoir, dans ses dimensions souveraines et gouvernementales, dans des conditions et sous des formes qu'il s'agit donc maintenant de préciser.

B. Formes et évolutions de la participation des femmes nommées dans les colophons arméniens de la période étudiée.

Avec les indicateurs que nous avons ainsi déterminés, nous pouvons maintenant mesurer le degré de participation des femmes nommées dans les colophons en fonction de leur catégorie d'appartenance : aristocratie dynastique, notabilité de service ou simple notabilité, sur l'ensemble de la période considérée (Fig. 16).

FIG. 16. DEGRÉ DE PARTICIPATION DES FEMMES NOMMÉES SELON LEUR TYPE D'APPARTENANCE SOCIALE.



Synthèse du degré de participation selon le type de femmes nommées pour chaque type d'engagement repérable

	Simplement mentionnée	Participation associée	Participation déterminante	Total catégoriel	Degré d'engagement significatif (base 100)
Aristocratie dynastique	*67*	*47*	*38*	*152*	*56*
Notabilité de service	*179*	*232*	*45*	*456*	*61*
Notabilité	*27*	*37*	*5*	*69*	*61*
TOTAL	*677*				

Le degré d'engagement significatif, c'est-à-dire au-delà de la simple mention, est ainsi quasiment identique dans toutes les catégories observées : pour environ 60% des

femmes nommées, toutes catégories confondues, le colophon fait mention d'un engagement soit par association, soit de manière déterminante. Ce serait même au sein de l'aristocratie dynastique que ce degré d'engagement semblerait être relativement moins marqué.

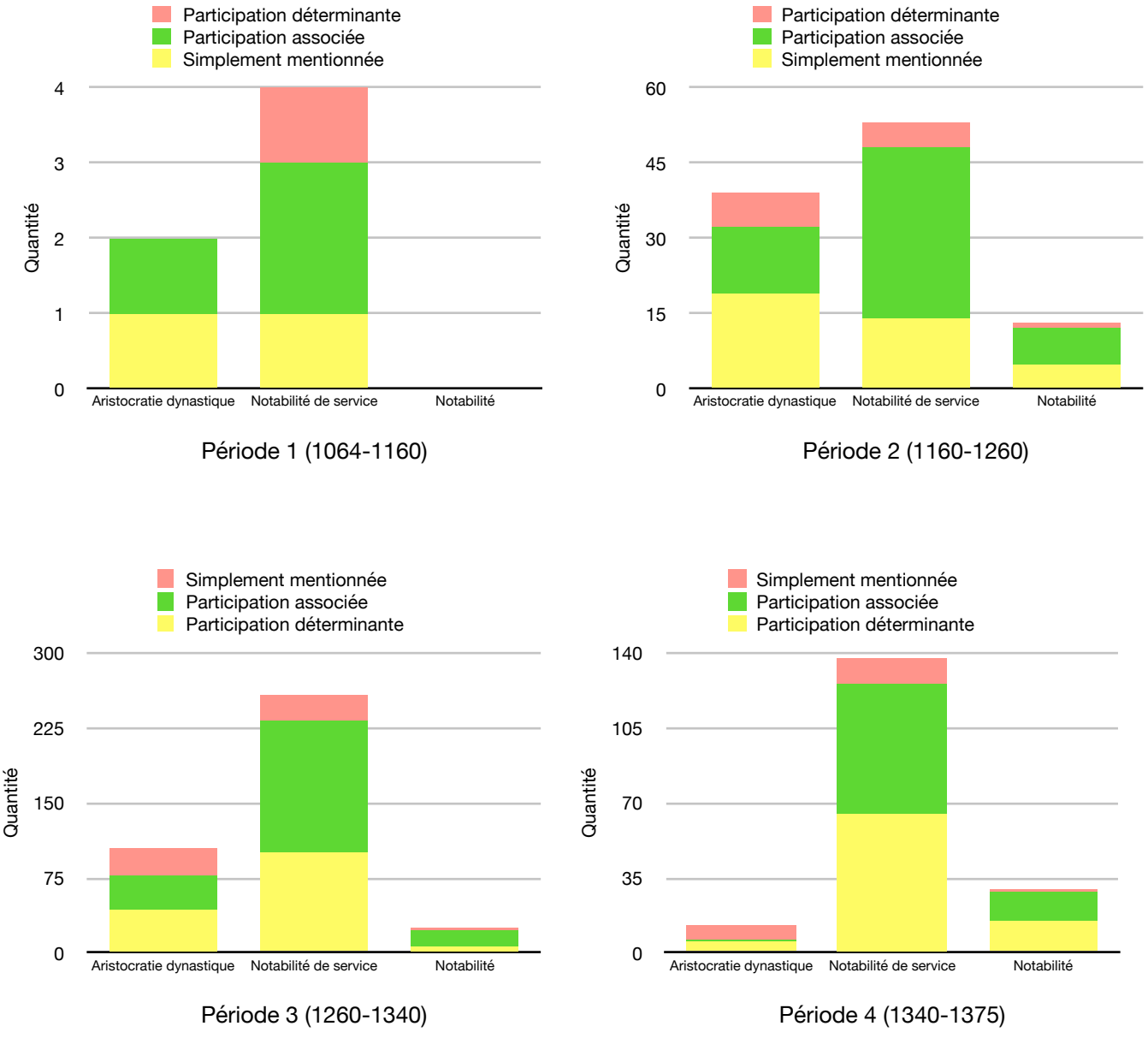
Cette dernière forme de participation est toutefois plus discriminante. En valeur absolue, on dispose presque d'autant de colophons attestant un engagement déterminant dans la production du livre concerné pour les femmes de l'aristocratie nommée que pour celle de la notabilité de service. Les femmes nommées appartenant à la simple notabilité sont donc nettement moins nombreuses à apparaître à ce degré d'engagement. Dans l'aristocratie dynastique, cette forme d'engagement est plus affirmée : elle représente près de 45% des cas en matière d'engagement significatif, 25% si on tient compte de l'ensemble des mentions. Pour la notabilité de service, l'engagement déterminant ne représente que 16% des cas d'engagement significatif, et un peu moins de 10% de l'ensemble des mentions.

La tendance au patronage féminin sur le plan de la personne est donc plus largement marquée pour les femmes de l'aristocratie dynastique, sans que cela ne soit toutefois un monopole de ces femmes en raison de leur appartenance sociale. Des formes de patronage féminin non aristocratique existent donc aussi sur ce plan et elles représentent même une proportion légèrement majoritaire de l'ensemble des cas repérables d'engagement déterminant d'une femme nommée.

Néanmoins, dans la plupart des cas, lorsque les femmes nommées de la notabilité, de service ou non, s'engagent de manière significative, c'est davantage par association, au sein du couple ou d'un groupe. C'est ainsi le cas dans 84% des mentions de femmes pour la notabilité de service dans ces degrés d'engagement, et 50% si on considère l'ensemble des mentions. Pour la simple notabilité, cela représente des proportions comparables avec 88% des cas, et 53% si on considère l'ensemble des mentions.

En fonction de la catégorie sociale, il semble donc se dessiner que la tendance à l'individuation soit plus nette dans l'aristocratie dynastique que dans la notabilité. Les femmes de la notabilité, quel que soit leur rang, s'expriment plus volontiers de manière collective, même si la possibilité de mettre en avant leur personne à travers un colophon, exprimant un engagement déterminant de leur part, se manifeste de manière non négligeable. On peut ainsi observer l'évolution de ces degrés de participation, selon chaque catégorie déterminée, selon notre périodisation (Fig. 17).

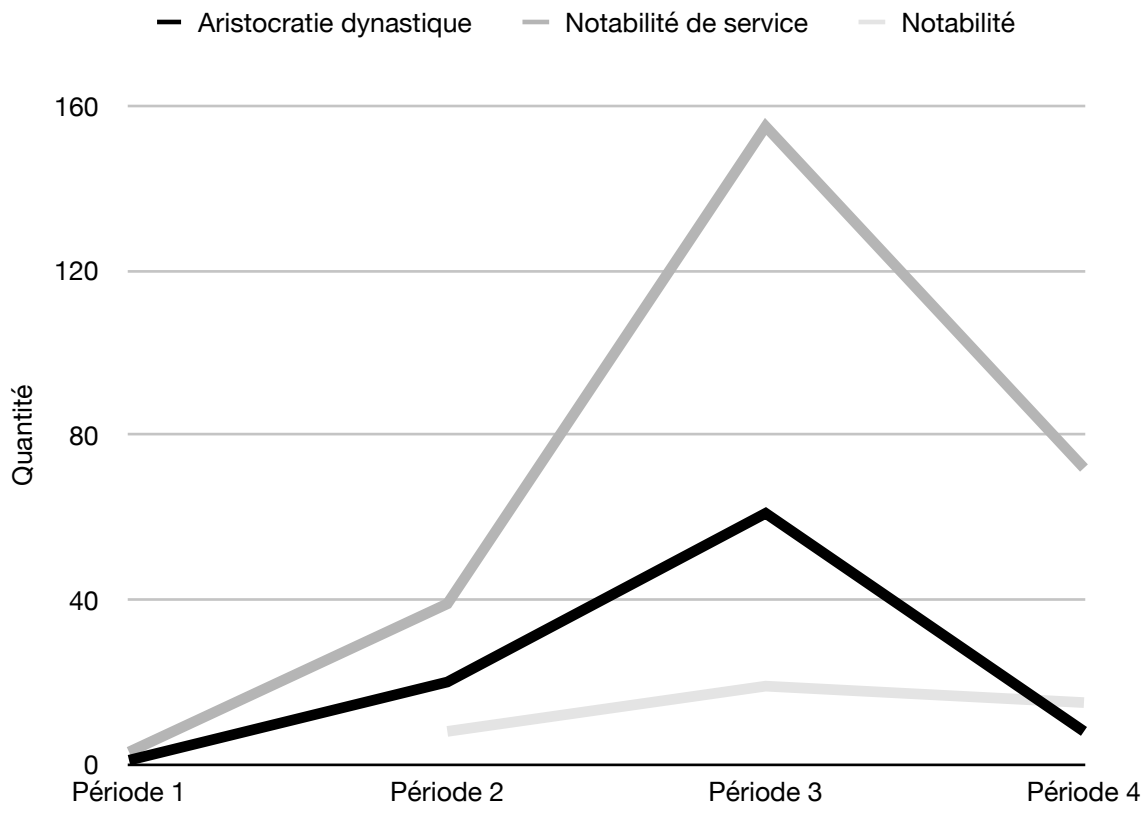
FIG. 17. DEGRÉ DE PARTICIPATION SELON LE TYPE DE FEMMES NOMMÉES POUR CHAQUE TYPE D'ENGAGEMENT REPÉRABLE POUR CHAQUE PÉRIODE.



Dans l'ensemble, si la période 1 n'est pas significative sur le plan quantitatif, le reste de l'évolution que l'on peut déterminer fait apparaître une nette érosion de la place des femmes de l'aristocratie dynastique, sensible dès la fin du XIIIe siècle. Il est à noter qu'à mesure que cette place décline sur le plan quantitatif, celle de l'engagement déterminant sur le plan qualitatif se renforce toutefois au sein de cette catégorie. En particulier, l'individuation est fortement marquée à la fin de notre séquence : 54% des femmes nommées de cette catégorie apparaissent alors dans le cadre d'un engagement déterminant.

Sur le plan général, on voit plus clairement par une série de courbes la dynamique quantitative de ces évolutions (Fig. 18).

FIG. 18. EVOLUTION CHRONOLOGIQUE POUR CHAQUE CATÉGORIE EN TERME D'ENGAGEMENT SIGNIFICATIF.



Si la participation de la notabilité de service suit une dynamique constante de renforcement, on voit aussi que celle-ci suit strictement les mêmes tendances que celles

de l'aristocratie dynastique : quand la participation des femmes de cette catégorie s'élève, celle de la notabilité de service s'élève aussi, mais dans des proportions plus grandes, notamment à partir du XIIIe siècle. Puis, lorsque la participation des femmes de l'aristocratie dynastique décline, ce déclin entraîne avec lui la participation des femmes de la notabilité de service, sans toutefois que l'effondrement ne soit aussi dramatique sur le plan quantitatif.

Cette symétrie est un indice fort du lien structurel qui existe entre ces deux catégories sur le plan du système de pouvoir. Cela donne aussi une idée de l'importance des effets de la domination de l'aristocratie dynastique sur la société arménienne en terme de capacités de production culturelle. On peut dire que l'essor de la participation de femmes dans cette catégorie sociale entraîne l'essor des capacités de participation des femmes de la notabilité de service, avec même une forte tendance à l'accroissement relatif de la participation de ces femmes à l'économie générale des colophons. Inversement, le déclin de la participation des femmes de l'aristocratie dynastique est suivi de celui de la participation des femmes de la notabilité de service.

En revanche, la participation des femmes de la simple notabilité semble suivre une autre dynamique. Si le volume de la participation de ces femmes tend lui aussi à augmenter, à mesure que la participation féminine des autres catégorie progresse, la croissance de cet essor est relativement plus faible, mais aussi relativement plus stable : lorsque la participation des femmes des deux autres catégories observées déclinent l'une avec l'autre, celle des femmes de la notabilité subit un ralentissement, mais sans commune mesure avec l'effondrement constaté dans l'aristocratie dynastique. Au bout du compte même, la participation des femmes de cette catégorie finit même par croiser, puis dépasser, celle des femmes de l'aristocratie dynastique.

À tout le moins quelque chose se joue donc entre ces deux tendances. On peut observer que si la participation de femmes de l'aristocratie dynastique joue un rôle relativement

déterminant dans le dynamisme général de la participation des femmes d'autres catégories à l'économie des colophons, ce rôle n'est pas pour autant absolument vital pour la participation de ces femmes.

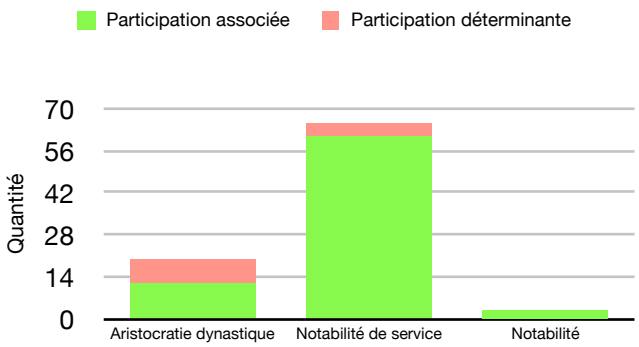
L'effondrement du rôle de l'aristocratie dynastique à partir du XIVe siècle porte donc bien un coup dur à la vitalité culturelle de la société arménienne, cela est incontestable et même quantifiable. Mais cela entraîne une transformation qualitative de la société arménienne au plan général, en révisant la place de la notabilité de service, et en s'appuyant plus largement sur la notabilité dont le dynamisme se maintient comparativement beaucoup mieux.

On peut chercher à vérifier cette remarque générale en précisant par secteur géographique cette évolution tendancielle, notamment sur le plan quantitatif. Il est possible alors d'observer l'évolution de la participation de ces trois catégories en fonction des différents secteurs déterminés.

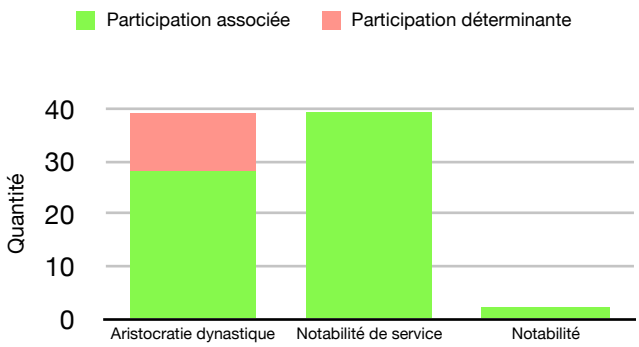
C. Un panorama de la participation féminine en fonction des territoires de production culturelle.

Nous pouvons maintenant ventiler les femmes nommées qui apparaissent dans les colophons de manière active dans un tableau classant ces femmes selon leur catégorie sociale d'une part et d'autre part selon le secteur géographique de production du colophon déterminé. Cela élimine forcément les femmes apparaissant dans des colophons non localisables. Toutefois, sur l'ensemble de la période, un ensemble de 526 femmes apparaissent selon ces critères, que l'on peut projeter de manière graphique (Fig. 19, *infra*).

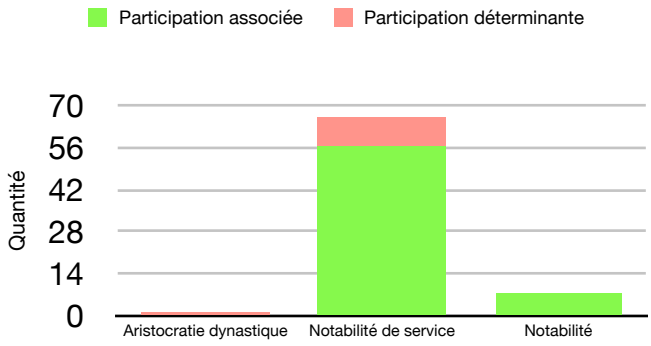
FIG. 19. VENTILATION DES FEMMES NOMMÉES DANS LE CADRE D'UN ENGAGEMENT SIGNIFICATIF PAR CATÉGORIE ET SELON CHAQUE SECTEUR GÉOGRAPHIQUE DÉTERMINÉ.



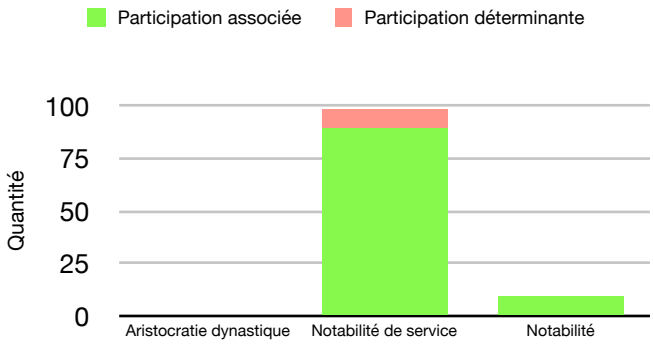
1. Arewelk‘ et Siwnik‘



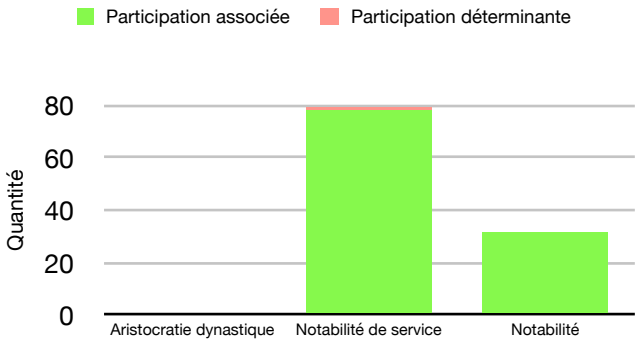
2. Cilicie et Euphratèse



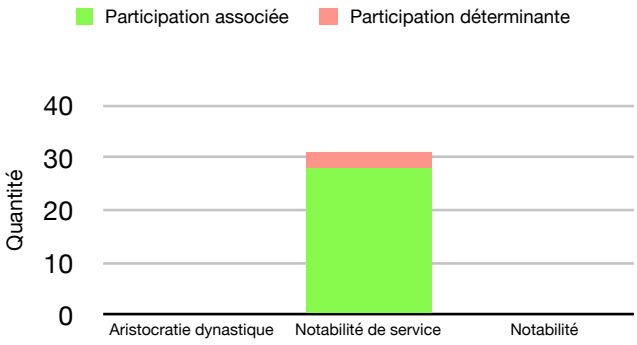
3. Vaspurakan-Taron



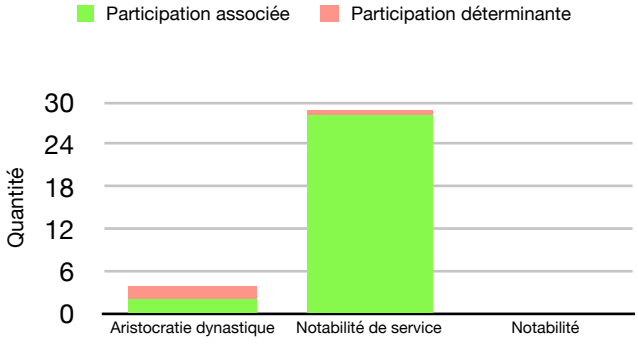
4. Haute-Arménie-Cappadoce



5. Crimée arménienne



6. Naxïjewan - Artaz - région de Tabriz



7. Romanie byzantine, espaces romano-latins ou patriarcats chrétiens de Palestine, d'Égypte et de Mésopotamie

Des profils territoriaux se dégagent ainsi de manière relativement nette. On note en premier lieu que la participation des femmes de la notabilité de service est le seul critère présent absolument partout.

Les femmes de l'aristocratie souveraine ont davantage tendance à s'investir en affirmant leur personne dans les colophons. Celles de la notabilité de service s'engagent plutôt collectivement, et en particulier en Cilicie et en Crimée. Ces deux espaces arméniens, les plus ouverts à l'influence latine et occidentale, auxquels on peut adjoindre les territoires du secteur 7, partagent ainsi cette tendance marquée à la participation collective des femmes de la notabilité de service. En comparaison, elle se révèle moins nettement marquée dans les régions du plateau arménien (secteurs 1, 3 et 4), où les femmes de la notabilité de service s'expriment un peu plus volontiers de manière personnelle. Il y a là de toute façon, le reflet d'un processus différencié de diffusion des valeurs aristocratiques et des dispositifs de la souveraineté au sein de la notabilité de service qu'il va s'agir de vérifier : on peut ici se demander comment la faillite progressive de la souveraineté arménienne portée par l'aristocratie dynastique a été absorbée par la notabilité de service qui a survécu à ce processus ? Les voies qui ont été empruntées ont été manifestement diverses et foisonnantes.

Enfin, les secteurs 4, 5 et 6 offrent un profil similaire l'un avec l'autre, dans des contextes différents, mais qui suivent un cheminement comparable. L'aristocratie dynastique souveraine ne s'y manifeste pas, mais les bases fondamentales de la souveraineté y existent, notamment autour de la présence de grands sanctuaires, de monastères très actifs ou de métropoles organisées. Ce sont les laboratoires d'une « nouvelle arménité » très intéressants et significatifs à observer de ce point de vue.

D. Un panorama de la participation féminine en fonction des types de manuscrits portant le colophon.

Pour finir, il est donc possible de compléter notre approche quantitative par une dernière combinaison intéressante, en croisant le classement des femmes nommées selon leur catégorie sociale avec le genre du manuscrit portant le colophon (Fig. 20, *infra*). On vérifie tout d'abord pour l'ensemble des femmes concernées, que c'est avant tout la production de copies des Écritures saintes qui motive leur engagement.

Toutefois, il apparaît que la volonté de copier ou de produire des ouvrages liturgiques constitue une motivation plus marquée dans la notabilité en général que pour les femmes de l'aristocratie dynastique. D'ailleurs, territorialement, cela est encore plus vrai autour des villes de Haute-Arménie (secteur 4) et en Crimée (secteur 5) si on se réfère à ce que nous avons pu relever (Fig. 14, *supra*).

On ne peut bien entendu pas écarter ici un biais éventuel, lié à la conservation des ouvrages et à leur processus de transmission. Toutefois, cela reflète aussi un profil conforme avec ce que nous avons pu observer jusque-là : la tendance plus marquée des femmes de l'aristocratie à faire produire des colophons dans lesquels elles sont davantage mise en avant sur le plan de leur personne, va de pair avec la tendance à produire plus volontiers des ouvrages prestigieux, susceptibles de renforcer cette mise en avant. Le patronage d'une copie des Écritures Saintes est en soi une entreprise de prestige sur le plan symbolique, beaucoup plus que l'engagement dans la production d'un ouvrage liturgique. En revanche, l'utilité incontournable de ce type de livre pour la communauté concernée, est aussi conforme avec à la fois la pratique d'un engagement

collectif et avec la dimension gouvernementale du service, ce qui donne aussi une définition, un contour, au rôle social des femmes de la notabilité[241].

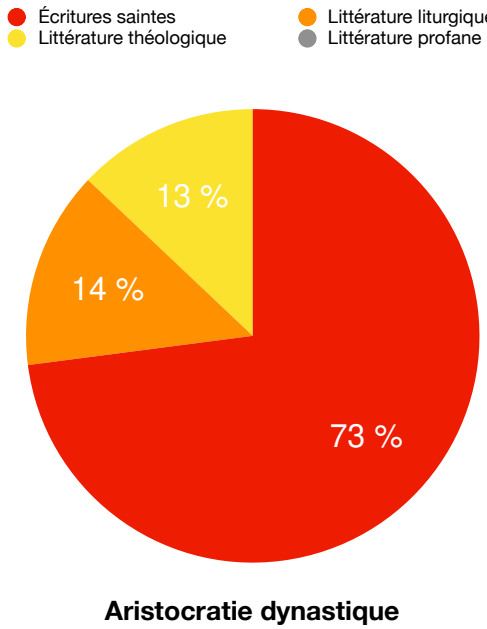
La production de livres de liturgie peut aussi refléter un accroissement de l'engagement communautaire dans le rituel, comme étape à une intériorisation de la religiosité, accompagnant le déclin du rôle de l'aristocratie souveraine et donc d'un christianisme conforme à une définition « impériale » de cette religion. Sur ce même plan, il se joue aussi le mouvement général de l'islamisation dans lequel se définit le nouveau rôle de la notabilité de service. Nous essaierons plus loin de vérifier et d'approfondir cette hypothèse.

Notons enfin que l'engagement dans des ouvrages moins « pratiques », théologiques ou profanes, est comparable chez toutes les femmes nommées. On peut relever que les femmes s'engagent relativement moins dans ce type d'ouvrages que ce qu'ils représentent en volume total. Mais la présence non négligeable et généralisée de ce type d'engagement est aussi à sa façon un indice de l'intérêt des femmes engagées pour ces questions. C'est en tout cas manifestement pour elles une manière de participer aux réflexions et à la vie culturelle de leur communauté.

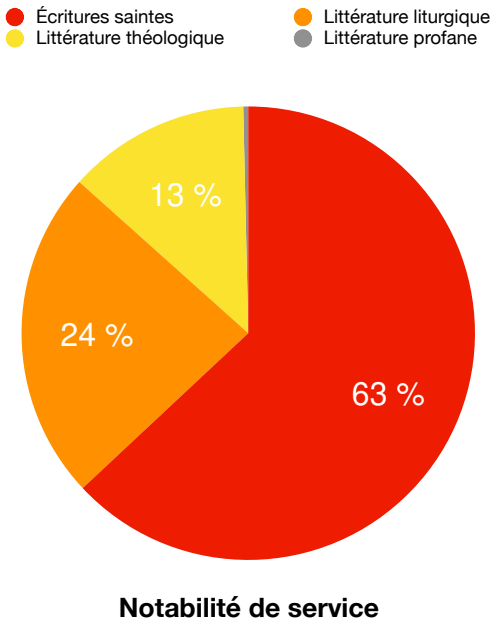
---

241 L'essor du genre des [*čašoc'*] et de celui des [*maštoc'*] en particulier reflète une évolution en ce sens, RENOUX (C.), « Le *čašoc'*, typicon-lectionnaire : origines et évolutions », *in* REArm XX (1986-1987), p. 123-151. AREVŠATYAN (A. S.), « Le *maštoc'* ou rituel : origines et évolution littéraire et musicale », *in* REArm XX (1986-1987), p. 153-166.

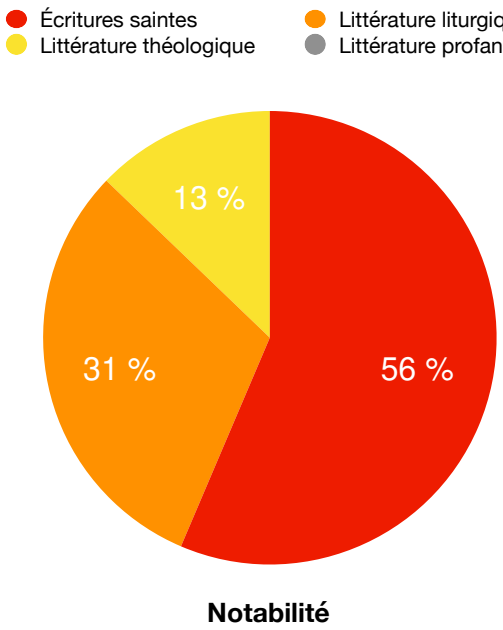
FIG. 20. VENTILATION DES COLOPHONS MENTIONNANT DES FEMMES NOMMÉES PARTICIPANT DE MANIÈRE SIGNIFICATIVE SELON LEUR CATÉGORIE SOCIALE ET SELON LE TYPE DE MANUSCRIT PORTANT LE COLOPHON CONCERNÉ.



Aristocratie dynastique



Notabilité de service



Notabilité

Conclusion : la participation féminine à la culture écrite des colophons comme reflet des dispositifs de pouvoir et de leurs évolutions.

On peut ainsi établir une chronologie de la participation féminine à la culture écrite, à travers le témoignage des colophons. Cette participation est d'abord déterminée par l'existence d'un pouvoir souverain appuyé sur l'aristocratie dynastique. Mais cette détermination initiale tend à être dépassée à mesure, d'une part, que s'intensifie la participation et que recule le pouvoir de l'aristocratie d'autre part. Cette participation dépasse donc le cadre territorial des souverainetés arméniennes sous toutes leurs formes, mais privilégie certains types d'espaces : les sanctuaires, les communautés monastiques, les métropoles ecclésiastiques notamment. Elle dépasse aussi le cadre chronologique de ces souverainetés, même si on a pu voir qu'un lien fort unit le dynamisme de la production et de la participation à la vitalité souveraine. Toutefois, ce lien n'est pas absolu, et des territoires non souverains émergent et se renforcent durant toute la période observée en terme de participation féminine, sans qu'une aristocratie militaire et dynastique n'y soit pour quoi que ce soit.

Cette émergence est aussi un reflet de l'importance partout vérifiable de la notabilité de service, observable sur toute la période considérée, quelle que soit la quantité de colophons disponibles. Cela montre aussi qu'au moment où se généralise le mouvement qui rend visible l'importance sociale et culturelle de cette catégorie, la dynamique qui appuie cet élan a déjà des racines profondes.

Les champs sociaux de l'expression de toutes ces femmes s'inscrivent dans le cadre d'une culture partagée et commune, relevant d'abord de la pratique du culte religieux et communautaire et aussi de la mémoire familiale. C'est dans ce cadre que les femmes apparaissent mentionnées comme des personnes dont on enregistre, voire qu'elles

enregistrent elles-mêmes plus ou moins directement, le nom et le rôle dans l'entreprise collective de production du livre qui porte le colophon.

Enfin, les formes de cette participation tendent à se densifier, et reflètent ainsi toujours mieux la variété des dispositifs de pouvoir à l'oeuvre, articulant ses formes souveraines et gouvernementales, et à travers elles, les liens et les transferts entre les femmes de l'aristocratie souveraine et celles de la notabilité de service notamment.

Il y a lieu, à ce point de notre réflexion, de tracer avec plus de précision les contours de chacune de ces catégories de femmes, pour tenter d'en préciser dans un sens les relations et les critères identitaires au niveau collectif, et dans un autre, d'essayer d'en dégager des portraits personnels.

2. Les princesses et la souveraineté arménienne au féminin : la puissance des modèles et de l'abstraction dans les colophons.



PARON VASAK ET SES ENFANTS AGENOUILLÉS DEVANT LE CHRIST SOUS LA PROTECTION DU MANTEAU DE LA VIERGE.
JÉRUSALEM, PATRIARCAT ARMÉNIEN, MS N°2568, FOL. 320.
(PHOTOGRAPHIE, SIRAPIE DER-NERSESSIAN, 1993)

On peut tout d'abord considérer que l'idée que l'on peut se faire du rôle et du pouvoir des femmes souveraines arméniennes au Moyen Âge relève avant tout de représentations stéréotypées. Beaucoup de femmes présentées dans les sources littéraires ou dans l'iconographie sont ainsi des effigies, qui s'inscrivent plus dans le symbolique que dans le réel. Les étudier, c'est donc aborder davantage sur le plan du discours une image, ou un modèle, voire une pure abstraction, propre à renseigner sur les constructions des rôles et des rapports de genre en général, qu'à nous permettre de nous faire une idée des femmes souveraines en tant que personne[242].

Cela est vrai. Mais jusqu'à quel point ? Après tout, la différence entre le symbolique et le réel par exemple n'a de sens que selon nos catégories modernes. Pour une femme arménienne du Moyen Âge membre de l'aristocratie dynastique, et a fortiori pour un scribe engagé dans la religion, il n'y a pas de contradiction à présenter de manière stéréotypée une personne dans le cadre d'un [*yišatakarank'*] en mobilisant des symboles, un langage permettant justement de relier le singulier d'un être à l'universel, allant à la communion en Dieu. Que pouvaient par exemple ressentir les femmes souveraines de l'aristocratie dynastique qui ont pu avoir l'occasion de contempler une image de la Vierge, comme cette célèbre illustration du [*paron*] Vasak et ses deux fils Kostandin et Het'um, agenouillés en pleine dévotion devant le Christ trônant en majesté, alors que la Vierge, en grande posture, debout mais tête inclinée, les guide et les protège de son long manteau[243] ? Quel écho cela provoquait-il en regard de leur propre rang, de leur rôle dans le monde, ou de leur dignité ?

---

[242] Un tel panorama a été esquissé par Ioanna Rapti dans RAPTI (I.), « Le mécénat des princesses arméniennes », *in* MALAMUT (E.), NICOLAÏDES (A.) dir., *Impératrices, Princesses, aristocrates et saintes souveraines de l'Orient chrétien et musulman au Moyen Âge et au début des Temps Modernes*, Aix-Marseille Université, 2014, p. 249-269 et aussi plus largement dans CHAUSSON (F.), DESTEPHEN (S.), *Augusta, Regina, Basilissa. La souveraine de l'Empire romain au Moyen Age, entre héritages et métamorphoses*, Paris, 2018.

[243] Pour une étude détaillée de cette illustration : DER-NERSESSIAN (S.), « Deux exemples arméniens de la Vierge de miséricorde », *in* REArm VII, (1970), p. 187-202.

Si on admet la vocation symbolique de ces images, il faut bien admettre aussi de prendre au sérieux l'empreinte qu'elles ont pu laisser sur la conscience des femmes les plus puissantes. Il faut aussi considérer la force de cette impression dans le reste de la société arménienne : ce sont précisément ces images, ces modèles, ces stéréotypes qui construisent une certaine féminité arménienne et qui nous aident à reconstituer la trame des dispositifs du pouvoir, ici souverain, chrétien et arménien.

Mais existe-t-il pour autant une forme générale de la souveraine arménienne ? La construction d'une abstraction n'échappe pas au mouvement de l'histoire, et sa stabilité affirmée est trompeuse. Nous proposons ainsi d'aborder cette étude à travers trois dossiers complémentaires sur le plan chronologique.

Il nous faut bien sûr prendre l'exemple de la souveraine la mieux documentée de notre période : la reine Kir Anna ou Keŕan (vers 1250-1285). Nous avons déjà précédemment vu que son existence s'inscrit justement dans cet « apogée » en terme de production de colophons, à la fois dans le temps et dans l'espace, puisqu'elle incarne ici l'époque de cette « hégémonie » cilicienne. Cette fenêtre nous permet donc d'aborder avec une documentation particulièrement bien fournie la formulation de la représentation de cette reine, de son rôle et partant, de son pouvoir. Le corpus est ici suffisamment développé pour pouvoir articuler cette formulation avec un modèle immédiatement antérieur : celui de la reine Zapel (1216- 23 janvier 1252) et aussi avec un réseau contemporain de femmes souveraines de sa parenté, qui déclinent avec elle les mêmes valeurs et le même modèle.

Mais pour développer une analyse pertinente de cet exemple significatif, il nous faut tenir compte des archétypes ayant été en mesure de déterminer les rôles et les représentations des souveraines arméniennes de la période qui nous intéresse ici. On développera en particulier l'exemple bien documenté lui aussi de la reine Bagratuni

Marem de Kars, dont le parcours, ou la carrière pour mieux dire, est exemplaire en terme de trajectoire.

Enfin, nous essaierons de confronter ces modèles typiques aux portraits d'autres princesses souveraines arméniennes en Cilicie mais aussi en l'*Arewelk'* arménien dont la princesse Ōrbēlean Vaxax en particulier, pour y repérer les éléments qui se répètent selon l'analyse que nous proposons, mais aussi pour y déceler les variations afin d'évaluer la plasticité du modèle, ses capacités d'agencement ou d'adaptation selon les contextes de réception et de production. Pour le dire sous la forme de questions, y a-t-il un modèle de princesse souveraine arménienne ? Comment celui-ci se diffuse-t-il ? Par intertextualité ou influence, ou plutôt, par des formes partagées, qui selon les contextes s'expriment d'une façon similaire, déterminée par les circonstances locales et du moment ?

2.1 : Marem de Kars (v. 1050- v. 1078) : un archétype exemplaire de la souveraine arménienne du Moyen Âge central.

Une grande part de ce qui déterminerait une figure-type de princesse arménienne à la période qui nous intéresse ici doit être cherché dans l'héritage impérial-romain médiéval, c'est-à-dire dans les rapports des dynastes royaux arméniens et des faisceaux de l'aristocratie combattante qui les entourent, avec l'Empire byzantin, tel qu'il se présente en ce dernier tiers du XIe siècle.

La période qui s'ouvre avec la prise d'Ani par les troupes du sultan Alp Arslan le 16 août 1064, suivie de la chute du royaume des Bagratuni de Kars, est caractérisée par l'accélération du ralliement ouvert des grandes dynasties aristocratiques potentiellement « royales », c'est-à-dire souveraines, à l'Empire byzantin. Avec elles, c'est donc aussi le ralliement de leurs faisceaux de combattants qui s'opère. Ce mouvement avait déjà été amorcé depuis au moins un siècle avec la cession de la principauté du Tarōn par les dynastes Bagratuni locaux dès 966[244]. C'était alors une tendance lourde et profonde de la haute société aristocratique arménienne, mais elle prend une nouvelle forme dans le cadre des agressions seljukides, aboutissant à la crise puis à la guerre civile qui divise l'Empire à la suite des conséquences de la défaite militaire de Manzikert en 1071.

Jusqu'au retour à la stabilité politique centrale avec la victoire d'Alexis Comnène en 1081, puis à l'arrivée des Croisés en Orient en 1097, qui complique la situation, l'espace politique sur lequel se déploie l'action publique des femmes de l'aristocratie souveraine arménienne est donc déjà une première expérience d'un espace que l'on peut désigner comme « post-impérial ». Celui-ci est tout entier constitué par la question de la réception

[244] Néanmoins, une partie des faisceaux combattants locaux rejette ce ralliement, pour des raisons qui nous échappent. Progressivement ces bandes armées finissent par constituer une principauté de relative importance dans le Sasun, polarisée par des dynastes se revendiquant des prestigieux Mamikonean. Le premier de ces princes connu est T'ornik (1056-1072), gendre de Grigor Magistros. La principauté se maintient jusque vers la fin du XIIe siècle, avant d'être conquise par les émirs de *Xlat'*/Ahlat. Voir MAHÉ (A. Et J.-P.), *Histoire de l'Arménie des origines à nos jours*, Paris, 2012, p. 181-183.

et de l'agencement de l'héritage des formes et des institutions impériales-romaines dans un cadre de la crise du pouvoir souverain qui appelle à des recompositions structurelles. Mais, en même temps justement, le terrain est désormais ouvert à toutes les opportunités d'adaptation.

Les princesses arméniennes qui émergent de cet espace durant la période de la « crise structurelle de la souveraineté » entre 1064 et 1180 sont relativement nombreuses, mais le portrait que l'on peut restituer d'elles est aussi remarquablement homogène. Celle qui émerge le plus nettement, est une princesse de la dynastie des Bagratuni de Kars, Marem, dont le parcours apparait significatif des grandes dames souveraines de la période. À travers Marem de Kars, nous allons nous attacher ici à produire un tableau permettant de saisir la culture politique de ces femmes, c'est-à-dire tout ensemble les formes et les représentations qui manifestent leur pouvoir public et les domaines d'actions dans lesquelles on les voit s'illustrer dans notre documentation.

A. Marem de Kars et son époque : une princesse Bagratuni d'Arménie.



FIG. 21. KARS À LA FIN DU XXE S. CITADELLE ET ÉGLISE DES SAINTS APÔTRES. (D'APRÈS THOMAS F. MATHEW, THEO MAARTEN VAN LINT, 2016).

Marem de Kars fut la fille, et la seule héritière, du roi Gagik-Abas II, un Bagratuni d'une branche cadette en charge du petit royaume de Kars, constitué en 962, dans l'orbite directe du noyau central du système dynastique Bagratuni, gravitant autour d'Ani[245]. Ce royaume satellite, organisé autour de la puissante forteresse de Kars, constitue avec ses *azat*/combattants libres, un des faisceaux les plus importants de l'Arménie des Bagratuni. Tout commence lorsque les Byzantins opèrent l'annexion d'Ani en 1045 et destituent l'aîné des Bagratuni de son siège, la position de Gagik-Abas, roi depuis 1029, est modifiée au plan institutionnel mais pas au plan opérationnel. Son ralliement à l'Empire en fait désormais un roi-client dont le siège est conditionné par Constantinople, ses troupes et son pouvoir se rattachent à l'armée impériale stationnée en lieu et place de l'armée

[245] MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe s.)*, T.1, Paris, 2012, p. 266-267.

royale des Bagratuni, dont Gagik-Abas et ses hommes sont maintenant des auxiliaires. À priori, la position du roi de Kars est même plus solide, puisqu'il est désormais adossé à une puissance militaire considérablement plus large que celle du roi des rois arméniens dont il était le satellite. Ce mouvement de coalition des forces combattantes et souveraines de l'aristocratie arménienne s'opère cependant non sans de vives résistances notamment de la petite noblesse, inquiète de la perte éventuelle de ses privilèges, peut-être moins commode à négocier face à l'imposante et lointaine structure impériale byzantine, et de l'Église apostolique, réticente à l'œcuménisme offensif de l'Empire.

Les vagues d'arrivée de migrants turcs *Oğuzlar*, formellement sous la conduite du sultan Tuğrul Bey depuis 1054, bouleversent la situation[246]. Suivant les pistes commerciales reliant l'Iran à l'Anatolie, qui jusque là faisaient la fortune et la puissance de l'Arménie des Bagratuni, ce vaste mouvement migratoire prend les allures d'une opération de razzia de grande envergure, et sous la plume du chroniqueur d'Aristakēs *Lastaverc'i*, s'apparente à une entreprise eschatologique de destruction de tout l'appareil productif et social local. À suivre la littérature ecclésiastique de cette époque[247], l'arrivée brutale des Turcs est un

---

[246] Les premières vagues atteignent l'Arménie dans la région du royaume des Arcruni, dans les années 1020 si on suit le témoignage de *Mat'ēos Uṙhayec'i*/Matthieu d'Édesse. La date paraît haute, sans que cela ne soit invraisemblable, mais il faut noter que cet auteur, relativement bien documenté par ailleurs, écrit près d'un siècle en aval de ces événements. L'attraction, ou la pression, exercée par Byzance au même moment sur la frontière orientale en vue de l'organiser par un contrôle plus direct, décide en tout cas le souverain Arcruni Senek'erim-Yovhannēs à céder son royaume, en accord avec ses familiers, soit 8 villes, 72 forteresses, 4000 villages et 900 monastères, à l'empereur Basile II (960-1025), et à s'établir avec tout son faisceau, soit près de 80 000 personnes, en Cappadoce autour de *Sebastia*/Sivas. Voir MAHÉ (A. Et J.-P.), *Histoire de l'Arménie des origines à nos jours*, Paris, 2012, p. 166-167 et GARSOÏAN (N.), « The Bagratid kingdom », in HOVANNISIAN (R. G.), *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, Tome 1, New York, 1997, p. 190.

[247] C'est notamment le cas de la *chronique* rédigée par le religieux*Mat'ēos Uṙhayec'i*/Matthieu d'Édesse, dans les premières décennies du XIIe siècle à Édesse. Il développe en particulier une prophétie laissée selon lui par Nersēs, qu'aurait redécouverte le roi Arcruni Senek'erim-Yovhannēs en 1018, annonçant toute la suite des événements avec l'irruption des Seljuks, qu'il lie à la mort de l'empereur Basile II, et avec lui, de l'alliance entre Byzance et les royaumes arméniens d'Orient (MATHIEU D'ÉDESSE, *Chronique*, trad. DULAURIER (É.), Paris, 1858, XXXVIII, p. 41-43, complété par l'arrivée des Francs, annoncée par des signes dès 1067 (*Idem*, XCVI, p. 156) et accomplissant la prophétie en 1098 (*Idem*, CL, p. 212-213).

signe apocalyptique, voire un châtiment, dirigé contre les prétentions byzantines, et indirectement contre tout le mouvement de ralliement de l'aristocratie souveraine arménienne.

Mais l'invasion échoue cependant face aux forteresses, fermement tenues par les troupes arméniennes. C'est notamment le cas de celle du roi de Kars[248]. Marem et sa famille assistent ainsi, dans ces années, au terrible bras de fer qui s'engage entre les forces impériales et les assauts seljukides, dont l'ampleur n'a plus de commune mesure avec ce que furent jusqu'aux premières décennies du XIe siècle les affrontements entre les forces de l'islam et celles de la chrétienté d'Orient sous commandement byzantin.

L'idée que face à cette nouvelle et terrifiante vigueur de l'islam il faille impérativement faire bloc, s'impose dans les cercles produisant de la culture telle que nous le donne à voir en tout cas la littérature qui nous est parvenue. Aristakēs en particulier, insiste sur l'importance de l'unité dans l'action, notamment en mettant en scène Grigor Magistros, proche de Gagik-Abas[249]. L'idée que les faisceaux de combattants sous les ordres des dynastes arméniens composent un élément de l'ensemble de l'Empire des chrétiens gagne donc du terrain, même si cela se heurte à la question de la communion des Églises et des liturgies.

Aussi, l'idée que la nouvelle puissance islamique qui se dresse devant les forces chrétiennes constitue une épreuve divine, dont la réponse est l'unité chrétienne, est repérable partout dans la littérature arménienne de la période. Mieux même, à suivre ce qu'écrit le grand lettré Grigor Magistros, puissant duc ou *bdešx*/marquis du Vaspurakan arméno-byzantin jusqu'en 1058, on voit que se développe au sein de la haute aristocratie

---

[248] ARISTAKES LASTIVERTC'I, *History,* trad. BEDROSSIAN (R.), attalus.org (consulté mars 2021), 16, où manifestement, la forteresse de Kars échappe aux destructions.

[249] ARISTAKES LASTIVERTC'I, *History,* trad. BEDROSSIAN (R.), attalus.org (consulté mars 2021), 13, qui décrit la bataille en rang dans les plaines du Basēan en 1048, où l'armée arméno-byzantine remporte une victoire non décisive, laissant l'émir Ibrahim Inal battre en retraite en conservant son butin et ses captifs, dont même le prince géorgien Liparit, fait prisonnier lors de la bataille. Le manque d'unité entre troupes chrétiennes est qualifié par l'auteur de la notion inspirée des Écritures de *bazmišxanut'iwn*/polyarchie.

l'idée que l'exercice d'une souveraineté de type militaire est une charge dont le détenteur suzerain est l'empereur[250]. Sans doute, un tel principe n'est pas acceptable pour une partie des dynastes royaux et de leur entourage, mais on peut à tout le moins en repérer le cheminement, à mesure que se répètent les assauts seljukides.

À mesure que grandit la menace, le dispositif de défense s'érode peu à peu jusqu'à la prise finale d'Ani, le 16 août 1064. Très logiquement, lorsque le nouveau sultan Muhammad bin Da'ud Chaghri, surnommé *Alp Arslan*/Aigle Lion, qui s'est emparé de force du pouvoir le 27 avril 1064 à la suite de la mort de son oncle Tuğrul Bey, capture la principale place forte du système Bagratuni, Gagik-Abas n'est alors plus l'auxiliaire de rien. Il doit donc opérer un repli dans l'Empire, où il peut en outre poursuivre sa « carrière » de roi-client.

Gagik-Abas entame ainsi des négociations avec le sultan durant la fin de l'été 1064[251]. Constatant sans doute que les visées de ce dernier se limitent à la constitution d'un glacis dans le secteur, en se bornant à un face à face à son avantage avec les forces impériales et leurs alliés, il cède son royaume. Formellement d'ailleurs, cette cession est faite à l'empereur Constantin X Doukas (1059-1067), de qui il tient son pouvoir, et c'est donc en principe l'empereur qui remet le royaume avec sa forteresse au sultan[252]. Gagik-Abas obtient en échange, en tant que fidèle de l'empereur, des domaines dans le sud de la Cappadoce pour y replier son appareil souverain et ses troupes. Il se retrouve ainsi installé à proximité de son aîné, le roi Gagik II d'Ani, installé à *Kesaria*/Césarée de Cappadoce, dans le premier cercle de défense impérial.

---

250 DÉDÉYAN G., *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés. Étude sur les pouvoirs arméniens dans le Proche-Orient méditerranéen (1068-1150)*, 2 vol., Lisbonne, 2003, p. 1190.

251 DULAURIER (E.), *Chronique de Matthieu d'Édesse (962-1136) avec la continuation de Grégoire le Prêtre jusqu'en 1162*, Paris, 1858, chapitre LXXXVIII, p.125-126, qui décrit un protocole somptueux pour accueillir le sultan et une négociation diplomatique, illustrant la familiarité des dynastes Bagratuni aux usages de l'islam arabo-persan locaux.

252 La forteresse de Kars reste néanmoins tenue par une garnison fidèle à Byzance durant encore une dizaine d'année selon DÉDÉYAN (G.), *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés. Étude sur les pouvoirs arméniens dans le Proche-Orient méditerranéen (1068-1150)*, 2 vol., Lisbonne, 2003, p. 135.

Il ne fait aucun doute que Gagik-Abas émigre dans le secteur qui lui est attribué, entouré de toute sa Cour et de ses troupes. Il prend ses quartiers à Tzamendos, petite agglomération fortifiée, édifiée autour d'une puissante forteresse, où il demeure jusqu'à sa mort en 1069. L'agglomération, sous le nom de *Simnadu*, constitue aussi un archi-diocèse de l'Église syriaque occidentale, alors sous la direction de l'évêque Athanase.

En tant qu'unique héritière de Gagik-Abas, sa fille Marem lui succède aussitôt après sa mort. Rien n'indique qu'elle se maria ou eut une descendance, elle reste donc la dernière en titre de son lignage. Toute cette position circonstancielle est la raison principale qui éclaire son parcours.

B. Marem à Kars, un reflet des traditions de la souveraineté arménienne.

Le plus ancien document nous présentant Marem est une enluminure, attachée au manuscrit connu sous le nom d'*Évangile du roi des rois Gagik*[253]. On peut affirmer que cette illustration a été produite très certainement à Kars même, dans un atelier de copistes directement patronné par la dynastie et le roi lui-même, tout comme l'Évangile auquel elle est actuellement reliée. L'objet en question est quant à lui un livre de grande taille, 46 cm x 35 cm, pratiquement le double des exemplaires byzantins contemporains les plus luxueux, composé de 481 *folii* de vélin. C'est donc en soi une oeuvre de très grande envergure. L'illustration et les colophons qui accompagnent l'Évangile en lui-même sont manifestement issus de deux ouvrages différents[254], mais ils s'inscrivent dans un même contexte et sont orientés dans le même sens concernant les représentations de Marem. Colophons et illustrations se croisent donc pour présenter Marem comme une princesse héritière, dans toute la tradition royale arménienne des Bagratuni.

Les autres illustrations du livre, fortement mutilées durant les siècles suivants, probablement pour servir de cadeaux à de généreux donateurs, sont remarquablement développées. On dénombre 227 miniatures narratives en rapport direct avec le texte, conformément à la tradition iconographique arménienne d'alors, sans compter les miniatures plus secondaires servant uniquement d'ornementations (animaux et motifs). Ces illustrations suivent un programme iconographique poussé et constituent une véritable encyclopédie de la vie du Christ telle que perçue par les savants de l'Église arménienne, en tout cas en marquant nettement une différence avec les canons

[253] Pour une présentation et une analyse détaillée de l'histoire et du parcours de ce manuscrit voir MATTHEWS (T. F.), VAN LINT (T. M.), « Kars-Tsamandos Group of Armenian Illuminated Manuscripts of the 11th Century » *in* ASUTAY-EFFENBERGER (N.), DAIM (F.) dir., *Der Doppeladler*, *Byzanz und die Seldschuken in Anatolien vom späten 11. bis zum 13. Jahrhundert*, Heidelberg : Propylaeum, 2016.

[254] MATTHEWS (T. F.), VAN LINT (T. M.), « Kars-Tsamandos Group of Armenian Illuminated Manuscripts of the 11th Century » *in* ASUTAY-EFFENBERGER (N.), DAIM (F.) dir., *Der Doppeladler*, *Byzanz und die Seldschuken in Anatolien vom späten 11. bis zum 13. Jahrhundert*, Heidelberg : Propylaeum, 2016, p. 88-91.

byzantins[255]. Les colophons[256] qui accompagnent cette oeuvre majeure présentent Gagik-Abas comme *Šahenšah*/roi des rois, titre d'inspiration persane, tout comme est d'inspiration persane l'illustration en terme de posture et d'ornementation, du roi, de son épouse la *T'aguhi*/reine Goŕandux[257] et de leur fille Marem, alors encore jeune enfant car non titrée dans le colophon, comme dans l'illustration.

Ces deux ouvrages ont été produits vraisemblablement après la destitution du roi aîné d'Ani, Gagik en 1045. Actant la déposition du roi aîné, Gagik-Abas prend alors le titre de [*Šahenšah*], dont il hérite de facto. Il élève aussi Kars en un centre de production culturelle de grande envergure, probablement sur la base des solides institutions déjà établies. La recherche érudite a ainsi établi l'importance de la bibliothèque constituée à Kars[258] par Gagik-Abas et la grande variété des productions. La motivation en a été très certainement la nécessité et l'ambition du roi d'incarner la continuité dynastique après 1045 dans le cadre de la périphérie impériale, d'une part pour continuer d'affirmer les traditions royales arméniennes de son lignage et d'autre part pour affirmer la théologie de l'Église apostolique et son éminence dans le cadre du face à face avec l'Islam, mais aussi de plus en plus directement avec le Patriarcat de Constantinople.

---

[255] Thomas F. Mathews et Theo Maarten van Lint proposent d'y voir un écho en rapport avec les échanges polémiques entretenus dans les échanges épistolaires de Grigor Magistros avec une partie des élites seljukides, en particulier un certain Amir Ibrahim, qui revendique une ascendance arménienne et interroge Grigor Magistros sur 12 sujets dont certains sont précisément ceux illustrés dans le manuscrit, MATTHEWS (T. F.), VAN LINT (T. M.), « Kars-Tsamandos Group of Armenian Illuminated Manuscripts of the 11th Century » *in* ASUTAY-EFFENBERGER (N.), DAIM (F.) dir., *Der Doppeladler*, *Byzanz und die Seldschuken in Anatolien vom späten 11. bis zum 13. Jahrhundert*, Heidelberg : Propylaeum, 2016, p. 88-91.

[256] Annexe 1/121, feuille 1064-1080, pour la référence du texte édité en arménien.

[257] Cette reine était peut-être une arméno-géorgienne apparentée aux Arcruni par sa mère, MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe s.)*, T.1, Paris, 2012, p. 266.

[258] Les manuscrits 963, 4435, et 10147 du catalogue de Yerevan s'y rattachent selon IZMAILOVA (T.), *Armianskaja Miniatura XI veka*, Moskva 1979, p. 208-224. On peut peut-être y ajouter une copie d'Évangile non localisée de 1158 (comput latin) ou 1157 (comput arménien) Annexe 1, 1/203, Feuille 1141-1160 qui mentionne un original réalisé par Grigor *Mułanec'i*, issu du *ganjatan*/trésor du roi Gagik, qui peut certainement être Gagik de Kars étant donnée la production qu'il a engagée. On peut également citer un *bžškaran*/traité de médecine, traduit du persan à la demande de Gagik [*Šahnšah*], qui peut être aussi bien le roi d'Ani que celui de Kars en l'absence de date. La seconde hypothèse, étant donné son activité, semble toutefois la plus probable.

Ce nouveau contexte pousse donc Gagik-Abas sur le devant de la scène. Son ralliement encore périphérique entre 1045 et 1064 se fait dans les termes de l'affirmation du particularisme arménien, non pas en opposition avec l'Empire mais plutôt en tant que composante alliée. Précisément ce que cherche à se garantir aussi le clergé et à quoi poussent sans doute ses *azat*/fidèles soucieux de préserver leur statut dans le cadre de l'intégration de plus en plus manifeste à l'Empire.

Apparaît aussi nettement la nécessité de faire face, dans le même mouvement, à la perspective d'une annexion à l'Empire de l'islam, et plus profondément à un processus appuyé d'islamisation. Le programme iconographique de l'exemplaire des Évangiles en particulier reprend ainsi très clairement les termes du dialogue critique engagé avec les savants musulmans sur toute une liste très précise de questions, que l'on retrouve dans les échanges épistolaires de Grigor Magistros avec un certain Amir Ibrahim, un puissant lettré d'ascendance arméno-turque qui cherche à soulever les contradictions qu'il perçoit dans le récit évangélique et la théologie chrétienne[259]. La convergence de ces sources sur ce sujet et le soin apporté aux illustrations illustrent que ces critiques islamiques touchaient suffisamment pour s'être immiscées dans les codes de représentation et inspirer la réflexion des savants arméniens.

C'est donc dans ce contexte que grandit Marem. C'est ainsi que se forge sa culture politique tout à la fois entre les traditions arméniennes des Bagratuni qu'elle incarne en tant qu'héritière, une intégration de plus en plus directe aux structures impériales, et une pression, voire une attraction, toujours plus forte des forces de l'islam. Toutes ces facettes composent les lignes dynamiques de sa souveraineté potentielle, qu'il lui

[259] MATTHEWS (T. F.), VAN LINT (T. M.), « Kars-Tsamandos Group of Armenian Illuminated Manuscripts of the 11th Century » *in* ASUTAY-EFFENBERGER (N.), DAIM (F.) dir., *Der Doppeladler*, *Byzanz und die Seldschuken in Anatolien vom späten 11. bis zum 13. Jahrhundert*, Heidelberg : Propylaeum, 2016, p. 90-91, souligne aussi le projet de VAN LINT (T. M.) d'éditer et de traduire la correspondance de Grigor Magistros dans une perspective d'étude des relations entre chrétiens arméniens et Turcs musulmans au début des invasions seljukides.

appartiendra, le moment venu, de négocier au mieux des intérêts de ceux que son autorité, et bientôt son pouvoir, protègent.

Alors qu'elle n'est encore qu'une enfant, le roi Gagik-Abas, désormais [*Šahenšah*] mais privé de descendance masculine, doit déployer toute la majesté que son rang lui accorde pour consolider sa position dans la nouvelle donne géopolitique, tout en garantissant l'avenir de son lignage, tant devant ses fidèles que devant l'Empire. Pour le souverain, la situation est d'autant plus problématique que les assauts des Turcs *Oğuzlar* se font toujours plus destructeurs. Le secteur de Kars notamment est rudement mis à mal en 1054 à la suite d'un raid meurtrier conduit par le commandant seljuk Ibrahim Inal[260]. La possibilité d'une mort du souverain sans héritier masculin devient alors sans doute une éventualité à programmer, poussant à la nécessité de déployer une affirmation de Marem à l'exercice de la souveraineté. L'image qui nous est parvenue témoigne de ce déploiement. Elle est une empreinte, une sorte de testament au sens littéral, de ce que Marem incarne désormais pour sa parenté et les fidèles de son réseau.

Telle que présentée, son autorité lui vient bien sûr d'abord de son lignage. Le colophon qui accompagne l'image témoigne ainsi de la vertu de son père avant de la présenter :

> « *[*Gagik*] en qui habite le Saint-Esprit de la Trinité, dans sa vie gracieuse, a témoigné par l'esprit de la crainte du Seigneur, avec une réputation immaculée, il a étudié avec diligence toutes les saintes Écritures…* »[261]

La quasi sainteté du père-dynaste irradie son couple et sa descendance, qui font bloc pour incarner la légitimité de leur autorité, mais ici sans aucune référence impériale supérieure :

---

[260] ARISTAKES LASTIVERTC'I, *History,* trad. BEDROSSIAN (R.), attalus.org (consulté mars 2021), 15.

[261] Annexe 1/121, feuille 1064-1080, pour la référence du texte édité en arménien.

« pour la sainte reine Go$anduxt, et pour Marem, leur progéniture, que Dieu les joigne à son Église pendant de longs jours et des années de paix… »[262]

FIG. 22. PORTRAIT DU ROI GAGIK-ABBAS II, DE SON ÉPOUSE ET DE SA FILLE – *ÉVANGILE DU ROI GAGIK-ABBAS II DE KARS* (XIE SIÈCLE), JÉRUSALEM, PATRIARCAT ARMÉNIEN, MS 2556 (D'APRÈS THOMAS F. MATHEWS, THEO MAARTEN VAN LINT, 2016).



Voici donc Marem, au centre de l'image, qui peut à bon droit être considérée comme une sorte de portrait « officiel », entourée de son père à sa droite et de sa mère à sa gauche, qu'elle surplombe sur le coussin qu'ils partagent assis en tailleur. Le couple royal, père et mère, effectue un geste de déférence à l'égard de Marem, qui y répond par un signe de majesté, les mains ouvertes et le regard tourné vers le lecteur. Marem porte ce que l'on peut identifier comme un [*tiraz*], un bandeau précieux témoignant de l'influence des codes vestimentaires de la cour califale, que la tradition royale arménienne des Bagratuni, initialement instituée par le califat abbasside, a intégrés à son propre dispositif. Au pied du divan sur lequel trône la famille royale, on peut distinguer deux lions. En ajoutant les motifs du tapis, les corbeilles de fruits de chaque côté et les colliers de perles, on

[262] Annexe 1/121, feuille 1064-1080, pour la référence du texte édité en arménien.

retrouve des codes iconographiques que l'on peut tout aussi bien relever dans la tradition islamique classique que faire remonter à une origine persane familière à l'Orient arménien[263].

Jusqu'en 1064, Marem se présente donc comme une princesse arménienne dans tout ce que la tradition royale des Bagratuni peut exprimer de plus familier : une puissante souveraine associée à l'Église, ceci dans la perspective de conserver une place qui maintient le mieux possible les acquis du clergé et de la noblesse combattante à son service, dans l'orbite impériale et face à la nouvelle et redoutable puissance du sultan, comme nouveau bras armé du Calife.

Mais ce programme est dramatiquement bouleversé par les événements de 1064. Les positions conservatrices sur lesquelles spéculait jusque là l'entourage de Marem sont totalement renversées par l'irruption, redoutée mais cette fois réalisée, du sultan en la personne d'Alp Arslan. La prise d'Ani coupe le réseau de Gagik-Abas de son centre. Il reste encore protégé bien sûr par la solide forteresse de Kars sur laquelle les troupes de l'aïeul du sultan s'étaient déjà brisées une décennie auparavant. Mais la logique même du système concentrique de défense de l'Empire ne laisse pas d'illusion cette fois au souverain de Kars sur les perspectives qui restent envisageables. Une pièce centrale de la défense dans son secteur est tombée, il faut se replier sur le cercle suivant. Ce simple constat, dont Gagik-Abas tire les conséquences en léguant son royaume en passe de s'effondrer à son maître Constantin X, illustre en tant que tel le degré d'intégration du roi au dispositif impérial. Il raisonne manifestement dans ses choix selon le schéma militaire byzantin concentré autour de Constantinople, et non comme un seigneur « enraciné »

[263] MATTHEWS (T. F.), VAN LINT (T. M.), « Kars-Tsamandos Group of Armenian Illuminated Manuscripts of the 11th Century » *in* ASUTAY-EFFENBERGER (N.), DAIM (F.) dir., *Der Doppeladler*, *Byzanz und die Seldschuken in Anatolien vom späten 11. bis zum 13. Jahrhundert*, Heidelberg : Propylaeum, 2016, p. 85-96.

attaché à son patrimoine terrien en ce qu'il aurait une valeur « patriotique »[264]. La première logique lui apparaît en tout cas manifestement plus naturelle que la seconde. Gagik-Abas ouvre donc comme nous l'avons vu les négociations avec le sultan, lors d'un banquet dans les formes persanes justement communes avec les Turcs seljukides qui se posent en fer de lance des traditions arabo-persanes, familières aux Bagratuni[265]. Un accord est passé, le sultan traite sans doute le roi comme un souverain arménien autonome espérant peut-être le rallier mais, dans les faits, Gagik se comporte avant tout comme le serviteur de l'Empire[266].

---

[264] Une partie de l'organisation topographique de ce patrimoine était déjà relativement pénétrée par l'influence impériale, byzantine et « chalcédonienne », notamment au plan religieux comme en témoigne le plan de l'église de Çengelli, village dans les campagnes autour de Kars, THIERRY, (J.-M.), « A propos de quelques monuments chrétiens du vilayet de Kars », *in* REArm, III (1965), p. 89-90.

[265] *Mat'ēos Uṙhayec'i*/Matthieu d'Édesse, est à la fois très hostile aux ralliements des dynastes arméniens, mais relativement favorable à l'occupation des sultans seljukides. Pour lui, leur invasion est d'abord une punition infligée à Byzance et ses prétentions hégémoniques sur l'Église des Arméniens, que les pouvoirs islamiques protègent volontiers. Il donne une description de la réception et de la rencontre entre les deux souverains (MATHIEU D'ÉDESSE, *Chronique*, trad. DULAURIER (É.), Paris, 1858, LXXXVIII, p. 125-126). Il présente avec de nombreux détails le roi arménien se soumettant cordialement au sultan, qui reçoit son hospitalité et sa soumission avec de grands honneurs. En revanche, il fait tout ce qu'il peut pour éluder la posture pro-byzantine du roi Gagik-Abas, évacuée en une courte phrase évasive, avec de conclure sur une sorte de malédiction lancée sur les ralliements, en se fondant sur des passages de l'Écriture.

[266] La recherche turque sur ce sujet tient pour dit que les Byzantins se sont installés à la suite du départ de Gagik-Abas en 1064 avant la conquête par le sultan. Une église à plan simple, ornée de quelques croix égales, dite de « *Beşik Cemi* » aurait ainsi été bâtie pour la garnison « chalcédonienne » relevant les troupes de Gagik-Abas. Voir THIERRY, (J.-M.), « A propos de quelques monuments chrétiens du vilayet de Kars », *in* REArm III (1965), p. 74, qui doute cependant de cette affirmation mal fondée. Rien ne dit en effet que cette église n'ait pas été destinée aux troupes et aux fidèles de rite byzantin « chalcédoniens » au service du roi restés sur place, sans qu'il s'agisse pour autant d'une « garnison » au sens de force d'occupation du terme. En tout cas, les troupes byzantines, arméniennes ou non, tiennent encore Kars au moins jusqu'en 1074 selon DÉDÉYAN G., *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés. Étude sur les pouvoirs arméniens dans le Proche-Orient méditerranéen (1068-1150)*, 2 vol., Lisbonne, p. 135.

Marem suit donc ensuite sa famille dans la riche Cappadoce, dans l'orbite immédiat de l'aîné de leur dynastie, Gagik d'Ani, installé à *Keseria*/Césarée[267]. Constantin X dote ainsi la famille de Marem de la puissante forteresse de Tzamendos et du riche terroir, agricole et forestier, qui en dépend. Là, la famille se redéploie au milieu de ses fidèles : noblesse combattante des [*azat*], clercs et moines de l'atelier de Kars qui s'installent dans leur nouveau bastion avec les riches ouvrages témoignant de la majesté de leur maître et de son héritière, au milieu des habitants, sans doute majoritairement de confession syriaque occidentale. La *dorêa*/donation impériale s'est sans doute accompagnée d'un diplôme de donation de *kastra*/forteresse en bonne et due forme, mais celui-ci ne nous est pas parvenu[268].

En tout cas, lorsque Gagik-Abas meurt en 1069, Marem lui succède, avec la reconnaissance du nouvel empereur Romain IV Diogène (1068-1071), soucieux de rallier dans sa marche de reconquête de l'Orient, les dynastes arméniens installés dans l'Empire[269] et actant donc la nouvelle position de Marem.

---

[267] La carrière impériale de Gagik d'Ani a été reconstituée jusqu'à sa mort probable vers 1073 par DÉDÉYAN G., *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés. Étude sur les pouvoirs arméniens dans le Proche-Orient méditerranéen (1068-1150)*, 2 vol., Lisbonne, p. 289-299, qui estime que le souverain Bagratuni devenu haut dignitaire impérial a probablement obtenu un grand commandement des forces militaires du sud de la Cappadoce sous Romain IV, qui reprend le contrôle de la métropole de Kesaria/Césarée, dont les défenses sont de toute façon démantelées, puis l'essentiel des forteresses de son cadet Gagik-Abas après sa mort en 1069, sauf Tzamendos. Considéré comme un fidèle de Romain IV, il aurait été victime d'une purge vers 1073 commandée par Michel VII.

[268] Sur ce dispositif concernant les relations entre les dynastes arméniens et l'Empire byzantin, voir DÉDÉYAN G., *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés. Étude sur les pouvoirs arméniens dans le Proche-Orient méditerranéen (1068-1150)*, 2 vol., Lisbonne, 2003, p. 312-316.

[269] DÉDÉYAN G., *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés. Étude sur les pouvoirs arméniens dans le Proche-Orient méditerranéen (1068-1150)*, 2 vol., Lisbonne, 2003, p. 1199, qui présente dans le même ordre d'idée le cas des frères Pahlawuni Apełarip et Likos (qui est une hellénisation de l'arménien *Gurgēn*, le loup), fils du duc d'Antioche Vasak Pahlawuni, assassiné à l'instigation de Philarète en 1078, et petit-fils de Grigor Magistros, ancien duc de Mésopotamie et neveu du catholicos Grigor [*Vkayasēr*]. Révoltés contre Constantin X Doukas, ils obtiennent de Romain IV par chrysobulle, des villages dans la région de Goûbbos et Klaudia dès 1068, sur lesquels ils se replient depuis la Mésopotamie byzantine, alors traversée par les raids turcs. Dans ce domaine, Romain IV suit donc la politique générale de Constantin X de redéployer le système de défense impérial en s'appuyant localement sur l'aristocratie arménienne, dans le cadre d'un mouvement de repli stratégique consolidant le « second cercle » de la défense en Orient, et sans trop s'attarder dans un premier temps à régler profondément la question confessionnelle. Mais en cela aussi Romain IV va finalement se montrer plus offensif.

C. Marem à Tzamendos, un haut dignitaire impérial.



FIG. 23. VUE DES RUINES DE LA CITADELLE DE *TZAMANDOS*/ZAMANTI KALESI. (D'APRÈS LE SITE DU PINARBAŞI KAYMAKAMLIĞI/DISTRICT DE PINARBAŞI, 2000) AUJOURD'HUI PRÈS DU KÖY MELIKGAZI (VILLAGE DE MELIKGAZI).

A Tzamendos, le masque culturel s'inverse dans nos sources. Autant à Kars il s'agissait de présenter Gagik-Abas et Marem comme des souverains classiques et majestueux selon la tradition royale des Bagratuni, autant à Tzamendos il s'agit d'assumer l'intégration complète à l'Empire. Mais si la source de légitimité s'est transformée, ou s'est clarifiée, la perspective, elle, n'a pas changé sur le fond. Marem, puissant haut dignitaire byzantin est toujours au service de son lignage et de ses fidèles.

Il serait sans doute vain de chercher à distinguer le fonctionnement dynastique et « persan » des royautés arméniennes du fonctionnement administratif et « romain » de l'Empire byzantin. En ce dernier tiers du XIe siècle, les différences entre l'un et l'autre, si tant est qu'elles eussent été si profondes auparavant, ont pour le moins convergé, facilitant justement l'intégration des dynastes arméniens au dispositif impérial byzantin. Marem illustre parfaitement la plasticité totale de celui-ci, qui lui permet de se couler sans

aucune contradiction du rôle de princesse dynastique bagratuni la plus classique à celui de haut dignitaire impérial, selon les codes les plus convenus de son administration officielle.

FIG. 24. SCEAU DE PLOMB BILINGUE ATTRIBUÉ À LA PRINCESSE CUROPALATISSA MAREM, FILLE DE GAGIK. (D'APRÈS THOMAS F. MATHEWS, THEO MAARTEN VAN LINT, 2016).



Le corpus documentant le pouvoir souverain de Marem à Tzamendos, établi par les recherches de Gérard Dédéyan, confirme le rôle de Marem comme haut dignitaire impérial[270].

D'abord, on la voit succéder à son père dans sa charge de Curopalate, après sa mort en 1069. Aucune donnée de notre documentation actuelle ne permet d'établir que Gagik-Abas a été installé à Tzamendos comme Curopalate, ce n'est en fait que la « transmission » supposée à sa fille qui nous le révèle indirectement[271]. Le sceau de

[270] DÉDÉYAN G., *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés. Étude sur les pouvoirs arméniens dans le Proche-Orient méditerranéen (1068-1150)*, 2 vol., Lisbonne, p. 299-301.

[271] DÉDÉYAN G., *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés. Étude sur les pouvoirs arméniens dans le Proche-Orient méditerranéen (1068-1150)*, 2 vol., Lisbonne, p. 301 évoque quant à lui, en note 1, la possibilité d'une logique quasi-dynastique, le titre de *Curopalate* accordé par l'Empire byzantin à titre honorifique aux Bagratuni de Géorgie depuis le milieu du XIe siècle. L'empereur Michel VII étant marié à la princesse Marie d'Alanie, elle-même une Bagratuni de Géorgie, il s'agissait aussi de renforcer la promotion de cette dynastie dans le cadre de la parenté impériale.

plomb ici présenté mentionne ainsi Marem, en arménien, comme [*kuropalatissa*] dans une inscription encadrant une image orante de la Vierge, évoquant le type de la Blachernitissa, communément mobilisé comme talisman emblématique des dignitaires byzantin en charge d'un mandat de commandement. L'autre face est en grec et détaille davantage la dignité de Marem : [*kuropalatissa*] et fille de Gagik-Abas, en invoquant par une prière, la protection de la Vierge. Ce sceau bilingue illustre donc bien le fait que Marem est légitime comme aristocrate d'abord par son lignage, mais dans un cadre impérial, avec une éventuelle concession iconographique à l'Église de Constantinople.

Selon les usages habituels, Marem a probablement commandé elle-même la matrice de ce sceau. Le caractère exceptionnel d'une inscription bilingue plaide pour une production locale, sous son commandement, traduisant la synergie voulue par l'aristocratie arménienne et son Église.

Cela témoigne aussi de la culture politique sophistiquée de Marem. Ce sceau a probablement été élaboré dès le règne de Romain IV Diogène (1068-1071), empereur sous lequel Marem prend la succession de son père, et utilisé encore sous Michel VII Doukas (1071-1078). Même s'il n'est pas possible d'établir les liens que ces deux empereurs ont pu entretenir avec Marem, il est de toute façon logique que ce soit sous Romain IV Diogène que Marem se soit vue reconnaître la succession de son père avec le titre de [*kuropalatissa*] et la garde de Tzamendos. À n'en pas douter, cette succession s'est faite dans les formes conventionnelles de l'Empire byzantin, autant que cela a été possible. Il nous reste justement de l'époque de l'empereur Michel VII Doukas une constitution, conservée à la BNF et étudiée par Nicolas Oikonomidès[272]. Celle-ci prend la forme d'un rappel, révélant donc un usage régulier, qui institue que les places fortes, [en grec : *kastra*], dont Tzamendos est un exemple, sont bien des donations viagères et que

[272] OIKONOMIDES (N.), « The donation of castles in the last quarter of the 11th century », *in* OIKONOMIDES (N.), AHRWEILER (H.), *Documents et études sur les institutions de Byzance (VIIe-XVe s.)*, Londres, 1976, p. 413-417.

toutes les transmissions de celles-ci en héritage doivent se limiter à deux personnes successives [en grec : *prósôpa*], c'est-à-dire le bénéficiaire initial, ici ce serait Gagik-Abas, et son héritier désigné sans doute par testament, ici Marem, sa fille.

Peut-être est-ce donc dès la mort de son père que Marem se dote de ce sceau. Mais il est aussi possible que celui-ci soit une élaboration plus tardive, de l'époque troublée de Michel VII Doukas, durant laquelle Marem se montre justement beaucoup plus entreprenante. La disparition ou l'élimination de l'aîné de la dynastie, Gagik II d'Ani, dans le cadre de la répression menée par Michel VII, a sans doute aussi joué en faveur du déploiement d'une possibilité d'action plus grande pour Marem à ce moment, même si cela est par la force des choses.

En tout cas, après la défaite de l'armée impériale à Manzikert en 1071, la position de Marem à Tzamendos se trouve désormais plus directement exposée à la menace des assauts et des pillages des forces turques. La forteresse de Tzamendos borde en effet directement les axes de pénétration des flux migratoires des tribus *Oğuzlar* et turkmènes gravitant autour des Seljuks, et les routes d'invasion que suivent les armées turco-musulmanes, plus ou moins liées au pouvoir des sultans seljukides. Les uns appuient de toute façon les autres en un même mouvement invasif en l'espèce.

Alors que le pouvoir central de l'Empire byzantin est en proie à des luttes de factions dont la sédition est plus en plus ouverte, le dispositif de défense byzantin en Orient se redéploie comme il le peut. D'une part, autour des forteresses du Nord et de la mer Noire, centrées sur le Pont et la Chaldée, et d'autre part, autour des forteresses du Sud, centrées sur le Taurus et l'Euphratèse. Ce redéploiement, couplé avec la coupure des relations directes et régulières avec Constantinople entraîne la germination de différents espaces post-impériaux, autonomes de fait.

Marem se trouve certes dans une situation délicate, entre les conquêtes des émirs turcs et les usurpations audacieuses de *P'ilartos Varažnuni*/Philarète Brakhamios (1071- après

1086), le plus haut dignitaire local byzantin restant, mais hostile à Michel VII. Cependant, elle est aussi en mesure de saisir des opportunités nouvelles. Sa situation fait d'ailleurs écho à celle d'une autre [*kuropalatissa*], Hélène Tornikinè, pour laquelle Jean-Claude Cheynet propose la possibilité qu'elle fut cette épouse d'un Batatzès citée par Attaliatès, que l'on voit active à Rhadeistos en Thrace en faveur de la faction de Nicéphore Bryennos lors de sa révolte contre Michel VII, en 1077[273]. Hélène Tornikinè a été un exemple de ces « patriciennes à ceinture » ou [*zôstè*], une dignité byzantine propre aux femmes de haut rang, qui se placent sur le plan protocolaire immédiatement sous l'impératrice. Le vêtement honorifique des [*zôstei*] était le [*lôros*], une écharpe richement brodée d'or et de pierres précieuses, un attribut qui fait écho au [*tiraz*] arméno-persan.

À l'autre bout de l'Empire, Marem dispose en tout cas elle aussi de charges officielles comparables, de titres soulignant sa grande dignité et surtout d'un prestigieux héritage en terme de lignage et de fidèles. Tous ces avantages lui donnent une marge de manœuvre pour déployer son pouvoir local dans le cadre des luttes de factions qui déchirent le pouvoir central. Son action reste néanmoins confinée à l'espace de ce dispositif post-impérial auquel le réseau multiforme de Philarète Brakhamios donne forme.

Il est donc tout aussi possible que le sceau de Marem soit une création de cette période, alors que se redessine la carte des fidélités et que se redéploient, dans le désordre, les troupes impériales dans ces nouveaux espaces « déconcentrés » et surtout désarticulés de la défense impériale. Ces troupes impériales sont en outre très diverses. On y trouve des éléments arméniens, issus des troupes byzantines locales et sans doute ralliées au

---

[273] CHEYNET (J.-C.), « La patricienne à ceinture », *in* HENRIET (P.), LEGRAS (A.-M.) dir., *Au cloître et dans le monde, femmes, hommes et sociétés (IXe-XVe s.)*, Paris, 2000. Il relève dans cet article tous les noms des femmes [*zôstè*] que nous sommes en mesure d'identifier, dont beaucoup appartiennent à la noblesse arménienne ralliée à Byzance, dont une « Khousousa », épouse de Sénachérim, prince du Vaspourakan, qui intègre l'aristocratie impériale en 1022 après avoir cédé sa principauté, leurs enfants devenant l'un Magistros et l'autre Curopalate. La haute dignité de ce titre se dévalue néanmoins rapidement dans le cadre de la guerre civile et d'une l'inflation dans la distribution des titres qui s'ensuit.

Patriarcat de Constantinople, avec les restes des [*tagmata*] impériaux. S'y ajoutent les troupes de [*azat*] issus des réseaux liés aux grandes dynasties royales arméniennes ralliées, mais en plein effondrement, et fidèles au catholicos Grigor [*Vkayasēr*] (1066-1105), alors en exil.

D. Dignitaire de l'Empire, fidèle de l'Église arménienne et servante des siens :

Marem, comme princesse Bagratuni et dignitaire impérial, est donc en mesure d'incarner la nouvelle synthèse émergente de ce naufrage des faisceaux souverains des Bagratuni. Mieux même sur le plan symbolique que Philarète. Sous son autorité, Tzamendos s'émancipe, sans tomber réellement dans l'orbite de la puissance de Philarète, profitant même d'y être adossée. La prestigieuse bibliothèque et les scribes compétents, pour l'essentiel ramenés de Kars sans doute, permettent d'exercer une attractivité qui polarise autour de Marem une véritable cour palatiale où brillent durant une décennie, les derniers feux de l'Arménie des Bagratuni[274]. Le catholicos Grigor [*Vkayasēr*] y a d'ailleurs séjourné en personne[275], autant attiré par la sécurité du lieu (cependant de plus en plus exposé[276]), que par les possibilités d'études offertes par l'actif atelier de production et par la bibliothèque locale. En outre, dès son installation à Tzamendos en 1065, Gagik-Abas est intervenu pour organiser la nomination du catholicos de l'Église arménienne dans le cadre

[274] MATTHEWS (T. F.), VAN LINT (T. M.), « Kars-Tsamandos Group of Armenian Illuminated Manuscripts of the 11th Century » *in* ASUTAY-EFFENBERGER (N.), DAIM (F.) dir., *Der Doppeladler*, *Byzanz und die Seldschuken in Anatolien vom späten 11. bis zum 13. Jahrhundert*, Heidelberg : Propylaeum, 2016, p. 91-94, émettent l'hypothèse que Marem ait fait produire à Tzamendos la copie des évangiles dite « *l'Évangile de Trébizonde* », dont le format comme le style montrent une possible parenté avec l'exemplaire produit à Kars par le roi Gagik-Abas. Il s'agirait pour Marem d'affirmer par une donation d'une envergure similaire à celle de son père, toute l'étendue de sa puissance et de sa piété. Si cette hypothèse se vérifiait, cela irait bien dans le sens de confirmer la place de Tzamendos comme foyer culturel de première importance à son époque, sous l'autorité et le pouvoir de Marem.

[275] Gagik-Abas a été son principal protecteur, et le catholicos reste dans l'orbite de Tzamendos sous la protection de Marem donc, au moins jusque vers 1073, suite à la mort de Gagik II d'Ani, dernier dynaste en mesure d'incarner avec une certaine crédibilité militaire l'alliance entre les faisceaux arméniens et l'Empire byzantin.

[276] Toutefois, la seule attaque bien documentée sur Tzamendos vient du chroniqueur syriaque Bar Hebraeus, qui mentionne à l'hiver 1069-1070, un assaut de l'émir Afshin, au service de Hajib Gümüstegin, qui se solde finalement par un compromis : Marem laissant les troupes de l'émir se ravitailler, sans commettre ni pillages, ni destructions. BAR HEBRAEUS, *La chronographie de Bar Hebraeus. Ktābā dmaktbānut zabnē. L'histoire du monde d'Adam à Kubilai Khan*, TALON (P.), éd. et trad., 3 volumes, Fernelmont (Belgique), 2013, p. 220. Sortis de cet épisode, qui d'ailleurs se solde apparemment sans offense pour la forteresse et les habitants qu'elle protège, Tzamendos semble avoir constitué un refuge relativement paisible jusqu'à la mort de Marem, dans des circonstances inconnues.

byzantin, c'est-à-dire en la plaçant sous le patronage du basileus[277]. Tzamendos apparaît dès lors comme un point d'appui pour l'intégration impériale des réseaux arméniens souverains, ainsi que de l'Église arménienne qui les soutient.

Sous le règne de Michel VII Doukas justement, y est produite la copie d'un Évangile par un scribe nommé Yovhannēs, sous la commande de Smbat fils de Vahṙam, titré comme *patrik*/patrice[278] :

> *A. Dans la 563e année de l'ère des Arméniens <en 1077> sous la royauté des Grecs, de Michel (VII), fils de Doukas, César des Romains, sous le curopalatissat [*Karapałatut'iwn*] de Marem pieuse [barepašt] et puissante, notre dirigeante [*patron*] et fils de seigneur, au temps des honorés de dieu et de nos spirituels [*hogewor*] seigneurs Catholicos des Arméniens, Tēr Grigor et Tēr Georg, moi Smbat le patrice, fils de Vah$am[279], je fus désireux des lettres de Dieu, des saints évangiles, avec un grand désir et un cœur aimant. Avec empressement je donnai à écrire au scribe Yovhannēs, par des exemplaires fiables et authentiques.*
>
> *J'ai commandité cela dans l'allégresse de mon âme, dans la clarté et dans la rédemption de ma vie, faites mémoire de moi et de mes parents et frères, vivants et décédés, et de tout mon lignage [*azg*], dans la lecture et dans les joies des enfants consacrés de l'Église, le trésor de la nuit éternelle aux cieux et inviolable.*
>
> *Maintenant, je vous prie vous tous, vous qui lisez et êtes illuminés, qui vous vous enrichissez, avec une opulence renouvelée, des testaments de Dieu. Faites mémoire devant la faute, du sacrifice du*

---

[277] Ce serait même d'ailleurs à Marem, si on en croit le témoignage postérieur de Nersēs de Lambron, que l'ancien roi de Kars confia la mission de négocier auprès de l'empereur Michel VII la nomination du catholicos. Même si cette affirmation est douteuse sur bien des plans, elle illustre à la fois la culture helléno-arménienne de Marem et l'envergure de son rang et celle de son réseau, à la cour du basileus. ANANIAN (B.), « Grigor Vkayasēr », in *Bazmavep* 150 (1992), Venise, p. 7-30.

[278] DÉDÉYAN G., *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés. Étude sur les pouvoirs arméniens dans le Proche-Orient méditerranéen (1068-1150)*, 2 vol., Lisbonne, p. 301, émet l'hypothèse que ce Smbat puisse être le petit-fils du Magistros Smbat Pahlawani, lui-même apparenté au célèbre Grigor Magistros.

[279] La transcription utilisée, voir *infra*, donne « *Vaṙam* » à ce paragraphe, probablement une coquille, puisque plus loin on lit bien Vahṙam.

*Christ, peut-être notre terrible faute sera-t-elle pardonnée dans son autre venue, lorsque les paroles sont épuisées et que les oeuvres règnent [*t'agoren*].*

*Dans cette année-ci, avec ceux ayant été jugés dignes par le Dieu charitable [*mardasēr*] de prendre la forme et la sagesse de la vie religieuse, en se précipitant à la porte de la miséricorde de Dieu, entrant dans la porte de la vie, prenant le nom d'adoption du père céleste, on m'appela Yovhannēs, à la place de mes surnoms interdits (ou abandonnés). Dans les flots de la vie, je n'ai pu atteindre l'aimable dans cette route, sur laquelle dans le sommeil de la rose [*vard&n'-*], j'attendais.*

Maintenant, je vous supplie vous tous, religieux affûtés et vêtus de lumière, faites moi devenir [des vôtres ?] par le secours de vos prières, enfin que moi aussi le Christ me pardonne dans sa sainte parousie.

B. Est commanditaire de ce saint Evangile, Smbat fils de Vah$am, le fidèle au Christ et bien-triomphant patrice, souvenez-vous dans le Seigneur, et de ses parents, et de ses frères, endormis dans le Christ, que le Christ-dieu les pardonne dans sa glorieuse parousie[280].

Voilà de quoi compléter le portrait de Marem. Elle est ici présentée clairement comme une part subordonnée de l'Empire, dont le maître est à la fois « roi des Grecs » et « césar des Romains ». La deuxième expression reflète l'essence supérieure du titulaire de l'Empire sur les rois, à laquelle Marem, comme princesse arménienne, est donc incorporée comme « Romaine » au sens abstrait. Les valeurs de sa dignité de [*kuropalatissa*], se déclinent aussi de manière abstraite. Sa dignité est confondue avec sa charge concrète de gardienne de forteresse, en ce qu'elle agit d'abord de par son rang, comme une noble virile, un pasteur féminin, une dirigeante [*patron*], pieuse et puissante. Notons que presque rien n'est mentionné de sa parenté royale, puisqu'elle est présentée comme « *fils*[281] *de seigneur* », sans plus de précision. La construction sophistiquée, et même

[280] Annexe 1, 1/130, feuille 1064–1080, pour la référence du texte édité en arménien.

[281] Le terme arménien [*vordi*] employé dans le colophon peut tout aussi bien signifier « enfant » que « fils », mais de toute façon pas « fille ».

déroutante, de cette présentation témoigne en tout état de cause d'un haut niveau d'abstraction et donc d'une réflexion sur la fidélité politique et l'exercice du pouvoir qui se révèle plastique et dictée par les nécessités du moment.

Ce témoignage nous rapporte aussi deux dimensions concrètes de l'exercice du pouvoir de Marem. D'abord, il manifeste le haut patronage d'un *scriptorium* et sans doute d'un centre de formation des cadres ecclésiastiques de l'Église arménienne, que Marem soutient et promeut ouvertement, à côté de sa fidélité impériale. Cela est conforme à tout ce que son lignage, jusqu'à son propre père, a tenté de développer jusque-là.

La mention du catholicos Grigor Pahlawuni et de son co-adjucateur Gēorg est à replacer ici dans le contexte de l'intense activité du Patriarche de l'Eglise arménienne, qui mène justement alors une vaste mission diplomatique qui l'a conduit de Constantinople à Rome, puis en Égypte auprès des troupes arméniennes du vizir des Fatimides, Badr al-Jamali[282]. L'activité culturelle produite sous Marem semble ainsi se traduire selon ce schéma : usage protocolaire de la langue arménienne, développement d'institutions ecclésiastiques propres, le tout dans un cadre totalement impérial, mais d'expression arménienne. Cela est conforme à toute l'éducation qu'a reçue Marem et au programme engagé si brillamment par son père, qu'elle met tout en oeuvre pour prolonger et accomplir.

De ce point de vue, Tzamendos peut-être vu comme un étendard de la synthèse « idéale » proposée par les élites arméniennes. Ajoutons que cette proposition se fait aussi sous la pression d'un puissant sentiment eschatologique que l'on ressent à travers ce document. La rhétorique de la faute est, certes, un *topos* du genre dans les colophons

---

[282] Ce grand personnage est lui-même d'ascendance arménienne. Voir à ce sujet DÉDÉYAN G., *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés. Étude sur les pouvoirs arméniens dans le Proche-Orient méditerranéen (1068-1150)*, 2 vol., Lisbonne, p. 246-276, qui présente les pérégrinations du catholicos en détails depuis son départ probable de son séjour dans l'orbite de Marem, à la suite de la mort de Gagik II d'Ani en 1073, jusqu'à son ultime refuge auprès de l'*azat*/noble combattant Goł Vasil, à la tête d'un des derniers faisceaux de loyalistes aux Bagratuni et à l'alliance impériale, en 1101-1110, autour de K'esun et de Ra'bān. Goł Vasil porte le titre de *Sebaste*/Auguste selon KAŽDAN (A. P.), *Les Arméniens dans l'aristocratie byzantine aux XIe-XIIe s.* (en russe), Yerevan 1975, p. 42-43.

mais, relié aux éléments contextuels témoignant de l'action qui se déploie autour de Marem, c'est aussi le reflet d'une oeuvre idéologique que les cadres ecclésiastiques arméniens tentent de formuler pour inscrire les transformations en cours dans une perspective acceptable, c'est-à-dire permettant autant que possible la reproduction du système souverain arménien aristocratique et dynastique.

Que cette reproduction doive trouver une nouvelle forme cela n'est pas en soi une une faillite ou une capitulation. C'est un appel au mouvement, à la réforme, et on voit plutôt à travers la concordance de ces témoignages une action partagée, qui cherche même à se coordonner, autour des cadres locaux de la noblesse et ceux de l'Église, manifestement très actifs et entreprenants. Rien n'indique en tout cas dans cette situation un effondrement.

Une des dimensions les plus emblématiques du pouvoir souverain de Marem est bien entendu liée à sa charge avant tout militaire en tant que gardienne de forteresse. Il est certes relativement exceptionnel de constater la direction d'une activité militaire sous la conduite d'une princesse, mais le contexte dramatique ne permettait de toute façon pas de faire autrement, si on voulait sauver au mieux les formes de la légitimité dont avait besoin le réseau entourant Marem. Son action combattante ne fait donc pas de doute au vu de la présence autour d'elle d'une noblesse militaire et du témoignage de Bar Hebraeus dont nous avons déjà parlé[283]. Le fait qu'elle puisse se trouver en mesure de maintenir des troupes, d'entretenir la forteresse et tout le système défensif qui en dépend, suppose que Marem se trouvait aussi à la tête de ressources fiscales conséquentes, dont le prélèvement a dû être assuré dans la durée. La situation semble en tout cas se maintenir de manière assez stable jusqu'à la fin des années 1070, même si la quasi-fuite du catholicos de ses domaines en 1073 a dû être un rude coup sur le plan

[283] Voir note *supra* et aussi DÉDÉYAN G., *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés. Étude sur les pouvoirs arméniens dans le Proche-Orient méditerranéen (1068-1150)*, 2 vol., Lisbonne, p. 300, mentionne aussi le cas de l'épouse de Goł Vasil qui, selon la même source, dirige la forteresse et les troupes de Samosate, sur l'Euphrate après la mort de son époux en 1112.

symbolique[284]. Rien n'indique néanmoins qu'il n'ait pas eu initialement l'intention de revenir d'ailleurs, mais au bout du compte, la position des faisceaux de Goł Vasil sur l'Euphrate (ancien fidèle des Bagratuni et titré par l'Empire, bien que peut-être moins prestigieux), s'est avérée plus solide et plus durable[285]. En tout état de cause, la coupure des relations régulières avec Constantinople a été un atout pour la puissance financière de Marem. Cela lui a donné toute latitude pour concentrer dans ses mains la majeure partie des ressources fiscales de toute nature de ses domaines et pour s'assurer la loyauté de son réseau. Bien sûr, cet avantage s'accompagne de faiblesses non négligeables, comme la quasi impossibilité de bénéficier de renforts venus de Constantinople sur le plan militaire. Sur le plan économique, il faut aussi tenir compte de la possible ruine des activités de production et d'échanges, ou de la fuite des travailleurs plus ou moins asservis que les sources désignent comme *mšak*/cultivateurs, domestiques et *vastakawor*/travailleurs affermés ou au contraire journaliers[286]. Le pire ayant peut-être été la fuite de ses *azat*/combattants ou des cadres religieux locaux.

Pour être effective, l'action de Marem a en effet besoin de relais concrets de commandement et de gouvernement. Précisément, Smbat fils de Vahṙam, lui-même

---

[284] Les difficiles relations ecclésiastiques entre le clergé arménien et les autorités de Constantinople sont en soi un domaine d'étude bien documenté, on se réfère ici à AUGÉ (I.), DÉDÉYAN (G.), *L'Église arménienne entre Grecs et Latins, fin XIe - milieu XVe siècle*, Paris, 2009, approfondi concernant les rapports arméno-byzantins dans AUGÉ (I.), *Église en dialogue : Arméniens et Byzantins dans la seconde moitié du XIIe siècle*, Louvain, 2011. Pour un panorama des relations ecclésiastique élargi, on peut aussi se référer à MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe s.)*, T.1, Paris, 2012, p. 517-599.

[285] Sur cette principauté arménienne autonome et post-impériale voir DÉDÉYAN G., *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés. Étude sur les pouvoirs arméniens dans le Proche-Orient méditerranéen (1068-1150)*, 2 vol., Lisbonne, p. 1057-1174, qui en fait une principauté « nationale », ce qui est sans doute discutable, sur le plan notionnel.

[286] DÉDÉYAN G., *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés. Étude sur les pouvoirs arméniens dans le Proche-Orient méditerranéen (1068-1150)*, 2 vol., Lisbonne, p. 132, propose comme traduction de ce terme, donné par la Chronique de *Mat'ēos Uṙhayec'i*/Matthieu d'Édesse, le terme de journalier, mais le dictionnaire Calfa ne semble pas aller dans ce sens.

vraisemblablement un Pahlawuni[287], est un exemple de cadre militaire du palais de Marem. Titré Patrice, il est probablement un des plus hauts gradés de ses troupes, et très certainement membre de sa cour. Ses qualificatifs de *k'ristosasēr*/fidèle au Christ et de *pareyałt'oł*/bien-triomphant, illustrent ses vertus militaires, et donc son action combattante. Au regard du témoignage de Bar Hebraeus, évoquant l'attaque sur Tzamendos à l'hiver 1069-1070 par l'émir Afshin[288], séparé donc de 7 ans de la production de ce colophon, la situation locale semble alors relativement apaisée. Le scribe Yovhannēs fait état de son appel à entrer dans les Ordres, montrant que le recrutement local de cadres religieux semble assuré de manière régulière. Le patrice Smbat, quant à lui, évoque la mort de son frère, mais non lors d'un combat. Non nommé, il est peut-être mort encore jeune d'une cause non liée à l'insécurité. En tout cas, rien d'explicite ne transparaît alors que la situation documentée par ailleurs dans les sources littéraires notamment, évoque des situations dramatiques dans d'autres secteurs.

Malgré tout, la situation de Marem à Tzamendos ne semble pas se prolonger au-delà des années 1070. On peut supposer que la forteresse a été emportée dans la tourmente de la fin de cette décennie. On la sait disputée entre divers faisceaux des Danischmendides et Seljukides, jusqu'à la prise de contrôle définitive de ces derniers dans les premières décennies du XIIe siècle. Mais plus probablement encore, le réseau souverain autour de Marem a dû se désagréger à sa mort sans héritier ni perspective, pour se recomposer ailleurs. Le secteur reste néanmoins encore longtemps, au-delà même de notre période d'ailleurs, un territoire arménien ou arménisé et très régulièrement, un foyer d'autonomie,

---

[287] Selon l'hypothèse présentée par DÉDÉYAN G., *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés. Étude sur les pouvoirs arméniens dans le Proche-Orient méditerranéen (1068-1150)*, 2 vol., Lisbonne, p. 301.

[288] Voir note 275 *supra*.

qui se recompose autour de la bourgade de Tomarza[289], à environ 60 km au sud-ouest de la forteresse. Toutes les communautés arméniennes du secteur sont d'ailleurs progressivement polarisées par *Kesaria*/Césarée et la Cour de son évêque, qui compose une nouvelle organisation gouvernementale sous la protection souveraine du Sultanat des Romains, en agglomérant probablement divers éléments de la population arménienne du secteur, que la présence des ultimes faisceaux souverains des Bagratuni ont consolidés.

Tout l'appareil souverain agrégé autour de Marem n'a donc pas quitté le secteur. L'essentiel des troupes de son [*azatagund*] certainement, comme une partie des religieux peut-être, sont attirés comme d'autres au même moment, par les opportunités souveraines sur l'Euphrate ou autour des forteresses de Cilicie. Ces bandes armées cultivent leur fidélité impériale, de plus en plus abstraite, et plus encore leur appartenance prestigieuse à l'[*azg*] déchu des Bagratuni, auquel leurs chefs ne vont pas encore jusqu'à s'identifier.

L'héritage des manuscrits de Tzamendos est aussi une piste que l'on peut suivre. On a déjà mentionné le cas probable de l'ouvrage de grande envergure intitulé « *Évangile de Trébizonde* » réalisé par Marem à Tzamendos sur le modèle de celui que son père avait commandé à Kars[290]. On trouve aussi une série diverse de livres issus de la bibliothèque transférée à Tzamendos dont certains ont servi de modèles pour des copies[291] et, enfin, on sait que la notabilité locale a conservé et assuré l'entretien de l'exemplaire du patrice Smbat, puisqu'un colophon postérieur, daté de 1220, atteste la restauration de sa reliure, assurée par un certain Grigor, sur la commande d'un couple de notables, Xayter le savant

---

[289] Un atelier de copie y est actif au moins dès 1206, avec un colophon attesté sur une copie d'Évangile réalisé par le [*k'ahanay*] Grigor pour Xətərpač et sa femme Kulasar, qui est décédée au moment où s'achève la copie. Tout ce personnel se place sous l'autorité de l'évêque Tēr Azaria de *Kesaria*/Kayseri. Annexe 1, 2/23, feuille 1201-1220.

[290] Voir *infra* note 273.

[291] Voir *infra* note 257 pour une liste.

[*čanač'iwr*] avec son épouse Emenik[292]. On peut même supposer que l'exemplaire se soit replié avec les cadres religieux de la cour de Marem à Tomarza, en ce que le personnel ici actif semble identique à celui de la copie d'un autre Évangile[293], ce qui confirmerait l'idée qu'une partie du personnel et de la cour de Marem se soit bien repliée un siècle plus tôt vers Tomarza, et y a poursuit, en le reformulant, l'héritage de Marem de Kars.

Pour conclure, quelle genre de princesse fut donc Marem ? Quelle fut la forme et le contenu de son pourvoir souverain ? On a vu que les éléments de continuités, prolongeant les traditions royales des Bagratuni et les termes du ralliement à l'Empire romain de Byzance semblent prévaloir, malgré les ruptures très fortes ou peut-être en raison de celles-ci. Mais cette continuité doit trouver à s'exprimer dans une reformulation structurelle, tant laïque que religieuse, que met justement en pratique Marem ou qu'en tout cas formulent les cadres autour d'elle, dans une position de service. La forme de son pouvoir poursuit autant que possible le cadre impérial, mais avec un net éloignement des liens de subordination les plus directs en raison des circonstances.

Le repli de l'aristocratie dynastique arménienne, de ses guerriers et de son Église, si on suit l'exemple de Marem, a aussi tout d'une oeuvre de régénération sous la forme d'un ralliement à un Empire perçu comme un bien commun supérieur et englobant. Mais au gré des circonstances, de l'isolement et des usurpations plus ou moins ouvertes et foisonnante, ce mouvement prend de plus en plus la forme de répliques post-impériales autonomes, élémentaires et arménisées, dont Tzamendos est un des prototypes.

---

[292] Annexe 1, 2/81, feuille 1201-1220. Rien n'atteste néanmoins que l'exemplaire soit resté sur place, mais le colophon ne précise pas non plus de localisation nouvelle. Ceci dit, s'il a été déplacé à la fin du XIe siècle, on peut penser que pour les personnes engagées dans cette restauration, l'exemplaire a de toute façon toujours été là où il se trouvait, ou du moins que sa localisation était une évidence.

[293] Annexe 1, 2/23, feuille 1201-1220, on retrouve ici, 14 ans plus tard, mais toujours à la même génération, un *k'ahanay* Grigor et un notable du nom Xətər ou Xayter, la première fois *pača*/ dirigeant, équivalent ailleurs de *paron*, et ensuite *čanač'iwr*/l'initié. Ces qualificatifs attestent l'appropriation et les transformations des valeurs aristocratiques du service dans un cadre islamisé comme nous le verrons plus loin.

Forte de son éducation et en toute fidélité à ses principes, plus qu'à un lieu ou même à un patrimoine, Marem manifeste son pouvoir souverain avant tout comme au service d'une perspective qu'elle a tout mis en oeuvre pour prolonger. Il s'agit d'organiser son réseau de fidèles autour d'une base en mesure d'assurer son existence et sa reproduction, en tant que faisceau de combattants et de religieux au service de la communion chrétienne. Notons cependant la chose suivante : autant il est possible de suivre l'action de Marem et de son réseau et de lui donner un sens, autant il est frappant de constater l'absence totale de colophons où elle s'exprimerait, ou au moins, où on la ferait s'exprimer. Marem n'apparait finalement que de manière abstraite, comme l'effigie d'un pouvoir collectif dont elle est la tête et l'incarnation de la légitimité.

Elle donc est portée par son réseau, et cela met en lumière sa fonction et son nom, mais laisse totalement dans l'obscurité sa personne. Parler de Marem de Kars, comme l'a vu, ce n'est donc pas à proprement parler d'une personne, mais davantage d'un pouvoir et de la façon dont il s'est organisé et recomposé au gré de l'existence de cette princesse Bagratuni. Sa dimension souveraine est en fait la manifestation collective et réticulaire d'un pouvoir, qui se noue autour de son nom et de sa figure.

Cela ne préjuge rien de sa personnalité bien entendu, ni de sa capacité à agir de manière décidée et entreprenante, ce qu'elle a manifestement accompli. À la fois déterminée et active, Marem fut à n'en pas douter une femme à l'esprit hautement cultivé, habitée de la dignité son rang et dotée d'une éducation particulièrement développée. Fille unique d'un dynaste de grande envergure décidé à faire de sa fille une héritière digne de son lignage, Marem a su gagner par son autorité et son expérience la fidélité et l'obéissance d'un vaste réseau, qu'elle a œuvré à servir, élever et protéger de son mieux. La personnalité de Marem a aussi été forgée par un parcours à la fois raffiné et marqué d'épreuves terribles, comme ce terrible massacre des fidèles dont les siens avaient la garde lors des fêtes de

l'Épiphanie 1054[294], auquel elle a certainement assisté impuissante, depuis son imprenable forteresse. A-t-elle revu les horreurs de ce terrible souvenir lors de cet hiver 1069, lorsque les troupes de l'émir Afshin campent au pied de sa nouvelle forteresse ?

En fait, même si Gérard Dédéyan a proposé, avec d'autres, de qualifier Marem de « princesse combattante », ce qui nous est parvenu de son action la montre plutôt conciliante. Elle parvient victorieusement, mais néanmoins sans combat pour autant que l'on puisse le dire, à éviter un nouveau massacre de ses protégés lors de l'épisode de 1069. Cela s'explique bien sûr par la valeur des troupes dont elle dispose, mais peut-être aussi parce qu'elle sent comme une partie de son personnel sans doute, que les temps vont de plus en plus vers la conciliation ou l'intégration à l'Empire de l'islam, si cela est possible. Les chrétiens syriaques, nombreux dans son nouveau domaine, y sont préparés, mieux en tout cas que ne le sont les faisceaux des combattants [*azat*] qui la servent, belliqueux et déterminés à poursuivre le combat pour l'Empire chrétien, et qui sont davantage poussés à la fuite en avant eschatologique. Marem, élevée dans le dialogue polémique et la lutte avec l'islam mais aussi dans les raffinements de la culture arabo-persane et l'irrépressible attraction d'une islamisation arménisée, à laquelle les savants de son entourage répondent en développant une voie chrétienne en mesure de faire face à celle-ci, a-t-elle senti toutes ces contradictions ? Nous ne le saurons jamais, mais c'est en tout cas bien l'orientation de l'intégration que suivront les bases de ce qu'elle laisse en héritage dans le secteur.

294 ARISTAKES LASTIVERTC'I, *History,* trad. BEDROSSIAN (R.), chap. 15, attalus.org (consulté mars 2021).

2.2 : La reine Kir Anna / Keŕan (vers 1250 à 1285) : la souveraineté aristocratique en contexte post-impérial :

La *t'aguhi*/reine Keŕan aussi nommée Kir Anna, que l'on peut aussi orthographier Kirannay ou Kir Annay (av. 1262-1285), est sans doute la mieux documentée des princesses souveraines arménienne du XIIIe siècle[295].

L'origine étymologique du nom Keŕan est de manière significative un hellénisme, venu du grec *Χυρια Αννα*/Kyria Anna, ce qui donnerait selon H. Ačaŕean si on transcrivait complètement du grec en arménien : [*Tiruhi Anna*][296]. C'est un nom qui semble assez utilisé aux XII-XIIIe siècle en Cilicie. Ainsi, la tante paternelle de la reine Keŕan, notamment, se nommait aussi Keŕan[297].

[295] Pas seulement par les textes, mais aussi par l'iconographie, voir Sirapie DER NERSESSIAN, *Miniature Painting in the Armenian Kingdom of Cilicia from the Twelfth to the Fourteenth Century*, Washington D. C., 1993, et sur le corpus permettant de la documenter : MUTAFIAN (C.), « Guérane de Lampron, la dernière grande reine d'Arménie (XIIIe siècle) », *in* DE CARIO (F.) et TAVERNA (D.) dir., *Dame, Draghi e cavalieri : Medievo ai femminile*, Turin, 1997, p. 39-42.

[296] AČAŔEAN (H.), *Hayoc' anjnanunneri baŕaran* (=Dictionnaire prosopographique arménien), vol. II, Beyrouth, 1972, p. 616.

[297] Annexe 1, 5/1029 et 2/260, feuille 1221-1240, pour la référence des colophons édités en arménien.

A. La reine Keŗan, princesse Het‘umide de la branche aînée de Lambron.



FIG. 25. VUE DU SITE ET DES RUINES DE LA CITADELLE DE LAMBRON/NAMRUN KALESI. (D’APRÈS LE SITE ANATALU AJENSY, SERINA AVCI, 2020) AUJOURD’HUI PRÈS DE ÇAMLIYAYLA.

Keŗan est d’abord une des filles du puissant *išxan*/prince Het‘um (1237-assassiné ou mort au combat avant 1274), un des seigneurs de la solide forteresse de Lambron et familier de la cour du *t‘agawor*/roi des Arméniens de Cilicie Het‘um Ier (1226-1269), dont il est lui-même le cousin (le roi étant le fils de la soeur de son père : Kostandin de Lambron, assassiné en 1250)[298]. On sait aussi que sa mère s’appelait T‘ewano[299], calque du grec *Θεοφανη*/Teophani, un nom aussi porté par une de ses cousines, fille de son oncle paternel Ōšin (1237-1294), *marağaxt*/maréchal de l’armée royale, et par sa grand-mère paternelle sous la forme *Stefani*[300].

298 Pour la table généalogique permettant de situer Keŗan dans sa dynastie et son lignage, MUTAFIAN, (C.), *L’Arménie du Levant (XIe-XIVe siècle)*, T. II, Paris, 2012, planche n°32.

299 Annexe 1, 6/42, feuille 1261-1280, pour la référence du colophon édité en arménien. Voir aussi AČAŔEAN (H.), *Hayoc‘ anjnanunneri baŗaran* (=Dictionnaire prosopographique arménien), vol. II, Beyrouth, 1972, p. 291 et 308.

300 Annexe 1, 2/352, feuille 1261-1280, pour la référence du colophon édité en arménien.

On est peu renseigné sur la jeunesse de la princesse avant son mariage autour de 1262. Elle a plusieurs frères et soeurs, aux noms latins, tous engagés par ailleurs dans la participation au pouvoir souverain : Alic[301], Mariam[302]. Peut-être peut-on y ajouter un *Ṙemund*/Raymond, titré sénéchal (1266-1316)[303], qui se trouve parmi les otages que le roi Het'um Ier envoie en 1268 pour libérer son fils Lewon, l'époux de Keṙan, et donc aussi le beau-frère de ce *Ṙemund*, capturé par les Mameluks.

Plus largement, il importe donc de situer Keṙan dans son lignage, qui constitue l'aspect central de ce qui la détermine en grande partie, et qui organise le réseau dans lequel elle a formé sa culture et l'espace social par lequel elle se montre en capacité d'agir le moment venu.

Comme de nombreux autres faisceaux de l'aristocratie dynastique arménienne, les Het'umides semblent appartenir à l'origine à un lignage gravitant aux marges des royaumes Bagratuni et de l'émirat arméno-kurde des Cheddadides de Ganjak'. À suivre le récit de Samuēl d'Ani, qui écrit dans le dernier tiers du XIIe siècle pour le catholicos Grigor [*Tła*] (1173-1193)[304], la dynastie serait venue en 1073 en Cilicie depuis un domaine patrimonial nommée Mayriac' ǰur[305], qui a dû faire partie du royaume des Ałuank' arménisés de P'aṙisos, démantelé au cours du XIe siècle[306]. La possession de ce domaine

---

301 Alic, princesse souveraine à Chypre avec le titre de *sinēǰalēs*/sénéchal de son époux, MUTAFIAN, (C.), *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe siècle)*, Tome I, Paris, 2012, p. 342, commande plusieurs livres dans les années 1310 à l'atelier du célèbre scribe Step'annos [*Goyneriric'ean*], qui y est installé depuis 1307 : Annexe 1, 3/92, 10/2, 4/265, feuille 1301-1320, pour la référence du colophon édité en arménien.

302 Mariam, se présente en 1295 dans un *aławt'agirk'*/livre de prière dont elle la commanditaire , Annexe 1, 2/613, feuille 1281-1300, pour la référence du colophon édité en arménien.

303 C'est une hypothèse que propose de démontrer MUTAFIAN, (C.), *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe siècle)*, T. I, Paris, 2012, p. 343-344.

304 Cité ici par DÉDÉYAN G., *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés. Étude sur les pouvoirs arméniens dans le Proche-Orient méditerranéen (1068-1150)*, 2 vol., Lisbonne, p. 660.

305 On pense pouvoir localiser ce domaine dans un petit vallon au nord-ouest de la ville actuelle de Laçin, frontalière entre l'Arménie et l'Azerbaïdjan, autour des ruines d'un petit ensemble monastique, MUTAFIAN, (C.), *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe siècle)*, T. I, Paris, 2012, p. 337.

306 MUTAFIAN, (C.), *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe siècle)*, T. I, Paris, 2012, p. 279-280.

devait être menacée à ce moment, tout à la fois en raison du repli général des forces Bagratuni, des raids seljukides dans le secteur et de la pression des émirs de Ganjak‘. Par ailleurs, toute la région du Siwnik’ et de l’Arc‘ax connaît simultanément une recomposition des pouvoirs souverains locaux et des luttes d’influences entre les différents faisceaux aristocratiques, qui aboutissent notamment à l’établissement des principautés du Xač’en à la fin du siècle.

Dans tous ces mouvements, les Het‘umides ont manifestement vu leur position s’affaiblir localement. Alors, soit en raison de leur loyalisme, soit parce que ce loyalisme constituait une issue, ils laissent leur domaine pour se joindre aux forces aristocratiques arméniennes repliées dans l’espace impérial byzantin, mais on ignore cette fois complètement les conditions de cette reddition. Ils rejoignent en tout cas le *išxan*/prince Apl-Łarib Arcruni, un fidèle du roi Bagratuni Gagik, alors chargé par l’empereur Michel VII de tenir la Cilicie byzantine avec la dignité et le titre de *Magistros*.

Celui-ci dote la dynastie de la puissante forteresse de Lambron, sur les contreforts des Monts Taurus, avec son terroir de *geawł*/communautés villageoises et de *awan*/bourgs. C’est là que le dynaste Ōšin[307] avec son épouse, accompagné aussi de son frère Halkam[308] et de leur mère, s’installent et redéploient leur *azatagund*/faisceau de fidèles. Cette dotation était en l’occurrence une prise de guerre, puisque la forteresse était alors tenue par une garnison turque qu’il avait fallu affronter. À cette conquête est très vite ajoutée la forteresse de Papeṙon, symétriquement située, pour verrouiller le principal col entre le Taurus et la Cappadoce. Ōšin semble dès lors mener une brillante carrière en Cilicie, avec bien plus d’opportunités que dans son ancien domaine. Il devient rapidement un familier de l’*išxan*/prince gouvernant la Cilicie, et même son *p‘esay*/gendre

---

307 Ce nom dérive du persan, Afšīn, roi semi-légendaire de la mythologie iranienne, qui est repérable dans l’onomastique arménienne depuis le IXe siècle. AČAṘEAN (H.), *Hayoc‘ anjnanunneri baṙaran* (=Dictionnaire prosopographique arménien), vol. V, Beyrouth, 1972, p. 235.

308 L’origine étymologique de ce nom n’est pas connue AČAṘEAN (H.), *Hayoc‘ anjnanunneri baṙaran* (=Dictionnaire prosopographique arménien), vol. V, Beyrouth, 1972, p. 13.

à en croire un colophon de 1188 qui présente un panorama de l'histoire de la dynastie à ce moment, soit un siècle plus tard[309]. La dynastie est définitivement installée, dans les années 1110, après la disparition d'Ōšin, lorsque son fils, nommé Het'um[310] (†1143), lui succède. Arcruni par sa mère, il donne son nom à la dynastie[311]. Il poursuit l'engagement dans l'orbite byzantine, qui avait été initié par son père. Il reçoit la dignité de *Sebaste*/ Auguste, confirmée et transmise ensuite à tous ses descendants : son fils Ōšin († vers 1170), dont le frère fut le célèbre Nersēs de Lambron, archevêque de Tarse (1173-1198), puis Het'um (1151-1218), renommé Heł̇i en devenant moine à la fin de sa vie, et enfin Kostandin, fils cadet de ce dernier et grand-père de Keł̇an, qui meurt en 1250.

On a donc ici, à nouveau, un exemple de migration d'un faisceau de l'aristocratie militaire de l'*Arewelk'* arménien dans l'Empire byzantin, dans le cadre de cette période de crise structurelle de la souveraineté arménienne. En outre, les Het'umides règnent dans un secteur très hellénisé, autant en direction de la côte que dans celle du sud de la Cappadoce : la ville de Tarse dans un sens comme celle de Tyane dans l'autre constituent alors encore de solides points d'appui de l'hellénisme chrétien[312].

Cette nouvelle situation initiale de la dynastie dans les années 1070 la met exactement au même niveau que celui de la princesse [*kuropalatissa*] Marem à Tzamendos, et le reste des dynastes royaux, Bagratuni ou Arcruni. Le fait même qu'ils entrent dans la parenté de

---

309 Annexe 1, 1/270, feuille 1181-1200, pour la référence du colophon édité en arménien.

310 Là encore l'étymologie de ce nom est mal assurée : selon AČAṙEAN (H.), *Hayoc' anjnanunneri baṙaran* (=Dictionnaire prosopographique arménien), vol. V, Beyrouth, 1972, p. 65, le nom ne semble pas avoir pris largement dans l'onomastique arménienne. Passé le XVe siècle, on le voit quasiment disparaître même. Son origine arabe est probable, la racine pouvant être autant reliée à [*Hātīm*] signifiant « qui a les dents de devant cassées » ou [*Hātem*] signifiant le « juge », les deux s'observant dans la langue arménienne. Mais sans plus l'expliquer, Ačaṙean penche toutefois pour le germanique « Othon ».

311 Bien qu'il soit possible que ce nom dynastique soit antérieur, puisqu'on a relevé près de Ganjasar, à proximité du domaine initial de Ōšin, une inscription datée de 981 sur un *xač'k'ar*/ croix de pierre portant le nom Het'um. Le nom existait donc dans le secteur, au sein de l'aristocratie, depuis déjà au moins un siècle à l'époque d'Ōšin, sans que l'on puisse établir de manière vérifiable un lien généalogique entre le Het'um de cette inscription et Ōšin.

312 Une partie du lignage d'ailleurs adopte le rite byzantin, une branche cadette qui tient la forteresse de Komardias, sur la côte occidentale, près de Séleucie. MUTAFIAN, (C.), *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe siècle)*, T. I, Paris, 2012, p. 346.

ces derniers constitue à la fois le reflet de cet état de fait, et une promotion sans précédent pour ces dynastes d'un rang jusque-là secondaire. Les prestigieux titres byzantins qu'ils obtiennent de la Cour de Constantinople achèvent en une génération de les mettre au même niveau que celui des anciennes dynasties royales. Dans le vaste mouvement de cette crise structurelle du pouvoir souverain arménien, qui s'opère ici sous la forme d'un repli/ralliement à l'Empire byzantin, les cartes sont rebattues en leur faveur.

Pour les uns, comme Marem à Tzamendos, c'est l'extinction finalement, malgré tout le prestige de son lignage. Pour d'autres et notamment pour les Het'umides, c'est l'ascension et la reformulation. Rien n'indique même que la dynastie posséda une forteresse dans son domaine originel de Mayriac' ǰur, en tout cas certainement pas une de l'envergure de Lambron, et cette opportunité constitue ici le critère décisif de la promotion de cette dynastie.

Ainsi appuyée par sa légitimité byzantine, la dynastie étend rapidement son emprise et son contrôle à toutes les forteresses verrouillant la Cilicie : Lambron et Paperon sur la seule voie d'accès d'importance à travers le Taurus vers le nord, Sarvantik'ar et Neł̇i dans l'Amanus à l'est. Plus tard, la dynastie renforce encore son contrôle sur d'autres forteresses, dans tout l'ouest de la Cilicie, notamment autour du puissant dispositif maritime de Korykos[313].

Ainsi déployée, elle noue des alliances martiales, renforçant sa position centrale au sein des faisceaux de l'aristocratie souveraine arménienne du secteur. Déjà liée aux Arcruni, elle se lie aux prestigieux Pahlawuni à partir du deuxième Ōšin († vers 1170) qui épouse la princesse Šahanduxt, nièce par le frère du catholicos Nersēs Šnorhali. C'est à cette époque, à partir du milieu du XIIe siècle, que la dynastie semble avoir atteint le stade d'être en mesure de constituer une cour de grande envergure. Cela est brillamment symbolisé par l'élection de l'archevêque de Sis, Hovannēs neveu par le frère de ce même

[313] Voir en détail : MUTAFIAN, (C.), *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe siècle)*, T. I, Paris, 2012, p. 337-364.

Ōšin, comme catholicos des Arméniens (1203-1221), achevant la translation des Pahlawuni aux Het‘umides[314].

Mais c’est la branche cadette, installée à Paperon, qui s’impose, notamment à partir de l’époque de Kostandin (1199- vers 1263). Le lignage de ce Kostandin était déjà apparenté à l’autre grande dynastie aristocratique du secteur, celle des Ṙubenean, déployée depuis leur repaire de Vahka. Elle aussi était appuyée par Byzance, avec pour ses certains de ses membres le titre de *sebaste* et même de *protonobellisime*. Ajoutons que les Ṙubenean sont en outre issus des faisceaux du roi Gagik d’Ani, et encore plus entreprenants et moins loyalistes que les Het’umides. Ou peut-être aussi, plus conscients des nécessités et des opportunités du moment.

Ce sont eux en tout cas qui instaurent de facto un État royal arménien, soutenu par les Latins, puis reconnu par Byzance, alors en pleine crise, en 1199. Mais le roi Lewon Ier († vers 1219) n’ayant pas de descendance masculine directe, c’est Kostandin de Paperon qui impose ensuite sa régence et son contrôle, notamment par le mariage forcé en 1226 entre son fils, Het‘um, et la fille de Lewon, la reine Zapel († vers 1252). Ce mariage, fusion des deux faisceaux les plus puissants de la Cilicie arménienne, a dû générer de graves tensions entre les réseaux de ces dynasties. En tout cas, ce n’est qu’en 1236 que naît un enfant de cette union, nommé de manière significative Lewon. Nous aurons l’occasion plus loin de développer le rôle et la représentation de la reine Zapel, mais on voit tout de suite que se joue ici une partie serrée, déterminante pour la survie même des faisceaux aristocratiques du secteur dans le contexte post-impérial d’alors. L’Empire byzantin et l’Orient latin, les deux grands blocs impériaux sur lesquels pouvaient jusque-là s’appuyer les dynastes arméniens de Cilicie, sont alors considérablement affaiblis.

---

[314] MUTAFIAN, (C.), *L’Arménie du Levant (XIe-XIVe siècle)*, T. I, Paris, 2012, p. 345. Hovannēs était le fils de Kostand, devenu le fondateur du lignage de Komardias, qui est le prince le plus profondément hellénisé de toute la dynastie.

L'initiative de Kostandin de Papeṙon provoque aussi des remous au sein de la branche aînée de son propre lignage, dirigée par Kostandin de Lambron. On peut noter la probable volonté de ménager son soutien par la reconnaissance du prestigieux titre de *T'agadir*/celui-qui-couronne, issu de l'antique tradition royale arménienne, en sa faveur. Mais sans doute alarmé des risques de la fusion en cours à son désavantage, ou piqué au vif de son orgueil *agônistique* d'aristocrate, le puissant seigneur de Lambron complote et se cherche des alliés. Il se tourne ainsi vers les Latins comme auprès du sultan de *Rūm*/des Romains, le grand *Kayḳubād*/Alaeddin Kay Qubadh Ier (1220-1237), conquérant de la forteresse cilicienne de Korakesion, rebaptisée Alanya en son honneur. Ce dernier mène alors une active politique en direction des faisceaux souverains chrétiens de l'espace post-byzantin d'Anatolie, d'Arménie et du Caucase, en vue de les rallier[315]. Et d'ailleurs le roi Het'um et son père, le régent Kostandin sont contraints à la soumission au sultan sous son règne, le sultan assurant la promotion de Kostandin en détachant le faisceau de Lambron de la royauté de Cilicie.

Mais cette vassalisation tourne court après la mort du sultan, face aux soulèvements qui déchirent le Sultanat avec les mouvements hétérodoxes et syncrétiques autour du prédicateur Baba Isḥāḳ[316] et surtout face à l'assaut des forces mongoles. Ces dernières écrasent les faisceaux seljukides, musulmans et chrétiens, à la bataille du Köse Dag en 1243, même si la puissance seljukide conserve encore un temps de redoutables capacités. Par ailleurs, l'Orient latin et ses faisceaux subissent presqu'en même temps un revers de grande importance à la suite de la défaite de La Forbie en Palestine, qui suit la prise définitive de Jérusalem en 1244, face aux forces irano-turques, d'où sortiront les Mameluks, qui s'imposent dans le secteur syro-égyptien.

---

315 CAHEN (C.) « Kayḳubād », in *Encyclopédie de l'islam*, T. IV, 1978, p. 830-851, et LA PORTA (S.), « 'The Kingdom and the Sultanate were Conjoined' : Legitimizing Land and Power in Armenia during the 12th and Early 13th Century », *in* REArm 34 (2012), p. 73-118.

316 CAHEN (C.), « Bābā'ī », in *Encyclopédie de l'islam*, T.I, 1960, p. 866-867.

Dans ce contexte, le ralliement progressif de la royauté cilicienne à la nouvelle puissance impériale des Mongols permet à la branche cadette des Het‘umides d’imposer définitivement son hégémonie. Kostandin de Lambron est mis à mort en 1250, vraisemblablement après la prise de son repaire.

Une fois cette exécution opérée, le réseau du lignage est progressivement rallié, et le mariage du fils du roi Het‘um Ier, Lewon II (roi de 1269 à 1289), avec la petite-fille de Kostandin de Lambron, Keŗan, en 1262, symbolise cette réconciliation et cette fusion des principaux réseaux dynastiques de l’aristocratie souveraine arménienne de Cilicie dans un vaste faisceau commun, en mesure de constituer un solide État monarchique de type féodal.

La reine Keŗan est donc la dépositaire de tout cet héritage et des conséquences de ces luttes, de ces alliances, de ces ambitions contrariées et de ces diverses recompositions. Toute sa parenté œuvre dans les années suivantes à réhabiliter quelque peu la mémoire de son grand-père[317], et elle-même porte le symbole de cette réconciliation qui donne véritablement une base solide au royaume arménien de Cilicie, au moment où celui-ci, comme pour le reste des territoires arméniens, entre dans une période d’apogée sur le plan culturel (Fig. 3, *supra*). Tout se combine donc favorablement pour mettre en lumière cette princesse. Mais jusqu’à quel point Keŗan a-t-elle eu conscience de ces enjeux ? Comment y a-t-elle fait face selon les capacités qui étaient les siennes et selon la marge de manœuvre dont elle pouvait disposer ? On sait déjà que son action se déploie au sein d’un réseau dans lequel elle n’est pas la première princesse à agir. Elle peut donc avoir eu

---

317 Ainsi, l’Évangile dit de Ōšin par exemple, réalisé à Sis, dans la capitale royale, par l’oncle paternel de Keŗan daté de 1274, sous le règne de Lewon et Keŗan. Il présente son père Kostandin de Lambron comme *išxanac‘ Išxan*/Prince des princes, sans s’étendre sur sa révolte. Annexe 1, 2/352, feuille 1261-1280, pour la référence du colophon édité en arménien, lui-même étant *mec zawrapet-marajaxt hayoc‘*/grand général-maréchal des Arméniens, associé à son fils nommé Het‘um. Il mentionne d’ailleurs aussi sa soeur Keŗan, tante paternelle de la reine homonyme, dont le fils Kostandin de Sarvantik‘ar porte le titre de son grand-père, [*T‘agadir*]. En tout état de cause, les indices ne manquent pas soulignant l’importance des dignités et des titres détenus dans la nouvelle configuration par les héritiers de Kostandin de Lambron, dont la reine Keŗan est la tête souveraine, et qu’en retour ils appuient par leurs positions.

d’une façon ou d’une autre des modèles, en mesure d'avoir laissé une empreinte sur sa propre action.

B. Des modèles de princesses précédents à Keṙan, l'esquisse d'un rôle bien déterminé.

On voit agir les premières princesses nommées dans la généalogie de Keṙan à partir de la troisième génération installée en Cilicie, plus précisément à l'occasion du mariage entre Ōšin et la princesse Pahlawuni Šahanduxt[318], vers 1145-1150. En réalité, il faut attendre la génération des filles de cette grande princesse pour relever des commandes de manuscrits liées à ces princesses. C'est notamment le cas en 1190 à l'occasion de la publication d'un Y*ergoc's Sałmosis k'nnawłi*/ Examen critique des psaumes [de David], de l'archevêque Nersēs de Lambron, produit dans le *vank'*/complexe monastique de Skewṙay. Un colophon, rédigé par le scribe Samuēl, y présente l'histoire de la dynastie des Het'umides depuis leur installation en Cilicie[319]. Toute la première partie rappelle de manière appuyée la *hawatarmut'iwn*/loyauté de la dynastie au *Yunac' ark'ay*/roi des Grecs, en particulier jusqu'au basileus Manuel Comnène (†1180), et l'oeuvre prolongée des dynastes pour fonder des églises et des monastères en faveur de l'Église des Arméniens. La deuxième partie présente ensuite une biographie de Nersēs, et à cette occasion, sa parenté est mise largement en avant, notamment le rôle de sa mère de sa formation, son éducation et sa carrière :

> *Ceci fut écrit dans la ci-devant mentionnée sainte congrégation de Skewṙay, à côté de la forteresse de nos seigneurs, héritée des ancêtres [*hayrenatur*], de Lambron, sous la principauté du très-sage [*mecahančar*] et aimant-Dieu Het'um le sebaste, et sous la conduite [*verakac'ut'iwn*] de notre seigneur Nersēs et de ses frères Apirat et Šahnšah, qu'auxquels le Christ donne dans l'esprit et la chair le pouvoir [*išxanut'iwn*] pour beaucoup de temps et parmi ce monde changeant,*

[318] Littéralement, ce nom signifie « la fille des rois » AČAṘEAN (H.), *Hayoc' anjnanunneri baṙaran* (=Dictionnaire prosopographique arménien), vol. IV, Beyrouth, 1972, p. 107, qui précise aussi qu'elle a porté le titre de [*sebastuhi*], féminisation arménisée du titre byzantin de *sebaste*.

[319] Annexe 1, 1/270, feuille 1181-1200, pour la référence du colophon édité en arménien.

qu'il les classe dans la troupe des saints patriarches, dans l'assemblée de sa royauté avec tous les saints.

*Faites bonne mémoire de ses bons parents, déjà passés auprès du Christ : le renommé Ōšin, avec sa fille aînée [*ērec‘*] Marem et avec son fils cadet Grigor, afin qu'il soient compagnons dans le sein d'Abraham et qu'il leur soit fait la glorieuse miséricorde de Lazare, et aussi leur mère Šahanduxt, la très-favorisée [*amenabari*] et ascète [*čgnazgeac‘*] à présent religieuse dans les mains de son fils, le saint père, avec ses deux filles Šušan et T‘alit‘ay, lesquelles se sont nouvellement engagées dans la voie de l'ascète, afin qu'il soit fait miséricorde dans cette vie de leurs enfants et de leurs frères, et avec ceux-ci que soient sauvés les dits défunts du pouvoir [*išxanut‘iwn*] des ténèbres, et qu'ils soient conduits dans la royauté [*ark‘ayut‘iwn*] de notre Seigneur Jésus Christ* […].

De fait, la présentation de la princesse est indirecte, d'autant qu'il s'agit ici de mettre en avant son fils Nersēs. Au moment de la rédaction du colophon, elle est au crépuscule de son existence, retirée dans un couvent sous les soins de son fils, et visiblement entourée de ses filles. Notons qu'elle conserve jusqu'au bout une aura suffisamment prestigieuse pour que la biographie de Nersēs soit marquée de son empreinte, que l'on peut suivre au fil du récit du scribe :

*[*Il arriva à Nersēs*], à l'âge de nourrisson [*stndiac‘ hasak*], un chagrin douloureux [*axt c‘awoc‘*] : il fut éloigné de ses parents croyants et dédié à l'église de la Mère de Dieu Toute-bénie et toujours glorifiée, qui était au monastère de Skewṙay, à côté de la forteresse. Il avait commencé depuis l'âge de sa jeune enfance [*de(aboys hasakēn*] l'étude des lettres [*dprut‘iwn*] selon les dispositions [*yawžarowt'iwn*] de ses parents avec ses autres frères, principalement grâce à sa mère très-fidèle [*k‘aʾahawat*] qui lui donna une bonne instruction [*dastiarakeal*] dans une grande crainte <de Dieu>. […].*

*Ainsi, celui dont il est question, qui était dans l'état religieux [*krōnaworakan vičak*], après avoir reçu son instruction d'enfant, à 16 ans, l'âge du cursus scolaire [*&nt'ac'ic' hasakin*], fut emmené par sa mère ornée de la crainte de Dieu [*yerkiwłazard*], auprès du saint Catholicos Nersēs, qui avait succédé au trône à son frère Grigor, étant orné de toute sagesse et de science. Et lui, selon les pressantes sollicitations [*hayc'uac*] de la fille de son frère, a conduit [*aceal*] le jeune [*manuk*] à être ordonné prêtre [*k'ahanay*] dans la voie religieuse [*krōnaworakan jew*], et lui a donné son nom, Nersēs. La mère le laissant à ses soins dans l'instruction [*varžumn*], alla dans l'adoration aux Lieux Saints de Jérusalem.*

*Mais Nersēs ne resta auprès du trône patriarcal que pour une courte période, renforcé par la Grâce de l'ordination par l'Esprit et un désir passionné pour la vie contemplative de la retraite solitaire et de la lecture. Aussi, le saint Patriarche s'étant réjoui de l'abondante science du jeune [*mankan*], l'envoya dans les monastères de la Montagne Noire, dans lesquels par les exercices ascétiques pratiques [*gorciakan niazut'iwn*] et l'exercice de l'observation en tout sens [*tesołakan krt'ut'iwn*], il s'éleva en avant toujours plus, dans l'accomplissement de la vertu, dans l'amour du Christ. Après quelques années, de nouveau il eut envie de revoir ses parents et ses frères et il ne consentit pas à prendre la direction de la congrégation [*voč' hawanec'aw kal i glux uxtis*], que son père avait fondé pour lui, mais il préféra se rendre dans cette retraite isolée dans les montagnes, auprès de son maître spirituel Yohannēs. Il resta dans la solitude.*

Or, en l'an <1173>*, le saint patriarche Nersēs étant passé auprès du Christ, le fils de son frère, Grigorios surnommé le Jeune [*Tłay*], lui succéda au saint trône, lequel était aussi fils de la soeur de son père*[320] *du jeune [*manuk*] Nersēs* <*de Lambron*>*, qui l'attira à lui, et il lui donna l'ordre de venir, cela aussi en raison de son amour inépuisable pour lui et aussi en raison de son éducation incomplète. Il se précipita avec hâte chez son parent [*harazat*]. Le saint patriarche, par ses soins et ceux des saints précepteurs [*varžabet*], l'instruisit par l'examen commenté*

[320] MUTAFIAN, (C.), *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe siècle)*, T. II, Paris, 2012, Table généalogique n°40.

*[*k‘nneal*] de la signification de l’Ancien et du Nouveau Testament. Il fut consacré à vingt-trois ans évêque de Tarse et même de Lambron et des cantons voisins [*šr̓abnak gawa(ac‘*], envoyé en mission [*a(ak‘ac‘*] chez les siens avec les honneurs [*patuov*].*

*Or, celui-ci étant venu, il tergiversait dans l’exercice du pastorat [*hovowut‘ean zbałmanc‘*] et il désirait ardemment s’occuper à la lecture des Écritures. Pour suivre son désir d'avoir du temps pour le recueillement, il prit la fuite de-ci de-là, dans un lieu éloigné. Et parce qu’il avait été éduqué [*varžeal*] dans sa jeunesse [*mankut‘iwn*] grâce aux efforts [*̓aniwk‘*] de sa mère dans l’amour des lettres grecques [*&zhellēnac‘i girn tenč‘mamb*], qu’il a appris auprès d’elle avec sagesse, il se rendit dans l’île de Chypre, là, il resta humblement dans l’étude complète de leur art rhétorique. Toutefois, le souhait de sa mère et l’amour de ses frères ne le laissèrent pas là, lorsqu’ils entendirent cela, et ils le ramenèrent sous la contrainte [*b(nut‘iwn*]. Et il fut avertit qu’il ne pourrait plus s'éloigner, et il revint dans sa première retraite de Sałʃu dans laquelle il avait une étroite cellule et Yohannēs, son précepteur et père spirituel, habitait dans ce lieu.* […]

La résistance quelque peu impertinente de Nersēs avant sa conversion finale obéit à un *topos* du genre, mais on a là aussi le parcours d’un jeune garçon, un [*manuk*], dont l’éducation suit un *cursus* selon une logique initiatique dont on verra plus loin qu’elle pénètre largement la société arménienne de notre période, bien au-delà du milieu de l’aristocratie dynastique.

Or, dans ce parcours initiatique, le rôle de la mère est ici posé comme déterminant dans les premières *hasak*/étapes de l’existence de son fils. Bien sûr, il y a le rôle maternel dans les premiers âges de la vie [*stndiac‘ hasak*] et ce rôle reste central jusqu’à ce que l’enfant, du moins le garçon ici, soit sorti de l’enfance [*deɨaboy hasak*]. Ce rôle maternel, que le colophon affirme très explicitement et de manière appuyée dans le cas de la princesse Šahanduxt, consiste en une formation scolaire visant à transmettre des vertus morales. Cela apparaît nettement avec les qualificatifs employés pour désigner le rôle éducatif de

Šahanduxt : *kʻaǰahawat*/très-fidèle, avec la racine *kʻaǰ*/courageux, qui est une vertu aristocratique virile, et qui souligne aussi la dimension initiatique de celui qui guide et modélise la jeunesse. Le terme sert notamment ailleurs dans la littérature à désigner les combattants héroïques de la jeunesse ou de la noblesse arménienne[321]. Dans le même ordre d'idée, la soumission hiérarchique du fils à sa mère, préparant l'obéissance et la fidélité du disciple à son maître, et l'acceptation de son rang dans l'ordre du monde plus largement, apparaît aussi en reflet à travers l'insistance du sentiment de *yerkiwłazard*/ crainte de Dieu.

Cette éducation est donc fondée sur les *yawžarowtʻiwn*/compétences et les *ǰan*/efforts prolongés que la mère est en mesure de déployer, ce qui n'est donc pas forcément possible pour toutes les femmes. Mais cela paraît aussi suffisamment commun pour ne pas avoir besoin d'être expliqué ou justifié outre mesure dans le récit. Outre cette modélisation morale, la capacité d'instruction [*varžeal*] porte aussi dans le cas de Šahanduxt sur l'alphabétisation, en arménien, mais aussi en grec, et ce avec suffisamment de maîtrise pour imprimer à son fils le goût et la connaissance solide de la littérature grecque. Par ricochet, cela reflète aussi la profondeur de l'éducation qu'a reçue ou que s'est constituée cette princesse. On peut noter ainsi que ce qui semble remarquable ici, c'est le niveau de maîtrise de l'hellénisme, et que celui de l'arménien paraît plus banal. En tout cas, le scribe n'appuie pas cette dimension, ce qui peut laisser penser que cette capacité était là aussi relativement commune, au moins en regard de la maîtrise des lettres grecques, qui sans être exceptionnelle, reste distinctive.

Une fois atteint l'âge d'entrée dans le cursus scolaire [*ənt'acʻicʻ hasak*] le garçon devient un [*manuk*], et son éducation/initiation se voit confiée à des spécialistes qui maîtrisent les dimensions les plus sophistiquées de la culture [*varžumn*], par les exercices ascétiques et

---

321 Citons ici sur ce sujet l'article dont nous reparlerons plus loin de DADOYAN (S. B.), « The Constitution for the Brotherhood of Erznkay (1280) by Yovhannēs Erznkacʻi (d. 1293) : an armenization of the *Futuwwa* project and litterature of Abbasid caliph al-Nāṣir li-Dīn Allāh (d. 1225) », *in* REArm 29 (2003-2004), p. 117-165.

méditatifs transmis dans les [*uxt*] communautaires, et par l'examen critique [*k'nnem*] appris auprès des *vardapet*/docteurs du clergé ordonné. Les uns appuyant et complétant les autres selon un parcours qui nous échappe en grande partie, mais dont la forme fut vraisemblablement plus fluide qu'institutionnelle. L'hégémonie masculine est ici plus manifeste, mais elle n'est pas non plus un monopole exclusif. On voit d'une part Šahanduxt et ses filles vieillissantes suivre une initiation comparable, bien que peut-être plus mystique que fondamentalement lettrée, et d'autre part, du début à la fin, la mère de Nersēs garde un oeil, et la main, sur la carrière de son fils. Consciente manifestement de l'éminence de son lignage, elle entend que son fils se hisse à la hauteur des ambitions élevées qui sont les siennes, assumant aussi le déterminisme de son héritage pour elle-même, puisqu'elle s'est imposée de consacrer Nersēs tout jeune. Même en tenant compte des stéréotypes du genre mobilisés par le scribe, on peut le croire pour imaginer que cela fut aussi un déchirement [*axt c'awoc'*] pour l'enfant et pour ses parents, et notamment sa mère. Même si elle a fermement conservé son rôle éducatif par la suite, une distance s'est alors instituée. Elle impose aussi cette détermination à son fils d'un bout à l'autre de sa carrière, choisissant ses précepteurs de manière directe et refusant tout écart à ce qu'elle a tracé pour lui, comme l'illustre l'épisode de sa « fuite » à Chypre. À de multiples reprises, on la voit nouer et rompre le lien avec son enfant : d'abord lors de sa consécration au sanctuaire dynastique de Skewṙay, puis lors de son entrée à la cour du Catholicos à ses 16 ans, à la suite de quoi elle se rend en pèlerinage à Jérusalem. Encore après sa « capture » à Chypre, elle le remet au religieux qui l'a formé lors de son séjour dans les [*uxt*] de la Montagne Noire comme [*manuk*]. C'est enfin auprès de lui qu'elle se retire pour finir sa vie comme religieuse ascète[322], avant de mourir « *ornée de toutes les vertus* [*aṙak'inut'iamb zardareal*] ». On aurait ainsi du mal à douter de l'affection de cette mère pour son fils au-delà du parcours stéréotypé et tracé dans lequel le

[322] Visiblement sous le nom de Mariam selon Annexe 1, colophon 1/270, feuille 1181-1200, qui donne aussi la date de sa mort, un 2 juin.

colophon déroule leurs existences. Il y a là comme un écho de l'expression de la sensibilité personnelle.

Si le récit vise bien entendu d'abord à mettre en avant Nersēs de manière quasi-hagiographique, cela ne conduit pas automatiquement à devoir douter de la réalité de l'implication de Šahanduxt dans l'éducation de son fils, ce qui reflète aussi la conscience de son rang et sa détermination à l'assumer et à le transmettre à celui-ci. Le cadre éducatif dans lequel se déploie son action semble aussi être un parcours structuré et commun que le scribe déroule de manière articulée et avec l'évidence de quelque chose d'habituel.

L'envergure de l'action de cette princesse imprime aussi ses filles, Marem[323], T'alit'ay, elle aussi consacrée sans doute, et surtout Šušan et les filles de cette dernière : Awic et Akac'[324]. On voit ainsi d'abord Šušan et Awic faire réaliser comme *stac'oł*/commanditaires associées à Maslin, le fils d'Awic, un *girk' Sołomoni*/Livre de Salomon, en 1212, par un scribe nommé Zuk'ias[325]. Bien plus tard, en 1221, lorsque Akac' meurt, les mêmes, associées à Manuēl, le fils d'Akac', font réaliser à Tarse la copie d'un évangile qui commence par un portrait de Awic, dans lequel son rôle d'active commanditaire apparaît de manière très affirmée :

> *Conformément à la fréquentation de la parole divine et du Saint Esprit, par laquelle il illumine l'esprit des gens aimants-Dieu, et imprime en eux la lumière de sa connaissance de Dieu, et elle les fait s'approcher de la béatitude divine. Ainsi l'Esprit saint a aussi allumé le*

---

323 Šahanduxt a aussi eu une belle-sœur nommée Mariam, fille de Het'um et épouse d'un Vasil Pahlawuni (avant 1136), qui était l'oncle paternel de Šahanduxt en charge de la forteresse de Karkar sur l'Euphrate, ainsi qu'une tante paternelle elle aussi nommée Mariam qui est présentée comme ayant terminé dans le *hayrut'iwn*/patriarcat et la sainteté, dans le colophon d'un évangile copié à Hromkla et daté de 1174, Annexe 1, colophon 1/234, feuille 1161-1180.

324 Voir MUTAFIAN, *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe siècle)*, T. I, Paris, 2012, p. 340 pour ces deux sœurs : T'alit'ay qui prend le voile avant 1195 et Šušan, mariée au Connétable Baudouin, qui aura deux filles Awic et Akac', mère de Sir Manuel d'Antioche.

325 Annexe 1, 2/43, feuille 1201-1221, pour la référence du colophon édité en arménien.

*feu de Son amour dans le coeur de la Dame aimant-Dieu et excellente [*amenabari*] Awic. Elle était désirante du divin et vivifiant saint Évangile en mémoire d'elle, et de ses parents, et de toute sa descendance [*zarm*] dans la joie et la splendeur de la nouvelle Sion. Ainsi, elle commanda de nombreux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, ayant ajouté ce livre au divin trésor.* […]

*Je vous prie tous, qui lisez et êtes illuminés de ses paroles divines, faites mémoire de bon cœur devant le Christ de la susdite Dame Awic, et de sa mère, la reine Šušan [*t'aguhi*], que le Christ les garde dans la paix [*xałałut'iwn*] et sans trouble [*vrdovmanc'*], pour la consolation des orphelins et des veuves et davantage encore pour les cohortes [*dasuc'*] des religieux, et après le trépas, qu'il les fasse héritières [*ža(angord*] de l'allégresse ineffable. faites mémoire dans le Seigneur de son père Sir Baudouin [*Pałtoyn*] aimant-le-Christ et très-brave [*k'aʾari*], qui s'en est allé dans le Christ, avec celui-ci aussi la bienheureuse [*yeranuhi*] Dame Akac', passée auprès du Christ et tout le lignage [*azgatohm*] et le bon rejeton [*ša(awet*] de la bonne racine [*armat*] : le jeune [*patani*] Sir Manuēl don-du-Christ, connétable [*gundstapl*] de la ville de Dieu Antioche [*Antiok'*], fils de soeur de la dame aimant-Dieu.* […].[326]

On a ici quelques compléments illustrant les valeurs dans lesquelles se développe la piété féminine, tournée vers la maîtrise ascétique de soi (la recherche de la *xałałut'iwn*/ paix au sens d'absence de troubles) et l'élévation spirituelle vers les vertus aristocratiques viriles (l'intégration allégoriquement militaire dans les *dask'*/troupes de religieux, la vertu virile du père [*k'aǰari*] reprenant la racine *k'aǰ*-). Mais surtout, on voit clairement se manifester le souci de la distinction et de la reproduction du lignage en vue de consolider la position du petit-fils de Šušan à l'occasion de la perte de sa mère, comme Šušan l'avait fait déjà près d'une décennie auparavant lorsque son autre petit-fils, Maslin, avait perdu ses parents.

[326] Annexe 1, 2/84, feuille 1221-1240, pour la référence du colophon édité en arménien.

On voit manifestement dans le contexte du Levant post-impérial partiellement latinisé, ces princesses faire volontiers exprimer toute la dignité de leur *azgatohm*/lignage ou leur intérêt pour les victoires militaires, et ainsi jouer un rôle de premier plan dans la production culturelle devant accompagner l'éducation de leurs enfants et, plus largement, l'encadrement religieux des communautés sur lesquelles elles participent à l'exercice du pouvoir souverain, notamment par une activité de patronage et de commande de livres, en particulier de copie des Évangiles. On peut même supposer une sous-estimation de l'envergure de ce rôle, à s'en tenir à la documentation qui nous est parvenue si l'on prend au pied de la lettre l'affirmation du scribe Zuk'ias qui mentionne de nombreuses commandes que nous ne pouvons pas ou plus attester par ailleurs.

Ce sont néanmoins quatre générations qui séparent encore notre Keŧan de son arrière-grand-mère Šahanduxt de Lambron, mais seulement deux de Awic et d'Akac'. Ces dernières cependant ne vivaient plus à Lambron, et l'empreinte peut avoir été moins directe. Mais l'exemple de ces princesses trace néanmoins une voie, dessine le modèle dans lequel Keŧan aussi a été forgée.

Plus près de cette dernière, ses tantes paternelles, nommées Šahanduxt et surtout Keŧan, apparaissent dans quelques commandes réalisées soit par leur père Kostandin de Lambron[327], soit par l'époux de cette tante Keŧan, *Čōfrē*/Geoffrey, titré *išxanac' Išxan*/ Prince des princes, seigneur de la forteresse de Sarvandik'ar, un des verrous orientaux de la Cilicie, qui l'a épousée en seconde noce probablement[328]. La princesse a été associée à cette commande, mais le colophon, lacunaire il est vrai, ne laisse pas voir un rôle clairement affirmé. Elle apparaît en revanche bien plus tard, à la fin de son existence, par

[327] Il s'agit de la copie d'un Évangile, datée de 1237, réalisée à Skewŧay, par le scribe Yusik, dans lequel sont présentés les enfants de Kostandin, lequel rappelle dans le colophon toute la dignité de sa généalogie et de ses titres, Annexe 1, 5/1029, feuille 1221-1240, pour la référence du colophon édité en arménien.

[328] Copie d'un Évangile là aussi, daté de 1259, réalisée à Ark'ahaŧin vank', par le scribe Step'annos d'Amasia, Annexe 1, 2/247, feuille 1241-1260, pour la référence du colophon édité en arménien.

la commande de la copie d'un Évangile réalisée par T'oros Rōslin[329] à Hṙomkla en 1265, à travers un portrait beaucoup plus développé :

> *Ainsi, ceci a été écrit sur l'ordre [*hramanaw*] et avec les dépenses [*caxiwk'*] de pieuse Dame d'un grand lignage, Dame [*tikin*] Keș̌an, qui est de la descendance des saints patriarches des Arméniens, véritablement à la pensée saine [*ołčaxoh*] craignante [erkełac] de Dieu et fille du paron Kostandin seigneur de Lambron, étant conduite dans la dignité de souveraine [*tiknut'iwn*] par le magnifique paron, paron Geoffrey [Čofrē], seigneur de K'ar Sarvandik'ar. Après que celui-ci ait quitté ce monde, elle demeura dans le veuvage, s'occupant par les prières et les jeûnes, elle accumulait en elle-même beaucoup de vertus et la conduite [*vark'*] de la modestie, devenant religieuse et mère décente [*parkeštuhi*]. Aussi, conformément à sa nouvelle conduite [*k'ałak'avarut'iwn*], on changea son nom et on l'appela du nom de Anna, parce qu'elle était aimant-la-prière dans le Christ et de toute son être elle s'efforçait de se dévouer [*nowirem*] aux couvents, aux monastères et aux églises de Dieu et à tous les dignes de mémoire…*
>
> […] *C'est pourquoi, je vous prie, ô vous les aimant-Dieu, qui héritez de ce livre, de faire mémoire par vos prières dans le Seigneur de ceux qui sont dignes de mémoire : celle au nom prédestiné, qui est aussi la commanditaire [*stac'oł*] de ce saint Évangile, la pieuse religieuse Anna, et ses magnifiques fils donnés par Dieu, le paron Kostandin, orné de la crainte de Dieu et honoré de dignité, gendre et coronateur [*t'agatir*] du saint roi [*ark'ay*] de tous les Arméniens, Het'um, et sa Dame %it'ay, belle et décente [*parkeštageł*], à l'esprit pur [*srbahogi*], fille du saint roi [*ark'ay*], ainsi que ses deux frères, paron Smbat et paron Ōšin, princes pieux, bien-aimés du saint roi par un grand amour. Mais encore,*

[329] Pour une présentation de ce fameux scribe et de ses oeuvres, on se réfère ici à DER-NERSESSIAN (S.), « Miniature Painting in the Armenian Kingdom of Cilicia from the Twelth to the Fourteenth Century », *Dumbarton Oaks Studies*, XXXI (1993), Washington D.C., p. 51-76. Voir aussi RAPTI (l.), « La voix des donateurs : pages de dédicaces dans les manuscrits arméniens de Cilicie », in SPIESER (J.-M.), *Donation et donateurs dans le monde byzantin*, Paris, 2012, p. 309-323 concernant les évolutions en direction d'une certaine subjectivisation de la figuration littéraire et ornementale des donateurs repérable à travers les productions de T'oros Ṙoslin.

> *tous leurs ancêtres, pères et mères, frères et soeurs, et tout leurs parents [*azgayin*], vivants et défunts* […].[330]

Le portrait moral de cette princesse suit le même code exprimant la dignité aristocratique de sa personne, dont la souveraineté [*tiknut'iwn*] se combine avec sa place dans son lignage [*azgayin*], qui détermine la conformité de son comportement, selon son rôle de fille, d'épouse et de mère. C'est la combinaison de tous ces rôles qui lui permet d'envelopper de manière maternelle son lignage à la fois dans la profondeur de sa généalogie, affirmant l'origine patriarcale de sa famille, et dans sa perspective, soulignant la dignité conjointe de ses fils et de leurs épouses.

Outre ce code affirmant le lignage, on retrouve celui exprimant la maîtrise ascétique de sa personne, qui participe à la construction de son image aristocratique, accroissant le fond symboliquement sacré, collectivement possédé et partagé par son lignage, matrice de son autorité et donc de son pouvoir. La logique initiatique de cette maîtrise nous est donnée à voir à son terme, une fois la princesse retirée comme religieuse et veuve, un peu dans l'esprit d'un bilan, ou d'un testament au sens propre du terme. Le même rôle de patronage et de protection agissante en faveur du clergé et des religieux apparaît là aussi de manière très nette, par le fait de se consacrer [*nowirem*], par sa personne [*hramanaw*] et certains de ses biens [*caxiwk'*], en faveur des établissements religieux. Cette dimension personnelle de son portrait par une approche fonctionnelle, est complétée par un tableau moral soulignant les vertus de sa conduite [*k'ałak'avarut'iwn*]/[*vark'*], qui émergent avec son statut de veuve.

Dans la même génération, du côté des cousins du père de la reine Keran, c'est-à-dire des sœurs du roi Het'um, le père de son futur époux, on trouve aussi mention de princesses, mais plus connues par le prestige de leur mariage que par les traces laissées dans les

---

[330] Annexe 1, 2/272, feuille 1261-1280, pour la référence du colophon édité en arménien. MUTAFIAN, (C.), *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe siècle)*, Tome II, Paris, 2012, Table généalogique n°35.

colophons qui nous sont parvenus[331] : Hṙip‘simē, T‘ep‘ani, mariée avec le roi de Chypre, *Kalamaṙ*/la belle Marie, mariée à un Jean, comte de Jaffa et Akanc‘[332], épouse d’un certain Likos[333].

Enfin, la propre mère de Keŀan, T‘ewanō, n’apparaît de manière significative qu’une fois sa fille devenue reine, ce qui contribue, d’une part, à appuyer l’image de sa fille comme souveraine, mais permet aussi, d’autre part, à son propre engagement de gagner en visibilité. Dans la décennie suivant le mariage royal de sa fille, alors qu’elle est sans doute à la fin de son existence, en 1274, T‘ewanō organise directement la commande d’un ouvrage théologique à vocation encyclopédique et éducative initialement écrit par le vardapet Vardan *Arewelc‘i*/l'Oriental. La copie est réalisé par le scribe Step‘annos *Iric‘ordi*/fils de prêtre. L’oeuvre en question est connue sous le titre de *Žłlank‘*/anthologie, recueil ou discussion[334]. L’original de ce livre, commande du roi Het‘um, beau-père de Keŀan, a rencontré un grand succès, devenant un classique relativement répandu de la littérature arménienne médiévale[335].

> A. *Le vardapet Vardan, le digne de tout éloge [*amenagov*] et le très intelligent [*amenaban*], l’auteur de ces paroles, et la commanditaire de ceci, la très-honorable [*mecapatiw*] pieuse [*barepašt*] mère de la reine [*t‘aguhi*] Ke$an : T’ewano, a ordonné à moi Step’annos, pècheur, aussi surnommé Iric‘ordi/fils de prêtre, d’écrire ce livre [*ta(ic‘*] pour la consolation des âmes aimants-Dieu. À présent, je prie, à ceux-là qui*

331 Annexe 1, 2/156, feuille 1221-1240, pour la référence du colophon édité en arménien.

332 Annexe 1, 2/237, feuille 1241-1260, pour la référence du colophon édité en arménien.

333 MUTAFIAN, (C.), *L’Arménie du Levant (XIe-XIVe siècle)*, T. II, Paris, 2012, Table généalogique n°33.

334 L’ouvrage est aussi connu sous le nom de [*Lucmunk‘ i surb groc‘*], Annexe 1, 2/332, feuille 1261-1280, pour la référence du colophon édité en arménien, il semble bien que cet ouvrage soit le même que celui référencé Annexe 1, 6/42, feuille 1241-1260, à moins d’imaginer deux copies du même ouvrage à deux dates différentes, avec des colophons identiques, ce qui n’est pas en soi impossible.

335 Une présentation par ANTABYAN (P‘.), « Le ‘*Žłlank‘*’ de Vardan Arewelc‘i », in *Banber Matenadarani,* volume 8 (1967), p. 157-181.

*rencontrent ceci, que vous faisiez mémoire par vos prières de celle mentionnée ci-dessus, la mère spirituelle [*hogewor*] de tous les religieux [*krōnaworac‘*] et de sa fille donnée par Dieu [*astuacatur*] avec ses fils et ses filles, qu’ils restent à l’abris des tentations et dans la préparation de la venue des troupes, à la droite du trône et à la rencontre de lui, aussi avec les anges glorifiant la toute-sainte Trinité dans l’inépuisable et l’éternité, Amēn.*

C. *Du saint vardapet digne de mémoire Vardan faites mémoire dans vos prières. Avec lui aussi, la pieuse [*barepašt*] Dame porteuse de la Croix [*xač‘&ndus barjōł*], qui est mère de la reine [t‘aguhi] de tous les Arméniens : Ke$an, et la commanditaire de ce livre, et qui s’appelle T‘ewanō* […].

D. *Vous qui avez aidé en cela, en mâchant de cette nourriture spirituelle à la façon d’une abeille dans la ruche, faites aussi sainte mémoire de l’orné Vardan le vardapet, l’auteur de cela, avec lui aussi, l’honorée [*patowakan*] et bonne mère des religieux, des misérables pauvres [*ta(apeal ałk‘atac‘*], comme il est écrit et que le Christ lui-même a ordonné : j’étais pauvre et vous m’avez vu.* […].[336]

Exactement comme dans le cas de son aïeule Šahanduxt, T‘ewanō se montre soucieuse de sa descendance et de ses petits-enfants, pour lesquels il est pensé une pieuse dédicace dans le colophon. Outre l’engagement direct de la princesse dans l’entreprise, accompagnée d’un portrait qui se réfère à son existence, on peut relever déjà la nature très remarquable de l’ouvrage ici copié. Elle aussi semble consacrer ses dernières années à la retraite spirituelle et à l’étude et, si on formule l’hypothèse que la copie se fait pour elle, on peut supposer le caractère cette fois clairement lettré de ses activités spirituelles. Peut-être aussi cet ouvrage a-t-il vocation à appuyer l’éducation de ses petits-enfants. Il est remarquable aussi que les colophons fassent référence uniquement à la reine Keran, mais pas au roi Lewon son époux, et beau-fils de T’ewanō. Cela peut aller dans le sens

[336] Annexe 1, 2/332, feuille 1261-1280, pour la référence du colophon édité en arménien.

d'une vocation éducative de l'ouvrage dans le cadre des activités de ces femmes auprès des enfants qu'elles ont sous leur responsabilité.

On peut également remarquer que le scribe souligne le rôle protecteur de la princesse à l'égard des religieux sous son autorité. Ce rôle n'est pas présenté comme une chose exceptionnelle devant tout à la personnalité de la princesse. Tout au contraire, le scribe présente cet engagement comme relevant encore une fois d'un devoir moral attendu, un honneur exercé par T'ewanō, digne de son rang et de sa haute vertu morale.

Enfin, un dernier modèle, qui sera le plus déterminant dans la construction de l'image de Keŗan comme souveraine, est celui de sa prestigieuse belle-mère, la reine Zapel (1216-1252). La documentation que l'on peut rassembler concernant cette reine est sans commune mesure avec celle des cas précédents. Elle se trouve mentionnée significativement durant le temps de son existence dans 11 colophons différents, dans lesquels son engagement a été variable. Mariée en 1226 à Het'um selon la volonté du puissant Kostandin de Paperon, dans les circonstances que nous avons vues, on ne la voit ensuite agir qu'une fois son premier enfant né et la question de la validité religieuse de son union réglée par une dispense officielle. Elle est dès lors régulièrement associée avec son époux. Le couple est ainsi mentionné en 1238 lors de la copie d'un Évangile au couvent de Sandul, alors que Lewon, le fils premier-né du couple royal, vient d'avoir un an révolu, et donc de survivre à sa première année d'existence[337] :

> « *Écrit en <1238> des mains du scribe insensé Grigoris, dans le couvent appelé Sandul, dans les temps dans lesquels s'appelaient le roi [*t'agawor*] pieux : Het'um et la reine [*t'aguhi*] aimant-Dieu : Zapel et*

[337] Annexe 1, 2/160, feuille 1221-1240, pour la référence du colophon édité en arménien. La naissance de cet enfant est attestée par ailleurs par le colophon de la copie d'un Évangile réalisée en 1239 à Drazark, qui précise cette fois le nom de l'enfant [*zawak*] : Lewon, mais sans mentionner Zapel. La commande n'étant pas une opération du couple, on peut en déduire aussi que l'association de la reine au roi n'avait rien de systématique ou même simplement d'évident, y compris aux yeux de religieux d'un monastère aussi lié à la monarchie que celui de Drazark.

*leur enfant [*manuk*] nouveau-né [*de(acin*] avait un an et un mois, que Dieu lui donne un temps d'heureuses et longues années paisibles.* »

À partir de là, l'image du règne du couple va se construire, auprès des religieux gravitant directement dans l'orbite de la monarchie, comme reflétant une élection divine, établissant une base pour la restauration chrétienne à venir à partir de la province post-impériale qu'ils ont sous leur contrôle. Ainsi, un scribe, à nouveau appelé Grigoris, qui peut bien être le même que précédemment, réalise en 1244 à Sis, une compilation des *T'ułt' Grigori Magistrosi yew Nersēs Šnorhali*/Lettres de Grigor Magistros et Nersēs le Gracieux. Il s'agit ici de ressources de l'enseignement théologique et éducatif laissées par les prestigieux Pahlawuni, avec lesquels les Het'umides de Lambron avaient fusionnés trois générations plus tôt et auxquels le roi Het'um était apparenté par sa mère :

« *À l'époque de nos seigneurs aimant-Dieu et pieux le roi [*ark'ay*] de la province des Ciliciens [*kiwlikec'woc' nahangis*] couronné-dans-le-Christ [*k'ristosapsakeal*] Het'um et sa reine [*t'aguhi*] aimant-le-Christ. […]*

*Ainsi, dans cette époque agitée, dans les mains distinguées [*nšanakeal*] du roi [*t'agawor*] Het'um, d'une sagesse profonde [xoragēt imastut'iwn] et d'un esprit prévoyant [*naxahogak hančarełut'iwn*], nous restons en paix, semblable à une île demeurant tranquille parmi les vagues, et [*le roi Het'um*] aussi avec la sainte reine [*t'aguhi*] et leurs enfants [*zawak*] donnés-par-Dieu donne avec une grande vivacité à sa sainte Église par bonne volonté.* »[338]

La nature de ce livre témoigne déjà de la vitalité de la vie culturelle qui se développe autour de la cour royale. La position de la reine Zapel se déploie ici clairement dans le cadre d'une régie patriarcale organisant l'image du couple royal, dont la figure du roi est

[338] Annexe 1, 2/ 184, feuille 1241–1260, pour la référence du colophon édité en arménien.

nettement mise en avant. Mais ce qui est intéressant en l'espèce, c'est la présentation de Zapel dans son rôle de reine, par possession associée au roi. C'est surtout l'image de ce dernier qui est ici développée, avec des adjectifs qui reflètent encore une fois l'importance de cette éducation initiatique, permettant d'atteindre le contrôle de soi et la communion avec le divin. Mais on a vu jusque-là que cette dimension n'excluait pas les femmes, qui comme le fit Šahanduxt, ont certainement joué un rôle dans le *cursus* éducatif de Het'um, pour en faire un maître de lui-même [*xoragēt imastut'iwn*] en mesure de gouverner selon le plan divin [*naxahogak hančarełut'iwn*], malgré toutes les épreuves de l'époque, longuement soulignées dans le colophon entre les deux extraits que nous avons ici traduits.

Le rôle de Zapel auprès de son époux apparaît plus secondaire. Si son portrait est ici moins développé en terme de vertus, on souligne cependant son engagement dans le service et le patronage protecteur à l'égard des religieux. Tout comme l'action militaire et diplomatique pleine de sagesse menée par son époux, cela contribue à faire du royaume un havre de paix qui serait tourné vers la Grâce sur le plan du symbole. Plus largement, ce rôle bienfaisant s'élargit à l'égard de la société elle-même, dans la mesure où l'on conserve encore au XVIIe siècle le souvenir d'un *hiwandanoc'*/hôpital qu'elle aurait fait bâtir [*šinem*] à Sis[339].

Tout secondaire qu'il soit sur le plan symbolique, le rôle de Zapel apparaît comme un complément essentiel et déterminant à l'établissement du caractère chrétien et « élu » du royaume, dont elle est la servante, appuyant le règne du roi dans sa dimension pacifique, civilisée et spirituelle, de manière associée, mais néanmoins active. Ce rôle ainsi défini est encore appuyé par d'autres colophons, y compris jusqu'au plus haut niveau du clergé,

[339] Annexe 1, 2/474, feuille 1281-1300, pour la référence du colophon édité en arménien, note de la page 587.

autour du Catholicos siégeant à Hṙomkla[340]. Dans ceux-ci la reine, et son fils Lewon, sont associés dans leur règne pacifique et bienfaiteur sur le *hayoc‘ azgin*/peuple des Arméniens[341]. Le qualificatif revenant le plus fréquemment pour désigner Zapel est celui de *k’ristosasēr*/aimant-le-Christ[342]. On peut se demander si ce terme n’a pas un sens exprimant l’idée de service, dans une dimension plus engagée vers la société que celle de *astuacasēr*/aimant-Dieu, qui aurait une dimension peut-être plus spirituelle et personnelle sur le plan des vertus.

En tout cas, le rôle d’éducatrice maternelle de Zapel apparaît une fois que ses enfants, et son fils Lewon en particulier, atteignent un âge plus avancé. Ainsi, un colophon produit à Sis sur la copie d’un Évangile, par un ancien fidèle du roi Lewon, met en avant de manière marquée la généalogie prestigieuse de la reine Zapel, rappelant que le roi Het‘um ne se rattache que par alliance à la dynastie royale des Ṙubenean, dont Zapel est la dernière héritière :

> « *Gloire à la toute-sainte Trinité, au Père et au Fils, amēn, moi qui suis un fidèle du Christ, du peuple arménien, du rang des prêtres, de la profession des scribes, selon l’honneur royal [ark‘unakan patiw], chancelier du roi des Arméniens Lewon, chez les Ciliciens,* […] *dans l’année <1247>, sous le patriarcat des Arméniens du seigneur Kostandin et sous la royauté [*t‘agaworut‘iwn*] de Het‘um le pieux, qui est le deuxième depuis le roi Lewon, qui est des [*&" upenianc‘*], et de sa reine [*t’aguhi*] Zapel, qui est la fille du roi Lewon, et leurs fils jeunes garçons [de$aboys] et fleur-de-joie Lewon et T‘oros* […].

[340] Sur l’importance des *scriptoria* de ce réseau voir RAPTI (I.), « La voix des donateurs : pages de dédicaces dans les manuscrits arméniens de Cilicie », in SPIESER (J.-M.), *Donation et donateurs dans le monde byzantin*, Paris, 2012, p. 309-323.

[341] Copie d’un Évangile réalisée à Hṙomkla par Kiwrakos en 1244, dans lequel Lewon est aussi qualifié de *patani*/adolescent, jeune homme, Annexe 1, 2/185, feuille 1241-1260, pour la référence du colophon édité en arménien.

[342] Outre ces colophons déjà cités, on trouve le même qualificatif sous la plume du scribe Vasil en 1249, qui réalise une copie du *Matean vołbergut‘ean*/Livre des lamentations, de Grigor Narekac‘i, Annexe 1, 2/200, feuille 1241-1260, pour la référence du colophon édité en arménien.

*Aussi, Het‘um le roi aimant-Dieu nous avait envoyé précédemment et donné un traité [*dašn*] de réconciliation avec des présents, peut-être avec cela il pourra se sauver lui-même et les fidèles du Christ.* »[343]

On note l’hégémonie complète de l’onomastique dynastique des Ṙubenean dans le choix des prénoms des deux fils de Zapel. Difficile de se faire bien sûr une idée de ce que la reine pensait de ces luttes d’influences visiblement féroces au sein des faisceaux aristocratiques, où la fusion a certainement bouleversé des places et heurté des consciences. Mais l’affirmation de la dignité dynastique autour de la reine va dans le sens de ce que nous avons pu relever jusque-là dans les autres exemples de princesses étudiées. Bien entendu, cette dimension échappe à la reine en tant que personne. En ce sens, elle apparaît ici aussi comme l’effigie d’un collectif, qui manipule cette représentation dans un sens qui reflète son image, ou une partie de celle-ci, mais pas ses positions personnelles propres.

Quoi qu’il en soit de ces éventuelles tensions, le rôle de Zapel a manifestement été celui de faire réussir cette fusion, de par la nécessité de pousser en avant ses enfants et bien entendu d’abord son fils Lewon. À mesure que celui-ci grandit, la représentation de sa mère dans les colophons prend de l’envergure. Il semble que le fait que Lewon soit au seuil de l’adolescence, autour de ses 10 ans, ait ainsi joué un rôle stimulant dans l’affirmation de la présence de Zapel, et dans la représentation plus marquée de son rôle. Le colophon laissé par Vardan *Arewelc‘i*/l’oriental en 1248 dans une traduction qu’il a réalisée de la *Patmut‘iwn Mik‘ayēli Asorioy*/Chronique de Michel le Syrien illustre les développements de cette représentation :

« *Ainsi, dans l’année <1248>, a été traduit cela du syriaque à l’arménien, sous le patriarcat des Arméniens du seigneur Kostandin, et sous la royauté [*t‘aguworut‘iwn*] des Arméniens de Het‘um couronné-du-*

[343] Annexe 1, 2/192, feuille 1241-1260, pour la référence du colophon édité en arménien.

> *Christ et sa reine [*t‘aguhi*] l’avisée [*zgušakenc‘ał*] Zapel, fille du roi [*ark‘ay*] Lewon, selon la volonté de Dieu ils eurent cinq enfants porphyrogénète [*ciranacem*], trois filles et deux fils, qui s’appellent Lewon et T‘oros, selon leur nom et celui de leurs parents [*harazat*], qui sont sous la protection du bras tout-puissant de leurs ancêtres [*hayreni*], ayant été amené sur le trône [*gah*] ancestral de la royauté [*ark‘ayut‘iwn*] d’Arménie* […]. »[344]

La suite du colophon met en avant le rôle de Kostandin de Papeṙon et de ses fils, marquant la fusion mais sans ici évoquer ouvertement le nom des Ṙubenean. Peut-être est-ce ici soit évident, soit une manière de mettre en avant Zapel et le prestige de son lignage sans trop l’appuyer. L’usage de l’adjectif *zgušakenc‘ał*/avisée au sens presque de voyante n’est pas commun. Mais il reflète bien l’idée d’une implication active de Zapel dans l’exercice du pouvoir souverain, dans les sphères qui sont les siennes, aussi bien qu’il manifeste l’engagement initiatique de la reine et l’ampleur de sa culture.

En tout cas, entre les ambitions contrariées de tous les faisceaux aristocratiques autour d’elle et les ambitions écrasantes des Het‘umides auxquels elle est désormais indissolublement liée, la partie n’a pas du être simple pour Zapel. Mais ce sont aussi ces tensions qui ont ouvert la voie, dans les circonstances troubles du Levant et du Proche-Orient d’alors, à une affirmation de la royauté arménienne de Cilicie sur le plan général et en conséquence, de son rôle de reine, la mettant quasiment au même rang que les reines byzantines, en terme de dignité généalogique comme de représentation. Dans ce colophon notamment, on voit se dessiner la volonté de faire remonter la filiation de Zapel, et avec elle des Het‘umides, loin dans la tradition royale arménienne, le terme *ark‘ayut‘iwn*/royauté ayant un sens de titre en soi, là où [*t‘agaworut‘iwn*] signifie royauté, mais au sens davantage de fonction, de mission reçue, d’honneur.

[344] Annexe 1, 2/198, feuille 1241-1260, pour la référence du colophon édité en arménien.

Dans les années qui suivent, l'image de Zapel comme sainte reine et comme descendante de la dynastie royale des Ṙubenean se développe de manière toujours plus appuyée, comme on peut le voir dans ces extraits :

> « *En <1249> dans l'ère des Arméniens, sous la royauté [*t'agaworut'iwn*] des Arméniens de Het'um le pieux et de ses fils, la bonne pousse [*ša(awet*] Lewon et T'oros, de sa reine [*t'aguhi*] à l'esprit saint [*srbhogi*] Zapel, que Dieu leur donne la même chose, une longue existence et de régner dans la prière sur le peuple des Arméniens* […].[345]
>
> *Écrit sous le patriarcat du seigneur Kostandin et sous la royauté [*t'agaworut'iwn*] des Arméniens du roi couronné-du-Christ Het'um et de la reine [*t'aguhi*] aimant-Dieu Zapēl, qui est la fille du roi [*t'agawor*] Lewon, que le Seigneur Dieu leur donne une longue existence et d'être dans la prière au-dessus de leurs adversaires* […]. »[346]

La mort de la reine à un âge tout de même précoce, autour de ses 35 ans, ne lui a pas permis sans doute de prolonger son action, et on peut aussi remarquer qu'il ne nous est pas parvenu d'ouvrages directement patronnés par elle dans lequel un portrait plus développé aurait peut-être trouvé sa place. Aucun portrait d'elle dans les illustrations de manuscrits ne nous est non plus connu. Mais il faut néanmoins faire une place à l'image de la reine sur les nombreuses monnaies ciliciennes que l'on conserve, comme on peut le voir dans l'exemple *infra* (Fig. 26).

Les deux souverains expriment sur cette monnaie toute la continuité impériale à laquelle ils se rattachent. Le style reprend les formes générales byzantines, avec des codes particuliers, comme un lion portant une Croix à l'avers, qui peut être tout aussi bien une

---

345 Copie d'un Évangile réalisé en 1249 à Hṙomkla par le scribe Kiwrakos, Annexe 1, 2/201, feuille 1241-1260, pour la référence du colophon édité en arménien.

346 Copie d'un ouvrage théologique intitulé *Meknut'iwn Kat'ołikeayc' t'łt'oc'*/Commentaire des Épîtres Catholiques, par Sargis *Šnorhali*/le Gracieux, réalisé en 1250 à Joroy Berd. Annexe 1, 2/205, feuille 1241-1260, pour la référence du colophon édité en arménien.

référence biblique, une influence byzantine ou persane, et certainement, tout cela à la fois[347]. Au revers, le couple royal tient aussi une grande Croix, avec un effet de symétrie dialoguant avec l'autre face de manière allégorique. La légende qui court sur les deux face dit en lettres capitales arméniennes élégantes : « *Het'um roi des Arméniens* / *par la Grâce de Dieu* ».



FIG. 26. DRAM REPRÉSENTANT LE ROI HET'UM (1226-1270) ET LA REINE ZAPEL (†1252). PIÈCE D'ARGENT (3,2 G., 21 MM.). SITE MUNISTA.COM, 2021.

On ne retrouve pas le même code pour les pièces de cuivre plus courantes, on peut donc considérer que les choix faits sur ce type de pièces reflètent le même contexte de tensions se nouant autour de Zapel que celui qui apparaît dans les colophons et dont la reine semble avoir été l'otage toute son existence[348]. La représentation de la reine la montre sur un pied d'égalité complémentaire à celui de son époux, ce qui conforte aussi les informations que nous avons relevées, avec un appareil et un style très hellénisé, conforme à l'histoire de la dynastie. La mise en avant du regard des souverains participe aussi de leur image mystique que développent les colophons par des séries de

[347] On peut faire là un parallèle avec la Fig. 22, *supra*, où le roi Gagik-Abas, père de Marem de Kars porte sur son habit la figure d'un lion, dans un style tout à fait conforme à l'art persan de son époque, tout comme les éléphants qui ornent la couverture du trône sur lequel les trois souverains sont accroupis.

[348] BEDOUKIAN (P. Z.), « Medieval armenian coins », *in* REArm VIII (1971), p. 386 et illustrations pl LXXXV, qui présente des modèles de pièces bilingue arménienne / arabe, et RAPTI (I.), « Image et monnaie dans le royaume arménien de Cilicie », AUZÉPY (M.-F.) et CORNETTE (J.), *Des images dans l'Histoire*, Saint-Denis, 2008, p.33-56.

qualificatifs appuyant leurs vertus spirituelles et la dimension presque surnaturelle qui est la leur.

L'image que l'on peut ainsi reconstituer de la reine Zapel est celle d'une représentation à la fois de son rôle et surtout de son pouvoir, dans sa dimension symbolique mais aussi pratique. Cette image ne cesse d'ailleurs pas d'être élaborée avec la mort de la souveraine, elle se poursuit encore bien après son décès[349]. Le caractère d'effigie de cette reine s'affirme donc sans que toutefois l'on puisse non plus parler d'une abstraction totale, d'un idéal-type de la souveraine arménienne.

En accumulant ainsi la documentation de toutes ces princesses souveraines, il y a en fait ainsi tout un héritage qui trace la voie et dessine le rôle et la représentation que l'on est en mesure de restituer de la reine Keŧan. L'empreinte de cet héritage est repérable à travers les informations rassemblées sur cette dernière, soit de manière comparable, soit explicitiment, notamment avec la référence à la reine Zapel comme on le verra, de manière directe et affirmée. C'est en ce sens que l'on peut dire que la représentation de la reine Keŧan est une combinaison de figures exprimant la souveraineté arménienne de son époque.

[349] Le colophon porté sur la copie d'un Évangile réalisée par le fameux scribe T'oros Ṙōslin en 1260 à Hŧomkla associe ainsi toujours le *t'agawor*/roi Het'um à sa *t'aguhi*/reine Zapel qualifiée désormais comme *astuacareal*/divinisée, sainte, Annexe 1, 2/251, feuille 1241-1260, pour la référence du colophon édité en arménien.

C. La reine Keŗan : une figure combinée de la souveraineté arménienne.

Le fait que ce soit sous la reine Keŗan (†1285) que s'affirment les représentations de la reine Zapel (†1252) comme souveraine sous une forme toujours plus élaborée, est en soi significatif de la dimension d'effigie de l'une comme de l'autre. C'est aussi le reflet d'une profonde réflexion intellectuelle sur la souveraineté de la part des lettrés arméniens, en Cilicie. Les colophons en illustrent en quelque sorte le produit final, ou du moins livrent un état de ces représentations - et il est ici important de souligner le pluriel - couramment admises au moment de leur rédaction.

La reine Zapel est instaurée comme référence à partir des années 1260 pour marquer l'élection divine de la dynastie royale et sa prestigieuse ascendance, à la fois au sein de la cour catholicossale de Hŗomkla[350] et autour des enfants de Zapel, devenus adultes dans ces années-là. Il faut noter en particulier le cas de sa fille, Dame Fimi, devenue princesse de *Saïdoy*/Sidon, qui reçoit de ses frères Lewon, le tout récent époux de Keŗan, et T'oros, la copie d'un Évangile en 1263 dans lequel elle-même et sa mère sont présentées de manière très développée :

> *En <1263> dans l'ère des Arméniens, à l'époque du roi [*t'agawor*] des Arméniens Het'um aimant-le-Christ et pieux, qui se manifesta excellemment avec piété d'entre tous les rois au début, au milieu et à la fin, sous le patriarcat des Arméniens de Kostandin, et sous le baronnat [*paronut'iwn*] des Arméniens de Lewon, fils aîné du roi aimant-Dieu Het'um, et de son frère T'oros, qui est orné de la sagesse [*voł'axonut'iwn*]. À cette même époque, Dame [*tam*] Fimi de la ville gardée-par-Dieu de Sidon [*Saïdoy*], aimant-Dieu et bienveillante [*barēp'a(*], impériale [*kayseracin*] et Dame [*tikin*] porphyrogénète [*ciranasnund*], fille du pieux roi Het'um, qui vint dans le pays [*ašxarh*] des Ciliciens auprès de son père et de ses frères aimant-Dieu le paron*

[350] Annexe 1, 2/251, feuille 1241-1260, pour la référence du colophon édité en arménien.

Lewon et le paron T‘oros, en raison des guerres sataniques, avec ses fils et ses filles dont les noms sont pour la première Markrōn, qui est surnommée Ma$nē, ainsi qu’on le traduit dans notre langue illuminée, et son fils Paliōn, que l’on traduit Bet‘ɫēhem, et le nom du fils cadet : Čowan qui a été nourri sans le lait de sa mère, et que l’on traduit par Yohannēs […].

*Ainsi, à vous qui avait aidé en ceci ou bien qui copiez, faites mémoire de la Dame [*tikin dam*] Fimi aimant-Dieu avec ses fils et toute sa descendance [*zarm*]. Faites mémoire dans le Seigneur du pieux roi Het‘um et de ses fils. Encore plus, faites mémoire dans le Christ de la mémoire méritante de la reine pieuse et aimant-Dieu Zapel et de ses ancêtres %ubinank‘, elle qui s’en est allée rejoindre le sein d’Abraham. Aussi, elle, sa fille porphyrogénète ornée de la piété et aimant les modèles de Dieu, laquelle aussi portant d’elle-même l’imitation des parents, la princesse [*br&nces*] aimant-Dieu Spil, avec ses fils et ses descendants qui suivent et aussi mon autre sœur la Dame Tiknac‘ et "%it’ay et ses descendants, mon autre sœur homonyme de sa mère Zaplun, qui est non seulement semblable par le nom à sa mère mais aussi par la piété et l’amour de Dieu, aussi ma sœur cadette Mariun. Faites mémoire dans le Seigneur de la commanditaire/réceptrice [*stac‘oł*] de ce livre de la parole de Dieu, Dame Fimi, qui est ornée de toute la piété : aimant-Dieu, miséricordieuse [voɫormac], aimant-la-prière [*ałōt‘asēr*], douce [*hez*], suave [*k‘ałc‘r*] et paisible [*handart*] auprès de tous, compatissante [*karekic‘*] à tous, surtout à ceux qui sont atteint de la maladie des maux des péchés, que le Seigneur Dieu lui donne la royauté [*ark‘ayut‘iwn*] au centuple dans ce monde et dans les Cieux, qu’il éloigne la tentation de la chair et le chagrin, et la fasse terminer les bienfaits et l’allégresse, et pour ses fils qu’ils atteignent une profonde vieillesse, et à Lui gloire éternelle, amēn.*[351]

Ce colophon rédigé par la main de Lewon, et de T‘oros, donne une idée des représentations que le jeune époux de Keŕan avait des princesses de son rang et de sa

[351] Copie d’un Évangile réalisé en 1263, Annexe 1, 2/264, feuille 1241-1260, pour la référence du colophon édité en arménien.

famille. La reine Zapel est très clairement mobilisée comme référence, conférant à Lewon et à ses frères et sœurs toute leur dignité. Cette dignité s'exprime autant sur le plan religieux, Zapel étant quasiment un modèle de sainte désormais, que dynastique. On n'hésite plus maintenant à mettre ces princesses au même niveau que les reines impériales, dont elles sont objectivement, en regard de la situation d'alors, une expression légitime. Cette base ne peut que faire de la reine Keŀan une néo-*basilissa* dont l'envergure de la majesté [*ark'ayut'iwn*] a maintenant le champ libre pour s'étendre en terme d'expression dans le discours des colophons. Cela est d'autant plus vrai que les valeurs *agônistiques* de son milieu en général, et de son lignage en particulier, ne peuvent que stimuler une émulation dans un tel contexte, pour construire son propre portrait le moment venu.

Dans cet ordre d'idée, la longue liste de qualificatifs que les frères attribuent à leur sœur Fimi, a une grande valeur d'illustration. Le tableau des vertus ainsi dressées reflète l'éducation, différenciée mais commune, qu'ont reçue les enfants de Zapel, certainement sous sa direction, à l'image de ce que nous avons vu pour la princesse Šahanduxt précédemment. On retrouve les mêmes vertus classiques du contrôle de soi [*handart*], bien sûr christianisées [*vołormac*] et ascétiques [*ałōt'asēr*], amenant la personne du souverain à la réflection de la paix et de la charité [*hez*], [*k'ałc'r*] et [*karekic'*]. Il s'agit de la même empreinte de cette éducation initiatique dont on mesure indirectement la marque, et qui exprime les valeurs et la culture de ce milieu.

Un autre indice de la participation engagée des femmes dans cette éducation peut aussi se voir à l'anecdote du dernier fils de Fimi, *Čowan*/Yohannēs, que sa mère, pour une raison ou une autre, n'a pas allaité. Le fait que ce détail ait pu avoir une valeur significative, ou retenir l'attention de l'auteur, qui est aussi l'oncle de ce petit enfant, peut être une chose bénigne, mais certainement non anodine. Cela reflète à tout le moins

l'importance accordée à l'engagement féminin dans tout le parcours de la jeunesse, par la maternité et la transmission.

Ici, le rôle de la cour catholicossale de Hṙomkla dans le processus de construction de l'image de la royauté arménienne de Cilicie, comme rameau post-impérial en mesure de relever l'Empire, est déterminant. C'est précisément dans ce cadre qu'apparaît le nom de Keṙan, du moins dans les sources qui nous sont parvenues, dans le colophon de la copie d'un Évangile réalisé en 1262 par T'oros Rōslin, pour le roi Lewon, auquel il associe dans une courte prière, sa récente épouse :

> « […]*Ainsi donc, sa bonne pousse et jeune fils, le paron porphyrogénète [*ciranacin*] Lewon, à l'existence semblable à un père, ayant étudié par lui-même avec piété l'amour de Dieu et la crainte de Dieu, ami de la vérité [*čšmartut'iwn*] et ennemi de l'injustice [*anirawut'iwn*].* […] *Faites mémoire par vos prières dans le Seigneur de la mémoire des dignes de tous les bienfaits, l'aimant-Dieu et pieux roi [*ark'ay*] Het'um, de son fils donné-par-Dieu, le paron porphyrogénète [*ciranacin*] Lewon, commanditaire de cette source de lumière, et son frère le bien-réputé paron T'oros, et leurs sœurs aimant-le-bien. Je vous prie de faire mémoire de leur mère, la sainte [*srbahogi*], vertueuse [*a(ak'ina'an*] et saine d'esprit [*voł'axoh*] reine [*t'aguhi*] Zapel, fille du grand roi [*ark'ay*] Lewon, et de tous ses ancêtres patriarches [*nahapetut'iwn*], qui sont les restaurateurs (ceux qui ont réveillés) [*a(t'ōł*] et conquis [*grawōł*] la province [*nahang*] des Ciliciens et les bienfaiteurs [*yeraxtagorck'*] des peuples des Arménie [*hayastaneac' se(ic'*] qui portaient le nom de %obinank'.* […]
>
> *Mon espoir est dans le Christ.*
> *Toi qui es mon souverain [*išxan*] seigneur de tous.*
> *Tu es le commanditaire pour toi de cette parole.*
> *Et ainsi, tu es l'oblat [*nowiroł*] de toi,*
> *Lewon, héritage de la descendance royale,*
> *Dame [*tikin*] Ke$an son épouse [*zugakic'*],*
> *Reçoit la vie éternelle,*

Et conserve à toi les gloires, amēn. »[352]

On peut observer que le scribe appuie ici la même revendication « impériale » de la royauté Het'umide que celle exprimée dans l'exemple précédent avec Dame Fimi, et confirme les mêmes valeurs dans le champ des vertus mobilisées comme qualificatifs des souverains, concernant ici Lewon, et surtout sa mère Zapel. La jeune Keŗan, malgré tout le prestige de son lignage, n'a pas encore acquis un statut comparable aux yeux du scribe, qui ne juge manifestement pas nécessaire de développer son image. La nécessité aussi de faire peser la balance en faveur du lignage de Lewon, né dans la pourpre [*ciranacin*] d'une mère quasi-sainte et parée des vertus les plus élevées, a dû jouer ici. L'héritage dynastique des Ṙubenean par la reine Zapel est un critère distinctif capital, qui marque en quelque sorte la légitimité de l'annexion du lignage et du réseau qu'incarne Keŗan, à la dynastie royale, et exprime l'orientation du rapport de force en faveur de cette dernière.

On peut toutefois noter que la présentation faite de la Cilicie diffère remarquablement, mais néanmoins sans contradiction, de celle faite dans le colophon cité précédemment. Il est clairement rappelé ici que le pouvoir royal de la dynastie procède d'un droit de conquête, ou de reconquête [*grawōł*], dans le cadre justement d'une restauration impériale [*aŗt'ōł*], dont la Cilicie n'est pas en elle-même un horizon complet [*nahang*]. L'idée même que la royauté arménienne s'étende sur un ensemble pluriel de peuples [*hayastaneac' seŗic'*] dans une vocation bienfaitrice [*yeraxtagorck'*] va dans le sens de sa dimension impériale.

Le même manuscrit offre d'ailleurs un portrait du couple royal (Fig. 27, *infra*), illustré dans sa dimension de donateur : Lewon, avec le livre tenu par la manche de sa tunique, et Keŗan, avec un cierge à la main, voilée et couronnée. Le style des portraits reprend largement les codes de l'iconographie byzantine, les souverains arborant une couronne

[352] Annexe 1, 2/261, Feuille 1261-1280, pour la référence du colophon édité en arménien.

royale toutefois, non impériale, et Lewon étant en tenue civile. On peut noter aussi que l'auréole de la reine est davantage travaillée que celle du roi, cela concourant à rendre plus majestueuse la figure de la reine sur le plan de l'ornementation[353]. Cela appuie ainsi la volonté, ou du moins la possibilité, de déplacer l'ascendance prestigieuse de la reine Zapel sur la future reine, marquant la légitimité du couple royal à accéder à ce titre supérieur et « impérial ».

FIG. 27. PORTRAITS DU PRINCE LEWON ET DE SON ÉPOUSE KEṘAN. MS 2660, PATRIARCAT ARMÉNIEN DE JÉRUSALEM, FOL. 228 (1262).



[353] Voir aussi RAPTI (I.), « La voix des donateurs : pages de dédicaces dans les manuscrits arméniens de Cilicie », in SPIESER (J.-M.), *Donation et donateurs dans le monde byzantin*, Paris, 2012, p. 309-323.

La combinaison entre la reine Zapel et la reine Keŧan va dès lors s'instituer comme un prolongement de toutes ces représentations et de ces enjeux lignagers. Ainsi, en 1266, lorsque le vieux roi Het'um Ier commande la copie d'un évangile au même T'oros Rōslin à Hŧomkla, on retrouve exactement le même dispositif dans la présentation du couple royal qui va lui succéder. D'autant qu'un fils, prénommé Het'um, vient de naître du couple héritier, assurant donc l'avenir, et la fusion des lignages programmée par le vieux souverain :

> « *Aussi, faites mémoire par vos prières dans le Seigneur du digne de tous les bienfaits dans la mémoire, le roi [*t'agawor*] aimant-Dieu Het'um et de sa pieuse reine [*t'aguhi*] Zapel, fille du roi [ark'ay] Lewon et de leur fils, le saint roi [*ark'ay*] paron Lewon porphyrogénète [*ciranacin*], et de son épouse [*kenakic'*] d'un grand lignage [*mecazg*], Keŧan la pure [*srbasēr*], et de leur jeune enfant [*de(aboy manuk*] Het'um, et de sa sœur.* »[354]

Enfin, la somptueuse copie des Évangiles réalisée à Hŧomkla par T'oros Ŧōslin en 1268, sous la commande du roi Het'um, alors qu'il se retire comme religieux et laisse progressivement le pouvoir à son fils Lewon, libéré alors de sa captivité en Égypte, témoigne de cette transition programmée et de la mise en avant de Keŧan, cette fois présentée en elle-même, comme effigie souveraine majestueuse. Ce témoignage illustre à sa manière le soulagement du roi qui accomplit ainsi son œuvre et s'apprête à transmettre la pouvoir au nouveau couple royal, appuyant le rôle de la reine comme pivot généalogique et expression souveraine de la bienfaisance royale, conformément à l'image de Zapel et de toutes les princesses précédentes :

[354] Annexe1, 2/275, feuille 1261-1280, pour la référence du colophon édité en arménien.

« […] *Et Jusqu'à ce jour, nous étions dans une grande tourmente et tremblant de peur. Il s'ouvrit alors l'aube apaisante de Dieu philanthrope, et le grand Lewon, héritier de la Couronne des Arméniens, a été* libéré *des fers de la servitude dans les mains de ce même roi des Égyptiens. Et avec des dignités et des présents, il revint dans le pays [*ašxarh*] et sur le trône de ses ancêtres, et ce fut la paix sur le pays [*yerkir*] et la réjouissance des chrétiens.*

*Dans ces mêmes jours, ce fut le terme du travail d'écriture de ce livre, réalisé avec diverses couleurs et traits, pour être agréable aux fils de la sainte Église. C'est pourquoi je vous prie, ô fils de la lumière de la Mère de Sion, qui jouirez de ce livre, faites mémoire par vos prières dans le Seigneur du digne de tous les bienfaits dans la mémoire, le saint patriarche Tēr Kostandin, commanditaire [*stac'oł*] de ce livre, et de l'héritier de celui-ci, le jeune [*manuk*] Het'um porphyrogénète [*ciranacin*], et son père Lewon, héritier de la Couronne, et sa mère la pieuse reine [*t'aguhi*] des Arméniens appelée Keṧan, fille du pieux Het'um, bienfaitrice des Arméniens, avec leurs fils et leurs filles et toute leur descendance [*zarm*], à ceux qui sont endormis dans le repos.* […] »[355]

Comme ce que nous avions pu observer concernant la reine Zapel, la naissance d'un fils héritier ouvre à la souveraine un champ pour exprimer son rôle et déployer sa majesté. Ainsi, la combinaison, selon ce dispositif discursif, entre les deux souveraines reste repérable tout au long de son règne. Il semble que les religieux de Vahka, bastion originel de la dynastie des Ṙubenean, aient porté en particulier cette représentation. Dans les années 1270, on voit ainsi le scribe Step'annos *Vahkac'i*/de Vahka, présenter le commanditaire de la copie d'un *Žamagirk'*/livres des Heures qu'il réalise, visiblement en 1274[356], en l'occurrence le roi Lewon :

[355] Annexe 1, 2/293, feuille 1261-1280, pour la référence du colophon édité en arménien.

[356] MAT'EVOSYAN (A. S.), *Hayeren jeṙagreri hišatakaranner (XIII d.)*, Yerevan, 1984, p. 443, présente la réflexion qu'il a suivie pour dater ce colophon.

> « *[*Step‘annos Vahkac’i ayant fait ce livre*] sous la commande [*hramanaw*] et les dépenses [*caxiwk‘*] du roi [*ark‘ay*] des Arméniens Lewon, couronné-du-Christ, pieux et oint-de-Dieu [*astuacunak*], fils de Het‘um, fils de Kostandin, et fils du lignage [*azg*] de sa mère, la reine [*t‘aguhi*] Zapel, enfant [*vordi*] de Lewon, roi [*t‘agawor*] des Arméniens, le premier des %obinean* […]. »[357]

La reine Keran n’est pas mentionnée, selon ce qui reste en tout cas du colophon, mais on retrouve de toute façon la même vue dans ce cas que celles développées ailleurs en Cilicie jusque-là. La suite du colophon développe une image mystique de la reine Zapel très poussée, poursuivant le même modèle de la sainte et de l’initiée. C’est aussi dans ces années par ailleurs, dans le cadre du sacre du roi Lewon, que Vahram Rabun[358], théologien et secrétaire du roi, rédige en 1271 une homélie développant l’image sainte de la reine Zapel et sa filiation prestigieuse pour appuyer la sacralité du couple royal actuel, et de son lignage.

L’affirmation de cette combinaison ne joue donc absolument pas en défaveur de Keran en tant que souveraine. Au contraire même, l’ascendance prestigieuse de la reine Zapel et sa présence répétée dans les représentations discursives du pouvoir souverain, constituent une puissante base permettant d’affirmer le rôle de Keran, et ouvre même à la reine Keran la possibilité d’affirmer personnellement sa propre image.

C’est aussi justement dans les années 1260 que se règle la question de l’alliance entre la maison de Lambron et celle de Paperon. On peut voir là aussi que la naissance du petit Het‘um est l’occasion de célébrer la réussite de la fusion de ces deux lignages opérée par l’alliance maritale entre Keran et Lewon. La figure du grand-père de la reine, Kostandin, est donc alors remise en avant, ainsi que celle de tous les hommes de son lignage. Le choix même du prénom du fils premier né, qui ne vivra pas longtemps, reflète en soi cela.

---

[357] Annexe 1, 2/353, feuille 1261–1280, pour la référence du colophon édité en arménien.

[358] VAHRAM RABUNI, *History of Rubenian dynasty*, NEUMANN (C.), trad. réed. par MILOYAN (B.), McFarlane (K.), Sophène, 2020.

Comme nous l'avons vu précédemment, c'est justement en 1265 que la tante de Keŧan, elle-même nommée Anna, commande un Évangile au fameux T'oros Ṙōslin à Hŧomkla, dans lequel le scribe développe de manière très appuyée une prière de réconciliation mettant en avant le prince Kostandin de Lambron, mort dans la révolte dans les circonstances troubles que nous avons évoquées plus haut[359].

La fin des années 1260 marque donc un tournant pour la reine Keŧan en matière de construction de son image. Dans le cadre plus général d'un apogée sur le plan de la culture en matière de production de manuscrits, une conjonction de circonstances favorables se nouent pour permettre le développement poussé de sa figure de souveraine du royaume arménien de Cilicie[360], précisément au moment où celui-ci voit s'accroître dangereusement la pression des armées des Mameluks d'Égypte. La capture de son époux et sa captivité aux mains de ces redoutables ennemis sont aussi des circonstances qui ont dû jouer en faveur de la nécessité, pour elle-même peut-être, mais davantage encore pour son réseau, d'affirmer sa majesté royale.

Avant même le sacre de 1271, les représentations de la reine Keŧan prennent ainsi toujours plus d'épaisseur dans les colophons. Ainsi, la copie d'un Évangile réalisée à Lisonka (près de Barjberd, dans les environs de la ville de Sis) par le scribe Barseł associé à un autre scribe anonyme en 1270, offre une illustration intéressante en ce qu'elle n'est pas directement une commande royale. Le scribe y exprime donc davantage ce que l'on peut considérer comme une opinion commune sur la représentation de la reine au sein des élites lettrées. Moins familier d'elle, il l'appelle de son nom hellénisé, Kir Annay. S'y trouve confirmée sa dimension d'épouse sainte [*yerčanik*]/[*amenōrhneal*] et son rôle

---

[359] Voir *supra*, Annexe 1, 2/272, feuille 1261-1280, pour la référence du colophon édité en arménien.

[360] Signalons aussi la copie d'un exemplaire du *Madean Voŧbergut'iwn*/*Livre des Lamentations* de Grigor Narekac'i réalisée en 1266 en Cilicie par Vasil *Uŕhayec'i*/d'Édesse, on trouve une courte mention de la *tikin* Keŧan, associée comme épouse au roi Lewon, simplement qualifiée de pieuse, et de son jeune enfant nouveau né Kostandin. Annexe 1, 2/278, feuille 1261-1280, pour la référence du colophon édité en arménien.

d'éducatrice/initiatrice du jeune prince [*deɬaboys*]. On attend pour lui la transmission de valeurs gouvernementales conformes à cette tempérance de soi et de cette sagesse, dont les princesses sont le vecteur habituel [*hezut'iwn*]/[*imastut'iwn*] selon ce que nous avons pu observer :

> « […] *En l'année <1270> de l'ère des Arméniens, sous la prélature [*a(ačnordut'iwn*] et la surveillance [*ditapetut'iwn*] de l'immaculé fondateur et guide du Trône de saint Grigor, le Seigneur Yakob, et sous la royauté [*t'aguworut'iwn*] de la province [*nahang*] des Ciliciens de Het'um le pieux, et sous le baronnat des Arméniens de Lewon, fils du roi [*ark'ay*] Het'um, que le Seigneur Dieu lui donne de longues années de temps de paix, et quand il partira de ce monde pour l'autre vie, qu'il fasse présent de la bonté inépuisable. Aussi, à l'heureuse [*yerčanik*] et la toute-bénie [*amenōrhneal*] épouse [*amusin*] de Lewon, Kir Annay et son enfant jeune-né [*de(aboy*] Het'um, que Jésus-Christ lui donne un esprit de douceur [*hezut'iwn*] et de sagesse [*imastut'iwn*] et la crainte dans la piété de Dieu et de nombreuses années de paix et un repos sans fin dans la vie éternelle.* […] »[361]

Ensuite, outre son sacre royal, avec l'accord de l'Ilkhan Abaqa (1265-1282), protecteur impérial de la Cilicie, la décennie 1270 offre de ce fait à la reine Keɬan toute une série de circonstances favorables. la première d'entre elles étant que son mari devient monarque effectif et que les dernières frondes aristocratiques semblent alors brisées[362]. On peut considérer dans ce cadre, comme particulièrement expressive, la commande directement effectuée par la reine en 1272 de la copie d'un célèbre Évangile, connu sous le nom de *Awetaran Keɬan T'aguhioy*/Évangile de la reine Keɬan, un des joyaux de l'enluminure

[361] Annexe 1, 2/313, feuille 1261-1280, pour la référence du colophon édité en arménien.

[362] La place du royaume dans le dispositif impérial reste néanmoins un sujet de trouble auprès des factions plus ou moins pro-byzantines. On repère encore des tentatives de « renverser » la royauté dynastique des Het'umides en Cilicie au profit d'un pouvoir peut-être plus directement relié aux Paléologues de Constantinople en 1273, voir MUTAFIAN, (C.), *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe siècle)*, T. I, Paris, 2012, p.161.

arménienne de Cilicie. La copie a été réalisée par un scribe nommé Awetis, probablement à Skewṙay, fondation religieuse profondément liée aux Het‘umides de Lambron[363], afin d’être donnée au couvent de Akner, qui avait été le lieu de la retraite religieuse du vieux roi Het‘um. Il est à remarquer que le couvent était une fondation du roi Lewon Ier, le père de Zapel, qui avait voulu s’y faire enterrer. Akner dispose à ce titre d’un statut presque aussi prestigieux que le monastère de Drazark, mausolée dynastique « officiel ». D’une certaine manière aussi, la mort du grand catholicos Kostandin, le repli de la cour catholicossale sur Sis et même la disparition de Tœoros Ṙoslin, après 1268, donnent à la reine une marge de manœuvre plus directe pour prendre en main l’élaboration de sa figure royale :

> B. « […] *Gloire à la Toute-sainte Trinité, par toutes les créatures, célestes et terrestres, intelligibles [*imanali*] et sensibles [*zgali*], aussi de toutes âmes [*šnč‘oy*] et de tous les êtres [*yeɫakan*], existants et non existants, dont les desseins pesants et obscurcissants demeurent inaccessibles. À eux, <qui> s’efforcent de méditer par la parole et les œuvres produites [*ardiwnk‘*], rien d'autre que Dieu et les desseins divins, estimant ceux qui se tiennent en-dessous comme secondaires, car ils sont obstinés et fragiles, et au-dessus, en vérité ils aspirent au bien inccorruptible, ayant à la tête <de se conformer> selon la sagesse, en espérant en l’Esprit.* […] *Ainsi est cette reine [*bambiš*][364] bienheureuse, la pure et sainte fiancée [*ōriord*] de l'époux [*p‘esay*], la reine [*t‘aguhi*] Ke$an, qui portant en elle-même de nombreuses parts [*masn*] de vertus [*a(ak’inut‘iwn*], s’efforce de les accumuler les unes sur les autres, afin qu’elle compose pour elle-même, totalement parée de la couronne ornée d'une myriades de pierres précieuses [*psak biwrakn*], et qu’elle*

[363] Exposé de cette hypothèse : MUTAFIAN, (C.), *L’Arménie du Levant (XIe-XIVe siècle)*, T. I, Paris, 2012, p. 622.

[364] Ce terme emprunté au moyen-perse pour désigner une reine est relativement rare, on en trouve un autre exemple contemporain dans le colophon de la copie d’un ouvrage théologique intitulé *gorck‘ Dionisiosi Arispagac‘ioy*/Oeuvres de Denys l’Aéropagite, commandé par la princesse Fimi évoquée prédémment, en 1271, dans le cadre d’un éloge sous la forme d’un poème octosyllabique. Annexe 1, 2/328, feuille 1261-1280, pour le colophon édité en arménien.

*ait sur celle-ci l'inviolable couronne [*ankaput t'ag*], afin qu'elle satisfasse le Fils de Dieu avec la toute-charmante grâce [*vayelč'ut'iwn*].*

[…] *Je vous prie vous qui voyez ce livre et qui en jouissez, de faire mémoire avec le cœur de la trois fois heureuse reine [*t'aguhi*] Ke$an, avec sa descendance vivante, dans vos prières, pour qu'elle dirige dans la bonne voie [*ułłem*] durant de longues années sa royauté féminine [*t'agohut'iwn*], et après son départ d'ici-bas, qu'elle rejoigne les saintes reines associée-à-la-couronne [*t'agakic'*] et compagne-de-la-couronne [*psakakic'*]. Faites mémoire de celui qui est passé dans le Christ, son père Het'um, pour qu'il lui soit accordé le repos et la miséricorde par le Seigneur, et qu'il soit mis au nombre de ceux placés à sa droite, qu'il protège de sa dextre ses familiers vivants, des oppresseurs, et des larges souffrances des vagues de l'ouragan de la confusion, dans lesquelles nous sommes enveloppés.*

À présent, <ce livre> a été écrit dans l'ère des Arméniens <1272>, sous le règne des Arméniens de Lewon aimant-Dieu, et sous le patriarcat du Tēr Yakovb.

*Je vous prie maintenant de faire mémoire de l'agneau immaculé du Christ, orné de la grâce [*barejewut'iwn*] : le roi [*ark'ay*] des Arméniens Lewon, le compagnon de la vie et l'ami du Verbe, lui et l'associée-de-la-couronne [*t'agakic'*] la bienheureuse Ke$an. Qu'il gouverne [*ašxarhavarem*] son royaume pour un temps allongé, et avec un droit juste [*ardar irawunk'*], et qu'il soit agréé à son départ d'ici-bas vers le Tabernacle céleste pour régner avec les saints rois Théodose [*T'ēodos*] et Constantin [*Kostandinos*]. Et aussi, <faites mémoire> de leur fils prophyrogénète [*ciranacin*] Het'um, afin qu'il soit parvienne [*hasuc'anem*] à l'âge de maturité [*č'ap' hasaki katarman*] et que la dextre de Dieu soit sur lui, qu'il siège à demeure ou qu'il aille en pérégrination [*čanaparh*], qu'il soit endormi ou éveillé, pour qu'il hérite de la couronne de ses ancêtres, et qu'il vive selon les modèles de Dieu, s'exerçant aux écrits divins et à aux armements militaires, et qu'il soit vainqueur des ennemis de la Croix du Christ.*

Je vous prie de faire mémoire en même temps que les précédents devant le Christ-Dieu, de leur fille aînée Zapil, passée dans le Christ,

pour qu'il l'admette sous sa tente des vivants, qu'il la fasse entrer avec sa brillante lanterne dans la chambre nuptiale avec les Vierges Sages.

*Ensuite, faites digne mémoire aussi de sa deuxième sœur Spil, endormie dans le Christ, puisqu'au lieu d'aller dans les plaisirs vains, dont elle n'a pas joui, et comme elle était encore allaitée, qu'elle reçoive la couronne de la gloire qui ne flétrit pas, la robe inviolable <de> la lumière éternelle. Suppliant aussi ceci par le Christ le rétributeur généreux, pour qu'il garde sans trouble [*anvrdov*] leur sœur vivante. Également, qu'il accorde un temps allongé bien rempli à son père et à sa mère, et de dissiper le deuil de la tristesse, qu'ils ont reçu à leurs venues au monde.*

*C'est pourquoi, je prie la cohorte des saints, ceux qui jouissent de ce saint Évangile, et également ceux qui le voient, pour qu'ils reçoivent dans l'esprit la parole de la doctrine du Christ, qui a dit : "demandez, et il vous sera donné, cherchez et vous trouverez". Demandez à Dieu dans la vie commune, par Celui-qui-donne [*towoł*], pour le jeune enfant [*de(aboys*] appelé T'oros, le fils de consolation, qui a été donné comme un présent divin, qu'il passe l'âge juvénile [*hasak yeritasardakan*] et qu'il atteigne une vieillesse avancée [*xorin cerut'iwn*], fortifié de la puissance du fort et devenant de plus en grand, et pour qu'il se montre à la hauteur de son ancêtre le grand T'oros, pour développer le pays [*ašxarh*] des Arméniens, afin de venger les chrétiens et de tirer vengeance des chiens sauvages [*k'annasar*] : qu'ils plient sous son glaive, les habitants de l'Égypte ! Et ainsi, il sera glorieux dans l'Empire de Dieu [*astuacaynust ašxarh*], à la manière du soleil se levant, qui fait tomber en défaillance la lumière des chandelles.*

*Afin d'offrir à Dieu de longues prières, faites surtout mémoire avec le souvenir et la lamentation soupirant-du-coeur, de la source sur-abondante, de la mère de la sagesse, du bienfaiteur [*yeraxtawor*] des Arméniens, le roi [*ark'ay*] Het'um, par qui le règne des Arméniens continue. Il aimait tellement les chrétiens, qu'il risqua sa vie à de nombreuses reprises pour que l'Église arménienne reste solide, vivant dans la piété et la direction du royaume. Sa carrière accomplie, il passa dans le Christ. Que Dieu lui donne une royauté sans fin à la place d'une royauté éphémère. Bon et fidèle serviteur, entre dans l'allégresse de*

ton Seigneur. Qu'il soit associé-à-la-couronne et compagnon-de-la-couronne des saints souverains, jouissant et régnant dans la Cité du Ciel, dans la Jérusalem Supérieure.

*De la miséricordieuse [*vołormac*], la très-douce [*hezamaz*], la très-bonne [*barēbar*], l'aimant-les-pauvres [*ałk'atasēr*], la généreuse [*bazmabašx*], la comblée de toute bonté [lc'eal amenay barut'eamb], la véritable héritière du pays [*ašxarh*] d'Arménie, la reine [*t'aguhi*] Zapel, partie dans le Christ, faites mémoire dans vos prières pures, car elle a pourvu [*naxaxnamem*] avec beaucoup de soins [*hogēbarjut'iwn*] son pays [*ašxarh*], spécialement les clercs, les moines, et par-dessus toutes les bontés qu'elle a accomplies, entre une chose et l'autre, elle donna au pays de l'Arménie un héritier. Et nous n'avons pas été sens dessus dessous, sans maître, ou bien dispersés, mais nous tenons notre territoire [*bnakut'iwn*]. Que Dieu lui donne en bénéfice [*sep'hakan*] et patrimoine [*hayrenik'*] le jardin d'Éden, pour prendre du plaisir et prospérer avec son auteur, et avec les autres saintes reines.*

*Je prie de faire mémoire, en étant toujours prêt au combat armé et par la vie immortelle, du sacrifié et grand soldat du Christ, le magnifique, le brave [*k'aʾakar*], le martyr de sang T'oros, le fils ceux-ci, qui a été massacré par le glaive à Maš.*[…].

*Mais n'oubliez pas aussi de faire mémoire dans les prières, du misérable scribe Awetis, ô prêtres [*k'ahanayk'*] consacrés et ornés-de-Dieu, qui vous réjouissez de ce livre de la parole de Dieu, peint d'enluminures en or de représentations illustres. Et aussi, du passé dans le Christ, le* paron *Kostandin, le seigneur de Lambron, le grand-père de la bien-ornée [*barezardahoy*] Kešan, faites mémoire dans les prières. Que Dieu lui donne le repos dans la vie inépuisable, mis au rang des saints princes, qui ont été martyrisés en raison du Christ, car lui a été choisi avec sa dynastie [*azgayn*] et sa parenté [*harazatut'iwn*] altière, fils du grand Het'um le Sebaste, frère du seigneur Nersēs, et avec la dignité honorée, car ils sont ceux qui couronnent [*t'agadir*] le roi des Arméniens. Que Dieu lui accorde la couronne royale, la couronne de palme sur sa tête et qu'il soit reçu dans la royauté éternelle du Christ !*

C. *Dans l'ère des Arméniens <1274>, dans le mois de mai, le 15e jour, il est passé en Dieu, %ovbēn, le fils de la bienheureuse Ke$an. Il a laissé un grand deuil, car il était très orné-de-beauté d'apparence. Avec l'ordre des saints, faites mémoire dans les prières de ce nourrisson [st"ndea], qu'il soit classé avec les enfants innocents consacrés de Dieu le Père, et que soit fait soulagement du père et de la mère pour les libérer de cette profonde tristesse.*

Je <vous> prie de faire mémoire dans les prières de Smbat, la consolation de leur fils, qui est né après le décès de %ovbēn, à lui soit de jouir de temps allongés, de dons pleins de joie divine, pour qu'il ne laisse pas ce lieu incomplet, en le rappelant à Lui. Mais aussi, nous présentons à Dieu un souhait : que Dieu garde sa jeune [de$aboy] sœur Spil, pour rester sans trouble [anvrdov] un temps allongé, car elle est très aimé dans les yeux de son père et de sa mère. Faites prière de tout cœur aussi de leur autre sœur, Zapēl, qui a trois ans, qu'elle vive ici-bas, grandissant pour de longs jours dans l'âge de raison [č'ap' hasak], se conduisant [ašxarhavarim] bien, d'un esprit pur [srbamit] et d'une maîtrise chaste [vołǿxoh] par la chair, afin de rendre gloire à la Sainte Trinité.

Ô Frères, faites demande dans vos prières pour les garçons royaux nourris à la mamelle [stntea dłayk'] : Kostandin, Ōšin, et %ubēn, qu'ils restent inébranlables toute leur destinée. »[365]

Le portrait ici donné de la reine affirme maintenant la plénitude de ses vertus [*aṙak'inut'iwn*] avec un parallèle assumé fait avec la reine Zapel, dont le modèle appuie en retour de manière évidente la majesté de Keṙan. Celle-ci se construit d'abord sur un plan mystique, dans lequel la reine est une effigie surnaturelle, une épouse-vierge [*ōriord*] conformément aux modèles de saintes construits selon les schémas du christianisme

[365] Annexe 1, 2/330, feuille 1261–1280, pour la référence du colophon édité en arménien.

arménien dans lesquels la reine a été certainement éduquée[366]. C'est cette dimension qui est désormais la plus développée concernant Keŕan, devenue une quasi-sainte en réplique du modèle de la reine Zapel. L'affirmation céleste de sa royauté et de ses attributs moraux appuie la dignité de sa représentation terrestre.

En regard de cela, le portrait de la reine Zapel, particulièrement poussé ici, donne aussi à voir une dimension plus engagée de son pouvoir, outre ses vertus morales majestueuses. Parmi celles-ci, il est fait mention de substantifs exprimant plus directement un rôle actif dans l'exercice du pouvoir : l"aimant-les-pauvres [*ałk'atasēr*], la généreuse [*bazmabašx*], la comblée de toute bonté [*lc'eal amenay barut'eamb*], et le fait qu'elle agisse avec beaucoup de soins [*hogēbarjut'iwn*], dans le cadre d'un verbe lui même très fort en terme d'action : [*naxaxnamem*] signifiant à la fois « prendre soin de » et « être la providence de ». On a ici à la fois une projection de la dimension gouvernementale du pouvoir, qui s'exprime volontiers par le biais d'une métaphore de genre, s'appuyant sur des figures féminines, notamment maternelles. Cela vaut d'ailleurs aussi pour le défunt roi Het'um, l'époux de Zapel, qui est présenté dans la même dimension gouvernementale de son pouvoir comme *Mayr imastut'iwn*/Mère de la sagesse. Cette dimension bienfaisante [*yeraxtawor*] du pouvoir des souverains se manifeste donc par une métaphore féminine, sans que son exercice effectif soit le domaine propre des reines ou des princesses en tant que femmes. Ce n'est pas l'expression d'une sorte de partage des tâches laissant aux femmes souveraines un domaine réservé, il s'agit plutôt d'une allégorie intellectuelle cherchant à conceptualiser par une image parlante et évidente, cette dimension du pouvoir. Cela est d'autant plus vrai, que celle-ci est au premier chef en rapport avec l'Église, à la fois dans sa mission, en tant qu'institution gouvernementale par excellence,

[366] Ces modèles offerts par la tradition littéraire disponible dans le cadre de la culture lettrée arménienne médiévale ont été étudiés selon une approche théorique en Master II, dans le cadre d'un Mémoire dirigé par AUGÉ Isabelle et DONABÉDIAN Patrick, *Ecrire l'histoire des femmes en Arménie au Moyen Âge (Ve siècle - XIe siècle) avec les grandes sources littéraires*, Université Paul-Valéry Montpellier III, 2014.

et dans son rapport avec le pouvoir souverain séculier. On voit bien d'ailleurs comment le pouvoir bienfaisant de la reine doit se porter d'abord sur le clergé et les religieux.

Il n'y a pas trace néanmoins d'une référence concrète à une action de la reine dans le colophon. Bien sûr, le patronage d'un livre est un soi un acte concret significatif, mais on reste frustré sur l'ampleur de cette action par ailleurs. On a vu plus haut qu'il restait quelques souvenirs de fondations menées par la reine Zapel ayant imprimé le folklore arménien local, mais en l'état actuel de notre connaissance archéologique du terrain en Cilicie, cela est invérifiable. Pour Keŧan, le colophon se montre moins expressif sur le sujet de son action bienfaisante, sauf en ce qui concerne l'éducation des enfants. D'ailleurs, cela est même le premier devoir de la reine, comme le souligne le portrait fait de Zapel, qui ne met en avant l'ampleur de ses actions bienfaitrices que pour souligner le fait que de toutes, c'est d'abord le fait d'avoir assuré un héritier et par là, la réussite de la fusion des lignages dynastiques, avec au-delà d'eux celle de leurs réseaux de fidèles, qui est la plus grande œuvre de la reine.

L'écho avec la propre situation de Keŧan est d'autant plus direct que son rôle d'éducatrice soucieuse de ses enfants et héritiers est un aspect ici très développé dans le colophon. Il y a un rapport entre la capacité de la reine à gouverner sa conduite morale [*ułłem*] et celle à éduquer [*hasuc'anem*] en conséquence ses enfants dans les *hasak*/âges qui sont de sa responsabilité directe, jusqu'à l'âge de raison *[č'ap' hasakí*]. Comme nous l'avons vu pour les autres princesses agissantes parmi celles qui ont précédé Keŧan, c'est même cette responsabilité éducative, clef de la reproduction dynastique et du système souverain qui en dépend, qui confère à ces femmes leur importance déterminante, leur ouvrant un espace, sinon d'expression, du moins de manifestation de leur existence.

Le contenu de l'éducation que Keŧan a cherché à mettre en œuvre avec ses enfants apparaît dans ce colophon à travers les petits portraits faits de chacun d'entre eux. Les

garçons reçoivent ainsi une éducation morale exigeante propre à les aider à conduire leur existence tout au long de leur vie, en les préparant à faire face aux épreuves du destin. La contenance de soi est clairement la valeur la plus affirmée comme le montre l'exemple du roi Het'um, qui se retiendrait de dispenser trop aveuglément la mort en châtiment à ses adversaires. Le même contrôle de soi, sous la forme d'une ataraxie [*anvrdov*], entraînant aussi en miroir la protection contre les afflictions extérieures, est exigée des filles. À ce titre, les valeurs éducatives étaient donc absolument communes, même si dans leur forme, le parcours initiatique d'un fils ou d'une fille différait. Il y avait manifestement l'idée d'une étude exercée des Écrits divins, donc un rapport éducatif tenant à la fois d'une éducation lettrée et de pratiques mystiques et rituelles. Impossible malheureusement de savoir plus précisément les formes de la piété et des rituels féminins initiatiques. Mais la plus évidente de ces différences entre les garçons et les filles tient à l'initiation militaire. Autant l'aîné que ses frères sont ici initiés très tôt à des exercices combattants. Le portrait que fait le scribe de T'oros notamment illustre aussi la dimension mystique de cet entraînement : il ne s'agit pas seulement d'un apprentissage technique. L'art militaire est avant tout un service marquant d'une part l'appartenance au lignage dans sa dimension généalogique et quasiment mythique, comme le montre le parallèle fait avec l'ancêtre Ṙubenean homonyme du jeune T'oros[367]. D'autre part, il s'agit de marquer l'appartenance à l'Empire de la chrétienté, dressé face à ses ennemis, ici surtout les Mameluks d'Égypte, contre lesquels des séries de malédictions très dures sont exprimées, avec un esprit belliciste particulièrement appuyé. On ne voit pas d'ailleurs de modération pacifiste particulière que l'on pourrait rattacher à Keṙan. Ce bellicisme impérial semble tout au contraire faire entièrement partie de l'éducation qu'elle a dispensée à ses enfants, et notamment à ses fils. Tout le colophon du reste est traversé d'images impériales lorsque

[367] On connaît deux princes T'oros Ṙubenean ayant pris le contrôle de forteresses au nord de la plaine de Cilicie entre la fin du XIe et celle du XIIe siècle. Le succès de leurs menées, en particulier pour le premier d'entre eux, T'oros († 1129) a préparé le terrain à l'instauration de la royauté post-impériale de leur descendant, le prince, couronné roi en 1198, Lewon, père de la reine Zapel. MUTAFIAN, (C.), *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe siècle)*, T. I, Paris, 2012, p. 63-90.

y est exprimée la majesté des souverains arméniens de Cilicie. On souligne ainsi que le jeune Het'um est un prince né dans la pourpre [*ciranacin*] à l'exemple d'un empereur romain légitime, que le roi Lewon, et avant lui son père, règnent sur un espace plus large que leur territoire, sur les Arméniens, dont le pluriel exprime l'étendue diverse. Ce règne est même ici quasiment impérial dans la dimension [*ašxarhavarem*] comme dans son principe moral[368], fondé sur la justice légitime de son exercice, le roi régnant par un droit juste [*ardar irawunk'*] dans tous les sens du terme. Le caractère sauvage et illégitime de ses adversaires est ainsi clairement affirmé en miroir. D'ailleurs, les rois arméniens ici présentés sont même directement reliés aux modèles des souverains chrétiens impériaux par excellence : *T'ēodos*/Théodose et *Kostandinos*/Constantin[369]. Digne héritier de l'Empire, le roi arménien de Cilicie est en quelque sorte « empereur en son royaume » selon la présentation ici faite.

Toutes ces références témoignent de la culture partagée par la reine sur le plan idéologique. Pour que l'expression de ces figures soit significative, leur assimilation par la reine et plus largement les princesses est donc nécessaire. Si les filles de la dynastie ne reçoivent pas d'éducation militaire sur le plan pratique, elle sont donc de toute façon exposées à l'appareil idéologique qui accompagne et légitime la dimension combattante de leur milieu aristocratique. Par cette assimilation et le rôle de transmission de ces valeurs et de ces représentations à ses enfants, la reine Keran a donc participé pleinement à la production et à la reproduction de cette culture aristocratique militaire affirmant le royaume arménien de Cilicie comme part de l'Empire chrétien universel.

---

368 Le terme *ašxarhavarem*/gouverner offre d'ailleurs les deux sens de ce caractère impérial du pouvoir royal ici présenté.

369 L'empereur Théodose Ier règne de 379 à 395, l'empereur Constantin règne de 310 à 337, ils sont considérés comme des saints dans le dispositif impérial chrétien, et comme des monarques œcuméniques. En cela, ils sont les modèles même de la monarchie impériale chrétienne. Voir pour une analyse d'ensemble de ce dispositif, avec des chapitres applicables à l'Orient chrétien : SASSIER (Y.), *Royauté et idéologie au Moyen Âge. Bas-Empire, monde franc, France (IVe-XIIe siècle)*, Paris, 2002 (rééd. 2012). La reine est ici indirectement associée à ces modèles impériaux par la référence aux épouses de ces empereurs fondateurs, ici présentées comme [*t'agakic'*] et [*psakakic'*].

La projection au ciel de son avatar, sous la forme de la Jérusalem céleste, est aussi l'occasion de présenter l'agencement entre le royaume et l'Empire, sous la forme de la rétribution reçue par la reine Zapel par son Dieu, en joignant la troupe des reines saintes au jardin d'Éden. Son bien est alors autant un bénéfice reçu, une part de l'Empire [*sep'hakan*] qu'un patrimoine hérité de la tradition de son lignage [*hayrenik'*]. C'est exactement ainsi qu'est considéré le royaume arménien de Cilicie : tout à la fois un bien patrimonial dynastique et une juste part de l'Empire auquel il appartient. Le réseau de fidèles qui s'y déploie protège cet espace habité dans sa dimension souveraine et le civilise dans sa dimension gouvernementale. Il considère donc la Cilicie comme un territoire possédé [*bnakut'iwn*] de manière légitime et conforme au plan divin. On est loin encore en tout cas de pouvoir parler ici « d'État arménien » en un sens national et moderne du terme.

L'implication de la reine Keran se manifeste aussi à travers le souci de réhabiliter son grand-père et d'affirmer tout le prestige de son lignage d'origine. Tout un colophon lui est ainsi destiné, avec une série de références illustrant sa grande valeur et son autorité. Ainsi, il est rappelé le titre impérial de *Sebaste*/Auguste porté par le père de Kostandin qui lui a transmis[370]. Même si en ce dernier tiers du XIIIe siècle, ce titre n'a plus le même prestige qu'autrefois, il marque en lui-même l'origine glorieuse et légitime du lignage. Le titre de *t'agadir*/celui qui couronne, obtenu du roi par son lignage en signe de réconciliation, lui est aussi attribué. Il faut là souligner que cette référence est en soi une sorte de restauration de l'appareil royal des Aršakuni antiques, tenus selon l'historiographie officielle, dont Nersēs de Lambron était un relai particulièrement inspiré, pour les fondateurs de la monarchie chrétienne arménienne, quasiment égale à la monarchie constantinienne impériale. D'ailleurs, le lien familial entre le père de Kostandin et le grand lettré Nersēs est aussi affirmé dans le colophon.

---

[370] Celui-ci était aussi le beau-père de Kostandin de Paperon, qui a fait mettre à mort Kostandin de Lambron en 1250, voir *supra*.

Désormais tenu pour mort en martyr, on voit ici l'aboutissement de tout un programme de réhabilitation de la mémoire de cet aïeul de Keŧan, qui témoigne ainsi de la réussite de la fusion entre les lignages princiers. D'autres commandes de puissants aristocrates du lignage de Keŧan sont même plus explicites encore. Le colophon de la copie d'un Évangile commandé en 1274 par le *Marałaxrt*/Maréchal Ōšin, oncle de la reine Keŧan et lui-même fils de Kostandin de Lambron, relie ainsi directement celui-ci aux Pahlawuni, ce qui est vérifiable[371], comme *əndir c'ełēn*/dynastie élue, et à travers eux, aux encore plus prestigieux Aršakuni, dont les précédents seraient les héritiers par *xaŧnec'an zarm*/une descendance mélangée[372]. Ceci est un programme idéologique, qui relie de manière eschatologique les Het'umides aux fondateurs de l'Arménie chrétienne, et même à Abraham comme l'affirme le colophon[373]. Après avoir ainsi présenté l'éminence de son lignage, le scribe au service du prince Ōšin dresse un portrait digne d'un panégyrique impérial de la reine, en reprenant la symétrie Zapel/Keŧan, et en poussant très loin la construction élogieuse de la figure de souveraine de Keŧan, comme étendard de son réseau et modèle de reine sainte :

> « […] *Ayant terminé cet écrit dans la métropole [*mayrak'ałak'*] de Sis à l'abri du Saint Signe [*Surb Nšan*] et des Saints Archanges [*Surb Hreštakapetac'*], dans l'ère des Arméniens <1274>, aux temps où avait succédé au trône pastoral [*hovowapetakan*] de notre Illuminateur, un successeur semblable à sa dextre par la pureté mise en pratique, le respectable grand-prêtre de Dieu et grand rhéteur : Tēr Yakob. Sous la royauté [*ark'ayut'iwn*] du fort et aimant-Dieu héritier de la*

371 Kostandin de Lambron étant le petit-fils de la princesse Pahlawuni Šahanduxt vue *supra*.

372 Annexe 1, 2/352, feuille 1261-1280, pour la référence du colophon édité en arménien.

373 On trouve dans la tradition littéraire cette idée, réactivée en particulier par Nersēs de Lambron en Cilicie, notamment chez *Movsēs Xorenac'i*/Moïse de Khorène, que les lignages fondateurs des Pahlawi, dont est issu le patriarche saint Grigor l'Illuminateur et celui des Aršakuni, dont est issu le roi Trdat IV, procèdent tout deux d'Abraham. En se réclamant des Pahlawi, les Pahlawuni de l'époque des Het'umides, avec lesquels ils ont fusionnés, pouvaient donc être en mesure de réorganiser un récit étiologique allant dans le sens de leur ascendance vers les Aršakuni, et au-delà d'eux, à Abraham.

*souveraineté [*išxanut‘iwn*] des Arméniens, le porphyrogénète couronné-de-la-dignité [*ar’anapsak*], le roi [*t‘agawor*] Lewon le deuxième, descendant du grand lignage des %ubenean, restaurateur de notre souveraineté épuisée et de la couronne, et fils des dignes de bonne mémoire : Het‘um le pieux et l’aimant-le-Christ Zapel, qui ne fit rien de moins que rendre la bravoure des ancêtres à notre royaume [*tērut’iwn*], mais même encore davantage, elle s’en alla avec la modération charnelle, et avec beaucoup de douceur profonde dans les mœurs. Surtout, à celle qui agit avec direction attentive [*hogabarjut‘iwn*] et tendresse miséricordieuse [*gut‘*] pour l’Ordre de la sainte Église, à elle soit le suprême éloge de la parole, l’aimant-le-Christ, notre reine de lignage royal [*t‘agazn dšxoy*] Ke$an, qui est de la dite descendance et la fille-de-frère du commanditaire de ce livre : Ōšin, et la fille du raffiné [*k‘ałc‘rabar *] Het’um, martyr de sang comme un véritable croyant du Christ, qui orna cette reine-ci avec toutes les vertus [*a(ak’inut‘iwn*] en joignant la souveraineté octroyée [*tiratur išxanut’iwn*] à nos prières favorisées, et aussi avec le sens de la charité [*vołormacut‘iwn*] et de la tempérance [*u’kalut’iwn*] digne de louange, <elle> dont la piété est presque un pilier de la royauté.* »[374]

La suite du colophon réaffirme l’ensemble des frères et soeurs descendants de Kostandin de Lambron, marquant leur investissement total du dispositif royal de la monarchie cilicienne. On peut encore compléter cet aspect en rappelant que c’est précisément à cette même époque, en 1274, que la mère de Keŧan, la princesse T‘ewanō, commande la copie du fameux *Žłlank‘*/anthologie de Vardan *Arewelc’i*/l’Oriental dont nous avons parlé précédemment.

Pour revenir au colophon de l’Évangile de Keŧan, il est en revanche remarquable que la mémoire de Kostandin de Papeŧon, malgré tout le poids de son action, n’apparaisse aucunement. Le rappel de la légitimité de la reine Zapel comme *čšmarit ǰaŧangn hayastan ašxarhis*/véritable héritière du pays d’Arménie, ici entendu comme la Cilicie, est une façon

[374] Annexe 1, 2/352, feuille 1261–1280, pour la référence du colophon édité en arménien.

de passer par dessus le lignage de Paperon et de connecter sans son intermédiaire les Het‘umides aux Ṙubenean de manière directe. Il y a donc là tout un mouvement qui s’affirme autour de la reine comme effigie de son lignage et qui manifeste un certain équilibre des forces, cette fois en sa faveur sur un plan collectif.

Enfin, on peut noter à travers les mémoriaux des enfants de Keṙan, ce qui perce d’une expression cette fois plus personnelle. À ce titre, la forme des colophons offre notamment au deuil un espace d’expression de la personne en tant que sujet. Ce rapport à la mort, domaine du gouvernement religieux dans la dimension gouvernementale du pouvoir, autorise en ce sens l’expression d’émotions personnelles et participe à la construction d’une certaine subjectivité. Keṙan avait déjà perdu au moins un enfant, son premier fils, Kostandin. Mais ici, deux mémoriaux sont dédiés à de jeunes filles mortes, Zapil et Spil. On voit là s’exprimer des reflets de la piété personnelle, des images suggestives que proposent les religieux pour faire face à cette terrible épreuve de la perte d’un jeune enfant, avec toute une description très détaillée de ce que l’on imagine être leur destinée auprès de Dieu afin d’aménager un espace de consolation. La naissance de nouveaux enfants est aussi directement reliée à ces pertes, avec l’espoir de ne plus avoir à revivre ces douleurs. Une grande partie du colophon est ainsi consacrée à cette question, reflétant son importance dans la démarche de la reine. D’ailleurs, un nouveau mémorial est ajouté deux ans plus tard, en 1274, à la suite de la mort d’un fils nommé Ṙovbēn, avec toute une description de la douloureuse tendresse ressentie par les parents à cause de ce deuil. Là encore, cette mort se trouve « équilibrée » par la naissance d’un nouveau garçon, Smbat, et d’une fille, Zapēl, pour lesquels le colophon exprime une description particulièrement affectueuse et inquiète. Ce terrain est celui qui nous permet de nous approcher le plus de la reine en tant que personne, par une conjonction entre ce que permet le genre des colophons et ce que cherche à exprimer la reine à travers eux, selon l'agencement entre la marge de manœuvre dont elle a pu disposer, sa capacité à agir et

les circonstances qui ont permis son action. Néanmoins, c'est ici qu'on sort le mieux du caractère d'effigie de la reine, et que l'on effleure presque la personnalité de Keṙan et une partie de ses émotions subjectives[375].

FIG. 28. PORTRAITS DU PRINCE LEWON ET DE SON ÉPOUSE KEṘAN. MS 2660, PATRIARCAT ARMÉNIEN DE JÉRUSALEM, FOL. 228 (1262).



[375] Le folio 362v. de cet Évangile dit de Keṙan représente la Crucifixion du Christ, avec à ses pieds la Vierge Marie qui défaille dans les bras de ses servantes, avec une attitude d'un réalisme remarquable qui illustre de manière évidente la sourde douleur d'une mère face à la nouvelle de la perte d'un enfant, dans lequel il est possible de penser que la reine Keṙan ait pu se projeter sur les plans des émotions.

Une des enluminures les plus célèbres de ce prestigieux ouvrage (fig. 28 *supra*) illustre d'ailleurs la reine dans son rôle de mère et d'éducatrice de ses jeunes enfants. Keran est représentée en face de son époux, le roi Lewon, le regard tourné vers le Christ trônant au Ciel, avec la Vierge à sa droite qu'il regarde, alors que celle-ci tourne ses yeux vers le lecteur. Entre Keran et son époux, cinq enfants du couple sont agenouillés, selon une taxinomie reflétant leur âge : le fils aîné avec son père qui étend son bras droit en signe de protection, la fille aînée avec sa mère dans un geste symétrique du bras gauche. Les cadets occupent l'espace central entre les parents et leurs aînés. Chacun d'eux porte un diadème, et les filles un voile. Lewon porte la couronne royale, mais son épouse porte une couronne à pendeloques, manière aussi de souligner les prétentions impériales de plus en plus appuyées de son lignage. Cette couronne fait écho à la définition que donne le colophon de sa royauté féminine [*t'agohut'iwn*], et de la souveraineté de la reine comme associée complémentaire et quasi impériale [*t'agakic'*] et [*psakakic'*]. Elle illustre en soi tout le programme de la majesté impériale ici développée. Le manteau pourpre doublé de fourrure et les chausses rouges soulignent aussi cette dimension impériale. Le manteau est porté sur les épaules des souverains et semble retenu par une écharpe qui évoque le *loros* impérial[376]. La majesté des personnages est aussi relevée par les habits précieux, et tous différents avec lesquels ils sont représentés. Chacun à leur place, ils sont tous unis par l'esprit qui rassemble, sous le trône du Christ, les faisceaux des âmes qui se relient au Ciel, tout comme sur terre la monarchie unifie les faisceaux des lignages princiers sous son autorité.

Effigie majestueuse reflétant les ambitions impériales et les prestigieuses prétentions généalogiques de son lignage, reine vertueuse soucieuse d'éduquer ses enfants dans la conformité harmonieuse à ce qu'elle imagine être l'ordre divin, dont elle est persuadée d'être un relais terrestre : on retrouve synthétisés dans cette représentation l'ensemble

---

376 Pour une description des insignes AUZEPY (M.-F.), « Les aspects matériels de la *taxis* byzantine », *Bulletin du Centre de recherche du château de Versailles*, Versailles, 2005.

des codes qui définissent la figure de Keŧan telle qu'elle se construit dans ces années 1270.

En s'appuyant sur la couverture impériale de l'Ilkhanat, le roi Lewon pense alors être en mesure d'affirmer une souveraineté, au moins théorique, sur ce qui reste des faisceaux de l'aristocratie arménienne en Orient, voir de l'ensemble des communautés arméniennes organisées. On le voit ainsi remettre à l'évêque du Siwnik' de passage en Cilicie à la suite d'un pèlerinage à Jérusalem, une demande d'affiliation au couvent de Tat'ew, dans laquelle il s'intitule « roi de toute la nation arménienne »[377].

Aussi longtemps que règne l'Ilkhan Abaqa, la marge de manœuvre de la monarchie Het'umide reste ainsi relativement large et favorable. Cette diplomatie isole néanmoins le royaume de ses alliés latins sans vraiment le protéger des puissances islamiques, notamment anatoliennes, alors que le Sultanat Seljukide s'effondre progressivement, laissant place à des *beylicats* encore indécis mais globalement plus agressifs. De plus, l'Empire byzantin, du moins ce qui subsiste de son noyau central depuis la reconquête de 1261, se montre lui aussi hésitant face à l'Ilkhanat, malgré le mariage entre Despina Paléologue, fille de l'empereur Michel VIII (1261-1282) et l'Ilkhan Abaqa. Cette union avait été appuyée par l'évêque arménien d'*Erznkay*/Erzincan et elle pouvait constituer un appui décisif au ralliement à l'Ilkhanat. Mais, pensant défendre ses intérêts sur tous les tableaux, Constantinople tente plutôt dans les années 1270 un rapprochement avec les Mameluks d'Égypte, les pires ennemis de l'Ilkhanat. La reine Keŧan n'aura pas le temps de voir ces difficultés s'accumuler de manière toujours plus dangereuse. Sans doute aussi épuisée par ses grossesses multiples, elle se retire au couvent royal de Drazark, mausolée de sa dynastie, autour de 1283. Une ultime commande directe de sa part, en l'état de ce qui nous est parvenu du moins, nous présente un condensé de son portrait,

[377] MUTAFIAN, (C.), *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe siècle)*, Tome I, Paris, 2012, p. 425.

récapitulant de manière synthétique les principaux aspects que nous avons relevés jusque-là, un peu à la manière d'un bilan :

> « *De même, ayant fait révérence à la toute-glorieuse reine [*t'aguhi*] Keš̌an, issue de racines favorisées, avec une suprême souveraineté, fille du prince des princes Het'um sebaste, qui se concentrait elle-même sur la crainte de Dieu et le commencement de toute sagesse, et selon toute sa charité [*baregorcut'iwn*], habillée de bons conseils dans la pensée, elle a donné à écrire ce saint Évangile aux quatre ruisseaux, en mémoire de son âme et de ses parents et de toute sa descendance [*zarmic'*], des vivants et des défunts, dans l'illumination des enfants renaissants de la Nouvelle Sion.*
>
> *Maintenant, ô saints pères et assemblée apostolique de l'Ordre des prêtres [*dask' k'ahanayic'*],* […] *faites mémoire de la commanditaire de ce livre la pieuse reine [*t'aguhi*] Keš̌an, avec le saint roi [*t'agawor*] Lewon, et leurs parents, et leurs jeunes enfants porphyrogénètes, afin que les vivants soient gardés longtemps et à l'abri de la tentation [*anp'orj*] par une paix prolongée et qu'il soit accordé aux défunts le repos et la miséricorde dans la très-généreuse bienfaisance de Dieu.* »[378]

On retrouve bien l'affirmation de ses hautes vertus, qui en ont fait une quasi-sainte, et celle de son engagement charitable comme donatrice, notamment en faveur du clergé, qui médiatise son engagement dans cette dimension en tant que régie institutionnelle. Enfin, l'affirmation de sa prestigieuse généalogie est là aussi l'occasion d'exprimer son affection envers les siens, et particulièrement ses enfants, sans oublier ceux qui sont défunts. Cet aspect est même celui qui est le plus développé, à deux reprises, témoignant de la profondeur du chagrin et de l'espoir soucieux que suscite la perte de ces enfants.

[378] Annexe 1, 2/440, feuille 1281–1300, pour la référence du colophon édité en arménien.

Jusqu'au bout, le souvenir de ces enfants a accompagné la reine, et il est peu douteux qu'une grande partie de sa piété en tant que femme a été tournée vers cette question.

Finalement, c'est retirée à Drazark, probablement aussi accompagnée de sa sœur Mariun, que la reine s'éteint le 9 aôut 1285, alors que son époux est en voyage auprès du nouvel Ilkhan, Argun (1284-1291), et que la situation générale du Proche-Orient bascule en faveur du Sultanat mameluk. L'Ilkhanat lui-même est d'ailleurs alors nettement en voie d'islamisation.

C'est par le roi lui-même, revenu de son lointain périple, que l'on est informé du décès de Keŗan, dans le colophon qui accompagne une copie du *Nersisi Lambronac'ioy meknut'iwn sałmosac'*/Commentaire des psaumes par Nersēs de Lambron, en 1285. La nature de cet ouvrage est déjà en soi tout un symbole. Sur le plan de la construction idéologique de la souveraineté arménienne en Cilicie, ce colophon a une valeur très intéressante, en ce qu'il présente une histoire de la souveraineté arménienne selon une perspective chrétienne ramassée mais très significative. Il fait remonter le principe électif de la royauté aux Aršakuni, héritiers du héros mythologique Haïk, allant aux Ŗubenean, par le roi Gagik Bagratuni, et par Zapel jusqu'aux rois arméniens de son époque en Cilicie. On retrouve mobilisé ici le même dispositif de validation généalogique par l'idée d'une *xaŗnec'aw c'eł̇n*/fusion des lignages. On a là en fait le reflet résumé de toute cette construction étiologique menée par les Het'umides avec une persévérance toujours plus

sophistiquée qui a accompagné l'élévation royale de leur lignage et de leurs prétentions impériales[379].

Cela est d'autant plus significatif justement, que c'est le *t'agawor*/roi Lewon lui-même qui s'exprime à travers le scribe pour témoigner ici du portrait qu'il entend laisser de son épouse par ce colophon. Il est d'ailleurs à noter qu'il l'a fait appeler non selon son diminutif arménisé courant de Keŧan, mais selon son nom hellénisé de Kir Annay :

> *« Faites aussi mémoire du parent de notre roi Het'um, son père-du-roi : le paron Kostandin, avec ses fils martyrs de sang dans le Seigneur et principalement, au fils du roi, le paron T'oros, qui est tombé martyr de sang, en ayant pris les armes contre les troupes des Égyptiens partisans de Mahomet, en faveur des croyants partisans du christ, de la Sainte Église et de notre peuple [*azg*]. Faites mémoire aussi de notre reine-du-roi toute-bienfaitrice et bénie entre toutes les femmes, la reine Kir Annay, qui gouverne [*hanjanjem*] avec des soins maternels tous les fils de l'Église, et comble de son âme virile paternelle et dans l'abondance de dons tous les pauvres, avec une charité enjouée, comme un olivier fleuri nouvellement planté, lumineuse par les œuvres et productive par la génération. Ayant accompli le labeur des temps allongés, qu'elle a quitté récemment, dans cette même année, elle s'en est allée au Christ, alors que son roi, notre seigneur, était en voyage en Orient à la Porte du Khan Argun.*
>
> *Faites mémoire aussi, et de ceux-ci dans une bonne commémoration, de notre roi et de tous les siens, de la bonne reine, de l'aîné héritier*

[379] Rappelons que dans le cadre post-impérial, et d'autant plus depuis 1204, la notion d'Empire s'était définitivement déterritorialisée. La reconquête de 1261 ne change rien à cette évolution. Dans ce cadre, l'affirmation à une ascendance généalogique prestigieuse était un puissant moyen de légitimation impériale. Ainsi en est-il des revendications « Grands-Comnènes » et même justinienne des dynastes grecs de Trébizonde. Voir ici PATLAGEAN (E.), *Un Moyen Âge grec*, Paris, 2007, p. 287-371. Le mouvement de réaffirmation d'une antériorité royale rattachée à la tradition arménienne telle qu'elle s'était constituée s'exprime en ce sens dans ce large mouvement. D'ailleurs, en Occident latin, on observe aussi des parallèles remarquables, avec par exemple les œuvres de Gilbert de Paris († vers 1223) ou Vincent de Beauvais (†1264). Ce dernier souligne ainsi, depuis le règne d'Isabelle de Hainaut (1180-1190), la fusion généalogique des Carolingiens et des Capétiens, réaffirmant pleinement la légitimité dynastique de ces derniers. Dans un autre registre, mais allant dans le même sens, il semble aussi que cette affirmation d'antériorité traditionnelle ait joué un rôle auprès des cours de l'Empire mongol, où elles étaient un moyen d'obtenir soutien et mandat des Khans.

> *présomptif de la couronne, le bienveillant et grâcieux, le très-raffiné* paron *Het'um, le joyeux et enjoué […], et de son frère héritier le* paron *T'oros, qu'il traite en égal dans la sagesse de la direction de Joseph, ainsi que ses autres frères, les fils de notre roi Lewon : Smbat et Kostandin, le consacré à Dieu Nersēs, Ōšin, %ubēn, avec leurs sœurs. Aussi toutes les descendances [zarmik'] et les ascendances [*tohmk'*] de notre roi, remplissez-les de commémorations bénies et de la miséricorde de Dieu !* »[380]

Outre l'appartenance dynastique, exprimée par tout le développement généalogique poussé jusque dans l'histoire mythologique, c'est donc d'abord l'importance de la mise en ordre de la parenté, et en particulier de la descendance et de son organisation, qui est soulignée, là aussi selon une taxinomie très précise, reflétant sa dimension profondément civilisée selon la perspective chrétienne impériale. On met ainsi en avant la fertilité remarquable de la reine, l'éducation, la répartition ordonnée et disciplinée des rôles attendus entre ses fils.

La question de la reproduction dynastique semble ici primordiale, autant au vu du contexte que par la circonstance de la mort de la reine. Tout cela pousse le roi à exprimer son souci de mettre la succession en bon ordre, en faveur de la génération suivante. Cette mise en ordre passe par le rappel des liens prestigieux [*tohmk'*] auxquels se trouve liée la nouvelle génération [*zarmik'*]. Cela constitue son origine et l'oblige à tenir son rang dans la sagesse, la discipline solidaire et l'éducation transmise par le couple royal, qui se pose ici comme l'articulation pacificatrice au sein de la dynastie, transmettant le flambeau de la souveraineté qu'elle a entretenue et défendue.

Ce pouvoir souverain détenu par la famille royale est sanctifié par le sacrifice héroïque des hommes de la dynastie, dont le martyr face aux Mamluks est rappelé longuement au début de la citation, comme étant la traduction du devoir de l'aristocratie combattante au service du *azg*/peuple des Arméniens. La reine elle-même est associée à cette dimension

[380] Annexe 1, 2/466, feuille 1281-1300, pour la référence du colophon édité en arménien.

combattante et virile de manière explicite : son époux lui attribue une *hayrakan ayc‘aṙnutiwn*/âme virile paternelle, appuyant la dimension exceptionnelle et supérieure du couple royal, et par lui de l’ensemble de la dynastie, et affirmant son rôle dirigeant sur les réseaux aristocratiques et le peuple, qu’il domine et protège de sa puissance souveraine.

Toutefois, ce n’est pas dans la dimension combattante que le pouvoir de la reine trouve à s’exprimer plus concrètement. Elle n’y participe que de manière associée sur le plan symbolique et métaphorique. En revanche, elle agit directement pour *hanjanjem*/ gouverner-prendre soin, rôle dans lequel se développe un aspect concret de son engagement en tant que *t‘aguhi-dšxoy*/reine*,* les deux termes étant interchangeables, sans avoir tout à fait un sens équivalent, comme nous l’avons vu avec *t‘agawor-ark‘ay*/roi. C’est par ses vertus éminentes et engagées de *amenarargorc kristosasēr dšxoy*/reine toute-bienfaisante et aimant-le-Christ, qu’elle exerce la fonction de *xnam*/protectrice des *ałk‘at*/pauvres et en particulier du clergé (littéralement « *fils de l’Eglise* ») notamment par ses *turk‘*/donations. Et dans cette dimension gouvernementale, c’est bien la dimension *mayrabar*/maternelle de son pouvoir qui s’exprime.

La métaphore du pouvoir royal est donc complète et se manifeste par paire : souverain/ gouvernant, paternel/maternel. Elle s’exprime à la fois à travers le couple royal, mais aussi en chacune de ses personnes, puisque la reine elle-même est à la fois associée à l’exercice militaire de la souveraineté, et à celui de la charité gouvernementale et protectrice, dimension où elle agit concrètement. Bien que nous soyons encore une fois frustrés par la documentation pour avoir des exemples plus concrets.

Nous est donc donné à voir un dispositif centré sur la famille, et plus précisément le couple dirigeant au sein de celle-ci, la famille étant vue comme une hiérarchie de rang, une cohorte, structurant les générations depuis leur ascendance biologique et mythologique [*tohmk‘*] jusqu’à leur descendance [*zarm*]. Ceci est à l’image du reste de l’organisation sociale, où le monde est pensé en séries de rangs hiérarchiques et

solidaires, unis par la parenté symbolique sur le plan religieux, et dont l'avatar céleste est le reflet symétrique[381]. Ce dispositif distingue deux dimensions dans le pouvoir, traduites par des métaphores de la division associées et complémentaires, que permettent les distinctions de genre. On trouve d'abord la dimension « paternelle », souveraine, monopole de la dynastie régnante et de l'aristocratie combattante qui lui est liée. Vient ensuite une dimension « maternelle », gouvernementale, sur la communauté [*azg*] dont les souverains sont la tête, mais qui fonctionne de manière organique en impliquant le clergé et les *ałk'at*/les pauvres. Il faut comprendre cette dernière catégorie sur le plan hiérarchique et non économique au sens moderne. On y retrouve d'autres couches de la société et, en particulier, ce que nous appelons ici la notabilité de service.

Enfin, la même année 1285, le roi Lewon commande encore une copie d'un *Meknut'iwn Sałmosac' Vardana vardapeti*/Commentaire des psaumes par le vardapet Vardan au scribe Step'anos de Vahka, le même que nous avons déjà croisé une décennie plus tôt. Le développement idéologique est ici moins appuyé sur le plan étiologique, mais on retrouve la même volonté d'affirmer clairement la préséance de l'héritage de Zapel, en tant qu'effigie des Ṙubenean. Lewon, roi [*ark'ay*] des Arméniens, comme fils de Het'um, fils de Kostandin, sont tout simplement évoqués, sans titulature, à côté de la reine [*t'aguhi*] Zapel, fille de Lewon premier roi [*t'agawor*] des Arméniens, issu des Ṙubenean. Ici, le développement ne va pas plus loin et reste conforme en tout cas à ce que ce scribe a élaboré auparavant. Le colophon se concentre davantage sur la représentation de la reine Keṙan et exprime avec un lyrisme certain, un éloge funèbre tout à fait subjectif :

> « […] *Ensuite, Créateur de toutes les créatures, visibles et invisibles, avec l'éloquence de tous les saints, dans les Cieux et sur terre, que soit gardé de ta toute-puissante dextre, l'invincible de tout côté, notre roi*

[381] La référence traditionnelle est ici celle de Jean Chrysostome, auteur grec de la fin du IVe siècle, dont les oeuvres ont largement été traduites en arménien, pénétrant la culture des [*vardapet*] médiévaux. Mais le rapport est bien sûr inversé dans sa perspective mystique : c'est la terre qui reflète de manière impressionniste, et imparfaite, le Ciel.

*[*t‘agawor*] : l’aimant-Dieu Lewon le pieux ! Avec ses parents, avec ses fils et ses filles, et la trois fois heureuse et fortunée [*yeraneal yer’anik*], la toute-bénie reine [*t‘aguhi*] Keƫan, avec tout son réseau [*žołovord*] de fidèles véritables, dans cette éternité. Et qu’il lui soit accordé l’intarissable dans la vie future et les faveurs ineffables. Qu’elle repose dans le séjour des anges, dans la Jérusalem céleste, dans la cohorte des premiers saints, à chanter et à danser sans cesse avec les anges des hymnes à la toute-sainte Trinité, maintenant et pour toujours, pour les siècles et les siècles.* »[382]

On peut remarquer que ces deux ultimes colophons diffèrent sur un point important avec ceux que la reine a directement commandés : ils ne laissent aucune place à la question des enfants défunts de Lewon et de Keƫan. C’est une différence sensible qui souligne d’autant plus l’intérêt de la reine pour cette question. C’est ce qui laisse ainsi imaginer qu’elle s’est éteinte sans doute inquiète de l’avenir de ses enfants et de son royaume, avec son époux au loin, mais aussi, habitée de l’espérance poétique de revoir ses petits et ses enfants, dont elle a cultivé avec constance la mémoire jusqu’au bout de son existence. Avant d’aller « *chanter et danser avec les anges* ».

[382] Annexe 1, 2/467, feuille 1281-1300, pour la référence du colophon édité en arménien.

D. La postérité de l'empreinte laissée par la période de la reine Keŕan sur les princesses arméniennes de Cilicie.

On peut repérer l'action de princesses et de reines arméniennes de Cilicie jusqu'à la fin tragique du royaume en 1375. Pour autant, il n'y a pas une concordance parfaite entre la trajectoire de ces princesses et celle du royaume. Ainsi, la nécessité de tisser des alliances et de renforcer le prestige dynastique de la *tohm*/Maison des Het'umides entraîne des princesses, à chaque génération, à joindre d'autres souverainetés participant à l'assemblage impérial dont la Cilicie est une part. Dans cet ordre d'idée, les unions avec les souverainetés latines du Levant ont ainsi été nombreuses, depuis les débuts de leur fondation. C'est notamment en direction de la Principauté d'Antioche et du royaume de Chypre que se tissent les alliances les plus durables, par lesquelles d'ailleurs la dynastie des Het'umides se lie avec un certain nombre de Maisons de l'Occident latin, dans lesquelles elle finira par se fondre[383].

Le prestige dynastique des Het'umides n'était toutefois pas encore aussi grand que pourrait le laisser penser tous les efforts apologétiques des cercles gravitant autour de la cour royale. Même en Cilicie d'ailleurs, on ne trouve pas une généralisation unanime dans les colophons pour reconnaître aux Het'umides une ascendance remontant aux Aršakuni, comme nous avons pu le voir avec Step'annos Vahkac'i. Mais le signe le plus flagrant de la place secondaire du royaume arménien de Cilicie vient d'abord du centre impérial autour duquel il gravite, l'Empire Ilkhanide. On a vu que le grand Khan Abaqa, réputé si favorable aux chrétiens, s'est choisi ainsi comme épouse une princesse Paléologue de

[383] Au gré des alliances complexes entre les lignages Het'umides après le règne du roi Ōšin (1308-1320), dernier fils du roi Lewon et de la reine Keŕan, et de la succession chaotique du fils de ce dernier, Lewon IV (1321-1341), jusqu'à l'effondrement du royaume, le titre devenu tout théorique de « roi d'Arménie », finit par passer au XVe siècle à la Maison occidentale de Savoie, puis aux rois d'Italie de l'époque contemporaine qui en sont donc les ultimes héritiers. On peut notamment consulter les tableaux généalogiques patiemment reconstitués par MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe siècle)*, T. II, Paris, 2012, tables généalogique n°75 (pour le titre « roi d'Arménie » et sa postérité), la n°45 pour une vue d'ensemble de la succession des rois et des reines en Cilicie arménienne.

Constantinople appelée Despina Mariam. Selon Kirakos *Ganjakec'i*/de Ganjak', c'est grâce aux manœuvres de l'archevêque arménien d'*Erznkay*/Erzincan, Sargis, et du Patriarche grec d'Antioche que cette alliance a été conclue en 1266[384]. On voit là qu'en dépit de ses faiblesses, le basileus byzantin régnant depuis Constantinople conserve aux yeux du pouvoir impérial supérieur un lustre éminent. Ce prestige semble de même évident aux yeux des autres autorités post-impériales arméniennes ou grecques, qui conservent manifestement l'idée que le meilleur symbole d'une alliance entre ce qui reste de la souveraineté impériale chrétienne et le nouvel Empire mongol dominant, et encore ouvert à une hypothétique christianisation, passe par une union avec la dynastie qui règne sur Constantinople.

Toutefois, cela n'a pas découragé le roi Lewon, qui n'a eu de cesse d'affirmer sa dimension impériale[385]. Si en 1266, il ne disposait de toutes façons pas de filles en âge d'épouser l'Ilkhan, il obtient en un sens une satisfaction posthume en 1294, lorsque sa fille Ṙita, née jumelle avec une T'ewano en 1278, épouse le fils du basileus Andronic II (1282-1328), Michel IX, qui devient à cette occasion co-empereur. Sa soeur jumelle épouse par ailleurs aussi un prince byzantin de la famille impériale. C'est un pas accompli vers le sommet de la dignité impériale, que Keṙan n'aura pas vu non plus de son vivant, et un aboutissement somme toute remarquable pour les Het'umides, passés en 6 générations du rang de dynastes secondaires des confins *ałuank'* de l'*Arewelk'* arménien, à la parenté impériale sur le trône de Constantinople.

Mais cette trajectoire nous sort du cadre de la Cilicie arménienne et de la question d'une empreinte directement observable laissée par le modèle éventuel de la reine Keṙan. La

---

384 KIRAKOS DE GANDZAK, *Histoire d'Arménie*, trad. fr. BROSSET (M. F.), St- Pétersbourg, 1870, p. 194.

385 Notons toutefois que même lorsqu'il devient manifeste aux yeux de l'Ilkhan que la puissance militaire du royaume arménien de Cilicie constitue un poids plus important en Asie Mineure que « l'Empire » des Paléologues de Constantinople, le roi Lewon aurait refusé de porter la charge de régner sur l'Anatolie, MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe siècle)*, T. I, Paris, 2012, p. 163.

trace la plus directe laissée par la reine est d'abord repérable dans les commandes réalisées par ses nombreux enfants, et notamment bien entendu par son fils, Het'um devenu roi à la mort de Lewon en 1289. Le roi Het'um II règne ainsi de 1289 à 1307, à un moment où la confrontation entre les Mameluks et l'Ilkhanat prend en étau le Levant arménien, et fragilise toujours plus le royaume arménien de Cilicie. Même si l'alliance avec l'Ilkhanat reste l'aspect principal du dispositif souverain du royaume, la perspective universelle de l'Empire mongol de Perse le pousse toujours plus vers l'islam, ce qui complique considérablement les termes de l'alliance.

Le roi Het'um était d'ailleurs travaillé par un mysticisme profond, manifestement lié à son éducation. Faut-il y voir l'empreinte de sa mère ? Refusant de se marier, refusant le Sacre, voire même le titre royal, il a passé son règne entre la cour et le couvent. C'est d'ailleurs lui qui œuvre au mariage entre sa soeur Ṙita et le basileus Michel IX, ceci étant peut-être une manière de cultiver un espoir de restauration d'un Empire chrétien. Les colophons se rapportant à ses commandes témoignent en tout cas d'un effort de réflexion idéologique de grande envergure, poursuivant totalement l'orientation prise par les générations précédentes sur le plan dynastique.

Ainsi, Het'um commande à son usage un *čašoc'*/lectionnaire en 1286[386], à l'occasion duquel le scribe Step'anos *Skewṙac'i*[387] développe un résumé de l'histoire de la dynastie, en remontant au roi Gagik Bagratuni, dont les Ṙubenean sont tenus pour être des parents, jusqu'à l'union entre Het'um et Zapel, imposée par Kostandin de Papeṙon, qui consacre l'union des lignages arméniens de Cilicie. Ici cette union est présentée comme marquant le départ d'un nouvel essor, en taisant totalement toutes les difficultés et

[386] Annexe 1, 2/474, feuille 1281-1300, pour la référence du colophon édité en arménien.

[387] Le monastère de Skewṙay était un important centre religieux de la Cilicie arménienne. Lié aux Het'umides de Lambron, il se situait au pied de la puissante forteresse. Il est tenu pour être le mausolée de Nersēs de Lambron. Les plus prestigieuses commandes de la reine Keṙan en sont issues en particulier la fameuse copie de l'Évangile dit de la reine Keṙan, Annexe 1, 2/330, feuille 1281-1300, et probablement la copie de l'oeuvre de Vardan commandée par sa mère en 1272, Annexe 1, 2/332, feuille 1281-1300. Analyse de cette œuvre : RAPTI (I.), « Image et liturgie à la cour de Cilicie : le lectionnaire du prince Het'um (Matenadaran ms 979) », *in* Monuments Piot 87, (2008), p.105-142.

tensions qui en ont découlé. Le colophon offre surtout une réflexion sur la place du royaume au sein de l'alliance dissymétrique avec l'Ilkhanat, face aux puissances musulmanes d'Anatolie (appelées ici « Phrygiennes » selon une géographie toute classique), et d'Égypte. En revanche, rien n'est dit sur les prestigieuses racines Aršakuni revendiquées à l'époque des parents du roi, et il n'est pas fait mention de sa mère. Le livre en lui-même est considéré comme un chef-d'œuvre de l'enluminure arménienne et traduit surtout une intense réflexion sur la royauté au plan mystique, appuyée par toute une lecture allégorique de l'Ancien Testament. En soi, c'est presque un renoncement effectif à la souveraineté et un appel au repli sur le gouvernement de soi et des siens face à l'effondrement toujours plus manifeste du pouvoir souverain. Mais il faut sans doute le comprendre plutôt comme la recherche à restaurer sur terre une empreinte pure de la volonté de Dieu, le roi Het'um II ayant mené une active politique impériale combinée avec un dévouement religieux complet, un abandon total à sa charge. L'une allant avec l'autre selon sa perspective.

Une décennie plus tard, en 1295, le roi commande visiblement au même scribe une copie de la Bible avec un style d'ornementation plus sobre, qui tranche en tout cas avec la prestigieuse commande précédente[388]. Le nom du peintre n'est pas cette fois précisé, mais on peut penser que de toute façon l'œuvre ne fut pas produite à Skewṙay (en raison des tensions entre l'orientation latine du roi et les positions conservatrices des religieux de ce couvent[389]). Entre-temps, le roi s'est rapproché des Franciscains, chez qui il a trouvé une issue à ses réflexions mystiques. Mais un tel rapprochement, considéré comme pro-latin, était cependant loin de faire l'unanimité autour de lui. Il faut dire que le royaume arménien de Cilicie a perdu à cette date tout son dispositif de défense oriental. La forteresse catholicossale de Hṙomkla est tombée sous les assauts des Mameluks en 1293, exposant désormais dangereusement le territoire cilicien.

---

388 Annexe 1, 2/600, feuille 1281-1300, pour la référence du colophon édité en arménien.

389 MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe - XIVe siècle)*, T. I, Paris, 2012, p. 567.

Cette fois, le roi s'exprime directement, sous la forme d'une longue prière en rimes octosyllabiques, et là encore, est surtout développé un court résumé de l'histoire de la Cilicie reprenant le même fond que dans la précédente commande, ce qui confirme bien l'orientation idéologique et les questionnements du roi. Il insiste particulièrement sur les tensions interconfessionnelles qui ont éclaté à l'occasion de la fête de Pâques en 1292 et ont manifestement profondément troublé l'esprit de Het'um[390]. S'il est fait cette fois mention de ses parents, c'est de manière rapide : Lewon son père comme roi [*ark'ay*] et Keŕan sa mère comme reine [*dšxoy*]. On relève ici que lorsque Het'um s'intitule roi pour lui-même, il utilise plutôt le terme [*t'agawor*] de manière d'ailleurs particulièrement humble: « *Het'um portant le nom de simple roi* [*lok t'agawor*][391] ». Cette opposition symétrique entre les titres prestigieux de ses parents et celui décrivant sa propre fonction atteste bien en soi son adhésion à la perspective d'humilité dans le service, vécu comme une pénitence, portée par les Franciscains de cette époque[392]. C'est une façon de développer la dimension mystique de sa charge royale, et en cela, il ne serait pas étonnant que l'exemple de la piété de sa mère ait pu jouer un rôle. Mais cela reste pratiquement invérifiable. On dispose encore d'un colophon, daté de 1293, accompagnant la copie d'un *sałmosaran*/psautier, rédigé là encore de la main même du roi[393], dans lequel Het'um II laisse transparaître quelques références à son éducation

---

[390] Ces tensions, tournant parfois à l'affrontement, autour de la date de la fête de Pâques sont la conséquence du rejet par l'Église arménienne d'une réforme du comput liturgique permettant de fixer la fête adoptée par l'ensemble des Églises rassemblées autour de Rome au VIe siècle. La différence de comput entraîna quatre fois une divergence dans la date de la fête de Pâques durant la période ici étudiée : en 1007, 1102, 1197 et 1292. Chacune de ces "fausses Pâques" [*cŕazatik*] fut l'occasion pour les religieux arméniens traditionnalistes d'affirmer ce qu'ils tenaient pour être l'illustration des erreurs des Églises chalcédonniennes et la preuve de leur propre puritarisme. MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe - XIVe siècle)*, T. I, Paris, 2012, p. 519.

[391] De nombreux colophons attestent une titulature relativisant sa charge royale de la même manière, de façon répétée. Annexe 1, 2/535-571-573-576 feuille 1281-1300, pour les références des colophons édités en arménien.

[392] On retrouve là très exactement le sens des dossiers que développe à titre d'exemple l'essai de DALARUN (J.), *Gouverner c'est servir*, Paris, 2012 que nous avons présenté en introduction.

[393] Annexe 1, 2/573, feuille 1281-1300, pour la référence du colophon édité en arménien.

parentale. Il y rappelle également les dates commémoratives de ses parents, en commençant par son aïeul Het‘um de Lambron, le père de sa mère, et Zapel, la mère de son père, citée avant le roi Het‘um son grand-père d’ailleurs, mais cela respecte aussi simplement l’ordre chronologique des décès. Quand il en arrive à sa mère, la reine [*t‘aguhi*] Keŀan, il la présente comme *gełec‘ik marmnov mayr*/mère belle par la chair. Il ne faut sans doute pas y voir ici une allusion esthétique, quelle qu’ait pu être la beauté de Keŀan, mais plutôt une manière de mettre en avant la valeur modélisante de sa mère comme empreinte physique des vertus célestes qu’elle est réputée avoir portées. Cela correspond en tout cas davantage à la construction que l’on peut restituer de la représentation de la reine, et à la perspective du roi Het‘um II dans le cadre de la rédaction d’un tel mémorial. Cela montrerait ainsi l’importance du modèle de sa mère dans la construction de sa propre piété et de la définition qu’il a cherché à promouvoir de sa royauté.

On peut noter en tout cas que Het‘um II est le seul des fils de Keŀan à mettre en avant sa mémoire de cette manière. Il est vrai que le réveil des luttes lignagères dans les années 1290 pouvait difficilement se prévaloir de l’héritage mémoriel de la reine qui avait incarné la volonté de leur dépassement.

C’est ce qui apparaît dans une commande du frère du roi, T‘oros, à l’occasion de sa courte régence[394]. Il se présente en 1293, comme fils du pieux roi [*ark‘ay*] des Arméniens dans le colophon de la copie d’un Évangile et n’insiste pas sur la piété de sa mère, simplement nommée et titrée reine [*dšxoy*] en reprenant d’ailleurs les mêmes termes pour qualifier la royauté que ceux de son frère. La seule différence notable par laquelle il s’éloigne du modèle construit autour de la figure de sa mère, et poursuivi à sa façon par Het‘um II, est la la mise en avant très marquée du rôle de Kostandin de Papeŀon, présenté comme ancêtre de son père Lewon, laissant complètement de côté la référence

[394] Annexe 1, 2/578, feuille 1281-1300, pour la référence du colophon édité en arménien.

à la reine Zapel. Kostandin est ainsi présenté comme fondateur [*šinoł*] du pays des Ciliciens [*yerkris kilikec‘woc‘*] et possesseur héréditaire [*sep‘akanoł*] de ce pays du peuple arménien [*haykazean seŗis*]. On peut voir dans cette définition alternative de la souveraineté arménienne en Cilicie, l’influence des liens entre ce prince et les lignages issus directement de Kostandin de Paperon, qui ne s’alignent pas sur les orientations du roi Het‘um II[395].

On trouve aussi une poursuite de cet héritage mémoriel chez la soeur de Keŗan, Mariun, qui s’était retirée au couvent avec elle, exprimée dans le colophon d’un *ałōt‘agirk‘*/livre de prière qu’elle commande en 1295, et dans lequel elle s’exprime à la première personne par la main du scribe :

> *« Dans l’ère des Arméniens <1295>, sous le patriarcat du seigneur Grigor, et sous le règne des Arméniens de Het‘um, fils de Lewon le roi [*ark‘ay*], ce livre de prière a été écrit par la main de %ōbēn, à la commande de la pécheresse [*mełuc‘eal*] Mariun, servante de Dieu [*ca(ayis Astuacoy*]. À ceux qui lisez ou copiez cet original, faites mémoire dans vos prières expiatoires de la commanditaire de ceci, Mariun, servante de Dieu, et de mes parents, passés dans le Christ : mon père Het‘um qui est seigneur de la forteresse imprenable de Lambron, ma mère T‘efanō, ma soeur la reine [*t‘aguhi*] des Arméniens Ke$an, et mon fils aîné Manuēl. Qu’à eux le Christ Dieu fasse miséricorde ici et dans l’autre monde, amēn.*»[396]

La mémoire de sa sœur n’est pas ici non plus particulièrement développée en terme d’effigie, bien qu’elle soit présentée sur le plan de sa charge royale [*t‘aguhi*], alors que son époux l’est sur celui de sa dignité [*ark‘ay*]. Mais on note surtout le souci d’exprimer la dignité du lignage de Lambron et aussi d’affirmer la fonction régnante du roi Het‘um II,

---

[395] Le récit de ces luttes entre Het‘um II et ses frères T‘oros et Smbat est précisément présenté dans MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe - XIVe siècle)*, T. I, Paris, 2012, p. 190-191.

[396] Annexe 1, 2/467, feuille 1281-1300, pour la référence du colophon édité en arménien.

sans ici reprendre les humbles relativisations du souverain. Cependant, Mariun applique à elle-même un dispositif similaire d'humble servitude soulignant sa pieuse dignité, avec une insistance marquée, ce qui conforte au moins l'idée d'une sensibilité commune sur cet aspect entre elle et le roi Het'um II.

Dans le même ordre d'idée, les religieux de Vahka continuent d'appuyer le lignage de Lambron, en poursuivant le dispositif de la symétrie Zapel/Keṙan. Ainsi, le colophon de la copie d'un Évangile réalisé en 1295 à Gṙner par le scribe T'oros *Vahkac'i*, assisté de Step'annos *Vahkac'i* pour les enluminures, sous la commande du vieil oncle de la reine Keṙan, Ōšin, seigneur en titre de Lambron, présente le dispositif généalogique habituel pour la faction qu'il représente, remontant à Kostandin de Lambron, avec la dignité de *t'agadir*/celui qui couronne. Ōšin est associé à sa femme Step'ani, et toute leur descendance, et aussi bien entendu à la reine [*t'aguhi*] des Arméniens Keṙan, reliée à Zapel[397].

On voit en tout cas que se manifeste de plus en plus, durant cette décennie 1290, un éparpillement des références idéologiques, dont ces diverses constructions mémorielles sont le reflet. Les tensions entre lignages aristocratiques sont à nouveau l'objet de confrontations, d'oppositions ouvertes, entretenant une pression constante sur le tenant du trône. Les nombreux fils de la reine Keṙan étant à la fois objets et acteurs de ces luttes. Ceci alors que sur le plan extérieur, les faisceaux de l'aristocratie combattante arménienne locale étaient de plus en plus isolés à mesure que l'alliance/sujétion avec l'Ilkhanat de Perse déclinait. L'assassinat tragique, ordonné par le gouverneur mongol Pelarłoy, en 1307, du roi Het'um II, exécuté avec son successeur désigné, son neveu Lewon III, fils de T'oros, et avec le *sparapet-gundstapl*/connétable Ōšin, petit-fils de Kostandin de Paperon, achève de faire vaciller la royauté[398]. Si le Khan condamne cet attentat et fait punir le coupable, restaurant la royauté en faveur d'Ōšin, le dernier fils de

[397] Annexe 1, 9/20, feuille 1281-1300, pour la référence du colophon édité en arménien.

[398] Annexe 1, 3/72, feuille 1301-1320, pour la référence du colophon édité en arménien.

Lewon et Keŕan, le royaume se trouve désormais considérablement affaibli. Au plan interne, on observe la même évolution que dans les autres souverainetés post-impériales chrétiennes, avec une tendance à élargir le caractère royal de la noblesse à l'ensemble de la parenté dynastique.

Ainsi, on peut voir en 1309 la princesse [*tikin*] Zaplun, fille du *sparapet-gundstapl*/ connétable Ōšin se présenter comme ornée de la couronne [*t'agazarmn*], ceci étant aussi une manière pour le scribe de souligner ses vertus religieuses[399]. Ōšin n'est pas nommé dans le colophon, mais seulement présenté comme le père de Zaplun. Comme pour Keŕan, la principale motivation de cette princesse a été ici de mettre en avant la mémoire de ses enfants, garçons et filles, tous nommés : Het'um, Vasil, Ōšin, Šahanduxt et Akanc', en pointant le prestige de leur lignage et de leur rang. La participation à la culture *agônistique* et militaire de son milieu se manifeste aussi par le choix du sanctuaire relié à la commande : *Tła surb Gorgoy*/saint Georges le brave[400] et par le fait qu'elle est qualifiée par le scribe de [*paron*][401].

Enfin, la dernière grande princesse de la Cilicie arménienne repérable est la reine Mariun dite de Kōrikos, la fameuse double forteresse du littoral cilicien. Mariun est aussi la petite-fille du prince historien francophone *Het'um*/Hayton, le célèbre auteur des *Fleurs des Histoires de la Terre d'Orient*, et même descendante de Saint Louis en ligne maternelle, par son arrière-grand père, Charles d'Anjou, frère de Louis IX (1226-1270)[402]. Elle est connue comme l'épouse du roi Kostandin Ier (1344-1363), un descendant de Kostandin de Paperon, parvenu au pouvoir après avoir fait assassiner son prédécesseur *Ki*/Guy de

---

399 Annexe 1, 3/78, feuille 1301-1320, pour la référence du colophon édité en arménien.

400 La princesse Zaplun est aussi mentionnée dans les colophons Annexe 1, 12/57, 16/14, 12/245, feuille 1301-1320, qui mettent brièvement en avant ses vertus religieuses exemplaires et 4/3239, feuille 1301-1320, pour la référence du colophon édité en arménien, qui la présente comme [*paron*].

401 Annexe 1, 4/3239, feuille 1301-1320, pour la référence du colophon édité en arménien.

402 MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe - XIVe siècle)*, T. II, Paris, 2012,, table généalogique n°71.

Lusignan (1342-1344), petit-fils de Lewon et de Keŗan. Ce dernier incarnait peut-être une ligne davantage tournée vers Constantinople, en ce qu'il avait été jusque là nommé à d'importantes fonctions par son cousin, le basileus Andronic III (1328-1341), fils de la basilissa Ṙita dont nous avons parlé, au sein d'un Empire faiblissant, mais encore relativement plus stable que le royaume de Cilicie d'alors. Plus directement, son assassinat reflète le point de tension tragique auquel les luttes entre factions sont parvenues au sein de la dynastie Het'umide.

La reine Mariun mena manifestement un certain nombre de commandes de grande envergure, reprenant brillamment l'héritage des princesses et des reines l'ayant précédée. On conserve notamment sa trace parmi les réalisations de celui qui fut sans doute le plus fameux miniaturiste de son époque: Sargis *Picak*/la guêpe (la tradition veut qu'il peignit une fleur si réaliste, qu'une guêpe s'y posa pour tenter de la butiner[403]). Le colophon d'un *yasmawurk'*/ménologue de 1348, qui est une commande de l'archevêque de Sis et abbé de Drazark Basilios de Kōŗikos[404], la présente ainsi dans son ascendance comme fille du Paron Ōšin de Kōŗikos *Payl*/bailli des Arméniens (1293-1329), lui-même fils du prince *Het'um*/Hayton. Il met en avant ses vertus aristocratiques de *yereweli*/illustre et morales de *imastun*/initiée, en la titrant à la fois reine [*dšox*] et [*t'aguhi*]. Une mention mémorielle, dans un colophon séparé[405], commémore la mort de la reine [*t'aguhi*] Keŗan, le 9 août 1285. On peut sans doute y voir une manière d'affirmer la continuité dynastique de manière légitime après la crise entraînée par l'assassinat du roi Guy de Lusignan. Mais l'œuvre la plus célèbre la concernant est la copie d'un Évangile réalisée à Sis en 1346[406]. À cette occasion, le prestige de l'ascendance de la reine est affirmé clairement sur le

---

403 Une présentation détaillée de ce peintre et de son style dans son contexte : DER NERSESSIAN, *Miniature Painting in the Armenian Kingdom of Armenia from the Twelfth to the Fourteenth Century*, 2 vol., Washington DC, 1993, p. 126-153.

404 Annexe 1, 8/126, feuille 1301-1320, pour la référence du colophon édité en arménien.

405 Folio 500, Annexe 8/126, feuille 1301-1320, pour la référence du colophon édité en arménien.

406 Annexe 1, 4/1973, feuille 1301-1320, pour la référence du colophon édité en arménien.

même modèle de la symétrie qui avait appuyé la majesté de la reine Keŕan. Mariun est ainsi mise en parallèle avec sa propre mère, *Čowan*/Jeanne d'Anjou, présentée comme *paregorcut'iwn*/bienfaitrice et reine antécédente [*aŕoǰn t'aguhi*]. Elle fut l'épouse du roi Ōšin (1308-1320), le dernier fils de Keŕan, avant de se remarier à la mort de ce dernier avec le bailli Ōšin, qui fut lui-même ensuite régent du royaume jusqu'à sa mort en 1329. Encore plus significatif, le même titre de [*aŕoǰn t'aguhi*] est appliqué à sa demie-sœur, Alis, que le bailli Ōšin avait mariée au fils du roi Ōšin défunt, Lewon IV (1321-1341), rejouant le même schéma que Kostandin de Lambron près d'un siècle plus tôt. Mais cette fois l'affaire se termina dans le sang, le roi Lewon IV faisant exécuter son encombrant beau-père, ainsi que son épouse Alis symbolisant cette alliance/tutelle, avec d'ailleurs l'appui du Sultan mameluk, à qui la tête du bailli Ōšin fut envoyée.

Dans ces conditions, après l'épisode malheureux de *Ki*/Guy de Lusignan, on comprend que la reine Mariun se retrouvait en 1348, dans un contexte où il était nécessaire de réaffirmer fortement l'idée d'une restauration de la royauté. Un dispositif de valorisation des reines précédentes, en remontant à Keŕan, est donc déployé.

Le manuscrit qui porte ce colophon contient aussi une représentation de la reine Mariun (fig. 29, *infra*), qui diffère cependant beaucoup de celles de la reine Keŕan que nous avons vues (en particulier de la fig. 28, *supra*). On y voit la reine assistant à la descente de la Croix, à genoux en position d'adoration les mains ouvertes, les yeux tournés vers le Christ, moins triste que les saints personnages qui décrochent le corps de Jésus, celui-ci ayant en outre le visage tourné vers elle. Le visage de la Vierge, debout et embrassant la main droite du Christ, semble aussi diriger son regard vers la reine.

Mariun porte une couronne royale semblable à celle des rois arméniens, qui ne reprend pas le modèle impérial affirmé par Keŕan. Ses vêtements, bien que luxueux, sont néanmoins plus humbles que ceux visibles dans la représentation de la reine Keŕan, et le voile très visible porté par la reine, marque une dimension religieuse plus forte. Cela

correspond à l'esprit de la scène illustrant le sacrifice ultime du Christ, mais cela va aussi dans le sens de l'expression d'une idéologie royale davantage tournée vers le service et l'humilité, que nous avons vu se développer significativement sous le roi Het'um II. En tout cas, les prétentions impériales de la souveraineté arménienne sont ici complètement reformulées. Non que la référence à l'Empire chrétien disparaisse, mais on peut voir que même dans sa dimension souveraine, le pouvoir se redessine ici toujours plus vers sa dimension gouvernementale du service.

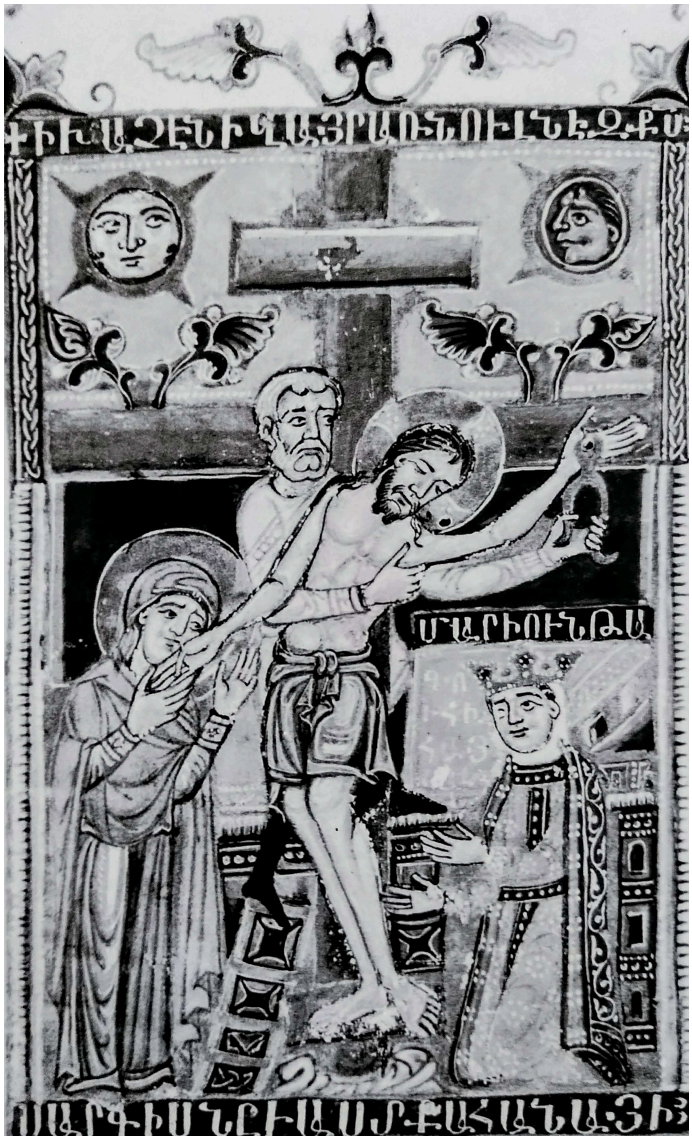


FIG. 29. DESCENTE DE LA CROIX DU CHRIST, AVEC UN PORTRAIT DE LA REINE MARIUN [MARIUN T'A-(*GUHI*)]. MS 1973, FOL. 258V., DATÉ DE 1346, PATRIARCAT DE JÉRUSALEM.

Dans cet élan, une place toujours plus large pour la personne en tant que sujet s'ouvre. La reine, placée au coeur de cet épisode légendaire hautement symbolique selon sa tradition religieuse, est ainsi placée sous un cartouche très lisible exprimant en lettre capitale son nom et son titre de reine [*t'a(guhi)*]. Le même manuscrit contient aussi une représentation de sa fille, Fimi, considérée comme sœur spirituelle, en tenue de religieuse assistant de manière active à l'entrée du Christ à Jérusalem, autre épisode allant dans le sens d'une interprétation allégorique de la royauté. On la voit poser un tapis parmi les rameaux, assistée d'un jeune homme. Si celui-ci est à genou comme elle, elle a sa main droite relevée et sa tête droite, les yeux tournés dans la même direction que ceux du Christ[407].

Même au bord de l'abîme qui s'apprête à l'engloutir, on voit donc que l'aristocratie souveraine arménienne de Cilicie ne capitule pas sur ses ambitions. La relative modestie des représentations accompagne tout un programme allégorique qui affirme l'espoir d'une restauration complète, d'une résurrection pour mieux le dire, de la Monarchie universelle, de l'Empire chrétien, dont la royauté arménienne est un bastion.

D'un bout à l'autre de son parcours, cette aristocratie a ainsi exercé avec une constance déterminée son pouvoir souverain selon l'orientation qui était la sienne : restaurer une monarchie arménienne, sanctuaire de la vraie foi et bastion de l'Empire chrétien. Les princesses agissant dans ce cadre ont toutes illustré à titre d'effigie, ces prétentions souveraines en fonction de leurs évolutions. À mesure que les difficultés s'accumulaient et que se multipliaient les contradictions, cette évolution tendait vers une royauté de service affirmant l'humilité des souverains et leur fonction de gouvernants, de serviteurs. Cela s'est en partie appuyé sur une influence latine, mais l'aspect principal de cette évolution tient essentiellement à une orientation interne au milieu dirigeant de

---

[407] Il est à noter aussi que la reine Mariun a manifestement fait un pèlerinage à Jérusalem, où elle a laissé certaines commandes, dans lesquelles les colophons rédigés postérieurement la présentent dans son rôle gouvernemental justement, de « *grande reine des Arméniens aimant les pauvres* », Annexe 1, 4/3602, feuille 1361-1375, pour la référence du colophon édité en arménien.

l’aristocratie souveraine arménienne. Les représentations des reines et de leur rôle en particulier permettent de souligner cette évolution du pouvoir, qui nourrit dans le même mouvement une construction plus attentive à la personne comme sujet.

À la fois effigies et sujets en développement, les reines et les princesses de la Cilicie arménienne ont finalement échoué à sauver l’Empire pour lequel tant de leurs fils sont morts. Mais elles ont contribué à construire une nouvelle définition du pouvoir, qui perdure au-delà de la disparition de la royauté arménienne.

Pour conclure sur ces princesses arméniennes de Cilicie, on a vu toute l'importance des circonstances qui décident souvent de l'opportunité de mettre en avant telle ou telle princesse en raison de l'état des luttes dynastiques. Pour autant, cela ne retranche rien des capacités de ces princesses à saisir ces opportunités, et lorsque la documentation nous le permet, on mesure facilement l'envergure de leur éducation et de leur participation à la culture militaire de leur milieu, et plus encore, à l'économie de la piété. Elles en sont d’ailleurs l'un des pivots, notamment pour ce qui concerne le phénomène de la circulation, sous la forme des donations et des commémorations structurant les fidélités au sein de la parenté et du lignage.

L'évolution générale de la souveraineté vers les formes gouvernementales du service, exprimées par le féminin, ouvre aussi une plus grande visibilité à leur rôle. Mais en Cilicie, la disparition de la documentation matérielle et monumentale nous prive de traces qui auraient pu nous permettre de mesurer l'ampleur de la participation de ces femmes aux fondations de tout type. Pour autant, on ne peut pas parler d'une souveraineté féminine ni sur le principe, ni dans la pratique. Les hommes du même milieu que les princesses participent sous les mêmes formes que les femmes à l'économie de la piété, et en sens inverse, lorsque dans les colophons d'œuvres commandées par des princesses il est

question du prestige généalogique, ou de l'actualité diplomatique ou militaire, les représentations mobilisées et le bellicisme y sont affirmés de la même manière.

Les princesses arméniennes de Cilicie mettent donc en œuvre une même culture *agônistique* et dominatrice que celle propre à leur milieu. Elles contribuent même directement à sa production par leur engagement dans l'éducation initiatique en faveur de leurs enfants, dont elles cherchent à être des emblèmes tout au long de leur vie, et particulièrement à la fin de leur existence. Leur dimension subjective se laisse toutefois percevoir par la constance qu'elles apportent à la mémoire de leurs enfants défunts, comme nous l'avons notamment vu en suivant le parcours de la reine Keŕan.

2.3 Vaxax et la situation des princesses arméniennes d'*Arewelk'* : la souveraineté sans l'Empire chrétien :

Le repli des faisceaux souverains de l'aristocratie arménienne au cours du XIe siècle n'a pas totalement dépouillé l'*Arewelk'* de ses forces militaires. On a vu avec les Het'umides qu'une partie de la noblesse combattante, constituant ces *azatagund*/légions avaient oscillé entre le ralliement à ce mouvement de repli ou le maintien sur place. Parmi ceux qui restent dans le secteur, se trouvent des lignages apparentés, ou s'apparentant eux-mêmes, aux grandes dynasties souveraines des Bagratuni, des Pahlawuni[408], des Mamikonean ou des Arcruni notamment, composés essentiellement de branches cadettes, qui ont pu voir dans le fait de rester une opportunité d'assurer la promotion de leur prestigieuse ascendance revendiquée.

Pour ces derniers, tout comme en Cilicie et en Euphratèse, un élan de promotion de lignages secondaires, ou extérieurs même jusque-là à l'arménité, se dessine. L'annexion des principautés et des royaumes arméniens gravitant autour de la royauté des Bagratuni à l'Empire des Seljukides entre 1064 et 1071, s'appuie largement sur ces lignages. C'est ainsi que l'émirat kurdo-persan des Cheddadides de Ganjak' installe par exemple à Ani un de ses princes, apparenté aux Bagratuni, l'émir Manuč'ē (vers 1072-1110) qui relève avec éclat l'ancienne capitale royale avec notamment l'appui des Pahlawuni[409]. Même dans les secteurs directement soumis à des émirs seljukides, notamment plus au sud vers *Xlat'*/Ahlat, les dirigeants prennent le titre persan de *chah i-Armen*/rois des Arméniens en raison du caractère incontournable des réseaux arméniens restés sur place, seuls en mesure d'assurer les relais nécessaires au fonctionnement des souverainetés se revendiquant de l'Empire de l'Islam dans ces secteurs.

---

408 Pour ces derniers, il s'agit surtout d'une reconstruction généalogique apocryphe affirmée par un lignage secondaire s'étant maintenu à Ani. MAHE (A. et J.-P.), *Histoire de l'Arménie des origines à nos jours*, Paris, 2012, p. 177.

409 MAHE (A. et J.-P.), *Histoire de l'Arménie des origines à nos jours*, Paris, 2012, p. 183-184.

Mais à partir des années 1180, au moment même où, avec la mort du basileus Manuel Comnène, s'efface définitivement la puissance byzantine sur l'Orient, l'élan impérial chrétien change d'orientation et s'organise désormais autour de la royauté des Bagrationi de Géorgie. Celle-ci se trouve être le centre post-impérial le plus en mesure de rassembler les faisceaux dynastiques de l'aristocratie arménienne du secteur. Lancée en fait depuis le règne de David le Reconstructeur (1089-1125) qui avait reconquis la ville de Tbilissi en 1121, la royauté des Bagrationi pénètre durablement dans les secteurs arméniens à partir des années 1170, sous le règne du roi Giorgi III (1156-1184), avec l'action des princes *Mxargrżeli*/Aux-Longs-Bras, dont les plus brillants représentants sont Zak'arē (1187-1213) et son frère Iwanē (1187-1228). Ce sont eux qui, en tant qu'*amirsp'alasar*/officiers commandant l'armée royale, et *atabeg*/protecteurs du monarque, vont médiatiser autour de leur autorité la réorganisation impériale des faisceaux de l'aristocratie combattante arménienne dans le secteur.

De manière comparable à ce que l'on observe en Cilicie, toute une idéologie se développe autour d'eux pour construire une légitimité à prétention impériale, puisant dans la tradition arménienne constituée. On leur attribue ainsi parfois une ascendance Arcruni et eux-mêmes se présentent comme les *Šahanšah*/Rois des rois des Arméniens. Leur origine arménienne reste discutée jusqu'à nos jours[410], mais sur ce plan, le débat est en fait vain. De toute façon, ce qui importe c'est de mesurer ici l'importance incontournable de l'arménité sur le plan culturel pour la construction d'un pouvoir souverain dans le secteur, dans les conditions d'alors. On voit manifestement que c'est en s'arménisant que l'aristocratie combattante qui entend dominer le secteur peut installer son pouvoir, et donc elle est ainsi poussée à se relier à la tradition lettrée

[410] Voir pour un rappel de ces thèses MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe - XIVe siècle)*, T. I, Paris, 2012, p. 282-283. La trajectoire de la princesse *Mxargrżeli*/Zak'arean T'amta illustre aussi la question de la trajectoire interculturelle et même transculturelle de ces princesses de l'aristocratie souveraine du secteur. L'aspect principal de leur définition identitaire étant en fait leur appartenance sociale, comme l'a montré l'étude de EASTMOND (A.), *Tamta's World. The Life and the Encounters of a Medieval Noblewoman from the Middle East to Mongolia*, Cambridge, 2017, présentée en introduction.

arménienne. Un mouvement dont la culture lettrée, celle exprimée dans les colophons en l'espèce, porte l'empreinte. Il y a donc une dialectique dans ce mouvement dont l'aristocratie combattante est un des termes, mais qui ne peut se développer qu'avec un vis-à-vis, qui est ce que nous appelons ici la notabilité de service : une couche assurant le relais, le tampon, avec la masse des populations arméniennes qu'il s'agit de dominer, sous la forme d'un rapport dissymétrique.

C'est ainsi que sont promues des maisons dynastiques « nouvelles », constituées parfois aux périphéries de l'arménité, notamment dans ses marges kurdes ou *ałuank'*[411]. Parmi les plus puissantes il faut signaler en premier lieu les Vač'utean, le long de la rivière K'asał, un affluent de l'Araxe parallèle à la rivière Axurean, dans la région des anciennes résidences royales des antiques monarchies arméniennes[412]. Ceux qui restent des Pahlawuni sont installés au nord de cette dernière rivière, dans la région du Širak avec une influence sur Ani, l'ancienne capitale des Bagratuni. Les Ōrbēlean, branche des prestigieux Ōrbeli géorgiens disgraciés à la fin du XIIe siècle[413], dont certains, en partie islamisés, se rallient ensuite aux *Mxargrżeli*/Zak'arean au début du XIIIe siècle, sont dotés dans le Siwnik' où ils vont puissamment œuvrer à relever et développer la culture arménienne locale. Enfin, il faut mentionner les Xałbakean-Prošean, peut-être aussi liés aux princes Hasanides du Xač'en. Ces derniers étaient parvenus à maintenir une autonomie souveraine en fédérant ce qui restait des faisceaux locaux de l'aristocratie combattante autour du Siwnik', de l'Arc'ax et du Xač'en jusque dans les années 1180[414].

---

411 Cette promotion se réalise dans le cadre d'une réforme de la féodalité géorgienne renforçant la monarchie autour du souverain, réforme qui est répliquée partiellement dans les domaines contrôlés par les Zak'arean, voir MAHE (A. et J.-P.), *Histoire de l'Arménie des origines à nos jours*, Paris, 2012, p. 183-184, p. 210-211. Présentation généalogique des différentes dynasties gravitant autour des Zak'arean dans MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe - XIVe siècle)*, T. I, Paris, 2012, p. 282-324.

412 DONABEDIAN P. et MUTAFIAN C. (dir.), *Les douze capitales d'Arménie*, Paris, 2010.

413 LA PORTA (S.), « Lineage, Legitimacy and Loyalty in Post-Seljuk Armenia : A Reassessment if the Sources of the failed Ōrbēlean revolt against King Giorgi III of Georgia », *in* REArm 31 (2008-2009), p. 127-165.

414 MAHE (A. et J.-P.), *Histoire de l'Arménie des origines à nos jours*, Paris, 2012, p. 179-180.

Cette polarisation s'est ensuite effondrée sous la pression des émirats environnants, mais elle a laissé une constellation de petits lignages qui se maintiennent au sein de leur domaine une fois établie la couverture de la domination des Zak'arean, en mesure de leur assurer à nouveau une autonomie relative. Eux-mêmes venus d'Arc'ax, les Prošean sont dotés autour du Vayoc' Jor et refondent le fameux *vank'*/monastère d'Ayrivank' en y transférant une relique de la Sainte Lance, appelée [*gełard*] en arménien. C'est aussi sur leur domaine qu'est fondée en 1282 l'université [*hamalsaran*] de Glajor, qui rayonne jusqu'en Cilicie.

L'élan de la reconquête, organisée autour de la royauté géorgienne et de ses serviteurs Zak'arean, se brise toutefois sur celui de la conquête mongole à partir des années 1220-1230. Le pouvoir souverain mongol s'appuie dans un premier temps sur l'organisation centrée autour des Zak'arean. Mais il n'hésite pas à soutenir dès qu'il peut les prétentions d'émancipation des dynastes, notamment des Hasanides au Xač'en[415] et des Ōrbēlean au Siwnik', qui obtiennent dans les années 1250 la souveraineté sur leur domaine sous la forme d'un lien bilaléral direct avec le Khan mongol, puis avec l'Ilkhan de Perse. Mais c'est surtout l'organisation fiscale de l'Empire mongol qui lamine littéralement le pouvoir de l'aristocratie combattante. Les réquisitions implacables et généralisées, leur caractère direct et le fait que les Mongols entendaient mobiliser toutes les forces combattantes possibles, y compris dans les rangs des civils et des travailleurs, tout cela bouleverse la domination traditionnelle de l'aristocratie combattante sur la société arménienne jusque dans ses fondements. Cela est d'autant plus vrai que, dans le même temps, l'Empire mongol montre généralement un strict respect des immunités et des privilèges, concernant les fondations religieuses. Dans ce nouveau cadre, de simples notables parviennent ainsi à mieux saisir parfois les opportunités offertes par ces

---

[415] C'est dans ce contexte que le prince Hasan ǰalal (1214-1261) marie une de ses filles avec le prince Het'umide Ōšin de Kōṙikos, fils cadet de Kostandin de Paperon en 1250, voir MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe - XIVe siècle)*, T. II, Paris, 2012, Table généalogique n°22.

bouleversements. L'essor de cette notabilité[416] comme d'ailleurs celui des hérésies[417] relèvent dans ce secteur d'un seul et même mouvement de recomposition sociale dans lequel l'aristocratie dynastique est le plus souvent mise en défaut, sans que cela ne soit l'objectif du pouvoir mongol, et qui profite à d'autres couches de la société arménienne. Au bout du compte, le délitement de l'Ilkhanat après le règne d'Abu Saïd, mort en 1335, précipite tout l'*Arewelk'* dans le chaos, alors que l'épidémie de Peste Noire [*mahtaražam*][418] achève de briser les équilibres qui étaient parvenus à se maintenir sur le plan de la souveraineté. Le paroxysme est atteint à la fin des années 1380 avec la dévastatrice invasion de Tamerlan. Malgré tout, l'aristocratie souveraine arménienne parvient à maintenir quelques bases localement dans le Siwnik' et en Arc'ax.

Dans tout ce contexte, le rôle et les représentations des princesses arméniennes locales se manifestent selon des formes similaires et complémentaires à ce que nous avons pu observer en Cilicie.

Le premier aspect, relevant de la similarité, fait apparaître les princesses dans notre documentation comme effigie du pouvoir de leur réseau, dans le cadre d'une affirmation de l'éminence prestigieuse de la dynastie à laquelle elles appartiennent en terme d'ascendance, et de volonté de régler de manière harmonieuse la perspective de la reproduction de ce pouvoir en terme de descendance. Ce premier aspect fait aussi apparaître la culture militaire et combattante de cette aristocratie, fondée sur la fidélité de son réseau de guerriers et la possession de lieux de pouvoir fortifiés. Sur ce point en particulier, le système de défense de l'*Arewelk'* en terme de forteresses est considérablement moins développé qu'en Cilicie-Euphratèse. Ici, la situation post-

---

[416] Comme l'illustre par exemple la trajectoire du marchand Uk'an et ses fils, que présente MAHE (A. et J.-P.), *Histoire de l'Arménie des origines à nos jours*, Paris, 2012, p. 244.

[417] Notamment la célèbre hérésie de Dawit', qui se revendique Aršakuni et restaurateur de la foi originelle sur une base immédiate et populaire présentée par GANDZAK, *Histoire d'Arménie*, trad. fr. BROSSET (M. F.), St- Pétersbourg, 1870, p. 321-328.

[418] Annexe 1, 15/1, feuille 1341-1360, pour la référence du colophon édité en arménien.

impériale des réseaux de l'aristocratie souveraine arménienne s'inscrit donc dans ce rapport particulier, où la référence impériale est compliquée, surtout dans la période 1180-1250, par le fait qu'elle s'exprime de manière médiatisée par une royauté extérieure à ses réseaux et qui ne partage pas la même définition de la foi chrétienne sur le plan confessionnel. L'orthodoxie « chalcédonienne » de la royauté géorgienne, en partie partagée par les Zak'arean, pose ici problème, et pousse les cadres de l'Église locale à affirmer d'autant plus une ligne traditionaliste-conservatrice, qu'ils n'hésitent pas au besoin à opposer au clergé arménien de Cilicie parfois plus hésitant. La force d'attraction de l'arménité reste néanmoins puissante, et de nombreuses princesses « converties » témoignent de cette attractivité. Mais après 1250, la référence impériale recule toujours plus dans l'abstraction. Sans disparaître, elle conditionne néanmoins une reformulation des rapports de pouvoirs au sein de la société arménienne, dont les hérésies qui bouleversent le secteur sont une des manifestations[419].

Le second aspect permet de compléter ce que nous avons pu observer jusque-là. Il se montre ici avec beaucoup plus d'évidence la fusion progressive d'une partie de l'aristocratie avec la notabilité de service. Dans ce mouvement, la dimension gouvernementale du pouvoir de ces princesses s'affirme donc avec davantage de netteté, notamment sur deux plans pour lesquels la documentation cilicienne nous laisse frustrés : l'envergure de leur implication dans des fondations monumentales et la nature fiscalo-liturgique de leurs dépenses.

Nous allons donc développer ces différents aspects par lesquels les princesses arméniennes du secteur se manifestent, en prenant notamment appui sur un exemple que notre documentation nous autorise à développer avec plus de précisions : celui de la princesse Vaxax, épouse du prince Ōrbēlean Biwrt'ēl (1307-1348), souverain du Siwnik'.

---

[419] Cet aspect sera développé plus loin, en lien avec la question de la participation féminine, dans la 3e partie de cette étude (voir 3.2 - A).

A. Les princesses des faisceaux secondaires similaires à Vaxax : opportunités dynastiques et nécessités gouvernementales.

Les princesses arméniennes de l'*Arewelk‘* apparaissent dans les colophons de manuscrits produits dans le secteur, selon un dispositif discursif tout à fait comparable à celui que l'on a pu observer dans ceux de la Cilicie. Tout d'abord, on retrouve l'idée que ces princesses sont des effigies de leur réseau, permettant son affirmation dynastique par la mise en avant de l'éminence de leur généalogie familiale.

C'est notamment ainsi que se manifeste la princesse Vanēni († vers 1269[420]), de la tohm/dynastie des Pṙošean, au moment où ceux-ci développent leur hégémonie dans le Vayoc‘ Jor, d'abord avec l'appui des Zak‘arean, puis de la tutelle desquels ils tentent ensuite de s'émanciper. La princesse Vanēni a commandé deux copies d'Évangile, la première en 1224 et la seconde en 1232, dont les colophons sont d'ailleurs le témoignage le plus développé dont on dispose pour restituer la généalogie de son lignage à ce moment. Elle-même était la fille d'un prince cadet de la famille, Ĵaǰṙoy[421], frère du prince Vasak dit de Xač‘ēn, que les Zak‘arean venaient tout juste de doter des terres du Vayoc‘ Jor, qu'il avait brillamment contribué à reconquérir en tant que fidèle de la royauté géorgienne[422]. Nièce de Vasak, la princesse Vanēni était aussi la cousine du fameux Hasan Pṙoš († 1284), que l'on considère comme le fondateur de la dynastie en tant que telle, puisqu'elle en tire par la suite son nom. C'est sous son autorité que le *vank‘*/monastère d'Ayrivank‘ reçoit la relique de la Sainte Lance, et prend le nom qu'il porte toujours aujourd'hui de

---

420 Selon MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant*, Paris, 2012, t. I, p. 308.

421 Une inscription commémorative sur l'église *k‘atołikē*/cathédrale de Keč‘aris, à la limite nord des terres que s'apprêtait à conquérir le faisceau de ce lignage, datée de 1214, mentionne Ĵaǰṙoy, frère de Vasak, comme compagnon d'arme de celui-ci. MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant*, Paris, 2012, t. I, p. 309.

422 On dispose d'un portrait équestre d'un des frères cadets de Vasak, Grigor, mort au combat, sur un *Xač‘k‘ar*/croix mémorielle daté de 1223, peu après la dotation reçue par la famille, qui souligne l'importance de la dimension conquérante dans le prestige dynastique de la famille, MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant*, Paris, 2012, t. I, p. 309.

Gełardavank‘/monastère de la Sainte Lance. C’est aussi à partir de lui que la dynastie tente de s’affranchir autant que possible de la vassalité des Zak‘arean. C’est dans ce contexte que l’on voit agir la princesse Vanēni, par une participation qui appuie le développement de son lignage sous la forme d’une activité de donatrice. On dispose donc de la copie de deux Évangiles dont elle a directement patronné la copie, le premier réalisé à Xoranašat, dans la région de Ganjak‘, en 1224, le second à Getik, appelé aussi Gošavank‘ en mémoire du grand vardapet Mxit‘ar Goš (†1213), à une centaine de kilomètres plus à l’ouest, en 1232, à chaque fois dans les terres soumises aux Zak‘arean :

> *« Moi Vanēni, servante [*ałaxin*] du Christ, fille de Ĵa#by Xałbakeanc‘, épouse de Kuk, fils de Abas des princes Sewadeanc‘, j’ai fait serment [*miabanim*] à la Sainte Mère de Dieu de Xoranašat, selon la mémoire de la parole du Prophète Esaïe : bienheureux celui qui aura un enfant à Sion, et qui a dépensé en donation [*&zcax dam*] pour un saint Évangile. Que cela soit un don de moi à Jérusalem, un fils spirituel dans les biens invisibles de l’Église.*
>
> *À l’époque du règne [*t‘agaworut‘iwn*] de la fille T‘amar, petite-fille de Gēorgi, et sous la seigneurie [*tērut‘iwn*] de l’atabeg [*at‘abak*] Iwanē sur la province [*nahang*] d’Ayrarat, et du Xač’ēn, jusque du côté de Č’arek‘. Dans l’époque de l’autocrate [*ink‘nakal*] des dynasties [tun] %an Vahram et de son frère Asad, sous le patriarcat de Yovan, en l’année <1224>, et du fondateur [*šinoł*] et guide [*a(a’nord*][423] des couvents, le vardapet Vanakan : qu’ils me fortifient au jour de ma mort d’une quarantaine, une huitaine [*8 anbick‘*], et une messe chaque année, en mémoire de moi à la Cinquantaine [*Hinanc‘*] pour le jour de l’Annonciation à la Mère de Dieu.*
>
> *Maintenant, si quiconque enlevait cet Évangile de cette église, que ce soit l’un des nôtres ou un étranger, qu’il soit anathème, et que le*

[423] À la traduction habituelle de prélat pour [*arajnord*] et de prélature pour [*arajnordut‘iwn*], nous proposons ici celle de guide et de conduite, qui semble plus exacte dans le cadre d'une étude des formes souveraines et gouvernementales du pouvoir.

seigneur soit témoin de ma conscience ! Les exécuteurs de ces ordres écrits seront bénis en Dieu, amēn. »[424]

Dans le second extrait, duquel ont été enlevées les prières du scribe et celles concernant la mémoire du père de Vanēni, pour qui il est demandé une messe à la Pentecôte, il est écrit :

*« Maintenant, pour elle soit ce fait lumineux et cette révélation de la parole de Dieu miraculeuse et /// et les gains spirituels de la direction [*tnōrēnuti‘wn*] de la parole de Dieu, qui convertie en fonction de nous, en fonction de son pouvoir, et de la bonne disposition [*yōžarut’iwn*], celle qui était la suppliante [*xndroł*], aimant le Christ et pieuse, du nom de Vanēni, fille du pieux prince Ĵa#oy, fils de xałbak, descendant du prince Bak. Mais certes, à cette époque-ci, suite à la défaite de Vardan le saint, lorsqu’il a été trahi avec ses troupes, en raison de nos péchés étendus comme la mer, ce prince Bak a pris la fuite vers une certaine forteresse /// et les troupes des Perses et du renégat Vasak qui les avaient ralliées, s’apprêtaient à mettre le siège à la forteresse en l’encerclant. Mais alors, ce prince Bak, qui se tenait sur la muraille, accabla Vasak le renégat et tous ses démons, ceux qui avaient quitté avec lui le pays des Arméniens [*ašxarh hayoc‘*]. Il troubla la mémoire du général des Perses d'en face, et sortant pendant la nuit avec 700 hommes, il s’enfuit à la face du roi [*ark‘ay*] des Perses Čapur, dans la forteresse d’Arc‘ax. Et il demeurèrent dans la piété et la foi chrétienne jusqu’à ce pieux prince Ĵa#oy et cette descendante [vordiac‘eal] l’aimant-le-Christ Vanēni. Celle-ci a commandé cet Évangile de la Parole de Dieu, en mémoire et en rédemption spirituelle de son père, le pieux prince Ĵa#oy et elle fit donation au saint monastère, que l’on appelle Hōxanaberd, sous la seigneurie [*tērut‘iwn*] de trois proches parents, les pieux princes Zalal, Zak‘arē et Iwanē.* […]

*Ainsi, ayant écrit ceci dans l’ère des Arméniens <1232> dans le canton [*gawa(*] de Kayen, au sein de l’illustre sainte congrégation [*uxt*] de Getik, sous la protection de la Sainte Mère de Dieu et du saint*

[424] Annexe 1, 2/101, feuille 1221–1240, pour la référence du colophon édité en arménien.

*Illuminateur Grigor, des mains du coupable Step‘anos, sous la souveraineté [*išxanut‘iwn*] du Prince des princes le protecteur des rois [*at‘abak*] Iwanē et de son fils Awag, parce qu’il n’y avait pas de roi [*t‘agawor*] des Géorgiens, il y avait la régence [*at‘o(akalut‘iwn*] de la fille T’amar, et sous le patriarcat des Arméniens de Tēr Kostandin, et sous le patriarcat des Ałuans du seigneur Tēr Yovannēs. Maintenant je vous prie tous, ceux font la lecture ou qui vous servez pour copier, faites mémoire dans le Seigneur [*Tēr*] Dieu de la patronne [*patron*] aimant-le-Christ Vanēni, la commanditaire de ce saint livre. Faites mémoire dans le Christ de son père, le pieux prince Ĵa#by et de son saint ancêtre.* […]

*Dans cette même année, le peuple des Archers est venu dans la métropole [*mayrak‘ałak‘*] de Ganjak‘, et l’a dévasté de fond en comble, massacrant les humains et les animaux et une foule de chrétiens.* »[425]

La princesse Vanēni agit ainsi de manière très directe. Elle exprime à chaque fois clairement l’allégeance de son lignage à la royauté des Géorgiens, dans le cadre de son appartenance à la tradition des Arméniens [*ašxarh hayoc‘*], sur laquelle elle s’appuie pour affirmer la dignité de sa dynastie en pleine ascension. Il apparaît évident que la famille de Vanēni vient d’une éminente maison princière ałuane d'Arc‘ax, qu’elle désigne comme Xałbakean. Déjà satellisée depuis des siècles dans le cadre de l’Église arménienne, l’aristocratie ałuane fusionne toujours plus nettement dans celui de l’arménité culturelle à cette époque.

Ce processus s’accélère encore plus pour la dynastie de Vanēni au fur et à mesure de son ascension. On voit ainsi une nette différence de contenu et d’orientation entre les deux commandes, en moins d’une décennie. La donation au prestigieux *vank‘*/monastère de Getik, alors en plein chantier d’agrandissement, est en soi très significative du rang pris par les Xałbakean auprès de leurs maîtres Zak‘arean, dont le monastère en question est un des principaux points d’appui dans le secteur. Cela est d’autant plus vrai qu’il

[425] Annexe 1, 2/138, feuille 1221–1240, pour la référence du colophon édité en arménien.

s'agissait alors d'honorer la mémoire du père de Vanēni, Ĵajřoy, qui avait été un fidèle guerrier du faisceau des Zak'arean, sous la conduite du frère de celui-ci, Vasak, le père de Hasan Pṙoš (†1284).

Dans ce second colophon, on voit qu'il s'agit de développer le prestige du lignage de manière beaucoup plus élaborée. En 1224, étaient simplement présentés les noms dynastiques des princes rattachés à la famille : les Xałbakean, qui semblent donc avoir été de puissants dynastes en Arc'ax au XIIe siècle[426], et les Sewadean, une autre dynastie ałuane princière repérable depuis le Xe siècle[427]. En 1232, le prestige dynastique s'élève désormais dans le mythe. Quand il évoque la légende de Bak, présenté comme l'ancêtre fondateur de la dynastie, le colophon de la commande de la princesse Vanēni reprend en fait ici presque mot pour mot le texte de l'*Histoire des Vardaneanc'*, qui relate la geste de la dynastie des Mamikonean au Ve siècle, autour de la bataille d'Avarayr en 456. Texte que l'on attribue au vardapet Yełišē, contemporain de ces événements[428]. Exactement comme on l'a vu avec les Het'umides de Cilicie, on voit là en tout cas le même effort de construction « historique » pour établir une continuité souveraine généalogique entre ces dynasties ałuano-arméniennes en pleine ascension et la tradition lettrée dans laquelle ils revendiquent s'inscrire.

À la génération suivante, au sein de la même dynastie, justement quand elle devient celle des Pṙošean, on voit la princesse T'ačer, épouse du prince Amir Hasan (†1292), fils de Hasan Pṙoš, participer selon une logique similaire, à l'occasion de la commande d'une copie du *Madean Vołbergut'ean Grigori Narekac'ioy*/Livres des Lamentations de Grigor Narekac'i, réalisée en 1286[429]. Cette fois, la princesse agit directement au coeur même

---

[426] MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe - XIVe siècle)*, T. I, Paris, 2012, p. 309.

[427] MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe - XIVe siècle)*, T. II, Paris, 2012, table généalogique n°7.

[428] Notamment tout un paragraphe présentant le héros Bak (transcrit Pag par Victor Langlois), Chapitre VII, ÉLISÉE, *Histoire de Vardan et de la guerre des Arméniens*, trad. LANGLOIS (V.), Paris, 1869, Chap. VI.

[429] Annexe 1, 2/481, feuille 1281-1300, pour la référence du colophon édité en arménien.

des domaines de la famille, dans le Vayoc‘ Jor, où la domination de la dynastie est maintenant fermement établie. La copie est produite dans le *vank‘*/monastère de T‘anat, aussi appelé T‘anahat, qui serait peut-être à relier à la fameuse école universitaire [*hamalsaran*] de Glajor fondée par la dynastie[430]. On est en tout cas ici à l’apogée culturel de la culture arménienne écrite de la période considérée, cette princesse étant contemporaine de la reine Keran. Patronnant directement la commande, T‘ačer est présentée avec ses vertus religieuses d’aimant-Dieu et de pieuse et comme *ark‘ayuhi parcanac‘*/reine (ici dans un sens symbolique) glorifiée, et de manière plus fonctionnelle de *patron*/dirigeante, qui est le titre qui revient ensuite avec son nom plus loin dans le colophon[431].

On voit cependant des évolutions notables en terme de conscience dynastique entre ces deux princesses. Sur le plan des allégeances, il n’est plus question de fidélité à la royauté des Géorgiens. La dynastie s’appuie sur le règne du roi Lewon de Cilicie, dont on a vu qu’il a pu négocier avec le Khan une suzeraineté de principe sur les différentes communautés arméniennes organisées. Toutefois, l’existence de cette dernière couverture impériale supérieure est ici totalement tue. La direction religieuse est exprimée de la même manière par la reconnaissance de l’autorité du patriarcat de Cilicie, en la personne de Yakob (1268-1286), et de celle du patriarcat des Aluans, dont le titulaire était alors Sargis. Yakob est présenté en premier, comme le patriarche de tout le *seṙ*/ génération issue de T‘orgom, ancêtre biblique présenté par la tradition arménienne comme la figure étiologique reliant le peuple arménien à Noé, et donc à l’origine même de l’Histoire sur le plan traditionnel. Sargis est présenté ensuite, après le roi Lewon, comme simple autorité locale sur le *gawaṙ*/région, mais avec une liste d’épithètes plus fournies

---

[430] Une récapitulation des débats sur la localisation de Glajor dans MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe - XIVe siècle)*, T. I, Paris, 2012, p. 676.

[431] Il y a aussi un jeu de mot avec son propre nom, T‘ačer étant une forme dialectale de l’arménien *t‘ag*/couronne, ayant donnée le nom féminin *t’aguhi*/reine synonyme de *ark’ayuhi*. Voir AČAṘEAN (H.), *Hayoc‘ anjnanunneri baṙaran* (=Dictionnaire prosopographique arménien), vol. II, Beyrouth, 1972, p. 281.

affirmant ses hautes vertus morales et son engagement : éduqué [*gitakan*], productif [*ardiunakan*], doux [*hez*] et immaculé [*anarat*].

Dans ce cadre, l'allégeance au dispositif souverain de Cilicie est un appui d'autant plus commode que celle-ci reste toute théorique. Cela permet surtout l'affirmation de la souveraineté locale, selon son propre dispositif. Le cadre reste donc conforme théoriquement à la tradition souveraine arménienne, tout en permettant un réajustement s'accommodant de la situation concrète, en faveur surtout de l'élan de la dynastie sur le territoire et les populations qu'elle contrôle[432].

Contrairement à ce que l'on a repéré pour ce qui concerne son aïeule Vanēni, l'intérêt généalogique de la princesse T'ačer s'oriente toutefois moins dans le sens de l'affirmation du prestige de son lignage par l'ascendance. La descendance est ici davantage mise en avant : la princesse T'ačer a apporté à sa dynastie trois fils, Hasan, Papak' et Ēač', qu'elle présente comme *amenōrhneal patronk'*/dirigeants tout-bénis, égaux à elle en terme de dignité. L'étude des colophons des reines de Cilicie a montré que cela était considéré comme la plus grande participation d'une princesse souveraine au pouvoir. Cette mise en avant reflète aussi les circonstances. Même si Vanēni n'a de toutes façons pas eu de descendance masculine ayant compté sur le plan souverain, elle semble avoir été surtout soucieuse d'affirmer le prestige de son père et de son lignage au moment de l'ascension de sa dynastie. Pour T'ačer, il s'agissait surtout alors d'assurer le maintien de la souveraineté dynastique, en cherchant à rattacher son réseau à une organisation supérieure en mesure d'en permettre l'existence. Dans le même ordre d'idée, se pose également la question de l'organisation de l'héritage et du partage du pouvoir entre les frères, fils de Hasan Proš. On peut repérer qu'un des fils de T'ačer porte le même nom que celui du fils aîné de Hasan Proš, Papak', et donc son héritier présomptif. Cela est même d'autant plus important que la mort de ce fils aîné (vers 1297)

---

[432] On se reportera ici utilement à la carte très précise dans HARUT'YUNYAN (B. H.) (dir.), *Hayastani Patmut'yan Atlas*, Tome A, Erevan, 2005-2006, p. 80-81 (en arménien).

porte Ēač‘, un des fils de T‘ačer, à la tête de la principauté entre 1297 et 1317. C’est aussi ce prince Ēač‘ qui marque le passage définitif de la dynastie dans l'orbite des princes Ōrbēlean du Siwnik‘ voisin, lui-même épousant une princesse de cette dynastie.

D’autres princesses des réseaux de l’aristocratie combattante gravitant autour des Zak‘arean, sont repérables selon la même logique. C’est notamment le cas des princesses Xōrassides, Xut‘lu Xat‘un (†1231) et Zmrut Xat‘un, qui furent l’une et l’autre épouses du Prince des princes Xōras. Ce prince dirigeait un lignage probablement d’origine kurde, apparenté aux Zak‘arean dès les débuts de leur ascension. On peut donc supposer qu’il s’agissait là de membres du noyau dur des fidèles de ces derniers : la tante paternelle de Xōras était même la mère des princes Zak‘arē et Iwanē. La dynastie est donc promue dès les débuts de la souveraineté des Zak‘arean dans l'*Arewelk‘* arménien.

Elle est ainsi dotée au coeur même des anciennes terres royales arméniennes reconquises, dans le Širak, c’est-à-dire le long de l’Axurean et dans l’orbite de la métropole d’Ani et de ses prestigieux couvents, dans lesquels de nombreuses inscriptions attestent l’activité patronale de la dynastie[433]. Celle-ci s’implante aussi en se liant aux réseaux de la prestigieuse dynastie des Pahlawuni, dans laquelle continuent de se recruter les archevêques de la métropole. En 1232, le prince Xōras commande ainsi une somptueuse copie de la Bible, probablement illustrée par le célèbre enlumineur Ignatios, dans le colophon de laquelle il présente son lignage[434] :

> *« Ainsi, ces messages inspirés par Dieu et cette annonce de la Vie ineffable, de la Bonne Nouvelle, semblable à une pierre précieuse ou une magnifique perle, faite à la demande de l’aimant-Dieu et pieux, le très-fidèle [*k‘a’ahawat*], le louable dans la bravoure agônistique [*goveli

[433] Voir notamment BALADIAN (T.), MAHÉ (J.-P.), THIERRY (J.-M.), *Le couvent de Hoṙomos d'après les archives de Toros Toramanian*, Paris, 2002.

[434] MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe - XIVe siècle)*, T. I, Paris, 2012, p. 294-295.

i mrc‘muns ariut‘ean*], à la façon de ses braves [*k‘a’*] ancêtres, martyrs pour la cause de la Maison des Arméniens [*tun Hayoc‘*], le très-honoré prince des princes, le dirigeant [*patron*] Xōras, fils d’Amir Sargis, qui était le frère de la mère des Césars [*Kesa(os*] des Arméniens et des Géorgiens et de tous les Abkhazes [*ap‘xaz*], et des fortifiés par Dieu, le grand Zak‘arē et ivanē.*

*[…] Bien qu'il soit parvenu à cet honneur /// <Sasnay> laissa ses parents et tous ceux qui l’aimaient dans un deuil inconsolable, et il donna au lieu du repos [*hangstaran*], à la demeure angélique de la congrégation [*uxt*] de Bagnayr, qui est le monastère de la Sainte Mère de Dieu. Elle aussi, Xut‘lu Xat‘un, sa mère toute-bénie par Dieu, issue d’un lignage persan [*parsik*], mais par la grâce de Dieu et à son appel devint une véritable servante [*čšmarit ałaxin*] du Christ, qui passa dans le Christ deux ans après la mort de son fils, en raison d’un deuil très-affligé [*bazmavišt sug*], elle se tient dans l’arche du repos de son aîné, pour lequel il soit fait mémoire avec bénédiction.*

*Ainsi, avec la permission de Dieu, le très-honoré Xōras, avec sa pieuse épouse [*kin*], qui a pour nom Zmruxt Xat‘un, qui vient d’un noble [*aznuakan*] lignage persan [*tačik*], d’un lignage illustrissime [*p‘a(aworaygoyn*] de grands satrapes [*naxarark‘*] des Perses, laquelle aussi a été maintenant rendue digne de la foi lumineuse par la grâce de la miséricorde de Dieu/// Moi Xōs, le serviteur [*ca(ay*] pécheur du Christ, mettant mon espoir dans la philanthropie de Dieu, j'ai fait copié ce saint Évangile en mémoire de mon aîné, Sasnay, et de sa mère Xut‘lu Xat‘un, et de moi le grand-pécheur [*bazmameł*], et de mon épouse Zmruxt Xat‘un, et de ma fille bien-aîmée la reine [*t‘aguhi*] T‘ayik épouse de mon aîné, qui est de la descendance [*zarm*] et l’héritière [*ša(awet*] des rois [*t‘agawor*] des Arméniens, et aussi, en faveur d'une longévité de mon fils bien-aîmé : Vasak. Ainsi. J’ai déposé ceci au saint monastère, que l’on appelle le couvent de Bagnayr, alors qu'était seigneur du lieu [*tērut‘ean tełwoy*], seigneur [*tea(n*] Grigor, dit Magistros, évêque [*verayditoł*] du trône d’Ani, et sous la conduite*

*[*a(a'nordut'iwn*] du père Simeovn et des autres saints frères liés par une même volonté [*hamakam*].* »[435]

Le colophon présente ainsi la dynastie comme un faisceau, selon une logique prolongeant le cadre idéologique impérial, tel qu'il s'organise alors autour des Zak'arean. Ces derniers sont présentés ici comme des Césars [*Kesaṙos*], c'est-à-dire quasiment empereurs, des peuples chrétiens du Caucase. Au sein de ce vaste dispositif, Xōras et sa dynastie se présentent comme les dirigeants et les protecteurs des Arméniens [*tun Hayoc'*], dignité qu'ils ne tiennent pas de leur appartenance ethnique, mais de la haute valeur militaire de combattants chrétiens, qui les illustre comme braves [*k'aj*] sur le plan moral, et martyrs [*nahatak*] sur le plan symbolique. Leur fidélité aux souverains Zak'arean est aussi exprimée par le fait que les fils de ces derniers sont confiés à Xōras et à son épouse, pour être élevés [*snuc'ič'*] au sein de leur famille, dans le cadre de leur initiation de jeunes hommes en formation [*dastiarakič'*].

De manière classique, selon les modèles que nous avons observés jusque-là, le colophon développe aussi le prestige généalogique du prince. On ne perçoit ici aucune contradiction entre l'ascendance persane revendiquée et son affirmation comme dirigeant arménien. Ici, l'une et l'autre de ses épouses sont présentées comme issues d'une haute ascendance persane, et converties au christianisme arménien. On retrouve là tous les effets prolongés de cette proximité avec l'islam d'expression persane, déjà observés autour de la princesse Marem de Kars au XIe siècle. Le parcours de ces princesses illustre tous les rapports complexes dans lesquels se développent les contacts, voire l'imbrication, entre les deux religions[436]. L'élan de la conquête polarisée autour de la monarchie géorgienne, favorise ainsi la captation par la culture arménienne de certains

[435] Annexe 1, 2/134, feuille 1221-1240, pour la référence du colophon édité en arménien.

[436] Voir aussi le cas de Aruz Xat'un, la mère de Step'annos Ōrbēlean, Annexe 1, 2/631, feuille 1281-1300 et MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe - XIVe siècle)*, T. I, Paris, 2012, p. 306.

faisceaux de dynastes combattants qui ne relèvent pas de l'arménité, mais la rallient de par son attraction, par effet de nécessité. Pour exercer leur pouvoir souverain, ces derniers sont en effet nécessairement poussés à se connecter aux dispositifs de gouvernement existants. Les circonstances ensuite décident du degré d'arménité qui gagne ces dynasties. Sous ce rapport, les dynasties ałuanes, déjà largement arménisées, sont sans doute enclines à une acculturation plus poussée, mais on observe des processus d'arménisation similaire autour de dynasties kurdo-persanes, comme celle de Xōras, ou géorgiennes, comme ceux des Ōrbeli devenus Ōrbelean. Cela est d'autant plus remarquable que les unes et les autres étaient aussi au moins en partie islamisées jusque-là. Dans ce processus, le rôle des princesses apparaît toujours comme une manifestation concrète de cette réception.

Pour pousser ce raisonnement, même lorsque les circonstances penchent en faveur de la souveraineté islamique, on observe encore un processus d'arménisation sur le plan de la culture, qui apparaît en particulier comme une imbrication entre le christianisme arménien et l'islam persan, comme cela est manifeste avec les Cheddadides d'Ani à l'époque de Manuč'ē (vers 1072-1110)[437]. Ce processus repose fondamentalement sur la nécessité d'exercer le gouvernement, impossible sans le relai de la notabilité de service. Dans le colophon du prince Xōras, cela apparaît sous la forme de l'alliance entre sa dynastie et les réseaux de celle des Pahlawuni, avec le mariage entre le fils de Xōras, Sasnay, et T'ayik, aussi parfois appelée T'aguhi, apparentée à l'Archevêque Grigor Magistros (1216-1233), et présentée à ce titre comme l'héritière [*šaṙaweł*] des rois [*t'agawor*] des Arméniens, c'est-à-dire des Aršakuni, dans lesquels des dynastes persans, ou du moins iranisés, pouvaient tout aussi bien se reconnaître.

---

[437] Les évolutions artistiques reflètent aussi avec une grande évidence la profondeur et l'importance de ce processus, voir à ce sujet DONABÉDIAN (P.), « Armenia – Georgia – Islam : A Need to Break Taboos in the Study of Medieval Architecture », in FERRARI (A.), *et alii*, *L'arte armena:Storia critica e nuove prospettive*, Studies in Armenian and Eastern Christian Art 16 (2020), EdizioniCa' Foscari - Digital Publishing, p.62-112. C'est la aussi logique d'imbrication que propose de suivre EASTMOND (A.), *Tamta's World. The Life and the Encounters of a Medieval Noblewoman from the Middle East to Mongolia*, Cambridge, 2017 autour de la princesse T'amta.

On retrouve en tout cas dans l'*Arewelk'* arménien, la même participation des princesses à cette dimension combattante de leur dynastie, comme effigie de celle-ci, que ce que nous avions pu observer en Cilicie. Cet élément reste un marqueur repérable aussi longtemps que persiste la souveraineté de ces dynasties aristocratiques, l'établissement de l'Ilkhanat ne modifiant pas fondamentalement cet aspect. Et même lorsque s'effondre la domination impériale de ce dernier, la dimension combattante et le bellicisme de l'aristocratie souveraine d'expression arménienne reste intact. On en voit un exemple à la fin de notre période avec la princesse Xoyan Xat'un († 1350), épouse du Prince des princes K'urd, de la dynastie des Vač'utean.

Comme les Xōrassides, ces derniers font partie du noyau dur des fidèles des Zak'arean, dès le début. Ils sont d'ailleurs dotés au centre de l'espace dominé par ses derniers, autour de la forteresse d'Amberd, surplombant la plaine de l'Ayrarat à 2300 mètres d'altitude[438], et du fameux couvent de Yovannavank', un des pôles autour duquel s'articule la fidélité des faisceaux rassemblés sous la domination des Zak'arean. Jusqu'au bout, la dynastie affirme donc sa fidélité à l'héritage de ses maîtres initiaux.

Le couple commande en 1335 la copie d'un Évangile dont le colophon présente brièvement Xoyan, dans le cadre de l'appareil souverain de la dynastie : d'une part ses troupes de fidèles armés, et de l'autre l'allégeance impériale à laquelle se rattache le faisceau de K'urd. Ici cette couverture impériale est présentée de manière imprécise comme une tyrannie [*bṙnawor*] multipolarisée [*mecamec*], et donc d'autant moins lisible :

> *« Que la dextre de l'incréé et bras du Dieu puissant, le protège et le garde de jour comme de nuit, avec son épouse aimant-Dieu et aimant-le-bien, Xoyan Xat'un, et toutes les troupes de cavaliers. Que les yeux des tyrans [*b(nawor*] et des puissants [*mecamec*] s'adoucissent pour lui, et que ses ennemis soient couverts de honte et humiliés et, comme Coré*

[438] En arménien, Amberd peut se traduire comme « château au-dessus des nuages ».

et Datan[439]*, tombent dans l'abîme, et que ses mains soient constamment sur le dos de ses ennemis, amēn.* »[440]

La princesse Xoyan est connue par ailleurs par une documentation assez large, qui permet de l'identifier comme apparentée aux Zak'arean. Elle est ainsi issue un lignage passé par l'islam persan de l'Ilkhanat à son plus haut niveau avant sa déchéance[441], selon le dispositif d'imbrication complexe dont on voit encore ici un exemple.

Enfin, on dispose de la figure de la princesse Mamaxat'un, elle aussi une des ultimes princesses issues de la dynastie des Zak'arean, apparentée par son père aux Pahlawuni[442], ce qui justifie la façon dont elle se présente elle-même, par la main du scribe, dans le colophon de la copie d'un Évangile, commandé en 1309 dans le cadre d'une donation aux religieux de Yovannavank' :

« *Ainsi moi aussi, l'indigne servante [*ałaxin*] du Christ, Mamaxat'un, issue d'un lignage noble [*azatazarm*] et qui suis princesse souveraine [*išxanuhi*] dans cette vie, je me suis rappelée la vanité transitoire de cette vie mondaine, et j'ai commandé ce saint Évangile comme guide pour moi de la vie éternelle, et intercesseur, pour le Jugement du Christ incorruptible et impartial, en mémoire de mon âme après mon départ, et de mes parents et de mes frères, nobles [*azat*] d'un noble lignage [*azatazarm*], et pour l'illumination des enfants nés à nouveau dans la Nouvelle Sion.*

---

[439] Référence à un récit biblique : Nombres 26, 9-10.

[440] Annexe 1, 3/335, feuille 1321-1340, pour la référence du colophon édité en arménien.

[441] Voir la documentation rassemblée et analysée par MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe - XIVe siècle)*, T. I, Paris, 2012, p. 292-294, qui propose d'identifier Xoyan comme la fille du grand vizir de l'Ilkhanat Shams al-din Juvayni (exécuté en 1284), une figure de l'islam Shafi'ite, dont l'orientation impériale séduit volontiers les dynastes arménisés gagnés à l'islam. Shams al-din Juvayni a constitué autour de lui une brillante cour célèbre par son rayonnement culturel, LANE (G.), « Juwaynī family » In Encyclopaedia of Islam, Brill-online, 2021 et MARGARIAN (H.), « ṢĀḤIB-DĪVĀN ŠAMS AD-DĪN MUḤAMMAD JUVAINĪ AND ARMENIA », in *Iran and the Caucasus,* 10 (2006), p. 167–180.

[442] MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe - XIVe siècle)*, T. II, Paris, 2012, table généalogique n°14.

*À présent, ô saints pères et assemblée apostolique des rangs des prêtres [*k‘ahanay*], lorsque vous jouirez des savoureux fleuves jaillis de Dieu et venant de l’Éden, faites mémoire de moi, la servante [*ałaxin*] du Christ, Mamaxat‘un, et de mon pieux époux [*amusin*], l’honorable prince [*išxan*] Ja#u$, qui même s’il vient d’un lignage [*azg*] géorgien, se montre l’ami dévoué [*barekam*] et empressé de toutes les Églises, de mes parents : Supay et Tiknanc‘, de mes frères : Hazarbēk, Kukor et Amir, de ma sœur et de mes enfants, de tous mes proches de sang, avec tous les miens [*zarm*], vivants et défunts, pour que les vivants soient gardés à l’abri des tentations dans les années à venir, et qu’aux défunts soit accordé par Dieu, bienfaiteur très-généreux, la grâce du repos et de la miséricorde, afin que de vous qui faites mémoire et de nous dont il est fait mémoire en même temps, Dieu miséricordieux ait pitié, amēn.*

*Ainsi, ce livre a été écrit de mes mains, le très-coupable Sarkawag, d’après un original de qualité et assuré, sous la conduite [*a(a’nordut‘iwn*] du bienheureux et de l’élu [*&ntreal*] rabun Petros, car il a apporté assistance par beaucoup de travail [*ašxat*] et de dépenses [*caxiwk‘*] jusqu’à l’achèvement de cet Évangile. Que Christ-Dieu, avec les prières de tous les saints, lui accorde les bonnes récompenses. En l'an <1310> de l'ère des Arméniens, sous l’empire universel [*ašxarhakalut‘iwn*] de la nation des Archers, du Khan Łarpant, et sous le règne [*t‘agaworut‘iwn*] des Arméniens d’Alinax, et sous la direction morale [*dasapetut‘iwn*] du grand savant [*imastun*] Esayi. Dans cette région [*gawa(*] que l’on appelle Ayrarat-Amberd, dans le saint lieu habité de Dieu, le pôle communautaire [*handisaran*] Yovanavank‘, <ce livre> a été écrit sous la protection du saint Précurseur et du très-glorieux sanctuaire [*kat‘ułikē*], sous l’épiscopat et la direction du trône de Tēr Nersēs, le pur [*srbap‘ayl*] et l’ascète [*čgnazgeac‘*] enjoué [*zowart‘un*], et sous la souveraineté [*išxanut‘iwn*] de notre région [*gawa(*] de K‘urd, fils de Tayir, petit-fils du grand et pieux K‘urd.*

*Mais qui racontera ce malheur et cette lamentation ? Car les fils et les filles de notre pays [*ašxarh*] ont été pressurés par des collectes d’impôts [*harkapahan’ut‘iwn*] dures [*xist*] et exorbitantes [*anhnarin*], et de nombreux villages et couvents sont ruinés, dans un état d’inquiétude*

*[*anhangist*] et les prêtres se sont exilés ; tout cela en raison de nos péchés.*

*Aussi à nouveau encore, je vous prie, ô rangs des saints, de rendre digne de souvenir encore une fois des sus-mentionnés : la toute-bénie bonne Dame [*tikin*] Mamaxat‘un, commanditaire de ce livre, et de ses parents, et de tous ses proches de sang, et du vardapet Petros du couvent de Uš, qui est le guide [*a(aʾnord*] et le maître d'œuvre [*katarumn*] de cet Évangile, et moi Sarkawag, l’incapable et le dernier des scribes et relieur, et de mon serviteur, qui a servi avec beaucoup d’espérance. Ne blamez pas notre <écriture> grossière et nos fautes, nous étions une période de grande crise [*tagnap*]. Que le Christ, qui est le seigneur des grâces et le dispenseur de miséricorde, à vous qui faites mémoire, et à nous dont il est fait mémoire, fasse grâce de la miséricorde, amēn.*

*Faites mémoire de mon maître [*vardapet*] : Kirakos.*

Ainsi, ce saint Évangile a été écrit sur l'ordre et les revenus [ardeank‘] de la toute-bénie Mamaxat‘un et offert à saint Serge [Sargis] le stratélate de Uš ; que personne n'ose le faire sortir ou l'éloigner de la chapelle du saint militaire, et si quiconque osait le voler, ou bien le vendre, ou quelque autre crime, qu’il soit jugé devant Dieu et qu’il devienne responsable de nos péchés ! »[443]

Nous reviendrons sur ce long colophon, intéressant à plus d’un titre. Relevons ici qu’il est tellement centré sur la personne de Mamaxat‘un qu’il rend son identification problématique. La valorisation de sa généalogie, en direction de son ascendance comme en direction de sa descendance, est ici réduite à sa plus simple expression. Même sa position d’épouse est quasiment renversée en sa faveur. On sent là toute l’importance des circonstances contextuelles de la crise conjoncturelle [*tagnap*] qui s’ouvre. Si l’ordre du monde conserve encore de quoi insérer la donation dans un cadre impérial

[443] Annexe 1, 3/89, feuille 1301-1320, pour la référence du colophon édité en arménien.

identifiable[444], allant de l'Ilkhanat [*ašxarhakalut'iwn*] au pouvoir local [*išxanut'iwn*] du prince Vač'utean K'urd, l'époux de la princesse Xoyan, la pression fiscalo-militaire de l'Ilkhanat se fait toujours plus pesante. Mais ce sont précisément les effets de cette oppression qui ouvrent des opportunités pour présenter de manière plus subjective les princesses en mesure de faire des donations.

Cette charge fiscale ne pèse pas de manière unilatéralement oppressive. Yovannavank', le fameux couvent à qui est destiné la donation de Mamaxat'un est ici présenté comme un pôle de la communauté [*handisaran*], qui semble préservée des vigueurs de l'oppression fiscale de l'Ilkhanat, qui vise villages et couvents, littéralement « sans leur laisser de repos » [*anhangist*]. La symétrie des images illustre vraisemblablement le fait que le grand monastère bénéficie pour sa part d'immunités, qui permettent à l'aristocratie locale de polariser l'économie de son réseau de fidélité, exprimée par les donations et les commémorations qui s'y attachent. Ceci est vrai même si l'islamisation croissante de l'Ilkhanat, et plus encore ses difficultés militaires, font peser à tout moment l'éventualité d'une révision de ces privilèges. On observe du moins que la hiérarchie du personnel religieux gravitant dans le secteur [*gawaṙ*] est complète, très active et particulièrement étoffée.

On peut donc vérifier un fort degré de concordance entre les dispositifs discursifs exprimant la souveraineté des princesses arméniennes de Cilicie et celles d'*Arewelk'* dans les colophons. On constate dans les deux situations la même évolution vers l'abstraction idéologique de la souveraineté, avec un éloignement de la couverture impériale à mesure que s'effondrent toutes les bases de la monarchie universelle chrétienne en Orient et au Levant. S'observe en parallèle une plus nette affirmation de la dimension gouvernementale du pouvoir, avec le développement d'une représentation

[444] À ce titre on voit que la mention d'un roi arménien de Cilicie nommé Alinax pose question, le roi en titre étant alors Ōšin, le dernier fils en vie de Lewon et Keṙan. Mais il est vrai qu'il avait un fils nommé Alinax, et que le royaume de Cilicie traversait une période de troubles.

humble de l'exercice de celui-ci, se tournant plus volontiers vers l'allégorie du service que vers celle de la majesté.

La pénétration de l'islam, sous une forme arabo-persane, est aussi plus manifeste en *Arewelk'*. Mais cette islamisation se heurte à la persistance de forts réseaux dynastiques combattants au sein de l'aristocratie locale, et plus encore, à une dense culture lettrée qu'appuie une notabilité impossible à contourner pour exercer un pouvoir impérial islamisé et de nature essentiellement fiscalo-militaire, sur des masses largement arméniennes dans le secteur.

De ce choc prolongé, des situations hybrides se développent, dont la situation des princesses que nous avons vu apparaître dans les colophons ici rassemblés est le reflet. Ici aussi, on voit que les princesses sont mentionnées d'abord comme effigies du pouvoir souverain auquel elles se rattachent. Ce qui n'interdit pas leur active participation à la culture *agônistique* et militaire de leur milieu, en particulier par le biais de l'éducation. De même, l'évolution de la pratique et des représentations du pouvoir vers l'affirmation de sa dimension gouvernementale, ouvre un espace à une plus grande visibilité de leur engagement, sous la forme d'une piété davantage tournée vers l'ataraxie et l'humble servitude. Ces formes de piétés étant traditionnellement exprimées par le féminin dans les représentations de la culture arménienne lettrée, sans que cela ne remette en cause la régie totalement patriarcale sur celle-ci.

Ces évolutions apparaissent avec une grande évidence dans le colophon de Mamaxat'un, largement tourné vers la situation locale au plan militaro-fiscal. On y voit l'affirmation développée de la dimension d'humble servitude [*ałaxin*] de la princesse dès le début du colophon et la promotion de l'encadrement local, là où la polarisation des immunités fiscales permet d'organiser un personnel de direction [*aṙajnord*] étoffé. Ce personnel apparaît formé selon le cadre initiatique de l'éducation traditionnel [*katarumn*], notamment autour de l'école de Glajor sans doute, qui connaît son apogée sous la

longue direction du maître [*rabun*] Esayi Nč‘ec‘i (1284-1338), et permet de fournir un abondant personnel d'encadrement religieux, formé sur une ligne traditionnaliste, dans tout le secteur, voir même au-delà.

La forte présence de l'idéologie de l'humble servitude et de la mise en avant de ce personnel d'encadrement, mieux documenté, permet plus encore qu'en Cilicie de brosser de ces princesses de l'*Arewelk‘* arménien un portrait plus gouvernemental que souverain.

B. La princesse Vaxax : un exemple de princesse plus "gouvernementale" que souveraine.

La princesse Vaxax appartient au puissant lignage des Ōrbēlean du Siwnik‘, lignage issu de Liparit, seul héritier échappé du massacre de 1177, lorsque les Ōrbēli géorgiens furent éliminés, avant que les *Mxargrżeli*/Zakarean ne les remplacent comme bras droits de la monarchie des Bagrationi géorgiens.

Liparit gagna l'Azerbaïdjan persan et se réfugia auprès de l'émir Eldiguz, qui venait justement d'écraser le dernier royaume arménien d'*Arewelk‘* dans le Siwnik‘. Là, il se maria avec une princesse musulmane et se convertit sans doute à l’islam. Il le fit sans doute dans un cadre syncrétique ou en tout cas mixte, puisque l'un de ses fils est appelé Elikum, une version arménisée du nom turc Eldiguz, et l'autre Smbat ou Iwanē selon les sources[445]. Quoi qu'il en soit, le fils d'Elikum, nommé Liparit, rallie ensuite les Zak‘arean lorsque ces derniers font la reconquête du Siwnik‘ dans les années 1210-1220. Le territoire est alors partagé entre les Xałbakeanc‘-Pṙošean et les fidèles de ce Liparit, converti désormais au christianisme arménien, qui deviennent donc à partir de là les princes Ōrbēlean du Siwnik‘.

L'essor de la principauté des Ōrbēlean commence surtout avec l'arrivée des Mongols et l'établissement de l'Ilkhanat de Perse au milieu du XIIIe siècle. Très vite ralliés à l'Ilkhanat, les Ōrbēlean s'émancipent des Zak‘arean et agglomèrent autour d'eux les faisceaux dynastiques des Pṙošean du Vayoc‘ Jor et des dynastes de l'Arc‘ax, constituant un puissant bastion souverain très bien documenté[446]. Les deux grands points d'appui de la principauté sont alors notamment les complexes monastiques de Noravank‘ au nord et Tat‘ew au sud, qui polarisent les fidélités, et très probablement aussi les impôts à prélever

---

[445] MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe - XVe siècle)*, tome I, Paris, 2012, p. 303.

[446] Outre l'ouvrage classique d'ALIŠAN (L.), *Sisakan*, Venise, 1893, qui reste une référence sur le sujet, on se réfère en dernier lieu au panorama actualisé de MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe - XVe siècle)*, tome I, Paris, 2012, p. 303-308 et à l'approfondissement méthodique proposée par AUGÉ (I.), « Les lieux de mémoire des princes Ōrbēlean : mémoire écrite, mémoire inscrite », in MARDIROSSIAN (A.), OUZOUNIAN (A.) et ZUCKERMAN (C.), *Mélanges Jean-Pierre Mahé*, Travaux et Mémoires 18 (2014), Paris, 2014, p. 65-77.

pour le pouvoir mongol, dont les Ōrbēlean parviennent à s'assurer une part en mesure d'affirmer et de consolider leur pouvoir. C'est sous le prince Tarsayič (1273-1289) que l'alliance avec l'Ilkhanat fait de la principauté le fer de lance de l'Empire mongol dans l'*Arewelk‘* arménien. C'est aussi à cette époque que les princes du Vajoc‘ Jor voisin s'émancipent sous la conduite de Hasan Pŕoš, et qu'est établi un lien souverain entre ces princes et le roi Lewon de Cilicie, l'époux de Keŕan. L'époque est donc celle d'un remarquable élan de restauration souverain, qui peut donner à penser que l'Empire mongol serait le cadre par lequel la Monarchie chrétienne universelle pourrait se rétablir. La culture arménienne lettrée postérieure va être en tout cas puissamment marquée de cette empreinte, comme en témoignent les deux grandes œuvres littéraires arméniennes de la période. En Cilicie, est rédigée la *Fleur des Histoires d'Orient* de Het‘um/Hayton de Koŕikos, offerte au Pape Clément V en 1307, qui est un plaidoyer de grande envergure pour l'alliance des chrétiens d'Occident avec l'Ilkhanat, dans une vaste fédération universelle en mesure de briser l'Islam, et de rétablir la Monarchie chrétienne. En *Arewelk‘*, on trouve l'*Histoire du Siwnik‘*, dont le titre exact, donné par l’auteur, est *Gir Yišataki*/livre des souvenirs, de l’archévêque local Step‘anos Ōrbēlean, fils de Tarsayič. Cette dernière œuvre est en elle-même un reflet des évolutions vers la dimension gouvernementale du pouvoir, en ce qu'elle est composée sous la forme d'une collection de l'équivalent arménien des chartes latines, ou des *typika* grecques, et de traités, souvent présentés en entier ou brièvement commentés. Ces documents s’articulent autour des nœuds du pouvoir des Ōrbēlean que sont les monastères de la province, dans lesquels ils sont souvent reproduits dans la pierre, sous la forme d'inscriptions épigraphiques. Il se manifeste ainsi l'importance de ces espaces dans la structure du pouvoir, en ce qu'ils polarisent l'économie des fidélités et des échanges fiscaux, qui s'exprime dans la culture lettrée à travers la forme traditionnelle de la commémoration et des donations qu'enregistrent les colophons.

Au fond, ces deux ouvrages témoignent d'un même contexte, mais leur nature différente illustre aussi la divergence des situations. D'un côté se trouve la Cilicie post-impériale et ses prétentions universelles, où l'esprit belliciste de la croisade dirige la lecture du prince *Het'um*/Hayton. De l'autre, en *Arewelk'*, l'évêque Step'anos Ōrbēlean illustre, de son côté, une évolution vers un accommodement gouvernemental, visant moins l'universel, sinon par l'abstraction allégorique, mais davantage la direction et le gouvernement durable et sécurisé de sa communauté territorialisée.

On peut aussi prendre la mesure de l'importance de la principauté des Ōrbēlean dans le dispositif impérial de l'Ilkhanat dans le secteur, par l'intervention directe de l'Ilkhan Argun après la mort de Tarsayič (†1289), pour arbitrer sa succession en faveur des descendants de son premier mariage avec Aruz Xat'un, princesse persane musulmane à l'origine, d'ailleurs mère de Step'anos Ōrbēlean. Au bout du compte, Biwrt'ēl (†1346), fils d'Elikum et neveu de Step'anos Ōrbēlean (†1303), prend la succession de la principauté, après la mort de son père en 1300. Biwrt'ēl est ainsi avec son épouse Vaxax, le dernier grand prince de la principauté du Siwnik' des Ōrbēlean, qui s'effondre après lui avec la décadence de l'Ilkhanat.

Le nom féminin Vaxax ne paraît pas être d'une origine arménienne traditionnelle, mais on le repère dans les régions ałuanes arménisées au moins dès le XIIe siècle[447]. Il est assez largement porté par des femmes apparaissant dans les colophons et les inscriptions sur toute la période qui nous intéresse ici. Concernant la princesse Vaxax dont il est question, il est difficile de retracer son origine avant son mariage avec le prince Biwrt'ēl, mais elle semble être une princesse d'une prestigieuse ascendance. Suffisante en tout cas pour garantir à ses fils Pešk'ēn et Iwanē, d'être présentés dans les colophons comme héritiers de la couronne [*T'agažaṙang*] et porphyrogénètes [*ciranacin*], leur père portant le titre de

---

447 AČAṘEAN (H.), *Hayoc' anjnanunneri baṙaran* (=Dictionnaire prosopographique arménien), vol. V, Beyrouth, 1972, p. 6-7, qui répertorie une partie des Vaxax repérables dans les sources qu'il a exploitées.

chef de la cavalerie/*sparapet* et de prince royal/*t‘agazar*[448]. À leurs côtés, Vaxax est présentée comme reine majesteuse [*ark‘ayašuk dšoyayap‘aṙ*][449], participant donc pleinement à l'affirmation quasiment impériale de la souveraineté de son époux. On retrouve ici la même prétention que celle développée en Cilicie en particulier à l'époque de la reine Keṙan, la dimension officielle de la royauté, avec les titres de roi couronné [*t‘agawor*] et reine couronnée [*t‘aguhi*] en moins.

Le portrait souverain de la princesse Vaxax, tel qu'on peut le documenter, s'exprime sous ce rapport dans les colophons de manuscrits produits notamment dans deux pôles monastiques du domaine dans lequel s'exerce la souveraineté des Ōrbēlean : Noravank‘ et Glajor. Néanmoins, des différences notables de registres apparaissent dans la construction de ces portraits de la princesse, tels que produits par les religieux de ces monastères.

À Noravank‘ s'affirme une nette dimension souveraine, qui peut s'expliquer par la nature de ce monastère qui joue pour la dynastie un rôle central dans son dispositif de souveraineté. Il est en quelque sorte le mausolée officiel des Ōrbēlean, notamment depuis les travaux de refondation du prince Smbat dans les années 1260. Tous les princes de cette famille, entourés de leurs parents et fidèles, ont ensuite rivalisé de fondations et de donations à Noravank‘. Jusqu'à Biwrt‘ēl et son épouse Vaxax, qui y fondent, avec leurs enfants, l'Église *Surb Astuacacin*/Sainte Mère de Dieu en 1339. Cette époque est d'autant plus marquante qu'elle est celle de la reprise des constructions à Noravank‘, interrompues durant ce qui semble avoir été une crise de succession après la mort du prince Tarsayič. L’Ilkhanat a arbitré ce différend, comme nous l'avons évoqué plus haut, en faveur du lignage d'Elikum, le père de Biwrt‘ēl.

---

[448] Annexe 1, 4/391, et 4/1033, feuille 1321-1340, pour la référence aux colophons édités en arménien.

[449] Annexe 1, 8/10, feuille 1321-1340, pour la référence au colophon édité en arménien.

Les religieux du monastère participent donc pleinement à la construction de la majesté du couple princier, et de Vaxax comme princesse souveraine. Le colophon de la copie d'un Évangile réalisée en 1333 par le *rabunapet*/directeur Kiwrion, qui dirige alors le monastère[450], présente ainsi le système souverain dans lequel s'inscrit la princesse :

> « *[…] En l'ère des Arméniens <1333>, sous la tyrannie [*b(nakalut'iwn*] d'Abu Sa'ïd [*Busayt*] du peuple des Archers, sous le règne [*t'agaworut'iwn*] des Arméniens de Lewon, sous le Catholicossat de Tēr Yakob, sous le rectorat [*dprapetut'iwn*] du grand maître, illuminateur de ma vie obscure, Yesay, sous la souveraineté [*išxanut'iwn*] de /// Burt'ēl et de son épouse ornée-de-la-crainte [*yerkełazard*], paron Vaxax, et de ses enfants donnés-par-Dieu, Pēškēn et Iwanē, et sous l'épiscopat sur le trône des Siwneac' de Tēr Sargis, dans la région [*gawa(*] de Vayoc' Jor, dans le monastère appelé le céleste Noravank', à l'ombre de la lumière de la Mère et de la Sainte Sion, des mains de Kiwrion, englué dans le péché.* »[451]

La souveraineté de Biwrt'ēl, associé à son épouse Vaxax et à ses enfants, apparaît dans un cadre souverain extrêmement complet et développé. On la suit dans sa dimension séculière, sous une royauté générale arménienne [*t'agaworut'iwn*][452], et une principauté locale [*išxanut'iwn*] exercée par le couple sur la province [*gawaṙ*] du Vayoc' Jor. C'est le cas également dans la dimension religieuse, avec une hiérarchie ecclésiastique complète, encore renforcée par un appareil de formation scolaire [*dprapetut'iwn*] autour de l'école

---

[450] Le colophon d'un Žołovacu de 1329 le présente à cette date comme *rabunapet*/directeur de Noravank', Annexe 1, 4/391, feuille 1321-1340, pour la référence au colophon édité en arménien. On repère un personnage de ce nom dans le secteur depuis 1311 dans les colophons (Annexe 1, 3/112, 3/113, feuille 1301-1320). Il semble qu'il ait été formé à Glajor (Annexe 1, 3/207, feuille 1321-1340).

[451] Annexe 1, 3/317, feuille 1321-1340, pour la référence du colophon édité en arménien.

[452] S'il s'agit du même scribe, cet échelon de la souveraineté était cependant présenté selon sa vue avec la mention de la royauté des Géorgiens dans la copie d'un Évangile réalisé en 1321 à Glajor (Annexe 1, 3/207, feuille 1321-1340, pour la référence au colophon édité en arménien).

de Glajor, dirigé par le fameux Esayi[453]. La seule contradiction est la couverture impériale, effective mais non aboutie, en ce qu'elle n'est pas conforme à la monarchie chrétienne espérée, et donc qualifiée de tyrannie [*bṙnakalut'iwn*]. À ce détail près, on voit que dans l'esprit des lettrés de ce couvent, l'appareil de souveraineté est prêt à une restauration complète de l'ordre du monde, conforme à ses vues idéales.

Cette approche semble largement partagée par l'ensemble du personnel souverain de la principauté. On trouve ainsi en 1337, trace d'un colophon rédigé à Chypre par l'archevêque du Siwnik' Sargis, lors d'un pèlerinage à Jérusalem, sur un *Sałmosaran*/ Psautier, qui présente la même structure souveraine autour de la princesse Vaxax[454], mais cette fois sans exprimer la couverture souveraine de l'Empire mongol, pas même comme *bṙnakalut'iwn*/tyrannie. À ce moment, l'Ilkhan Abu Saïd étant mort depuis 1335, l'Ilkhanat désormais islamisé est en voie de délitement. Mais il est intéressant de noter que cette couche impériale peut être à ce stade tout simplement ignorée : l'appareil souverain arménien local reste intact et complet, du moins par l'image littéraire et discursive qui nous est ainsi présentée. Cela ne vaut certainement pas sur le plan général concernant l'ensemble des capacités souveraines arméniennes à cette date, mais cela nous en dit néanmoins long sur celles du Siwnik' au plan local, et sur la certitude de ses cadres d'incarner un solide bastion de la souveraineté arménienne, qu'ils relient au reste des forces souveraines arméniennes du Levant en terme de perspective.

L'exercice de cette souveraineté est illustrée par le pouvoir de commandement d'une force armée opérationnelle, entretenue comme faisceau de l'Empire ilkhanide. Cet entretien justifie l'organisation de prélèvements fiscaux, dont l'aboutissement est

---

[453] Dans le même ordre d'idée, le colophon d'un Évangile de 1331 présente Step'anos Ōrbēlean comme dirigeant un ensemble de 12 gawaṙ, un chiffre qui a sans doute aussi une dimension symbolique, mais dont on peut supposer qu'il reflète l'envergure de son autorité sur le plan gouvernemental et fiscal. Annexe 1, 8/10, feuille 1321-1340, pour la référence du colophon édité en arménien.

[454] Annexe 1, 4/1033, feuille 1321-1340, pour la référence au colophon édité en arménien. Il est à noter que la mère de l'archevêque Sargis s'appelle aussi Vaxax.

l'Empire, mais qui profite largement au passage aux princes locaux. Dans ce cadre, l'économie des donations et des fondations est un moyen à la fois d'affirmer le prestige souverain de la dynastie, la majesté de son lignage et de capitaliser ses ressources de manière territorialisée[455]. Les donations à Noravank‘ illustrent systématiquement ces deux dimensions, notamment en insistant sur les biens ainsi placés dans l'orbite des monastères sous le contrôle du réseau de la dynastie, dans le cadre de la parenté. On observe ainsi une redistribution de la richesse qui ne relève pas à strictement parler d'un échange, mais d'une circulation de celle-ci au sein d'un réseau polarisé de fidèles, dont l'économie de la commémoration et du service liturgique constitue un lien, ou plus précisément une toile, permettant la participation des bénéficiaires comme des donateurs à un bénéfice commun, hiérarchisé et solidaire[456].

C'est ce qui se traduit par le titre, inflitré en arménien depuis le roman et le grec, de *paron*/dirigeant au sens féodal et patriarcal du terme, c'est-à-dire à la fois chef d'un lignage dynastique majestueux et responsable "public" d'une toile de fidèles, structurée autour de pôles et de rituels partagés. Ce statut a donc une intéressante dimension à la fois souveraine et gouvernementale, qui peut être diffusée plus largement que les prestigieux titres souverains de roi/*ark‘ay* ou reine/*dšxoy*, et relativement abstraite, au sens que sa déclinaison féminine en *-uhi* semble inutile aux scribes. Vaxax est ainsi qualifiée de *paron*/dirigeante dans nombre de colophons de Noravank‘ qui la mentionnent[457].

---

[455] La commande d'un Évangile par le célèbre Momik, réalisé en 1331 à Noravank‘ illustre justement l'importance à la fois de ces faisceaux combattants et des fondations pieuses dans l'exercice du dispositif souverain du couple princier formé par Biwrt‘ēl et Vaxax, Annexe 1, 8/1, feuille 1321-1340, pour la référence du colophon édité en arménien.

[456] Sur la nature de cette économie réticulaire, que reflète la documentation de type mémorielle autour des Ōrbēlean en particulier : AUGÉ (I.), "Les lieux de mémoire des princes Ōrbēlean : mémoire écrite, mémoire inscrite", in MARDIROSSIAN (A.), OUZOUNIAN (A.) et ZUCKERMAN (C.), *Mélanges Jean-Pierre Mahé*, Travaux et Mémoires 18 (2014), Paris, 2014, p. 72.

[457] Annexe 1, 8/1 - 4/391 - 3/317, feuille 1321-1340, pour la référence aux colophons édités en arménien.

En appui de cette dimension souveraine, les productions de Glajor semblent avoir souligné une dimension plus personnelle de la princesse Vaxax. Le monastère, alors sous la direction du grand maître Esayi (1284-1338) fait figure de « deuxième Athènes »[458], au sens de pôle central de la culture lettrée arménienne, rayonnant de fait sur l'ensemble des communautés arméniennes. À ce titre, on a ici la manifestation très significative d'un universalisme communautaire tissant des liens à travers la diversité des situations arméniennes sur le plan de la souveraineté, en affirmant la participation à une culture commune, du moins dans le cadre des élites religieuses encadrant ces communautés. La princesse Vaxax a patronné elle-même dans ce cadre la réalisation d'un des plus célèbres Évangiles enluminé à Glajor, daté de 1321. Le travail en a été confié à l'enlumineur le plus renommé de ce monastère, T'oros *Tarōnac'i*, brillant élève d'Esayi[459].

Le programme iconographique développé dans ce manuscrit, conformément à toute la tradition de Glajor, fait une large place aux femmes dans la vie du Christ telle qu'elle est illustrée[460], offrant une symétrie tout à fait remarquable avec les portraits des princesses souveraines, tels que nous avons pu les établir. Le rôle généalogique des souveraines comme clef de voûte de leur réseau est par exemple reflété dans la généalogie du Christ, dont la Vierge Marie est à la fois l'acmé et l'aboutissement[461]. On retrouve ensuite des femmes illustrées à des fonctions reflétant le rôle des princesses tout au long du parcours du Christ : comme éducatrices de premier plan dans l'enfance, servantes dévouées et fidèles, notamment avec la figure de Marie Madeleine[462], épouses pures ou croyantes

---

458 Voir une présentation de ce monastère de grande envergure dans MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe - XVe siècle)*, tome I, Paris, 2012, p. 670-676.

459 KOKHMAZIAN (E.), HACOPIAN (H.), "L'enluminure de l'Arménie Majeure", in *La miniature arménienne*, Yerevan, 2015, p. 38-40.

460 Pour une analyse de la place des femmes dans l'iconographie et la liturgie promues par la tradition de Glajor, avec les illustrations nécessaires, de cette œuvre et des autres réalisations de cette "école" : MATHEWS (T. F.), TAYLOR (A.), *The Armenian Gospels of Gladzor, The Life of Christ illuminated*, Los Angeles, 2001, p. 41-44.

461 *Idem*, planche 12.

462 *Idem*, planche 38 et 46.

bénies[463], à l'égal des hommes. C'est notamment le cas de la symétrie entre la résurrection de Lazare[464] et celle de la fille de Jaïrus[465], telle qu'elle est traitée dans la tradition de Glajor et de ses commentateurs, qui permet de développer l'allégorie d'une nouvelle élection humaine, une nouvelle "genèse" comparable à celle d'Adam et Ève. Tout ce parcours initiatique "féminin" de la vie du Christ s'achève dans l'image des femmes au tombeau, qui reprend largement les codes de l'iconographie byzantine, et illustre le statut des trois femmes témoins de la Résurrection du Christ, comme proto-Apôtres[466].

On ne dispose pas cependant de portrait de la princesse Vaxax dans le dispositif iconographique de l'Évangile qu'elle a commandé, ce qui illustre aussi sans doute la cohérence du modèle allégorique de ces illustrations, qui ne cherchent uniquement qu'à exprimer le symbolique. Mais en soi, tout cela nous donne justement une idée du contenu de l'éducation religieuse adressée aux femmes de l'aristocratie. En cela, on perçoit ici un modèle féminin en mesure de se diffuser au sein de la société arménienne dans son ensemble. On a ainsi une série d'images qui structurent les représentations du rôle des princesses, autant qu'elles les reflètent. Mais plus largement, la puissance subjective de ces modèles sur le plan gouvernemental, au motif de la conduite de soi, permet de s'adresser à toutes les femmes arméniennes. La princesse Vaxax a ainsi certainement pu se projeter dans les illustrations très subjectives de cet Évangile, et de tous ceux de l'école de ce monastère, et encore plus concrètement dans les valeurs qu'elles véhiculent. En tout état de cause, le monastère de Glajor lui offre un espace pour exprimer plus nettement sa personne.

---

[463] *Idem*, planche 43-44.

[464] *Idem*, planche 57.

[465] *Idem*, planche 34.

[466] *Idem*, planche 28.

Ainsi, à Noravank‘ elle n'intervient que dans le cadre du couple princier qu'elle forme avec son époux. Cela se manifeste par une commande qu'elle patronne là-bas directement comme *išxanuhi amusin*/princesse épouse, « *ornée de toutes les vertus et louée de toutes les bouches* »[467], en associant à sa donation tous ses enfants et petits-enfants nommés, avec ce souci partagé par d'autres princesses lorsqu'elles s'expriment directement, comme on l'a vu avec l'exemple de Keŗan, de la destinée de ses enfants et de ses descendants, qu'elle demande à son Dieu de conduire en paix vers une "profonde vieillesse" [*xorin cerut‘iwn*].

On ignore ensuite les circonstances de la mort de la princesse Vaxax, mais elle laisse derrière elle une empreinte que l'on peut suivre à la génération suivante, notamment dans le colophon accompagnant un Évangile commandé par la princesse [*išxanuhi*] T‘ułt‘ani en 1349[468]. Cette princesse appartient à l'un des faisceaux des dynastes du Orotan, sans doute arméno-ałuans au vu du nom de T‘ułt‘ani[469], gravitant autour des Ōrbēlean dans la région du Vayoc‘ Jor, et apparentés à eux et aux Pŗošean. On a ici une des dernières princesses souveraines arméniennes de l'Ilkhanat, s'exprimant elle-même en partie au moment où la crise circonstancielle de la souveraineté s'apprête à engloutir définitivement l'aristocratie militaire dynastique dans la région. D'ailleurs, ce colophon marque aussi la fin de cette dynastie. Ainsi, la mort prématurée de son mari Amadin qui ne laisse qu'une fille héritière nommée Nat‘il (A), est aussi l'occasion pour ses suzerains Ōrbēlean de mettre directement la main sur le patrimoine [*hayrenik‘*] de la dynastie en nommant le prince Kukay, leur propre petit-fils apparenté à celle-ci, qui épouse la fille d'Amadin et de T‘ułt‘ani (B) :

---

[467] Annexe 1, 4/2360, feuille 1321-1340, pour la référence au colophon édité en arménien.

[468] Annexe 1, 3/456, feuille 1341-1360, pour la référence au colophon édité en arménien. (traduit Sanjian p. 86-87).

[469] T‘ułt‘ani était aussi la soeur du célèbre *rabunapet*/maître en théologie Yohvannēs Orotnec‘i, voir MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe - XVe siècle)*, tome I, Paris, 2012, p. 682.

A. […] *Certains sont sauvés des tourments par les jeûnes et les prières, certains ont reçu par leur miséricorde l'indulgence du Christ, certains ont trouvé la miséricorde en Dieu en aidant les plus faibles [*tkaragoyn*], certains sont sauvés par la pauvreté [*ałk‘atut‘iwn*] et le renoncement aux biens [*an&nč‘ut‘iwn*] pour le Christ, certains par la magnanimité [*mecogut’iwn*], la piété et leur capital [*ganj*], en le transformant [*yełum*] à la porte de l’Église, sont agréables à Dieu, comme moi-même, la bienheureuse, la pieuse Princesse des princesses*[470] *T‘ułt‘ani, fille d’Iwanē, issu d’un lignage royal [*t‘agaworatohm*] et pieux souverain [*išxec‘oł*] de la région [*gawa(*] de Vorotan. Ensuite, elle a été conduite comme brue [*harsn*] de la Maison de Grande Arménie, et d’un lignage royal [*t‘agaworatohm*], apparentée au très-puissant [*k‘aʾazōr*] Prince des princes, fils des Šahu$ec‘i, gouverneur [*nahangakal*] de la province [*gawa(*] de Vayoc‘ Jor, appelé du nom de Vahram, issu du lignage [*azg*] du grand Tarsaič, et à son épouse, elle-même issue d’un lignage royal [*t‘agaworatohm*] et Prince des princes, la pieuse et aimant-Dieu, qui était connue du nom de Gonc‘a. Ainsi, le prince Vahram, passé dans le Christ à un âge de jeune homme [*yeritasard hasak*], laissa un deuil inconsolable à ses héritiers [*yetamnac‘*]. Il avait trois fils, nouveaux-nés et encore au sein, qu’il laissa dans ce monde. Son épouse Gonc‘a les éleva vers l’âge de raison [*č‘ap‘ hasak*] par un laborieux engagement [*bazmaʾan ašxatut’iwn*] et en subissant cette cruelle épreuve, eux qui étaient la gloire du pays des Arméniens. On les appelait : Uk‘an, Amadin*[471] *et Hasan. Ceux-ci faisaient bravement face aux nations étrangères avec un armement de pied en cap. Ils furent martyrs pour la cause des Chrétiens et passèrent dans le Christ alors que leurs jours étaient encore incomplets, en laissant un double deuil inoubliable à leurs parents et à leurs épouses.*

---

[470] Littérallement : "Prince des princes" [*išxanac‘ išxan*] au masculin "neutre", exprimant ici la fonction dans son sens abstrait.

[471] AČAṘEAN (H.), *Hayoc‘ anjnanunneri baṙaran* (=Dictionnaire prosopographique arménien), vol. V, Beyrouth, 1972, p. 114, donne comme étymologie à Amadin un nom arabe signifiant "pilier de la religion".

*Ainsi, T‘ułt‘ani, était l'épouse du vigoureux [*korovi*] et très-puissant [*k‘a’azōr*] prince Amadin, qui dans sa digne mort provoqua une grande douleur et un deuil dans la Maison du Vayoc‘ Jor. Son épouse T‘ułt‘ani était la plus inconsolable de tous. Seule sa fille, dont le nom est Nat‘il, jeune fille [*de(aboys*] nouvellement mariée [*norapsak*], était le baume et la consolation de sa personne. Que le seigneur Dieu la fasse parvenir à l'âge d'une profonde vieillesse [*xorin cerut‘iwn*] en protégeant <sa fille>, amēn.*

*Ainsi, la pieuse T‘ułt‘ani accomplit la parole de l'Ancien et Nouveau Testament, qui dit « Heureux sont ceux sont ont un enfant à Sion et un proche à la Jérusalem céleste » et la parole du prophète David, qui dit « L'Homme ? Ses jours sont comme l’herbe, il fleurit comme la fleur des champs, lorsqu’un vent souffle sur elle, elle disparaît, et la place qu’elle occupait ne la reconnaît plus ». Elle, se souvenant de ce que cette vie est fausse, mit son espérance dans la porte à l'Église, qui conduit au royaume, pour le salut de son époux Amadin. Elle acheta de ses justes revenus [*halal ardeanc‘*] en mémoire d'elle et de son époux, à la grandeur étendue comme la mer, le magnifique, au regard doux, fort comme un lion, lui, son époux [*a(n*] Amadin et sa jeune fille Nat‘il et tous ses proches de sang, amēn.*

*Aussi, moi l'indigne T‘ułt‘ani fille d'Iwanē souverain [*išxec‘oł*] du Orotan, soeur du brave [*k‘a’*] responsable des chartes [*k‘artułar*] et bienheureux maître [*rabunapet*] Yovannēs le vardapet, belle-fille des grands Šahu$ec‘ean, épouse du fort et grand prince Amadin, j'ai construit le žamatun de la Mère de Dieu de Yereran […], et j'ai acheté cet Évangile de mes justes revenus [*halal ardeanc‘*], je l'ai donné à Yereran, à la Sainte Mère de Dieu, en mémoire de moi, et de mon époux [*a(n*] Amadin, de ma belle-mère, ma nourricière [*snuc‘ič‘*] et bienfaitrice [*yeraxtawor*], l'aimant-Dieu et pieuse paron Gonc‘a, et de mon enfant Nat‘il, et de mon père Iwanē et de ma mère Tiknanc‘ Tikin, mes frères Hasan et Zak‘arē et de tous mes proches de sang.*

[…] *Ceci fut acheté à une époque cruelle et difficile, sous la tyrannie [*b(nakalut‘iwn*] des* tačik *de Melik Ašrap‘ et d'Aštar, sous le Khanat [*łanut‘iwn*] de Ēdil Šrwan, dont les jugements étaient ténébreux et*

*injustes, et sous la souveraineté [*išxanut‘iwn*] du brave [*k‘a’*] stratélate [*zōrawar*] des Arméniens, l'aimant-Dieu et le pieux Prince des princes Bešk‘en, et d'Iwanē, qui ont pris la suite des aimant-Dieu et des dévôts [*yerkiwłalic‘*] dirigeants [*paron*] Biwrdel et Vaxax, qui sont passés dans le Christ. Après leur décès, une terrible famine frappa qui tua le tiers des habitants du pays des Arméniens [*ašxarh hayoc‘*], et après la rémission de la famine, la colère indignée de Dieu s'abattit sur nous : une mort intempestive frappa le pays entier, qui emporta la moitié de la population. Cela arriva en raison de nos péchés immenses comme la mer. Mais malgré tout, nous ne fîmes pas repentance, mais plutôt nous avons persévéré dans le mal, semblable aux infidèles. Et voyant tout cela, la dévouée [*yerkiwłalic‘*] T‘ułt‘ani commanda ce divin trésor spirituel.* […]

*Ce colophon a été écrit au couvent de Yereran, sous la protection de la Sainte Mère de Dieu et de Georges [*Gēorg*] le stratélate [*zōrawar*].*

B. […] *Et ce stratélate [*zōrawar*], le brave [*k‘a’*] Amadin, était chef de la cavalerie [*asparapet*], lancier émérite et habile à l'arc, de la cour des princes à l'éclat royal [*t‘agaworašuk‘*] Biwrt‘ēl et Vaxax. Il était aimé de tous, comme leur propre fils. Et lorsqu'il passa auprès du Seigneur, il plongea chacun dans la peine, n'ayant pas d'héritier à son patrimoine [*hayrenik‘*]. Et à cause du grand amour, par lequel le paron Biwrt‘ēl et Vaxax aimaient le paron Amadin, ils donnèrent à leur petit-fils [*t‘o(n*], Kukay, fils de Bešken, héritier survivant et seigneur des patrimoines de Varham, fils des Šahu$ec‘i : Yereran et les couvents et K‘alatak et tous les autres patrimoines.*

*À présent, ce Kukay louable, fils du grand prince Bešk‘en, brave stratélate [*k‘a’ zōravar*], fils du grand Tarsayič, est devenu seigneur de cette province [*gawa(*] selon l'ordre de son grand aïeul.* […] *Jésus-Christ, espoir du monde, bénis le présent dirigeant [*paron*] de cette province [*nahang*], Kukay le magnifique, et sa magnifique jeune [*de(aboys*] épouse, Nat‘il.* […] »[472]

[472] Annexe 1, 3/456, feuille 1341–1360, pour la référence du colophon édité en arménien.

L'image idéale de la piété initiatique féminine repérable dans la documentation rassemblée autour de la figure de la princesse Vaxax, est ici complétée de manière plus concrète. Le colophon exprime ainsi clairement les choix religieux qui s'offrent à la piété féminine. Ceux-ci tournent essentiellement sur la gestion des ressources et des moyens disponibles en terme de richesses que certains et certaines ont été en mesure d'accumuler sous la forme d'un capital primitif, un « trésor » [*ganj*], qu'il s'agit de redistribuer dans le cadre de l'économie du don par une opération de transformation [*yełum*] dont l'Église assure le procédé en tant que régie. Le contenu et l'origine de ce capital, ne sont pas précisés, mais plus loin, on le qualifie de production juste, ou honnête, [*halal ardeanc'*] selon une expression qui s'impose dans les colophons et les inscriptions pour désigner ce capital investi en donation. Son origine publique et fiscale ne fait pas de doute concernant notamment les princesses souveraines. Plus largement, tout le contexte circonstanciel détaillant cette dimension de la donation va dans ce sens[473]. Ceci est d'autant plus vrai que, dans le cadre toujours plus islamique dans lequel se déploie désormais l'exercice du pouvoir dans les communautés arméniennes, la donation pieuse de fonds publics à une institution religieuse trouve de facto son chemin dans la notion de *waqf.* Cela permet de polariser de manière acceptable dans un Empire en voie d'islamisation les ressources nécessaires à la vie communautaire sur le plan du gouvernement civil et religieux.

On a ici en tout cas une présentation détaillée des formes et des motivations des donations féminines de princesses souveraines, à un moment où la souveraineté arménienne fusionne de manière hybride dans l'Empire de l'Ilkhanat en voie d'islamisation. Le colophon ici témoigne de manière éloquente des différentes « couches » de pouvoir auquel se rattache le faisceau de la princesse T'ułt'ani. À mesure

[473] On suit ici la démonstration de PATLAGEAN (E.), *Un Moyen Âge grec*, Paris, 2007, p. 383-384, concernant les mutations de l'utilisation des ressources fiscales dans le cadre de la circulation de celles-ci, au sein des réseaux de parenté dynastique liés à la souveraineté, et par les donations religieuses.

que l'on s'élève vers l'Empire, la légitimité des pouvoirs, islamisés, est contestée. Reconnue, acceptée, mais néanmoins contestée. Inversement, à mesure que l'on se rapproche du « terrain » et de l'exercice local du pouvoir, ces couches se déploient avec légitimité et dignité, selon les valeurs militaires et religieuses de l'aristocratie dynastique. Cette tension contradictoire pousse à la nécessité de trouver et de développer des voies d'accommodement, dont l'issue est moins l'exercice de la souveraineté, que celui du gouvernement.

Enfin, il est remarquable que les terribles calamités du second tiers du XIVe siècle, les famines et encore plus l'épidémie de Peste Noire qu'évoque directement ce colophon, n'aient pas déclenché le déroulement d'un discours eschatologique sur la fin de la souveraineté arménienne, comme ce fut le cas au XIe siècle. L'époque de la reine Vaxax et de son époux Biwrt‘ēl apparaît certes comme une sorte de moment béni, ce qui reflète encore une fois l'importance de l'empreinte de cette période en matière de restauration souveraine. Pour autant, ou justement, outre l'analyse pieuse de cette crise circonstancielle, appelant à une nécessaire réforme religieuse, l'ordre politique fonctionne sur le plan structurel, tout hybride et contesté soit-il. D'une façon ou d'une autre, depuis le temps de la reine Marem de Kars, les accommodements fusionnels avec l'islam et sa souveraineté ont manifestement fait leur chemin. Il n'est plus question de repli et de lutte militaire ouverte, mais de développement des bases polarisant les moyens de gestion, notamment dans un cadre religieux tourné vers le service et l'humilité, d'encadrement communautaire, et de terrains d'entente avec les détenteurs de la force armée supérieure. Ceux-ci ne semblent peut-être pas perçus comme autre chose qu'une sorte de fatalité à accepter de manière transitoire, mais en attendant, l'ordre du monde, y compris même sur le plan souverain, fonctionne. En attendant, sans doute.

D'ici là, le redéploiement gouvernemental du pouvoir offre des espaces de plus en plus centraux et concrets à l'expression des formes du pouvoir, alors que la souveraineté

devient toujours plus un espace d'allégories et d'abstractions qui la renvoie progressivement en périphérie des discours et des pratiques. En fait, dans ce redéploiement, l'existence même de l'aristocratie souveraine arménienne n'a plus l'importance décisive qu'elle pouvait avoir trois siècles plus tôt. La crise structurelle de cette époque n'a pas permis de trouver le chemin pour sauver durablement la souveraineté arménienne, mais elle a fait mieux, beaucoup mieux : elle a armé la société arménienne d'une culture en mesure de se gouverner sans elle.

C. Dirigeante et servante : vers une extension gouvernementale du modèle des princesses.

Le genre des colophons est, comme nous l'avons vu, un espace commun d'expression et de participation à l'économie de la mémoire, et aux dispositifs de pouvoir que cette expression et participation suppose, entre l'aristocratie militaire et la notabilité de service. Nous avons pu mesurer qu'à mesure qu'augmente la production de manuscrits au cours de la période, s'étend aussi l'éventail des catégories sociales engagées dans cette croissance de la production. C'est en ce sens que les colophons sont un espace privilégié de la culture lettrée pour identifier les transferts entre les élites qui s'expriment à travers cette culture. On a pu aussi voir que l'*Arewelk‘* arménien était à ce titre un espace d'autant plus intéressant que cet éventail de participants y est largement documenté et identifiable. Dans cet ordre d'idée, on va maintenant chercher à analyser la plateforme de pratiques de pouvoir et de valeurs communes, partagées, transférées et transformées, qui relient les princesses souveraines de l'aristocratie dynastique arménienne aux autres femmes engagées dans la même culture lettrée, à travers ce vaste processus.

Le premier aspect à prendre ici en compte, en terme de pratique, est l'importance des moyens qui permettent l'engagement dans la culture lettrée exprimée par les colophons. Ces moyens permettent d'être en mesure et en capacité de patronner la production d'un livre, et plus largement de s'engager dans l'économie de la mémoire par des fondations ou des donations pieuses. À ce titre, les princesses souveraines disposent de ressources considérables que les colophons de l'*Arewelk‘* détaillent avec une précision parfois quasiment digne d'une charte ou d'un *typikon*. Le colophon d'un Évangile offert en 1312

pour Grigor, le prince de Xat‘ra[474], dans l'actuel Arc‘ax arménien, en mémoire de son épouse Aspa, alors juste défunte, illustre cette dimension à titre exemplaire :

> *« À une époque, dans les jours de l'Empire universel [*tiezerakalut‘iwn*] et de la royauté [*ark‘ayut‘iwn*] sur tous les pays [*ašxarh*] du peuple des archers, qui dirigeait depuis la mer du Pont jusqu'à la mer Caspienne, et du fleuve Euphrate jusqu'au-delà des montagnes du Caucase, et dont le chef [*glux*] et l'autocrate [ink‘nakal] est appelé Xan Xarband, le maître du monde [ašxarhakal], dans l'année de l'ère des Arméniens <1312>. À cette époque, s'éleva un certain personnage, d'un grand et illustre lignage [tohm] noble [payazatut‘iwn], d'une race [*c‘eł*] pleine de majesté [*veh*], de la descendance [zarm] des héros [*diwc‘azn*], de l'ordre [*dasakarg*] des braves [*k‘a’*], de la légion [gund] des loués : le prince [*išxan*] des Arméniens Grigor, seigneur [*tēr*] de P‘ok‘r Siwneac‘, de Handaberd, depuis le lac de haute montagne de Gełam, de Sot‘ jusqu'à Šałowag, et de nos régions [*gawark‘*] qui sont nommément Sot‘ Glux, Berdajor, Čoxanc‘, Haskabak, Atrenin, Kaler, U$ajor, Xorowagēt, Dwanoc‘, et avec d'autres domaines au milieu nos patrimoines [*hayrenik‘*] ancestraux, avec leurs quatre frontières : il a été écrit authentique et véridique dans cet Évangile. Étant marié à la fille du prince Tarsaič, à la toute-bénie pieuse Dame [*Tikin*] Aspa, il a mis au monde d'elle des fils et des filles. L'un, dont le nom était Sargis, consacré au Christ dès l'âge de nourrison [*stndeay hasaki*], passa avec dignité tous les degrés [*astičan*] du sacerdoce dans le statut spirituel, et arriva à l'honneur [*patiw*] de l'épiscopat de la Maison du Xač‘ēn. Outre son pouvoir [*tērut‘iwn*] physique, il avait reçu la grâce et le gouvernement [*petut‘iwn*] spirituel.*
>
> *Ainsi, cette même année, qui était <1312>, Aspa passa au Christ depuis ce monde, et sa tombe fut donnée à la sainte congrégation [uxt] du couvent de Xat‘ar. En raison aussi du don [&ncay] de son tombeau, le grand paron Grigor fit aussi beaucoup d'autres dons : le commandement*

[474] Il s'agit ici d'un Évangile copié à l'origine en 1232, présenté comme source essentielle de la généalogie des Dop‘ean d'Artsax dans MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe - XVe siècle)*, T. I, Paris, 2012, p. 322-324.

*de village [*giwłorays*], des vignes, des champs, et il orna la sainte congrégation de divers ustensiles et vêtements, avec lesquels il l'illustra encore dans la bénédiction par cet Évangile apprêté de peintures dorées. Et il donna son tombeau et celui de ses ancêtres en mémoire. Ceux qui s'exaltent et qui lisent ce saint Évangile, faites mémoire de Grigor dans le Christ, et ceux qui font mémoire seront emplis du souvenir du Seigneur. Du grand et tout-béni paron des parons, Grigor fils de Dōp‘, et de sa toute-louée pieuse épouse, paron Asp‘a, des commanditaires et des décorateurs de ce saint Évangile : faites mémoire dans le Christ ! »*[475]

Le prince Grigor est ici présenté comme le fils de Dop‘, qui fut la sœur des grands princes Zak‘arean, Iwanē et Zak‘arē. Cette princesse est morte pratiquement un siècle plus tôt, et notre prince Grigor en est donc le « fils » au sens de descendant. Il en tire toute la légitimité de sa position. C'est aussi un moyen de rappeler ici l'éminence de sa dynastie dans le nouveau cadre de son époque, notamment face à l'Ilkhanat et aussi face à l'hégémonie des Ōrbēlean, puisqu'il est le contemporain du grand prince Biwrt‘ēl et de son épouse Vaxax, autour desquels se réaffirme avec éclat la centralité souveraine de leur domination dans le secteur, comme nous l'avons vu. D'ailleurs, Aspa était elle-même une Ōrbēlean, fille de Tarsaič‘ et donc la tante paternelle de Biwrt‘ēl. C'est donc ici une manière d'accompagner la fusion et le ralliement de son faisceau avec la Maison localement hégémonique, qui est en mesure de donner une consistance collective aux capacités militaires et souveraines locales. On a d'ailleurs trace de nombreuses donations réalisées par le prince Grigor, visant les principaux pôles monastiques du secteur et exprimant donc sa participation à l'économie des fidélités dans le cadre de son réseau

[475] Annexe 1, 3/114, feuille 1301-1320, pour la référence du colophon édité en arménien. Il est aussi intéressant de noter que cette princesse Aspa est aussi cité dans le colophon d'une copie du fameux *Meknut‘iwn Sałmosac‘ Nersisi Lambronac‘ioy*/Commentaire des psaumes par Nersēs Šnorhali, réalisée en 1312, par le scribe Xač‘atur à Glajor, Annexe 1, 3/115, feuille 1301-1320, pour la référence du colophon édité en arménien.

d'allégeance souveraine[476]. La mort de la princesse est aussi en soi une circonstance qui lui offre l'occasion à la fois d'affirmer sa propre majesté et ses fidélités.

On peut prendre la mesure des moyens à la disposition du prince par plusieurs éléments exprimés dans ce colophon. Outre le manuscrit en lui-même, qui semble avoir été pris d'une bibliothèque sous son contrôle, ou qui fut peut-être un exemplaire rattaché au patrimoine de son épouse, la donation se complète de toute une série d'autres bienfaits [*əncay*], et en particulier de ressources fiscales à prélever sur des communautés rurales [*giwłorays*], ainsi que des terres agricoles, dont des vignes, directement données en propriété. On a ici une illustration de cette circulation des moyens et des richesses, dont certaines ont peut-être constitué la dot d'origine de son épouse et qui se rattachent ainsi à son tombeau et à la congrégation religieuse sous le contrôle de la dynastie, en charge d'en gérer la mémoire et une partie de l'héritage matériel. Un soin particulier est ainsi accordé au personnel de ce monastère, dont les commodités nécessaires sont assurées par la donation. On note aussi qu'un des fils du couple, Sargis[477], a été placé dès son enfance dans la perspective de mener une carrière de cadre religieux, en mesure d'assurer la gestion de cette dimension du pouvoir et des moyens qui y sont capitalisés, dans l'orbite de la dynastie. L'envergure de la puissance du prince est mesurable par la longue liste des domaines sous son contrôle fiscal et militaire, donnée dans sa présentation, au début du colophon. Ce vaste patrimoine [*hayrenikʿ*] est l'appui matériel de sa souveraineté, et par le jeu des donations et de l'économie mémorielle, les colophons et les inscriptions nous donnent une image partielle de sa gestion, concernant la mise en circulation des ressources et des richesses dans ce cadre. C'est ce dispositif que les scribes résument dans la langue des colophons par l'expression [*ardar - halal ardeancʿ*]. Disposer de telles ressources est donc une première condition pour la

---

476 MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe - XVe siècle)*, tome I, Paris, 2012, p. 322.

477 Sargis devient, sans doute dans les années suivantes, supérieur du grand monastère local de Dadivankʿ, MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe - XVe siècle)*, tome I, Paris, 2012, p. 323.

participation à cette circulation, et avec elle à la culture lettrée produite par les colophons. Bien sûr, l'aristocratie souveraine dispose ici, par sa domination fiscale et l'ampleur de ses propriétés terriennes, de capacités considérables, mais qui ne sont pas en soi un strict monopole. Bien mieux, la nécessité de la circulation des richesses et celle de polariser des moyens permettant d'exprimer le culte et les dispositifs gouvernementaux qui s'y attachent en matière d'éducation, d'encadrement disciplinaire ou de solidarité communautaire et hospitalière, pousse par la force des choses à l'élargissement des capacités de participation. Ce mouvement nécessaire entraîne dans ces dispositifs des parties plus larges de la population. Ce sont celles qui sont en mesure de disposer de ressources, notamment fiscales, ou que l'on considère comme telles.

Un deuxième aspect qui entre en ligne de compte, en terme de valeurs, est justement la dimension subjective que la participation à l'économie de la mémoire permet de construire, en tant que représentation personnelle du donateur ou de la donatrice, ou de celui ou celle pour qui il est demandé, à un titre ou un autre, de faire mémoire. Prenons ici comme exemple significatif, un colophon de la copie d'un Évangile réalisé à Yełivard en 1318 par le scribe Nersēs, à la commande de la princesse Vaxax, homonyme contemporaine de celle que nous avons étudiée précédemment, et de son époux, le prince Azizpēk[478] :

> *« Ainsi, <ce livre> a été écrit en l'année de l'ère des Arméniens <1318>, à la demande des glorieux [*hrašap‘a(*] et fidèles serviteurs [ca$ay] du Christ : paron Azizpēk et son épouse paron Vaxax. Ceux-ci étaient enfants de pieux parents, de lignages [*azg*] et d'ascendances [tohm] nobles [*aznowakan*], bienveillants [*kamarark‘*], complaisants [*hačoyarark‘*] et créateurs de toutes œuvres. Et ceux-ci, nos pieux*

[478] Le site de cette très intéressante fondation a été étudié par DONABÉDIAN (P.), PORTER (Y.), « Éghvard (Arménie, début du XIVe siècle), La chapelle de l’alliance », in *Hortus artium medievalium - Journal of the International Research Center for Late Antiquity and Middle Ages*, Brepols, 2017, 23 (2), p. 837-855, dont on suivra ici les très inspirantes analyses.

*seigneurs [*tea(n*], le brave [*k‘a’*] stratélate [*zōravar*] face aux ennemis de la Croix du Christ : paron Azizpēk et notre pieuse dame [*tikin*] : l'altière [*barjraviz*] dans le désir [*c‘ankut‘iwn*] Vaxax, ont été dès leur enfance nourri [*sneal*] et formé [*varžeal*] avec une totale piété, ainsi jaillaissaient de leurs bouches des paroles savoureuses [*k‘ałc‘račašak*] dans l'audience des gens qui les écoutaient, de la miséricorde pour tous les pauvres [*ark‘at*], et des ornements très précieux et d'une belle apparence pour toutes les églises. Ainsi, ils ont conduit leur existence avec une dextre protectrice et avec un cœur à l'amour paternel [*hayraxnam*], afin de cela plaise aux yeux des évêques, des maîtres [vardapet], des prêtres [*k‘ahanay*], des princes aimant-Dieu, ils ont offert la bénédiction, les louanges et les Gloires* […].

*Nos gracieux [*k‘ałc‘ates*] et miséricordieux [*vołormagut‘*] paron Azizpēk et Vaxax commencèrent à édifier [*šinel*] des couvents dans les terres en friche [*kord*] : la congégation saint Jacques [*Yakob*], du nom du saint Apôtre, et ils l'ornèrent de toutes les meilleures commodités [*vayel’ut‘iwn*], donnant [*stac‘an*] de nombreuses vignes aux alentours de du séjour de la congrégation. Ils firent orner l'intérieur de l'église avec des sculptures, qui représentaient l'effigie [*patker*] du Tout-Sauveur, de sa Mère, la Mère de Dieu, des Apôtres et des Prophètes, créés intercesseurs de nous par la miséricorde de Dieu. Aussi, ils l'ornèrent de ces Écritures et avec tissus très précieux, et en firent le séjour des purs religieux vierges. Aussi, il fut donné tout le nécessaire en habits et nourriture, et tous ne manquèrent de rien qui ne fut nécessaire, spirituel ou matériel. Le pieux paron Azizpēk et notre dame [*tikin*] aimant-Dieu Vaxax firent grande joie et l'allégresse dans de nombreux cantons [*gawa(*] et au grand monastère de Yełivard* […].

*Ainsi, Moi Vaxax, servante parmi les servantes du Christ, je suis grande débitrice pour les vertus [*k‘ank‘ar*] de mon Seigneur Jésus, j'ai considéré l'amour du Royaume [*ark‘ayut‘iwn*] et l'enfer plein de menaces, et j'ai regardé en moi, car je n'avais pas de provisions préparées pour ce long cheminement [*čanaparh*], et je suis vide de toute les vertus [*baregorcut‘iwn*]. J'ai considéré le jugement impartial [*anač‘a(datastan*] du Christ, car je me retrouverai là-bas seule, sans les forces dont je dispose maintenant, car là-bas les faibles règnent*

*[*ałkʻatkʻ tʻagaworin*] et les puissants [*mecatunkʻ*] restent loin de la vue du Christ, ils se tiennent alors la main : ceux qui sont des pauvres ne sont pas déliés. Ainsi, que vais-je faire ? Parce que je tremblais de tout mon être, puisque ma mère Éve transgressa un seul commandement et fut condamnée, alors moi, qui a reçu de nombreux prêches [*kʻaroz*] que j'ai tous transgressé, de quelles capacités [*kʻankʻar*] suis-je débitrice à mon Seigneur ? Ainsi, qui me délivrera de cette mer de péchés, dans laquelle je suis balloté, dans les remous, comme le bateau pris dans les vents des vagues des péchés, sinon le don [*&njayem*] à Dieu des bonnes œuvres personnelles ? Alors moi aussi, j'ai embrassé totalement les dons [*pargew*] abondants du Christ. Ainsi, l'espoir pour la suite, je le place dans la Vierge et son Fils Unique, qui a acceuilli le fils prodigue, qui a ouvert au voleur le paradis et qui a agréé la prière du publicain. C'est cela qui me donne espoir et me place face au peuple [*mardkan*] : j'ai fait confession [*xostovanecʻucʻanem*] de cela devant mon Père, qui est aux Cieux, et pour mon Salut, qui est dans le Christ, j'ai avoué cela avec toute la foi de mon coeur, et de toutes mes pensées, et de toutes mes forces, et j'ai donné à écrire cet Évangile de mes justes productions [*halal ardeancʻ*], avec une grande espérance et désir, en mémoire de moi, de mes parents et de mes enfants.* »[479]

On est ici en présence d'une dynastie de faible envergure qui ne semble pas avoir réussi à se maintenir au delà du derniers tiers du XIVe siècle. Celle-ci gravite à la périphérie des Ōrbēlean, mais semble ne pas alors en dépendre directement. Peut-être la dynastie est-elle parvenue à obtenir une autonomie ou un lien bilatéral avantageux avec l'Ilkhanat ? En tout cas, la dimension militaire et dynastique ne fait pas de doute selon le colophon. On retrouve ici l'importance du contrôle des ressources, en particulier fiscales, et il faut noter d'ailleurs l'ampleur des détails de la donation, qui ne porte que sur ce seul sanctuaire. La partie ici tronquée du colophon ajoute d'intéressants détails sur des travaux d'aménagement sur un espace jusque-là en friche [*kord*], que le couple princier a pu sans

[479] Annexe 1, 3/179, feuille 1311-1320, pour la référence du colophon édité en arménien.

doute placer directement sous son contrôle à cette occasion. Les travaux ont été d'une grande envergure, selon le colophon, qui détaille par ailleurs et en particulier les travaux d'adduction d'eau et les fontaines construites. En outre, le monument en lui-même est d'une facture remarquable, avec sur la base d'un plan totalement classique, une riche ornementation très inspirée des thèmes islamiques. On a là en tout cas une illustration du contenu et de la circulation des [*halal ardeanc‘*] dont nous avons parlé, toujours au sein du milieu de l'aristocratie combattante, mais à un niveau plus modeste, qui parvient toutefois à une réalisation somme toute frappante.

Il est plus intéressant encore de relever ici la dimension subjective qui transparaît dans ce colophon concernant Vaxax et son époux. Ainsi, toute une partie du colophon est consacrée à la présentation pieuse de Vaxax qui expose ses motivations par la médiation du scribe, mais à la première personne, sous la forme d'une confession personnelle. À travers elle, nous est donnée à voir une représentation de la princesse, dont la piété est tournée d'une part vers l'expression de l'humilité et du contrôle de soi (par l'adhésion à l'éducation reçue [*varžeal*] et rappelée régulièrement [*k‘aroz*] et de manière initiatique et prolongée [*čanaparh*]), et d'autre part vers le service sous la forme des œuvres charitables dues à ses protégés [*ark‘at*], notamment par la médiation du personnel religieux qu'elle participe par son pouvoir à entretenir. C'est en tant qu'effigie de ce modèle de gouvernement que Vaxax peut être qualifiée de dirigeante [*paron*], terme dans lequel se soudent la dimension souveraine, militaire et patriarcale, et la dimension gouvernementale du pouvoir de Vaxax et de son époux.

Cette représentation personnelle se prolonge encore par la fondation qui accompagne la donation du manuscrit qui porte ce colophon. Tout laisse à penser que le sanctuaire fondé a été pensé comme un mausolée pour la dynastie, une chapelle mémoriale typique de l'art monumental arménien, mais aussi conforme aux pratiques des dynasties turco-persanes avec lesquelles cette dynastie était en contact dans le cadre de l'Ilkhanat. Le

monument a été construit par un architecte nommé Šahik dont on sait qu'il a par ailleurs produit dans la même région, du côté de Xač‘ēn-Dorbatlı, un mausolée dans un style très comparable, pour un prince musulman local nommé Qutlu Xwāǰah Ibn Musā. La conformité des formes et des pratiques est ici très significative du processus d'islamisation hybride à l'œuvre, qui se coule dans les traditions du christianisme arménien. Celles-ci se conforment toujours davantage au cadre de l'islam, avec lequel les échanges sont réciproques sur le plan formel, même si c'est de manière dissymétrique, mais sans céder sur le fond. Ainsi, l'ornementation du sanctuaire adopte clairement des formes islamiques repérables dans la culture turco-persane locale, mais le colophon insiste de manière appuyée sur la valeur centrale de l'intercession, sur le plan théologique, avec la liste des intercesseurs métaphysiques reconnus, comme sur celui de la liturgie et de la pratique, avec celle du clergé et de son personnel. Cette valeur constitue en soi un critère théorique de distinction avec l'islam sur le fond confessionnel et religieux, même si dans la pratique, ce critère sans doute est moins distinctif que ne le voudrait son affirmation théorique[480].

Enfin, concernant cet aspect de la subjectivité de la personne, il faut encore prêter attention à la structure « diplomatique » du colophon en lui-même. C'est là qu'il est intéressant de le croiser avec celui vu précédemment de la princesse Mamaxat‘un[481]. Dans les deux cas, l'exposition subjective de ces femmes en tant que personnes est formulée dans le cadre d'une confession. Celle-ci reflète certainement à la fois l'éducation religieuse reçue et la teneur des sermons méditatifs par lesquels se formait la piété de ces princesses. Les valeurs d'humilité et de service y vont de pair avec celles du contrôle de soi et de la participation bienfaisante à la liturgie sacrée, comme aux œuvres

[480] Plus globalement sur le cadre de cette islamisation hybride exprimée dans l'art chrétien arménien et oriental, on s'appuie sur DONABÉDIAN (P.), « Armenia – Georgia – Islam : A Need to Break Taboos in the Study of Medieval Architecture », *in* FERRARI (A.), et alii, L’arte armena : Storia critica e nuove prospettive Studies in Armenian and Eastern Christian Art, 2020 (16), Digital Publishing, p. 62-112.

[481] Annexe 1, 3/89, feuille 1301-1320, pour la référence du colophon édité en arménien.

d'intérêt public, par la médiation du personnel religieux consacré et des fondations pieuses.

Il y a dans ce dispositif une dimension presque contractuelle[482], en tout cas institutionnelle. Il ne s'agit pas là de dresser un portrait selon des caractères typiques exprimant une personnalité, mais d'une sorte étape préalable. Il s'agit plutôt de dresser un portrait moral universel et formaté de la figure de la princesse donatrice, mais de le faire en s'appuyant d'une part sur la dignité reconnue en tant que telle de sa personne, et d'autre part sur des valeurs universellement partagées, dans le sens où elles sont supposées, de par leur caractère honorable, constituer un modèle de vertu à atteindre, et ainsi consacrer un statut atteignable par certaines femmes.

Le fait même que l'on retrouve dans le formulaire des colophons ces passages organisés selon ces principes communs illustre leur dimension, sinon relativement routinière, du moins répétée. Mais s'ils sont un espace de l'expression de la dignité honorable des femmes de l'aristocratie souveraine, ces portraits perdent en s'instituant ainsi, une partie de leur capacité distinctive. Ils offrent alors un espace d'élargissement de la participation à l'économie mémorielle lettrée, et à travers celle-ci, à la participation au pouvoir dans certains de ses aspects gouvernementaux, ouvrant à plus de femmes la capacité d'atteindre le statut de donatrice.

On peut analyser les termes et les dispositifs par lesquels ce transfert ou cet élargissement s'opère à l'époque étudiée, en prenant à titre de comparaison un colophon où se trouve engagée une femme qui n'appartient pas à l'aristocratie souveraine. Voici ainsi le colophon d'un Évangile de 1217, copié à Ayrivank‘, pour le *k‘ahanay*/prêtre Xač‘atur, qui a entrepris cette production avec son frère Vardagēl et l'épouse de celui-ci, Xat‘unik :

---

[482] Cette dimension s'exprime nettement par la forme du serment dans certains colophons comme celui de la princesse Vanēni vu précédemment. Annexe 1, 2/101, feuille 1221-1240, pour la référence du colophon édité en arménien.

A. « […] *Par conséquent, ayant vu le mystère [*xorhurd*] de cette indicible rédemption, l'un parmi les élus des prêtres [*k‘ahanay*] de Dieu, qui était un des clercs servants [*ža(angawor*] de la sainte congrégation [*uxt*] d'Ayrivank‘, nourri et éduqué [*sneal yew ouseal*] dans ce même monastère, et appelé du nom de Xač‘atur, avait souhaité trois fois avec le coeur ces actives paroles du Sauveur Jésus. Il commanda <ce livre> de ses justes richesses [*yardarapēs goyic‘ iwroc‘*], avec ses trois frères et ses sœurs, mariés dans l'ordre des laïques. N'ayant pas de fils mâle, il commanda cet enfant, ce saint livre, et ils placèrent leur espoir auprès de Dieu, accomplissant les Écritures qui disent : "Mieux faut chercher refuge en Dieu, que se confier à l'Homme".*

*Ainsi, dans la magnifique demeure de la méditation, dans leur pays natal [*bnik*], dans la suprême demeure royale [*ark‘ayanist*] de Gełam, à Ga$hi, laquelle est ornée d'un chef-d'œuvre de coupole fermement taillée dans la roche, pour la joie des rois [*t‘agawor*] et des reines [*t‘aguhi*], et avec le monument très glorieux de l'église-sanctuaire [*k‘atołikē*], il donna cela aux mains de ses serviteurs aimant la sainteté, les prêtres [*k‘ahanay*] qui y séjournent, et qui se rassasient avec le calice et le sacrifice réjouissant du Christ.*

*Ainsi, je supplie humblement ces prêtres dignes d'honneur et cette assemblée immense de Chrétiens, qui s'assemblent à la porte de cet Autel : faites mémoire des commanditaires de <ce livre> : le prêtre célibatiaire Xač‘atur, et ses parents, décédés, et ses parents de sang : Vardagēl, Apstamb, Step‘anos, qui ont fait don [*ōžitk‘ yełēn*] de ce livre de la parole de Dieu. Et de ceux qui se souviennent et de ceux dont il est fait mémoire, le Christ se souviendra, au jour bref et grand, où les paroles sont épuisées et les œuvres règnent, et à Lui les Gloires éternelles, amēn !*

*Il y a trois années passées, le prince royal [*t‘agoworaz*], le grand et favorisé, le vaillant [*k‘a’*] athlète [*&mbšamartik*] : Zak‘aray, fils de Sargis, chef de la cavalerie [*sparapet*] du roi [*ark‘ay*] des Géorgiens, a achevé sa vie, à l'âge de la moitié d'une vie [*tis mi’ahasak*], et le sucesseur à sa charge, le jeune garçon [*patani*] ; descendant-magnifique*

*[*gełec‘kabołbo’*], sa jeune pousse [*ša(awēr*] : Šahanšah, se révèle à l'évidence comme roi des rois [*t‘agawor t‘agaworac‘*].*

[…] *À notre époque, deux pasteurs [*hovowapet*] ont atteint la bonté et la vérité : le seigneur Vrt‘nēs du côté des Varažnuneac‘, qui sont auprès de la rivière Hrazdan, et sont entourés ici et là, de toute part, de vastes habitations [*šinanist*] larges, ayant des lieux très fertiles, et le seigneur Dawit‘ du côté de Xosrovakert, au pied de laquelle descend la rivière Azat qui se joint au grand Yerasx, avec les habitations, qui sont auprès de lui, et le domaine [*dašt*] fertile de %ubar, tout empli de vignes, qui est foulé du sang du raisin. Que les destinataires se réjouissent !*

*E. Cette bonne œuvre [*gorcanut‘iwn*] a été commencée dans la sainte, au superlatif, congrégation [*uxt*] que l'on appelle Ayric‘ Vank‘, qui est le camp [*banaketł*] des légionnaires de la lumière, des gardiens religieux des ancêtres illuminateurs, et a été achevé au monastère de l'assemblée des justes [*parkeštažołov*] de Dełjan, sous la protection du saint Précurseur Yovannēs, et au pied du grand guide [*mec hełinak*] Karapet et des autres saints moines : mémoire avec leur bénédiction.*

*À nouveau je prie de faire mémoire de Xač‘atur et de son bien-aimé frère Vardagēl et de son épouse Xat‘unik, qui avec beaucoup de tendresse [*gut‘*] et d'un amour plein d'attention [*xnamot sirov*] nous a servi dans notre humiliation [*nowastut‘iwn*]. La bénédiction du Christ sur eux et qu'il leur soit fait rétribution de la récompense de manière multiple, ici-bas et dans l'autre monde, amēn.*

Année <1217> »[483]

Cette donation intervient en pleine époque de domination des faisceaux souverains gravitant autour des Zak‘arean, mais avant que le monastère en question ne soit quasiment refondé par Hasan Proš. Cette situation illustre bien en tout cas en quoi, même lorsque son pouvoir souverain est fermement établi sur la société arménienne, l'aristocratie souveraine n'a pas le monopole de la participation aux œuvres de donation.

[483] Annexe 1, 2/66, feuille 1201-1220, pour la référence du colophon édité en arménien.

L’élargissement de la culture lettrée reflète et accompagne ainsi l'élargissement de cette participation de manière très marquée comme nous l'avons vu concernant l'*Arewelk‘*.

La formulation du colophon est marquée néanmoins de différences significatives avec celle que nous avons analysée pour l'aristocratie dynastique. La donation [*gorcanut‘iwn*] se fait sur la base de revenus [*yardarapēs goyic‘ iwroc‘*] qui ne semblent pas de nature fiscale ou liés à un honneur public, mais qui relèvent plutôt de ressources privées. Ensuite, si Xač‘atur a le statut de *k‘ahanay*/prêtre, son frère et par conséquent son épouse, n’ont manifestement aucun titre. La direction de l'entreprise est donc placée sous l'autorité de Xač‘atur, principal patron de la commande, à laquelle son frère et sa belle-sœur interviennent comme partenaires associés.

En revanche, on décèle aussi des points communs. La structure du pouvoir est notamment présentée selon la même déclinaison souveraine, allant des Zak‘arean, comme faisceaux de la monarchie des Bagrationi Géorgiens, à la congrégation dirigeant le monastère local. On remarque au passage, qu'à ce stade, l'aristocratie dynastique et le haut clergé qui lui est lié, dominent totalement par l'ampleur de leurs capacités de donations. On voit ainsi l'importance accordée à l'énumération des biens reçus par deux seigneurs religieux locaux en pleine ascension.

La direction locale de la congrégation apparaît en revanche plus collective, sous la direction d'une paire de dirigeants, un dispositif général à cette échelle du pouvoir, probablement élus ou désignés par la communauté elle-même, à laquelle Xač‘atur appartient. Aussi, les valeurs militaires [*k‘aj*] ou [*əmbšamartik*] notamment, sont mises en avant, bien que non liées aux commanditaires, mais à l'aristocratie souveraine lorsqu'elle est présentée. À ce titre, on remarque enfin le petit portrait de Xat‘unik qui s'insère dans tout ce dispositif avec un certain développement. Celui-ci illustre le rôle actif de cette femme, au sein de son couple, comme associée, dans le cadre des valeurs de la bienveillance maîtrisée et de la servitude honorable [*xnamot sirov*] - [*gut‘*]. On peut relever

aussi que ce portrait se centre totalement sur sa personne, au sein du couple, et non sur son ascendance ou sa parenté, et que son portrait moral doit tout à ses propres vertus, sans intervention d'un prestige généalogique.

Par leur participation à l'économie mémorielle, du fait de leur engagement dans une commande et une donation, Xat‘unik et sa famille illustrent cette nouvelle importance de l'idéologie du service qui se déploie avec l'essor de la culture lettrée. Sans que les valeurs ici exprimées soient neuves, puisqu'elles s'inscrivent au contraire dans la continuité de la tradition lettrée chrétienne arménienne, il s'opère une transformation dont on ne saurait négliger l'importance. On assiste à un transfert de valeurs culturelles d'une couche de la société arménienne dominante, à une autre en mesure de participer plus modestement, mais néanmoins de manière remarquable. Un transfert ou un investissement à mieux parler. Ainsi, les valeurs *agônistiques* et bellicistes de l'aristocratie militaire sont exprimées dans le colophon de Xat‘unik et sa parenté, mais de manière distinctive et extérieure. En revanche, celle du service humble, de l'engagement personnel et bienveillant se diffusent plus largement et sont reprises telles quelles de manière centrale et appropriée. De même, on passe de la mise en avant de l'ascendance prestigieuse, comme critère de définition de la personne d'une femme, à un simple exposé de ses propres vertus, qui reserre en quelque sorte le périmètre par lequel on aborde la dignité de la personne : Mamaxat‘un ou Vaxax étaient d'abord des effigies de leur lignages [*azg*] et de leur ascendance [*tohm*], alors que Xat‘unik n'est manifestement qu'une simple fidèle peut-être, mais sa dimension personnelle est du coup plus nette. On atteint là cette couche de la société arménienne de la notablité, parmi laquelle on va distinguer une notabilité de service que nous allons analyser dans la dernière partie de cette étude.

Conclusion : la diversité des princesses souveraines arméniennes : des faces différentes d'un modèle commun.

Toutes les princesses souveraines arméniennes que nous avons pu analyser dans le corpus de documentation proposé, partagent ainsi un certain nombre de traits communs. Le premier d'entre eux est leur conscience de régner sur le peuple arménien, en tant que fidèles, ou troupeau pour prendre une image sans doute plus exacte, de l'Église considérée comme la plus orthodoxe. Dans ce cadre, elles doivent appuyer le personnel religieux en charge de gouverner ce troupeau assemblé sous leur souveraineté. À l'image du reste de leur milieu, elles considéraient appartenir à une élite élue parmi le peuple arménien selon une généalogie mythologique plongeant dans les profondeurs de la tradition lettrée arménienne constituée à leur époque et exprimée par l'exercice d'une piété initiatique, exigeant un haut niveau d'engagement personnel. Leur dimension souveraine tenait, dans ce dispositif, d'abord à leur participation comme membre de l'aristocratie militaire à l'édification d'un Empire chrétien universel, dont elles contribuaient à diriger une part, un faisceau.

La vanité d'une telle aspiration ne leur a pas totalement échappé. Mais on a vu qu'au même titre que les hommes de leur milieu, elles n'ont jamais cessé de considérer que leur souveraineté était une sorte de bastion à maintenir dans les épreuves, par l'exemplarité de leur comportement et la pureté de leur piété. On a vu aussi que, prises dans les enjeux et les luttes des réseaux dont elles sont d'abord l'effigie, ces princesses n'ont pas été simplement pour autant le jouet des circonstances. Malgré le caractère très formalisé du genre des colophons, on les voit agir et entreprendre avec une volonté souvent remarquable, à travers les témoignages de ceux-ci. On peut ainsi mesurer toute l'ampleur de leur éducation, souvent très développée, et de leur piété, souvent très sophistiquée.

On peut aussi parfois percevoir l'écho de leur sensibilité personnelle, de leurs espoirs, de leurs ambitions ou de leurs chagrins.

La diversité des situations dans lesquelles elles ont été engagées, n'épuise pas ce caractère commun. Il a produit en revanche différents types de princesses, comme le montre l'exemple de Marem de Kars, passée de reine Bagratuni héritière d'un royaume satellite, mais puissant, de l'*Arewelk'* à dignitaire impérial de haut rang, indépendante de fait, en Cappadoce post-byzantine. On trouve également des princesses parfois devenues reines majestueuses, au point de presque prétendre à un rang impérial. Comme certaines figures ciliciennes, notamment Keŕan. Certaines sont des princesses dynastiques faisant exprimer elles-mêmes leur dignité souveraine et leur piété à travers la langue des colophons et détaillant l'étendue de leurs honneurs, sur le plan généalogique ou des donations, notamment dans ce secteur de l'*Arewelk'* aux hybridités multiples.

Cela donne, comme nous l'avons vu, des colophons formulés avec des différences assez marquées concernant les représentations de ces femmes selon les périodes et surtout les secteurs géographiques. Les colophons de Cilicie sont ainsi volontiers plus abstraits sur l'expression du pouvoir souverain et n'évoquent pas avec les mêmes détails les donations qu'en *Arewelk'*. Sans doute est-ce ici le reflet de l'organisation différente des souverainetés, dans lesquelles ces princesses étaient engagées. La royauté cilicienne devait être largement en mesure de collecter ses droits et de gérer la circulation de ses ressources dans le cadre de l'économie des donations et des fondations. On peut tout à fait raisonnablement y supposer une administration semblable à celle du reste de l'espace post-byzantin, dans lequel les colophons peuvent jouer simplement leur rôle premier de mémorial. En *Arewelk'*, la pression fiscale est plus externe, notamment à partir de la période mongole. Elle y pousse à la fois à la pulvérisation féodale, ce qui est plus commode et plus prudent vu du centre impérial, et à la nécessité de la clarification des ressources fiscales et des pouvoirs. Cette attention généralisée va aussi de pair avec le

risque toujours possible d'une remise en cause des acquis et des privilèges d'une part et la possible carence d'une administration civile d'autre part. Tout cela joue en fait en faveur de la polarisation des ressources et des capacités autour des monastères. C'est en tout cas là que se sont conservées le mieux les archives fiscales et à travers elles, le reflet des dispositifs de pouvoir qu'elles illustrent, sous la forme redondante des inscriptions et des colophons, entraînés dans cette dimension plus nettement qu'en Cilicie. Ce mouvement est même repérable dans la littérature, comme on l'a vu avec l'œuvre de Step‘anos Ōrbēlean. Nous ne savons pas avec certitude si des documents comme des chartes en tant que telles ont existé. En revanche dans le secteur, le soin apporté à répéter et à écrire la dignité honorable et les droits souverains sur des documents engagés dans l'économie mémorielle des donations et des fondations religieuses, avec des détails quasiment cartographiques est frappante et doit beaucoup à cette situation.

On a pu aussi noter, à travers l'étude des princesses de ces secteurs, que le processus d'islamisation était plus affirmé en *Arewelk‘* qu'en Cilicie. Mais sans doute faut-il voir ici au-delà des *topoi* bellicistes exprimés de manière générale dans ce milieu. De l'exemple de Marem de Kars à celui de la princesse Vaxax de Yełivard, on a pu prendre la mesure de l'importance de la pénétration des formes de la culture islamique arabo-persane, puis turco-persane, dans l'expression de leur propre majesté. Sur ce plan bien sûr, les influences byzantines sont au moins tout aussi fortes, et il faut aussi compter avec celles venues du monde latin. Mais l'aspect principal reste que les influences venues de l'islam ne sont pas étrangères, elles font au contraire totalement parties de l'horizon culturel des princesses arméniennes, à des degrés divers selon les situations, moins sans doute par exemple en Cilicie qu'en *Arewelk‘*.

Cette perméabilité est un élément important, et même déterminant, dans le sens où la dynamique historique dans la période étudiée pèse en faveur de l'islamisation, qui va être

un des critères centraux de la construction culturelle en cours. Celle-ci a favorisé une reformulation plus tranchée du pouvoir en faveur des dispositifs gouvernementaux à mesure qu'était conquise l'Arménie et que reculait le pouvoir souverain de l'aristocratie militaire arménienne.

Tous ces processus combinés et divers produisent une culture arménienne lettrée élargie et partagée dans toute la diversité des situations[484], poussant à la lumière dans nos sources les catégories vers lesquelles s'élargissent justement les dispositifs de participation au pouvoir qu'ils nous laissent percevoir, et laissant ainsi apparaître les formes des transferts à l'œuvre, entre l'aristocratie militaire et la notabilité de service.

[484] Sur la vitalité productive de cette période sur ce plan : MAHÉ (A. Et J.-P.), *Histoire de l'Arménie des origines à nos jours*, Paris, 2012, p. 205-207.

3. La participation des femmes aux dispositifs de gouvernement des communautés arméniennes : la notabilité de service et son rôle à travers les colophons.



PORTRAITS D'UN GROUPE DE FEMMES ET D'HOMMES COMMANDITAIRES DE LA NOTABILITÉ
MS 10780, FOL. 5
(PHOTOGRAPHIE, TATESSIAN N., 2018)

On a vu précédemment que des opportunités s'ouvrent pour la notabilité de service partout à partir du milieu du XIIIe siècle et que la dynamique qui porte l'essor de ce milieu se prolonge tout au long de la période, même après 1340 et l'effondrement de l'Ilkhanat, qui entraîne et alimente le contexte trouble du XIVe siècle (Fig. 17 & 18, *supra*).

On va ici suivre une approche géographique centrée sur trois secteurs aux profils différents, dans lesquels l'aristocratie souveraine est mise en défaut au bénéfice de l'action de la notabilité de service. L'action des femmes qui participent dans le cadre de ce milieu apparaît par conséquent de manière plus visible. En suivant l'action et l'engagement de ces femmes, ce sera aussi l'occasion d'approfondir la définition de ce milieu, de mieux en saisir le rôle et les représentations et d'en apprécier la diversité, qui se développe en fonction des contextes locaux.

Celui-ci apparaît justement déterminant concernant les formes de la participation des femmes à l'économie des colophons, mais en lien avec le contexte général auquel ces secteurs géographiques s'articulent à d'autres échelles. On commencera donc par prendre l'exemple de l'Arménie méridionale, en particulier du Sasun et du Vaspurakan. Ce secteur constitue une sorte de situation intermédiaire entre les régions où se maintient une aristocratie souveraine arménienne, la Cilicie et l'*Arewelk'*, et les régions dans lesquelles celle-ci est totalement défaillante. En quelque sorte, on voit ici mieux qu'ailleurs la transition d'une forme à une autre et les conditions de l'émergence d'un gouvernement non souverain de la notabilité locale. Celle-ci poursuit dans la région, de manière conservatrice, voire avec un certain goût pour l'archaïsme, les formes et les cadres hérités des dynasties aristocratiques arméniennes locales.

Ensuite, on analysera les formes de la participation des femmes à la culture lettrée, exprimée à travers les colophons, dans les secteurs plus ou moins anciennement arménisés autour de l'Azerbaïdjan arméno-persan et de la Crimée. Ces derniers connaissent à partir du milieu du XIIIe siècle, du début du XIVe siècle pour la Crimée, un

essor considérable de la culture arménienne, dont l'élan, entièrement porté par la notabilité locale ici, dépasse même le niveau de production des secteurs souverains de la même époque en terme de manuscrits (Fig. 10, *supra*). Ces secteurs à la périphérie des horizons arméniens ne sont pas tout à fait des espaces de Diaspora comparables aux villes d'Italie, de Palestine ou même à Chypre, où des Arméniens et des Arméniennes sont aussi nombreux à s'installer et à développer des communautés. Dans ces secteurs, les communautés arméniennes installent des espaces de gouvernement non souverains développés, y fondant quasiment de nouvelles "Arménie".

On terminera enfin avec une étude de deux villes arméniennes sur le plan du gouvernement, *Sebastia*/Sivas en Cappadoce et *Erznkay*/Erzincan en Haute-Arménie, dans lesquelles la notabilité locale a joué un rôle central, ou important, sur toute la période, renforçant progressivement ses capacités gouvernementales, fournissant cadres et pratiques nouvelles, rayonnant dans tout le monde arménien. Les productions intellectuelles du personnel de la notabilité de ces villes, se diffusent de manière déterminante et la culture arménienne au sens large qui y gagne en unité.

En suivant la participation des femmes à ce vaste mouvement dans ces trois espaces, offrant trois exemples de situations différentes, on s'attachera ainsi à en préciser la diversité et l'importance.

3.1 : Les femmes dans les sociétés arméniennes du Vaspurakan et du Sasun : transformations et archaïsmes.

Le secteur méridional de l'Arménie constitue un ensemble de régions dans lesquelles la culture arménienne reste largement marquante sur l'ensemble de la période, mais dans un cadre profondément hybride[485]. Du point de vue de l'arménité, le noyau central du secteur se polarise autour du grand palais-sanctuaire de l'île d'Ałt‘amar, qui devient à partir de 1113 le siège d'un catholicossat de l'Église apostolique des Arméniens, dissident du siège cilicien, mais qui permet localement de constituer un puissant pôle pour les réseaux de fidélités liant les communautés arméniennes du secteur. Ce sanctuaire joue ainsi un rôle structurant absolument déterminant. La région, en effet, est largement constituée de villages majoritairement arméniens, organisés autour de sanctuaires parfois fortifiés. Les sources évoquent au XIe siècle une structure de 8 villes, 72 forteresses, 900 monastères et 4000 villages[486]. En outre, le secteur reste à l'écart des grands centres des pouvoirs souverains à vocation impériale. Mais il est tout de même en orbite de ceux-ci, fournissant ressources, notamment taxes et impôts, soldats et travailleurs qualifiés, mais aussi marchands et artisans. Périphérique donc sur le plan de la souveraineté, la région est ainsi traversée de circulations qui irriguent sa culture et animent son appareil de production. Au milieu des vastes ensembles architecturaux de l'époque royale des Arcruni, qui se fondent avec les ruines antiques et avec ses prestigieux centres monastiques de Narēk, Varag, Hizan ou Lim[487], le secteur est donc à proprement parler à partir de la fin du XIe siècle un territoire de gouvernement, et non plus

[485] Panorama dans HOVANISSIAN (R. G.), *Armenian Van/Vaspurakan*, Costa Mesa, CA, 2000.

[486] Sources présentées dans MAHÉ (A. Et J.-P.), *Histoire de l'Arménie des origines à nos jours*, Paris, 2012, p. 167.

[487] On s'appuiera notamment ici sur la série de relevés et d'analyses fondamentales réalisés par Jean-Michel Thierry à partir des années 1960 dans la région (voir la bibliographie pour les références).

un espace souverain. Mais, par sa vitalité économique (sa structure rurale conservant une organisation patriarcale traditionnelle et militarisée), la puissance suggestive et emblématique de ses sanctuaires et des traditions qui s'y rattachent, ainsi que par le dynamisme de sa culture lettrée, le terrain est propice à la résurgence de formes souveraines qui tendent de restaurer la monarchie universelle, dans les termes du féodalisme arménien.

À proximité de ce noyau principal, se trouve la région du Sasun, relativement comparable, mais dans une situation périphérique plus prononcée encore, et organisée autour des traditions souveraines reliées aux Mamikonean et aux grands sanctuaires de Muš et du Tarōn. Ensuite, à mesure que l'on va vers l'Ouest et vers l'Euphrate, les Arméniens se mêlent aux Assyriens de toutes confessions, aux Kurdes, aux Arabes et aux *ghazis* turcs du secteur, notamment autour de villes comme Amit‘ ou Mardin. Enfin, le Nord du lac de Van est organisé autour de villes kurdo-arméniennes, puissantes bases d'un islam de culture arabo-persane hybride qui infuse largement la culture arménienne locale, dont ces villes sont aussi un foyer : Bitlis, *Arčēš*/Erciş et *Xlat‘*/Ahlat surtout.

De manière générale, on peut repérer deux grandes phases sur le plan chronologique à travers notre corpus. La production lettrée qui porte les colophons connaît un élan remarquable à partir du dernier tiers du XIIIe siècle, et plus particulièrement même au XIVe siècle, au moment même où le rôle de l'aristocratie arménienne dynastique, souveraine et combattante, semble s'être effacée. Cette dernière s'est néanmoins maintenue dans le secteur au moins jusqu'au début du XIIIe siècle, et son effacement n'y a en réalité rien de totalement définitif, selon une dynamique proche mais plus affaiblie que celle que l'on peut observer dans certaines régions de l'*Arewelk‘*, au Siwnik‘ ou en Arc‘ax notamment.

Le plus remarquable indice de cette persistance est la restauration en 1466 d'une royauté arménienne, placée dans la continuité idéologique des élans des Het‘umides, qui avaient cherché à constituer une centralité monarchique arménienne dans le cadre de l'Ikhanat.

C'est cette fois sous la protection de la fédération impériale des *Kara Koyunlu*/Moutons Noirs (1375-1469) dont ils sont un des faisceaux, que les princes alors regroupés autour des descendants affirmés des rois Arcruni, restaurent à leur profit une souveraineté arménienne royale, appuyée en outre par le contrôle d'un patriarcat redevenu unique[488]. La tentative, essentiellement formelle, sera de courte durée. Ce pouvoir s'effondre peu après avec l'Empire des *Kara Koyunlu*, mais il est significatif de la persistance d'un terrain social propice à la résurgence de prétentions aristocratiques souveraines, appuyées par toute une tradition lettrée arménienne locale, mais qui est en mesure de prendre une dimension communautaire générale. Dans le même ordre d'idée, c'est dans ce secteur que l'on trouve un des quelques colophons qui se lamentent à propos de la fin de la royauté arménienne de Cilicie en 1375[489].

On observe ainsi dans le secteur un effacement de l'aristocratie souveraine qui prend la forme d'une assimilation par fusion entre ce qui reste de l'aristocratie dynastique et les forces locales de la notabilité de service.

---

[488] MUTAFIAN (C.), VARDANYAN (E.), "Aghtamar. Capitale du Vaspourakan", *in* DONABEDIAN P. et MUTAFIAN C. (dir.), *Les douze capitales d'Arménie*, Paris, 2010, p. 243-247. Les sources documentant cet épisode sont présentées dans MUTAFIAN (C.), *Le Levant arménien (XIe-XIVe siècle)*, tome I, Paris, 2012, p. 504, et VARDANYAN (E.), "Un maštoc' d'Ordination et de Sacre royal du XVe siècle", *in* REArm (29) 2003-2004, p. 167-233.

[489] Annexe 1, 4/1120, feuille 1361-1375, pour la référence du colophon édité en arménien.

A. De la souveraineté dynastique locale à la notabilité de service, les formes de l'engagement des femmes dans le secteur durant la période de la crise structurelle de la souveraineté : XIe -XIIIe s.

L'aristocratie dynastique Arcruni du Vaspurakan avait été la première à rallier avec ses réseaux l'Empire byzantin, au moment où s'élançait la gigantesque vague migratoire turque en direction de l'Orient. Si on suit le récit donné au milieu du XIIe siècle par *Mat'ēos Uṙhayec'i*/Mathieu d'Édesse, les premières incursions seljukides, ou du moins turcomanes, auraient atteint le secteur dès 1019[490], décidant le roi Senekerim à se replier en Cappadoce avec ses troupes de fidèles[491], et laissant l'administration impériale organiser directement la défense locale. Comme dans le reste des anciens royaumes arméniens d'*Arewelk'*, celle-ci imposait une levée massive d'impôts et de corvées en vue de fortifier la région, dans laquelle les émirs arabo-kurdes locaux constituaient en outre une menace de revers préoccupante. Un tel programme avait tout pour alimenter des révoltes anti-fiscales, et cela a peut-être aussi constitué une motivation au repli de l'aristocratie dynastique vers un secteur plus commode à tenir. L'administration impériale semble en tout cas s'être appuyée dans le secteur sur ce qui restait des forces de la noblesse combattante, en appuyant la promotion des « brillants seconds » comme nous avons pu le voir ailleurs. Ce mouvement se met en place sous la direction du duc Grigor Magistros, lui-même un Pahlawuni, qui dirige le secteur de 1048 jusqu'à sa mort en 1058 en s'appuyant sur les faisceaux militaires de l'aristocratie dynastique restants :

490 DULAURIER (E.), *Chronique de Matthieu d'Édesse (962-1136) avec la continuation de Grégoire le Prêtre jusqu'en 1162*, Paris, 1858, chapitre XXXVIII, p. 41-43, mais il est à remarquer que l'auteur est surtout soucieux d'illustrer l'antériorité prophétique annonçant son époque, en la liant à la mort de l'empereur arméno-byzantin Basile II cette même année, dans le cadre eschatologique de la vision du patriarche saint Nersēs par laquelle il interprète toute sa propre époque. Voir aussi sur ce sujet ANDREWS (T.), « The New Age of Prophecy : The Chronicle of Matthew of Edessa and Its Place in Armenian Historiography. », in *The Medieval Chronicle*, vol. 6, Brill, 2009, p. 105–24.

491 Les sources analysées par MAHÉ (A. Et J.-P.), *Histoire de l'Arménie des origines à nos jours*, Paris, 2012, p. 167 laissent imaginer une suite de 70000 à 80000 personnes accompagnant le roi Arcruni.

T‘orṙikean, titrés protonobellisimes, au Sasun se revendiquant des traditionnels Mamikonean[492], cadets Arcruni fusionnant avec des dynastes secondaires au sud du lac de Van autour du prince Xedenik, titré curopalate à Ałt‘amar et du prince Hmayeak de Mokk‘, qui semblent liés[493].

Avant la conquête seljukide, le secteur semble aussi en proie à un vaste soulèvement d'une partie de la notabilité locale autour d'une réactivation de l'hérésie dite Tondrakienne, dont l'écrasement a constitué la tâche principale de Grigor Magistros et dont les revendications connues illustrent une tentative d'organiser localement le pouvoir autour d'un appareil de gouvernement davantage élargi à la notabilité de service, limitant la médiation de l'aristocratie dynastique et du clergé qui lui était lié, et sans doute aussi une révolte face à la pression militaro-fiscale. En tout état de cause, l'aristocratie dynastique combattante et le clergé sous son contrôle sont parvenus à maintenir leur hégémonie, dans le cadre d'une allégeance à l'Empire byzantin qui appuie, de loin, mais symboliquement leur légitimité souveraine.

La défaite de Manzikert en 1071 ne remet pas en cause cette organisation sur le plan formel, mais elle ouvre une crise majeure dans l'appareil de souveraineté locale. Sur le plan formel, la conquête seljukide libère d'abord les forces des émirats arabo-kurdes du nord du secteur. Celles-ci sont placées sous la tutelle du seljukide Kutbeddin Ismail, émir de l'Azerbaïdjan persan, qui y nomme un de ses *ghulam*/vassal : Sökmen. La dynastie fondée par celui-ci s'installe à *Xlat‘*/Ahlat et prend le titre de *Šah i-Armen*/roi des Arméniens. Elle domine tout le nord du lac de Van jusqu'au Basēn, autour de la ville de *Karin*/Erzerum, se heurtant surtout aux turcomans Artukides en direction de la Mésopotamie. L'apogée de la dynastie est atteint sous le règne de Sökmen II (1128-1185), mais à partir des années 1160, l'émirat se heurte défavorablement à l'élan de la reconquête arméno-géorgienne des Bagrationi, et des luttes internes le fragilisent

[492] MUTAFIAN (C.), *L’Arménie du Levant (XIe-XIVe s.)*, Paris, 2012, p. 238-239.

[493] MAHÉ (A. Et J.-P.), *Histoire de l'Arménie des origines à nos jours*, Paris, 2012, p. 181.

toujours davantage, jusqu'à son annexion en 1207 par le sultanat arabo-kurde Ayyubide d'Égypte. Ce dernier affronte ensuite l'expansion des Seljukides de Rūm dans le secteur, notamment le grand sultan *Kayḳubād*/Alaeddin Kay Qubadh Ier (1220-1237), champion de l'islam turco-byzantin d'Anatolie[494], avant que les uns et les autres ne soient emportés par l'invasion et la conquête mongole à partir des années 1240. Le gouvernement islamique de *Xlat'*/Ahlat et sa région s'est ainsi largement appuyé sur les forces kurdo-arméniennes locales, dont la promotion a été encore plus assurée par la domination mongole. Le règne de la princesse Zak'arean T'amta déjà évoqué à *Xlat'*/Ahlat (vers 1240 et 1254, date probable de son décès), illustre l'importance centrale de ce personnel de la notabilité arménienne pour le fonctionnement de la souveraineté islamique de cet émirat. À ce titre, *Xlat'*/Ahlat est un pôle majeur de l'élaboration d'une culture arménienne en contexte islamique, dont les artisans notamment ont porté de manière remarquable et bien documentée, en raison des traces matérielles que ceux-ci ont laissées dans l'architecture monumentale, ce processus d'hybridation et de symbiose[495].

Au sud du lac de Van, l'aristocratie militaire arménienne subit une pression d'abord oblique, mais constante, sur sa souveraineté. Dans le Mokk' et le sud du lac de Van, les Xedenekean d'Ałt'amar fusionnent avec les Sefedinean de la forteresse d'Amiwk' au début du XIIe siècle, en affirmant toutes deux leur ascendance Arcruni[496]. C'est dans le cadre donc de cette fusion qu'est institué, en 1113, le catholicossat d'Ałt'amar, considéré comme dissident par celui de Cilicie, mais qui permet d'instaurer localement une

---

494 LA PORTA (S.), « 'The Kingdom and the Sultanate were Conjoined' : Legitimizing Land and Power in Armenia during the 12th and Early 13th Century », *in* Revue des Etudes Arméniennes 34 (2012), pp. 73-118.

495 Il y a lieu ici de rappeler l'ouvrage EASTMOND (A.), *Tamta's World. The Life and the Encounters of a Medieval Noblewoman from the Middle East to Mongolia*, Cambridge, 2017, qui dresse un excellent panorama de ce processus d'hybridation. À ce sujet, précisons ici qu'on ne suit pas l'auteur lorsqu'il doute ou relativise de manière trop forcée l'arménité culturelle de T'amta, au motif de son ascendance Mxargrżeli. En effet, l'arménisation des *Mxargrżeli*/Zakarean, quelle qu'ait pu être l'origine « ethnique » de cette famille, est totale à cette époque.

496 HEWSEN (R. H.), « Artsrunid House of Sefedinian : Survival of a Princely Dynasty in Ecclesiastical Guise », *in* Journal of the Society for Armenian Studies 1 (1984), p. 123-137, qui développe surtout leur essor au XVe s.

référence légitime sur le plan souverain aux forces en mesure d'organiser la société. L'apogée de cette organisation est illustré par le règne du catholicos Zak‘aria (attesté entre 1298 et 1337) connu pour avoir été un grand bâtisseur. À son époque, le réseau qu'il polarise est déjà quasiment en mesure de constituer un pouvoir souverain, rivalisant presque avec la royauté de Cilicie et les principautés d'*Arewelk‘*. Comme pour ce dernier cas d'ailleurs, cet élan doit aussi une part de son existence au cadre militaro-fiscal de l'Ilkhanat. Comme on le verrra, les colophons de cette époque placent ainsi le pouvoir du Catholicos local sous celui de l'Ilkhanat, et parfois en lien avec les principautés arméniennes du Siwnik‘, placées dans la même orbite.

La principauté du Sasun, la partie méridionale de l'ancien thème arméno-byzantin du Tarōn, forme une annexe particulière dans ce secteur, qui se trouve dans une situation hybride entre celle de la Cilicie et celle du Vaspurakan. Les forces locales militaires y ont une organisation typiquement thématique sur le modèle classique byzantin, qui s'est parfaitement coulé dans la structure sociale traditionnelle de la région. Un puissant réseau de la noblesse militaire de *azat*/légionnaires organisée en *tun*/Maisons au sens fiscalo-militaire, conserve la direction de la région et maintient une stricte et vivante culture aristocratique combattante qui semble largement appuyée par le reste de la société arménienne locale. À la tête de ces troupes, l'ancien gouverneur arméno-byzantin, le prince T‘ornik, revendique une ascendance Mamikonean, et résiste aux conséquences de la défaite de Manzikert, mais il est assassiné en 1073 par l'émir kurde Marwanide de Mésopotamie[497].

Son fils Č‘ortuanēl (1073-1120) profite des effets de la croisade pour renverser le rapport de force en sa faveur et étendre sa domination en direction de l'Euphrate. L'apogée de cette principauté est atteint sous le règne du prince Vigēn (1120-1175) qui épouse la princesse Arcruni Melik‘set‘, fille du prince Hmayeak de Mokk‘, allié du curopalate Xetenik

[497] DÉDÉYAN G., *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés. Étude sur les pouvoirs arméniens dans le Proche-Orient méditerranéen (1068-1150)*, vol. 1, Lisbonne, p. 319-327.

d'Alt‘amar. Vigēn marie aussi sa fille Kata au prince Šahenšah de Dēgik‘, canton militaire sur le Haut-Euphrate, aux mains d'un dynaste arméno-byzantin, et son fils Č‘ortuanēl II à Vaninē, fille du prince Vasil de Kaṙkaṙ, maître de cette puissance forteresse sur l’Euphrate. Kaṙkaṙ constitue le verrou oriental du comté latin d'Édesse, dans l'orbite de celle de Hṙomkla, la base du Catholicos des Arméniens Pahlawuni. La dynastie a conservé jusqu'au bout un loyalisme byzantin en tentant par toutes ses alliances de se reconnecter aux faisceaux post-impériaux dans le secteur, ce qui impliquait de maintenir une pression permanente sur l'émirat Marwanide, puis Artukide, de Mayyāfarikîn, au sein duquel les Arméniens étaient nombreux.

La reconquête byzantine des années 1150, menée par l'empereur Manuel Ier Comnène, est l'aboutissement de cet élan. Vigēn est promu par l'empereur au titre de protonobellisime, au 7e rang de la hiérarchie impériale, et le couple qu'il forme avec Melik‘set‘ se dote d'une pompe royale de grande envergure. Cela illustre le fait qu’il se trouve alors théoriquement placé à la direction des faisceaux locaux de l'aristocratie arménienne combattante, de l'Euphrate au Vaspurakan. Mais la crise dynastique qui s'ouvre à Constantinople dans les années 1180 et le nouvel élan conquérant de l'islam turco-persan mené par la dynastie kurde des Ayyubides renverse définitivement la situation[498].

Le prince Šahenšah, fils de Vigēn, qui lui succède en 1176, doit dès lors affronter l'étau des Ayyubides au sud et des *Šah i-Armen*/roi des Arméniens de *Xlat‘*/Ahlat. Pour ces derniers, isolés face à l'élan arméno-géorgien conquérant, la connexion aux faisceaux ayyubides était une nécessité aussi vitale que celle qui poussait les T‘oṙnikean vers ceux de l'Euphrate et du Levant. Vaincu en 1188, le dernier prince arménien du Sasun se replie, comme d'autres grands princes souverains avant lui, vers le cercle de défense

---

[498] DÉDÉYAN G., *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés. Étude sur les pouvoirs arméniens dans le Proche-Orient méditerranéen (1068-1150)*, vol. 2, Lisbonne, p. 1314-1319. MAHÉ (A. Et J.-P.), *Histoire de l'Arménie des origines à nos jours*, Paris, 2012, p. 181-183.

suivant, le puissant réseau souverain qui se polarise alors en Cilicie autour des Het‘umides et des Ṙubenean, qui font alors figures, comme nous l'avons vu, de champions post-impériaux de l'Empire chrétien d'Orient. Ici comme ailleurs, et à nouveau pourrait-on dire, le repli de l'appareil souverain de l'aristocratie combattante ne dépouille pas le secteur des forces de la notabilité locale en mesure de gouverner la société arménienne restée sur place. Par contre coup, et malgré les velléités souveraines du pôle « néo-Arcruni » d'Ałt‘amar, c'est désormais une histoire du gouvernement qui s'ouvre en terme de pouvoir et d'organisation de la société arménienne du secteur.

On peut documenter nettement ce processus par l'exemple de deux colophons, mettant en avant deux figures féminines différentes et complémentaires. Elles illustrent l'une et l'autre la transformation en cours du rapport entre les deux dimensions du pouvoir : le passage de la souveraineté de l'aristocratie dynastique et combattante au gouvernement de la notabilité de service.

Le premier colophon est celui du célèbre Évangile du Sasun, daté de 1169, à l'apogée du pouvoir de la principauté dynastique des T‘ornikean, sous le règne du prince Vigēn et de son épouse Melik‘set‘. Le livre est d'ailleurs une commande de la princesse, à qui il est donné de manière systématique le titre de reine [*t‘aguhi*] que sa fille, Kata, porte aussi obliquement, dans le sens où elle est dite avoir apporté la « royauté par les femmes » [*t‘aguhoyut‘iwn*][499] à son mari, le prince héritier de Tēgik‘, Šahinšah. La commande est justement motivée par le deuil de cette fille, morte en couche loin de ses parents. La douleur de ces derniers est d'autant plus lourde qu'ils venaient de perdre leur fils aîné, le prince héritier Č‘ortuanel, mort au combat face à une incursion des Artukides, alors que les périls montaient de tous côtés. On mesure donc l'importance ici de la réussite de l'alliance avec ce qu'il reste des forces souveraines de l'Euphrate, déterminante pour

[499] Ce terme est aussi mobilisé un siècle plus tard avec plus de développement dans le portrait « impérial » de la reine Keṙan *supra* Annexe 1, 2/330, feuille 1261-1280, pour la référence du colophon édité en arménien.

espérer pouvoir faire face à l'étau implacable qui menaçait d'étrangler le Sasun dans ce contexte dramatique :

> « *Espérant Sa grâce favorable, j'ai commencé ce saint Évangile avec l'aide de la Trinité, et je l'ai achevé avec Sa miséricorde, sous le Patriarcat de Tēr Nersēs, catholicos des Arméniens et sous la seigneurie [*tērut‘iwn*] du Sasun de Vigēn le Protonobellissime [*p(otōnuelesimos*], fils de Č‘ortuanēl, petit-fils de T‘oṙnik le grand, fort [*hzōr*] et brave [*k‘a’*], dont le trône de son domaine [*tērut‘iwn*] patrimonial [*hayreni*] est fondé fermement comme bastion du vrai Dieu, dans l'année de l'ère des Arméniens <1169>, <ce livre> étant commandé par la bienheureuse aimant-le-Christ reine [*t‘aguhi*] Melek‘set‘, épouse de Vegen, qui est du lignage [*azg*] des Arcruni, descendante [*ša(awet‘*] de saint Vardan, et fille du grand prince de Mokk‘ Hmayek.*
>
> *Ainsi, le trois fois heureux bienfaiteur [*bareac‘apart*] Vegen et la bienheureuse reine [t‘aguhi], digne [*aržani*] de toutes les bénédictions, ceux-ci selon le titre de la noblesse patrimoniale et selon la loi divine, se tenant dans une magnifique civilité [*k‘ałak‘awarut‘iwn*] l'un pour l'autre, et en apportant tous les exemples de la piété de leurs personnes, étant ornés non seulement de la majesté [*mecut‘iwn*] corporelle, mais aussi de la richesse [*p‘art‘amut‘iwn*] spirituelle, avec la piété [*astuacapaštut‘iwn*], car le bienheureux Vegen suit la paix selon la parole du seigneur, qui dit : "Bienheureux les faiseurs de paix, car ils seront appelés Fils de Dieu", réprimant [*xratem*] les gredins qui s'opposent à l'édification [*šinut‘iwn*] du monde, à la justice équitable, rendant justice [*dat a(nem*] aux lesés, assistant [*ōgnakan linem*] les opprimés et les exilés, construisant [*šinem*] les églises de Dieu en les parant des plus merveilleux services et ornements, honorant et glorifiant les prêtres de Dieu et assurant le nécessaire à leur existence, devenant semblables aux saints premiers patriarches [*nahapet*] et rois [*t‘agawor*], qui ont gardé les commandements de Dieu, réjouissant Dleu, et, en ayant en plus de tout cela, miséricorde et amour, ce qui est le principal de toute vertu.*

*Ainsi, la reine bienheureuse suivant toutes les vertus : parée non seulement de perles et de pierres précieuses serties dans des vêtements tissés d'or, faisant la fierté des femmes de sang royal, mais, elle, après avoir reçu la majesté corporelle [*marmnakan mecut‘iwn*] et la vertu spirituelle [*hogewor a(ak‘inut‘iwn*], la sainteté [*srbut‘iwn*], la retenue [*hamestut‘iwn*], l'humilité [*xonarhut‘iwn*], les saints jeûnes et les prières assidues, <elle fut> l'ornementatrice des églises et la gouvernante [*yanjanjič‘*] des prêtres, qui prend soin [*xnamacu*] des purs et des veuves, habillant ceux qui sont nus, nourrissant les affamés, mais avec de nombreuses vertus, à l'exemple des premiers saints, qui ont suivi l'appel du Christ et la prédication [*k‘arozut‘iwn*] apostolique, comme l'a dit Paul [*Pōłos*], le héraut [*poł*] de Tarse, l'instrument de l'élection, le prédicateur universel, dans son enseignement : "Femmes, soyez soumises à vos maris comme au Seigneur, et hommes, aimez vos femmes comme votre propre personne". Ainsi tout-loués sont ces bienheureux uni par un mariage [*amusnut‘iwn*] pur et pudique [*parkešt*] selon l'exhortation apostolique et selon les saints commandements du Christ, en se tenant l'un auprès de l'autre uni comme un corps et donnant naissance à des fils fleurs-de-lumière et des filles d'une belle apparence, et les élevant [*snuc‘eal*] dans l'instruction [*xrat*] par l'étude [*usnamb*], en les éduquant dans la crainte du Seigneur et dans la discipline [*hrahangk‘*] de la piété. Mais ensuite, certains de leurs enfants sont passés précocement de ce monde-ci vers l'autre existence future, tel un fruit nouveau de la première moisson offert en don [*&ncay*] ; l'un d'entre eux était connu du nom de Grigorios et les noms des autres sont écrits dans le Livre de Vie. Aussi, ils ont pleuré un peu leur mort et ont rendu grâce à Dieu d'avoir accepté le fruit de leurs entrailles, et ensuite, après cela se réjouissant dans les règles pieuses, ils exerçaient [*varim*] avec bonne discipline [*barekargut‘iwn*] leur pouvoir dirigeant [*išxanakan tērut‘iwn*] avec leur fils restant, trois fois bénis et dignes de toute louange, je veux parler de Č‘ortuanel, le magnifique, au bel aspect, avec les cheveux bouclés, blond, aux épaules larges, aux bras robustes, d'âge adulte [*č‘ap‘ahasak*], aimant le Christ, aimant la prière, aimant les prêtres, humble [*xonarhamit*], doux, patient, aimant, bien-aimé, miséricordieux pour tous, secourable à ceux*

qui n'ont pas de secours et intercesseur à ceux qui sont mis en accusation, celui qui libère les prisonniers et nourrit les affamés.

*Mais que vais-je énumérer un à un, puisqu'il était orné de toutes grâces. Il grandissait dans le spirituel et dans le corporel, il devenait savant, obéissant, il était docile à ses parents, subordonné à leurs commandements, et jamais l'enfant royal ne s'élevait contre <eux> ou bien se montra orgueilleux, mais il s'abaissait avec les humbles [*xonarh*], en exécutant les commandements du Seigneur : "celui qui s'abaisse sera élevé". En raison de sa belle conduite [*vark‘*] et de la qualité de ses mœurs [*bark‘*], ses parents l'aimèrent encore davantage. Alors, ayant délibérés, ils voulaient faire croître la pousse de leur lignage [*xorhurd*], et ils le marrient [*p‘esayac‘uc‘anem*] à la fille de Vasil, frère de seigneur Tēr Grigoris, catholicos des Arméniens, le fort et le grand, laquelle fille avait pour nom Vaninē. Ils vinrent l'un à l'autre, et devinrent comme un seul corps, aimant et aimés, vivant selon les commandements de Dieu. Ils donnèrent naissance à trois merveilleux et magnifiques fils, parmi lesquels le premier était Vasil, tandis que le second était Šahinšah et le troisième T‘ornik. Ils se tenaient avec bonne discipline [*barekargut‘iwn*], comblés [*zuračac‘eal*] et semblables à des fleurs lumineuses.*

*Après cela, les craignants aimant-Dieu Vigēn et son épouse bienheureuse Melek‘sēt‘ offrirent au Maître de tout des bénédictions, voyant la bonne discipline [*barekargut‘iwn*] de leur seigneurie [*tērut‘iwn*], la croissance [*ačumn*] de leurs enfants et l'édification [*šinut‘iwn*] du pays [*ašxarh*].*

*Ensuite, il y avait une de leurs filles, vierge magnifique, très ornée de toutes les grâces [*barejewut‘iwn*] et très aimée aux yeux de sa mère, davantage encore plus que tous ses enfants, qui était nommée Kata, d'un âge accompli [*katareal hasak*], avec la beauté et toutes les vertus [*a(ak‘inut‘iwn*], au nom de qui a été écrit ce saint Évangile. Ses parents voulurent la donner avec grand honneur comme royauté féminine [*t‘aguhoyut‘iwn*] à Šahinšah, fils de Grigor, petit-fils de Kadakolōs, fils de Kamen le grand, dans le canton [*gawa(*] de Tegik‘, dans la grande forteresse que l'on appelle Ułuk. <Kata> y alla, amenant la noblesse paternelle et la piété maternelle, par laquelle elle a été élevée [*sneal*],*

*et là-bas, elle fit montre d'une belle grâce [*barejewut‘iwn*], de sainteté, de miséricorde, de prévenance et de soin [*hogabarjut‘iwn*] pour les églises et les prêtres, et dans un saint mariage [*amusnut‘iwn*] elle mis au monde un enfant, dont le nom est Šahmelik‘. Comme ses parents avaient entendu parler de ses progrès [*ya(a’adimut‘iwn*], ils rendirent haute gloire à Dieu. Kata elle-même, la bienheureuse et d'une rare beauté [*č‘k‘naŀageł*] offrit des bénédictions à Dieu, elle qui avait laissé la Maison de son père dans la grandeur et la joie, avec ses frères, et tous ses familiers.*

*Ainsi, jusqu'à ce moment, ils étaient dans l'allégresse, et les uns se réjouissaient du bonheur des autres. Ils étaient dans la prospérité [*šinut‘iwn*], et tous leurs bien-aimés étaient joyeux, les lointains comme les proches, les chefs comme les princes, et tous les chrétiens, les moines et les religieux, qui étaient sous leur domination [*išxanut‘iwn*]. Alors Satan, qui aime le péché et qui hait le bien, devint jaloux. Et du peuple des Ismaéliens, une guerre se souleva contre la Maison de Vigēn. Mais par la puissance de Dieu, ils ne purent le vaincre par la guerre ouverte. Se dérobant furtivement, ils rampèrent à terre comme le serpent, et ils détruisaient des localités dans ses cantons [*gawa(*], et prirent en captivité de nombreux chrétiens. Ce fut le début d'un deuil épais, qui s'abattit sur nous et eux, et sur tous les chrétiens, tous les bien-aimés, les lointains et les proches, peu à peu, petit à petit. Dans la même année, durant les jours du jeûne de la Quarantaine, au 5e samedi, après la fête des Quarante Martyrs, par le commandement divin, le bienheureux Č‘ortuanel arriva à son terme, dans les années de sa jeunesse [*yeritasardakan*], laissant ses enfants, fleurs lumineuses, pousses de son lignage, comme consolation à ses parents. Lui-même passa dans le Christ, auprès de qui il désirait aller. Nous ne pouvons pas consigner par écrit ce malheur imprévu et accidentel, ce rude coup du sort, qui s'est passé à cette époque. La multitude des Arméniens se réunit et se mit à l'œuvre : la noblesse militaire [*azat*], les servants [*ca(ay*] et les servantes [*ałaxin*] et les femmes de la noblesse [*tiknac‘ azatac‘*], il vint une foule de tous les cantons qui se lamentait intensément, et les lamentations du père et de la mère, son épouse… nous ne pouvons pas par l'écriture nous étendre là-dessus ! Mais à ce*

*moment était assemblée la multitude des prêtres, des religieux et des vardapets, ayant revêtu leur magnifique corps d'habits resplendissants et honorables. Ils l'emmenèrent dans sa nécropole patriarcale, dans le couvent appelé Vandir, à la Porte du saint sanctuaire [*k‘atołik‘ē*], que son père Vigēn, son bienheureux père, avait édifié de neuf autels, et ils le déposèrent dans son lieu de repos [*hangist*]. Puis, ayant rendu gloire par des psaumes et des chants spirituels, l'Assemblée [*žołovurd*] fut déliée.*

Cela fut accompli dans l'ère des Arméniens en <1165>.

*Ainsi, alors qu'ils étaient dans ce chagrin, voulant se consoler un peu avec leur magnifique enfant Vasak et son fils Č‘ortuanel, ils furent rattrapés, d'un chagrin à un autre chagrin supplémentaire, car leur fille aimant-le-Christ, la pieuse Kata, alors qu'elle-même et son seigneur désirable, Šahinšah, étaient dans le bonheur ainsi que dans la grandeur. Ils étaient comblés dans leur amour, ils étaient heureux de se voir ensemble et ils trouvaient du plaisir à la vue de leur enfant. Même, on n'entendait plus parler de la mort du frère et du chagrin des parents. Elle comptait avoir beaucoup de temps pour profiter de la jouissance de cette vie mondaine et engendrer des fils et des filles. Après qu'était venu pour elle le temps d'enfanter, elle portait dans son ventre deux enfants, les douleurs de l'enfantement arrivèrent, selon le commandement du Seigneur, ainsi qu'il a dit à la Mère du genre humain : "tu engendreras des fils dans la douleur [*trtmut‘iwn*]" et dans le saint Évangile vivifiant, il dit : "lorsqu'une femme accouche, elle est triste [*trtmut‘iwn*], car son heure est venue". Et dans les douleurs de l'enfantement, vinrent les douleurs de la mort. Au moment même de l'enfantement des enfants, elle parvint au jour de sa mort. Elle expira avec allégresse l'âme, délivrée des illusions de ce monde, et des soucis mondains, pressée de rejoindre le Christ, le havre de paix [*nawahangist*].*

*Et là, on vit la détresse infinie des doutes [*tarakusank‘*] et les lamentations [*ołb*] insupportables, les hurlements [*kakanumn*] des femmes dignes [*patowakan*] de la noblesse militaire [*azat*], les pleurs [*artasunk‘*] déchirants des jeunes hommes [*tłay*], les soupirs [*ha(ač‘ank‘*] des bien-aimés, la vallée de larmes [*ašxaran*] des amis, car alors que*

*tous étaient comblés dans la joie et dans les habits de noces, aussitôt ils furent vêtus des habits du deuil. Ils étaient revenus à la douleur brune [*t‘xut‘iwn*]. Et de cette manière, par un si grand coup [*koc*], l'époux bienheureux et aimant était affligé de cette fin tragique, car il la perdait dans un jeune âge [*matał hasaki*] et ils n'avaient eu qu'une courte période pour se réjouir de la vue de l'un l'autre. Leur amour a été écourté, passant de ce monde à la vie au-delà auprès du Christ dans l'allgéresse infinie. Alors, il prit le corps honorable [*patowakan*], l'enveloppa d'habits resplendissants, et la porta au tombeau, escortée de la cohorte des prêtres et accompagnée de l'assemblée du peuple [*žołovurd*] à son monastère propre [*sep‘hakan*], appelé Saint Sauveur [*Surb P‘rkič‘*], où résidaient des religieux en communauté, saints angéliques et élus. Ils la déposèrent dans le lieu de repos [*hangist*] avec des psaumes, des cantiques et des chants spirituels. Il scellèrent sa tombe et le jour de sa mort [*hangist*] fut consacrée. L'Assemblée [*žołovurd*] fut alors déliée, chacun rentra à sa demeure [*tun*].*

Mais les bienheureux parents après avoir appris le décès de leur fille, furent submergés d'un deuil irrémédiable, et la blessure d'avant se rouvrit. Une brûlure sur une brûlure. Ils oublièrent le deuil précédent, celui-ci comptant plus durement, car sa mort eut lieu dans l'éloignement, et ils ne la virent pas mourir. Ils la pleurèrent durant beaucoup de jours. Alors, l'espoir du Christ fut devant leurs yeux : consolateur de tous les endeuillés. Ils rendirent grâce à Dieu, qui était avec eux, et de nouveau, il désirait les recevoir. Que le Seigneur Christ les console avec l'Esprit saint consolateur, et avec leurs enfants restant par une allégresse sans chagrin ! Et qu'il garde fermement leur seigneurie qu'elle triomphe des ennemis, de génération en génération, pour l'éternité !

*Alors, l'aimant-le Christ et la pieuse reine [*t‘aguhi*], mère de la magnifique aimant-Dieu Kata, voulut combler l'absence de son enfant, et changer la tristesse en joie, être semblable au marchand [*vača(akan*], qui recherchait une perle rare [*patowakan*], celle dont le Seigneur avait parlé en parabole dans l'Évangile. Elle entreprit la recherche [*xndir*] de cette perle illuminante, à nulle autre pareille, et elle commanda ainsi une grandeur infinie par cet objet matériel, en mémoire de sa fille. Et*

l'offrant au lieu où elle repose, <ce fut> comme s'ils pouvaient la voir vivante lorsqu'ils verraient le livre et qu'ils le liraient. Ainsi, elle m'ordonna de copier ce livre : A$stakēs, le grand pécheur au faux-nom de religieux, le mauvais et insensé scribe.

*Ainsi, cet Évangile a été écrit dans les montagnes du Taurus, aux confins du Sasun, dans cette sainte congrégation [*uxt*] que l'on appelle Mi#ałbiwr, qui est entre les délicieuses eaux des sources, sous la protection du Saint Sauveur [*P‘rkič‘*] et de la Sainte Mère de Dieu, sous la prélature [*a(a’nordut‘iwn*] de Tēr Step‘annos, le bienheureux élu évêque. Que Dieu le bénisse et le garde pour de longs jours ! /// et elle donna ce saint Évangile à Saint Sauveur, où se trouve le tombeau de sa fille, en mémoire d'elle, pour la splendeur des fêtes du Seigneur, et pour la réjouissance des enfants de l'Église, pour être lu aux jours de fêtes et de Pâques et à l'heure de l'offrandre du corps et du sang du Christ expiatoire et vivifiant.*

*Maintenant, ô cohortes [*dask‘*] des saints, chœur composé d'une troupe céleste, anges doués de raison, temples de la Trinité, fils de la Sion céleste, je vous prie par ce saint Évangile : lorsque vous lisez ce saint Évangile et êtes illuminés, faites mémoire dans vos prières pures de la reine [*t‘aguhi*] aimant-Dieu Kata, et de son bienheureux frère Č‘ortuanel, et de sa mère, et de ses parents, afin que avec vos prières et par la grâce de cet Évangile, lorsque viendra le Seigneur… »*[500]

Ce long colophon est intéressant à double titre. Il est à la fois un témoignage de la puissance souveraine de la dynastie de la reine Melek‘set‘, et en quelque sorte un testament de l'aristocratie combattante, alors que se manifestent plus nettement les capacités et le pouvoir de la notabilité de service.

Il est donc ici d'abord dressé un tableau de la souveraineté dans tous ses aspects. La base du pouvoir [*tērut‘iwn*] est la force armée sous le contrôle du prince. Une grande place est donnée à la description des valeurs de l'engagement militaire quand est fait le portrait du prince Č‘ortuanel, mort au combat quasiment en martyr, avec une insistance

[500] Annexe 1, 1/218, feuille 1161-1180, pour la référence du colophon édité en arménien.

particulière sur sa force et sa vaillance, faisant écho aux qualités de son père Vigēn fort [*hzōr*] et brave [*kʻajʼ*]. Ces valeurs aristocratique typiques sont bien sûr appuyées par les hauts titres des princes, qui les rattachent dans un sens à l'Empire byzantin, et plongent dans les profondeurs de la tradition lettrée arménienne locale dans l'autre. Il est à remarquer toutefois que l'allégeance à l'Empire byzantin ne dépasse pas la simple mise en avant des titres impériaux, donnés en premier, notamment le prestigieux titre de Protonobellissime [*pṙotōnuelesimos*]. La couverture impériale supérieure n'est pas ici explicitement donnée toutefois. On voit ainsi à la lecture du colophon, que si l'horizon impérial demeure au plan théorique, factuellement, la dynastie est réduite à compter sur ses propres forces pour tenir son bastion [*gawarʻ*], et sur celles de ses alliés locaux : le prince des Mokacʻi Hmayek et celui de Tēgikʻ et, au-delà, sur les faisceaux qui sont gravitent autour de Hṙomklay.

La profondeur généalogique construite par le colophon est aussi très significative. Elle permet de donner une puissante dimension symbolique à l'engagement militaire des forces combattantes du réseau de fidèles gravitant autour de la dynastie, en la reliant aux fondations mythologiques du christianisme arménien aristocratique, selon le modèle constantinien des saints premiers patriarches [*nahapet*] et des rois [*tʻagawor*]. On remarque à nouveau que c'est par la reine que s'affirment les revendications majestueuses de la dynastie, exactement comme ce sera plus tard le cas avec la reine Keṙan ou la princesse Vaxax, à leur époque et dans leur contexte respectif. Ainsi, la tradition invoquée ici est celle de la royauté Arcruni et, antérieurement, c'est toute la geste des saints Mamikonean qui est rappelée. Ce dispositif permet de déployer la souveraineté des Tʻornikean dans le cadre du dynastisme patrimonial [*hayrenik*] dont ils sont ici le prolongement. C'est dans cet ordre d'idée que la principale participation des princesses est exprimée là encore, par leur capacité à mettre au monde, dans le cadre

d'un couple souverain, des héritiers, donnant une perspective au dispositif de domination souveraine de la dynastie, et assurant sa reproduction.

Le colophon détaille dans cette perspective l'appareil du culte mémorial sur lequel la dynastie s'appuie pour organiser la toile de son réseau de fidélité. La mort dramatique de la princesse Kata, dont la dépouille est rapatriée sur les terres de sa famille, est l'occasion de présenter le sanctuaire dynastique [*sep‘hakan*] comme centre de l'économie des fidélités mémorielles. Le cadre monumental de celui-ci est présenté [*k‘atołik‘ē*] ainsi que la présence d'un nombreux personnel en charge de le gérer. Est aussi mise en avant une présentation topographique détaillée, situant le lieu, et surtout la liturgie collective qui accompagne la cérémonie de deuil.

C'est là que le colophon détaille encore mieux la dimension gouvernementale du pouvoir, exposant de manière complète les valeurs et le programme du gouvernement de la communauté arménienne locale. Celui-ci tient dans deux expressions fondamentales que l'on a pu percevoir plus ou moins directement dans les colophons des secteurs souverains où des princesses ont pu émerger plus durablement : l'édification [*šinut‘iwn*] et le fait de gouverner, de gérer [*yanjanjič‘*]. Cette notion est d'ailleurs développée dans le colophon avec tout un fil descriptif illustrant son principe, autour de la même idée de gouverner, prendre soin, [*hogabarjut‘iwn*] ou [*xnamacu*], ce dernir terme dérivant du verbe [*xnamem*] que l'on avait croisé à propos de Keŕan[501].

Ces expressions sont elles-mêmes la déclinaison d'une valeur-clef dirigeant toute l'action gouvernementale telle qu'elle est ici présentée : le développement de la civilité [*k‘ałak‘awarut‘iwn*] sur tous les plans, c'est-à-dire aussi bien sur le plan moral que par celui de l'engagement matériel.

La participation de la reine à ces deux plans du pouvoir gouvernemental est plus large et approfondie, en comparaison avec ce qu'on peut voir ici décrit du pouvoir souverain.

[501] Annexe 1, 2/330, feuille 1261-1280, pour la référence du colophon édité en arménien.

Concernant l'édification [*šinut‘iwn*], sur le plan moral, l'action de la reine se déploie par la promotion de la discipline ordonnée [*barekargut‘iwn*]. On a vu cet aspect partout, à travers l'éducation, impliquer [*ačumn*] directement les femmes, soutenue par le clergé, en vue de promouvoir d'une part la maîtrise de soi sur le plan personnel, dans son apparence physique [*marmnakan mecut‘iwn*] et sa profondeur spiriruelle [*hogewor aṙak‘inut‘iwn*], et d'autre part l'ordre et la justice sur le plan collectif. Cette morale et les valeurs qu'elle véhicule, qui sont exposées sous forme de listes d'adjectifs très explicites dans le colophon, a donc une dimension prolongée et institutionnelle au sens propre, dans laquelle la reine, et les princesses avec elle, sont des participantes actives. Mais toutefois, cette activité se déploie dans le cadre d'une régie masculine : soit celle du clergé, notamment pour l'éducation dans ces aspects les plus développés, soit celle du couple, notamment pour l'exercice collectif de la justice, rendue par les hommes, mais selon des vertus partagées et probablement avec la présence de la reine et des princesses. L'édification a aussi un aspect matériel : celui de territorialiser le gouvernement de la communauté autour de pôles en mesure de la rassembler et d'exprimer son existence, selon une perspective « historique » déterminée et signifiante. C'est dans ce cadre qu'on voit se manifester une assemblée communautaire organisée et solidaire [*žołovurd*], dont on peut penser qu'elle s'est constitué de par les effets de la fiscalité hiérarchisée selon le service (distinguant les prélèvements asservissants et les dons honorables), et d'où sort la notabilité comme on le verra ainsi. On devine ces nécessités fiscales organisées, de part la polarisation de cette assemblée, autour de sanctuaires et de forteresses, qui exigent donc de mener des travaux publics et notamment des fondations. Cela est particulièrement vrai concernant les sanctuaires, pour organiser l'économie des fidélités et des bénéfices publics [*sep‘hakan*]. Sur cet aspect aussi, l'engagement de la reine et des princesses qui gravitent autour d'elle, à

commencer par sa fille, est manifeste, mais médiatisée par le clergé ou le cadre de la famille.

Ensuite, le terme entendu comme fonction active de « gouvernant » [*yanjanjič‘*] précède ici une expression que l'on a aussi croisée en Cilicie autour de la reine Keŕan[502]. Il se définit d'abord, concernant la souveraine, sur le plan moral de la piété, en ce sens qu'il fait partie de la liste accompagnant le portrait de ses vertus. Très explicitement, l'engagement gouvernemental de la reine, qui prend la forme de donations et de fondations, est lié à l'Église, qui est, en tant qu'institution, encore une fois, la régie de l'action de la reine. C'est par cette régie que se déploie l'action de la reine, non en vu de la borner, mais justement pour permettre celle-ci et lui donner un relais fonctionnel pour en étendre la surface. Cette fonction de [*yanjanjič‘*] a en effet une dimension à la fois personnelle et collective.

Dans sa dimension personnelle, il s'agit pour la reine d'exposer sa capacité à maîtriser les épreuves, à se gouverner elle-même. Mais cette dimension n'est pas à proprement parler le terrain d'un développement personnel, c'est d'abord une modélisation en vue du collectif. En se gouvernant elle-même la reine, comme effigie de la piété, gouverne sa communauté. Ici le colophon dépasse le cadre de la confession personnelle et présente de manière très expressive cet aspect de la modélisation collective médiatisée par le clergé et son personnel dans le contexte du deuil : les nombreux termes exprimant la douleur et le chagrin sont aussi l'occasion de déployer l'organisation sociale, la surface du modèle que la reine est censée diffuser. En orbite de sa parenté, on voit assemblés d'abord les dames de la petite noblesse militaire [*tiknac‘ azatac‘*] et leurs époux ou fils combattants [*tłay*] et, au-delà, une couche moins précise de serviteurs (distingués du reste de la multitude), composée d'hommes [*caŕay*] et de femmes [*ałaxin*]. Ces termes peuvent désigner les religieux eux-mêmes, mais ceux-ci sont ensuite présentés selon leur

[502] Annexe 1, 2/330, feuille 1261-1280, pour la référence du colophon édité en arménien.

rang. Ils peuvent donc aussi bien désigner la couche de la notabilité de service, exerçant tout comme les religieux, une fonction de « service honorable », impliquant les hommes comme les femmes.

Tous en tout cas composent cette « Assemblée » [*žołovurd*] des notables, qui participe à des degrés divers et hiérarchisés à la direction de la communauté. C'est de ce dispositif que sort progressivement la notion moderne de « peuple » que prendra plus part le terme [*žołovurd*] au sens moderne. Ici, les membres de cette « Assemblée » sont ceux qui détiennent un honneur, militaire pour les [*azat*] ou civil pour la notabilité de service, sans que l'on puisse ici encore préciser. Concernant les [*azat*], à la liberté aristocratique de l'antiquité, dont le terme même [*azat*] est le reflet prolongé, puisqu'il signifie classiquement « libre » en ce sens, la notion de serviteur [*caṙay*], appuyée par tout le dispositif idéologique du christianisme, s'impose désormais de plus en plus comme valeur collective, soudant la communauté de ces notables dans une organisation d'abord tournée vers elle-même. Les détenteurs de telles charges honorables, militaires ou non, sont membres de cette direction collective au titre de leur possession d'un « foyer » [*tun*] de parents et de fidèles qu'ils dirigent.

Leur présence est très affirmée dans le colophon, illustrant sans aucun doute leur rôle de plus en plus manifeste et incontournable dans la situation locale. C'est dans leur direction que se développe justement le modèle de la civilité [*kʻałakʻawarutʻiwn*] exprimé par l'effigie de la souveraine, avec ses valeurs d'édification [*šinutʻiwn*] et du fait de gouverner [*yanjanjičʻ*], et, encore plus déterminant, avec les capacités d'engagement et la participation, attachés à ces valeurs.

Le second colophon est moins détaillé, mais très significatif de cette diffusion des valeurs et des progrès de la visibilité de la participation à l'économie mémorielle des femmes de la notabilité de service. Il s’agit d'un colophon porté sur un Évangile de *Surb Yohan*/Saint Jean, une congrégation du Basēn, une région charnière entre le bassin du lac de Van, le

haut-Euphrate et l'*Arewelk‘*, datant probablement de la fin du XIe siècle, sans qu'il soit possible de préciser davantage[503] :

« *Au nom de Dieu, moi Vosketung ērec‘, j'ai donné ma part [*bažin*] à Xašut pour le père Sargis, à Saint Yohan, que personne de mon lignage n'intervienne [*išxanem*] contre cela, car je donne de mon propre esprit. Et que celui qui oserait soit anathémisé [*nzovac*] 318 fois dans cette vie et dans la mort.*

Au nom de Dieu, j'ai écrit cela de moi-même, Varzis Nersēs. J'ai donné ma part à Xašut pour Saint Yohan, de mon propre esprit. Si quiconque s'opposait à mon fils, qu'il soit anathémisé 318 fois.

Au nom de Dieu, j'ai écrit cela de moi-même, Sargis et ma familière [&ndaneac‘*] P‘a$anjem. Nous donnons notre part, de notre propre esprit, de ce que nous avons, pour le couvent de Saint Georges [*Gorg*]. Que personne ne décide par pouvoir [*išxanut‘iwn*] de mes bénéfices honorables [*halal vastak*], nul puissant [*awag*] ni personne.*

J'ai donné au Père à Yesu et à l'évêque Gorg, et au petit-fils de l'ērec‘ Gorg. Si quiconque osait, qu'il soit anathémisé 318 fois et qu'il soit redevable de mes péchés. Avec le témoignage de la K‘ristap‘or, personne ///

*J'ai écrit cela de ma main, Tačkzeni, le fils de T‘oros, qui a donné moi-même de mes biens [*inč‘*] une part de domaine [*hoł*] à Xašut, à Saint Yohan, pour l'âme de mon père T‘oros, que personne ne dispose du pouvoir [*išxanut‘iwn*], ni mes fils et ni aucune personne [*mard*] de ma parenté [*c‘eł*] et si quelqu'un osait le réclamer, qu'il n'ait plus la bénédication de Surb Yohan ni de moi.*

*Moi la fille de Tačik, j'ai donné ma part du domaine [*hoł*] à Xašut, à Saint Yohan, à Dieu par mon esprit de mon plein gré. Que personne ne dispose du pouvoir [*išxanut‘iwn*] <sur cela>, sinon par la permission de*

[503] Mat‘evosyan a établi que cette série de colophons datent tous de cette même époque, MAT'EVOSYAN (A. S.), *Hayeren jeŗagreri hišatakaranner (V-XII d.)*, Yerevan, 1988, p. 130, note 1.

Dieu, et qu'ils fassent de grandes prières pour l'intercession de mon âme. »[504]

On pourrait supposer la disparition d'un colophon principal situant la copie de cet Évangile de manière plus précise, mais en l'état actuel des choses, il semble qu'il s'agisse d'une sorte de formulaire de donation cohérent et complet. Celui-ci établit une association de différentes personnes, aux statuts non précisés explicitement, gravitant autour d'une localité nommée Xašut. La direction de la commande semble être assurée par le Père Sargis, dirigeant le couvent de *Surb Yohan*/Saint Jean, à qui est destinée la donation de cet Évangile.

Chaque donateur apporte ainsi une part [*bažin*] à l'entreprise, à la mesure de ses capacités. Le premier engagé, porte le titre de prêtre, ou du moins d'ancien [*ērecʿ*], et l'un des participants, nommé Tačkzeni se présente de manière généalogique comme le fils d'un certain T'oros, un prénom typique de la noblesse combattante des [*azat*] dont il est peut-être membre ou du moins héritier.

En complément de la donation du livre, certains associés donnent aussi des biens fonciers [*hoł*] et investissent dans l'entreprise une partie des revenus de leurs bénéfices honorables [*halal vastak*], et font intervenir, pour consacrer la circulation de ces ressources dans le domaine de l'économie de la mémoire et du sacré, des témoins. On a donc suffisamment d'éléments pour identifier ici ces personnes comme relevant d'un réseau de la petite notabilité de service, peut-être en partie liée à la petite noblesse militaire.

Dans ce cadre, on relève deux types d'intervention féminine. D'abord une femme, nommée P'aranjem, intervient associée à Sargis, dont elle est une parente pour donner une part, sous le couvert de témoins. C'est la seule donation qui nécessite une telle

---

[504] Annexe 1, 1/156, feuille 1081-1100, pour la référence du colophon édité en arménien. Concernant les formules de malédictions, on peut se référer à l'analyse proposée par BALADIAN (T.), MAHÉ (J.-P.), THIERRY (J.-M.), *Le couvent de Hoṙomos d'après les archives de Toros Toramanian*, Paris, 2002, qui offrent ici un parallèle intéressant.

intervention, sans doute parce que P‘aṙanjem est une veuve, et que sa donation peut poser un problème d'héritage. Cela nécessite donc en l'espèce une régie plus marquée sur le plan juridique pour valider la donation.

Une autre femme intervient, non nommée mais seule, se présentant comme la fille de Tačik, peut-être le même personnage que Tačkzeni. Elle est visiblement non mariée et donne une part de ses domaines [*hoł*] directement. Là aussi, il est manifeste qu'elle intervient avec l'accord de son père, puisqu'elle ne se nomme même pas, mais en revanche, elle le fait sans avoir besoin de recourir à des témoins. S'il s'agit de la fille de Tačkzeni, on peut observer une stratégie de donation religieuse permettant d'immobiliser le patrimoine de cette famille, semblable aux pratiques de l'aristocratie dynastique : le père attribue une partie de ses biens et de ceux de sa fille à cette fondation, en transformant les biens sur lesquels se fonde son honneur et ses bénéfices dans cette autre dimension de la collectivité, qui échappe au jeu des héritages et permet de structurer la circulation des fidélités autour de son réseau. Dans ce dispositif, les femmes interviennent donc comme relais entre la famille et l'Église.

Les valeurs exprimées sont aussi conformes à celles de l'aristocratie, au sens où la donation à laquelle est associée P‘aṙanjem par exemple, vise un couvent nommé *Surb Gorg*/Saint Georges, un saint militaire emblématique de la piété de la petite noblesse des [*azat*]. Exactement comme le fait l'aristocratie dynastique, cette association de notables soutient aussi le clergé comme intercesseur selon la même logique religieuse. D'ailleurs, tout comme dans le premier colophon, l'exégèse des [*vartabet*] est très clairement affirmée. Dans le premier colophon que nous avons vu auparavant, cela se manifeste à travers des citations commentées de l'Écriture, reflétant l'éducation et les sermons dispensés auprès de la reine, structurant sa piété et son engagement exemplaire. Dans le cas de ce second colophon, cela se manifeste par la mise en avant de l'intercession

contractuelle et notamment par les malédictions, qui reflètent là aussi les sermons données et la piété médiatisée.

Toutefois, on voit aussi qu'il devient ici difficile de distinguer ce qui relève de la petite noblesse combattante et ce qui relève de la notabilité civile. La notion de pouvoir qui est mobilisée [*išxanut‘iwn*] évoque bien le pouvoir souverain, mais les puissants en capacité d'agir ne sont pas qualifiés selon le lexique de la souveraineté dynastique. Il est ici question de grand ou de puissant [*awag*]. Ce dernier terme reflète justement la façon dont la notabilité de service absorbe les valeurs de l'aristocratie dans le cadre de ses propres pratiques de pouvoir, fusionnant le combattant militaire [*tłay*] et le serviteur honorable [*caṙay*]. Le premier comme métaphore abstraire, sous la forme d'une analogie initiatique dont nous détaillerons plus loin le contenu, et le second comme notion idéologique reflétant concrètement la pratique de gouvernant local.

Ainsi, dans le premier colophon, la reine Melik‘set‘ intervient comme effigie souveraine de son réseau dynastique, dans le cadre d'une culture conforme à celle de tout son milieu. Mais ce texte apparaît presque comme le testament de l'aristocratie souveraine. La dimension gouvernementale du pouvoir y est particulièrement détaillée et la présence de la notabilité de service, notamment militaire, y est très marquée, incontournable. Il ne reste justement plus que celle-ci dans le second exemple. La notablité de service y expose seule ses capacités de gouvernement, en l'absence totale d'autorité souveraine dynastique arménienne. Celle-ci est présente de manière métaphorique, et selon une infusion des valeurs opérées dans ce milieu, effacées et transformées, dans le cadre d'une société arménienne sur laquelle l'aristocratie souveraine dynastique ne règne plus, mais qui néanmoins se gouverne. Les femmes qui apparaissent dans ce cadre, P‘aṙanjem et la fille de Tačik, n'y sont pas systématiquement nommées. Elles interviennent de manière associée, d'abord dans le cadre de leur parenté, par la régie des hommes de leur famille et des religieux. Mais leur présence et leur participation est marquée et semble

banale. Le formulaire du colophon est aussi complètement différent. Si celui de la reine Melik‘set‘ exprime une certaine dimension épique et historique, celle-ci est moins nette que dans les colophons de l'aristocratie souveraine d'*Arewelk‘* ou plus encore de Cilicie. Ce sont surtout sur les enseignements religieux et sur l'exégèse biblique que se fonde l'expression du discours mis en œuvre, avec une place marquée toutefois pour l'expression de la sensibilité. Dans le second exemple, toutes ces dimensions sont évacuées au profit d'un cadre quasiment contractuel. On peut parler d'un formulaire d'engagement notarié, même si, sur le fond, les valeurs mises en œuvre sont semblables.

À présent, il s'agit donc de voir dans quelle mesure les colophons du secteur documentant l'engagement des femmes de la notabilité de service locale, donnent à voir ce processus de diffusion des valeurs. Et à travers celles-ci et les capacités que ces processus exigent, quelle culture de gouvernement des communautés arméniennes locales est ainsi produite.

B. Figures et formes de la participation au pouvoir des femmes de la notabilité de service durant la domination mongole (XIIIe - XIVe s.).

L'effacement progressif de l'aristocratie dynastique au profit de la notabilité de service dans le secteur suit donc des trajectoires hybrides mais communes, en fonction notamment de la vitalité du maintien des [*azat*] comme petite noblesse militarisée au sein de cette notabilité. Toutes les communautés du secteur partagent en fait une certaine militarisation des esprits et de la culture, prolongeant les traditions lettrées attachées aux Arcruni et même aux Mamikonean, comme nous l'avons vu avec l'exemple du colophon de la reine Melik'set'. Mais cette tradition s'élargit à l'époque observée, qui est celle où se met en forme une culture épique, en partie lettrée, exprimant l'engagement non plus des grandes maisons dynastiques, mais plus largement de la notabilité de service locale.

L'exemple le plus significatif dans la littérature de cet élargissement est la geste des *Sasna crer*/les tordus du Sasun[505], mis sous la forme qui nous est finalement parvenue très certainement au cours du XIIe siècle, sur la base d'un fond de traditions orales sans doute très antérieures.

Ces traditions épiques mettant en scène des bandes armées de miliciens villageois, gouvernés selon les valeurs de l'aristocratie dynastique, mais sans sa présence directe toutefois, se retrouvent partagées dans la tradition hellénique locale des *Akrites*/braves, autour de la geste du héros Digenḗs Akrítas. De manière identique, y sont affirmées les capacités gouvernementales et défensives de la notabilité de service, avec l'idée d'une appartenance à une souveraineté impériale supérieure, se rattachant dans les deux traditions à la même période, traitée de manière mythologique, des empereurs macédoniens. Cependant, cette référence est plus effacée dans la geste arménienne du Sasun, plus tournée de manière contradictoire vers la souveraineté islamique d'Égypte,

[505] *David de Sassoun* — Épopée en vers (trad. de l'arménien par Frédéric Feydit), Gallimard/ Unesco, coll. « Caucase », Unesco, 1964.

ce qui correspond bien aussi au contexte de la fin du XIIe siècle. De même, la tradition islamique des *ghazi*/braves offre une analogie symétrique tout à fait commune à ces traditions chrétiennes locales. Ainsi, le *Danishmendnâme*, la geste des *beyliks*/dynastes de Cappadoce[506], composée sur une base de cette même époque, se projette de la même manière mythologique à la période des affrontements arabo-byzantins des VIIIe-Xe siècles.

Ces traditions et leur formalisation à notre époque, sont donc le reflet de la persistance d'une petite noblesse militaire en capacité de gouverner de fait les communautés du secteur face aux couvertures impériales souveraines autour desquelles elles gravitent, et concernant les [*azat*] arméniens du secteur, de leur tropisme plus ou moins volontaire en direction des pouvoirs islamiques. Cela concerne en particulier les faisceaux, ou du moins les garnisons de l'Euphrate, tiraillés en tout sens, de l'est et de l'ouest, entre la Syrie du Nord et le Vaspurakan, par les pôles arméno-byzantins, appuyés par les Latins, et du nord au sud entre des pouvoirs turcomans plus ou moins liés au Seljukides d'Anatolie et d'Arménie, et les forces syro-égyptiennes, de plus en plus redoutables, rassemblées par les Zengides puis les Ayyubides.

Cette intégration de petits dynastes de second rang dans l'appareil souverain islamique, notamment des Artukides, a bien été documentée et étudiée par Gérard Dédéyan. Ce dernier a montré comment le régime de l'*iktâ'* islamique permet à ces dynastes et à leurs réseaux de combattants de conserver leurs forteresses et de disposer des bénéfices ainsi que des revenus fiscaux nécessaires à l'exercice de leur pouvoir. Aussi longtemps en tout cas que celui-ci relaie le pouvoir souverain islamique sur des communautés massivement chrétiennes[507]. Cette intégration pouvait aller jusqu'à la conversion à l'islam, ultime

---

506 La matière de cette épopée est ensuite régulièrement remaniée, en la réactualisant, jusqu'au XVIe siècle, comme ce fut aussi le cas concernant l'épopée du Sasun. Voir sur ce sujet MÉLIKOFF (I.), "Dânischmendides", *Encyclopédie de l'Islam*, T. II, p. 112-114.

507 DÉDÉYAN (G.), *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés. Étude sur les pouvoirs arméniens dans le Proche-Orient méditerranéen (1068-1150)*, vol. 1, Lisbonne, 2003, p. 1285-1287. Voir aussi *Idem*, p. 1241-1243 et l'exemple de Vasil de Kaṙkaṙ.

garantie de la conservation des bénéfices et du pouvoir. L'exemple le plus connu de cette intégration est celui des *Banu Pōłosak*/Fils de Paul, de la forteresse de Sewawērak sur l'Euphrate, où ils semblent être parvenus à se maintenir jusqu'à la conquête de celle-ci par *Kayḳubād*/Alaeddin Kay Qubadh Ier dans les années 1220[508].

Dans le jeu de ces relations avec les pouvoirs souverains islamiques, le rôle des princesses arméniennes a été central. On a déjà évoqué le cas bien connu de la princesse T'amta à *Xlat'*/Ahlat, mais celui des princesses arméno-byzantines de *Malatya*/Mélitène, sous la souveraineté du prince *Xōril*/Gabriel (vers 1082-1102), qui s'étend à toute la région environnante, est non moins remarquable. On ne connaît pas le nom de l'épouse de Gabriel, mais elle joue un rôle de grande envergure dans l'exercice du pouvoir souverain de la principauté. Ainsi on la voit mener l'ambassade reçue par le sultan Mâlik Shah en 1086 à Bagdad, qui confirme leur pouvoir après la conquête seljukide. C'est encore elle qui tient la forteresse, dans une ultime résistance, face aux Dânischmendides qui retiennent déjà son époux prisonnier. La captation des ressources fiscales et l'entretien d'une puissante force armée de fidèles à sa solde permet au couple de mener un grand train de vie et de multiplier les fondations et les donations. Leur fille *Morfia*/Eumorphia a une trajectoire encore mieux documentée, autant dans les sources franques, par son mariage avec le puissant comte latin d'Édesse Baudouin du Bourcq, que par l'épopée du *Danishmendnâme*, dans laquelle elle est présentée comme la fille du redoutable oncle de l'empereur des Romains, qui est l'adversaire principal des héros *ghazi* du récit, et qui finit par se marier avec l'émir en se convertissant à l'islam[509].

De manière générale, les femmes arméniennes de l'aristocratie dynastique, ou même de la petite noblesse, ont ainsi certainement joué dans les reconfigurations entre les

---

[508] DÉDÉYAN (G.), *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés. Étude sur les pouvoirs arméniens dans le Proche-Orient méditerranéen (1068-1150)*, vol. 1, Lisbonne, 2003, p. 1287-1296.

[509] DÉDÉYAN (G.), *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés. Étude sur les pouvoirs arméniens dans le Proche-Orient méditerranéen (1068-1150)*, vol. 1, Lisbonne, 2003, p. 951-986.

pouvoirs latins et islamiques un rôle permettant à ceux-ci de prendre pied dans les réseaux dynastiques régnant sur les communautés chrétiennes du secteur, sans en bouleverser justement l'organisation gouvernementale.

Outre cette empreinte dans les récits épiques de ses successeurs, l'érosion de l'aristocratie dynastique arménienne post-impériale après le premier tiers du XIIIe siècle, partout dans le secteur du Vaspurakan, laisse aux communautés arméniennes subsistantes deux formes de structures d'organisation du pouvoir.

La première d'entre elles prolonge la forme traditionnelle d'organisation féodale, groupant des communautés de villages liées par une domination commune, autour de sanctuaires, dont l'un joue le rôle de pôle principal. En général, celui-ci est en lien avec d'autres grands sanctuaires, puisqu'en dépit d'un certain archaïsme des formes d'organisation sociale, la communauté ainsi constituée est traversée de circulations auxquelles elle participe plus ou moins directement, et agit pour les transformer, en particulier pour développer au-delà de son horizon réticulaire routinier, son sentiment d'appartenance communautaire.

Ainsi, de tous les sanctuaires de la région, celui d'Ałt‘amar a sans conteste la plus grande envergure. Comme on l'a vu, le restant des faisceaux dynastiques Arcruni s'étant polarisés autour du palais-monastère de cette île du lac de Van, Ałt‘amar est devenu le siège d'un Catholicossat de l'Église arménienne locale, « dissident » vis-à-vis de la hiérarchie cilicienne, mais d'un traditionnalisme sans faille et lié au reste du clergé arménien de l'*Arewelk‘* durant la période de l'Ilkhanat. L'apogée de ce pôle est d'ailleurs alors atteint durant le long règne du catholicos Zak‘aria (vers 1296-1337). C'est à ce moment qu'est produite une des copies du *Patmut‘iwn T‘ovmayi Arcrunioy*/Histoire de Thomas Arcruni, réalisée en 1303 à la demande de Step‘annos Ōrbēlean, alors évêque du Siwnik‘[510]. Le colophon du manuscrit est l'occasion de dérouler toute la tradition

[510] Annexe 1, 3/14, feuille 1301-1320, pour la référence du colophon édité en arménien.

historique lettrée sur laquelle la cour catholicossale et son réseau de fidèles du Vaspurakan prétendent s'appuyer, en se reliant à l'histoire commune de l'Arménie chrétienne. Dans le même ordre d'idées, un autre colophon accompagnant une copie de la Bible établit une généalogie mythologique complète remontant aux Aršakuni, selon le même dispositif que celui que l'on a vu au sein de l'aristocratie dynastique hellénisée de Cilicie, en intégrant la domination mongole au tableau ainsi proposé[511]. Il s'agit là d'une production du *scriptorium* du sanctuaire de l'île de Lim, autre fondation importante, sur le lac de Van, du réseau gravitant autour d'Ałt‘amar, renovée à cette époque[512]. À quelques kilomètres de la rive orientale du lac, s'élève la célèbre montagne du Mont Varag, où se situe le grand *vank‘*/monastère du même nom[513], placé lui aussi dans l'orbite du catholicossat d'Ałt'amar. Les colophons des manuscrits produits autour de ce sanctuaire mettent à jour un aspect différent et plus élémentaire de l'organisation gouvernementale du secteur. Le sanctuaire a un rayonnement de grande envergure grâce à la fameuse relique dite de la Vraie Croix qu'il abrite, qui est transportée à de nombreuses reprises vers le Levant au XIe siècle, avant de revenir au monastère et d'être ensuite envoyée en Utik‘ au XIIIe siècle. Si l'aristocratie dynastique s'empare à son gré de cette relique, qui finit par échapper définitivement au sanctuaire, le fonctionnement de celui-ci doit tout au dynamisme du réseau local de villages arméniens et aux couvents secondaires qui s'y trouvent. L'action de la notabilité de service s'y développe avec une grande évidence,

511 Annexe 1, 3/150, feuille 1301-1320, pour la référence du colophon édité en arménien.

512 MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe s.)*, T. 1, Paris, 2012, p. 691-692.

513 Documenté avec des photographies et des plans : THIERRY (J.-M.), « Les monastères arméniens du Vaspurakan », *in* REArm VI (1969), p. 141-180. Vue d'ensemble résumée dans MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe s.)*, T. 1, Paris, 2012, p. 689-692.

notamment à partir du tournant des XIIIe et XIVe siècles[514]. Les autres sanctuaires de la région fonctionnent selon la même organisation observable avec plus de précision à Varag[515], y compris d'ailleurs ceux du Sasun[516].

La seconde structure d'organisation gouvernementale est illustrée par la vie dans les agglomérations islamisées de la rive nord du lac de Van, *Xlat'*/Ahlat, *Arckē*/Adilcevaz et *Arčēš*/Erciş[517]. La région, moins escarpée, est plus favorable au développement d'une vie urbaine organisée ici selon le cadre fiscalo-militaire de la souveraineté islamique. On a déjà pu présenter l'importance de la population arménienne et de son rôle dans le secteur. Les hybridités qui se réalisent dans ce cadre annoncent déjà des phénomènes que l'on observera ailleurs et ensuite, dans celui des diasporas, et surtout dans celui des villes cosmopolites de l'Orient ottoman. Outre l'empreinte remarquable laissée dans l'architecture monumentale locale par ses hybridités, les relations de pouvoir liant ces villes au reste des communautés arméniennes du secteur sont aussi repérables dans la culture lettrée des colophons. Celles-ci apparaissent bien entendu essentiellement à travers la question des relations fiscalo-judicaires avec les pouvoirs souverains islamiques, notamment à propos de la levée d'impôts ou à propos du paiement d'une amende ou d'une rançon concernant la confiscation d'un livre religieux. La trajectoire du

---

514 Pour le sanctuaire directement : 2/695, feuille 1281-1300, 2/809, feuille XIIIe s. non daté, on a aussi le fameux colophon, important au plan de l'organisation des pouvoirs autour de la fiscalité : Annexe 1, 3/178, feuille 1301-1320, sur lequel nous reviendrons, et 3/478, feuille 1341-1360 pour la référence des colophons édités en arménien. Le village de Awanc', orthographié aussi Awans, fournit de nombreux exemples de l'intervention de la notabilité de service locale. Il est situé sur la rive du lac de Van et est très bien documenté : 3/30, feuille 1301-1320, 3/74, feuille 1301-1320, 3/171, feuille 1301-1320, 3/462, feuille 1341-1360.

515 Les monastères de la région de Mokk' et de Xizan sont documentés dans THIERRY (J.-M.), « Les monastères arméniens du Vaspurakan » *in* REArm VII (1970), p. 123-169, complété dans THIERRY (J.-M.), « Les monastères arméniens du Vaspurakan, VII », *in* IX (1973-1974), p. 191-232 et THIERRY (J.-M.), « Les monastères arméniens du Vaspurakan, VIII », *in* REArm XI (1975-1976), p. 377-422. Pour les monastères occidentaux du lac, avec l'exemple d'un ermitage isolé du secteur THIERRY (J.-M.), « Les monastères arméniens du Vaspurakan, IX », *in* REArm XII (1977), p. 185-214. Ceux de la vallée du Hoşap Su, un affluent du lac de Van venant du sud-est dans THIERRY (J.-M.), « Les monastères arméniens du Vaspurakan », *in* VIII (1971), p. 215-228.

516 Présentés dans MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe s.)*, T. 1, Paris, 2012, p. 692-697.

517 Les monastères arméniens du nord du lac de Van sont documentés dans THIERRY (J.-M.), « Les monastères arméniens du Vaspurakan », *in* REArm IX (1972), p. 137-178.

célèbre *Čarəntir*/Homélaire de Muš, principale agglomération du Sasun, permet par exemple d'illustrer ces relations[518]. Le livre en question est déjà en lui-même une illustration des influences entre la culture islamo-persane locale et la culture arménienne du secteur. Il s'agit d'un ouvrage de très grande taille, 70,5 x 55 cm, pour près de 30 kg. C'est d'ailleurs le plus grand manuscrit arménien existant, dépassant de beaucoup le format des réalisations, déjà volumiseuses, dont nous avions parlé autour de Marem de Kars. Il y a dans un cas comme dans l'autre sans doute aussi une réception de la tradition islamique de disposer d'un Coran de très grand volume pour orner les mosquées, ce qui en fait d'autant plus une confiscation symboliquement significative pour les juges musulmans. À suivre le colophon d'un relieur de 1205, rédigé dans l'ouvrage, initialement la commande a été faite pour un certain Astuacatur, un *ŗays*/chef de village dans la région de Bayberd en Haute-Arménie, dont il était sans doute un des princes dirigeants. Ce type de notable est bien connu par ailleurs, comme dirigeant de son village ou, la plupart du temps, d'un réseau de plusieurs villages ou hameaux, nommé par une autorité souveraine dont il dépend sur le plan fiscalo-militaire[519]. Il est chargé de lever les impôts sur sa communauté et dispose, outre ses propres propriétés, de la charge de bénéfices publics qu'il administre avec ses proches, probablement dans le cadre d'une assemblée. Astuacatur est ainsi qualifié selon le scribe du colophon comme *ałk'atasēr*/protecteur de ses fidèles, et en l'occurrence plus précisément du clergé local. Il exerce aussi la justice sur sa communauté selon la coutume locale, là aussi dans le cadre d'une assemblée, avec parfois des notaires, puisque comme nous l'avons vu avec le colophon présentant la donation de P'arenjem, il existait des serments collectifs formalisés, avec témoins[520].

---

[518] Annexe 1, 2/18, feuille 1201-1220, pour la référence du colophon édité en arménien. Présentation des hypothèses concernant la production de cet ouvrage, probablement réalisé dans les monastères du Mont Sepuh dans la région d'Erznkay, MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe s.)*, T. 1, Paris, 2012, p. 646 et p. 695.

[519] AMOUROUX-MOURAD (M.), *Le Comté d'Édesse (1098-1150)*, Paris, 1988, p. 126-129.

[520] Voir *Supra*, et Annexe 1, 1/156, feuille 1081-1100, pour la référence du colophon édité en arménien.

Ce [*ŕays*] eut manifestement des déboires avec l'émir *Saltuklu*/Saltukide ʻAla al-Dîn Mansûr (1201-1202) de *Karin*/Erzerum qui le fit mettre à mort et confisqua le livre. Ensuite ce dernier est à son tour éliminé par le Seljukide Suleiman II (1196-1204) qui annexe son territoire, mais doit faire face immédiatement à l'élan de la reconquête arméno-géorgienne des Zakʻarean. Le livre finit aux mains d'un juge musulman, nommé à *Xlatʻ*/ Ahlat, où ce dernier part s'établir. Il accepte, après l'avoir gardé secrètement deux ans, sans doute pour laisser passer un délai de circonstance afin d'éviter d'avoir à le remettre à d'autres, de le vendre à la communauté arménienne du Sasun, organisée autour du monastère *Surb Aŕakʻeocʻ*/Saints Apôtres de Muš, avec laquelle il avait manifestement établi des liens. On voit à cette occasion que la population arménienne locale conserve des institutions en capacité d'agir, alors même que la domination des Tʻornikean dans la région s'est achevée quelques décennies plus tôt[521]. Le rachat fait l'objet d'une âpre négociation en raison du prix exorbitant exigé, dépassant les 800 *dahekan*/livres d'argent, soit l'équivalent de plus de 60 années de revenus, si on admet qu'un *dahekan* représente un revenu moyen d'un mois de travail. Une douzaine de personnes peut-être, composant sans doute l'assemblée des notables de la communauté [*žołovurd*], vu le nombre et sa symbolique, engagent donc les revenus de leurs bénéfices [*halal ardeancʻ*] à hauteur de leurs moyens. Le principal donateur engage ainsi 400 *dahekan*. Certains d'entre eux engagent toutefois des revenus manifestement privés, liés à leur activité professionnelle, comme un boulanger dont la profession est ici exprimée selon le terme arabe [*xapaz*]. Mais on peut considérer que cette profession a alors toutefois une dimension fiscale, ou du moins publique, dans l'organisation d'une communauté locale. Une femme nommée Uzik engage aussi d'elle-même 30 *dahekan*, autant que le boulanger, ce qui est une somme remarquable. Quoi qu'il en soit, cet exemple illustre à la fois l'importance de

[521] On peut d'ailleurs noter que la princesse Tʻamta accorde ensuite, dans les années 1220, des immunités à ces communautés du Sasun lors de son règne à *Xlatʻ*/Ahlat, voir EASTMOND (A.), *Tamta's World. The Life and the Encounters of a Medieval Noblewoman from the Middle East to Mongolia*, Cambridge, 2017, p. 8.

l'organisation de la notabilité de service locale, milieu au sein duquel la participation des femmes était habituelle, et ses liens avec les autorités islamiques, ainsi que l'envergure des moyens que celle-ci était en capacité de mobiliser en s'assemblant.

La période de l'Ilkhanat, entre les années 1260 et 1330 en particulier, est ainsi marquée par un essor sans précédent de la production de colophons dans le secteur, comme nous avons pu l'établir (fig. 5, *supra*). Cet essor profite à ces deux structures d'organisation qui se manifestent ainsi plus clairement dans notre documentation. De ce fait, les colophons de toute cette période, concernant la production de l'est du lac de Van, reconnaissant le catholicossat d'Ałt‘amar, mentionnent systématiquement en premier la couverture de l'Empire mongol en des termes le plus souvent favorables[522]. Ceci est vrai au moins jusqu’à la fin des années 1310, quand l'islamisation de l'Ilkhanat et ses difficultés militaires vont de plus en plus de pair avec une pression fiscale encore accrue sur les chrétiens. C'est sur ce même secteur oriental du lac de Van que semble s'être exercée la pression la plus forte. C'est en tout cas là, autour du sanctuaire de Varag, qu'elle est le mieux documentée, notamment par un colophon de première importance sur le sujet. Il s'agit d'un colophon porté sur la copie d'un exemplaire des *T‘ułt‘ Pōłosi yew Yesayeay Margarēi*/Épîtres de Paul et Prophète Esaïe[523], daté de 1318 et réalisé par le scribe Yakob. Dans ce colophon, on voit que les exactions fiscales mongoles sont alors le fait de bandes agissant à la marge de l'Ilkhanat, à l'occasion d'une crise de succession. Leurs opérations s'apparentent à du pillage opportuniste. Face à ses abus, les populations locales désertent et cherchent refuge le temps que le pillage cesse, dans les zones montagneuses. Le souvenir pénible de ce raid vient ainsi d'abord de sa durée : le pouvoir

---

[522] Surtout à partir de la fin du XIIIe siècle : Annexe 1, 2/695, feuille 1281-1300, on trouve un portrait élogieux du *Xan Łazan*/Khan Ghazan (1295-1304), Annexe 1, 3/27 et 3/30, feuille 1301-1320, et de son successeur *Ōlǰat‘u*/Oldjaïtou (1304-1316), 3/57, feuille 1301-1320, pour la référence du colophon édité en arménien.

[523] Annexe 1, 3/178, feuille 1301-1320, pour la référence du colophon édité en arménien. Traduction en anglais disponible et plus large que l'édition arménienne utilisée du colophon dans SANJIAN (A. K.), *Colophons of Armenians Manuscripts, 1301-1480*, Cambridge (Mass. USA), 1969, p. 60-61.

central ayant tardé à y mettre un terme, les opérations ont repris plusieurs mois de suite. On note néanmoins les hésitations des pilleurs à s'en prendre franchement aux fondations religieuses; ils n'attaquent que celles qui sont effectivement désertées. L'outrage est d'autant plus scandaleux que le colophon rappelle justement que le patriarche Zak‘aria d'Ałt‘amar, sous la juridiction de qui est placée la communauté, a obtenu de l'Ilkhan un édit [*arłex*] exemptant le clergé et les fondations religieuses conventuelles de toute levée fiscale [*harkapahanǰut‘iwn*]. Cette exemption confirme bien ce que l'on a pu observer dans l'*Arewelk‘* soumis à l'Ilkhanat, et l'on voit ici que c'est par cette protection juridique du pouvoir souverain impérial que la communauté entend réagir. En revanche, ces immunités ne concernent pas les civils [*ašxarhakan*] et les militaires [*tłay*], pareillement soumis à la levée de l'impôt. Ces deux catégories fiscales sont similaires à celles repérables dans les usages byzantins de la même époque, qui distinguent depuis le IXe siècle les foyers fiscaux des *politikón*/civils et des *stratiotikón*/militaires[524], au sein desquels émerge la notabilité des *árkhontes*/puissants, auquel répond le terme arménien [*išxan*]. Il apparaît au rédacteur de ce colophon comme une oppression de taxer identiquement les uns et les autres, entraînant dans l'organisation sociale traditionnelle des effets délétères perturbants. C'est le caractère général et non différencié de cette levée qui suscite, avec son mode opératoire s'apparentant à du pur pillage, l'indignation. Même les notables musulmans [*tačik*] des villes [*k‘ałak‘*] sont pressurés, mais les chrétiens font l'objet d'une taxation plus dure. Pour distinguer les uns des autres, ce qui est aussi significatif de la difficulté à faire une différence à priori, les commandants mongols en charge de la levée, imposent une marque bleue [*nšan kapoyt*] sur les épaules des chrétiens. Outre le caractère humiliant du dispositif, la couleur bleue, dans la symbolique islamique, est la marque de l'ennemi acharné et du mécréant maudit,

[524] PATLAGEAN (E.), *Un Moyen Âge grec. Byzance IXe-XVe siècle*, Paris, 2007, pp. 206-220.

alors que dans la symbolique arménienne, le bleu est associé à la justice divine[525]. Les Arméniens sont donc ici collectivement frappés d'un tabou au sens strict, d'une grande dureté mais qui apparaît néanmoins exceptionnel. Cette mise au tabou illustre toutefois le tournant pris par l'Ilkhanat vis-à-vis des chrétiens. En frappant de manière indifférenciée les sociétés arméniennes gravitant autour de Varag, l'imposition islamique mongole contribue ainsi à renforcer les hiérarchies en les polarisant et à souder le groupe autour de son identité commune. Au bout du compte, au sein de la notabilité locale des [*ašxarhakan*] et des [*tłay*], émerge au XVe siècle la nouvelle élite aristocratique des [*paron-tēr*] propriétaires terriens, seigneurs séculiers et protecteurs de l'Église, par laquelle ils sécurisent leurs immunités et leur pouvoir de gouvernement sur les communautés locales, face aux pouvoirs souverains des empires islamiques[526].

Les communautés arméniennes urbaines, regroupées dans les villes islamisées du nord du lac de Van ont connu une évolution qui suit un rythme et des formes comparables. L'exemple de la communauté d'*Arčēš*/Erciş peut ici être bien documenté entre les années 1280 et les années 1330 notamment[527]. La ville a le statut de métropole [*mayrak'ałak'*] jusqu'à la fin du XIIIe siècle, indiquant le siège pourvu d'un évêque, consacré par le patriache d'Ałt'amar. Ce statut n'est plus ensuite systématiquement affirmé, mais la communauté arménienne locale se montre remarquablement active et productive : des [*vank'*] ruraux et des sanctuaires urbains sont fondés, comme *Surb Yovhannēs* et *Surb Astuacacin* par un certain Šnofor, fils de Frang, signalés en 1309[528]. Il semblerait que la

---

[525] BAIS (M.), "Kapoyt/Blue: Tracing the Armenian History of a Colour", *in* LANX 11 (2012), pp. 84-109.

[526] MUTAFIAN (C.), VARDANYAN (E.), "Aghtamar. Capitale du Vaspourakan", *in* DONABEDIAN P. et MUTAFIAN C. (dir.), *Les douze capitales d'Arménie*, Paris, 2010, p. 242.

[527] Annexe 1, 1/353, 2/486, 2/499, 2/556, 2/557, 2/636, 2/666, 2/681, feuille 1281-1300, 3/36, 3/46, 3/48, 3/64, 3/69, 4/1786, 3/143, 3/168, 7/37, 5/1138, feuille 1301-1320, 3/295, 3/329, feuille 1321-1340, pour la référence des colophons édités en arménien.

[528] Annexe 1, 4/1786, feuille 1301-1320, pour la référence du colophon édité en arménien.

destruction de la ville par un raid en 1276[529] ait favorisé l'émergence d'une certaine autonomie gouvernementale des Arméniens de la ville et de sa région [*gawaṙ*], qui se maintient pratiquement sur toute la période étudiée. Par la suite, l'islamisation croissante de la ville et du secteur restreint ces capacités gouvernementales locales et la communauté arménienne développe alors une existence semblable à celle que l'on observe dans les autres villes cosmopolites islamisées en direction de la Mésopotamie, comme Bitlis, Amid ou Mardin. Le développement de cette vie urbaine et des réseaux de circulation, notamment commerciaux, qui l'animent et la traversent, pousse aussi à l'émergence d'une nouvelle élite marchande qui investit de manière toujours plus visible l'économie mémorielle et les donations. À vrai dire, rien n'indique toutefois que cette nouvelle élite soit composée à partir d'autres secteurs que ceux de la notabilité de service, dont la richesse est d'origine fiscalo-militaire. Il se peut tout aussi bien qu'il s'agisse de notables des *tun*/maisons fiscales de la notabilité traditionnelle, qui se saissisent des opportunités, liées à la croissance des échanges marchands, pour accroître leur fortune et les moyens d'exercer leur pouvoir. On en voit un exemple avec Xut'lupēk, un riche marchand [*vačaṙakan*] de la ville de Muš, dans le Sasun, en 1359, qui aide le scribe Martiros à la réalisation d'une copie des *Meknut'iwn Sałmosac' Nersisi Lambronac'ioy*/Commentaires des psaumes de Nersēs *Lambronac'i*[530]. Son nom en lui-même, portant le titre turco-islamique de *pēk*/dirigeant, évoque la notabilité de service, de même que ses parents, Ašraf et Tiknac', sont qualifiés de dirigeants [*paron*]. Aussi, il est lui-même qualifié de savant [*imastun*], au sens de cette éducation initiatique dont nous avons vu le cursus repérable, à travers les portraits du rôle éducatif des reines et des princesses de l'aristocratie dynastique. Il se peut donc que ce marchand soit un descendant de cette notabilité des serviteurs honorables qui composaient jadis

[529] Annexe 1, 2/376, feuille 1261-1280, pour la référence du colophon édité en arménien.

[530] Annexe 1, 3/528, feuille 1341-1360, pour la référence du colophon édité en arménien.

l'assemblée et la cour des T‘ornikean, et qui poursuivent dans ce cadre transformé, le pouvoir de gouvernement [*k‘ałak‘awarut‘iwn*] de leur communauté.

Dans ce cadre ainsi décrit, quel portrait peut-on restituer des femmes de la notabilité locale et de leur engagement à travers les colophons du secteur ?

Nous avons pu établir (Fig. 19, *supra*) que la participation des femmes de la notabilité de service dans ce secteur, comparativement aux autres, était marquée par un plus haut niveau d'engagement personnel. Si, dans l'ensemble, la participation des femmes de ce niveau se fait préférentiellement de manière collective, soit dans le cadre du couple ou de la famille nucléaire, soit dans celui d'une association, sous une forme ou un autre, un certain nombre de femmes émergent dans ce milieu de manière personnelle. Ceci offre la possibilité d'établir des portraits de leur engagement, à partir des formes de leur participation à l'économie des colophons.

La valeur la plus manifestement mise en avant pour présenter l'engagement de ces femmes est ainsi celle du service honorable, dans le sens où certaines d’entre elles s'expriment comme religieuses, ou femmes pieuses, et portent donc le qualificatif de [*caṙay*] ou [*ałaxin*]. On connaît ainsi l'existence d'une congrégation des *Surb Kusank‘*/ Saintes Vierges[531], dans la région [*gawaṙ*] du *K‘aǰberunik‘*/les Très Fertiles[532]. Le couvent a été fondé par le Patriache Zak‘aria, sur un site magnifique surplombant le lac de Van[533]. Cette congrégation est organisée autour d'un sanctuaire dédié à la *Astuacacin*/Mère de Dieu. Des femmes participent aussi à la vie religieuse de cette congrégation comme la religieuse [*krōnawor*] nommée T‘ēonoy, dont le nom religieux est Hṙip‘simē, du nom significatif de la sainte fondatrice du christianisme arménien. Cette Hṙip‘simē doit être une

---

[531] Il s'agit d'une communauté de moines masculins, avec peut-être des communautés de femmes religieuses rattachées à leur congrégation.

[532] Annexe 1, 3/49, 3/54, feuille 1301-1320, pour la référence du colophon édité en arménien. Carte HARUT‘YUNYAN (B. H.) (dir.), *Hayastani Patmut’yan Atlas* [=*Atlas historique de l'Arménie*], Tome A, Erevan, 2005-2006. (en arm.), p. 64-65.

[533] Annexe 1, 3/54 - 3/168, feuille 1301-1320, pour la référence du colophon édité en arménien.

veuve ou une dame non mariée d'une puissante famille locale. Par la présentation de ses qualités, on retrouve le même modèle du gouvernement observé jusque là : elle est ainsi surnommée pure [*srbasēr*], sur le plan de la capacité au contrôle de soi [*yanjanjič'*] et empressée au travail [*žrajan*] sur le plan de la capacité à œuvrer [*šinut'iwn*]. C'est ainsi elle qui commande directement en 1305 une copie du *Madean Vołbergut'ean Grigori Narekac'ioc'*/Livre des Lamentations de Grégoire de Narek, pour son usage, et peut-être aussi celui de sa communauté[534]. La communauté dans son ensemble a aussi été dotée, en 1306, d'une copie des *Meknut'iwn Kat'ołikeayc' T'łt'oc' Sargsi Šnorhalioy*/ Commentaire des Épîtres Catholiques par Sargis Šnorhali[535]. L'un et l'autre ouvrage témoignent d'une activité pieuse intense fondée sur l'étude des ouvrages théologiques et la pratique ascétique conforme au traditionnalisme de l'Église arménienne apostolique. On peut supposer l'existence d'une bibliothèque relativement bien fournie dans le couvent.

L'onomastique locale reflète aussi la réception, au sein des femmes de la notabilité, de ces valeurs affirmant le service honorable. Ainsi, le prénom *Mart'ay*/Marthe est relativement courant au sein de cette couche et les colophons font apparaître de nombreuses femmes le portant tout au long du XIVe siècle[536]. *Mart'ay*/Marthe, modèle de la servante du Christ, est une de ces femmes disciples de Jésus, dont la figure est mise en avant dans les sermons et les représentations religieuses de notre période, comme nous avons pu le voir en *Arewelk'* avec les productions de Glajor notamment. C'est explicitement en ces termes qu'un colophon d'une copie d'un Évangile réalisée en 1276, dans la congrégation du *Ǝncayeac' vank'*/couvent des Oblats, présente une femme [*kin*],

[534] Annexe 1, 3/49, feuille 1301-1320, pour la référence du colophon édité en arménien.

[535] Annexe 1, 3/54, feuille 1301-1320, pour la référence du colophon édité en arménien.

[536] Annexe 1, 3/1, 3/54, feuille 1301-1320, 3/375, feuille 1321-1340, 3/443, 3/461, 3/498, feuille 1341-1360, 3/628, 3/637, feuille 1361-1375, pour la référence des colophons édités en arménien.

croyante modèle de la ville [*k'ałak'*] de *Arčēš*/Erciş, nommée Tōnast'i/Tōnatikin, qui « *participait à la bonté du Christ, comme Marthe et comme Marie* »[537].

En ce sens aussi, le portrait donné de la dame Awagtikin, dont le nom signifie littéralement « la Dame dirigeante », dans le colophon porté sur la copie d'un Évangile restauré au XIIIe siècle à Varag, illustre cette diffusion des valeurs gouvernementales du service honorable vers ces femmes de la notabilité :

> « *Grâce à Dieu Tout-puissant, illustre bienfaiteur, et par la Parole de Dieu, Awagtikin grande pécheresse, servante [*ałaxin*] de Dieu et servante [*ca(ay*] du Seigneur Jésus-Christ, je me suis associée [*miabanem*] à la fameuse et grande sainte congrégation [*uxt*] de Varag. J'ai fait don, pour restaurer à nouveau ce saint Évangile, de mes justes revenus [*ardar ardeanc'*], pour la reliure, avec la couture et le collage du dos, l'enluminure, la couverture d'argent ornementée avec des décors ; en mémoire de moi et de mes parents, paron Manouēl et son épouse [*zugakic'*]. Et maintenant, je vous prie par le Seigneur, ô cohortes des chœurs célestes, vous qui vous illuminez ce divin contenant des enseignements du Seigneur, et qui rencontrez furtivement ces empreintes <divines>, dites le cœur rempli : Seigneur Jésus prend pitié avec ta douceur des ci-dessus nommés, et que le Christ Dieu prenne pitié de ceux qui font mémoire et de ceux dont il est fait mémoire, par l'Autre Vie et l'Autre Monde, qui est béni de toute éternité.* »[538]

La restauration en question porte sur un exemplaire remarquable, connu sous le nom d'Évangile de la reine [*t'aguhi*] Mlk'ē, daté du IXe siècle. Exactement comme Xayter le savant (*čanač'iwr*) avec son épouse Emenik qui avaient fait restaurer, en 1220, l'Évangile

---

[537] Annexe 1, 2/376, feuille 1261-1280, pour la référence du colophon édité en arménien. Ce colophon contemporain de la reine Keŧan cite par ailleurs la souveraineté de Lewon, roi [*t'agawor*] des Arméniens, fils de la reine [*t'aguhi*] Zapel. Au delà de l'anecdote, on voit là une illustration de la diffusion des modèles de représentations de la souveraineté élaborée en Cilicie, au gré des circulations des hommes mais aussi des copies de manuscrits.

[538] Annexe 1, 2/809, feuille XIIIe s. non datés, pour la référence du colophon édité en arménien.

du *Patrik*/Patrice Smbat réalisé à la cour de Marem de Kars, on voit ici un exemple de prolongement des pratiques de donations, et de la circulation des biens matériels et symboliques dans l'économie du don, de l'aristocratie dynastique à la notabilité de service, qui assume désormais seule le relais.

La donation de Awagtikin met en œuvre des revenus issus de ses bénéfices [*ardar ardeanc'*], et on la voit se présenter de manière généalogique, en nommant ses parents, identifiés comme membre de cette notabilité dirigeante [*paron*], et dont elle a manifestement hérité du patrimoine et des bénéfices. La donation est particulièrement détaillée en pratique, et on voit le soin apporté pour rendre à ce livre un lustre majestueux complet. Le nom de cette femme, Awagtikin, tout comme le fait qu'elle se présente comme une religieuse [*ałaxin*] et [*caŕay*] mais aussi [*miabanem*], laisse à penser qu'elle était au sein de sa communauté dans une position de dirigeante, sans doute avec une envergure distingable[539].

De manière comparable, on peut suivre dans une série de plusieurs colophons[540], le parcours d'une de ces femmes dirigeantes avec un peu plus de profondeur, en prenant l'exemple de Xowand Xat'un, fille du *tanutēr*/seigneur de maisonnée Kostand et d'Awagtikin, présentés comme des initiés [*imastun*], œuvrant à appuyer la prédication de l'Évangile. Il est difficile d'établir si la Awag Tikin en question ici est apparentée à celle vue dans le précédent exemple, mais il serait possible qu'elle puisse être sa petite-fille[541]. Quoi qu'il en soit, la famille de Xowand Xat'un semble être une des familles dirigeant le village [*giwł*] de Lōngšēn, dans l'orbite d'Ałt'amar. Les membres de la famille sont

---

[539] On peut supposer que cette Awagtikin puisse être la soeur du célèbre scribe local Daniēl, qui évoque la mort de sa soeur, ainsi nommée, en 1309 Annexe 1, 3/84, feuille 1301-1320, pour la référence du colophon édité en arménien. Il en rappelle encore le souvenir en 1312 lors d'une commande qu'il réalise avec son autre soeur Mariam et son frère T'ovmay, Annexe 1, 3/116, feuille 1301-1320, pour la référence du colophon édité en arménien.

[540] Annexe 1, 3/284, 7/44, feuille 1321-1340, 3/496, 1341-1360, 3/592, 1361-1375, pour la référence des colophons édités en arménien.

[541] Le nom Awag portée par des dames de la notabilité locale est toutefois relativement courant à cette époque, par exemple, une autre Awag de ce même milieu en 1333 : Annexe 1, 3/320, 1321-1340, pour la référence du colophon édité en arménien.

propriétaires héritaires [*azgatohm*] de biens, leur permettant de tenir leur rang dans leur communauté. Est cité dans le premier colophon où l'on repère cette famille, en 1330, un autre couple de *tanutēr*/seigneurs de maisonnée avec lesquels ils semblent liés dans la réalisation de la copie d'un Évangile, pour le sanctuaire de leur village, *surb Yovhannēs*. Le frère de Xowand Xat‘un porte d'ailleurs le nom de Vohannēs lui-même. Le don d'un Évangile à l'église de leur village est en tout cas un acte fort, ceci d'autant plus qu'ils résident sans doute eux-mêmes à Lōngšēn, ou à proximité immédiate, et que lors des messes et surtout des fêtes, leur nom sera associé au Livre. On peut supposer leur rôle dans l'organisation des fêtes, ces dernières jouant un rôle structurant pour la communauté, et permettant d'affirmer et de mettre en scène les fidélités. Traditionnellement, ce sont aussi à ces occasions que s'échangent les serments, les taxes et les dettes, et que se rend la justice locale.

On retrouve Xowand Xat‘un quelques années plus tard, en 1355, mariée à Murat, ornée des qualités pieuses de l'ataraxie [*hamest*], qui offre une copie de l'Évangile au sanctuaire de la *surb Xač‘*/Sainte Croix d'Ałt‘amar. Le contexte souverain est présenté de manière dramatique dans le colophon, les dynasties arméniennes, spirituelles et séculières, ayant chuté partout, alors que celles de l'Antéchrist répandent leur tyrannie. Ceci n'empêche néanmoins pas Xowand Xat‘un et son époux de faire cette prestigieuse donation pour soutenir le sanctuaire, cœur de leur réseau, alors que le trône patriarcal est vacant. Ils impliquent leur fils aîné, Amir Sargis, ce qui peut-être aussi une manière de se placer dans ces circonstances difficiles, en vue de jouer un rôle plus central pour la suite. Cela a dû effectivement payer, puisqu'on voit Amir Sargis devenu un des *tanutēr*/seigneurs de maisonnée les plus en vue d’Ałt’amar, en 1368, racheter un Évangile venu du Siwnik‘ pour 250 *dahegan*/livres d'argent en faveur du grand sanctuaire. Il opère cet achat avec son épouse, des proches et sa mère toujours vivante, Xowand, son père Murat semblant alors décédé. Enfin, on peut noter que les moyens mis en œuvre par Xowand et sa famille,

notamment lors de la donation déterminante de 1355, illustrent aussi les transformations en cours. La dépense engagée [*cax*] est présentée en deux parties : d'un côté les revenus honorables [*ardar vastak*] et de l'autre la « *richesse donnée par Dieu* » [*astuacatur mecut‘iwn*], une manière sans doute de présenter la richesse acquise par le jeu des échanges et des circulations, qui poussent en avant les forces du marché, plus loin et plus efficacement que celles mises en œuvre par l'économie agraire fiscalo-militaire. Cette distinction reflète à sa manière le trouble des puissants face aux nécessités qui les entraînent à diversifier leurs sources de richesse pour tenir leur rang et s'insérer dans les dynamiques de leur époque, alors même que se sont ces mêmes dynamiques qui sapent toujours plus les fondements traditionnels de l'organisation sociale dont ils sont les héritiers.

Malgré les élans apocalyptiques exprimés dans les colophons de la période, qui reflètent un effondrement dramatique de l'ordre souverain d'alors, les capacités gouvernementales de la notabilité locale se renforcent. On pressent bien, toutefois, que les capacités souveraines arméniennes, et même plus largement chrétiennes, sont désormais défaillantes de manière durable. Mais les capacités de gouvernement, elles, se renforcent. Les structures éducatives semblent ainsi se consolider, en tout cas, elles apparaissent de manière désormais visible dans les colophons. Un exemple remarquable est celui donné dans la copie d'un *Koč‘umn əncayut‘ean Kiwrłi Yerusałēmac‘ioy*/ Catéchisme de Cyrille de Jérusalem, réalisé en 1316 à Ałt‘amar par le scribe Daniēl[542], à la demande de Tirac’u. Il est présenté comme un *dprapet*/maître d'école, *aṙajnord*/guide et prélat de *Surb Vardan*/Saint Vardan, une série de charges relevant du lexique du pouvoir dans sa dimension gouvernementale. Les parents de Tirac‘u ne sont pas nommés mais ils sont présentés comme membres de la notabilité de service locale

[542] Daniēl est connu comme un des plus célèbres scribes du sanctuaire. C’est notamment lui qui a réalisé la copie de l'*Histoire des Arcruni* commandée par l'évêque Step‘annos Ōrbēlean en 1303, MUTAFIAN (C.), *L’Arménie du Levant (XIe-XIVe s.)*, T. 1, Paris, 2012, p. 687. Annexe 1, 3/156, feuille 1301-1320, pour la référence du colophon édité en arménien.

[*azgatohm*]. La charge de Tirac'u s'exerce sous la couverture du *hayrapetut'iwn*/patriarcat d'Alt'amar, au sein de la *k'alak'*/ville de Van, et ses fondations sont présentées comme étant son *sep'akan*/patrimoine constitué de la dépense de ses *ardar vastakoc'*/revenus honorables, qui servent aussi à alimenter en donations les institutions ainsi fondées. On peut donc supposer, au vu de cet exemple de donations, que cette école disposait d'une bibliothèque destinée à former d'abord le personnel religieux de la région, mais sans doute aussi une partie des catéchumènes de la notabilité, garçons et filles, parvenus à l'âge du cursus scolaire [*ənt'ac'ic' hasakin*]. Visiblement, l'institution avait une dimension large, cumulant la charge de la jeunesse entre l'enfance et l'entrée dans l'âge adulte, et celle des malades [*hiwandk'*], des infirmes [*axtažētk'*] et des personnes mises plus ou moins provisoirement à la marge de la société locale [*nełack'*]. Dans la forme, cette institution est assez similaire à la célèbre mosquée-hôpital de Divriği, fondée en 1229 par la princesse Mengüjekide Turan Melik. Cet exemple reflète l'élargissement de la surface de l'accession à la culture lettrée et avec elle, de l'emprise de la notabilité sur le reste de la société, par l'encadrement charitable[543]. Ce mouvement général, mais ici remarquablement poussé, est sans doute un des facteurs qui explique le nombre important de femmes de la notabilité de service du secteur engagées de manière déterminante dans la production de colophons, comparé à d'autres régions (Fig. 19, *supra*), au point que l'on dispose justement ici de portraits et même de séries pour documenter certaines d'entre elles.

Ce renforcement des capacités et des institutions gouvernementales a eu en tout cas des effets favorables et mesurables sur le niveau d'éducation des femmes, au moins au sein de la notabilité, notamment dans les villes. Ceci les pousse à s'engager activement dans

[543] On trouve aussi un autre exemple d'institution scolaire à Hizan, où un colophon de 1368, réalisé par le scribe Step'annos en mémoire de son épouse Hermelēk' et de ses parents K'urt'amir et Tikin-Melēk'. Il est évoqué ,au sein du sanctuaire de *Surb Sargis*, ce qui semble être une école dirigée par le [*vardapet*] Yohannēs, qui est comparé à *Gamałiēl*/Gamaliel, tenu traditionnellement comme un modèle de maître spirituel (Act. 5:34-39 et 22:3), Annexe 1, 3/596, feuille 1361-1375, pour la référence du colophon édité en arménien.

la participation à la culture écrite. Par exemple, les femmes de la famille de Tēr Vardan sont repérables également comme donatrices. On connaît ainsi une Xērik Tikin, présentée comme sa fille, *ałaxin*/servante du Christ, qui commande une copie des *Meknut‘iwn Kat‘ołikeay t‘łt‘oc‘ Sargsi Šnorhalioy*/Commentaires des Épîtres Catholiques par Sargis Šnorhali, en 1317, avec ses deux propres filles, Aziz Tikin et Tiknac‘ Tikin, dans un colophon où elle est présentée à la première personne[544]. La commande est passée auprès du scribe T‘umay, du *giwł*/village de Awans/Awanc‘, pour l'église *Surb Step‘annos naxavkay*/Saint Étienne le Protomartyr, de la *k‘ałak‘*/ville de Vostan. On voit ainsi un scribe de la *k‘ałak‘*/ville de Hizan, Yovanēs, présenter dans le colophon de la copie d'un Évangile en 1336[545], une femme âgée de son entourage, Xat‘un, qui a joué un rôle déterminant dans sa formation et dans son entreprise de copie au service du *hayrapet*/prélat de la ville, Markos, à la fois par son soutien moral [*yordorič‘ i grels*] et matériel [*ašxateal yew snuc‘eal*]. Sur la forme, on observe partout ici un élargissement du même dispositif d'éducation auquel participent les femmes, que celui décrit en 1190 à propos de la princesse Šahanduxt que nous avons étudié précédemment[546].

Enfin, une autre empreinte de ce mouvement entraînant une participation élargie des femmes de la notabilité de service locale dans la culture écrite, et au-delà d'elle dans les dispositifs de pouvoir qui lui sont liés, se manifeste dans l'enluminure des manuscrits. Celle-ci, qui s'élance localement avec l'essor de l'Ilkhanat et le développement des capacités gouvernementales qui l'accompagne, occupe une place particulière au sein de la peinture médiévale arménienne, tant par le volume important de ses productions que par son style original, qui reflète avec une grande évidence cet investissement de la

[544] Annexe 1, 3/171, feuille 1301-1320, pour la référence du colophon édité en arménien.

[545] Annexe 1, 3/355, feuille 1321-1340, pour la référence du colophon édité en arménien.

[546] Annexe 1, 1/270, feuille 1181-1200, pour la référence du colophon édité en arménien.

notabilité locale dans la culture lettrée[547]. Le style qui prend forme ici expose à sa manière toutes les transformations en cours : il s'appuie sur un goût mêlant le conservatisme des traditions les plus anciennes, voire même d'archaïsmes, à l'expression d'éléments relevant du folklore local représentant la vie de la notabilité locale, avec une attention donnée aux détails exprimant le symbolisme le plus dogmatique à travers un certain réalisme, le rendant sans doute ainsi plus accessible et immédiat.

La participation des femmes de la notabilité locale dans la culture lettrée exprimée par les colophons, permet donc de dessiner les contours des réseaux de gouvernement local de la société arménienne dans lesquels elles étaient engagées. Les femmes de ce milieu pouvaient tout aussi bien organiser une association de femmes entre elles, patronnant directement une commande[548], ou bien intervenir au sein d'une association mixte au sein d'un large collectif de bienfaiteurs[549]. Ce dernier dispositif est appelé, comme nous le verrons ailleurs, à se développer, permettant l'élargissement de la participation à des couches de plus en plus étendues de la notabilité. Comme en *Arewelk'*, la forme des colophons prend dans ce mouvement toujours plus l'allure d'un serment individualisant les personnes, voir d'un contrat notarié, notamment lorsqu'il est question de l'achat ou du rachat du livre concerné[550]. Si l'élargissement de la surface de la participation à la culture lettrée, et avec lui l'augmentation des actes de donations, poursuit formellement la traditionnelle économie du don de la féodalité arménienne sur le plan de la production de livre et de sa destination, elle se voit toujours plus pénétrée de rapports et de dispositifs orientés vers le marché et le jeu des circulations et des échanges.

---

[547] KOKHMAZIAN (E.), HACOPIAN (H.), "L'enluminure de l'Arménie Majeure", in *La miniature arménienne*, Yerevan, 2015, p. 40-43.

[548] Annexe 1, 1/252, feuille 1241-1260, pour la référence du colophon édité en arménien.

[549] Annexe 1, 3/379, feuille 1321-1340, 3/588, feuille 1361-1375, pour la référence des colophons édités en arménien.

[550] Un exemple significatif en Annexe 1, 2/217, feuille 1241-1260, pour la référence du colophon édité en arménien.

Enfin, la participation des femmes à la culture lettrée des colophons a aussi été un canal par lequel une certaine subjectivité de ces femmes, en tant que personnes, a pu trouver un chemin d'expression.

Par exemple, on a ce colophon tout à fait particulier, écrit sur la copie d'un Évangile en 1317, dans lequel le scribe Hayrabet d'*Arčēš*/Erciş présente une dite donatrice nommée Zalilay[551] au nom de laquelle il s'exprime. Mais on comprend en réalité qu'il s'agit d'une commande réalisée par ses parents et ses sœurs, Nasap Xat‘un[552] et Xērxat‘un[553], qui ont manifestement voulu que Zalilay soit présentée comme la donatrice principale. Le portrait donné d'elle est remarquablement subjectif et développe une image sensible de sa personne, et à travers cela, de la douleur du deuil de ses sœurs :

> *B. « Moi, dame [*xat‘un*] Zalilay, qui à l'âge de la l'enfance [*žam mankut‘ean*] et dans l'âge de la jeunesse [*tłayakan hasaki*], j'ai connu la mort : les receveurs de mon âme en sont venus à bout. J'ai laissé ma Maisonnée, j'ai laissé mon héritage [*ža(angut‘iwn*], j'ai laissé mon patrimoine [*hayrenik‘*], j'ai quitté ma vie. Je suis venu à la porte du tombeau. J'ai été enlevée à mes bien-aimés, à mes proches [*barekam*] et à mes parents [*azgakan*]. On m'a anéanti alors que je m'élevais, ma haute tour fortifiée est tombée, on a corrompu ma beauté, on a obscurci mes yeux à la lumière, on a comblé les portes de mon ouïe et ma langue éloquente s'est tue. »*[554]

---

[551] Selon AČAṘEAN (H.), *Hayoc‘ anjnanunneri baṙaran* (=Dictionnaire prosopographique arménien), t. II , Beyrouth, 1972, p. 164, ce prénom dérive d'un mot persan signifiant "l'ancien".

[552] Probablement une arménisation de l'arabe *naṣīb*, signifiant le « destin », selon AČAṘEAN (H.), *Hayoc‘ anjnanunneri baṙaran* (=Dictionnaire prosopographique arménien), t. IV, Beyrouth, 1972, p. 23.

[553] Là aussi, il s'agit d'une arménisation d'un terme venu de l'arabe : *Xayr*, signifiant les "bienfaits", selon AČAṘEAN (H.), *Hayoc‘ anjnanunneri baṙaran* (=Dictionnaire prosopographique arménien), t. II , Beyrouth, 1972, p. 508.

[554] Annexe 1, 3/168, feuille 1301-1320, pour la référence du colophon édité en arménien.

On identifie bien les marqueurs de son appartenance à la notabilité de service : titres honorables [*xat'un*] et bénéfices héréditaires [*hayrenik'*]. L'image de la venue au tombeau est également intéressante, en ce qu'elle va dans le même sens que ce que l'on a pu faire émerger de l'éducation pieuse destinée aux femmes d'un certain rang. Sa mobilisation suggestive n'est ici, bien entendu, pas anodine sur le plan des représentations. On note enfin que le sujet principal porte sur le deuil d'un enfant, qui était aussi une question centrale de la motivation des princesses lorsqu'elles s'exprimaient dans les colophons. On la retrouve ici, avec un développement poussé du lyrisme lié au chagrin. La perte d'un enfant et la peine liée au deuil est un thème qui revient ainsi dans de nombreux colophons où sont impliquées des femmes, et c'est là un espace où peut s'exprimer leur existence en tant que personne, avec un déploiement plus ample de leur portrait dans ce champ[555].

Enfin, l'onomastique souvent arabisée de femmes nommées comme participant à la production de manuscrits, comme celles que cet exemple illustre, est aussi de plus en plus fréquente au cours du XIVe siècle. Cela reflète l'intensification des relations avec les pouvoirs souverains musulmans locaux qui appuient, et s'appuient, sur le gouvernement local de la notabilité de service[556]. On peut donc parler ici d'une islamisation de la culture arménienne, non au sens d'une conversion ou simplement d'une réception culturelle, mais d'une participation à un univers, à un système de représentations communes, construit par le jeu complexe et hybride de l'organisation des pouvoirs.

---

[555] Notamment : Annexe 1, 2/144, feuille 1221-1240, 2/648, feuille 1281-1300, 3/7, feuille 1301-1320, 3/408, 1341-1360, 3/587, feuille 1361-1375, pour la référence des colophons édités en arménien.

[556] Annexe 1, 3/408, feuille 1341-1360, pour la référence du colophon édité en arménien.

3.2 : Éclats et perles d'Empires : la participation des femmes de la notabilité dans la dilation gouvernementale de l'Arménie.

L'Azerbaïdjan arméno-persan et la Crimée arménienne, qui se constitue au XIVe siècle dans le sud-est de la péninsule, partagent un certain nombre de points communs qui justifient que l'on puisse les analyser ensemble. On inclut ici à la première de ces régions le *gawaṙ*/canton de l'Artaz, où se trouve l'éminent sanctuaire de saint *T'adēos*/Thaddée, tenu par la tradition chrétienne pour être situé sur le lieu même du martyr de cet Apôtre du Christ, que l'Église arménienne considère comme un de ses fondateurs.

Ces deux secteurs constituent d'abord des secteurs non souverains, dans lesquels l'aristocratie combattante ne joue aucun rôle, mais qui connaissent eux aussi à partir de l'époque mongole, après le milieu du XIIIe siècle, un essor culturel fulgurant, qui dépasse les secteurs souverains d'*Arewelk'*, de Cilicie ou même du Vaspurakan (Fig. 10 *supra*). Ces secteurs ne sont pas tout à fait étrangers ou extérieurs à l'Arménie historique. L'Azerbaïdjan ou la Crimée sont en quelque sorte des périphéries immédiates de l'horizon géographique des Arméniens, l'une en direction du monde turco-persan islamisé et l'autre en direction du monde helléno-slave s'ouvrant vers l'Occident latin. À ce titre, les communautés arméniennes qui s'y installent ou qui s'y développent, notamment durant la période de l'Ilkhanat de Perse (milieu XIIIe siècle-vers 1335), bénéficient de repères antérieurs, et particulièrement en Artaz. Cela est moins vrai en Crimée, mais le grand nombre d'Arméniens et d'Arméniennes qui s'y installent compense le relatif manque de présence topographique antérieure.

Ces communautés se distinguent aussi des autres communautés arméniennes qui se développent au même moment dans des contextes de diaspora, à Chypre, dans les villes italiennes ou en Palestine notamment[557]. Ceci s'explique d'abord en raison de leur

[557] MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe s.)*, T.1, Paris, 2012, p. 698-704 et 712-715.

importance démographique, qui appuie leur capacité à développer des formes de gouvernement autonome, et aussi en raison du cadre de l'islamisation qui se développe dans ces deux secteurs comme phénomène englobant, dans lequel ces communautés sont poussées trouver leur chemin.

Enfin, l'établissement de la souveraineté impériale mongole ouvre des opportunités considérables pour les Arméniens et les Arméniennes de la notabilité de service. Ces derniers s'en saisissent en produisant des formes de gouvernement de leur communauté prolongeant les traditions arméniennes dans des cadres nouveaux et divers. L'islamisation de l'Ilkhanat de Perse et des pouvoirs turco-mongols en général, ne remet pas en cause ce mouvement, d'autant que l'islam turco-persan qui se forme dans la domination mongole n'est pas étranger à la culture arménienne développée dans ces communautés. Il permet même en fait de faire de l'islamisation un cadre plus universel qu'auparavant, infusant plus en profondeur une culture arménienne déjà pénétrée de cette réception. Les Arméniens et les Arméniennes de la notabilité vont ainsi produire de manière foisonnante et diverse des agencements afin de répondre et de participer à cette intégration toujours plus poussée dans l'Islam comme Empire, par des dispositifs permettant de prolonger et de reproduire la culture arménienne dont ils héritent. Ces agencements visent à maintenir la certitude de la supériorité chrétienne au sein d'un monde islamisé, auquel la notabilité participe. C'est à ce titre que l'on peut parler « d'éclats d'Empire », ou de « perles » pour reprendre une métaphore chère à la littérature religieuse arménienne. La restauration de la monarchie chrétienne n'est jamais abandonnée comme horizon, les Arméniens et les Arméniennes de la notabilité de ces secteurs gardent un œil sur les bastions de la souveraineté chrétienne, ceux de leur propre tradition, celui des Géorgiens si proches, et même vers l'Occident latin. Mais cet horizon recule dans l'abstraction au profit du développement d'un christianisme de gouvernement, d'emprise sur soi d'une part, développant l'expression subjective dans un

cadre identitaire collectif et local, et d'emprise sur la communauté d'autre part, développant des dispositifs et des institutions de contrôle et d'éducation de la communauté. Beaucoup de femmes de ces régions participent à ce mouvement qui prend localement une réelle dimension collective, impliquant les notables locaux de manière large. Mais peu de figures personnelles émergent cependant de ce mouvement.

A. La participation des femmes de la notabilité dans l'Artaz et l'Azerbaïdjan persan : le développement d'une nouvelle Arménie d'Orient.

La vaste région de l'Azerbaïdjan arméno-persan est historiquement un des foyers primitifs du christianisme arménien, qui se revendique à la base même de l'apostolat de *T'adēos*/Thaddée, dont plusieurs sanctuaires de la région portent l'empreinte. Le plus important d'entre eux est le monastère construit sur le lieu réputé de son martyr, dans le *gawaṙ*/canton d'Artaz, situé entre le bassin du lac de Van et la vallée de l'Araxe, au niveau de la région de Naxiǰevan[558]. La dimension sacrée de la région est encore renforcée par la tradition parallèle qui retient le martyr de l'Apôtre *Bart'ołomēōs*/Barthélémy à *Ałbak'*/Başkale, en direction du bassin du lac de Van. L'empreinte de l'Apôtre *T'adēos*/Thaddée est donc très forte dans la toponymie de la région, dépassant largement le seul périmètre de l'Artaz. Les grands *vank'*/monastères de Tat'ew au sud du Siwnik' et de Dadivank' au nord de l'Arc'ax sont aussi marqués par l'influence de cette tradition.

Malgré l'importance de cet héritage, l'histoire des Arméniens de cette région reste encore mal établie. Il faut attendre notamment l'œuvre du [*vardapet*] Kirakos *Ganjakec'i*/de Gandjak (1207-1271) pour disposer de quelques informations sur la région[559]. Selon cette source, le canton d'Artaz a subi d'importantes destructions aux XIe-XIIe siècles, mais commence à se relever à son époque par suite des effets de l'établissement de la domination mongole. Tout le secteur fait alors l'objet d'une vaste opération de reprise en main des cadres de l'Église arménienne apostolique, en s'appuyant quand cela est possible, sur la présence de ce qu'il reste de l'aristocratie militaire. Un exemple de l'état de la situation à proximité de la région est donné par le petit récit que fait Kirakos de la rébellion religieuse menée par le meunier Dawit' et son épouse dans de la région voisine,

---

558 MOïSE DE KHORÈNE, *Histoire de l'Arménie*, MAHÉ (A.) et MAHÉ (J.-P.) trad., Paris, 1993, p. 190-191.

559 KIRAKOS DE GANDZAK, *Histoire d'Arménie*, trad. fr. BROSSET (M. F.), St- Pétersbourg, 1870.

au contact du Siwnik‘, en 1250[560]. On a vu précédement qu'en *Arewelk’,* cette époque voyait se mettre en forme l'organisation de l’Ilkhanat, qui s'appuie partout sur les forces en mesure d'organiser la société sur le plan militaro-fiscal, en privilégiant les relations directes et bilatérales avec celles-ci, pour empêcher une trop forte polarisation de faisceaux militaires qui pourraient éventuellement constituer localement un contre-pouvoir dangereux. C'est notamment dans ce mouvement que se constitue la domination des Ōrbēlean sur le Siwnik‘ comme on l'a vu. C'est aussi dans ce contexte que le meunier Dawit‘ et son épouse s'emparent du moulin et chassent le seigneur du village de Car (dans la région du bassin du lac de Sevan), qui en était le propriétaire. Se plaçant sous la protection d'un émir voisin, ils organisent le clergé local et surtout le prélèvement des impôts, sous la forme de dons religieux. Prélevant leur part pour diriger leur communauté, sous la forme certainement de *ardar vastakoc‘/*justes bénéfices, ils en remettent le reste à l'émir. Le succès de cette organisation gouvernementale du pouvoir semble large selon la description de Kirakos. Ce dernier dénigre Dawit‘ qu'il présente comme un opportuniste quasi-hérétique, mais il est bien obligé de reconnaître, outre le succès de son organisation, que Dawit‘ n'est pas totalement un homme obscur. En plus de sa fonction de meunier, une fonction largement liée au système fiscal, il dispose d'un réseau de parenté solidaire de lui dans la région de Garni, auquel il est d'ailleurs remis une fois que le clergé officiel parvient à le renverser. Peut-être est-il ainsi lié à la famille de ces notables, Xač‘atur et son épouse Xat‘unik, que l'on a vu agir dans ce secteur en 1217[561]. En tout cas, de l'aveu même de Kirakos, cette déposition s'est fait justement avec grand peine, Dawit‘ disposant d'un réseau solide, du soutien des autorités souveraines et d'une popularité indéniable.

---

[560] KIRAKOS DE GANDZAK, *Histoire d’Arménie*, trad. par BROSSET (M. F.), St- Pétersbourg, 1870, p. 160-162.

[561] Annexe 1, 2/66, feuille 1201-1220, pour la référence du colophon édité en arménien.

Ce qui lui est reproché, finalement, c'est d'être allé trop loin dans la construction de son pouvoir gouvernemental. Il aurait pu devenir un *paron*/dirigeant de son village comme un autre, même après son coup de force contre le *ŕays*/chef de village local, puisqu'il disposait d'un réseau de fidèles et de l'appui des autorités souveraines locales, ce qui n'est pas rien. Mais ce qui lui est reproché, c'est de se comporter en prédicateur, usurpant de fait le rang de [*vardapet*] qui n'est pas le sien. Le tableau des reproches qu'adresse Kirakos à Dawit‘ est ainsi une sorte de caricature du christianisme arménien, que Dawit‘ tente d'imiter mais ne parvient pas à atteindre, en raison de son manque d'éducation selon le long cursus initiatique reconnu comme légitime[562]. On note à demi-mot des reproches concernant sa trop grande proximité avec les autorités islamiques locales, et peut-être même des tendances à l'hétérodoxie, puisqu'il est dit que Dawit‘ parlerait avec une apparition lorsqu'il prie prosterné le front au sol, dans une posture rappelant la prière d'adoration islamique[563]. Toutefois, Dawit‘, qui agit avec son épouse, semble largement avoir assimilé les codes de la tradition arménienne, puisque toute l'organisation qu'il met en place est dans ses grandes lignes totalement conforme à celles que nous avons pu observer ailleurs, au point même qu'il se prétend un descendant des Aršakuni et qu'il affirme à ses accusateurs la volonté de restaurer la monarchie chrétienne dans sa forme impériale traditionnelle. Ce qui n'est rien d'autre au fond que l'horizon même du christianisme arménien de son époque, au plan idéologique.

Dawit‘ et son épouse ne sont donc pas des révolutionnaires, ni même des hérétiques au sens strict. Ce sont des notables de leur communauté, d'un rang relativement modeste,

---

562 On peut suivre un exemple plus tardif et construit de manière idéale de ce parcours initiatique décrit autour de la formation du [*vardapet*] Grigor Tat‘ewac‘i dans LA PORTA (S.), "Grigor Tat‘ewac‘i et l'école monastique de Tat‘ew", *in* CALZOLARI (V.), *Illuminations d'Arménie. Arts du livre et de la pierre dans l'Arménie ancienne et médiévale*, Genève, 2007, p. 205-209 et LA PORTA (S.), "Grigor Tat‘ewac‘i's pilgrimage to Jerusalem", *in* STONE (M. E.), *et alii* (dir.), *The Armenians in Jerusalem and the Holy Land*, Hebrew University Armenians Studies 4, Louvain, 2002, p. 97-109.

563 MAHÉ (A. Et J.-P.), *Histoire de l'Arménie des origines à nos jours*, Paris, 2012, p. 245-246 proposent aussi une lecture symbolique de ce passage, cette attitude illustrant une posture tournant le dos au ciel et se tournant vers les puissances chtoniennes, associées au mal.

mais pénétrés eux aussi de la culture du service honorable qui partout se développe dans leur milieu. Ils mettent en place un système de gouvernement de la société arméniennne locale sous une forme similaire à ce qu'on peut observer ailleurs, mais qui usurpe la prestigieuse fonction de [*vardapet*], ce qui ne leur est pas pardonné. On peut noter enfin que, dans cet épisode, les forces de l'aristocratie militaire arménienne ne sont absolument pas convoquées. Tout se règle entièrement selon les dispositifs du pouvoir dans sa dimension gouvernementale, avec au final le succès de la restauration de l'ordre tel que soutenu par le clergé officiel de l'Église apostolique, dont on voit ainsi la force de la régie que celle-ci exerce sur la société arménienne.

Toute l'œuvre de Kirakos est en réalité le reflet de ce processus de mise en ordre de la société arménienne locale. Kirakos lui-même est un partisan de la stricte centralisation du clergé arménien autour du Catholicos de Cilicie, et son livre est dans sa forme un exposé des grandes doctrines des [*vardapet*] dirigeant la société arménienne. De là découle aussi son intérêt pour certains aspects du gouvernement de cette dernière, plus que pour la question des pouvoirs souverains, même si l'horizon de Kirakos reste l'espoir de la restauration d'un Empire chrétien.

Au-delà du Siwnik‘, l'exposé de Kirakos n'est toutefois pas précis ou développé. Concernant le secteur qui nous intéresse ici plus précisément, il nous apprend que le sanctuaire de *T‘adēos*/Thaddée d'Artaz a été relevé par un [*vardapet*] nommé Yosēp‘, soucieux lui aussi d'organiser les communautés de son secteur. Kirakos raconte d'ailleurs sa visite dans une *tun*/Maisonnée de son secteur, chez un homme, dévoré par le deuil de son épouse, qui s'était mis en tête que celle-ci était réapparue sous la forme d'un esprit, et qu'elle continuait de tenir sa maison, tisser le linge, élever les enfants, assurer le service domestique et même de lui donner de l'affection charnelle[564]. Au fond inoffensive, cette croyance est laissée de côté par le recteur, qui reste impuissant à faire face à cette

[564] KIRAKOS DE GANDZAK, *Histoire d’Arménie*, trad. fr. BROSSET (M. F.), St- Pétersbourg, 1870, p. 163.

aliénation. Mais au-delà de l'anecdote, elle exprime aussi toute l'attention portée au deuil et au maintien des solidarités familiales lorsqu'un décès bouleverse celles-ci. De même, les colophons sont un des reflets des enjeux de cette attention, des inquiétudes et des sentiments que la notabilité exprime encore plus volontiers que l'aristocratie, et que le personnel religieux tente d'encadrer pour apporter ses réponses et sa consolation.

Les colophons de manuscrits sont justement investis localement par cette notabilité de service au tournant des XIIIe-XIVe siècles, et celle-ci s'y exprime ici tout entièrement. La production de manuscrits dans le secteur ne cesse dès lors de se développer, rejoignant à la fin de notre période le reste des régions arméniennes productives sur ce plan (Fig. 10, *supra*). À partir de ce moment-là, la vaste région de l'Azerbaïdjan arméno-persan s'organise autour de trois zones aux polarités différentes, mais articulées entre elles.

La première, l'Artaz, est la région où la présence d'un peuplement arménien est certainement la plus ancienne : elle s'organise autour du grand sanctuaire dédié à l'Apôtre *T‘adēos*/Thaddée, que la tradition fait remonter aux origines même du christianisme arméno-persan comme on l'a vu. La région connaît cependant un nouvel essor de l'arménité au début du XIVe siècle, peut-être avec un apport de migrants venus s'y installer. Dès les débuts de la domination mongole, un évêché y est relevé en 1247, sous l'autorité du Catholicos de Cilicie, alors Kostandin Ier (1221-1267), et la reconstruction du grand monastère est lancée. Comme on l'a vu avec Kirakos, le chantier semble avoir abouti ou du moins être bien avancé sous l'autorité de Yosēp‘. Un second évêque, Tirac‘u, accueille le roi Lewon (1269-1289) lors de son voyage à la cour mongole, en 1284, juste avant le décès de la reine Keran[565]. Il subit ensuite la vague de répression de la fin du XIIIe siècle, à l'époque de Mahmoud Ghazan Khan (1295-1304), le premier Ilkhan à se convertir à l'islam, même si la région poursuit son essor. Un apogée est atteint à partir des années 1320, sous l'épiscopat dissident de Zak‘aria, qui gouverne la région

[565] Annexe 1, 2/560, feuille 1281-1300, pour la référence du colophon édité en arménien.

avec son frère Petros, selon un modèle typiquement constantinien[566]. Leur autorité s'étend sur tout le *gawaṙ*/canton de l'Artaz, dont le centre est alors la forteresse de Maku[567]. L'évêque a aussi sous son autorité les communautés arméniennes de Tabriz et de Marała plus au sud. Cette époque est marquée par de nombreuses fondations de tous types dans la région : la forteresse de Maku est renforcée et devient le point d'appui des autorités du secteur[568], des routes et des ponts sont édifiés, structurant l'économie de la circulation marchande sur laquelle s'appuie, au moins en partie, la prospérité des notables locaux. Aussi, des *uxt*/couvents, dont le plus célèbre est celui de Corcor, forment le dynamique personnel religieux local[569]. À la fin du XIVe siècle, un complexe monastique est relevé dans la même orbite, sur le site consacré à l'Apôtre *Bart‘ołomēōs*/ Barthélémy à Ałbak‘. La grande figure intellectuelle et religieuse locale de cette époque est celle d'un élève de Zak‘aria à Corcor, Yovhannēs, originaire d'*Erznkay*/Erzincan, (vers 1270-vers 1337)[570]. Formé à Glajor, auprès du grand [*vardapet*] Esayi *Nč‘ec‘i* (1284-1338), qui a donc quasiment le même âge que lui, il semble avoir rompu avec lui dans les années 1310, au moment où Zak‘aria élance sa dissidence en faveur de l'obédience romaine et regroupe autour de lui les [*vardapet*] partisans de cette ligne, déçus du conservatisme trop borné à leurs yeux des cadres traditionnalistes de l'Église arménienne assemblés autour de Esayi[571]. Les religieux de ce groupe, sans rompre totalement avec le

---

566 Annexe 1, 3/151, feuille 1301-1320, pour la référence du colophon édité en arménien.

567 MINORSKY (V.), « Makū », in *Encyclopédie de l'islam*, T. VI, 1986, p. 184-187.

568 La forteresse est toujours tenue par un seigneur arménien de confession romaine au début du XVe siècle selon le récit de RUY GONZÁLEZ DE CLAVIJO, *la route de Samarkand au temps de Tamerlan. Relation du voyage de l'ambassade de Castille à la Cour de Timour Beg (1403-1406)*, KEHREN (L.) éd. et trad., Paris 2006, p. 161.

569 XAČ‘IKEAN (L.), « Artazi haykakan išxanut‘iwnə yew corcori dproc‘ə [= La Principauté arménienne d’Artaz et l’école de Corcor] », *in* Bamber Matenadarani 11 (1973), p. 125-209.

570 MUTAFIAN (C.), *L’Arménie du Levant (XIe-XIVe s.)*, T.1, Paris, 2012, p. 575.

571 Cette dissidence n'aboutit pas à une rupture ouverte avec le Catholicos de Cilicie, ni avec la royauté arménienne de Cilicie, sur laquelle les partisans de l'unité avec l'Église romaine latine ont une influence marquée. Les colophons de l'Artaz mentionnent donc régulièrement le nom du Catholicos et celui du roi de Cilicie, au moins jusque dans les années 1330, Annexe 1, 5/1069, feuille 1321-1340, pour la référence du colophon édité en arménien.

grand maître de Glajor, se montrent en fait fascinés par les concepts de la pensée aristotélicienne telle que mise en forme par Thomas d'Aquin (1225-1274), mais aussi par les méthodes de prêche et la détermination des Ordres mendiants latins. Ils lancent des séries de traductions en arménien de leurs œuvres à Corcor. Leur dissidence trouve un appui favorable avec le développement des Missions latines, lancées en direction des Arméniens par le Pape Jean XXII (1316-1334) et confiées aux Dominicains à partir de 1318. Ces Missions sont dirigées dans la région par l'évêque latin de Marała, Barthélémy de Bologne. À partir de là, le succès du mouvement est fulgurant, et les cadres de celui-ci prennent alors le nom de *Frate Unitores*/Frères Uniteurs à partir de 1344[572].

L'Église apostolique arménienne ne fut pas en mesure cette fois de reprendre la main sur le secteur. La réponse fut d'abord essentiellement intellectuelle et théologique mais n'enraya pas la dynamique du mouvement dissident, qui garda et développa son hégémonie sur le secteur. Elle vint des disciples d'Esayi, en particulier de l'un de la nouvelle génération, Yovhannēs *Orotnec'i*/de l'Orotan (1313-1388), le frère de la princesse T'ułt'ani que nous avons étudiée précédemment[573]. Il semble que l'école de Glajor n'ait justement pas surmonté la dissidence d'un certain nombre de ses disciples, puisqu'elle semble s'effacer à partir de là. Mais cela traduit aussi le succès de son rayonnement en un sens. En tout cas, c'est avec Yovhannēs *Orotnec'i,* dont le lignage est lié aux princes Ōrbēlean, (une polarisation qui se renforce même comme nous l'avons vu à travers le parcours de sa sœur[574]), que le sanctuaire de Tat'ew, surplombant la rivière Orotan, un affluent de l'Araxe, connaît son essor. Ce développement est encore amplifié, à la

---

572 MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe s.)*, T. 1, Paris, 2012, p. 573-581, MAHE (A.) et J.-P.), *Histoire de l'Arménie des origines à nos jours*, Paris, 2012, p. 321-325, DELACROIX-BESNIER (C.), « Les Missions dominicaines et les Arméniens, du milieu du XIVe siècle aux premières années du XVe siècle » *in* REArm 26 (1996-1997), p. 173-191.

573 MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe s.)*, T. 1, Paris, 2012, p. 682.

574 Annexe 1, 3/456, feuille 1341-1360, pour la référence du colophon édité en arménien.

génération suivante, avec la figure du grand [*vardapet*] Grigor *Tat'ewac'i* (1346-1409)[575], élève de Yovhannēs *Orotnec'i*. Ce grand monastère du sud du Siwnik' prend ainsi la suite de Glajor en matière de centre de formation des cadres de l'Église arménienne, au contact de ses marges d'Azerbaïdjan arméno-persanes et arméno-ałuanes, avec comme premier objectif affiché de faire face à la dissidence des *Frate Unitores*/Frères Uniteurs et d'étendre l'autorité de l'Église apostolique sur les communautés du secteur. Yovhannēs *Orotnec'i*, et son disciple après lui, adoptent, dans la forme, certaines méthodes de prêche des Dominicains, tout en contestant leurs catégories conceptuelles. Leur doctrine commune consiste en particulier à refuser l'approche trop intellectuelle et rationnelle des Uniteurs, fondée sur le raisonnement par syllogisme, pour lui préférer un enseignement exposant d'entrée de jeu la thèse à défendre avant en faire le tour par une sorte de didactique du questionnement dialogué, selon un modèle rhétorique plus classique, selon la tradition arménienne. Sur le plan de la théorie, aux thèses du thomisme latin, les [*vardapet*] de Tat'ew entendent opposer une défense conservatrice du symbolisme traditionnel de l'Église arménienne[576]. À tout prendre, un tel débat est en soi déjà le reflet de l'envergure du développement de la piété au sein de catégories de plus en plus larges de la société arménienne qui entendent participer à la vie religieuse et sociale de leur communauté.

Un deuxième pôle d'organisation gouvernementale des communautés arméniennes dans le secteur est constitué autour de la ville de Marała, près du lac d'Ourmia. La ville est le site d'un des plus grands monastères de l'Église d'Orient, principale Église de Perse, de langue syriaque et considérée schismatique des Églises d'Occident depuis le Concile d'Éphèse en 431. Cette Église a connu un nouvel élan avec l'invasion mongole, dont un

---

[575] Il est remarquable de noter que Grigor *Tat'ewac'i,* est le fils d'un Amir Sargis du Vaspurakan. C'est d'ailleurs dans ce dernier secteur que le grand [*vardapet*] et ses fidèles se retranchent face à l'invasion de Tamerlan, fondant un nouveau pôle à Mecop'avank', dans les environs de la ville d'*Arčēš*/Erciş sur la rive nord-est du lac de Van.

[576] MAHÉ (A. Et J.-P.), *Histoire de l'Arménie des origines à nos jours*, Paris, 2012, p. 323-325 y voient ainsi un aspect des débats médiévaux plus large entre le réalisme et le nominalisme.

certain nombre de dirigeants au plus haut niveau s'étaient convertis à son rite. Marała était devenu ainsi une capitale de l'Ilkhanat, résidence d'été notamment sous Hülegü (1256-1265), qui est d'ailleurs enterré dans les environs, et d'Abaqa (1265-1282), quand l'Ilkhan quittait à l'été la ville de *T'avrēž*/Tabriz pour la fraîcheur des montagnes. C'est d'ailleurs sous le règne de ce dernier que Marała devient la résidence du Catholicos de l'Église d'Orient en la personne de Yahb-al-laha (1281-1317), lui-même un mongol de cette confession. En 1295, alors que la situation des chrétiens se tend dans un l'Ilkhanat en voie d'islamisation, ce prélat accueille favorablement une Mission latine dirigée par le Dominicain Ricoldo da Monte Croce, qui annonce l'installation prochaine de missionnaires catholiques[577].

Plus largement, la cour rassemblée par les premiers Ilkhans à Marała a un rôle déterminant pour toute l'histoire de ce secteur à cette époque[578]. Deux figures incarnent l'essor culturel qui rayonne depuis Marała. La première est celle de Bar Hebraeus (1226-1286) *rabun*/maître de l'Église syriaque orthodoxe, considérée schismatique elle aussi des Églises occidentales, mais seulement depuis le concile de Chalcédoine de 451. Couvert d'honneurs en tant que médecin de l'Ilkhan, le savant passe l'essentiel de sa vie dans la ville et ses environs, à partir de 1263, produisant des commentaires de la pensée aristotélicienne et œuvrant au rapprochement de son Église avec les autres confessions chrétiennes[579]. Il y côtoie l'autre grande figure de la ville, Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (1201-1274), musulman persan profondément influencé par la mystique schi'ite[580]. Ce dernier s'installe en 1259 à Marała avec une équipe de savants venus de toute l'Asie et une vaste

---

577 BORBONE (P. G.), *Un ambassadeur du Khan Argun en Occident : Histoire de Mar Yahballaha III et de Rabban Sauma (1281-1317)*, trad. de l'italien par Alexandre Egly, L'Harmattan, 2008.

578 MINORSKY (V.), « Marāgha », in *Encyclopédie de l'islam*, T. VI, 1986, pp. 483-489.

579 Édition de l'oeuvre historiographique de ce grand savant, présentant aussi son parcours : TALON (P.), éd. et trad., *La chronographie de Bar Hebraeus. Ktābā dmaktbānut zabnē. L'histoire du monde d'Adam à Kubilai Khan*, Fernelmont (Belgique), 3 volumes, 2013.

580 RAGEP (F. J.), « al Ṭūsī Naṣīr al-Dīn », in *Encyclopédie de l'islam*, T. X, 2002, pp. 804-810.

bibliothèque, sans doute récupérée après le sac de la forteresse des Nizârites d'Alamût, anéantie en 1256 par Hülegü. Ce dernier finance les travaux de Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, qui produit des ouvrages de piété : des *Akhlaq*/livres d'éthique personnelle, en vue de prêcher la sagesse islamique sur la base de la pensée grecque d'Aristote, et de nombreux manuels de spiritualité ascétique, prônant l'ataraxie et la méditation, qui ont laissé une grande empreinte sur la spiritualité persane. Mais son œuvre la plus spectaculaire reste ses travaux mathématiques et astronomiques, avec tout un programme, planifié sur 30 ans, d'observations et de mesures en vue d'expliquer les mouvements des astres et en particulier des planètes[581].

Un tel milieu culturel en tout cas, a favorisé les échanges en tout sens et a poussé à la réception toujours plus forte de la pensée la plus avancée de l'islam de cette époque, entraînant les communautés chrétiennes dans cette dynamique. Mais celles-ci cheminent à assimiler à leur façon ce courant d'islamisation. Et c'est donc dans ce cadre que l'on a vu que l'Église romaine avait décidé, en 1318, d'installer à Marała un évêque, Barthélémy de Bologne (†1333), entouré de missionnaires parmi lesquels on connaît Pierre d'Aragon et Jean l'Anglais. Ces derniers ont dû venir avec des livres en latin, bien moins que les milliers d'ouvrages, en arabe, en persan ou en syriaque notamment, que l'on suppose présents à Marała, mais néanmoins extrêmement significatifs au plan qualitatif. Ce sont justement des œuvres exposant sur le plan de la théorie la théologie thomiste, digestion occidentale de l'Averroïsme arabo-persan, et de quoi développer sur place l'outillage de prédication de l'Ordre des Dominicains. Il s’agit en fait de faire face, et même de dépasser, tout ce que l'islam avait développé sur ce plan et qui exerçait une gigantesque attraction sur les Arméniens, surtout depuis que l'Ilkhanat lui-même avait basculé en faveur de l'Empire universel de l'islam. Ces prédicateurs sont donc contactés par les

[581] Ces travaux sont aussi connus et diffusés par le témoignage de l'évêque grec orthodoxe de Tabrīz, Grégoire Choniadès (1302-1315), qui a bénéficié de l'enseignement des élèves de Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, qu'il expose dans sa correspondance, et avec ses traductions des travaux des savants de Marała, PINGREE (D.), « Gregory Choniades and Palaeologan Astronomy », *in* Dumbarton Oaks Papers (18), 1964, p. 135-160.

élèves dissidents de Glajor rassemblés autour de Maku, notamment par Yohan *K'ĭnac'i*/de K'ĭnay, dont nous reparlerons plus loin, en 1328. Les missionnaires latins étaient au départ chargés de viser les communautés chrétiennes installées dans les villes de l'Azerbaïdjan persan, mais les capacités gouvernementales et la marge de manœuvre de ces communautés étaient limitées, alors que les religieux dissidents de *Surb T'adēos*/Saint Thaddée avaient des capacités plus larges, décidant ces deux réseaux à fusionner autour du *giwł*/village de K'ĭnay, au contact de l'Artaz et du Naxĭjevan.

Enfin, justement, le dernier pôle d'organisation de type gouvernemental des communautés arméniennes locales, ce sont les grandes villes qui s'étirent à travers l'Azerbaïdjan, de *Sultania*/Soltâniye, la capitale de l'Ilkhanat, jusqu'à Naxĭjevan, en passant par *T'avrēž*/Tabriz, le long d'un corridor menant au plateau d'Arménie et au-delà, aux ports de la mer Noire et aux villes du Haut-Euphrate, vers l'Anatolie et la Méditerranée[582]. *T'avrēž*/Tabriz et Naxĭjevan sont donc des agglomérations directement connectées au cœur de l'Empire des Ilkhans, sur son artère nord-ouest. Des communautés arméniennes organisées et en mesure de produire des manuscrits sont repérables dans toutes ces grandes agglomérations dans ce même corridor. La densité d'occupation la plus forte est repérable dans le *gawaṙ*/canton d'Artaz, où certains colophons ont été produits par des *uxt*/couvents installés dans des villages. Il semble que la dissidence ouverte des Uniteurs n'ait pas pris dans la notabilité des villes qui s'exprime à travers les colophons, sauf sans doute dans la région d'Ourmiah, autour de Marała, d'où émerge la figure du Dominicain arménien Nersēs Palienc', qui se fait après la mort de l'évêque Barthélémy de Bologne le champion de l'unité avec Rome, notamment en tentant de rallier la royauté cilicienne, hésitante sur ce point[583]. Les allégeances

---

[582] BOSWORTH (C. E.), MINORSKY (V.), « Sūltāniyya », in *Encyclopédie de l'islam*, T. IX, 1998, pp. 895-896 et MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe s.)*, T. 1, Paris, 2012, p. 471-472, pour un exposé des routes commerciales traversant l'Arménie géographique, entre la Cilicie et l'Azerbaïdjan, sur la base du témoignage du marchand florentin Francesco Balducci Pegolotti (†vers 1347).

[583] MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe s.)*, T. 1, Paris, 2012, p. 582.

exprimées dans les colophons pour présenter la couverture souveraine sont remarquablement diverses. D'une manière générale, sous la domination mongole, la royauté cilicienne est le plus souvent affirmée, jusque dans les années 1330, notamment dans la *ark'ayanist k'ałak'*/capitale impériale de *Sultania*/Soltâniye[584]. Dans cette ville, l'encadrement religieux arménien est complet, y compris avec des religieux en charge des villages environnants, et notamment autour de la foire d'*Ōrtubazar*/Ordou Bazar, le marché militaire, immense comptoir marchand, magasin de l'Empire et pivot du commerce eurasiatique, dans lequel les communautés arméniennes du secteur s'engagent toujours davantage[585]. Dans ce contexte, on peut penser que les allégeances exprimées pour situer la datation du colophon, reflètent en partie l'organisation souveraine du peuple arménien tel que l'Ilkhanat le projette de son point de vue.

La notabilité de la *mayrak'łak'*/métropole de *T'avrēž*/Tabriz[586] se place quant à elle sous l'autorité du prélat de *Surb T'adēos*/Saint Thaddée, en tout cas jusqu'à l'époque de Zak'aria. À cette époque, l'évêque Matt'ēos coupe les liens avec ce dernier pour suivre les orientations de Glajor, contre celles pro-latines de Zak'aria et son réseau en terme de piété et de liturgie[587]. De vifs débats animent la communauté arménienne locale, si on tient compte du colophon d'un livre de chant écrit en 1335 par un certain Yovannēs *Tarberuni*/le différent, qui entend faire face aux Romains et aux Francs, en opposant de manière intéressante la force comme vertu de l'aristocratie militaire [*zōrawor*] aux capacités [*kar*] de la notabilité, selon un schéma reflétant la distinction pouvoir souverain aristocratique et pouvoir gouvernemental de la notabilité de service. En réalité, c'est bien

---

584 Annexe 1, 3/360, feuille 1321-1340, et même encore en 11/28, feuille 1341-1360, pour la référence des colophons édités en arménien.

585 Annexe 1, 3/274, feuille 1321-1340, 3/486, feuille 1361-1375, pour la référence des colophons édités en arménien.

586 BOSWORTH (C. E.), MINORSKY (V.), « Tabrīz », in *Encyclopédie de l'islam*, T. X, 2002, pp. 42-51.

587 Annexe 1, 3/348, feuille 1321-1340, 3/409, 1361-1375, pour la référence des colophons édités en arménien. Voir aussi MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe s.)*, T. 1, Paris, 2012, p. 576.

dans cette dimension que s'exerce et se développe le pouvoir au sein des communautés arméniennes du secteur[588]. C'est donc d'abord dans ces villes, au sein de la notabilité arménienne participant à cette brillante vie urbaine qui se développe dans l'Azerbaïdjan persan, qu'émergent des figures féminines. Celles-ci sont nombreuses à intervenir dans les colophons sur toute la période. Ces interventions prennent souvent la forme d'une association de notables, selon ce modèle dont on a vu le développement dans les communautés du Vaspurakan. Là aussi, on peut suivre certaines femmes dans leur engagement sur ce plan. C'est notamment le cas de trois femmes qui semblent apparentées : Seda Xat‘un, qui semble la plus importante, Lisot et Xērxat'un, qui interviennent soit seules[589], présentées alors comme servantes obséquieuse [*pazmeraxt caṙay*], soit dans le cadre de leur couple avec leurs époux, Sargis et Grigor[590]. Ces dames patronnent les manuscrits du fameux scribe Mxit‘ar *Anec‘i*/d'Ani, partisan du conservatisme de Glajor[591], qui collabore dans la région avec le peintre Awag, emblématique peintre de l'art iconographique arménien d'influence persane et fidèle des princes Orbēlean du Siwnik‘[592]. La réputation du scribe s'étend d'ailleurs à tout le secteur, puisqu'on connaît encore de lui, en 1357, la copie un Évangile à *Sultania*/Soltâniye, sur la commande à nouveau d'une association dans laquelle interviennent des dames de la notabilité locale au sein de leur parenté[593].

---

[588] Annexe 1, 3/343, feuille 1321-1340, pour la référence du colophon édité en arménien.

[589] Annexe 1, 4/1941, feuille 1321-1340, pour la référence du colophon édité en arménien.

[590] Annexe 1, 3/380, feuille 1321-1340, pour la référence du colophon édité en arménien.

[591] MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe s.)*, T. 1, Paris, 2012, p. 710-711.

[592] Annexe 1, 3/360, feuille 1321-1340, pour la référence du colophon édité en arménien. KORKHMAZIAN (E.), « L'enluminure des communautés arméniennes de l'étranger (XIIe-XVIe siècles.) », in MAZAÉVA (T.), TAMRAZYAN (H.), *La miniature arménienne*, Yerevan, 2015, p. 50.

[593] Annexe 1, 3/511, feuille 1341-1360, pour la référence du colophon édité en arménien.

Les femmes de ce milieu patronnent aussi elles-mêmes certaines commandes comme Nazxat‘un en 1336[594] ou Humar Xat‘un en 1342[595] à *T’avrēž*/Tabriz. Contrairement à ce que l'on observe dans le Vaspurakan, ici, même à ce niveau d'engagement, il n'est pas fait de portrait développé de ces femmes. Davantage que la modestie de leur condition, qui semble une hypothèse peu convaincante, on peut supposer que le milieu joue ici un rôle déterminant dans l'envergure des portraits subjectifs qu'un scribe développe. Dans le cas des femmes de ces communautés urbaines cosmopolites, on peut partir du principe que l'existence communautaire arménienne, en dépit de son indéniable vitalité, en reste au niveau de la reproduction d'une communauté minoritaire au sein d'un ensemble qui la dépasse complètement. Ces femmes participent à la vie de leur communauté, et celle-ci participe à l'existence de la vie sociale de ces agglomérations, mais sans que ne se développent des capacités de gouvernement en mesure de décider d'une orientation générale au mouvement qui entraîne ces communautés. Cela est d'autant plus vrai qu'à *Sultania*/Soltâniye en particulier, l'installation d'une communauté arménienne organisée reste à ce moment très récente.

Cela est moins vrai concernant les communautés plus anciennement installées, comme celle de la *mayrak‘ałak‘*/métropole de Naxïǰewan, où les femmes qui interviennent dans l'économie des colophons, en tant que patronnes, comme Čohar Xat‘un en 1306[596], ou Mayriam en 1351[597], engagent des *halal ardeanc‘*/justes bénéfices, et laissent quelques détails sur leur parenté, sur leur fratrie et leurs enfants avec qui elles interviennent, sur leurs dons et sur leur soutien matériel ou moral à l'entreprise de copie à laquelle elles participent[598]. On peut penser que dans cette ville, la proportion certainement plus

[594] Annexe 1, 3/348, feuille 1321-1340, pour la référence du colophon édité en arménien.

[595] Annexe 1, 3/409, feuille 1341-1360, pour la référence du colophon édité en arménien.

[596] Annexe 1, 7/405, feuille 1301-1320, pour la référence du colophon édité en arménien.

[597] Annexe 1, 18/1, feuille 1341-1360, pour la référence du colophon édité en arménien.

[598] Annexe 1, 3/28, feuille 1301-1320, pour la référence du colophon édité en arménien.

conséquente des Arméniens et leur expérience plus prolongée sur le plan historique, ouvraient davantage de surface aux développement de capacités de gouvernement.
Ceci dit, partout, ce sont les mêmes représentations culturelles qui s'expriment à travers les colophons. Le petit portrait que fait Mxit‘ar *Anec’i*/d'Ani, en 1357, dans le colophon d'un Évangile, de Sult‘an Melik‘, épouse décédée d'un diacre de la ville, morte avec ou à la suite de ses deux fils, peut-être des suites de la peste, est significatif, autant par le cadre circonstanciel qui pousse à produire la donation, que par les valeurs qui s'y expriment :

> « *À présent, puisque celui qui a désiré <ce livre>, ce saint Évangile vivifiant et œcuménique [*tiezerahrawer*], fut cet homme sage [*ardaramit*], qui est dans la pleine crainte <de Dieu>, le pieux diacre Momezēn […] en sa mémoire et celle de ses parents : son père Šahēn et sa mère Šušan, son frère Šah, et aussi de son épouse, la sage [*parkešt*] croyante passée dans le Christ-Dieu : Sult‘an Melik‘, et de leurs deux fils jeunes pousses [*matałatunk*], qui s'en sont allés au Christ comme jeunes garçons [*tła*], et ont laissé à leur père et à tous les autres proches de sang un deuil inconsolable.* »[599]

Les quelques valeurs qui sont ici mises en avant sont conformes à celles de l'ataraxie, développées dans l'aristocratie dynastique, avec une dimension plus ascétique, davantage centrée sur la maîtrise des émotions [*parkešt*] concernant les vertus féminines, que celle attachée aux hommes du clergé, plutôt orientée vers la pensée savante [*ardaramit*], avec toute l'éducation lettrée et le parcours initiaque que cela suppose. Ici aussi, on retrouve cette éducation commune, mais moins poussée concernant les femmes. Concernant les circonstances, on retrouve ici le deuil et la perte d'enfants notamment, comme espace pour exprimer ses émotions et construire une représentation subjective de la personne.

[599] Annexe 1, 3/511, feuille 1341-1360, pour la référence du colophon édité en arménien.

À côté de ces femmes de la notabilité urbaine, on trouve aussi des exemples de participation féminine dans la région de l'Artaz, dont l'arménité se renforce au cours du XIVe siècle, et qui devient à la fois un pôle exemplaire, où s'expriment les capacités gouvernementales de la notabilité de service, et un bastion des Uniteurs, les deux mouvements ayant fusionné en ce lieu, en se renforçant l'un l'autre.

On a vu précédemment qu'un ancien élève d'Esayi à Glajor, Yohan *K'ĭnac'i*/de K'ĭnay, après avoir rejoint la congrégation de Corcor, était parvenu à convaincre en 1328 l'évêque latin de Marała, Barthélémy de Bologne, de rejoindre les partisans de l'union avec Rome qui s'organisaient dans l'Artaz afin d'y fonder un centre en mesure de défier Glajor et les partisans du conservatisme. Ce dernier s'installe ainsi à K'ĭnay en 1329 et un vaste programme de traduction d'ouvrages latins est lancé, amplifiant celui commencé à Corcor[600]. Est également initiée la construction d'un complexe monastique autour d'un sanctuaire dédié à la Vierge, que les ouvriers locaux édifient en un temps record de 70 jours[601]. C'est donc dans une atmosphère de grande ferveur qu'un synode est organisé en 1330, appelant l'Église arménienne à la réforme et à l'union avec Rome, l'une et l'autre proposition étant complémentaire. Ce synode parvient à réunir 12 [*vardapet*] acceptant la réforme et l'union, et ses effets se font sentir dans tout le monde arménien, jusqu'au royaume de Cilicie[602]. Tout le Ernǰak', *gawaṙ*/canton de K'ĭnay, se polarise autour de cette dynamique et des *ukt*/congrégations arméniennes catholiques s'organisent, notamment à Aparanēr, d'où émerge ensuite Mxit'ar *Aparanec'i*, principale figure de l'unionisme au XVe siècle, et à Aprakunis. Ce dernier lieu sera « repris » par les disciples conservateurs de Tat'ew dès les années 1370, dans le cadre de leur résistance acharnée aux Uniteurs de K'ĭnay.

---

600 MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe s.)*, T. 1, Paris, 2012, p. 683-684

601 Annexe 1, 3/273, feuille 1321-1340, pour la référence du colophon édité en arménien.

602 MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe s.)*, T. 1, Paris, 2012, p. 579-581.

Mais, quoi qu'il en soit de cette opposition, ou de cette répression, l'empreinte de ce mouvement sur les communautés arméniennes locales a été durable. Le voyageur-captif allemand Johannes Schiltberger (1381-vers 1440) décrit la région comme étant toute entièrement catholique et dirigée par un évêque, assisté d'un clergé dominicain, au moment où il visite la région, renforçant le témoignage de Clavijo évoqué plus haut[603]. Plus largement, l'empreinte des traductions réalisées par ces religieux à K‘rnay sur la culture arménienne a été gigantesque, imprégnant même les opposants. Elle permettait à la fois de disposer des outils conceptuels et de méthodes d'encadrement et de discipline en mesure de répondre aux développements de la piété au sein de la couche des notables investissant la culture lettrée arménienne, et aussi de faire face à l'attraction de l'islam et de ses propres dispositifs en la matière, en restant dans le cadre du christianisme[604].

Une telle envergure illustre le fait que se joue ici une dynamique interne à la communauté arménienne locale, qui trouve son écho dans l'ensemble de la société arménienne d'alors. Le milieu de la région de l'Artaz dans son ensemble est en effet caractérisé par une forte participation de la petite notabilité locale à l'économie de production des colophons, et à travers eux, de manuscrits. On peut mesurer cette dynamique en observant la participation des femmes à ce processus. Elles sont nombreuses à participer à la production de manuscrits de tout type, au sein de leur famille de *tanutēr*/Maîtres de Maisonnée, plaçant ainsi leurs *halal ardeanc‘*/justes bénéfices dans la production et la donation de livres aux *uxt*/congrégations de leur région[605]. Ce sont ces capacités de la notabilité de service locale, qui rendaient possible l'instauration d'un gouvernement local

---

603 SCHILTBERGER JOHANNES, *Captifs des Tatars*, ROLLET (J.) trad., Paris, 2008, p. 106.

604 MAHÉ (A. et J.-P.), *Histoire de l'Arménie des origines à nos jours*, Paris, 2012, p. 321-322.

605 Annexe 1, 3/151, 3/161, feuille 1301-1320, 3/285, 7/47, 5/1069, 3/347, feuille 1321-1340, pour la référence des colophons édités en arménien.

et d'une réforme correspondant aux besoins, qui ont décidé l'évêque Barthélémy de Bologne à se rendre dans la région.

Le choix du *giwł*/village de K‘ṙnay a obéi, quant à lui, à tout un ensemble de circonstances favorables. Au départ, on note la présence dans le village d'un couple de *paron*/dirigeants, disposant de moyens conséquents : Gorg et son épouse Ēlitʻik parfois nommée aussi Ēlitʻ ou Yelit’ik. C'est cette association heureuse de ce couple de *paron* avec un [*vardapet*] local, le fameux Yohan *K‘ṙnac‘i*, auquel ils semblent apparentés, qui établit la base favorable à cette fondation :

> « *Gloire à la toute-sainte Trinité, Père, Fils et Saint Esprit.*
>
> *À présent, dans l'année suivant la naissance de notre Sauveur 1337 j'ai traduit <ce livre présentant la> liturgie de toute l'année, que l'on appelle Missel [*Misal*], du latin étranger en arménien, ordonnée selon la coutume de la Sainte Église de Rome et celle de l'Ordre des Précheurs, par ma main, Fra Petros, de la nation [*azg*] latine et du pays d'Aragon [*ašxarh Arakōnac‘i*], de l'Ordre des Prêcheurs de saint Dominique [*Dominikos*], du monastère supérieur de K‘$ṙnay, sous la protection de la Sainte Mère de Dieu, dont le guide [*a(a’nord*] et le curateur [*hogabarju*] était le vardapet Yohan, qui est surnommé K‘$ṙnac‘i, au nom duquel le paron Gorg aimant-Dieu et pieux et Dame [*Tikin*] Yelt‘ik ont édifié le couvent [*uxt*], et on offert [*nowirem*] le monastère [*vank‘*] de leur pleine volonté à l'Ordre des Précheurs de saint Dominique en don perpétuel [*turk‘ yawitenakan*].* […] »[606]

On voit donc ici agir un couple qui organise totalement la direction de la communauté. Il dispose des moyens de fonder une congrégation polarisant des religieux venus de l'autre bout de la chrétienté, en vue de réformer les pratiques et les croyances. Même si toutes les communautés locales ne suivent pas cet élan, qui marque une forte rupture avec l'Église traditionnelle, en tout cas localement, la surface que parvient à gagner cette

606 Annexe 1, 6/106, feuille 1321-1340, pour la référence du colophon édité en arménien.

fondation à sa cause est remarquable. Dans la forme, on retrouve en fait les mêmes éléments que ceux que l'on peut repérer dans la tentative d'organisation qu'avaient tentée d'impulser le meunier Dawit‘ et son épouse. Gorg et Ēlit‘ik parviennent à réussir là où les précédents avaient échoué. Sans doute, Gorg et Ēlit‘ik sont issus d'une *tun*/ Maisonnée de notables plus honorable, peut-être sans grande envergure au départ, mais mieux placée que le meunier. Ils ne semblent pas, toutefois, sortir non plus d'un lignage lié à l'aristocratie militaire et aucun colophon qui nous est parvenu n'atteste une tentative de construire une généalogie lignagère prestigieuse. En revanche, si leurs adversaires ont produit une accusation écrite pour présenter leur dissidence, celle-ci ne nous est pas non plus parvenue. Elle aurait été sans doute très proche du tableau décrivant Dawit‘ et son épouse. Mais le point le plus décisif toutefois, dans leur parcours, est qu'ils s'en tiennent strictement à leur rôle de *paron*/dirigeants protecteurs, protégeant les religieux de la congrégation qu'ils ont fondée [*šinem*] et l'entretenant [*tacem*] par leurs donations. On retrouve là le modèle gouvernemental de la civilité [*k‘ałak‘awarut‘iwn*] avec ses capacités typiques de l'édification [*šinut‘iwn*] et de la gestion [*yanjanjič‘*].

Le meunier Dawit‘, trois générations auparavant, avait failli en voulant être autant un *paron*/dirigeant qu'un *vardapet*/guide spirituel, allant même jusqu'à prétendre être un Aršakuni pour légitimer sa volonté de restaurer l'Ordre, selon les catégories conceptuelles de l'Empire chrétien. Ce n'était pas une démarche incohérente en soi, ce qui explique aussi l'écho qu'elle rencontra, mais elle était désordonnée, disproportionnée et finalement trop fragile. Gorg et Ēlit‘ik agissent quant à eux en synergie avec leur parent, le [*vardapet*] Yohan, qui mène l'élan de la réforme proposée avec leur appui. Leurs adversaires reprochent l'orientation latine de cette organisation, telle qu'elle se met en place, mais sur le principe, tout le dispositif est totalement conforme au reste de ce qui se développe ailleurs dans les communautés arméniennes, et partout, l'Église y trouve sa part et sa place. La critique et l'opposition que mènent les religieux de Tat‘ew se borne donc

strictement à cette critique religieuse, ou même simplement liturgique et confessionnelle. Ils tentent de reprendre la main sur cette organisation, non d'en proposer une autre sur la forme. Et d'ailleurs, même si cette organisation n'a pas pu se maintenir bien au-delà d'un siècle, ce qui est tout de même déjà remarquable, le défi qu'elle a lancé aux forces conservatrices, tout comme son empreinte sur la culture arménienne, sont les signes que son élan était porté par une dynamique profonde qui travaillait l'ensemble de la société arménienne d'alors.

Au final, autant la mobilisation de Dawit‘ et son épouse que celle de Gorg et Ēlitʻik reflètent à leur manière le développement des capacités de la notabilité de service qui prend partout de plus en plus ouvertement la direction des communautés locales, ainsi que ses attentes en terme de piété et son désarroi face à la faillite de l'Empire chrétien et de ses faisceaux de souveraineté. C'est cette dynamique qui la pousse à reformuler l'universalisme chrétien. Les nombreux colophons qui évoquent Georg et Ēlitʻik attestent leur pleine adhésion aux orientations du [*vardapet*] Yohan, et au-delà, celle de la communauté qui s'est reconnue dans cet élan. Cela a pu représenter ainsi sans doute une surface de plusieurs milliers de personnes. L'élargissement du cadre de la participation lettrée ouvre ainsi à plus de femmes la possibilité de s'engager dans cette reformulation, qui reprend les valeurs et les représentations de l'aristocratie dynastique, mais dilate les capacités gouvernementales en faveur de la notabilité de service.

B. Les femmes participant à la production de colophons en Crimée arménienne : la dilatation de l'arménité.

L'ancienneté de la présence arménienne en Crimée, interface depuis l'Antiquité entre le monde méditerranéen et proche-oriental d'une part et les vastes plaines d'Europe de l'Est d'autre part, est sans doute liée à l'histoire arméno-byzantine. Mais elle connaît un essor certainement sans précédent à partir du milieu du XIIIe siècle. Dans le dernier tiers du XIVe siècle, à la fin de notre période, la Crimée est même devenue la première région en terme de production de manuscrits en arménien (Fig. 10, secteur 5, *supra*), dépassant à elle seule le volume de colophons produits au même moment en Cilicie et en *Arewelk'*.

Un peu comme dans les Balkans, des communautés arméniennes ont dû s'installer ou être installées par Constantinople, au gré de son programme militaire et des activités commerciales qui se développaient symétriquement. Mais moins nombreuses que dans les Balkans, ces communautés se sont probablement fondues progressivement dans le reste de la population byzantine locale et leur dynamisme ne devait reposer que sur celui des circulations avec l'Anatolie et le Levant. En tout cas, ces circulations entre la Crimée et l'Arménie géographique étaient déjà sinon régulières, du moins suffisamment habituelles pour que cette région fasse partie de l'horizon familier des Arméniens. L'histoire de ces communautés de la Crimée arménienne est relativement bien établie[607]. Pour poser ici le cadre nécessaire, on peut relever que ces communautés se sont développées d'abord à l'ombre des conquêtes mongoles. Ainsi, le colophon d'un

---

607 D'abord, bien sûr, on doit partir de l'incontournable classique de BALARD (M.), *La Romanie génoise (XIIIe début du XVe siècle)*, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 235, Gênes-Rome 1978, que l'on peut prolonger plus spécifiquement par BALARD (M.),« Les Arméniens à Caffa du XIIIe au XVe siècle, *in* éd. KÉVORKIAN (R. H.), *Arménie entre Orient et Occident,* Paris, 1996, p. 139-141. Ensuite, on se réfère à DONABÉDIAN (P.), « Les Arméniens en Crimée génoise (XIIIe-XVe siècles) », *in* MUTAFIAN (C.) dir., *Roma-Armenia*, Rome, 1999, p. 188-191, DURAND (J.), RAPTI (I.), GIOVANNONi (D.) dir., *Armenia Sacra. Mémoire chrétienne des Arméniens (IVe-XVIIIe s.)*, Musée du Louvres éditions, Paris, 2007, MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe s.)*, Paris, 2012, t.1, p. 704-709. MAHÉ (A. et J.-P.), *Histoire de l'Arménie des origines à nos jours*, Paris, 2012, p. 272-274. Pour une vue d'ensemble documentée et illustrée : MUTAFIAN (C.), *La Saga des Arméniens de l'Ararat aux Carpates*, Paris, 2018, p. 45-61.

Évangile copié en 1319 atteste qu'un évêché arménien, dirigé par un certain Pōłos, ayant rang d'archevêque [*ark'episkopos*], et son frère Ałbarik, reproduisant encore une fois cette symétrie constantienne, fonctionne dans l'un des deux campements mongols installés dans le dernier tiers du XIIIe siècle sur la Volga [*Ēt'il*] appelés en turc *Saray*/le Palais, probablement celui des deux fondé par le Khan Berke (1257-1267). Exactement comme pour *Sultania*/Soltâniye, cette base militaire devient à la fois le siège de la Cour cosmopolite d'un Khan, et un magasin impérial, constituant un moyeu des vastes circulations eurasiatiques[608]. En conséquence de l'attractivité qui en découle, des Arméniens y sont polarisés et s'organisent selon le cadre de la souveraineté impériale mongole. Le colophon mentionne ainsi les catholicos de l'Église des Arméniens en *Arewelk'*/Orient et en Cilicie, ainsi que le roi des Arméniens Ōšin (1308-1320). Saray devient ainsi une *mayrak'ałak'*/métropole de l'Église arménienne dans les *hiwsis kołm*/ régions septentrionales (manière de qualifier cette dilatation de l'espace arménien hors de sa géographie traditionnelle tout en l'annexant à son noyau central[609]). Mais c'est l'installation des Génois en Crimée, à la fin du XIIIe siècle, où ils fondent leur propre comptoir commercial à Caffa, qui donne une impulsion aux communautés arméniennes du secteur, en les polarisant en grand nombre dans l'orbite de la Caffa génoise et de ses activités commerciales.

Sur la base des communautés arméno-byzantines, y compris de rite arménien, déjà installées, avec des sanctuaires et une hiérarchie fonctionnelle au moins à Caffa[610], la Crimée semble avoir attiré en quelques décennies une migration massive venue de tous les *gawaṙ*/canton arméniens. Ces migrants se sont installés essentiellement en Crimée

---

608 Annexe 1, 3/193, feuille 1301-1320, pour la référence du colophon édité en arménien. Voir aussi la description de Saray dans KIRAKOS DE GANDZAK, *Histoire d'Arménie*, trad. fr. BROSSET (M. F.), St- Pétersbourg, 1870, p. 172-173.

609 Les colophons de la seconde moitié du XIVe siècle désignent aussi traditionnellement ces régions de *Honac' Ašxarh*/Pays de Honk', Annexe 1, 3/586-608-639, feuille 1361-1375, pour la référence du colophon édité en arménien.

610 MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe s.)*, Paris, 2012, t.1, p. 705-706.

orientale, dans un triangle formé par les ports de Caffa et de *Suda*/Soudak (la *Soldaïa* italienne), avec son impressionnante forteresse, et surtout la ville de *Surxat'*/Sourkhat, appelée aussi *Łim* et aujourd'hui Staryï Krym, dont le nom est devenu par métonymie celui de toute la région. Quelle qu'ait pu être l'importance et l'ancienneté des communautés arméniennes installées ici, la région ne comptait cependant pas de sanctuaire majeur sur lequel la tradition lettrée pouvait s'appuyer. Il n'y avait aucune tradition liée à une souveraineté dynastique reliée à l'aristocratie combattante. Mais rien de tout cela n'empêcha l'éclosion d'une Crimée arménienne au dynamisme impressionnant, reposant ici sur les seules forces et les capacités de la notabilité de service.

À mesure de leur développement, les communautés de la région sont placées sous l'autorité de l'archevêque des régions du nord [*hiwsisakan kołmanc'*], l'évêque local ayant rang de *at'oṙakalut'iwn*/vicaire. Ils sont toujours rattachés au patriarcat de Cilicie, dont le souverain est parfois nommé[611]. Tout au long du XIVe siècle, des fondations religieuses sont élevées, la plus remarquable étant le couvent de *Surb Xač'*/Sainte Croix de Surxat', des circuits de donations se mettent en place et c'est en particulier sous le règne du Khan *Čanipēk*/Djanibeg (1342-1357) que les communautés arméniennes semblent avoir atteint leur plein développement. Ce souverain est mentionné tout au long de son règne, dans les colophons arméniens locaux, sous un jour favorable. Il est présenté comme un roi universel du monde physique [*marmnakan ašxarhakal*] et sa disparition suscite des regrets dans l'élite lettrée[612]. *Čanipēk*/Djanibeg a en effet été le dernier grand Khan universel, au moment où, de son côté, l'Ilkhanat de Perse s'effondrait. Il s'est imposé dans ce contexte comme nouveau maître, exprimant un ordre islamique impérial dans

---

[611] Annexe 1, 6/180, feuille 1301-1320, 4/1690, feuille 1321-1340, 3/418-435-436-438, 15/48, 3/445-450, 4/372, 6/114, 16/12, 3/464, 4/22, 3/476-480-481-483-491, 18/216, 3/501-502-503, 5/603, 18/18, 3/510-512, 4/145, 3/531-540, feuille 1341-1360, 3/547-551, 5/1531, 3/556-558, 4/1293, 3/569-605-608-630-638, feuille 1361-1375, pour la référence des colophons édités en arménien.

[612] Annexe 1, 3/ 556, feuille 1361-1375, pour la référence du colophon édité en arménien.

lequel les chrétiens étaient moins appelés à se convertir qu'à se fondre. En dépit d'un rang humiliant dans la cosmogonie officielle, la participation des chrétiens, comme des autres minorités, était dans l'ordre des choses. Cela pouvait faire écho à la reformulation de la perspective impériale en cours parmi les lettrés arméniens, d'autant plus qu'il était parvenu à conquérir en partie l'*Arewelk'* et l'Azerbaïdjan[613]. Malgré l'hostilité du Khan face aux Génois de Caffa, qu'il tente en vain de chasser de la ville entre 1343 et 1347, par une suite de sièges durant lesquels la Peste Noire se propage mortellement, les Arméniens de Crimée vivent alors la domination mongole avec une certaine satisfaction. Les années 1350 sont même celles qui voient le plus grand nombre de réalisation de copies de manuscrits. Le Khanat semble avoir mis en place en faveur des Arméniens de Crimée une principauté relativement autonome appuyant la hiérarchie ecclésiastique locale sous la conduite du *paron*/dirigeant Turay[614] et à Surxat', d'un *datawor*/juge, le prince initié [*imastun išxan*] Ṙamadin[615], qui sont peut-être des Arméniens convertis à l'islam. Ils semblent en tout cas suffisamment proches des notables locaux pour soutenir leur développement et gagner leur adhésion.

Dans la Caffa latine, la situation des Arméniens semble tout aussi favorable à la même époque[616]. Jusque-là cependant, les relations avec les Latins avaient été tendues, en tout cas sur le plan religieux, notamment durant la période des Missions lancée par la Papauté d'Avignon (1316-1334)[617]. Une certaine pression semble alors s'être exercée sur le clergé arménien local du fait du prosélytisme des Ordres prêcheurs, en particulier, dans la région, des Franciscains, qui disposaient d'un monastère à Caffa depuis 1289. L'évêque

---

613 Annexe 1, 3/509, feuille 1341-1360, pour la référence du colophon édité en arménien.

614 Annexe 1, 15/48, 4/22 , feuille 1341-1360, pour la référence des colophons édités en arménien.

615 Ce nom sembler dériver d'un nom arabe signifiant « l'archer de la foi », Annexe 1, 3/464, feuille 1341-1360, pour la référence du colophon édité en arménien.

616 Annexe 1, 3/540, feuille 1341-1360, pour la référence du colophon édité en arménien.

617 MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe s.)*, T. 1, Paris, 2012, p. 573-581.

arménien Aṙak‘ēl y a peut-être été contraint à d'importantes concessions à la liturgie latine pour éviter une scission de sa communauté en 1321[618]. Comme ailleurs, la question de l'unité avec les Latins divise profondément les communautés. En tout cas, l'attitude des Arméniens face aux Franciscains a été très variable, oscillant entre le rejet hostile (comme l'illustre l'expulsion à Saray, en 1316, par l'archevêque Pōłos d’un prêcheur latin certainement trop prosélyte[619]), et l’attraction (comme l'illustre la copie d'une traduction en arménien de la *vark‘ srboyn Franc‘iskos, Sahmaneal i Bōnavendurē mec vardapet*/Vie de Saint François établie par le grand maître Bonaventure, réalisée en 1359 à Surxat‘ par le scribe Aslan Arzrumc‘i[620]). Pratiquement dans le même temps d'ailleurs, est fondé le monastère *Surb Nikōlaos*/Saint Nicolas en 1358, dans lequel s'installent les Dominicains Uniteurs. Depuis le début des années 1350, des liens s'étaient établis avec les Uniteurs de l'Artaz et de l'Azerbaïdjan[621] et, à partir de là, l'influence de ces derniers semble ne pas avoir cessé de grandir dans la région[622]. Sans parvenir ici à l'hégémonie, beaucoup moins qu'en Artaz, l'attraction latine s'exerce néanmoins sur une large surface de la communauté arménienne locale. C'est d'ailleurs dans ce milieu tendu que fut élevé le [*vardapet*] Małak‘ia Ɫrimec‘i (✝1384) qui rallie Yovhannēs Orotnec‘i (1313-1388) dans le Naxiǰevan. Il y engage tous ses biens dans la lutte contre les Uniteurs, notamment à partir de sa fondation d'Aprakuni, d'où il mène une répression féroce contre les Arméniens ralliés à Rome[623].

La mort du Khan *Čanipēk*/Djanibeg en 1357 accélère toutefois encore ce rapprochement, dans la mesure où, à cause de l’accroissement de l'insécurité qui résulte de la crise

---

618 MAHÉ (A. et J.-P.), *Histoire de l'Arménie des origines à nos jours*, Paris, 2012, p. 272.

619 MUTAFIAN (C.), *L’Arménie du Levant (XIe-XIVe s.)*, T. 1, Paris, 2012, p. 574.

620 Annexe 1, 3/532, feuille 1341-1360, pour la référence du colophon édité en arménien.

621 Annexe 1, 3/500, feuille 1341-1360, pour la référence du colophon édité en arménien.

622 Annexe 1, 3/638, feuille 1361-1375, pour la référence du colophon édité en arménien.

623 MUTAFIAN (C.), *L’Arménie du Levant (XIe-XIVe s.)*, T. 1, Paris, 2012, p. 683-684.

dynastique qui s'ensuit, les Latins semblent les mieux placés pour assurer un ordre à la fois sur le plan pratique et symbolique, conforme aux reformulations impériales locales. C'est ainsi, qu'un colophon de 1365 salue comme providentielle l'intervention génoise à *Suda*/Soudak, en faveur des peuples Romains [*Hṙomayakan*] et Persans [*Ariakan*] locaux, pour les dégager des offenses des Musulmans [*Ismayēlet*], des Juifs [*Yebrayec'ik'*], et des menées du chef Couman local, Zalibeg[624]. Le même colophon exprime toutefois aussi son rejet de l'union liturgique avec les Latins, et affirme l'orthodoxie des traditions [*ułłap'aṙ*] de l'Église arménienne[625].

Les communautés arméniennes locales semblent ainsi tiraillées entre l'attraction impériale et religieuse qu'exercent sur elles les Latins et la fidélité à leur propre tradition. Cette dernière attitude ne se résume cependant pas à un pur conservatisme figé, en ce qu'elle se manifeste à travers le développement d'une identité collective exprimée depuis la base, ou en tout cas depuis la couche lettrée de la notabilité locale.

Ce sont les assemblées [*žołovurd*] de ces notables qui appuient ici l'Église et sa liturgie, alimentant par leurs donations l'exercice du culte, mais aussi plus largement le gouvernement de la communauté locale[626]. Les origines diverses de ses notables, et les intenses circulations qui les mettent en relation avec le reste du monde arménien et de ses voisins contribuent à souder ce milieu autour de repères communs et les poussent à prendre en main, par nécessité, l'organisation de leur communauté. Ici plus encore qu'ailleurs, se donne à voir le noyau par lequel se développe ce qui devient par la suite la nation arménienne au sens moderne du terme, en tant que communauté organisée et assumant culturellement son arménité comme horizon, mettant en œuvre à travers ses

---

624 Annexe 1, 3/569, feuille 1361-1375, pour la référence du colophon édité en arménien.

625 Il faut aussi noter que cette insécurité n'entrave pas la dilatation des communautés arméniennes plus largement dans la région, puisque le colophon d'un Évangile copié en 1358 rapporte la fondation d'une nouvelle église arménienne dans une *norašēn k'ałak'*/ville nouvellement construite, appelée Kōk'su. Annexe 1, 3/521, feuille 1341-1360, pour la référence du colophon édité en arménien.

626 Annexe 1, 3/502-531, feuille 1341-1360, pour la référence du colophon édité en arménien.

dispositifs de participation à la culture lettrée, la production de « sujets » arménien-nes comme objets et acteurs du pouvoir. Cela s'illustre notamment dans le style artistique qui se développe dans l'enluminure des manuscrits produits dans la région[627]. Les sources d'inspiration de ce style sont diverses, latines et byzantines notamment, puis ciliciennes avec l'arrivée toujours plus importante de migrants de cette provenance à partir des années 1370. En réalité, il existe une certaine variété de formes, mais les enluminures de manuscrits arméniens de Crimée partagent clairement un certain nombre de traits communs qui permettent de les caractériser. L'influence byzantine, et en particulier balkanique, de la période de la « Renaissance Paléologue » contemporaine, est marquante, notamment chez un peintre comme Grigor Sukiasanc', dont les illustrations peintes sur la copie d'un Évangile qu'il réalisa en 1332 à Surxat‘ sont significatives de cette empreinte[628]. Mais, sur le plan général, c'est surtout l'importance croissante du soin apporté à la représentation subjective des personnages et des scènes qui est à noter. On remarque l’intérêt pour le mouvement ou bien l'animation des expressions personnelles, reflet du mouvement de subjectivisation en cours.

Dans ce contexte, le scribe le plus emblématique de la Crimée arménienne est Nater, actif dès 1339 en Crimée et probablement originaire d'une ville de Haute-Arménie. Il fonde une véritable dynastie de scribes, avec son fils Awetis, qui enlumine une partie de ses productions, et leurs descendants sont productifs jusqu'à la fin du XIVe siècle dans la région[629].

---

627 KORKHMAZIAN (E.), « L'enluminure des communautés arméniennes de l'étranger (XIIe-XVIe siècles.) », in MAZAÉVA (T.), TAMRAZYAN (H.), *La miniature arménienne*, Yerevan, 2015, p. 47-49.

628 Cela relativise bien sûr dans une certaine mesure ce que l'on peut dire du développement d'un particularisme arménien, qui reste inséré dans le cadre commun de l'Empire chrétien au plan de la culture justement sur ce plan, voir pour des développement de cette question DURAND (J.), RAPTI (I.), GIOVANNONi (D.) dir., *Armenia Sacra. Mémoire chrétienne des Arméniens (IVe-XVIIIe s.)*, Musée du Louvres éditions, Paris, 2007.

629 MUTAFIAN (C.), *L’Arménie du Levant (XIe-XIVe s.)*, T. 1, Paris, 2012, t.1, p. 707-709.

C'est donc dans ce cadre que se déploie la participation des femmes de la notabilité locale à la production de manuscrits, d'abord en vue d'appuyer le service liturgique. En dépit de l'importance de la production de manuscrits dans la région, il n'émerge pas de grande figure personnelle féminine dans les colophons comme cela peut être ailleurs repérable. Ceci est vrai du moins jusqu'à quasiment la fin de notre période, puisque la première femme à diriger directement une commande en Crimée, selon la documentation dont nous disposons en tout cas, est une *Tikin*/Dame de Surxat' nommée Šnofor qui est mentionnée en 1375, avec son époux, le dirigeant [*paron*] Išxan. Le scribe Step'anos *Sewagəlxonc'* la présente dans le colophon de l'Évangile qu'il copie avec son soutien, comme ornée de toutes les pudeurs [*parkeštut'iwn*], modérée [*hamest*], c'est-à-dire maîtrisant cette vertu de l'ataraxie dont on a vu toute l'importance dans l'éducation féminine des princesses arméniennes, et justement initiée [*imastun*] et servante [*ałaxin*] du Christ[630]. On peut d'ailleurs aussi, dans cet ordre d'idée, noter le fait que son père s'appelle Manuk, un nom qui reflète également cette éducation initiatique développée à cette époque en direction de la notabilité de service, dont nous parlerons plus en détail plus loin.

Mais la plupart des femmes engagées dans la participation à la culture lettrée interviennent de manière collective[631], parfois de manière répétée. Cependant, dans la plupart des cas, on ne trouve qu'une seule occurrence de leur nom et de leur participation. Cela est en soi aussi un indice de l'envergure de la surface tout de même assez large de cette participation dans la région. Un exemple très significatif de cette forme d'engagement est donné par le long colophon présentant près de soixante-dix commanditaires d'un *Čarəntir*/Recueil de Vies de Saints de 1347, copié à Surxat' par le

---

[630] Annexe 1, 3/639, feuille 1361-1375, pour la référence du colophon édité en arménien.

[631] Annexe 1, 3/180, feuille 1301-1320, 3/328-351, feuille 1321-1340, 3/435, 15/48, 3/445-446-450, 4/372, 3/478-480-481-502-503, 5/603, 3/512-522-525, 4/145, 3/533, feuille 1341-1360, 3/558-568-613-630-639, feuille 1361-1375, 6/120, feuille XIVe siècle non datés, pour la référence des colophons édités en arménien.

fameux scribe Nater, qui se mentionne avec chacun des commanditaires. En elle-même, cette commande illustre les représentations culturelles et une partie de l'éducation, des prêches et des valeurs ainsi véhiculées, dans lesquelles se reconnaissaient les participants, et dont ils ont tenu par leur engagement, à assurer la promotion et la reproduction. L'effort de donation a nécessité la coordination d'un groupe étendu de notables, parmi lesquels un certain nombre de femmes plus ou moins directement mentionnées dans des catégories familiales explicites (sœurs, épouses, mères) ou implicites (parents, descendants, défunts). Parmi elles, treize sont nommées, dont certaines deux fois. Les commandes ont été découpées selon les différentes parties de l'ouvrage, portant sur telle ou telle légende, ce qui a impliqué une réflexion et des choix, qu'il fallait articuler aux impératifs de la production. Dans sa dimension pratique, une telle entreprise reflète les liens et la solidarité de ce groupe, dont les noms se retrouvent ainsi accolés à la fois à la partie de l'ouvrage qu'ils ont contribué à réaliser, et entre eux, dans l'idée qu'ils forment une Assemblée [*žołovurd*], dans le sens d'Église, de communauté de croyants. Cela les lie, par le service du clergé, à l'ensemble de leur communauté, mais aussi comme groupe de notables plus ou moins institué, d'abord identifiable par sa capacité à s'engager dans le service de celle-ci. La lecture du colophon permet d'éclairer cet aspect en particulier :

> *A. Ô saints lecteurs, faites mémoire dans vos saintes prières des commanditaires de cet écrit : T'adēos le teinturier [*nerkarar*] et son fils Murat et leurs aïeuls défunts, et de moi le scribe insensé Nater, avec mes parents* […].
> *B. Christ, fils de Dieu, par ton saint engendrement par ta toute-pure mère Marie [*Mariam*] la Mère de Dieu, prend pitié du commanditaire de <ce livre> Abimelēk', de ses parents, et de sa sœur, car ils ont donné cela à écrire par espoir et par amour. Aussi, donne de tes bienfaits indicibles une ration [*masn*] et une part [*bažin*] avec tes*

saints, et ne n'oublie pas moi, mais qu'il soit fait mémoire dans ton royaume, et dans ta gloire.

*C. De la commanditaire de cet écrit, la bienveillante servante [*ca(ay*] de Dieu Talit‘, faites mémoire dans le Christ.*

D. Seigneur Dieu, par ta sainte incarnation, prends pitié de la commanditaire de <ce livre>, Maroc‘, et fait remise de ses péchés, car tu es le Seigneur désireux de la miséricorde et le sauveur des âmes. Et du scribe pécheur Nater, qu'il soit fait mémoire dans ton royaume, et qu'il dise : "tes fautes sont remises".

*E. De l'affable [*hezahogi*] et modeste [*xonarhamit*] serviteur de Dieu, Paronšah l'ancien [*ceruni*], le cordonnier [*kawškakar*], et avec ses parents, faites mémoire, ô aimant-le-Christ* […].

F. De Hamazasp et de Grigor, défunt, parvenu à l'âge de la mort par un décès prématuré, et de leurs parents : Sargis et Maroc‘, faites mémoire dans le Seigneur, ô saints lecteurs.

*G. De la Dame [*tikin*] bienveillante et aimant-le-Christ Yełisabēt‘, avec ses parents et ses enfants, faites mémoire dans le Christ, et du scribe pécheur, n'oubliez pas de vous souvenir* […].

*H. De Karapet le marchand de tissus [*Bazaz*], avec ses parents et tous ses descendants, faites mémoire dans le Christ, ô saints lecteurs et auditeurs* […].

*I. De Yełisē l'ancien [*ceruni*], l'aimant-Dieu et de ses parents faites mémoire dans le Christ* […].

*J. Par l"intercession de Saint Vahan, prends pitié Christ Dieu de l'âme de /// et remets nos péchés, et ceux de l'Assemblée [*žołovurd*], qui est là et écoute les exploits de saint Vahan de Gołt‘an, et n'oublie pas le scribe pécheur dans ton Royaume.*

*1. De l'ancienne [*ceruni*] et aimant-le-Christ, la bienvaillante Dame [*tikin*] /// faites mémoire dans le Christ, ô saints prêtres [*k‘ahanay*] et Assemblée [*žołovurd*]* […].

*2. De l'homme désirant voir Dieu, l'aimant-le-Christ, le sacristain [*yekełec‘pan*] Awak‘, faites mémoire dans vos prières.*

3. Faites mémoire dans le Christ du défunt à l'âge de 40 ans, Martiros, mon baptisé […].

*4. Par l'intercession du saint martyr, Christ Dieu, prends pitié du commanditaire de <ce livre> : Kirakos le tanneur [*čon*], et tous les siens, vivants et défunts* […].

5. Par l'intercession du saint martyr, Christ Dieu, prends pitié du commanditaire de <ce livre> : Kirakos et ses fils Astuacatur et T'agul […].

6. Par l'intercession des saints vardapet*, prends pitié Christ Dieu de l'âme du commanditaire de cela T'oros le tisserand [*ʾulhak*], et accorde ton Royaume, ainsi qu'à toute l'Assemblée [*žołovurd*], prends pitié des hommes et des femmes* […].

*7. Par l'intercession de saint Sargis le Stratélate, de son fils Martiros et de tous les saints martyrs, prends pitié, Christ Dieu, du commanditaire de <ce livre> : Sargis le marchand de tissus [*bazaz*], de son père Xałut', de son frère Xač'atur, de sa mère et de tous ses descendants* […].

8. Par l'intercession des merveilleux martyrs, Christ Dieu, prends pitié du commanditaire de <ce livre> : Varderēs […].

*9. Par l'intercession des saints dorés [*srboc' Voskeanc'*] et du saint Illuminateur Grigor, prends pitié, Christ Dieu, du commanditaire de <ce livre> : Melk'ised l'orfèvre [*voskerič'*] et de son frère Asil, et efface ses péchés et ceux de son lignage [*azg*].*

*K. Christ Dieu, fils de Dieu, par l'intercession des braves [*k'aʾ*] martyr de sang [*nahatak*] qui ont souffert en ton nom, prends pitié du commanditaire de <ce livre> : U$mumpēk l'orfèvre [*voskerič'*] et de tous les siens.*

1. Par l'intercession des saints Vardananc'*, prends pitié Christ Dieu du commanditaire de <ce livre> : Sargis le diacre [*sarkōag = sarkawag*] et de ses parents, de Gorg et ses fils, et de toute l'Assemblée* […].

2. Seigneur Dieu /// le commanditaire de cet écrit Melik' et son épouse bienveillante Voski […][632].

*3. Christ Dieu prends pitié du commanditaire de <ce livre> : Gorg le teinturier [*nerkbar*] et de sa conjointe, Dame [*tikin*] Gohar* […].

632 Le scribe Nater semble avoir prolongé ce colophon d'une prière octosyllabique de lamentation rimée en -i, non traduite ici.

*4. Du commanditaire de cet écrit, Grigor l'Ancien [*ceruni*], faites mémoire dans le Christ, ô saints lecteurs ///.*

5. Du commanditaire de cet écrit, T'aguoršah et de son épouse faites mémoire dans le Christ […].

6. Christ Dieu /// […] *du commanditaire de cet écrit, Yełiser et du scribe Nater et du gracieux exemplaire Yovanēs ///.*

7. Du commanditaire de cela faites mémoire dans le Seigneur, Kirakos, qui a commandé cela en sa mémoire ///.

*8. Ô saints lecteurs et auditeurs croyants, faites mémoire dans le Christ du commanditaire de cet écrit Sargis le tenancier [*dankrar*] et de ses parents* […].

*L. Christ Dieu /// efface les fautes du commanditaire de cet écrit Hayrapet le prêtre [*k'ahanay*] et de ses parents ///.*

*1. Christ Dieu avec saint Joseph [*Yovsep'*], prends pitié et reçois l'âme du commanditaire de cet écrit Margarē le tisserand [*'ulhak*] et de ses parents, et du scribe, du relieur, et de ceux qui entendent <la lecture de ce livre> avec amour* […].

*2. Du commanditaire de cet écrit, l'honorable [*patueli*] Ancien [*cer*] Ampēt le tisserand de lin [*ktawagorc*], et de ses parents, faites mémoire dans le Seigneur, ô saints lecteurs* […].

3. Du commanditaire de cet écrit Yovannēs et sa bonne épouse Groc', faites mémoire dans le Christ///.

*4. Dans ta sainte Réssurection, Christ Dieu, rend digne de la réssurection de la vie le commanditaire de cet écrit Časik le prêtre [*erēc'*] et à ses parents* […].

*5. Ô lecteurs et auditeurs aimant-le-Christ de ces histoire spirituelles, faites mémoires dans les saintes prières du commanditaires de cet écrit Kirakos le tanneur [*čon*] et de ses parents ///.*

*6. Du commanditaire de ses saints écrits, Šah, faites mémoire dans le Christ, et de Kostand le prêtre [*k'ahanay*], qui est passé dans la vie auprès du Christ* […].

7. Père tout-puissant /// purifie l'âme et la chair du commanditaire de cet écrit, Mecparon et de ses parents ///.

*8. Du commanditaire de cet écrit, Step‘an de Van [*Vanec‘i*], faites mémoire dans le Christ et demandez la rémission des péchés, et de Step‘anos, qui a donné <ce livre> au nom de Step‘an ///.*

*9. Ô lecteurs /// faites mémoire dans vos prières du commanditaire de <ce livre> : Barel l'orfèvre [*voskerič‘*], et demandez la rémission à Dieu pour lui et pour ses parents, car même si cela est en petite quantité, c'est avec la joie sans mesure ///.*

*M. Sainte seigneure [*Tiruhi*] glorifiée Mère de Dieu, Marie [*Mariam*], intercède auprès de la Sainte Trinité, afin qu'elle pardonne les fautes du commanditaire de cet écrit […] Margarē, tisserand de lin [*k‘tangorc*] et de son frère défunt Awetik‘, et de toute l'Assemblée [*žołovurd*].*

1. Christ Dieu /// donne /// le commanditaire de cet écrit Atawn Aprep‘ec‘i […].

*2. De la commanditaire de cet écrit, l'histoire de la découverte de la Sainte Croix : Ustianē, une certaine femme [*vomn kin*] aimant-le-Christ, faites mémoire dans le Christ.*

*3. Christ Dieu, par l'intercession de ta Sainte Croix, de la bienheureuse reine [*t‘aguhi*] Hélène [*Hełinē*] et du saint évêque Cyril [*Kiwrł*], fait prendre sainte part à la commanditaire de cet écrit : Annay, passée dans le Christ ///.*

*4. /// Du commanditaire de ce saint testament, panégyrique des incorporels : T‘oros le prêtre [*k‘ahanay*] et de ses parents, faites mémoire ///.*

*5. Christ Fils de Dieu /// pardonne toutes les fautes des commanditaires de cet écrit : Grigor et Dame [*tikin*] Gohar, Noršah et sa conjointe Ustianē ///.*

*6. Du commanditaire de cet écrit, du théophore [*k‘ristosazgeac‘*] et saint patriarche Ignace [*Ignatos*] : Vartderēs le tisserand [*’ulhak*], faites mémoire dans vos saintes prières, et demandez la rémission à Dieu.*

*7. Christ Dieu /// prends pitié de l'âme du commanditaire de ce livre : Step‘annos le sacristain [*žamkoč‘*], par l'intercession de ton martyr de sang, Étienne Protomartyr [*Step‘annos Naxavkay*] ///.*

*8. De Step‘anos le menuisier [*husn*], faites mémoire dans le Seigneur, et demandez la rémission à Dieu, ô saints adorateurs de Dieu.*

*9. Que notre Seigneur Jésus Christ fasse miséricorde à la la commanditaire de ce livre : la bienveillante femme [*kin*] aimant-le-Christ Yełisabēt‘, qui a beaucoup aidé dans l'assemblage de ce livre.* […].

*N. Christ Dieu, par la volonté du Père et du Saint Esprit, à toi consubstantiel dans la gloire, prends pitié des commanditaires de ce livre : Astuacatur le fourreur [*T‘awker*], sa mère Mart‘ay et Luserun son épouse, et des autres qui ont un peu aidé de leurs modestes biens [*&nč‘ik*], selon leurs facultés et leurs moyens* […].

*1. Faites mémoire dans le Seigneur du jeune homme [*patani*] fidèle : Sat‘i le tailleur [*derjak*] et de ses parents, demandez la rémission à Dieu, et il vous sera fait rémission, et à nous le scribe, et à toute l'Assemblée [*žołovurd*].*

*2. Christ Dieu /// accorde une part et fait compagnon-de-la-couronne [*psakakic‘*] /// le commanditaire de ce livre : T‘oros le long, avec ses parents, ses fidèles [*dam*] et ses enfants ///.*

3. Christ Dieu /// pardonne les péchés du commanditaire de ce livre Łara-Sargis, avec son épouse et ses parents […].

*4. Christ, espoir des créatures, par l'intercession de tes Dormants d'Éphèse [*mankanc‘ Ep‘esay*], accorde une part et fait compagnon-de-la-couronne [*psakakic‘*] avec eux le commanditaire de ce livre : Xaw$as* […].

*5. Faites mémoire dans le Seigneur de Mkrtič‘ le sacristain [*žamakoč‘*] et dites à Dieu de prendre en pitié ///.*

*6. Faites mémoire dans vos saintes prières du commanditaire de ce livre : Avram le tisserand de lin [*ktawagorc*] et ses parents.*

7. Du commanditaire de ce livre : Mardiros fils de Vardan, faites mémoire dans le Christ.

*8. Christ Dieu, par l'intercession de tes saints Apôtres, donne sa rétribution [*varj*] à la pieuse femme [*kin*] Sop‘ea, qui a honoré tes saints martyrs /// et donne de tes habits de lumière à cette pieuse femme <semblable à> Talita, qui a fourni la couverture à ce livre par amour de Toi, Seigneur* […].

*9. Ô saint prêtres [*k‘ahanay*], lecteurs et auditeurs, faites mémoire dans le Seigneur /// le commanditaire de ce livre de saint Jean-Baptiste [*Mkrtič‘*] : Mkrtič‘ le tenancier [*dankagorc*], son père Vardapet, et sa mère* […].

*O. Faites mémoire dans vos prières du commanditaire de ce livre : T‘awta le marchand de tissus [*Bazaz*], et demandez à Dieu la rémission ///.*

*1. Christ Dieu, par ton saint et lumineux Signe, illumine l'âme du commanditaire de ce livre : Het‘um le forgeron [*darbin*]* […].

2. Ô bienheureux saint martyr Dawit‘ Dunec‘i */// priez le Seigneur pour le commanditaire de ce livre : Ałbaršah le marchand de vin [*ginecax*] et le scribe ///.*

3. Christ Dieu /// accueille l'âme du commanditaire de ce livre /// Grigorēs ēzepan.

*4. /// Demandez à Dieu /// afin qu'il prenne en miséricorde et pardonne les fautes du commanditaire de ce livre : Paronšah le peigneur/cardeur [*sandrgorc*] et du scribe ///.*

*5. Seigneur Dieu /// accorde à la commanditaire de ce livre : la femme [*kin*] bienveillante et aimant-la-sainteté : Mananay* […].

*6. Christ Dieu /// prends pitié du commanditaire de ce livre : Yovanēs tisserand de lin [*ktaw(a)gorc*] et du scribe pécheur ///.*

*7. De Grigor le jeune garçon [*patani*], mon fils cadet, faites mémoire dans le Seigneur* […].

8. /// Fait miséricorde au commanditaire de ce livre : Karapet le Long, le tisserand [’ulhak*], et à tous les proches.*

P. Du commanditaires de ce livre : Šah Palenc‘i *et Kostand le prêtre [*erēc‘*] défunt, faites mémoire et priez ///.*

*1. Seigneur Dieu, prends pitié, du commanditaire de ce livre : Grigor, qui a donné avec allégresse pour le coût [*gin*] de ce livre, selon la parole du Seigneur : "Vendez vos biens et donnez au Seigneur : pour un, il vous rendra mille".* […].

*2. Du commanditaire de ce livre /// des solitaires, qui était dans l'âge de l'enfance [*tłayut'iwn*], du peuple [*azg*] de* Bocor*, et le Christ a fermé ses yeux* […].[633]

Les divers participants à la production collective, à l'entreprise, de ce manuscrit partagent tous la même appartenance à ce milieu de la notabilité. Ici, elle se définit par le corps de métier dans lequel la personne nommée comme commanditaire est engagée. Le caractère urbain des participants semble être total. Les corps de métier cités relèvent tous de l'activité marchande et artisanale locale, probablement articulée aux centres urbains du Khanat comme Saray ou la ville de Kōk'su rencontrés dans les colophons, ainsi qu'aux villes marchandes de l'autre rive de la mer Noire, où partout sont installées des communautés arméniennes, avec lesquelles les circulations et les liens sont manifestes.

Les métiers de la production et du négoce des tissus semblent particulièrement développés, suffisamment pour entraîner une division du travail dans ce secteur de la production et un enrichissement de certains dirigeants des métiers développés par cette répartition des tâches, dont on voit exposer toute la chaîne : tanneur [*čon*], peigneur/ cardeur [*sandrgorc*], teinturier [*nerkarar*], tisserand [*ǰulhak*] ou tisserand de lin [*ktawagorc*], tailleur [*derjak*], marchand de tissus [*bazaz*]. D'autres corps de métiers ont une échelle d'action sans doute plus locale et, s'ils supposent aussi un travail organisé collectivement, la division des tâches n'y est pas explicite : orfèvre [*voskerič'*] ou forgeron [*darbin*] notamment. On peut aussi noter que, plongées dans un univers de culture turco-mongole, ces activités liées aux métiers du feu devaient jouir d'un grand prestige auprès de l'aristocratie souveraine de ces peuples, appuyant l'élévation de ces artisans dans leur communauté. Enfin, le rapport ville-campagne se retrouve par la présence d'un

633 Annexe 1, 3/446, feuille 1341-1360, pour la référence du colophon édité en arménien.

marchand de vin [*ginecax*], d'un menuisier [*husn*] et de tenanciers [*dankagorc*][634]. Il est donc manifeste que l'on a affaire aux dirigeants de ces activités professionnelles, en qualité de chefs de leur corporation, ou de l'organisation collective de leur métier, ou de tenants de revenus « publics », ou du moins fiscaux dans leur principe mais maintenant « privatisés », en leur qualité de chefs de village ou de métier. Tous les participants dirigent donc des suites de travailleurs manuels, plus ou moins étendues, ici totalement invisibles, et participent à la direction de leur communauté locale, présentée comme une « Assemblée » [*žołovurd*].

L'origine privée ou « privatisée » des revenus engagés explique sans doute l'absence de toute revendication de *ardar*/*halal ardeanc'*/revenus honorables, ce qui reflète une transformation dans l'organisation fiscale de la communauté, avec l'absence ici de toute base fiscalo-militaire héritée d'une tradition antérieure. Cette nouvelle forme permet d'élargir considérablement l'assiette des engagements et de relativiser les hiérarchies sur la seule échelle des revenus privés, et non plus sur celle de l'appartenance à l'aristocratie militaire dynastique et à ses organisations. Ainsi, on voit la possibilité de mutualiser ses moyens et de les engager dans l'économie du don, si modestes soit-il [*ənč'ik*], pour participer au financement de la vie liturgique de la communauté, comme le font Astuacatur, sa mère Mart'ay et Luserun son épouse, aidés encore de leurs proches (N.).

Certains participants portent aussi des qualificatifs honorables comme les *ceruni*/anciens, laissant apparaître l'existence d'espaces de délibération plus ou moins organisés, constituant cette « Assemblée » locale [*žołovurd*]. L'Église locale, qui est aussi un espace de cette Assemblée, est inflitrée et organisée par cette même notabilité. Cela se

---

[634] Le terme arménien *dank* peut se traduire par « un sixième », au sens de son étymologie venue de l'arabe *dâniq*, qui signifie dans le langage fiscalo-militaire auquel les Arméniens étaient confrontés dans le cadre des dominations islamiques depuis des siècles : la sixième part d'un *dirhem*. Dans l'absolu, celui-ci représente la valeur d'une journée de travail. Mais le terme est devenu le synonyme d'une unité fiscale, voulant que l'on puisse diviser les revenus dus par une communauté villageoise, voire même ceux dégagés par un outil de production ou un équipement tenu en bénéfice, comme ceux d'un moulin, d'un pressoir ou d'un caravansérail par exemple. BALADIAN (T.), MAHÉ (J.-P.), THIERRY (J.-M.), *Le couvent de Hoṙomos d'après les archives de Toros Toramanian*, Paris, 2002, p. 153-157.

manifeste par la présence de sacristains [*žamkoč‘*] ou [*yekełec‘pan*] parmi les participants. L'implication dans la vie liturgique est donc large et surtout visible, elle déborde sur l'organisation de la communauté, de la société arménienne locale, dont elle permet ainsi d'entrevoir l'organisation.

Dans celle-ci, les femmes de ce milieu participent sous différentes formes, que l'on pourrait identifier à des « couches » reflétant une certaine hiérarchie. La première de ces couches est celle où les femmes interviennent par simple mention mémorielle, sans que leur implication ait été nécessaire. Cela est par exemple le cas des femmes qui sont mentionnées dans le cadre du terme *cnołk‘*/parents, ou plus largement, dans les termes évoquant la parenté.

À un niveau supérieur, on trouve des femmes associées, mais qui ne sont pas toutes nommées, comme par exemple l'épouse du commanditaire T‘aguoršah (K.5) ou la sœur d'Abimelēk‘ (B.). Il est difficile d'évaluer la raison pour laquelle ces femmes ne sont pas nommées, mais leur implication ne semble pas douteuse. La plupart des femmes nommées dans le colophon interviennent associées à leur époux. C’est ainsi le cas de Voski, qui intervient avec son *amusin*/époux Melik‘ (K.2), Gohar *kołakic‘*/conjointe du *nerkbar*/teinturier Gorg (K.3), Yovannēs et son *amusin*/épouse Gorc‘, des couples Grigor et *tikin*/dame Gohar et Noršah avec sa *kołakic‘*/conjointe Ustianē (M5), qui agissent ensemble, ou encore d'Astuacatur, qui agit avec son *amusin*/épouse Luserun et sa mère Mart‘ay (N.). Maroc‘ relève d'une situation particulière, en ce qu'elle semble citée deux fois, l'une avec son époux Sargis (F.), et l'autre seule (D.). Si c'est de la même femme qu'il s'agit dans ces deux cas, on voit que son implication a donc dépassé celle de son époux avec qui elle est associée. La perte de l'un de ses deux jeunes enfants, Grigor, nommé avec Hamazasp, peut ici être la motivation du degré d'implication de cette femme. On voit en tout cas encore une fois à quel point le deuil, dans le cadre d'une donation motivée par celui-ci, en particulier à l'occasion malheureuse de la perte d'un enfant,

trouve un espace d'expression de la personne et de sa sensibilité à travers la production d'un colophon (D.) exprimant à titre personnel sa piété, et probablement à travers l'expression de la culpabilité mise en avant, sa douleur de mère, au milieu de l'assemblée de sa communauté[635].

Ensuite, il y a une série de femmes qui interviennent seules, avec même un rôle particulièrement déterminant dans la production du manuscrit. Il s'agit sans doute de femmes veuves ou célibataires, disposant en tout cas de moyens, dont l'origine n'est pas exprimée. C'est ainsi le cas de Talit‘, *caṙay*/servante de Dieu (B.), de Sop‘ea (N.8), *barepašt kin*/femme pieuse, dont il est fait un petit portrait illustrant sa piété en la comparant justement à Talita, qui est le nom que l'on donne traditionnellement à la fille de Jaïrus ressuscitée par le Christ dans les Évangiles. On a vu l’importance de cet épisode dans la construction féminine de la piété des princesses de l'aristocratie selon les enseignements de l'Église arménienne, dont on a ici la déclinaison au sein de la notabilité. Deux femmes semblent avoir joué un rôle plus marquée : *Tikin*/Dame Yełisabēt‘ tout d'abord, (G.-M.9 et peut-être aussi J.1). Au vu des petits portraits développés dans les différents colophons qui la concerne, *Tikin*/Dame Yełisabēt‘ est certainement une riche veuve, disposant d'une certaine honorablité [*ceruni tikin*] au sein des assemblées de sa communauté. Elle a joué un rôle important dans la réalisation et l'assemblage du livre, son nom est même d'ailleurs celui qui revient le plus. Elle a dû agir à ce titre en se coordonnant aux autres commanditaires, notamment les autres dames importantes comme Sop‘ea justement, qui a permis de réaliser la couverture de l'ouvrage, un don aussi important sur le plan pratique que symbolique. Ensuite, il y a Ustianē (M. 2), présentée comme une simple femme [*vomn kin*], mais dont on retrouve la participation à des ouvrages de différentes natures, liturgiques ou théologiques notamment, pendant les

635 La même Maroc‘ intervient aussi dans le cadre de la copie d'un Évangile réalisé par un autre de ses fils, Mkrtič‘ qui est prêtre [*erēc‘*], et qui agit avec son *amusin*/épouse titrée *iris'kin* Kirakkan, la même année 1347. Le commanditaire cite aussi son frère Grigor décédé. Annexe 1, 3/445, feuille 1341-1360, pour la référence du colophon édité en arménien.

dix années suivantes[636]. Ustianē ne semble pas s'être mariée, les colophons qui la mentionnent la présentent comme *kusakrōn*/religieuse vierge et *nuireal*/consacrée. Ils soulignent ses vertus morales et son engagement bienfaisant, y compris par son travail, dans la réalisation des donations auxquelles elle participe.

On pourrait enfin ajouter Annay (M.3), défunte au moment de la réalisation du manuscrit, à cette liste de femmes engagées, dont l'action et la participation a été déterminante pour la production de cette œuvre. On trouve mention d'une Annay qui semble être la même dans d'autres colophons, notamment dans un *Čarəntir*/Recueil de Vies de Saints de 1334, réalisé à Caffa, dans un cadre similaire mais moins développé impliquant là encore une collectivité de notables assemblés[637]. Ici en tout cas, Annay est citée en lien avec la légende de la découverte de la Vraie Croix, et avec une référence à l'impératrice Hélène [*t'aguhi Hełinē*], mère de Constantin. On voit que les choix opérés par les commanditaires s'inscrivaient bien dans la maîtrise de la culture religieuse qui était la leur, et dont ils s'étaient ainsi appropriés les représentations, reformulant le christianisme belliqueux, et les modèles guerriers et majestueux de l'aristocratie militaire et dynastique, pour en faire toujours plus une allégorie de leur piété vertueuse, par le biais de l'idéologie du service que la notabilité partage avec l'aristocratie.

C'est finalement un colophon de Crimée, celui d'ailleurs de la commande de *Tikin*/Dame Šnofor dont nous avons parlé précédemment, qui mentionne encore une dernière fois la royauté arménienne en Cilicie, en indiquant différents système de datation, dont l'année latine et aussi l'établissement d'un nouveau cycle [*šrǰan*] de calcul[638]. Dans la continuité de l'héritage reçu, les communautés arméniennes de Crimée étaient ainsi littéralement en

---

636 Annexe 1, 3/478-503, 5/603, 4/145, feuille 1341-1360, pour la référence des colophons édités en arménien.

637 Annexe 1, 3/328, feuille 1321-1340, 3/438, feuille 1341-1360, pour la référence des colophons édités en arménien.

638 Annexe 1, 3/639, feuille 1361-1375, pour la référence du colophon édité en arménien. L'année latine donnée, 1377, est faussée, peut-être par une confusion du scribe entre le 5 [*Ye*] et le 7 [*ē*].

train de tourner une page, de produire une société arménienne transformée, et d'élancer l'histoire des Arméniens et des Arméniennes sur une nouvelle base.

3.3 : La participation des femmes de la notabilité dans les villes de Haute-Arménie : le laboratoire d'une nouvelle société.

Les villes de Haute-Arménie[639] offrent un terrain d'observation tout à fait intéressant pour étudier la participation des femmes de la notabilité, et plus largement les capacités de ce milieu à exercer le gouvernement des communautés arméniennes locales. En suivant la participation des femmes de ce milieu, il est ainsi possible d'approfondir encore plus précisément cette question.

Les grandes agglomérations du secteur sont *Karin*/Erzerum, l'antique Théodosiopolis byzantine, *Derǰan*/Tercan, *Kamax*/Kemah, *Baberd*/Bayburt, qui sont toutes trois directement dans l'orbite de *Erznkay*/Erzincan. On peut ajouter à ces villes les agglomérations voisines et liées d'Ani en direction de l'*Arewelk'*, de *Manzikert*/Malazgirt et de Muš vers le Vaspurakan et le Sasun, et en sens inverse, de *Sebastia*/Sivas vers l'Anatolie centrale et la mer Noire, de *Kesaria*/Kayseri et de *Malatia*/Malatya vers la Cappadoce et la Méditerranée. Toutes ces villes, largement arméniennes, sont profondément marquées par les institutions héritées de l'Empire byzantin.

Au moins depuis la novelle de l'empereur byzantin Léon VI (866-912), qui avait aboli les curies antiques, les villes étaient désormais le siège de l'administration militaire, civile et religieuse locale. Les affaires locales restaient gérées toutefois en lien avec les notables (artisans, commerçants, lettrés ou miliciens) et le personnel religieux. La vie urbaine, en pleine expansion, s'exprimait de plus en plus à travers des associations miliciennes, religieuses ou corporatives, qui permettaient aussi de créer une solidarité au-delà des appartenances ethniques ou confessionnelles[640]. Les villes de Haute-Arménie restaient ainsi majoritairement ou principalement arméniennes, mais avec une tendance au

639 Le secteur est documenté de manière très précise concernant les vestiges et les monumentales dans THIERRY (J-M), *Monuments arméniens de Haute-Arménie*, CNRS éditions, Paris, 2005.

640 PATLAGEAN (E.), *Un Moyen Âge grec. Byzance IXe-XVe siècle*, Paris, 2007, p. 211-212.

cosmopolisme qui s'affirmait. Par sa dimension gouvernementale et en raison du développement des cadres souverains islamiques et de leurs normes, le pouvoir ecclésiastique s'enracinait plus profondément et prolongeait davantage la vie municipale vers de nouvelles formes, tendant à assimiler l'autorité civile, voire militaire, et à étendre la participation aux dispositifs de pouvoir.

Même après la défaite de Manzikert, en 1071, la ville reste la citadelle, le marché, le lieu de la grande foire, des ateliers, le siège de la justice, de grands sanctuaires et notamment du siège de l'évêque, et offre des commodités particulières comme les bains, les banquets ou des fêtes de grande envergure. Les villages et les *uxt*/congrégations rurales sont ainsi étroitement liés à la ville dans le jeu des échanges, des circulations et par sa vitalité. Ces campagnes restent largement arménisées dans le secteur, avec une occupation croissante de populations pastorales kurdo-persanes et de plus en plus turques, avec lesquelles des conflits, mais aussi des symbioses économiques et sociales se mettent en place.

Au plan de son organisation sociale, la ville offre ainsi l'exemple à nouveau d'une situation où l'aristocratie combattante arménienne est totalement défaillante. Il n'existe aucune forme de pouvoir arménien dans sa dimension souveraine aux mains de ce milieu dans ce secteur. En revanche, persiste et même se renforce, l'expression de la dimension gouvernementale du pouvoir au sein de la communauté arménienne locale, en raison de la présence et de la vitalité d'un personnel relevant de cette notabilité de service, religieuse et séculière, qui s'empare des dispositifs du pouvoir disponibles.

La période seljukide et plus encore celle de l'Ilkhanat ont vu dans le secteur un essor remarquable de la vie urbaine, appuyé par les intenses circulations eurasiatiques qui irriguaient alors ces agglomérations. La levée des impôts favorise aussi l'essor de la notabilité locale, et le développement de pouvoirs locaux de gouvernement permet de maintenir une redistribution large, qui alimente les progrès de la civilisation, dans un

contexte d'islamisation auquel la notabilité arménienne trouve des voies d'agencement pour soutenir son propre développement. On connaît bien l'exemple de la ville d'Ani et des puissants sanctuaires ruraux qui gravitent autour d'elle[641]. C'est d'ailleurs là qu'émerge la figure la plus remarquable de ces notables, le fameux Tigran *Honenc'*, dont la richesse combine captation des ressources fiscales locales (rentes sur des immeubles de rapport en ville, sur des outils de production et des terres agricoles) et affairisme en lien avec le commerce et les circulations à toutes échelles[642].

Si la direction souveraine échappe à ces notables, ils continuent donc de dominer la vie économique, sociale et culturelle et développent par leur soutien à l'Église leur capacité de gouvernement. Cette domination suppose leur présence dans les instances de gouvernement de la ville, même lorsque la souveraineté est exercée dans un cadre islamique. Reste à savoir sous quelles formes.

À bien chercher, on dispose en fait de modèles potentiellement comparables qui peuvent aider à éclairer la situation. D'abord, celui exposé par les canons de procès en hérésie mené par le Synode impérial en 1143, dans la ville de Tyane, au sud de la Cappadoce, alors formellement dans les mains du sultan de *Rūm*/des Romains[643]. La ville étant un siège métropolitain, son intérêt est grand pour Constantinople, qui mène alors, sous le règne de Manuel Ier Comnène (1143-1180), une active politique, déjà évoquée, de restauration de l'autorité impériale en Asie. Passons sur le contenu et le déroulé de

---

641 Vue d'ensemble et bibliographie : MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe s.)*, T. 1, Paris, 2012, p. 635-641 et DONABEDIAN P. et MUTAFIAN C. (dir.), *Les douze capitales d'Arménie*, Paris, 2010, p. 159-182. Pour des analyses en rapport avec le pouvoir urbain local dans sa dimension gouvernementale : BARTIKIAN (H.), « L'énoikon à Byzance et dans la capitale des Bagratides, Ani, à l'époque de la domination byzantine (1045-1064) » *in* REArm VI (1969), p. 283-298. L'étude du grand monastère rural de Hoṙomos est particulièrement bien documentée par l'épigraphie pour ce qui est de l'engagement de la notabilité locale : BALADIAN (T.), MAHÉ (J.-P.), THIERRY (J.-M.), *Le couvent de Hoṙomos d'après les archives de Toros Toramanian*, Paris, 2002.

642 Pour une présentation de ce personnage, avec d'autres exemples connus de « magnats » de la notabilité locale : MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe s.)*, T. 1, Paris, 2012, p. 471-474.

643 GOUILLARD (J.) « Quatre procès de mystiques à Byzance », *in Revue des Études Byzantines* 36 (1978), p. 39-73.

l'enquête réalisée dans le cadre du procès, visant à rétablir la discipline canonique et partant, à affirmer l'autorité de Constantinople. Allons à ce qui nous intéresse ici. L'enquêteur convoque pour interrogatoire une assemblée des habitants dans l'Église cathédrale. Cette procédure ne se veut pas exceptionnelle mais entend au contraire affirmer le retour à la normalité antérieure, avant l'effacement impérial dans la région. Parmi les erreurs relevées par le nouvel archevêque envoyé de Constantinople, on trouve les décisions prises par les évêques, d'ailleurs non canoniquement désignés, nommés par son prédécesseur, dont le moine Léonce à Balbissa, petite agglomération voisine. Il lui est reproché d'avoir remis à l'émir du [*kastron*] de sa ville une femme adultère qui refusait de faire pénitence. L'émir exécute la peine sous la forme d'un emprisonnement selon la durée décidée par l'évêque et se charge de prélever l'amende. La procédure est invalidée, mais elle nous aide à nous faire une idée des accommodements trouvés et pratiqués par les cadres religieux gouvernant leur communauté dans l'exercice régulier de leur justice avec les autorités islamiques souveraines. Encore plus intéressant, l'assemblée, appelée à témoigner et à enregistrer les canons édictés par le nouveau pasteur de Tyane et sa région, est présentée comme une institution régulière, à même de légitimer les jugements fixés par l'archevêque pour sa communauté. Cette assemblée est organisée en trois « ordres » : le clergé, les *archontes*/puissants et les habitants, des deux sexes. La dernière catégorie est définie, selon un [*Rhopaï*] du Xe siècle, comme rassemblant des propriétaires ayant au moins 10 ans de résidence dans la ville et que les sources arméniennes appellent *k'ałak'ac'i*/citadins[644].

Dans le même ordre d'idées, on peut se référer à l'étude faite du gouvernement d'Édesse en Euphratèse, au tournant du XIe siècle, par Gérard Dédéyan[645]. La gestion souveraine de la ville (garnison, approvisionnement militaire, levée de la fiscalité impériale) est

---

644 PATLAGEAN (E.), *Un Moyen Âge grec. Byzance IXe-XVe siècle*, Paris, 2007, p. 212.

645 DÉDÉYAN (G.), *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés. Etude sur les pouvoirs arméniens dans le Proche-Orient méditerranéen (1068-1150)*, Lisbonne, 2003, p. 953-1020.

assurée par des agents impériaux, avec ici des pouvoirs très larges et le titre de duc, mandatés au sein de familles puissantes, mais pour une durée déterminée. Après 1071, les pouvoirs musulmans prolongent ce système (le représentant souverain étant le *shihna*/chef de la garnison), mais étendent ou aggravent l'imposition sur le clergé, suscitant son opposition. Le pouvoir civil est confié à un agent impérial, devenu un [*ṙays*] sous le régime islamique, qui gère plus spécifiquement les forces de défense urbaine de la ville, sa milice et ses dispositifs sécuritaires dans les campagnes, et assure l'ordre public, le contrôle des échanges et la justice à l'échelle des habitants. Il gouverne avec l'appui d'une cour composée de ses fidèles et du clergé mais aussi avec l'assemblée des habitants. On voit régulièrement un collège de 40 membres et surtout un Conseil de 12 anciens (tous ces chiffres ayant aussi une forte dimension symbolique), tenu manifestement par les familles les plus puissantes de la ville, grands propriétaires et marchands, exercer un rôle actif dans les décisions, et cela jusque dans la première moitié du XIIe siècle, même encore sous le régime latin. Il semble peu douteux que les principales corporations de métiers et les milices urbaines composées essentiellement des *k'ałak'ac'i*/citadins aient joué un rôle dans la participation à ces formes de pouvoir, que l'on devine aussi aux fréquentes émeutes ou aux mobilisations de défense de la ville[646].

On peut donc envisager pour les villes de Cappadoce et de Haute-Arménie , notamment *Sebastia*/Sivas et *Ernzkay*/Erzincan, deux exemples bien documentés par les colophons que l'on prendra comme sujets d'étude ici, un cadre d'organisation sans doute comparable, dans lequel émerge la participation de femmes de la notabilité locale. C'est

---

[646] L'éclairage qu'apporte sur la région l'arrivée et l'installation des croisés latins au tournant du XIe siècle permet de mesurer la vitalité de ces institutions urbaines de gouvernement, complétant les dispositifs souverains qui s'exercent de manière plus aristocratique voire féodale. Voir les autres exemples de gouvernement urbain présentés par DÉDÉYAN (G.), *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés. Etude sur les pouvoirs arméniens dans le Proche-Orient méditerranéen (1068-1150)*, Lisbonne, 2003, p. 668 pour Tarse par exemple ou surtout Antioche p. 103-216, où les rivalités confessionnelles compliquent et affaiblissent le gouvernement municipal.

par cette participation à l'économie des pouvoirs, enregistrée dans les colophons, que l'on va tenter de dessiner plus précisément les représentations et les rôles qui permettent de définir celles-ci. L'importance de ces figures est que les tranformations qu'elles illustrent ne concernent pas seulement leur communauté locale, mais toute la société arménienne.

A. Sebastia/Sivas : une fabrique des cadres et des figures de la notabilité.

La ville de *Sebastia*/Sivas sur le haut cours de l'*Halys*/Kızılırmak est à l'origine une fondation militaire romaine du IIIe siècle, dans une région où populations hellénisées et arménisées se mêlent. Le caractère arménien de la ville s'est toutefois nettement renforcé tout au long de la période byzantine, la ville constituant une base militaire rassemblant les troupes combattantes arméniennes du secteur, dans le sens d'un verrou à l'accès à la Haute-Arménie et au Haut-Euphrate et comme base arrière des *aplecta*/avant-postes de *Tephrikè*/Divriği et de *Malatia*/Malatya sur le cours de l'Euphrate et de ses affluents. Ce dispositif est en lien avec la Cappadoce et *Kesaria*/Kayseri vers le sud, et vers le nord, avec les ports de la mer Noire, et au-delà avec la Crimée[647]. Parallèlement à cette organisation militaire, la ville devient un important carrefour commercial durant cette période. L'éloignement de la frontière militaire entre le IXe et le XIe siècle a certainement permis d'accroître cette prospérité. En tout cas, la ville et sa région sont données au roi Arcruni Senek'erim Hovhannēs en 1021. Il s'y installe avec ses *azatugund*/légions de 14000 combattants, soit sans doute une suite de 70000 à 80000 personnes[648]. En 1037, les fils de celui-ci lui succèdent et la région devient un bastion de l'Église arménienne traditionnelle, autour du monastère du *Surb Nšan*/Saint Signe, où le catholicos Petros meurt en 1059. Dans sa chronique, écrite dans la première moitié du XIIe siècle, *Matt'ēos Uṙhayec'i*/Mathieu d'Édesse ne retient rien d'autre concernant la ville que les moments de tensions entre Grecs et Arméniens, qui ne semblent toutefois pas avoir été très nombreux et permanents, en tout cas pas avant l'annexion d'Ani en 1064, et surtout avec les projets

647 VRYONIS S., *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, Berkeley, 1971, et FAROQHI (S.), « Sīwās », in *Encyplopédie de l'Islam*, T. IX (1998), p. 718-720.

648 Pour les sources du récit de cette installation : MAHE (A. et J.-P.), *Histoire de l'Arménie des origines à nos jours*, Paris, 2012, p. 167.

de remise en ordre de l'empereur Romain IV Diogène (1068-1071)[649]. Toutefois, l'aristocratie souveraine des Arcruni se montre totalement et constamment opposée selon cette même source à toute tentative d'adhésion unilatérale à la confession de l'Église byzantine[650]. Un raid en profondeur mené par des émirs Seljukides atteint la ville en 1059, avec l'objectif de capturer les rois Arcruni. *Matt'ēos Uṙhayec'i*/Mathieu d'Édesse nous apprend à cette occasion que les *azatagund*/légions des Arcruni se replient alors devant cet assaut, laissant la cité à son sort. Selon son témoignage, la ville n'était pas alors fortifiée, mais l'ampleur de ses monuments et le nombre de ses églises font hésiter les assaillants, qui confondent les coupoles qui émergent des toits avec des tentes, imaginant ainsi qu'une armée nombreuse campe dans la ville. La ville est finalement mise à sac pendant huit jours, et sort ruinée de ce pillage acharné, ses trésors et ses richesses perdus. *Matt'ēos Uṙhayec'i*/Mathieu d'Édesse nous livre cependant à cette occasion un intéressant tableau de la notabilité locale qui elle, n'a pas déserté la ville. Son récit montre que les pilleurs visent très clairement à anéantir le personnel religieux [*k'ahanay*] et [*sarkawag*], et la notabilité de service locale [*išxank'*] et [*mec*] détenant un honneur [*p'aṙawork'*], dont les femmes [*p'aṙawor tiknayk'*] sont épargnées pour constituer un butin, distinct des autres femmes nubiles asservies[651]. Finalement, la ville mise à genou semble alors être totalement démantelée, l'auteur la compare après ce raid à une vulgaire cabane [*xouf*] dévastée par le feu.

Après la défaite de Manzikert, ce qui reste de la ville est pris par le *bey*/dynaste Gazi Ahmed, fondateur de la dynastie des Dānishmendides, qui en font progressivement leur

---

649 MATHIEU D'ÉDESSE, *Chronique*, trad. DULAURIER (É.), Paris, 1858, LIV-LV, pp. 65-68, CIII, p. 166.

650 Exposé et commentaire de cette résistance dans MAHE (A. et J.-P.), *Histoire de l'Arménie des origines à nos jours*, Paris, 2012, p. 171. Voir aussi Annexe 1, 1/124, feuille 1064-1080, pour la référence du colophon édité en arménien.

651 MATHIEU D'ÉDESSE, *Chronique*, trad. DULAURIER (É.), Paris, 1858, LXXXIV pp. 111-112, CIII, p. 166.

capitale[652]. Ces derniers reçoivent du Calife le titre de *melik*/rois dans les années 1140, jusqu'au démantèlement de leur souveraineté dans les années 1170 par le sultan seljukide de *Rūm*/des Romains, Kılıç Arslan II (1156-1192). Ce dernier s'impose définitivement comme le maître de l'Anatolie orientale après l'écrasement des armées du basileus Manuel Ier en 1176 à Myriokephalon. Cette période a dû en tout cas être marquée par un relèvement du caractère arménien de *Sebastia*/Sivas et de son personnel de la notabilité de service. On a vu comment justement la dynastie des Dânishmendides s'était intégrée à la culture locale des [*k'aǰ/akrites*] par la promotion de ses propres [*ghazi*] selon une forme épique symétrique aux traditions helléno-arméniennes locales. Les Dânishmendides ont dû certainement promouvoir un appareil souverain, et notamment militaire, totalement islamisé, et d'ailleurs c'est bien comme champions de l'islam que la tradition les retient. Mais sous cette couverture souveraine, l'appareil de gouvernement s'est manifestement appuyé sur la notabilité locale chrétienne, et notamment arménienne. Il n'était plus question alors de démanteler cet appareil, comme ce fut le cas lors des raids seljukides antérieurs, mais au contraire de s'en assurer le ralliement pour établir la domination de l'émirat et donner une perspective, un élan civilisateur islamique à celle-ci. Le résultat en a été une symbiose hybride tout à fait remarquable, que *Matt'ēos Uṙhayec'i*/Mathieu d'Édesse présente en dressant un éloge de l'émir fondateur de la dynastie à l'occasion de sa mort en 1104. Il le présente comme le grand émir du pays des Romains [*mec amirayn Hoṙomac' ašxarhin*], montrant que sous le vernis de la souveraineté islamique, le gouvernement chrétien était de fait maintenu. Il exprime cela en mettant en avant ses vertus de bienfaiteur [*ayr barí*] , de protecteur des chrétiens [*yoyž vołrmac*] qui pleurent d'ailleurs sa mort à suivre son témoignage, et de civilisateur [*šinoł ašxarhi*], au point même que *Matt'ēos Uṙhayec'i*/Mathieu d'Édesse va jusqu'à tenir l'émir comme étant lui-même arménien [*yazgēn hayoc'*][653]. Les outrages meurtriers de l'invasion

[652] MÉLIKOFF (I.), « Dānishmendides », in *Encyclopédie de l'islam*, T.II, 1960, p. 112-114.

[653] MATHIEU D'ÉDESSE, *Chronique*, trad. DULAURIER (É.), Paris, 1858, CLXXXIII, p. 256.

étant passée, le personnel de la notabilité de service a donc été dans le secteur largement appuyé par la mise en place de la domination souveraine des Dânishmendides. Cet élan n'a pas été entravé par la conquête seljukide des années 1170, dans la mesure où le programme et la perspective des sultans seljukides des Romains n'étaient au fond pas différents, notamment sous le règne de *Kayḳubād*/Alaeddin Kay Qubadh Ier (1220-1237) et de sa promotion d'un islam turco-byzantin, dans lequel le personnel arménien de la notabilité de service était appellé à se fondre. La ville est alors un poste avancé du sultanat seljukide des Romains, à proximité de l'État grec post-byzantin de Trébizonde, de l'émirat turkmène des *Mengücekoğulları*/Mengüjekides, de la région arménienne d'*Erznkay*/Erzincan, et au-delà, du royaume arméno-géorgien des Bagrationi. Elle entretient aussi des relations avec le reste des villes de Cappadoce et de l'Euphrate, et avec la Cilicie arménienne. Aussi, la ville se trouve sur un des principaux itinéraires commerciaux entre l'Europe et l'Asie. Dans ce cadre, si la souveraineté islamique s'étend, ce n'est pas sans se heurter à de puissants bastions chrétiens arméniens ou arménisés, et partout, la notabilité de service arménienne est de fait incontournable. Dans ce contexte, *Sebastia*/Sivas reste une base arménienne importante, comme point d'appui gouvernemental du sultanat des Romains.

Une pression néanmoins plus forte qu'auparavant s'exerce alors sur ce personnel. Cela s'explique par le fait que la région attirait toujours plus de migrants musulmans, dont des cadres de la notabilité de service, juristes ou maîtres à penser, en mesure de supplanter avantageusement le personnel chrétien grec ou arménien. Cela n'allait pas cependant sans susciter des contradictions au sein même des populations turques. Les deux grandes figures de cette période sont ainsi Baba Isḥāḳ dont le soulèvement de 1239-1240, durant lequel la ville de *Sebastia*/Sivas est mise à sac, illustre les progrès et les résistances des populations turkmènes face à la mise en forme d'un islam orthodoxe

qui s'en prendrait aux structures traditionnelles de ces groupes[654]. Dans la même dynamique, mais à l'opposé de la direction de ce soulèvement, émerge le grand Djalāl al-Dīn Rūmī (1207-1273), savant persan de grande envergure, ayant vécu lui-même dans la ville arménienne voisine d'*Erznkay*/Erzincan, avant de s'installer à Konya et d'y recevoir l'enseignement d'un mystique venu de *T'avrēž*/Tabriz. Ce dernier personnage illustre la synthèse islamo-chrétienne qui se développe dans le sultanat des Romains, exerçant une attraction et une pression forte sur la notabilité arménienne locale[655].

Les sultans seljukides ont ainsi continué d'appuyer le personnel religieux arménien sous leur souveraineté, au point d'élever au rang de catholicos l'évêque de *Sebastia*/Sivas Anania en 1201 ou 1203[656]. La dissidence de cet évêque couvait au moins depuis la mort du catholicos Grigor V en 1194, et le sultan y a certainement vu l'occasion de dresser une alternative satellisée à son propre dispositif souverain face à celui de la royauté des Arméniens de Cilicie qui se développait alors. Le nouveau patriarche est donc installé à *Kesaria*/Kayseri, auprès de la cour du sultan, et sa juridiction s'impose dans tout le sultanat des Romains jusqu'en 1227[657]. Toutefois, le personnel de la notabilité de service local ne semble pas avoir reconnu sans équivoque celle-ci, notamment dans sa propre ville de *Sebastia*/Sivas. On dispose ainsi du témoignage du colophon d'une magnifique copie de l'Évangile datée de 1211, mettant en œuvre un large réseau de religieux et de *paron*/dirigeants, qui liste prudemment tous les catholicos en titre alors : Yovhannēs en Cilicie, Anania à *Kesaria*/Kayseri, et Dawit‘ à Ałt‘amar, insistant surtout sur le rôle de l'évêque local Grigor, qui officie avec son frère Vrt‘anēs[658]. Ces contestations internes et

---

654 CAHEN (C.), « Bābā'ī », in *Encyclopédie de l'islam*, T. I, 1960, p. 866-867.

655 BAUSANI (A.), « Djalāl al-Dīn Rūmī », in *Encyclopédie de l'islam*, T. II, 1965, p. 404-408.

656 Annexe 1, 2/1, feuille 1201-1220, pour la référence du colophon édité en arménien.

657 Annexe 1, 2/12, 1201-1220, 2/99, feuille 1221-1240, pour la référence des colophons édités en arménien, voir aussi MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe s.)*, T. 1, Paris, 2012, p. 506-508, et BERBERIAN, (H.), « Le patriarcat arménien du sultanat de Roum », *in* REArm, III (1966), p. 233-243.

658 Annexe 1, 2/37, 1201-1220, pour la référence du colophon édité en arménien.

les difficultés croissantes du sultanat ont conduit d'une manière ou d'une autre à l'abandon de ce soutien, et aucun successeur n'est connu à Anania après 1227.

Les troubles des années suivantes, jusqu'à l'écrasement du sultanat seljukide des Romains par les Mongols en 1243 à la bataille du Köse Dag, détachent encore davantage la notabilité de *Sebastia*/Sivas de tout loyalisme à l'égard du Sultanat. Si le sultan *Kayḳubād*/Alaeddin Kay Qubadh Ier était encore présenté face à au roi du Khwārezm Jalāl al-Dīn comme sultan des Romains [*sultan Hoṙomac'*] en mesure d'unifier les faisceaux islamo-chrétiens d'Anatolie et d'Arménie[659], ses successeurs sont ensuite présentés comme relevant d'une oppression tyrannique étrangère [*Ismayelakan bṙnakalut'iwn*][660]. Dans le même temps, la ville, ou du moins sa communauté arménienne, s'organise sous le gouvernement de l'évêque Tēr Grigor qui semble toujours en place en 1239, entouré d'un personnel nombreux[661]. C'est peut-être lui qui négocie la soumission de la ville aux troupes mongoles de Baïdju, après la défaite de 1243. En tout cas, alors que la ville de *Kesaria*/Kayseri, capitale du sultanat, subit un pillage impitoyable, les notables locaux de *Sebastia*/Sivas, dont certainement les Arméniens de la ville, parviennent à trouver un accord avec les envahisseurs[662].

On ignore comment la ville était alors gouvernée mais le volume de colophons arméniens qui nous est parvenu reflète un accroissement dans la production à partir du début du XIVe siècle, jusqu'au milieu celui-ci[663]. Le nombre de musulmans dans la ville a dû dans le même temps continuer de progresser, en particulier avec l'installation à *Sebastia*/Sivas de l'émir *oyghur*/ouïgur Eretna comme gouverneur local, sous la vassalité formelle de

---

659 Annexe 1, 2/122, feuille 1221-1240, pour la référence du colophon édité en arménien.

660 Annexe 1, 2/123-164, 1221-1240, pour la référence des colophons édités en arménien.

661 Annexe 1, 2/164, feuille 1221-1240, pour la référence du colophon édité en arménien.

662 KIRAKOS DE GANDZAK, *Histoire d'Arménie*, trad. fr. BROSSET (M. F.), St- Pétersbourg, 1870, p. 140.

663 Annexe 1, 11/1048 - 7/118 - 4/3121, feuille 1301-1320, 3/316, feuille 1321-1340, 3/414-465, feuille 1341-1360, pour la référence des colophons édités en arménien.

l'Ilkhanat de Perse, en 1327. Profitant de l'affaiblissement de l'Ilkhanat, il s'impose progressivement comme le nouveau maître en Anatolie, et prend le titre de sultan, avec le nom de Alaedin en 1344, et décide de déplacer sa capitale à *Kesaria*/Kayseri. C'était là établir une symétrie complète avec le grand souverain seljukide *Kayḳubād*/Alaeddin Kay Qubadh Ier. En tout cas, le règne d'Eretna ne semble pas avoir suivi un programme différent de celui de ses prédécesseurs, concernant l'appui à la notabilité arménienne locale. Pour autant, il ne semble pas avoir fait d'efforts particulier dans cette direction non plus, et aucun colophon arménien n'indique un soutien ou même une reconnaissance formelle au nouveau régime. La pression en revanche, en raison du contexte de plus en plus troublé, est vite devenue insupportable pour la notabilité arménienne. Un colophon de 1333 expose ainsi la domination de l'émir Eretna comme une oppression fiscale démesurée [*aniraw harkapahanǰut'iwn*], qui entrave l'exercice du gouvernement arménien local [*anxnay*], et oppose dès lors les capacités de la notabilité arménienne [*banawor hot K'risrosi*] à la sauvagerie de la souveraineté étrangère et injuste [*i zgrkanac' yew i gałtni nengut'enē aylaseŕic', zor anxənay ibr zč'ar gazan*][664]. En arrière-plan, il est d'ailleurs souligné la mention de la royauté arménienne en Cilicie, comme horizon rassurant. En dépit de cette oppression cependant, le dirigeant local [*aŕaǰnord nahangis*] de l'Église, Tēr Simēon, porte désormais le titre d'*ark'episkopos*/archévêque selon la même source, et la communauté locale de notables reste en mesure de patronner des manuscrits de différentes natures jusque dans les années 1350[665]. Cette notabilité semble alors se composer d'une assemblée rassemblant des personnes d'un milieu honorable, portant les titres de *paron*/dirigeants et de *cer*/anciens.

---

[664] Annexe 1, 3/316, 1321-1340, pour la référence du colophon édité en arménien.

[665] L'essor de la ville de *Sebastia*/Sivas concerne aussi à cette même époque la littérature turco-persane. C'est dans la ville et ses environs que sont ainsi produits quelques séries de poèmes épiques en langue turque, traduit du persan, et une nouvelle version du *Danishmendnāme*, CAHEN (C.), « Eretna », in *Encyclopédie de l'islam*, T. II, 1965, p. 724-725.

Dans ce cadre, la participation des femmes de la notabilité locale illustre deux aspects des transformations en cours, que l'on peut percevoir à travers les colophons, et qui dessinent plus nettement une définition de ce milieu. D'abord, l'appropriation de l'héritage culturel arménien et les capacités en terme d'éducation de la notabilité sont ici remarquables. Dès le XIIIe siècle, à l'époque de l'évêque Tēr Grigor, on voit des commandes qui formellement s'organisent selon le même modèle que ceux que l'on a pu voir en Crimée, avec une liste rassemblant des donateurs de la notabilité locale autour d'une donation collective en faveur de leur communauté[666]. Ici toutefois c'est moins leur appartenance professionnelle ou leur titre personnel qui est mis en avant que leur identité collective. Ainsi, lorsqu'elles participent à la commande d'un *žołovacu*/une compilation de textes religieux servant aux prêches[667], Minay, Gohar avec sa fille Całik, et Nonop‘ar, le font au sein de leur couple ou de leur parenté, sous la conduite du *k‘ahanay*/prêtre T‘ēodos, qui patronne l'entreprise avec Minay, titrée *iric‘kin*/dame de prêtre. Tous les commanditaires associés sont mentionnés sous le nom de ce prêtre et engagent des *ardar vastakōk‘*/revenus honorables, rassemblés par lui. Pour présenter la destination de la commande de ce groupe associé, le scribe Astuacatur dresse un portrait élogieux de sa ville présentée comme une métropole [*mayrak‘ałak‘*] grandiose [*mec hoyakap*], autour de son sanctuaire [*tačar*] de *Surb Nšan*/Saint Signe, orné de la lumière [*lusazard*] et demeure de Dieu [*astuacabnak*]. Une certaine fierté collective d'habiter et de participer à la direction chrétienne d'une telle ville est ici exprimée. Elle est encore renforcée par l'intercession des saints et des martyrs de l'histoire locale invoqués dans la série des colophons personnels. Cette affirmation historique et topographique, donne une profondeur généalogique prestigieuse à la communauté des notables en mesure de participer à la culture lettrée et à la direction de la collectivité arménienne locale. Elle se

---

666 Annexe 1, 2/92, 2/164 - 4/3578, 1221-1240, 11/1048 - 3/130 - 4/3121, feuille 1301-1320, pour la référence des colophons édités en arménien.

667 Annexe 1, 2/164, 1221-1240, pour la référence du colophon édité en arménien.

substitue en quelque sorte à la revendication généalogique lignagère des dynasties de l'aristocratie souveraine. Tout au long de la période, et notamment au XIVe siècle, on voit ainsi s'exprimer des références à l'histoire de la ville, à son passé antique[668], et aux fondations de l'époque des Arcruni[669].

La piété de ces notables est ainsi engagée dans les transformations de son époque. On voit aussi, dans le même colophon de la commande patronnée par le *k'ahanay*/prêtre T'ēodos et son épouse Minay *iric'kin*/dame de prêtre, être exprimées des valeurs présentant T'eodos comme ami des pauvres [*ałkatasēr*] et hospitalier [*hiwrasēr*]. On a là deux valeurs typiquement gouvernementales, reflétant sans doute le fait que T'eodos est engagé dans des organisations en charge de gérer par le religieux les besoins d'encadrement de sa communauté. Ces deux valeurs peuvent tout aussi bien exprimer des aspects concrets de son engagement, comme un aspect moral faisant de lui une empreinte, une effigie du programme chrétien à destination des siens. L'une et l'autre chose ne s'excluent pas et on verra dans le cas d'*Erznkay*/Erzincan que l'on peut mieux détailler là-bas la dimension gouvernementale concrète de ces valeurs et les organisations qu'elles génèrent.

Le second aspect illustré par la participation des femmes de la notabilité de service de *Sebastia*/Sivas aux transformations en cours reflétées par la culture lettrée, exprimée par les colophons de manuscrits, est le développement de la subjectivité de la personne au sein de ce milieu. Si, comme on l'a vu avec le *k'ahanay*/prêtre T'ēodos, l'expression de valeurs dans le cadre d'un « portrait » peut avoir une dimension d'effigie, celle de la sensibilité, en particulier concernant le deuil d'un jeune enfant, ouvre un espace pour l'expression de la personne comme sujet. On ne dispose pas ici de portrait par le discours ou par l'image d'une femme en tant que commanditaire principal, mais on trouve au sein de certaines commandes une expression de la motivation de ces femmes en tant

668 Annexe 1, 4/3121, 1301-1320, pour la référence du colophon édité en arménien.

669 Annexe 1, 3/316, 1321-1340, pour la référence du colophon édité en arménien.

que personnes, à travers la question de la gestion du chagrin et de la perte d'un enfant en bas âge[670].

On peut ici prendre comme exemple de cet aspect la copie d'un Évangile, command e par toute une famille de notables et r alis e par un scribe du nom de Norawg) s, avec un *k ahanay*/pr tre, du nom de Ners) s[671]. L entreprise b n ficie aussi du soutien d un certain Hayrapet *&rec* /le pr tre[672] et de Grigor. Ni Norawg) s ni ce Ners) s tel qu il se pr sente, n ont ensuite r alis de manuscrit qui nous soit parvenu. L initiative principale est men e par Norawg) s. Il semble tre de tous les membres de sa famille, le mieux plac de par son ducation et son r seau (ou celui de sa famille, ce qui revient au m me dans ce cas), pour mener l entreprise bien. Celle-ci a visiblement t ¨#patronn e#¨ au moins moralement par Ners) s, qui appara t tre le religieux du rang le plus lev , et le probable guide spirituel de la famille dans son entreprise au nom de la hi rarchie eccl siastique locale. Ceci nous donne aussi une id e de l organisation hi rarchique de ce personnel de cadres au service de la communaut arm nienne de la ville.

Comme dans cet exemple, la petite notabilit urbaine intervient pour produire des manuscrits, exactement dans le m me champ religieux et m moriel que la noblesse dont elle reproduit, en les adaptant, les modes d expression et le lexique. Contrairement au milieu nobiliaire toutefois, aucun personnage ici nomm n est qualifi par des adjectifs

---

[670] Annexe 1, 2/92, feuille 1221-1240, 11/1048 - 3/130 - 4/3121, feuille 1301-1320, pour la référence des colophons édités en arménien.

[671] Annexe 1, 2/92, feuille 1221-1240, pour la référence du colophon édité en arménien. La partie du colophon (1) o il est mentionn pose la question de savoir qui est Ners) s par rapport Norawg) s. Ners) s est sans doute un familier, en tout cas le cadre spirituel, l autorit pour tout dire, laquelle la famille de Norawg) s entend se r f rer pour la r alisation de ce livre. Comme il est mentionn avant les parents et la famille du scribe, on peut supposer qu'il est le ma tre de Norawg) s. Mais la formulation du colophon pourrait aussi laisser penser que c'est de la famille de Ners) s dont il est question, son l ve Norawg) s ayant r alis la commande en sa faveur. On suivra ici la premi re hypoth se, mais l'une et l'autre n'invalident en rien l'analyse propos e sur le fond.

[672] Ce personnage est peut- tre le m me qui avait t engag pour produire la magnifique copie de l' vangile de 1211, o s' tait mobilis e la couche sup rieure de la notabilit locale, Annexe 1, 2/37, feuille 1201-1220, pour la référence du colophon édité en arménien.

laudatifs. Les qualificatifs d pr ciatifs employ s par le scribe pour se pr senter sont des standards du genre de l criture des m moriaux :

*A. ˙ ’Dans l’ann e <1222> de l’ re de la race [*se(*] de Japhet et de la lign e [*tohm*] d’Ask‘anaz, ce saint livre porteur de Bonne Nouvelle a t crit, dans cette ville de* Sebastia*, sous la protection de la Sainte M re de Dieu et de Dieu qui prend soin [*naxananamo**] de tous, dont aussi nous sommes prot g s par sa mis ricorde, nous avons achev ce livre dans la gloire du Christ Dieu ///.*

*Maintenant, vous qui utilisez ce livre par la lecture ou en copiant, souvenez-vous du commanditaire de ce livre, Norawg&s, le faux et sot scribe, car je n tais pas expert [*h(itor*] dans l art de l crit, mais cependant j ai entrepris ce livre avec z le et envie.*

*Seigneur J sus, dans ta seconde venue, prends piti de Ners&s, au faux nom de pr tre [*k ahanay*], et de mes parents : Barse(le pr tre [*) rec *] et de ma m re Mariam&, et de mes fr res Banarg&s le pr tre [*) rec *], Yovann&s et Nahaypet, et avec eux, de nos s˘ urs Tiranc et Talit et encore de de nos parents [*azg*], vivants et pass s aupr s du Christ, et de D) xu et Poca$ car elles taient de jeunes pousses [*de(aboys*] et elles ne sont pas parvenues la p nitence [*apa+xaran , amanem*] lorsque le sommeil ternel arriva sur elles.*

*Aussi de Hayrapet le pr tre [*) rec *] et de Grigor et aussi de leurs familles, prends piti Seigneur, car comme des parents ils nous ont re u sous leurs toits jusqu la fin de ce livre. Et de Sim&on le lettr [*grakap*], qui fut peu ou prou, assistant par le don ou bien par bienveillance, il percevra pour un, le centuple du Christ notre Dieu, am&n, am&n !*

B. mon Cr ateur, Seigneur et espoir,
Illuminateur, moi qui suis dans les t n bres,
Press dans le rem de, moi qui suis sans rem de,
Ayant de la compassion, moi qui suis dans les tourments,
Sois celui qui me secours, moi qui suis ballot ,
<Donne> une vie aquatique, moi qui me noie,

Toi sauveur lou , moi qui esp re.

C. Et Dieu, de ceux qui se souviennent et dont on se souvient, prendra piti . Gloire Lui pour les si cles des si cles, am&n ! Ne bl mez pas la grossi ret et les d fauts de ce livre, je vous en prie !

*D. Seigneur J sus avec l intercession de celle qui t a enfant , prends piti de D"*xu et Poca$ et avec elles aussi du copiste de ce livre, grand p cheur, lors de ta Parousie, am&n.*

*E. Seigneur J sus-Christ, prend piti de D*xu et Poca$ d funtes pr matur es et sans repentances [*anapa+xar*].*¨

Derri re l autorit du *k ahanay/*pr tre Ners) s, la famille de Norawg) s se pr sente ainsi autour de ses parents. Son p re, Barse* le *&rec* /pr tre, et sa m re Mariam) sont nomm s tous deux, ainsi que ses deux sˇ urs Tiranc et Talit , au nom si symbolique des mod les ducatifs f minins que nous avons crois s ailleurs, avec ses fr res, dont les deux derniers Yovann) s et Nahaypet, ne portent aucun titre. Ils sont peut- tre encore enfants. Le premier d entre les fr res, Banarg) s, porte le titre de *&rec* /pr tre, comme le p re, et est vraisemblablement l a n . Il est impossible de pr ciser l ge des deux sˇ urs par la seule absence de titre ou l num ration, conventionnelle, apr s celle des gar ons de la famille. Aucune mention d enfants n est pr cis e, ni aucun lien marital au sein de la fratrie. On peut ainsi supposer que la majorit des fr res et sˇ urs de Norawg) s sont assez jeunes, ses parents tant encore en ge de procr er, puisqu il est fait mention du d c s, qui semble tout r cent, de deux jeunes sˇ urs[673] (jumelles ?) : D+xu et Poca(.

La pr sence de ces derni res, tr s insistante, dans trois des cinq parties des colophons relev s au fil du manuscrit, montre sans doute possible que l v nement de leur mort fut

[673] Ces deux enfants ne sont pas explicitement pr sent es comme des sˇ urs du scribe. Mais on peut choisir cette hypoth se par limination d autres, puisqu aucun autre couple que les parents de cette fratrie n est mentionn . Il est n anmoins int ressant de noter que le lien familial avec ces deux jeunes enfants mortes n est pas clairement nonc .

une rude preuve pour cette famille. C est sans doute m me ce qui a motiv Norawg) s entreprendre l criture de ce manuscrit avec sa famille et les proches de son r seau, t moignant dans la forme convenue de l expression m morielle des colophons, du poids du deuil collectif. Norawg) s n est peut- tre pas le seul lettr de sa famille, mais il est parvenu un rang tout de m me remarquable au sein du clerg local, peut- tre peut-il pr tendre devenir *k ahanay/*pr tre ? Il semble en tout cas ici qu'il y ait une diff rence de rang entre Ners) s le [*k ahanay*] et tous les autres participants titr s [*&rec*]. R diger un vangile est en tout cas une tape significative d un tel *cursus*. D'ailleurs, on voit merger ici des tapes de celui-ci : Norawg) s n'a pas encore atteint le grade de rh teur [*h$tor*] faisant de lui un expert en mesure de copier fid lement un livre saint. En ce sens, son entreprise t moigne d'une part de la confiance de son ma tre, certainement Ners) s, et de la pression des siens sur lui. Outre la surveillance de Ners) s, Norawg) s travaille aussi avec la collaboration d'un camarade, Sim) on, moins avanc que lui, ou du m me grade, titr ˙ #lettr #¨ [*grakap*]. Toute cette organisation refl te donc l'institution d' coles de formation, organis es en mesure de produire des cadres religieux lettr s, d'un haut niveau de comp tence et de culture.

La mort de D+xu et Poca(en bas ge semble avoir suscit une vive inqui tude au sein de ce petit milieu quant au devenir de leur me, probl me spirituel auquel Ners) s le *k ahanay/*pr tre tait le mieux en position de r pondre. Le don de ce manuscrit, outre sa vocation d tre une ˇ uvre pieuse r alis e en commun, prend ainsi ici une valeur propitiatoire tr s pr cise : s assurer de la mis ricorde divine, m me si ces jeunes enfants sont mortes avant d tre [*anapa) xar*], ce qui semble tre tout le probl me. Reste savoir ce que signifie ici ce terme, que l on rend habituellement par ˙ *#p nitences#*¨ [674] mais qui dans ce cas peut signifier le bapt me ou les premi res confessions. En tout tat de cause,

---

[674] *Apa) xarank* est rendu par ˙ #p nitence#¨ selon le dictionnaire de A. CALFA, Liban, 1991 (pour la 6e dition). Son contraire utilis dans le colophon se rencontre sous la forme de la n gation *vo! +* en (1) puis avec le pr fixe *an-apa) xar* en (5).

les canons officiels devaient tre probl matiques, puisque ces morts pr matur es g n rent une peur quant la destin e des mes de ces enfants, laquelle r pond la pratique expiatoire de l offrande d un livre[675] (un geste co teux et significatif), et de la pri re m morielle. ¸ ce titre, il est remarquable de constater que l intercession de la Vierge est sollicit e en (D) sous l appellation de [*cnoj*], parente ou ici plut t ˙ #g *nitrice#* du Christ pour obtenir le salut des deux petites filles, auxquelles s associe aussi le scribe. Ce dernier point pose aussi probl me. Pourquoi Norawg) s s associe-t-il ainsi directement ces deux jeunes enfants d funts dans le cadre de l intercession ? Est-ce parce que les mes innocentes de ces deux enfants pourraient en quelque sorte racheter la puret de celle de cet adulte, ˙ #*grand p cheur#* ? Est-ce une fa on d exprimer sa solidarit familiale et son inqui tude ? Une hypoth se n exclue d ailleurs pas l autre. Cela relativiserait toutefois les craintes quant la destination de leurs mes, si leur innocence suppos e tait presque certainement accueillie par la mis ricorde divine, sous l intercession de la M re du Christ, comme pourrait le laisser penser cette formulation.

Derni re remarque concernant le po me octosyllabique en *-i :* il voque justement le deuil, par imitation du genre oral de ces femmes qui accompagnaient traditionnellement par leurs lamentations les fun railles, et qui est devenu un classique de la po sie arm nienne[676]. Comme le veut le genre m morial auquel ce type de po sie s int gre sans difficult , il a une port e universelle et ˙ #communiante#¨ : celle de rapprocher le p cheur de Dieu par la mystique des lamentations. Mais dans le contexte pr sent , il est impossible de ne pas y voir aussi une forme de pri re labor e pour surmonter les craintes de la mort en l absence de repentance, en en formulant une qui correspond parfaitement par son contenu, au besoin de dire religieusement sa peur, pour solliciter la

---

675 Il est couramment admis, comme on l'a vu par ailleurs, dans les colophons contemporains, qu un livre constitue un ˙ #enfant spirituel#¨ dans la ˙ J rusalem c leste ¨, ce qui peut faciliter l expression du deuil, ou pallier dans d'autres cas l absence d enfants ˙ #physiques# .

676 Voir une analyse de ce proc d dans GREGOIRE DE NAREK, Trad. fr. MAH (A. et J.-P)., *Paroles Dieu*, ditions Peeters, 2007, 26, 1, p. 129.

mis ricorde de Dieu pour l me de D+xu et Poca(. Certainement, la r daction de cette de pri re de la lamentation est pour Norawg) s une performance lui permettant d'exprimer toutes ses capacit s de religieux en formation, et pour sa m re Mariam) une consolation. On peut ais ment imaginer sa fiert et son motion en r citant cette pri re dans le sanctuaire auquel elle participe offrir cette donation pour soulager son chagrin et ses doutes[677].

Ce court colophon illustre donc manifestement les souffrances ressenties par la perte de jeunes enfants, dont le deuil se formule selon la th ologie propre l poque, selon laquelle la mis ricorde de Dieu vient de la conversion de l me des hommes et des femmes, qui ne peuvent se purifier de leur tat naturel de p cheurs que par les rites dispens s par le clerg , notamment le bapt me et la pratique de la p nitence. Ce mod le officiel se heurte la r alit de la mort d enfants en bas ge, que les mentalit s communes ont sans doute du mal percevoir comme en tat de p ch ce qui entra ne, d une part, une crainte qui accro t la douleur de la perte de jeunes enfants et, d autre part, le d ploiement de pratiques propritiatoires selon les genres et les outils culturels disponibles. L expression m morielle et le don d un vangile en sont les principaux recours, ou en tout cas ceux qui nous restent perceptibles. Ce geste mobilise toute la famille, sous la direction d un religieux, et son r seau de proches et de soutiens, qui peuvent d ailleurs agir ainsi autant pour exprimer le deuil partag que simplement pour accomplir une ˇ uvre pieuse conventionnelle.

---

677 Il est intéressant de rapprocher ce dispositif propritiatoire avec la remarquable pratique funéraire constatée à Ereruyk', où on note, dans le cimetière adossé à la basilique consacrée à saint Jean-Baptiste et à saint Étienne le protomartyr, dont les fêtes situées aux solstices offraient un parallèle avec la théologie de la Résurrection, tout en gravitant autour de la question du baptême et du salut de l'âme, la présence d'un espace « spécialisé », mais non marginalisé justement, dans l'inhumation des nourrissons. DONABÉDIAN (P.), « Ereyuk' : nouvelles données sur l'histoire du site et de la basilique », *in* MARDIROSSIAN (A.), OUZOUNIAN (A.), ZUCKERMAN (C.) éd., Mélanges Jean-Pierre Mahé, Paris, 2014, p. 259. En tout état de cause, cette question du deuil des jeunes enfants a très certainement occupé une grande place dans la piété et les pratiques funéraires de cette époque.

On retrouve ainsi le m me dispositif face au deuil que celui que nous avons rencontr concernant les princesses de l'aristocratie dynastique, d clin et adapt la situation exprim e par cette femme et sa famille de la notabilit . D abord, l importance d terminante des liens de parent , mergeant travers le deuil de ses filles, comme preuve douloureuse qui pousse cette famille, en relative ascension sociale, se souder et exprimer collectivement ses sentiments et sa pi t . Elle le fait par un acte de donation strictement conforme la culture lettr e de l aristocratie combattante de la m me poque, en se revendiquant *stac o(*donateur au service de l glise locale, qui elle offre cette copie de l' vangile. La source des revenus n est pas ici pr cis e, et cela est aussi un indice du degr qu occupe cette famille au sein de sa communaut . L absence de cet indicateur va certainement de pair avec la situation qu'occupe cette famille au sein de la notabilit locale, au sens que ne se rep re pas ici de titre lev comme celui de *paron*/ dirigeant sur le plan s culier ou de *k ahanay*/pr tre sur le plan religieux, parmi ses membres, pas plus que Mariam) n est d sign comme *tikin - xat un*/dame. On peut en d duire que cette famille, suffisamment ais e sur le plan financier pour soutenir le projet de produire un vangile, appartient la notabilit de sa communaut , mais pas encore sa notabilit de service, qui en est une dimension sup rieure et rep rable par les indicateurs ici manquants.

On peut aussi souligner que dans ce milieu, le genre offert par les colophons, malgr son caract re formel, ouvre tout de m me un espace suffisant pour rep rer un certain expressionnisme de la sensibilit , que ces couches sociales, affranchies des abstractions souveraines, assument plus volontiers. Ainsi, titre de comparaison, autant les portraits de la reine Ke(an que nous avons vus ont une dimension abstraite, donnant surtout de Ke(an une repr sentation comme effigie (les codes de la souverainet l emportant sur la reine en tant que personne), autant la souffrance et les inqui tudes de Mariam) se

refl tent ici de mani re plus authentiques et subjectives, m me si cela est m diatis dans un cadre collectif qui la place l'arri re-plan.

On voit en tout cas que la notabilit locale, ici enti rement plong e en contexte de domination souveraine islamique, a continu de d velopper ses capacit s gouvernementales tout au long de la p riode. Ce d veloppement a m me re u un large appui des diff rentes autorit s souveraines islamiques locales et le processus d'islamisation en a t marqu , g n rant des hybridit s dans lesquelles les deux mouvements se sont li s : islamisation et essor des capacit s gouvernementales de la notabilit locale arm nienne.

Cette notabilit locale tait aussi largement connect e au reste des communaut s arm niennes par les circulations multiples et par tout le contexte qui rendait partout incontournables ses capacit s, autant l o l'aristocratie dynastique arm nienne exer ait une forme de souverainet , que l o elle tait compl tement d faillante.

Les coles de formation organis es *Sebastia*/Sivas ont enfin produit des cadres qui ont été en mesure de rayonner et de servir d'autres communautés arméniennes, soit par le biais de circulations, de formation ou de pèlerinage, entraînant les cadres religieux ou séculiers vers d'autres centres et d'autres opportunités, soit en raison de migrations de fuite lorsque la situation locale se tendait, comme ce fut certainement le cas au milieu du XIVe siècle en faveur de la Crimée notamment.

B. La participation des femmes dans les colophons d'Erznkay/Erzincan *: la notabilité de service aux commandes.*

La trajectoire d'*Erznkay*/Erzincan est comparable, dans les grandes lignes, à celle de sa voisine *Sebastia*/Sivas, avec une plus grande envergure concernant l'affirmation des capacités de la notabilité locale et, en conséquence, de son arménité sur le plan culturel. Ayant l'occasion d'établir par ailleurs le cadre chronologique et historique par lequel on peut suivre les évolutions de la souveraineté islamique et l'essor du gouvernement arménien de la notabilité locale, on se contentera ici d'en souligner les aspects principaux[678].

À la suite de la bataille de Manzikert, en 1071, la région d'*Erznkay*/Erzincan, se retrouve elle aussi progressivement intégrée dans l'orbite des émirats turco-persans qui gravitent autour des Seljuks. Un siècle plus tard, le pouvoir des Seljulks s'installe de manière manifeste comme le nouveau maître souverain de la Romanie anatolienne post-byzantine. C'est alors que la ville s'affirme de plus en plus comme arménienne et autonome, tout en cultivant ses relations avec Constantinople et le reste du monde romain d'Asie Mineure et sans doute déjà de Crimée. Les relations sont aussi suivies avec les bases souveraines arméniennes d'Orient et de Cilicie, voire avec les communautés de Syrie du Nord ou de Palestine. Au sein du sultanat des Romains, la ville est d'abord dominée par l'ambitieux émirat des Mengüjekides[679] qui tente, tout au long du XIIe siècle, d'intégrer les forces arméniennes de la région sous son contrôle, tout en développant un programme culturel islamique d'une grande envergure. Le règne de l'émir Fahreddin Behram Şah (1165-1225) est exemplaire de cette période de croissance des échanges commerciaux et d'essor

[678] Article à paraître. TATESSIAN (N.), « Erznkay / Erzincan l'arménienne (XIIe - XIVe s.) : Marge post-byzantine et laboratoire culturel d'une Anatolie en voie d'islamisation », *in* REArm (à paraître).

[679] À l'origine, ces dynastes semblent apparentés aux Sadjūkides : SOURDEL (J. et D.), « Mengüjekides ou Mengütchekides », in *Dictionnaire historique de l'islam*, PUF, Paris, 2004, quelques informations aussi dans CAHEN (C.), « Mengüček », in *Encyclopédie de l'islam*, T. VI, 1986, p. 1009.

urbain de la ville d'*Erznkay*/Erzincan[680]. Ce souverain est ainsi connu pour être un des dédicataires de l'immense poète persan *Nizami Gəncəvi*/Nizam de Ganjak' (1141-1209) et aussi de Khaqani Shirvani de *T'avrēž*/Tabriz (1126-1199). L'un comme l'autre témoignent du nouvel essor de la culture islamique arabo-persane orientale locale, familière aux Arméniens, qui accompagne l'essor social et économique de la ville, et ainsi celui de la notabilité arménienne locale, dont l'organisation institutionnelle se coule manifestement dans les nouvelles structures de pouvoir qui se mettent alors en place. Ainsi, en 1201, le colophon d'un évangile copié par un certain Step'anos du *Daranałik*', au pied du Mont Sepuh, à Awag Vank', dans la région de Kemah, évoque la scission du patriarcat arménien en deux à son époque. Grigor VI Apirat siége en Cilicie et Anania, évêque de *Sebastia*/Sivas, trône comme Catholicos des Arméniens à *Kesaria*/Kayseri[681]. Ce dernier est, comme on l'a vu précédemment, institué par le sultan des Romains, suzerain théorique des Mengüjekides, comme le guide officiel des communautés de l'Église arménienne dans toutes les terres soumises aux Seljukides. L'auteur néanmoins ne manifeste prudemment aucun parti pris[682], se contentant de mentionner l'existence de ces deux patriarches. On peut donc noter une même tendance à la défiance envers le pouvoir central des Seljukides, partagée par les dynastes Mengüjekides et la notabilité arménienne locale.

Malgré tout, la situation des Mengüjekides n'est toutefois pas si assurée à *Erznkay*/ Erzincan même et dans sa région[683]. Bien que sans doute favorisée sur le plan juridique,

---

680 HARTMANN (R.), TAESCHNER (F.), « Erzindjān », in *Encyclopédie de l'islam*, T. II, 1960, p. 729-730.

681 Annexe 1, 2/1, feuille 1201-1220, pour la référence du colophon édité en arménien.

682 BERBERIAN, (H.), « Le patriarcat arménien du sultanat de Roum », *in* REArm, III (1966), p. 233-243. Ajoutons qu'un colophon des environs, daté de 1223, reconnaît cette fois l'autorité d'Anania, (Annexe 1, 2/99, feuille 1221-1240, pour la référence du colophon édité en arménien), montrant donc peut-être une évolution dans le positionnement des communautés arméniennes locales, ou du moins des hésitations.

683 Cette situation n'a d'ailleurs rien de particulier et correspond à tout un contexte propre au nord-est anatolien, voir BRYER (A.), « Greek and Türkmens : The Pontic Exception », *in* Dumbarton Oaks Papers 29 (1975), p. 113-148.

la population musulmane de la ville reste minoritaire selon les sources littéraires disponibles[684] et, plus important encore, son dynamisme démographique ne semble pas en mesure de pouvoir s'appuyer sur celui des campagnes environnantes où, pour autant que nous pouvons le percevoir, les musulmans, turcs ou non, semblent, là aussi, minoritaires. Et cette condition est capitale pour le maintien et le développement des villes dans le cadre des conditions matérielles de l'époque, comme pour toutes les villes médiévales. Les colophons des manuscrits arméniens nous informent en revanche sur un grand nombre de villages visiblement prospères et peuplés de communautés de chrétiens nombreuses et dynamiques[685]. On n'y perçoit pas de manière nette les désordres induits par les activités économiques et guerrières de nomades Turkmènes, qui sapent ailleurs les fondements de l'Asie chrétienne post-byzantine.

À cela, il faut aussi ajouter les prestigieux centres monastiques du christianisme gravitant autour de la ville[686] et rayonnant dans tout l'Orient et le Levant arménien comme centres d'études réputés et de pèlerinage, bases du traditionnalisme de l'Église arménienne[687]. Cela est notamment le cas de l'ensemble conventuel entourant le sanctuaire dit de

---

[684] KIRAKOS DE GANDZAK, *Histoire d'Arménie*, trad. fr. BROSSET (M. F.), St-Pétersbourg, 1870, Marco Polo (MARCO POLO, *Le devisement du monde*, éd. sous la direction de MENARD (P.), 6 vol., Genève, 2001-2009), et Ibn Baṭṭūta (IBN FADLĀN, IBN JUBAYR, IBN BATTUTA et un auteur anonyme, *Voyageurs arabes*, éd. et trad. PAULE (C.-D.), Paris, 1995) mentionnent tous la présence de musulmans dans la ville. Les deux premiers en particulier se focalisent bien sûr sur les activités des chrétiens, notamment arméniens, qui apparaissent de ce fait majoritaires, sans que l'on puisse raisonnablement douter de cet état de fait.

[685] On peut croiser la mention de ces villages cités dans les colophons dont on dispose avec le relevé établi par THIERRY (J-M), *Monuments arméniens de Haute-Arménie*, CNRS éditions, Paris, 2005, qui permet de documenter avec une certaine précision la topographique et les dernières traces monumentales de ces villages (voir p. 71-105 pour la région de la plaine d'*Erznkay*/ Erzincan et du bassin de *Kamax*/Kemah qui nous intéressent ici). Voir aussi le résumé dans MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe s.)*, T.1, Paris, 2012, p. 642-643 et SIWRMĒNEAN (G.), *Erznka*, Le Caire, 1947 (en arm.), notamment pour sa carte de la région.

[686] Là aussi, un état des lieux avec des illustrations, des plans, des photographies et des fiches de relevés commentées dans THIERRY (J-M), *Monuments arméniens de Haute-Arménie*, CNRS éditions, Paris, 2005, notamment concernant le vaste complexe du Mont Sepuh, THIERRY (J-M), *Idem*, p. 105-126.

[687] C'est notamment dans les monastères du mont Sepuh que se forment les grands [*vardapet*] opposés au mouvement d'union avec l'Église romaine comme Yovhannēs Orotnec'i et son élève Grigor, qui y reçoit son intronisation, MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe s.)*, T. 1, Paris, 2012, p. 645.

l'ascète Manē, une sainte Hṙip'simienne rattachée au prestigieux culte fondateur du christianisme arménien, mais aussi indirectement géorgien. La caractère vénérable de ce sanctuaire est encore renforcé par le fait que le fondateur même de l'Église arménienne, *Grigor Lusavorič'*/Grégoire l'Illuminateur y est associé, dans la mesure où c'est dans ces grottes du Mont Sepuh, que la tradition retient qu'il s'est rendu en retraite pour y finir ses jours en compagnie de la sainte, qui l'y aurait enterré[688]. La présence d'un tel sanctuaire a incontestablement joué en faveur des autres centres monastiques des environs de la ville, nombreux et dynamiques, qui apparaissent comme des lieux de production de manuscrits et comme des centres d'études attractifs. En outre, le principal sanctuaire de la ville a été relevé avec un lustre sans précédent dans les années 1260, date à partir de laquelle les colophons qui le citent le présentent comme [*kat'ołikē*][689].

De remarquables *vardapet*/docteurs de l'Église arménienne sont sortis de ces centres au XIIIe siècle, dont le plus connu est Yovhannēs *Erznkac'i*/d'Erznkay (v. 1230-1293) surnommé [*Pluz*] ou [*Čluz*] au sens de mineur/petit, pour le distinguer de son homonyme non moins fameux du XIVe siècle surnommé [*Corcorec'i*] du nom du *vank'*/monastère qu'il a rejoint en Artaz et dont nous avons parlé plus haut. Les colophons de manuscrits ainsi que les descriptions de Kirakos *Ganjakec'i*/de Ganjak' nous en donnent une liste assez étoffée et surtout illustrent l'importance des circulations du personnel religieux qualifié vers ou depuis *Erznkay*/Erzincan et les [*vank'*] d'*Arewelk'* ou ceux de la Cilicie, mais aussi avec Constantinople et Rome[690].

Cette situation d'un noyau arménien majoritaire, mais dominé et culturellement exposé à un processus d'islamisation progressive, essentiellement par le biais de la puissance

---

688 MOÏSE DE KHORENE, *Histoire de l'Arménie*, éd. et trad MAHE (A. et J.-P.), Paris, 1993, II, 91, p. 245.

689 Annexe 1, 2/415, feuille 1261-1280, pour la référence du colophon édité en arménien.

690 Voir pour une rapide présentation de ces lettrés, dont les autres grands noms connus sont Kostandin, Movsēs et Kirakos, BAŁDASAREAN (Ē. M.), *Yovhannēs Erznkac'i et sa prose parénétique*, Erevan, 1977 (en arm.).

militaire, se prolonge jusqu'au sac de la ville par les Mongols de Baïdju dans les années 1240. La défaite et l'écrasement des forces seljukides locales à la suite de la bataille du Köse Dag en 1243 permet l'éclosion d'un pouvoir de gouvernement local original qui n'est pas dans les mains de l'aristocratie dynastique, mais s'organise autour de l'évêque, qui prend à partir là le titre *ark'episkopos*/archevêque[691]. Ce gouvernement arménien de la ville, quasiment une « principauté », tel que constitué dans le cadre que nous sommes en mesure de restituer, semble avoir ainsi fonctionné de manière autonome et avec un certain éclat, sur une période allant de la fin des années 1250 jusqu'à sa destruction ou du moins sa soumission par le *bey*/dynaste Eretna en 1338[692]. Celui-ci, sans mettre fin à toute organisation arménienne autonome, met néanmoins un terme définitif à la quasi-souveraineté archiépiscopale, appuyée de manière plus ou moins instituée par la notabilité de service locale.

La vitalité démographique et le développement d'un pouvoir autonome, dans un contexte de prospérité économique : tous ces éléments pris ensemble ont manifestement accompagné et appuyé un essor culturel local remarquable, dont la production manuscrite est un reflet. Ainsi, le rythme de production des colophons que l'on peut identifier, parmi ceux qui nous sont parvenus, comme ayant été produits dans la région ou la ville même d'*Erznkay*/Erzincan, donne une mesure du développement social de cette période et permet d'établir une chronologie de cette souveraineté (fig. 30).

Comme à *Sebastia*/Sivas, ce processus de développement des capacités gouvernementales locales s'est fait dans le cadre d'une islamisation hybride, à laquelle les [*vardapet*] d'*Erznkay*/Erzincan ont participé activement. Ils l'ont fait notamment en produisant une intense réflexion dirigée sur la question de l'accroissement du contrôle et de la participation de certains secteurs de la notabilité aux dispositifs du pouvoir, en

---

691 BAGHDASARYAN, (Y. E),« La principauté arménienne d'Erznkay aux XIIIe et XIVe siècles », *in* Lraber Hasarakakan Gitutyunneri 2 (1970), p. 36-44. (en arm.).

692 CAHEN (C.), « Eretna », in *Encyclopédie de l'islam*, T. II, 1965, p. 724-725.

donnant à leur réflexion la forme d'une réforme religieuse, sans rompre toutefois avec les traditions de l'Église arménienne.

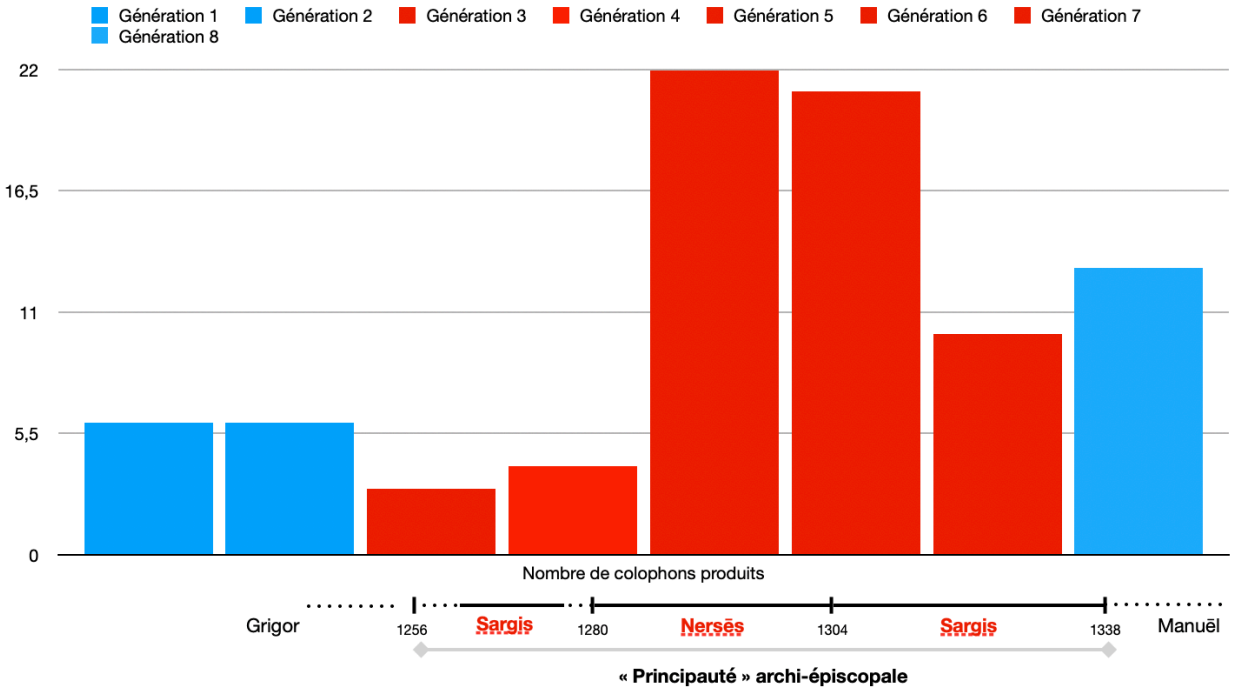


FIG. 30. CHRONOLOGIE LOCALE SELON LE GOUVERNEMENT «PRINCIER» DES ARCHEVÊQUES DE LA RÉGION, ET VOLUME DE PRODUCTION DE COLOPHONS D'*ERZNKAY*/ERZINCAN ET SA RÉGION, CUMULÉS PAR GÉNÉRATION DE 20 ANS (1200-1375).

C'est incontestablement le vaste travail de Yovhannēs *Erznkac'i* (v. 1230-1293) qui en est le reflet le plus significatif[693]. Ce dernier produit en 1280 un texte intitulé *Sahman yew kanonk' Miabanut'ean Ełbarc', ork' Astuacayin sirovn miabanec'an Yełbayrut'iwn Mineanc' i mayrak'łak's vor kočʻi Erznkay*/Définition et règles de l'association des frères unis par l'Amour de Dieu, la fraternité associée dans la métropole d'Erznkay. Cette œuvre se présente comme un ensemble commenté de statuts visant à organiser les fraternités des *manuk*/jeunes hommes selon les Écritures et les dispositifs du christianisme arménien. Ce texte est complété, la même année, par un ajout visant à mieux définir l'organisation de

693 Voir la biographie résumée et bien documentée de ce grand savant dans MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe s.)*, T. 1, Paris, 2012, p. 648-650. Il ne serait pas étonnant que ce dernier, si pénétré de la pensée islamique persane, fut aussi influencé par les travaux produits à Marała autour de Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī concernant l'astronomie et le mouvement des astres, un sujet qui a retenu son intérêt dans ses propres œuvres.

cette catégorie proprement urbaine. Il s'agit ici d'organisations composées de *tłayahasak'*/jeunes hommes, en dessous de la vingtaine en l'occurrence, probablement liés d'une manière ou d'une autre aux corporations, mais qui regroupent des jeunes encore non formés sur le plan professionnel, ou peut-être justement non incorporés. Ces derniers constituent des organisations communautaires, avec une dimension éventuellement para-militaire, mais aussi spirituelle, et surtout avec tout un dispositif initiatique de rites et d'avancement par degré et à l'ancienneté au sein du groupe, dont la solidarité se prolonge donc durablement[694].

Le projet de Yovhannēs *Erznkac'i* porte ainsi la vaste ambition d'annexer fermement ces mouvements à la religion instituée, en leur donnant une place éminente au sein du christianisme arménien, tout en les disciplinant pour en faire un ordre initiatique sous le contrôle du clergé. L'idée est aussi d'en proposer une unification, pour éviter que ces organisations ne constituent des sortes de ligues factieuses, exprimant les contradictions de la société urbaine émergente, sous la forme de luttes entre corporations, entre familles rivales ou entre habitants de différentes conditions sociales, tout en leur permettant d'exprimer la solidarité charitable et les formes de sociabilité nécessaires au bon fonctionnement de la collectivité urbaine. Mais il s'agit aussi d'en réduire les marges de

---

694 Ces textes ont été édités et commentés une première fois par l'éminent XAC'IKIAN, (L. S.), « [La confrérie organisée à Erznka en 1280] », *in* Izvestia Armjanskoj Akademii Nauk, Obščie nauki, 12 (1951), p. 73-84. (en arm.). On dispose aussi d'une présentation commentée et analysée, d'un grand intérêt, avec DADOYAN (S. B.), « The Constitution for the Brotherhood of Erznkay (1280) by Yovhannēs Erznkac'i (d. 1293) : an armenization of the *Futuwwa* project and litterature of Abbasid caliph al-Nāṣir li-Dīn Allāh (d. 1225) », *in* REArm 29 (2003-2004), p. 117-165, dont la théorie, que l'on suit ici, est développée notamment dans DADOYAN (S.), « A Case Study for Redefining Armenian-Christian Cultural Identity in the Framework of Near Eastern Urbanism - 13th Century : The Nāṣirī Futuwwa Literature and the Brotherhood Poetry of Yovhannēs and Kostandin Erzēnkac'i - Texts and Contexts », in *Redefining Christian Identity : Cultural interaction in the Middle East since the rise of Islam*, VAN GINKEL (J. J.), MURRE-VAN DEN BERG (H. L.) et VAN LINT (T. M.), Leuven-Paris-Dudley, 2005, p. 237-264.

manœuvre qui sont vues comme des foyers d'indiscipline[695], voire de dérives hétérodoxes ou hérétiques[696].

Quoi qu'il en soit, la réussite d'un tel projet n'a que partiellement abouti. L'œuvre même de Yovhannēs *Erznkac'i* contient un pseudo-discours sous la forme d'un poème adressé à un mauvais *mank'awag*/dirigeant d'une fraternité - type, auquel il donne le nom de Yakob, pour dresser par la négative le portrait que l'on attend de ces responsables, laissant sous-entendre aussi l'existence de groupes justement différenciés, voire rebelles. Rien ne nous permet d'affirmer en tout cas qu'au cours du XIVe siècle l'approche canonique et unificatrice de Yovhannēs *Erznkac'i* se soit imposée totalement dans les pratiques de ces organisations. La poésie de son disciple Kostandin *Erznkac'i* montre au contraire le maintien à son époque de comportements explicitement condamnés selon les règles promues par son maître (banquets arrosés, danses mixtes, hétérodoxies confessionnelles, violences et affrontements)[697], sans que l'on ne puisse dire s'il s'agit là d'images réalistes ou d'artifices rhétoriques. Pour autant, on relève aussi nettement les

---

695 Ces associations sont régulièrement accusées dans la littérature de la période de ne pas respecter les prescriptions liturgiques lors des jeûnes, en consommant huile et viandes notamment. D'une manière générale, on leur reproche de promouvoir toutes formes de débauches morales, sur le plan alimentaire et sexuel, offensant la bonne santé de l'organisme social. DADOYAN (S. B.), « The Constitution for the Brotherhood of Erznkay (1280) by Yovhannēs Erznkacʿi (d. 1293) : an armenization of the *Futuwwa* project and litterature of Abbasid caliph al-Nāşir li-Dīn Allāh (d. 1225) », *in* REArm 29 (2003-2004), p. 117-165.

696 L'influence des sectes dissidentes se fait aussi nettement sentir dans ces milieux. Dadoyan S. (*op. cit*.), cite aussi un colophon de 1272, (Annexe 1, 2/341, feuille 1261-1280, pour la référence du colophon édité en arménien), concernant un évangile, rédigé à *Erznkay*/Erzincan par un certain Grigor, qui se présente comme étranger, et qui se place sous le patronage d'un Gorg. Il s'agirait là d'un témoignage de l'activité de la secte des [*Gorguecʿocʿ ałand*], identifié traditionnellement aux [*arewordikʿ*]. Ces religieux suivent l'enseignement d'un certain Geworg du *vankʿ*/couvent de Armēn près de Lambron en Cilicie, qui aurait fuit avec son disciple Movsēs les persécutions pour se réfugier à *Erznkay*/Erzincan. On peut penser que ce mouvement rencontra un certain succès auprès de la hiérarchie locale, puisque ce même colophon qui présente Gorg comme comme un père [*hayrutʿiwn*], se place sous le patriarcat [*hayrapetutʿiwn*] de Sargis et le pouvoir souverain [*išxanakalutʿiwn*] de son frère Yohanēs, en accordant des titres très hyperboliques à ces dirigeants. Ces fraternités sont en tout cas des interfaces hétérodoxes ou du moins des points de rencontres : on voit par exemple dans un colophon de 1227, un certain Turk exprimant sa conversion, rejoindre le prestigieux [*uxt*] d'Awag Vankʿ au pieds du Mont Sepuh, Annexe 1, 2/109, feuille 1221-1240, pour la référence du colophon édité en arménien.

697 DADOYAN (S. B.), « The Constitution for the Brotherhood of Erznkay (1280) by Yovhannēs Erznkacʿi (d. 1293) : an armenization of the *Futuwwa* project and litterature of Abbasid caliph al-Nāşir li-Dīn Allāh (d. 1225) », *in* REArm 29 (2003-2004), p. 117-165.

effets performatifs sur le temps long des efforts des religieux en ce sens, perceptibles à l'intériorisation des références mises en avant par ces derniers selon la littérature sur laquelle ils s'appuient[698]. Ces tendances marquent à long terme l'identité collective arménienne, car la culture qui s'élabore alors se diffuse ensuite bien plus largement, notamment dans la diaspora arménienne vers la Crimée et les Balkans[699].

Ces mêmes tendances sont aussi plus profondément le vecteur d'une pénétration des valeurs et des thèmes arabo-persans portés par le processus d'islamisation au sein des populations arméniennes. Elles agissent ainsi comme dispositif d'interface pour en assurer une réception sous une forme chrétienne ou christianisée, en tout cas contrôlée par les cadres religieux, et collectivement assimilée par la communauté arménienne locale[700].

Dans ce cadre, on trouve ainsi dès le XIIIe siècle parmi les participants à la production de manuscrits à *Erznkay*/Erzincan, un grand nombre de notables liés aux métiers ou au commerce, comme par exemple Patrik *k'argorc*/tailleur de pierre, avec son épouse Vardǰuxapzi[701], ou négociants en tissu comme Kir Vasil et Šahnšah le *derjcak*/tailleur[702] ou bien encore le riche marchand animant les caravanes entre *Erznkay*/Erzincan et *Karin*/

---

698 Des chroniqueurs du XVe siècle notent ainsi que les [*manuk*] locaux de leur époque entonneraient les psaumes et les hymnes de Nersēs Šnorhali dans leurs réunions de manière spontanée, DADOYAN (S. B.), « The Constitution for the Brotherhood of Erznkay (1280) by Yovhannēs Erznkacʿi (d. 1293) : an armenization of the *Futuwwa* project and litterature of Abbasid caliph al-Nāşir li-Dīn Allāh (d. 1225) », *in* REArm 29 (2003-2004), p. 117-165.

699 Une légende particulièrement significative à ce sujet se constitue au XVIIe siècle au sein des communautés arménienne de ces régions, qui voudrait que l'exil de leurs ancêtres, venus des villes de Haute-Arménie, soit la conséquence de leur rejet des enseignements et des avertissement de Yovhannēs *Pluz*. À l'envergure de ce savant, se noue aussi l'image de l'ancienne ville royale d'Ani, d'où seraient venus plus précisément leurs ancêtres, ce qui permet de donner une dimension quasiment romantique à cette légende. Le choix d'ailleurs de la ville d'Ani, au moment, où cette dernière est ruinée, illustre aussi la volonté de non retour, puisqu'à la même époque, les communauté arméniennes des autres villes de la Haute-Arménie voisine prospèrent MAHE (A.) et J.-P.), *Histoire de l'Arménie des origines à nos jours*, Paris, 2012, p.272.

700 Cet aspect est davantage présenté et discuté dans TATESSIAN (N.), « Erznkay / Erzincan l'arménienne (XIIe - XIVe s.) : Marge post-byzantine et laboratoire culturel d'une Anatolie en voie d'islamisation », *in* REArm (à paraître).

701 Annexe 1, 5/1339, feuille 1221-1240, pour la référence du colophon édité en arménien.

702 Annexe 1, 2/489, feuille 1281-1300, pour la référence du colophon édité en arménien.

Erzerum, Vardan de Loṙē[703]. Ces notables s'engagent dans la production d'un manuscrit selon cette même logique de la participation collective que l'on voit se développer avec encore plus d'ampleur ensuite en Crimée. Les femmes de ce milieu sont aussi particulièrement actives, ainsi Mecatikin, veuve du marchand Kir Vasil titré *paron*/ dirigeant, décédé autour de 1287 lors d'un trajet vers *Melteno*/Malatya, fait réaliser la copie de l'Évangile qui porte le colophon de sa commande, et offre une messe par an à la mémoire de son époux, en association avec son fils Abulk'arim et l'épouse de celui-ci, Nusrap' Xat'un. Son colophon est ainsi l'occasion de souder sa famille, et les artisans liés à celle-ci, autour de cette entreprise commune, notamment avec Šahnšah le *derjcak*/ tailleur, qui était le principal négociant [*mijnord*] du marchand. On note aussi que Abulk'arim a certainement été un *manuk*/jeune initié auprès du vardapet Yohannēs *Pluz*, qui est le scribe de cette commande, auprès duquel il est présenté avec les autres jeunes homme [*tłayk'*] avec qui il a été initié [*caṙayut'iwn*][704].

Comme ailleurs dans les régions moins marquées par l'aristocratie souveraine arménienne, peu de portraits de femmes engagées de manière déterminante dans la production d'un manuscrit émergent, mais on en trouve toutefois quelques-unes qui font rédiger leur colophon à la première personne, comme la religieuse Hadia dans la copie d'un Évangile, daté de 1298 :

> « *Dans l'année* <1298>*, moi l'indigne servante [*ca(ay*] de Dieu, Hadia, j'ai commandé ce saint Évangile de mes revenus honorables [*halal &nč'ic'*] et je l'ai donné à la congrégation de Saint Kirakos, pour demeurer dans le monastère [*vank'*], pour moi, en mémoire de mes parents : de mon père Hayrapet et de ma mère T'amaziz…*
>
> *Moi, le guide de la sainte congrégation, Step'annos le religieux, j'ai établi que chaque année au jour de l'Ascension, une messe sera*

[703] Annexe 1, 8/134, feuille 1321-1340, pour la référence du colophon édité en arménien.

[704] Annexe 1, 2/489, feuille 1281-1300, pour la référence du colophon édité en arménien.

*absolument consacrée à Hadia, qui a offert ce livre en demeure au monastère de la congrégation. Aussi, que personne n'ait autorité de le vendre [*caxel*], ni le mettre en gage [*graw dnel*] ou bien de le donner en dot [*ōžtel*], mais qu'il soit gardé dans la sainte congrégation, en mémoire de la Dame [*Tikin*] l'aimant-Dieu Hadia, et de ses parents* […]. »[705]

On retrouve ici aussi une formulation exprimant l'engagement quasi-contractuel prisé de la notabilité, de la part d'une dame disposant de revenus honorables [*halal ənčʻicʻ*] et qui se trouve engagée dans la notabilité de service comme donatrice. On note aussi que c'est par le terme de servante [*caṙay*] qu'elle présente sa piété, et que le même terme sert aussi à qualifier les jeunes garçons initiés comme [*manuk*]. On peut ainsi supposer l'existence de formes d'initiation féminine, symétriques à celles des jeunes garçons, mais qui se bornent probablement au cadre familial. Mais peut-être Stepʻannos *Erznkacʻi* s'est-il aussi occupé de la question des associations d'initiation religieuse en direction des femmes de sa communauté.

Le portrait par lequel l'opulent marchand Vardan de Loṙē et son épouse Tawniay témoignent de leur existence en 1334 est aussi à ce titre remarquable[706]. Reprenant notamment les adjectifs exprimant les valeurs aristocratiques, ainsi que les expressions affirmant son prestige et celui de son lignage [*zarm*], repérables dans les périodes précédentes, le scribe qui réalise la commande mobilise ces références en les appliquant et en les enrichissant dans la situation qui est la sienne. Ainsi, les adjectifs comme *čanačʻičʻ*/le connaissant, *harstamit*/aux idées solides, ou le qualificatif de *numečanak*/ citoyen de premier rang, reflètent ici aussi ce christianisme initiatique, solidaire et citadin des [*manuk*] par lequel ce marchand a dû passer. La diffusion, par ailleurs, des valeurs arabo-persanes portées par le mouvement local, attractif et absorbant, de l'islamisation

[705] Annexe 1, 2/662, feuille 1281-1300, pour la référence du colophon édité en arménien.

[706] Annexe 1, 8/134, feuille 1321-1340, pour la référence du colophon édité en arménien.

avec ses [*akhī*]*,* ses *tasawwuf*/mystiques ou ses *mawlawi*/prêcheurs inspirés, appuie sans doute là aussi cette réception et cet héritage des valeurs de l'aristocratie militaire dynastique arménienne au sein de la notabilité arménienne, qui y voit matière à soutenir la charge de l'élan unifiant de l'islamisation, en l'absorbant selon sa propre culture. La langue écrite arménienne et les procédés de sa littérature permettent en ce sens d'appuyer puissamment cette absorption et cette redéfinition identitaire au sein des communautés arméniennes non souveraines[707].

Enfin, on peut repérer ici avec une certaine profondeur la carrière de ce personnel éminent, constituant la couche dirigeante de la notabilité locale, en mesure de participer aux formes gouvernementales du pouvoir. C'est-à-dire peut-être à une sorte de *cursus* et aux assemblées supérieures et décisionnaires, sous une forme ou une autre, auxquelles les femmes de ce milieu sont associées et participent, notamment dans le cadre de l'économie mémorielle. À chaque génération en tout cas, on peut trouver trace de ce personnel à *Erznkay*/Erzincan et sa région, et on peut suivre notamment le cas de l'un de ces personnages, le [*paron*] Frank et son épouse Mec Tikin. Deux colophons permettent de les identifier et de les suivre, dans une certaine mesure, entre 1297 et 1303, sous le « règne » de l'*ark'episkopos*/archevêque Nersēs :

> « *L'élue par les grâces de Jésus, cause première de tout, la pieuse et l'ornée de la crainte : la Dame [*Tikin*] de* paron *F$ank, a commandé ce livre spirituel de ses justes revenus [*halal ardeanc'*], pour sa mémoire et celle de ses parents bienveillants, et l'a donné au vardapet Grigor. Ainsi, lui, en lisant ces écritures et en s'en servant, qu'il fasse mémoire d'un souvenir inoubliable et une réminiscence ineffaçable dans ses laborieuses prières agréées ; et Christ Dieu, qui est le Généreux en*

[707] Les poèmes de Kostandin *Erznkac'i* illustrent notamment cet agencement entre la mystique arabo-persane islamique et la tradition arménienne renouvelée par les [*vardapet*] d'*Erznkay*/ Erzincan, BARDAKJIAN (K. B.), « Kostandin Erznkac'i's vision-poem : who bestow poetic grace and how ? », *in* MARDIROSSIAN (A.), OUZOUNIAN (A.), ZUCKERMAN (C.) (éd.), Mélanges Jean-Pierre Mahé, Paris, 2014, pp. 95-104.

tout, fera présent de grâces inépuisables à paron *F$ank et sa bonne épouse aimant-Dieu Mectikin, et à tous ses parents proches, amēn.* »[708]

Le [*paron*] Frank est identifiable comme le fils de Karapet et Ǝnjkun, eux-mêmes qualifiés de *paron*/dirigeants. Tous deux sont défunts à la date de 1303. Sa famille, peut-être d'origine latine, comme pourrait le laisser penser son nom, est installée depuis sans doute plusieurs générations à *Erznkay*/Erzincan, et joue manifestement un rôle institutionnel depuis au moins le dernier quart du XIIIe siècle. Le *paron*/dirigeant Frank se montre ainsi actif avec son épouse, appelée *Mec Tikin*/la grande dame qui tient d'ailleurs le premier rôle pour la commande de ce premier manuscrit en 1297, un *Žołovacu*/une compilation de psaumes et de passages de l'Ancien Testament, offert au [*vardapet*] Aharon, qui était alors le scribe le plus en vue de la ville[709]. Cette commande témoigne en tout cas d'une culture religieuse intéressée au mysticisme et à l'eschatologie, conforme au milieu des confréries de [*manuk*] réformées dans lequel a très certainement dû passer le jeune Frank avant de devenir *paron*/dirigeant. Dans un autre ordre d'idée, mais cela complète l'esquisse de son rôle public, c'est aussi lui qui commande une copie du *Dastanagirk'*/Livre des jugements de Mxit'ar Goš, attestant la présence de cet ouvrage à *Erznkay*/Erzincan, et probablement son utilisation par les magistrats de la ville, dont il fait lui-même vraisemblablement partie :

« *Ce livre a été écrit, discipline /// pour certains dans le droit et pour d'autres dans les reproches et les réprimandes. Ainsi, cela étant regardé comme d'une bonne utilité à nous /// Moi l'humble F$ank j'ai donné à écrire /// et pour l'instruction et l'éducation de ma faible personne et /// de moi-même et en considération de la prudence à connaître et /// l'innombrable compte des bienfaits du Créateur à*

[708] Annexe 1, 2/624, feuille 1281-1300, pour la référence du colophon édité en arménien.

[709] MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe s.)*, T. 1, Paris, 2012, p. 647.

moi /// à toujours offrir l'action de grâce suprême /// mais encore en mémoire de moi et de mes descendants et /// de mon pays et pour mes parents, paron *Karapet et* paron *, njkun et mes aïeuls passés dans le Christ.*

*Maintenant, cela ayant été écrit dans la métropole [*mayrak'ałak'*] d'*Erznkay*, sous la protection du grand sanctuaire [*kat'ołikē*], de mes mains /// le prêtre [*k'ahanay*], en <1303> selon l'ère des Arméniens, dans le patriarcat de seigneur Grigoris, sous la prélature [*a(a'nordut'iwn*] d'*Erznkay *de Tēr Nersēs, sous le règne de l'aimant-dieu et du pieux Het'um et à l'époque du maître du monde [*ašxarhakal*] le grand Khan Łazan.*

Maintenant, nous vous prions tous, /// quiconque trouverait ce livre l'usant pour la lecture ou bien la copie, faites mémoire par vos prières de l'acquéreur de celui-ci, le paron *F$ank, et faites demande d'allonger sa vie par le Christ, et aussi de ses descendants, de ses enfants élevés dans la sainteté, et de ses parents passés dans le Christ. À ceux qui se souviennent de cela, il sera fait mémoire de vous dans la miséricorde de Dieu, qui est bénie pour l'éternité, amēn.* »[710]

Le colophon de cette commande détaille toute la hiérarchie souveraine à laquelle la ville manifeste son allégeance : il est ainsi écrit sous le Patriarcat du catholicos Grigor VII (1293-1307), l'archevêque de la ville étant alors Nersēs, sous le règne du roi de Cilicie Het'um II et la domination universelle du Khan *Łazan*/Ghazan (1295-1304). Le *paron*/ dirigeant Frank, avec son épouse, sont donc des exemples de ces cadres civils issus de la notabilité locale, en mesure d'accéder à une éducation poussée et exerçant des fonctions de direction gouvernementale au sein de leur communauté et participant à sa culture lettrée, et certainement aussi à ses institutions et assemblées, à un rang éminent.

[710] Annexe 1, 3/20, feuille 1301-1320, pour la référence du colophon édité en arménien.

Conclusion : les femmes de la notabilité et leur contexte de participation : la diversité d'un même mouvement.

En suivant ainsi les femmes de ce milieu de la notabilité de service, on parvient à se faire une idée de l'étendue et de la diversité de la culture lettrée au sein de cette notabilité dans les villes de Haute-Arménie, et de son élite en mesure d'assurer le service de la communauté, de participer à ses institutions souveraines (assemblées, tribunaux) et d'exprimer sa vie culturelle et religieuse.

Les colophons reflètent aussi, une fois posés tous les éléments disponibles, la vitalité des valeurs qui les animent et l'organisation croissante des institutions de gouvernement (associations fraternelles, corporations, *ukt*/couvents et centres d'études ou de méditation spirituelle) en charge de sécuriser et de discipliner la communauté. Toutes ces activités s'exercent dans les villes sous la vigilance de cadres religieux nombreux et particulièrement réactifs aux exigences de leur époque.

Ce cadre illustre aussi le maintien des structures héritées de la période byzantine, que les effets de l'invasion turque n'ont pas ici bouleversé fondamentalement. Au contraire, on a pu voir par exemple que, malgré sa remarquable activité, la souveraineté des Mengüjekides n'est pas parvenue à s'enraciner profondément à *Erznkay*/Erzincan et n'a fait que se couler dans les positions byzantines. Même son islamisation religieuse et culturelle était d'ailleurs une appropriation de l'islam arabo-persan en contexte anatolien, lui-même profondément hétérodoxe. La situation est similaire à *Sebastia*/Sivas, et certainement comparable dans les autres agglomérations du secteur.

À ce titre, il apparaît incontestable que le processus le plus déterminant dans l'organisation et l'évolution de la communauté arménienne de ces villes est l'islamisation généralisée, à condition de comprendre ce processus comme une dynamique culturelle englobante et unifiante, dépassant la seule question religieuse. En ce sens, l'islamisation

est finalement le mouvement et le cadre dans lequel s'organise un christianisme redéfini, qui renvoie la souveraineté et l'universel dans le mystique et l'eschatologie, pour développer une identité arménienne tournée vers le particulier et le gouvernement communautaire, propre à survivre à la fin de sa souveraineté aristocratique et dynastique le moment venu, tout en organisant son absorption dans un Empire islamique. Il n'est donc pas étonnant que nombre des cadres, des institutions et des dispositifs qui vont jouer un rôle déterminant dans les communautés arméniennes à partir du XIVe siècle, annonçant les communautés ottomanes ou celles de la diaspora d'Europe orientale, soient sortis de ces villes arméniennes post-byzantines comme *Sebastia*/Sivas et *Erznkay*/Erzincan, qui en furent un des laboratoires, ou des incubateurs. Les migrations de ces cadres et d'une partie de la population notamment vers la Crimée ou les Balkans, n'ont pas épuisé la vitalité de ce milieu dans ces villes. Leur caractère arménien est même en mesure de se reproduire et de se développer de manière continue, jusqu'au Génocide de 1915[711], ce qui est le meilleur reflet des capacités de cette notabilité de service, et de la symbiose hydride qu'elle est parvenue à construire, de manière complexe et non sans contradictions, en contexte d'islamisation.

[711] Voir pour un panorama assez complet concernant *Erznkay*/Erzincan dans SIWRMĒNEAN (G.), *Erznka*, Le Caire, 1947 (en arm.).

Conclusion générale :

Lorsqu'il réalise à Palma de Majorque son prestigieux portulan cartographiant sa représentation du bassin méditerranéen en 1339, Angelino Dulcert choisit de faire ressortir de manière marquée le royaume arménien de Cilicie, dans un cadre verdâtre géométrique, différent des figurés par lesquels il représente ailleurs les limites montagneuses. Ces dernières sont souvent ou minorées, par exemple concernant le massif alpin, ou au contraire très exagérées, par exemple dans le cas de l'Atlas en Afrique du Nord. Nous ne disposons pas d'explications décisives sur ces choix de figurés, mais le résultat d'ensemble fait remarquablement ressortir les bornes de l'ancien Empire romain et de ses périphéries, jalonnées des sanctuaires de l'histoire biblique, comme en arrière-plan de la scène sur laquelle se jouent les confrontations souveraines du temps de l'auteur, illustrées par les bannières et les nombreuses annotations qu'il propose. Certaines îles en Méditerranée ou dans l'Atlantique, ainsi que la Crimée, ressortent aussi par leur coloration plus ou moins appuyée.

Mais il y a ici comme un parallèle entre la Cilicie arménienne et l'émirat de Grenade en Espagne, lui aussi retranché derrière ce qui s'apparente à une ligne de montagnes, le séparant du bassin du Guadalquivir et l'isolant du reste de la péninsule, bien individualisée par une exagération de la barrière des Pyrénées au Nord. Tout comme la Cilicie est bien individualisée du reste de l'Anatolie, appelée [*Turokia*]. Ces deux territoires partagent en effet une situation obsidionale comparable. L'un est un réduit de la souveraineté islamique en Andalousie qui reste à reconquérir en Espagne, l'autre un bastion de la chrétienté au Levant qu'il faut soutenir et étendre. C'est là en tout cas une représentation juste de la souveraineté arménienne comme part d'un Empire chrétien universel à restaurer. La différence entre les deux situations est toutefois nette, telle que le représente l'auteur dans sa propre perspective. En effet, l'Espagne est vierge de toute

autre base ou sanctuaire islamique, que l'auteur identifie à Grenade même ou ailleurs, puisqu'il est en mesure par exemple de représenter le sanctuaire de la Mecque près de la mer Rouge. Mais il insiste en revanche partout sur les bases et les sanctuaires chrétiens en Orient : le mont Sinaï est ainsi individualisé de manière comparable à la Cilicie, mais en plus travaillée, sous la forme d'une nuée, et on remarque plus au sud les cohortes chrétiennes de Nubie et d'Éthiopie qui remontent le Nil. En Arménie, la présence de cohortes chrétiennes est, dans la même logique, signalée par l'étendard de la Croix de saint Georges, dans le Caucase, en *Armenia maior* et entre la Cilicie et la ville d'*Arzengam*/Erzincan, l'*Erznkay* arménienne.

Ce panorama illustre ainsi les trajectoires historiques différentes que suivent les communautés arabo-berbères islamiques d'Espagne et les communautés arméniennes d'Orient. Les premières seront finalement écrasées jusqu'à l'assimilation complète, plus ou moins réussie, ou l'expulsion. Les secondes participeront au nouvel ordre se mettant en place sur leur territoire, en restant en mesure de maintenir leur capacité de gouvernement communautaire. Là, germaient les graines de l'État moderne dans le cadre de la monarchie chrétienne ibérique, ici il était toujours question d'Empire universel, dans le cadre de l'islam turco-persan anatolien. Pour les Arméniens, un espace existait ainsi pour maintenir leur tradition, à condition de reformuler les choses, de trouver un chemin pour se gouverner en islam, tout en maintenant l'horizon de l'Empire chrétien.

Cette représentation de l'Empire chrétien à restaurer, dont les Arméniens sont une part, imprimera encore longtemps les mentalités arméniennes, même une fois les souverainetés de l'aristocratie combattante définitivement liquidées, sauf en quelques réduits. Mais cela ne doit pas occulter l'aspect principal de ce qui se joue en terme de transformation, que nous avons ici tenté de mettre en évidence. Pour cela, nous avons suivi les formes de la participation des femmes arméniennes aux dispositifs de pouvoirs, souverains ou gouvernementaux, tout au long de cette période clef de l'histoire du Moyen

Âge oriental. Avec l'invasion migratoire des populations turco-mongoles en Arménie et au Levant, l'aspect principal des transformations qui touchent les populations arméniennes n'est pas la perte de leur souveraineté (qui était toute entière dans les mains d'une couche somme toute réduite et qui n'avait pas de toute façon pas comme perspective de faire vivre un « État arménien »), mais le nouveau processus d'islamisation qui s'élance alors. La tradition lettrée arménienne et sa culture avaient déjà été pénétrées, depuis le VIIIe siècle, par des valeurs et des représentations islamiques arabo-persanes, d'autant moins étrangères qu'elles se fondaient elles-mêmes dans la culture persane qui irriguait la culture arménienne depuis son origine même. Le nouveau cadre islamique édifié par les souverainetés turco-mongoles donne à l'islamisation une dimension universelle d'une ampleur que n'avait jamais atteint l'Empire islamique jusque-là, pas même au temps des grands califes Abbassides. Ce processus marque toute l'Eurasie et aboutit, par exemple en Inde au même moment, à la formulation des bases qui aboutissent ensuite au concept de *Sulh-e-Kul*/Paix universelle, notamment avec le mystique Muʿīn al-Dīn Chishtī (1143-1236). Ce vaste mouvement trouve aussi en Anatolie un terrain d'hybridation particulièrement complexe et intéressant.

Au fond, l'islamisation ainsi formulée comme processus englobant, pousse partout les communautés arméniennes chrétiennes à devoir renoncer à la souveraineté sous une forme impériale, appuyée par une aristocratie militaire dynastique, tout en stimulant les élans mystiques et eschatologiques pour assumer ce grand mouvement sur le plan culturel et religieux. En quelque sorte, les chrétiens s'intègrent aux nouveaux Empires islamiques en formation en attendant leur effondrement providentiel et en espérant le retour d'une souveraineté impériale chrétienne. Mais ce tournant culturel ne peut pas être porté jusqu'au bout par l'aristocratie militaire, il fallait que cette force sociale s'efface de la scène pour passer cette étape, et c'est là à long terme, un des grands apports du processus d'islamisation pour les Arméniens. L'islamisation dans le même mouvement,

pousse à l'accroissement des capacités gouvernementales de la petite notabilité locale dont les cadres souverains, musulmans ou non, sont incapables de se passer, sur le plan fiscal, juridique et disciplinaire. À ce titre, vu la vitalité de l'encadrement communautaire dans cette dimension, on peut difficilement soutenir l'idée que l'islamisation entraîne une faillite générale du pouvoir au sein des communautés arméniennes. C'est même l'inverse qui se vérifie, sans que le processus ait été linéaire, prévisible ou pacifique.

On peut schématiser ainsi cette transformation « gouvernementale » de l'organisation des sociétés arméniennes à la période que nous avons étudié :

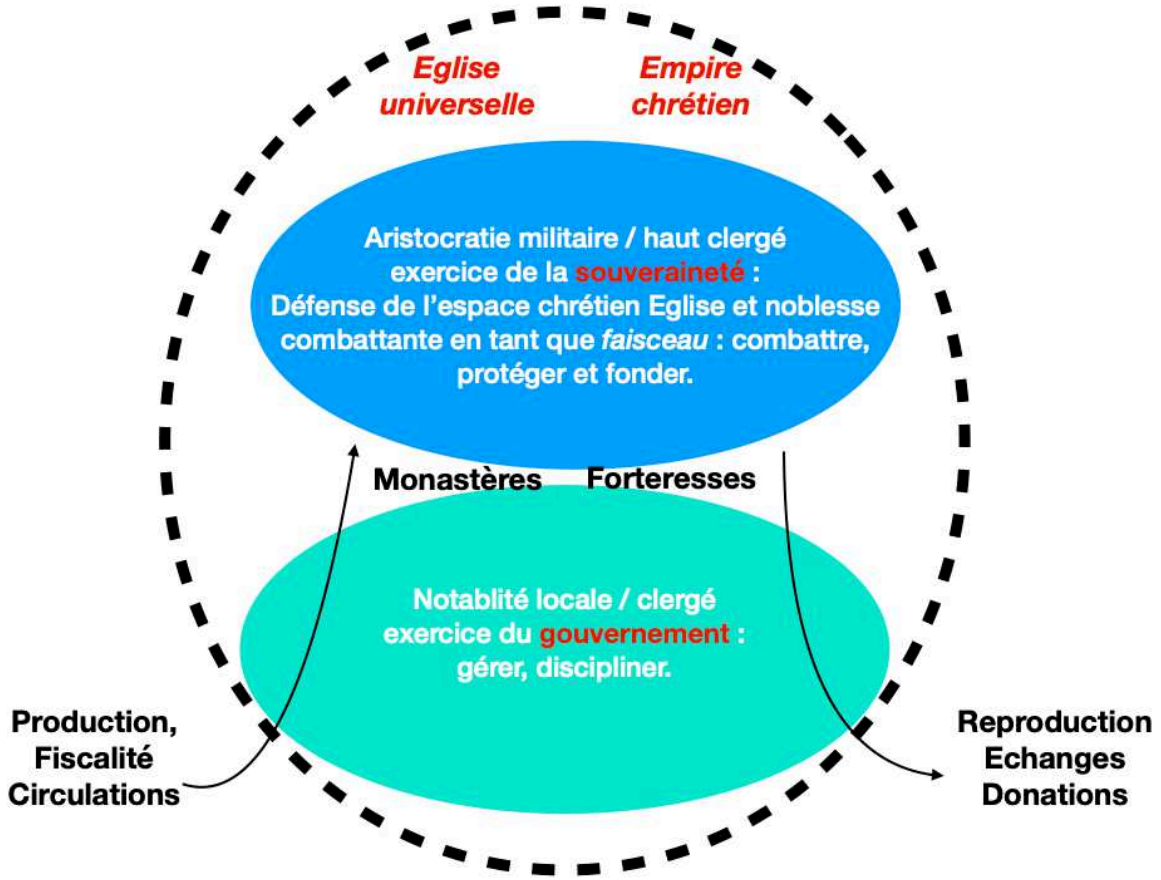


FIG. 31. ORGANISATION SCHÉMATIQUE DE LA SOCIÉTÉ ARMÉNIENNE DANS LE CADRE SOUVERAIN DE L'ARISTOCRATIE COMBATTANTE DYNASTIQUE ARMÉNIENNE ET DES REPRÉSENTATIONS IDÉOLOGIQUES IMPÉRIALES DU CHRISTIANISME, SELON LE MODÈLE "CONSTANTINIEN" TRADITIONNEL.

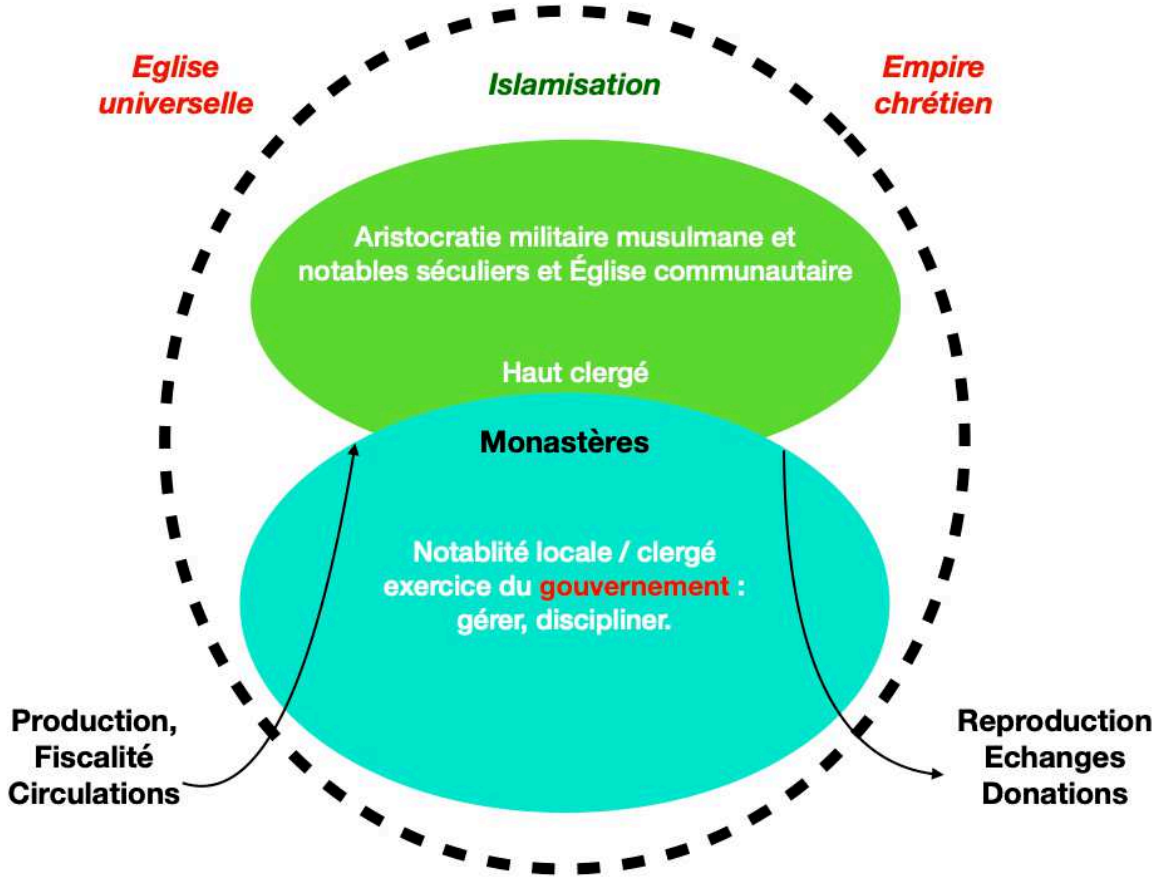


FIG. 32. ORGANISATION SCHÉMATIQUE DE LA SOCIÉTÉ ARMÉNIENNE DANS LE CADRE SOUVERAIN DE L'ISLAM ET DES REPRÉSENTATIONS IDÉOLOGIQUES DU CHRISTIANISME "ISLAMISÉ", EN TERME D'HYBRIDITÉS.

C'est ce mouvement d'ensemble qui contribue à faire émerger dans nos sources la notabilité locale, et notamment sa couche supérieure de la notabilité de service, qui était depuis toujours le relais de l'aristocratie dynastique, formant la couche « moyenne » de la société arménienne. L'engagement prolongé de ces catégories dans la culture lettrée à l'époque que nous avons ici étudiée, vecteur des valeurs de l'aristocratie militaire dynastique antérieure et du clergé qui lui est initialement lié, transforme la culture arménienne de cette période dans le même mouvement par lequel elle se diffuse plus profondément dans le reste de la société arménienne. Cela se perçoit bien à travers les colophons qui sont traditionnellement un lieu de confession dans lequel les puissants, princes et religieux, et le personnel qui en dépend, expriment leur foi et leurs

insuffisances selon des *topoi* relativement redondants[712]. Par là même, ils deviennent toujours plus le vecteur d'un certain expressionnisme de la dignité de la personne, dont se saisissent admirablement les notables de la période.

On ne peut pas éclairer ce processus sans prendre en compte la participation des femmes à celui-ci, et c'est là l'apport le plus important proposé par notre étude. On a pu voir que la participation des femmes des milieux engagés dans la production de la culture lettrée était ancienne, remontant aux origines même de la tradition chrétienne arménienne. L'engagement de ces femmes pouvait prendre des formes différentes et s'exercer à des degrés divers, mais il s'opérait toujours selon une régie qui médiatisait leur action : celle de leur parenté, et notamment de leur époux dans le cadre du couple et, systématiquement, celle du clergé et de son personnel, de fait et de droit tous masculins. C'est en ce sens que l'on peut parler de « patriarcat » dans ce cadre. Pour autant, ce patriarcat social n'exclut pas les femmes, il régit leur participation, et celles qui le peuvent sont donc en mesure de produire, et reproduire, par leur rôle les représentations de la tradition lettrée dans laquelle elles s'inscrivent. On a même pu voir que cette participation féminine est relativement remarquable, et qu'elle ne fait que s'amplifier sur le plan quantitatif comme qualitatif durant toute la période.

Nous avons ainsi proposé de classer ces femmes en deux catégories selon leur milieu d'appartenance sociale : l'aristocratie souveraine et dynastique et la notabilité locale. Concernant les femmes de la première de ces catégories, on a vu d'abord leur importance dans l'affirmation et la construction du modèle de la piété, auquel les princesses ont participé bien au-delà de leur simple représentation comme effigies, dans laquelle elle apparaissent le plus souvent à travers les colophons. Un certain nombre de

---

[712] Rappelons que ce processus est d'abord endogène à l'évolution des sociétés arméniennes féodales, l'islamisation l'ayant accéléré et orienté dans le sens d'une hégémonie totale de la notabilité locale sur les communautés arméniennes. On peut faire remonter les débuts de cette dynamique au XIe siècle, lorsque les grandes Maisons dynastiques perdent l'hégémonie voire le pur et simple monopole de la prérogative des commandes de manuscrits au profit d'aristocrates de second rang ou de patronages collectifs, voir COWE (S. P.), « A Typology of Armenian Manuscripts », *in* REArm XVIII (1985), p. 49-67.

ces princesses n'étaient pas des Arméniennes au sens « ethnique » mais elles ont été captées par cette culture, par l'attraction des potentialités offertes par la tradition lettrée arménienne en terme de souveraineté. D'ailleurs, cette attraction ne concerne pas uniquement des princesses : on voit durant toute la période des conversions de « persans » et de « persanes » partout où les Arméniens sont nombreux et organisés, y compris dans les secteurs non souverains. Cela illustre le caractère combiné et hybride de ce processus d'islamisation dans lequel les communautés arméniennes et leurs voisins s'insèrent.

En dehors de circonstances particulières, voire exceptionnelles, les princesses et les reines arméniennes n'exercèrent pas de pouvoir souverain. Mais on a vu qu'une princesse comme Marem de Kars a pu « régner » dans un cadre post-byzantin particulier de manière complète à Tzamendos, en générant d'ailleurs une souveraineté arméno-byzantine qui a certainement incarné un modèle du genre. Mais le régime normal est celui d'une participation associée et passive au pouvoir souverain, sauf sur le plan des représentations et des valeurs. À ce titre, on a vu que l'éducation des princesses, qu'elles reçoivent, qu'elles suivent, qu'elles donnent ou qu'elles promeuvent pour leurs enfants, suit strictement les mêmes modèles et exprime les mêmes valeurs que celui du cadre de la régie patriarcale, auquel elles participent ainsi à la reproduction. La plupart du temps, dans cette dimension souveraine du pouvoir, les princesses et les reines apparaissent donc comme des effigies, exprimant les représentations les plus élevées, et les ambitions des dynasties et des réseaux aristocratiques auxquelles elles appartiennent. C'est ainsi par la figure de la reine Zapel que se construit la légitimité dynastique des Het'umides, tout comme c'est par celle de la reine Keran, et dans une moindre mesure par les princesses gravitant dans la même orbite comme la reine Fimi [*kayseracin*], que se manifestent les ambitions « impériales » de la même dynastie au temps du roi Lewon et de la reine Keran. Mais on retrouve cette idée de l'élevation royale par les femmes

[*t‘agohut‘iwn*] au Sasun à l'époque des T‘ornikean au XIIe siècle, et exprimée dans le même ordre d'idée autour des princesses de l'*Arewelk‘* aux XIIIe et XIVe siècles. De la même manière, c'est aussi autour de la figure des princesses que se manifeste, au tournant du XIIIe et du XIVe siècle, cette évolution idéologique faisant la promotion générale de la notion de service, y compris dans l'exercice de la souveraineté. C'est la diffusion ou la dilatation de cette notion, visible dans l'extension de la surface du modèle de la piété (qui décline de manière conceptuelle la notion de service dans la dimension gouvernementale), qui permet de diffuser une culture commune entre les couches dirigeantes de la société, poussant toujours plus en avant les femmes et les hommes de la notabilité de service.

À travers ce modèle de la piété, se reflète aussi la question de l'éducation, des dispositifs et des institutions organisant celle-ci. Ceux-ci apparaissent comme suivant la logique d'un parcours initiatique, commun mais différencié dans son déroulement selon les garçons et les filles. Cette logique se diffuse largement dans la notabilité locale, même là où il n'y a pas de pouvoir souverain aristocratique arménien. Cette notabilité développe et organise même bien plus amplement ce modèle et ses figures. C'est néanmoins auprès des princesses que l'on voit le mieux émerger des images du contenu de l'éducation initiatique et religieuse féminine. Mais les représentations qui se sont diffusées dans la notabilité sont identiques, lorsqu'on en mesurer de pouvoir les observer. En Crimée, ou dans les villes de Haute-Arménie par exemple, lorsque des femmes de la notabilité locale participent à des commandes d'ouvrages liturgiques, les contenus et les images mobilisées, et même l'onomastique de ces femmes, reflètent des représentations parfaitement communes. En particulier, l'idéologie du service, plus que celle de la majesté, se diffuse largement d'une couche à l'autre de la population arménienne. Enfin, les femmes de l'aristocratie partagent avec celles de la notabilité la même préoccupation concernant la mémoire de leurs enfants défunts, et en particulier leur angoisse ou leurs

inquiétudes concernant la destinée spirituelle des enfants morts jeunes. C'est à travers cette question que l'on perçoit le mieux, chez toutes, leur existence et leurs sentiments en tant que personne. Ainsi, la tendance à la subjectivisation dans l'expression, à travers le genre très formalisé des colophons, tend partout à s'affirmer. Les « portraits » de la petite notabilité sont toutefois moins formalisés que ceux des princesses et laissent plus de place à leur personne. Les enjeux collectifs poussant à faire des princesses des étendards ou des effigies de dynamiques ou de conflits qui les dépassent, mais dans lesquelles elles sont engagées avec une certaine marge de manœuvre, sont ici moins nets sinon totalement absents, offrant plus de place à l'expression plus authentique de leur personne.

Les femmes de la notabilité, quant-à-elles, se définissent d'abord par les moyens dont, par elles mêmes, par leur famille ou par leur couple, elles ont pu disposer. C'étaient souvent des moyens d'origine publique ou fiscale, dont le contrôle légitime leur rang dans leur communauté. Ce rang est aussi exprimé par des titres diffusés par la dimension souveraine du pouvoir, et par des valeurs et des représentations conformes à celles venues de cette dimension. Dans ce cas, on peut parler clairement de « notabilité de service » pour qualifier le milieu social d'appartenance de ces femmes. Mais il arrive aussi souvent qu'une telle origine de ces revenus ne soit pas précisée, voire que cette précision puisse n'être qu'une expression rhétorique reproduite par le scribe. Cela vient de l'origine de plus en plus hybride des fortunes de la notabilité locale et à ce titre justement, le contexte local décide de beaucoup en terme de détermination. Mais même en l'absence d'indicateurs reflétant clairement une dimension publique ou fiscale, au sens large, des ressources d'un notable, si celles-ci ne viennent, par exemple, que de la possession de domaines « privés » exploités à un titre ou un autre, de l'exercice d'une profession ou d'une activité commerçante, le modèle qui tend à s'imposer n'est néanmoins pas celui du développement de cette « vocation marchande » observable dans ce milieu, mais la

reproduction des valeurs, des titres et des dispositifs de la notabilité de service traditionnellement liée à l'aristocratie souveraine. Cela s'exprime d'abord par la participation à l'économie mémorielle et aux circulations des donations qu'elle suppose. À ce titre, cette notabilité, formée dans le féodalisme arménien, n'est pas, ou pas encore, une bourgeoisie au sens moderne.

L'aspect principal de l'identité sociale de la notabilité arménienne est donc sa « vocation au service », qui lui permet de constituer des « noyaux » territorialisés de gouvernement arménien en contexte islamique. On a vu que les femmes de ce milieu participaient pleinement et très activement à ce processus. Toutes ces combinaisons, reflets d'un bouillonnement hybride et aléatoire, dont les communautés arméniennes post-byzantines sont le terrain, aboutissent ainsi sans surprise à des résultats divers selon les situations, paradoxaux parfois, instables ou problématiques, dont les Empires islamiques de l'époque moderne sont ensuite les héritiers.

D'une manière générale, les femmes investissant cette dimension gouvernementale du système de pouvoir sont maintenant plus nombreuses, moins éclatantes mais non moins actives. Les rechercher, déterminer leurs pouvoirs, leurs rôles et leurs représentations a permis non de découper ou d'atomiser l'histoire de l'Arménie, mais tout au contraire d'essayer de mieux compléter ce que nous savons de l'histoire des Arméniens, dans leur ensemble et dans leur connexion avec le reste de l'histoire de l'Orient. Et du monde.

Bibliographie générale :

A. Corpus : Catalogues et publications de colophons arméniens de référence.

AGEMIAN (S.), *Manuscrits illustrés dans les collections de Roumanie*, Antélias, 1982.

AKINIAN (N.), *Katalog der Armenischen Handschriften des Armenischen Hospizes zum HL. Blasius in Rom und des Pont. Leoniano Collegio Armeno*, Vienne, 1961.

AKINIAN (N.), *Katalog der Armenischen Handschriften in den Bibliotheken zu Lewow und Stanislawow*, Vienne, 1961.

AKINIAN (N.), *Katalog der Armenischen Handschriften in Nikosia auf Cyprus*, Vienne, 1961.

AKINEAN (H.), OSKEAN (H.), *C'uc'ak jeṙagrac' ǰmmaṙi vank'i matenadranin*, T. 2, Vienne, 1971.

BABGĒN (V.), *C'uc'ak jeṙagrac' Łalat'ioy azgayin matenadrani hayoc'*, Antélias, 1961.

BALEAN (T.), *Katalog der Armenischen Handschriften der klöster zum hl. Karapet und zum hl. Daniel*, Wien, 1963.

BALEAN (T.), *C'uca'ak hayeren jeṙagrac' i Kesariay, zmiwṙniay ew i šrǰakays noc'in*, TER-VARDANEAN (ed.), Yerevan, 2002.

BAMPUK'ČYAN (G.), « Stambuli mi kani hayeren jeṙagrer », *in* Bamber Matenadarani 12 (1977), p. 287-294.

BOGHARIAN (N.), *Grand catalogue of St. James Manuscripts*, (XI vol.), Jérusalem, 1966-1991.

ČEMČEMEAN (H. S.), *Mayr C'uca'ak hayeren jeŗagracʻ Matenedarani Mxit'areancʻ i Venedik*, vol. IV-VIII, Venise, 1993-1998.

ČʻUGASZEAN (B. L.), « Hayeren jeŗagrer amerikayi micʻyal nahangnerum », *in* Bamber Matenadarani 12 (1977), p. 219-277.

ČʻUGASZEAN (B. L.), « Cʻucʻakhayeren jeŗagracʻ Masnavor Anjancʻ », *in* Bamber Matenadarani 15 (1986), p. 339.

DANIĒLEAN (A.), *Catalogue of the Armenians Manuscripts in the Collection of the Armenian Catholicosate of Cilicia*, Antelias, 1984.

GOUSCHAKIAN (T. E.), *Katalog der Armenischen Handschriften des Klosters sourb Neschan in Sebaste*, Vienne, 1961.

HAMALEAN (Y.), *C'uc'ak jeŗagracʻ ankiwrioy Karmir Vanucʻ yew šrǰakayicʻ*, Antélias, 1957.

HOVAGUIMIAN (S.), *Catalogue des manuscrits de Nicomédie et des environs*, Venise, 1969.

KALAYDJIAN (A.), *Catalogue of Armenia Manuscripts of St. Arakelotz-Tarkmanchatz Monastery (Mousch) and the environs*, Jérusalem, 1967.

KASSABIAN (N.), *Catalogue des manuscrits arméniens de Bulgarie*, Venise, 1981.

KEVORKIAN (R.), TER-STEPANIAN (A.), *Manuscrits arméniens de la Bibliothèque Nationale de France*, Paris, 1998.

K'ĒŠIŠEAN (M.), *C'uc'ak jeṙagrac' ǰmmaṙi vank'i matenadranin*, Vienne, 1964.

K'OLANĴYAN (S.), « Hamarot c'uc'ak hayeren jeṙagrac' Gerla Hayak'ałaki », *in* Bamber Matenadarani 9 (1969), p. 436-438.

K'ŌSEAN (Y. V.), « C'uc'ak hayeren jeṙagrac' Arcnean Varžarani i Karin », *in* Handēs Amsōreay 1-4 (1961).
K'ŌSEAN (Y. V.), « C'uc'ak hayeren jeṙagrac' Karnoy Varžgiwłeruarani i Karin », *in* Handēs Amsōreay 1-3 (1963).

ŁAZIKEAN (H. A.), *C'uc'ak jeṙagrac' Łalat'ioy S. Gr. Lusaworič' yekełec'oy*, Venise, 1969.

MAT'EVOSYAN (A. S.), *Hayeren jeṙagreri hišatakaranner (XIII d.)*, Yerevan, 1984.
MAT'EVOSYAN (A. S.), *Hayeren jeṙagreri hišatakaranner (V-XII dd.)*, Yerevan, 1988.

MELIK'SET'-BEK (L.), « C'uc'ak hayeren jeṙagrac' Vrastani Kentronakan Patmakan Arxivi », *in* Bamber Matenadarani 4 (1958), Yerevan.

NERSESSIAN (V. N.), *A Catalogue of the Armenian Manuscripts in the British Library*, (2 vol.), London, 2012.
NERSESSIAN (V. N., « Hayeren nor jeṙagrer Angliayum », *in* Bamber Matenadarani 13 (1980), p. 334-339.

OSKIAN (P. H.), *Katalog der Armenischen Handschriften in der Mechitharisten Bibliothek zu Wien*, vol. II, Vienne, 1963.
OSKIAN (P. H.), *Katalog der Armenischen Handschriften in Handes Amsorya*, Vienne 1976.

SARGISEAN (H. B.), SARGSEAN (H. G.), *Mayr Cʻucaʻak hayeren jeŗagracʻ Matenedarani Mxitʻareancʻ i Venedik*, vol. III, Venise, 1966.

SANJIAN (A. K.), *A Catalogue of Medieval Armenian Manuscripts in the United States*, Berkeley-Los Angeles-London, 1976.
SANJIAN (A. K.), *Medieval Armenian Manuscripts in the United States at the University of California*, *Los Angeles*, Berkeley-Los Angeles-London, 1984.

TER-AVETISSIAN (S.) puis EGANIAN (O S.) et MINASSIAN (L .G.), *Katalog der Armenischen Handschriften in der Bibliothek des Klosters in Neu-Djoulfa*, 2 vol., Wien, 1970-1972.

TĒR-GRIGOREAN (X.), « Cʻucʻak jeŗagracʻ Astuacnay Yekełecʻioy Talasu. Hači Bey Kiwriwnleani sepʻakan jeŗagri greankʻ », *in* Bamber Matenadarani 17 (2006), p. 315-316.

TĒMIRČEAN (V.), *Cʻucʻak jeŗagracʻ Tʻawrizi Melikʻ-Tʻangean Azgayin-Yekełecʻakan Tanganrani*, Antelias, 1977.

TODJIAN (H.), *Catalogue des manuscrits d'Armache*, Venise, 1964.

XAČʻIKYAN (L. S.), *Hayeren jeŗagreri hišatakaranner (XIV d.)*, Yerevan, 1950.

YEGANEAN (O.), *Ašxatut'iwnner*, (2 vol.), Yerevan, 2014.

ULUHOGIAN, (G.), *Catalogo dei Manuscritti Armeni delle Biblioteche d'Italia*, Roma, 2010.

YUZBAŠIAN (K. H.), *ПРАВОСЛАВНЫЙ ПАЛЕСТИНСКИЙ СБОРНИК*, B.104, Saint-Petersbourg, 2005.

B. Sources traduites et éditées :

ARISTAKES LASTIVERTC'I, *History,* trad. BEDROSSIAN (R.), attalus.org (consulté mars 2021)

BAR HEBRAEUS, *La chronographie de Bar Hebraeus. Ktābā dmaktbānut zabnē. L'histoire du monde d'Adam à Kubilai Khan*, éd. et trad. fr. TALON (P.), 3 volumes, Fernelmont (Belgique), 2013.

BASMADJIAN (K. J.), *Les inscriptions arméniennes d'Ani, de Bagnaïr et de Mamarchèn*, Paris, 1931.

BORBONE (P. G.), *Un ambassadeur du Khan Argun en Occident : Histoire de Mar Yahballaha III et de Rabban Sauma (1281-1317)*, trad. EGLY (A.), L'Harmattan, 2008.

ÉLISÉE, *Histoire de Vardan et de la guerre des Arméniens*, trad. fr. LANGLOIS (V.), Paris, 1869.

FAUTUS DE BYZANCE, *Bibliothèque historique*, trad. fr. EMINE (J.-R.), Collection des Historiens Arméniens du Moyen Âge, T. I, 1867.

GR GOIRE DE NAREK, *Paroles Dieu*, trad. fr. MAHE (A. et J.-P.), ditions Peeters, 2007.

IBN FADLĀN, IBN JUBAYR, IBN BATTUTA et un auteur anonyme, *Voyageurs arabes*, éd. et trad. PAULE (C.-D.), Paris, 1995.

KIRAKOS DE GANDZAK, *Histoire d'Arménie*, trad. fr. BROSSET (M. F.), St- Pétersbourg, 1870.

MATHIEU D'ÉDESSE, *Chronique*, trad. fr. DULAURIER (É.), Paris, 1858.

MATTHEW OF EDESSA, *The Chronicle of Matthew of Edessa. Armenia and the Crusades : Tenth to Twelfth Centuries*, trad. Anglaise DOSTOURIAN (A. E.), University Press of America, 1993.

MARCO POLO, *Le dévisement du monde*, éd. sous la direction de MENARD (P.), 6 vol., Genève, 2001-2009.

MOïSE DE KHORÈNE, *Histoire de l'Arménie*, trad. fr. MAHÉ (A. et J.-P.), Paris, 1993.

P'AWTOS BUZANDATS'I, *The Epic Histories attributed to P'awstos Buzand (Buzandaran Patmut'iwn)*, trad. angl. GARSOÏAN (N.), Cambridge Massachusetts., 1989.

RUY GONZÁLEZ DE CLAVIJO, *la route de Samarkand au temps de Tamerlan. Relation du voyage de l'ambassade de Castille à la Cour de Timour Beg (1403-1406)*, éd. et trad. fr. KEHREN (L.), Paris 2006.

SANJIAN (A. K.), *Colophons of Armenian Manuscripts, 1301-1480. A source for Middle Eastern History*, Cambridge Massachusetts, 1969,

VAHRAM RABUNI, *History of Rubenian dynasty*, trad. NEUMANN (C.), réed. par MILOYAN (B.), McFARLANE (K.), Sophène, 2020.

C. Usuels :

AČAṙEAN (H.), *Hayoc' anjnanunneri baṙaran* [=*Dictionnaire prosopographique des Arménien-ne-s*], 5 vol., Erevan, 1942-1962 (en arm.).

COULIE (B.), *Répertoire des bibliothèques et des manuscrits arméniens*, Brepols-Turnhout, 1992.

COWE (S. P.), « A Typology of Armenian Biblical Manuscripts », *in* REArm XVIII/1-2 (1985), pp. 49-67.

HARUT'YUNYAN (B. H.) (dir.), *Hayastani Patmut'yan Atlas* [=*Atlas historique de l'Arménie*], Tome A, Erevan, 2005-2006. (en arm.).

MUTAFIAN (C.), VAN LAUWE (E.), *Atlas historique de l'Arménie. Proche-Orient et Sud-Caucase du VIIIe siècle av. J.-C. au XXIe siècle*, Paris, 2001.

D. Ouvrages et articles :

[La Revue des Études Arméniennes est ici abrégée REArm]

ABRAHAMYAN A. G., A! A" YAN H., *Hayoc Lezvi Patmut yun [= Histoire de la langue arm nienne]*, Yerevan, 1942-1962 (en arm.).

ABU-LUGHOD (J.), *Before european Hegemony : The World System.(1250-1350)*, oxford, 1991.

AGAMBEN (G.), *Le règne et la gloire. Pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement, Homo sacer*, II, 2, Paris, 2008 et Idem, *Le Sacrement du langage. Archéologie du serment, Homo Sacer*, II, 3, Paris, 2009.

AHRWEILER (H.), OIKONOMIDES (N.), *Documents et études sur les institutions de Byzance (VIIe-XVe s.)*, Londres, 1976.

ALIŠAN (L.), *Sisakan*, Venise, 1893. (en arm.)

ALIŠAN (Ł.), *Hayapatun. Patmič'kʿ yew Patmut'iwnkʿ Hayocʿ [= Historiens et histoires des Arm niens]*, 2 vol., Venise, 1901. (en arm.).

AMOUROUX-MOURAD (M.), *Le Comté d'Édesse (1098-1150)*, Paris, 1988.

ANANIAN (B.), « Grigor Vkayasēr », *in* Bazmavep 150 (1992), Venise, p. 7-30. (en arm.).

ANDREWS (T.), « The New Age of Prophecy : The Chronicle of Matthew of Edessa and Its Place in Armenian Historiography. », in *The Medieval Chronicle*, vol. 6, Brill, 2009, p. 105–24.

ANTABYAN (P'.), « [Le '*Žłlank''* de Vardan Arewelc'i] », *in* Bamber Matenadarani 8 (1967), p. 157-181. (en arm.).

AREVŠATYAN (A. S.), « Le *maštoc'* ou rituel : origines et évolution littéraire et musicale, REArm XX (1986-1987), p. 153-166.

AREVŠATYAN (A. S.), « La proclamation mélodisée (*K'aroz*) dans le chant sacré arménien », *in* REArm XXIV (1993), p. 129-151.

AREVŠATYAN (A. S.), « La typologie du genre des *šarakan* dans le système de l'hymnographie chrétienne orientale. », *in* REArm 28 (2001-2002),, p. 215-223.

ASUTAY-EFFENBURGER (N.), DAIM (F.), *Der Doppeladler : Byzanz und die Seldschuken in Anatolien vom späten 11. bis zum 13 Jahrhundert*, Mainz, 2014.

AUGE (I.), DÉDÉYAN (G.) dir., *L'Eglise arménienne entre Grecs et Latins, fin XIe - milieu XVe siècle*, Paris, 2009.

AUGÉ (I.), *Église en dialogue : Arméniens et Byzantins dans la seconde moitié du XII*^{ème} *siècle*, Louvain, 2011.

AUGE (I.), « Gošavank', un complexe monastique au regard des sources littéraires et épigraphiques » *in* Le Muséon 125/3-4 (2012), p. 335-365.

AUGE (I.), « Les lieux de mémoires des princes Ōrbēlean : mémoire écrite, mémoire inscrite », *in* MARDIROSSIAN (A.), OUZOUNIAN (A.), ZUCKERMAN (C.), *Mélanges Jean-Pierre Mahé*, Travaux et Mémoires 18, Paris, 2014, p. 65-82.

AUGE (I.), «Les Arméniens dans l'Empire byzantin (VIIe-XIIe siècle) : définition et modalités d'intégration d'une minorité agissante», *in* BRIZAY (F.) ed., *Colloque international "Identité religieuse et minorités. De l'Antiquité au XVIIIe siècle", Faculté des Lettres, Angers, 12-13 juin 2014*, Angers, Presses Universitaires de Rennes (Histoire), 2018, p. 89-101.

AUZEBY (M.-F.), « Les aspects matériels de la *taxis* byzantine », *in* Bulletin du Centre de recherche du château de Versailles, 2005. [en ligne - consulté en janvier 2021].

BAŁDASAREAN (Ē. M.), « [La principauté arménienne d'Erznkay aux XIIIe et XIVe siècles] », *in* Lraber Hasarakakan Gitutyunneri, 2 (1970), p. 36-44 (en arm.).
BAŁDASAREAN (Ē. M.), [*Yovhannēs Erznkac'i et sa prose parénétique*], Erevan, 1977 (en arm.).

BAIS (M.), « Kapoyt/Blue: Tracing the Armenian History of a Colour », *in* LANX 11 (2012), p. 84-109.

BALADIAN (T.), MAHÉ (J.-P.), THIERRY (J.-M.), *Le couvent de Horomos d'après les archives de Toros Toramanian*, Paris, 2002.

BALARD (M.), *La Romanie génoise (XIIIe début du XVe siècle)*, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 235, Gênes-Rome 1978.
BALARD (M.),« Les Arméniens à Caffa du XIIIe au XVe siècle, *in* éd. KÉVORKIAN (R. H.), *Arménie entre Orient et Occident,* Paris, 1996, p. 139-141.

BALIVET (M.), *Romanie Byzantine et Pays de Rûm Turc : Histoire d'un espace d'imbrication gréco-turque*, éditions Isis, Istanbul, 1994.

BALIVET (M.), « Textes de fin d'Empire, récits de fin du Monde : à propos de quelques thèmes communs aux groupes de la zone byzantino-turque », *in* LELLOUCH (B.) et YÉRASIMOS (S.) ed., *Les traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople*, L'Harmattan, Paris-Montréal, 1999.

BALIVET (M.), « Un peuple de l'An Mil : les Turcs vus par leurs voisins », *in* CAROZZI (C.) et TAVIANI-CAROZZI (H.), *An 1000-An 2000 : Mille ans d'Histoire médiévale*, Aix-en-Provence, 2002.

BALIVET (M.), « La Muse et l'Amazone : femmes inspiratrices et femmes guerrières en monde turco-musulman médiéval » *in* ÖZ (M.) et YEŞil (F.), *Mélanges Ahmed Yaşar Ocak (Ahmed Yaşar Ocak Armağan)*, Istanbul 2015.

BARDAKJIAN (K. B.), LA PORTA (S.), *The Armenian Apocalyptic Tradition*, *a comparative perspective*. *Essays Presented in Honor of Professor Robert W. Thomson on the Occasion of His Eightieth* Birthday, Brill, 2014.

BARDAKJIAN (K. B.), « Kostandin Erznkac'i's vision-poem : who bestow poetic grace and how ? », *in* MARDIROSSIAN (A.), OUZOUNIAN (A.), ZUCKERMAN (C.) (éd.), Mélanges Jean-Pierre Mahé, Paris, 2014, p. 95-104.

BARTIKIAN (H.), « L'énoikon à Byzance et dans la capitale des Bagratides, Ani, à l'époque de la domination byzantine (1045-1064) » *in* REA*rm* VI (1969), p. 283-298.

BARTHELEMY (D.), « La mutation de l'an 1100 », in *Journal des Savants* 1 (2005), p. 3-28.

BARTHELEMY (D.), « La féodalité, de Charlemagne à la Guerre de Cent Ans », *La Documentation Française*, n°8095, Paris, 2013.

BAUSANI (A.), « Djalāl al-Dīn Rūmī », in *Encyclopédie de l'islam*, T. II, 1965, p. 404-408.

BAZEYAN (K.), *Genderi ēt'nomšakut'ayin aṙumnerə* [=*Aspects ethnoculturels du genre*], Yerevan, 2002 (en arm.).

BEDOUKIAN (P. Z.), « Medieval armenian coins », *in* REArm VIII (1971), p. 365-431.

BEDROSIAN (R.), « The Turco-Mongol Invasions an the Lords of Armenia in the 13th-14th Centuries », Ph.D. thesis/Thèse de doctorat, Columbia University, 1979.

BERBERIAN, (H.), « Le patriarcat arménien du sultanat de Roum », *in* REArm, III (1966), p. 237.

BLESSING (P.), « Rebuilding Anatolia after the Mongol Conquest : Islamic Architecture in the Lands of Rūm, 1240-1330 », *in* Birmingham Byzantine and Ottomans Studies 17, Farnham, 2014.

BLESSING (P.), « Women Patrons in Medieval Anatolia and a Discussion of Mahbari Khatun's Mosque Complex in Kayseri », *in* Belleten (Türk Tarih Kurumu Yayınları) 78 (2014), Ankara, p. 475-526.

BOSWORTH (C. E.), MINORSKY (V.), « Sūltāniyya », in *Encyclopédie de l'islam*, T. IX, 1998, p. 895-896.

BOSWORTH (C. E.), MINORSKY (V.), « Tabrīz », in *Encyclopédie de l'islam*, T. X, 2002, p. 42-51.

BOUDJIKANIAN A., *Les Arméniens du Liban*, Beyrouth, 2009

BREHIER (l.), *Le Monde byzantin*, 1947-1950 (3 Volumes), Paris, réédition 1969.

BROWN (P.), *Les chrétiens, l'argent et l'au-delà en Occident (IIIe – VIIe siècles),*. GODDARD (J.-C.) trad. fr, Belin « Histoire », Paris, 2016.

BRUGUIERE (A.), « Les "liens du sang". Marc Bloch historien de la parenté », in *Marc Bloch aujourd'hui. Histoire comparée et Sciences Sociales*. *Textes réunis par Hartmut Atsma et André Burguière*, EHESS, Paris, 1990, p. 390.

BRYER (A.), « Greeks and Türkmens : The Pontic Exception », *in* Dumbarton Oaks Papers 29 (1975), p. 113-148.

CAHEN (C.), « Bābā'ī », in *Encyclopédie de l'islam*, T. I, 1960, p. 866-867.

CAHEN (C.), « Eretna », in *Encyclopédie de l'islam*, T. II, 1965, p. 724-725.

CAHEN (C.) « Kayḳubād », in *Encyclopédie de l'islam*, T. IV, 1978, p. 830-851.

CAHEN (C.), « Mengüček », in *Encyclopédie de l'islam*, T. VI, 1986, p. 1009.

CAHEN (C.), *La Turquie pré-ottomane*, Paris, 1988.

CAHEN (C.), *The Formation of Turkey. The Seljukid Sultanate of Rūm : Eleventh to Fourteenth Century*, London, 2001.

CALZOLARI (V.) ed., *Illuminations d'Arménie. Arts du livre et de la pierre dans l'Arménie ancienne et médiévale*, Genève, 2007.

CALZOLARI (V.), STONE (M. E.) dir., *Armenian Philology in the Modern Era. From Manuscript to Digital Text*, History of Armenian Studies, Volume 23/1, Brill, 2014.

CANEPA (M. P.), *The two eyes of the Earth. Art and Ritual of Kingship between Rome and Sassanian Iran*, Berkeley-Los Angeles-London, 2009.

CHAUSSON (F.), DESTEPHEN (S.), *Augusta, Regina, Basilissa. La souveraine de l'Empire romain au Moyen Age, entre héritages et métamorphoses*, Paris, 2018.

CHEYNET (J.-C.), « La patricienne à ceinture », *in* HENRIET (P.), LEGRAS (A.-M.) dir., *Au cloître et dans le monde, femmes, hommes et sociétés (IXe-XVe s.)*, Paris, 2000.

DADOYAN (S. B.), « The Constitution for the Brotherhood of Erznkay (1280) by Yovhannēs Erznkac'i (d. 1293) : an armenization of the *Futuwwa* project and litterature of Abbasid caliph al-Nāşir li-Dīn Allāh (d. 1225) », *in* REArm 29 (2003-2004), p. 117-165.

DADOYAN (S.), « A Case Study for Redefining Armenian-Christian Cultural Identity in the Framework of Near Eastern Urbanism - 13th Century : The Nāṣirī Futuwwa Literature and the Brotherhood Poetry of Yovhannēs and Kostandin Erzēnkac'i - Texts and Contexts », *in* VAN GINKEL (J. J.), MURRE-VAN DEN BERG (H. L.) et VAN LINT (T. M.), *Redefining Christian Identity : Cultural interaction in the Middle East since the rise of Islam*,, Leuven-Paris-Dudley, 2005, p. 237-264.

DAGRON (G.), « Le christianisme dans la ville byzantine », *in* Dumbarton Oaks Papers 31 (1977), p. 1-26.

DALARUN (J.), *Gouverner c'est servir*, Paris, 2012.

David de Sassoun — Épopée en vers trad. de l'arménien par FEYDIT (F.), Gallimard/ Unesco, coll. « Caucase », Unesco, 1964.

DE CARIO F. et TAVERNA D. (dir.), *Dame, draghi e cavalieri : Medievo al femminile*, Turin, 1997, p. 39-42.

DÉDÉYAN G., *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés. Etude sur les pouvoirs arméniens dans le Proche-Orient méditerranéen (1068-1150)*, 2 vol., Lisbonne, 2003.
DÉDÉYAN G., *Histoire du peuple arménien*, Toulouse, 3e édition, 2008.

DELACROIX (C.), « Linguistic Turn », *in* DELACROIX (C.) et alii, *Historiographies. Concepts et débats,* vol. I, Paris, 2010, p. 476-490.

DE NICOLA (B.), « Unveiling the Khatuns : Some Aspects of the Role of Women in the Mongol Empire », Ph.D. thesis/Thèse de doctorat, University of Cambridge, 2011.

DENJEAN (C.), SIBON (J.), SOUSSEN (C.), « La nation juive à la fin du Moyen Âge. Mythe ou réalité ? Fantasme ou utopie ? », *in* NEJEDLÝ (M.), MONNET (P.) éd., *Nation et nations au Moyen Âge*, Actes du XLIVe Congrès de la SHMESP, Paris, 2014, p. 287-298.

DER MANUELIAN (L.), « The Monastery of Geghard : A Study of Armenian Architecture Sculpture in the Thirteenth Century », Ph.D. Thesis, Boston University, 1980.

DER NERSESSIAN (S.), « Deux exemples arméniens de la Vierge de miséricorde », *in* REArm VII, 1970, p. 121-147.

DER NERSESSIAN (S.), *Miniature Painting in the Armenian Kingdom of Armenia from the Twelfth to the Fourteenth Century*, Dumbarton Oaks Studies XXXI (1993), 2 vol., Washington DC.

DONABÉDIAN (P.), « Les Arméniens en Crimée génoise (XIIIe-XVe siècles) », *in* MUTAFIAN (C.) dir., *Roma-Armenia*, Rome, 1999, p. 188-191.

DONABÉDIAN (P.), « Ereyuk‘ : nouvelles données sur l'histoire du site et de la basilique », *in* MARDIROSSIAN (A.), OUZOUNIAN (A.), ZUCKERMAN (C.) éd., Mélanges Jean-Pierre Mahé, Paris, 2014, p. 241-284.

DONABEDIAN P. et MUTAFIAN C. (dir.), *Les douze capitales d’Arménie*, Paris, 2010.

DONABEDIAN (P.), KHATCHERIAN (H. H.), *Le khatchkar, un art emblématique de l’Arménie*, 2017.

DONABÉDIAN (P.), PORTER (Y.), « Éghvard (Arménie, début du XIVe siècle), La chapelle de l’alliance », *in* Hortus artium medievalium - Journal of the International Research Center for Late Antiquity and Middle Ages, Brepols, 2017, 23 (2), p. 837-855.

DONABÉDIAN (P.), « Armenia – Georgia – Islam : A Need to Break Taboos in the Study of Medieval Architecture », *in* FERRARI (A.), *et alii*, *L’arte armena:Storia critica e nuove prospettive*, Studies in Armenian and Eastern Christian Art 16 (2020), EdizioniCa’ Foscari, p.62-112. [en ligne, consulté en avril 2021].

DUBOIS, (J.), « Champ, appareil ou institution ? », in *Sociocriticism*, vol. 1, no 2, 1985, p. 25-29.

DUCELLIER (A.), *Chrétiens d’Orient et Islam au Moyen Âge, VIIe - XVe s.*, Paris, 1996.

DURAND (J.), RAPTI (I.), GIOVANNONi (D.) dir., *Armenia Sacra. Mémoire chrétienne des Arméniens (IVe-XVIIIe s.)*, Musée du Louvres éditions, Paris, 2007.

DVORNIK F., « Byzantine Political Ideas in Kievan Russia », *in* Dumbarton Oaks Papers 9-10 (1956), p. 73-140.

EASTMOND (A.), « Inscriptions and Authority in Ani », *in* ASUTAY-EFFENBURGER (N.), DAIM (F.), *Der Doppeladler : Byzanz und die Seldschuken in Anatolien vom späten 11. bis zum 13 Jahrhundert*, Mainz, 2014, p. 71-84.

EASTMOND (A.), *Tamta's World. The Life and the Encounters of a Medieval Noblewoman from the Middle East to Mongolia*, Cambridge, 2017.

ELVERDINGHE (E.), *The Codicological and Cultural Value of Formulae in Armenian Colophons*, Université de Louvrain (Thèse de doctorat), 2014.

FARGE (A.), « Marginalités » in DELACROIX (C.) et alii, *Historiographies. Concepts et débats, I*, Paris, 2010, p. 491-501.

FOUCAULT (M.), *L'archéologie du savoir*, Paris, 1969.

FOUCAULT (M.), *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Seuil/Gallimard, Lonrai, 2004.

GALATARIOTOU (C.), « Holy Women and Witches : Aspects of Byzantine Conceptions of gender », *in* Byzantine and Modern Greek Studies 9 (1984), p. 55-94.

GARLAND (L.) dir., *Byzantine Women. Varieties of Experience. AD 800-1200*, Ashgate, 2006.

GARSOÏAN (N.) « Byzantine Heresy. A Reinterpretation », *in* Dumbarton Oaks Papers 25 (1971), p. 85-113.

GARSOIAN (N.), « The Early-Medieval City : An Alien Element ? », *in* Journal of Near Eastern Studies 16-17 (1984), p. 67-83.

GARSOÏAN (N.), *Des Parthes au califat. Quatre leçon sur la formation de l'identité arménienne*, Paris, 1997.

GAUVARD (C.), *Condamner au Moyen Âge. Pratiques de la peine capitale en France XIIIe-XVe siècle*, Paris, 2018.

GILET (J.), « Une faction arménienne pro-mamelouke dans le royaume de Cilicie à la fin du XIVème siècle », in *Bilad al-Arman*, [carnet Hypotheses en ligne - consulté mars 2016**].**

GOUILLARD (J.) « Quatre procès de mystiques à Byzance », *in* Revue des Etudes Byzantines (1978), n°36, p. 39-73.

GREENWOOD (T.), « Aristakēs Lastivertc'i and Armenian urban consciousness », *in* LAUXTERMANN (M.), WHITTOW (M.) ed., *Byzantium in the Eleventh Century: Being in Between*, *Papers from the 45th Spring Symposium of Byzantine Studies, Oxford, march 2012*, Abingdon, 2017, p. 88-105

GROUSSET (R.), *Histoire de l'Arménie des origines à 1071*, Paris, 1947.

HAC'UNI (H. V.), *Hayu hin patmut'ean Aŕǰei* [= *Les femmes de l'ancienne histoire arménienne*], Yerevan, 2007 (en arm.).

HAKOBIAN (L.), « The Versification of the šarakan Hymns », *in* REArm XXIV (1993), p. 113-127.

HARRISON (V.), « Male and Female in Cappadocian Theology », *in* Journal of Theological Studies 41 (1990), p. 441-471.

HARTMANN (R.), TAESCHNER (F.), « Erzindjān », in *Encyclopédie de l'islam*, T. II, 1960, p. 729-730.

HASRAT'YAN (M.), THIERRY (J.-M.), « Le couvent de Ganjasar », *in* REArm 15 (1985), p. 289-316.

HENRIET (P.), LEGRAS (A.-M.) dir., *Au cloître et dans le monde, femmes, hommes et sociétés (IXe-XVe s.)*, Paris, 2000.

HERRIN (J.), « Women and the Faith in Icons in Early christianity », *in* SAMUEL (R.), STEDMAN JONES (G.), *Culture, Ideology and Politics. Essays for Eric Hobsbawn*, London, 1983, p. 56-83.

HEWSEN (R. H.), « Artsrunid House of Sefedinian : Survival of a Princely Dynasty in Ecclesiastical Guise », *in* Journal of the Society for Armenian Studies 1 (1984), p. 123-137.

HOADE (E.), *Western Pilgrims : the itineraries of Fr. Simon Fitzsimons (1322-23) : a certain Englishman (1344-45) : Thomas Brygg (1392) and notes on other authors and pilgrims*, Jérusalem, 1970 (rééd.).

HOVANNISIAN (R. G.), *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, T. 1, New York, 1997.

HOVANISSIAN (R. G.), *Armenian Van/Vaspurakan*, Costa Mesa, CA, 2000.

HUMPHREYS (R. S.), « Women as Patrons of Religious Architecture in Ayyubid Damascus », *in* Muqarnas 11 (1994), p. 35-54.

HUNGER (H.), « On the Imitation of Antiquity in Byzantine Literature » *in* Dumbarton Oaks Papers 23-24 (1969-1970), p. 15-38.

HILL (B.), *Imperial Women in Byzantium (1025-1204) : Patronage, Power and Ideology*, Harlow, 1999.

HILLENBRAND (C.), *Turkish Myth and Muslim Symbol. The Battle of Manzikert*, Edimburgh, 2007.

IZMAILOVA (T. A.), « Iconographie du MS 2877 du Maténadaran », *in* REArm (1964), p. 150.

IZMAILOVA (T. A.), *Armianskaja Miniatura XI veka* [= *Les miniatures arméniennes du XIe siècle*], Moskva 1979 (en russe).

JOUANNO (C.), *Digénis Akritas, le héros des frontières. Une épopée byzantine*, Brepols, 1998.

JOHNSON (L.), MURRAY (A. V.), FORDE (S.), *Concepts of National Identity in the Middle Ages*, Leeds, 1995.

JONES (L.), *Between Islam and Byzantium : Aght'amar and the Visual Construction of Medieval Armenian Rulership*, Aldershot, 2007.

KANTOROWICZ (E.), *The King's two bodies*, Princeton, 1957.

KAPLAN (M.), « Empire et nations à Byzance du Ve au XIe siècle », *in* NEJEDLÝ (M.), MONNET (P.) éd., *Nation et nations au Moyen Âge*, *Actes du XLIVe Congrès de la SHMESP*, Paris, 2014, p. 151-163.

KOKHMAZIAN (E.), HACOPIAN (H.), « L'enluminure de l'Arménie Majeure », *in* MAZAÉVA (T.), TAMRAZYAN (H.), *La miniature arménienne*, Yerevan, 2015, p. 38-40.
KORKHMAZIAN (E.), « L'enluminure des communautés arméniennes de l'étranger (XIIe-XVIe siècles.) », *in* MAZAÉVA (T.), TAMRAZYAN (H.), *La miniature arménienne*, Yerevan, 2015, p. 50.

LAMBTON (A. K. S.), *Continuity and Change in Medieval Persia : Aspects of Administrative, Economic and Social History*, New York, 1988.

LANE (G.), « Juwaynī family », in *Encyclopaedia of Islam*, [Brill-online, consulté en mai 2021].

LA PORTA (S.), « Grigor Tat'ewac'i's pilgrimage to Jerusalem », *in* STONE (M. E.), et alii (dir.), *The Armenians in Jerusalem and the Holy Land*, Hebrew University Armenians Studies 4, Louvain, 2002, p. 97-109.

LA PORTA (S.), « Grigor Tat'ewac'i et l'école monastique de Tat'ew », *in* CALZOLARI (V.) éd., *Illuminations d'Arménie. Arts du livre et de la pierre dans l'Arménie ancienne et médiévale*, Genève, 2007, p. 205-209.

LA PORTA (S.), « Lineage, Legitimacy and Loyalty in Post-Seljuk Armenia : A Reassessment if the Sources of the failed Ōrbēlean revolt against King Giorgi III of Georgia », *in* REArm 31 (2008-2009), p. 127-165.

LA PORTA (S.), « 'The Kingdom and the Sultanate were Conjoined' : Legitimizing Land and Power in Armenia during the 12th and Early 13th Century », *in* REArm 34 (2012), p. 73-118.

LAUXTERMANN (M.), WHITTOW (M.) ed., *Byzantium in the Eleventh Century: Being in Between*, *Papers from the 45th Spring Symposium of Byzantine Studies, Oxford, march 2012*, Abingdon, 2017.

LEFERME-FALGUIERES (F.), VAN RENTERGHEM (V.), « Le concept d'élites. Approches historiographiques et méthodologiques », *in* Hypothèses 2001/1 (4), p. 55-67.

LE GOFF (J.), TRUONG (N.), *Une Histoire du corps au Moyen Âge*, Liana Levi, 2003

LE JAN (R.), *Famille et pouvoir dans le monde franc, VIIe - Xe siècle. Essai d'anthropologie sociale*, Paris, 1997.

LELLOUCH (B.) et YÉRASIMOS (S.) ed., *Les traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople*, L'Harmattan, Paris-Montréal, 1999.

LOISEAU (J.), *Les Mamelouks XIIIe-XVIe s. : une expérience du pouvoir dans l'islam médiéval*, Paris, 2014.

MADAT'YAN (O.), *Kaŗuc'el en Kanayk'* [= *les femmes inscrites dans la pierre*], Yerevan 2011 (en arm.).

MARGARIAN (H.), « Ṣāḥib Āḥib-Dīvān Šams ad-Dīn Muḥammad Juvainī and Armenia », *in* Iran and the Caucasus 10 (2006), Brill, Yerevan, p. 167–180.

MAGDALINO (P.), *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*, Cambridge, 1993.
MAGDALINO (P.) ed., *New Constantines : The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th-13th Centuries*, Aldershot Variorum/Ashagate, 1994.

MAHÉ (A. et J.-P.), *Histoire de l'Arménie des origines à nos jours*, Paris, 2012.

MALAMUT (E.), « De l'empire des Romains à la nation des Hellènes. Evolutions identitaires des Byzantins de la fin du XIe au XVe siècle », *in* NEJEDLÝ (M.), MONNET (P.) éd., *Nation et nations au Moyen Âge*, *Actes du XLIVe Congrès de la SHMESP*, Paris, 2014, p. 165-179.
MALAMUT (E.), NICOLAÏDES (A.) dir., *Impératrices, Princesses, aristocrates et saintes souveraines de l'Orient chrétien et musulman au Moyen Âge et au début des Temps Modernes*, Aix-Marseille Université, 2014.

MANANDIAN H., *The Trade and the Cities of Armenia in Relation to Ancient World Trade*, trad. angl. GARSOÏAN (N.), Lisbonne, 1965.

MARDIROSSIAN (A.), OUZOUNIAN (A.), ZUCKERMAN (C.), *Mélanges Jean-Pierre Mahé*, Travaux et Mémoires 18, Paris, 2014.

MARTINEZ-GROS (G.), *Brève histoire des Empires, comment ils surgissent, comment ils s'effondrent*, Paris, 2014.

MAT'EVOSYAN (K. A.), « Scriptoria et bibliothèques d'Ani », *in* REArm 20 (1986-1987), p. 209-221.

MATHEWS (T. F.), TAYLOR (A.), *The Armenian Gospels of Gladzor, The Life of Christ illuminated*, Los Angeles, 2001.

MATHEWS (T. F.), VAN LINT (T. M.), « Kars-Tsamandos Group of Armenian Illuminated Manuscripts of the 11th Century » in ASUTAY-EFFENBERGER N., DAIM F. (dir.), *Der Doppeladler*, *Byzanz und die Seldschuken in Anatolien vom späten 11. bis zum 13. Jahrhundert*, Heidelberg : Propylaeum, 2016.

MAZAÉVA (T.), TAMRAZYAN (H.), *La miniature arménienne*, Yerevan, 2015.

MAZEL (F.), *Féodalités (888-1180)*, Belin, Paris, 2010.

MÉLIKOFF (I.), « Dānishmendides », in *Encyclopédie de l'islam*, T. II, 1960, p. 112-114.

MINASSIAN (G.), *Trois mille ans d'historiographie arménienne*, Paris, 2015.

MINORSKY (V.), « Makū », in *Encyclopédie de l'islam*, T. VI, 1986, p. 184-187.

MINORSKY (V.), « Marāgha », in *Encyclopédie de l'islam*, T. VI, 1986, p. 483-489.

MOMIGLIANO (A.), « The life of St Macrina by Gregory of Nyssa », *in* EADIE (J. W.) ed., *The Craft of the Ancient Historian : Essays in Honor of C. G. Starr*, Lanham MD, 1985, p. 443-458.

MUTAFIAN C., «Guérane de Lampron, la dernière grande reine d'Arménie (XIIIe s.)», *in* DE CARIO (F.) et TAVERNA (D.) dir., *Dame, draghi e cavalieri : Medievo al femminile*, Turin, 1997, p. 39-42.

MUTAFIAN (C.) dir., *Roma-Armenia*, Rome, 1999.

MUTAFIAN C., « Les princesses arméniennes et le Liban latin (XIIe - XIIIe siècle)», *in* BOUDJIKANIAN (A.), *Les Arméniens du Liban*, Beyrouth, 2009, p. 3-28.

MUTAFIAN C., « La vie sexuelle des derniers rois d'Arménie », *in* Aramazd IV, 1 (2009), Yerevan, 2009, p. 136-147.

MUTAFIAN (C.), VARDANYAN (E.), « Aghtamar. Capitale du Vaspourakan », *in* DONABEDIAN (P.) et MUTAFIAN (C.) dir., *Les douze capitales d'Arménie*, Paris, 2010, p. 243-247.

MUTAFIAN (C.), *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe siècle)*, 2 tomes, Paris, 2012.

MUTAFIAN (C.), *La Saga des Arméniens de l'Ararat aux Carpates*, Paris, 2018.

NASSIBIAN (A.), « Zapel, Queen of Cilicia and her time», in *Les Lusignans et l'Outre Mer*, *actes du colloque ; Poitiers-Lusignan, 20 - 24 octobre 1993*, Poitiers, 1994.

NEJEDLÝ (M.), MONNET (P.) éd., *Nation et nations au Moyen Âge*, *Actes du XLIVe Congrès de la SHMESP,* Paris, 2014.

NIKOŁOSYAN (A.), *Haykakan genderayin hamakargə* [= *le système genré arménien*], Yerevan, 2005 (en arm.).

NIKOLAISHVILI (S.), « Construction of Power and Kingship Ideology under King David IV the Builder (r. 1089–1125) with Special Attention to the Byzantine Model » MA Thesis in Comparative History with the specialization in Interdisciplinary Medieval Studies, Central European University, Budapest, 2011.

NIRENBERG (D.), *Communities of violence. Persecutions of Minorities in the Middle Ages*, Princeton, 1996.

ÖDEKAN (A.), AKYÜREK (E.), NECIPOĞLU (N.), *Change in the Byzantine World in the Twefth and the Thirteenth Centuries*, Istanbul, 2010. BROOKS (S. T.) dir., *Byzantium. Faith and Power (1261-1557) : Perspectives on Late Byzantine Art and Culture*, New Haven-London, 2007.

OIKONOMIDES (N.), « The donation of castles in the last quarter of the 11th century », in AHRWEILER (H.), OIKONOMIDES (N.), *Documents et études sur les institutions de Byzance (VIIe-XVe s.)*, Londres, 1976, p. 413-417.

PANCAROĞLU (O.), « The House of Mengüjek in Divriği : Constructions of Dynastic Identity in the Late Twelfth Century » *in* PEACOCK (C. S.), YILDIZ (N.) dir., *The Seljuks of Anatolia : Court and Society in the Middle East*, New York, 2013, p. 25-67.

PANCAROĞLU (O.), « The Mosque-Hospital Complex in Divriği : A History of Relations and Transitions », *in* Anatolu ve Çevresinde Ortaçağ 3 (2009), p. 169-198.

PANOSSIAN (R.), *The Armenians. From Kings and Priest to merchants and commisars*, New York, 2006.

PATLAGEAN (E.), *Un Moyen Âge grec. Byzance IXe-XVe siècle*, Paris, 2007.

PEACOCK (C. S.), YILDIZ (N.) dir., *The Seljuks of Anatolia : Court and Society in the Middle East*, New York, 2013.

PEACOCK (C. S.), « An Interfaith Polemic of Medieval Anatolia : Qāḍi Burhān al-Dīn al-Anawī on the Armenians and their Heresies », *in* PEACOCK (C. S.), DE NICOLA (B.), YILDIZ (N.) dir., *Islam and Christianity in Anatolia and the Caucasus*, Farnham, 2015, p. 233-261.

PEACOCK (C. S.), DE NICOLA (B.), YILDIZ (N.) dir., *Islam and Christianity in Anatolia and the Caucasus*, Farnham, 2015.

PERROT (M.), *Les femmes ou les silences de l'histoire*, Paris, Flammarion, 1998.

PINGREE (D.), « Gregory Choniades and Palaeologan Astronomy », *in* Dumbarton Oaks Papers (18), 1964, p. 135-160.

POGOSSIAN (Z.), «Women at the Beginning of of Christianity in Armenia», *in* Orientalia Christiana Periodica 69, (2003), Rome, p. 355-380.

POGOSSIAN (Z.), « The Last Emperor or the Last Armenian King ? Some Considerations on Armenian Apocalyptic Literature from the Cilician Period, in The Armenian Apocalyptic

Tradition : A Comparative Perspective », *in* BARDAKJIAN (K. B.), LA PORTA (S.), *The Armenian Apocalyptic Tradition*, *a comparative perspective*. *Essays Presented in Honor of Professor Robert W. Thomson on the Occasion of His Eightieth* Birthday, Brill, 2014, p. 457-503.

POGOSSIAN (Z.), « Armenians, Mongols and the End of Times », *in* TUBACH (J.), VASHALOMIDZE (S. G.), ZIMMER (M.), *Caucasus during the Mongol Period - Der Kaukasus in der Mongolenzeit*, Wiesbaden, 2012, p. 169-197.

POGOSSIAN (Z.), « Female ascetism in Early Medival Armenia », *in* Le Muséon 125, (2012), pp. 169-213.

POGOSSIAN (Z.), « Women, Identity, and Power : A Review Essay of Antony Eastmond, *Tamta's World* », Al-ʿUṣūr al-Wusṭā 27 (2019), p. 233-266.

POUCHEPADASS (J.), « Subaltern *et* Postcolonial Studies », *in* DELACROIX (C.) et alii, *Historiographies. Concepts et débats*, vol. I, Paris, 2010, p. 636-646.

RAGEP (F. J.), « al Ṭūsī Naṣīr al-Dīn », in *Encyclopédie de l'islam*, T. X, 2002, p. 804-810.

RAPTI (I.), « Image et liturgie à la cour de Cilicie : le lectionnaire du prince Het'um (Matenadaran ms 979) », *in* Monuments Piot 87, (2008), p.105-142.

RAPTI (I.), « Image et monnaie dans le royaume arménien de Cilicie », AUZÉPY (M.-F.) et CORNETTE (J.), *Des images dans l'Histoire*, Saint-Denis, 2008, p. 33-56.

RAPTI (I.), « Le mécénat des princesses arméniennes », *in* MALAMUT (E.), NICOLAÏDES (A.) dir., *Impératrices, Princesses, aristocrates et saintes souveraines de l'Orient chrétien et musulman au Moyen Âge et au début des Temps Modernes*, Aix-Marseille Université, 2014, p. 249-269.

RAPTI (I.), « La voix des donateurs : pages de dédicaces dans les manuscrits arméniens de Cilicie », in SPIESER (J.-M.), YOTA (É.), ed., *Donations et donateurs dans le monde byzantin*, Paris, 2012, p. 309-326.

RAYFIELDS (D.), *Edge of Empires : A History of Georgia*, London, 2012.

RENOUX (C.), « Le *čašoc'*, typicon-lectionnaire : origines et évolutions », REArm XX (1986-1987), p. 123-151.

REYNHOUT (L.), « Du bon usage des formules de colophons : quelques hypothèses sur leur exploitation méthodologique », in *La Formule au Moyen Âge*, LOUVIOT (E.), dir., p. 191-206.

RICOEUR (P.), *Histoire et vérités*, Paris, 2001.

RUGGLES (D. F.), *Women, Patronage and Self-Representation in Islamic Societies*, Albany-New York, 2000.

SAMUEL (R.), STEDMAN JONES (G.), *Culture, Ideology and Politics. Essays for Eric Hobsbawn*, London, 1983.

SARTRE (M.), *D'Alexandre à Zénobie. Histoire du Levant antique (IVe siècle av. J.-C. - IIIe siècle ap. J.-C*, Paris, 2001.

SASSIER (Y.), *Royauté et idéologie au Moyen Âge. Bas-Empire, monde franc, France (IVe-XIIe siècle)*, Paris, rééd. 2012.

SEIBT (W.), « The Sons of Senekʻerim Yovhannēs, the Last King of Vaspurakan, as Byzantine Aristocrats », *in* REArm 37 (2016-2017), p. 119-133.

SIRINIAN (A.), « On the Historical and Literary Value of the Colophons in Armenian Manuscripts », *in* CALZOLARI (V.), STONE (M. E.) dir., *Armenian Philology in the Modern Era. From Manuscript to Digital Text*, History of Armenian Studies, Volume 23/1, Brill, 2014, p. 65-100.

SIWRMĒNEAN (G.), [*Erznka*], Le Caire, 1947 (en arm.).

SOURDEL (J. et D.), « Mengüjekides ou Mengütchekides », in *Dictionnaire historique de l'islam*, PUF, Paris, 2004.

SPIESER (J.-M.), YOTA (E.) ed., *Donation et donateurs dans le monde byzantin*, Réalités Byzantines 14, Paris, 2012.

ŠTIKYAN (A. A.), « [Łewond Ališan (Cnndyan 150-amyaki artʻiv)] » *in* Patma-Banasirakan Handes 2 (1970), p. 13-26 (en arm.).

STONE (M. E.), *et alii* (dir.), *The Armenians in Jerusalem and the Holy Land*, Hebrew University Armenians Studies 4, Louvain, 2002.

TER-GHEWONDYAN (A.), *The Arabs Emirates in Bagratid Armenia*, Trad. angl. GARSOÏAN (N.), Lisbonne, 1976.

THIERRY (J.-M.), « A propos de quelques monuments chrétiens du vilayet de Kars », *in* REArm III (1965), p. 73-90.

THIERRY (J.-M.), « Les monastères arméniens du Vaspurakan » *in* REArm IV (1967), p. 167-186.

THIERRY (J.-M.), « Les monastères arméniens du Vaspurakan » *in* REArm V (1968), p. 65-108.

THIERRY (J.-M.), « Les monastères arméniens du Vaspurakan » *in* REArm VI (1969), p. 141-180.

THIERRY (J.-M.), « Les monastères arméniens du Vaspurakan » *in* REArm VII (1970), p. 123-169.

THIERRY (J.-M.), « Les monastères arméniens du Vaspurakan » *in* REArm VIII (1971), p. 215-228.

THIERRY (J.-M.), « Les monastères arméniens du Vaspurakan » *in* REArm IX (1972), p. 137-177.

THIERRY (J.-M.), « Les monastères arméniens du Vaspurakan », *in REArm* X (1973-1974), p. 191-232.

THIERRY (J.-M.), « Les monastères arméniens du Vaspurakan », *in* REArm XI (1975-1976), p. 377-422.

THIERRY (J.-M.), « Les monastères arméniens du Vaspurakan », *in* REArm XII (1977), p. 185-214.

THIERRY (J.-M.), « Données archéologiques sur les principautés arméniennes de Cappadoce orientale, au XIe siècle. », *in* REArm 26 (1996-1997), p. 119-171.

THIERRY (J-M), *Monuments arméniens de Haute-Arménie*, CNRS éditions, Paris, 2005.

THOMSON (R. W.), MAHE (J.-P.), *From Byzantium to Iran : Armenian Studies in Honor of Nina Garsoïan*, Atlanta, 1997.

TOUMANOFF (C.), *Les dynasties de la Caucasie chrétienne de l'Antiquité jusqu'au XIXe siècle : tables généalogiques et chronologiques*, Rome, 1990.

TRAINA (G.), *428, une année ordinaire à la fin de l'Empire romain*, Paris, 2009.

TUBACH (J.), VASHALOMIDZE (S. G.), ZIMMER (M.), *Caucasus during the Mongol Period - Der Kaukasus in der Mongolenzeit*, Wiesbaden, 2012.

ULUBABIAN (B.), HASRATIAN (M.), *Gandzasar*, Milan, 1987.

VARDANYAN (E.), *Hoṙomos Monastery : Art and History*, Paris, 2015.

VARDANYAN (E.), « Un maštoc' d'Ordination et de Sacre royal du XVe siècle », *in* REArm 29 (2003-2004), p. 167-233.

VEYNE (P.), *Le Pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, 1976.

VISSIERE (L.), « L'île utopique. Rhodes ou l'union des nations chrétiennes », *in* NEJEDLÝ (M.), MONNET (P.) éd., *Nation et nations au Moyen Âge*, *Actes du XLIVe Congrès de la SHMESP*, Paris, 2014, p. 311-325.

VRYONIS (S.), « Byzantine δημοκρατια and the Guilds in the Eleven Century », *in* Dumbarton Oaks Papers 17 (1963), p. 287-314.

VRYONIS S., *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, Berkeley, 1971.

WOOD (P.), *We have no King but Christ. Christian Political Thought in Greater Syria on the Eve of the Arab Conquest (c. 400-585)*, Oxford, 2010.

XA! ERYAN (L. G.), *Gr! ut yan Arvesti Lezvakan-K erakanakan Tesut yun" Mi#hadaryan Hayastanum [= tude de la th orie de la grammaire linguistique arm nienne m di vale]*, Erevan, 1962 (en arm.).

XAČ'IKEAN, (L. S.), « [La confrérie organisée à Erznka en 1280] », in *Izvestia Armjanskoj Akademii Nauk, Obščie nauki*, 12 (1951), p. 73-84. (en arm.).

XAČ'IKEAN (L. S.), « Artazi haykakan išxanut'iwnə yew corcori dproc'ə [= La Principauté arménienne d'Artaz et l'école de Corcor] », *in* Bamber Matenadarani 11 (1973), p. 125-209. (en arm.).

ZAKARIAN (D.), « The 'Epic' Representation of Armenian Women of the Fourth Century », *in* REArm 35 (2013), p. 1-28.

ZAKARIAN (D.), « The Representation of Women in Early Christian Literature: Armenian Texts of the Fifth Century », Thèse de doctorat/DPhil Thesis, University of Oxford, 2015.

Table des figures commentées :

Références des figures (Fig.)	Pages
Fig. 1. Ventilation de tous les manuscrits du corpus par siècles.	87
Fig.2 : Ventilation des colophons en fonction de leur genre sur l'ensemble de la séquence étudiée.	91
Fig. 3. Ventilation des colophons du corpus par générations de 20 ans sur la période 1064-1375.	125
Fig. 4. Ventilation des colophons du corpus selon les périodes et une sectorisation des espaces de pouvoir proposés.	139
Fig. 5. Rythme de production des colophons par secteurs en fonction des périodes repérées, comparé à la production totale.	141
Fig. 6. Ventilation des colophons du corpus en fonction du degré de mention ou du degré d'engagement de femmes nommées ou non.	149
Fig. 7. Traduction graphique de la mesure des degrés de mention et de participation de femmes exprimées dans les colophons du corpus en fonction de la périodisation et du degré d'engagement indiqué.	152
Fig. 8 : Séries statistiques évaluant le degré de mention et d'engagement féminin rapporté aux colophons localisés selon chaque secteur géographique, par période.	156
Fig. 9. Traduction graphique de l'indice d'engagement féminin sur toute la séquence 1064-1375, ventilé par périodes et par secteurs. La courbe représente le taux moyen de l'engagement d'une période à l'autre.	158
Fig. 10 : Traduction graphique de la part relative de chaque secteur en terme de mention féminine de tous types, par périodes sur l'ensemble de la séquence 1064-1375.	160
Fig. 11 : Traduction graphique de la part relative de chaque genre de manuscrit portant un colophon selon les différentes périodes étudiées.	165
Fig. 12 : Niveaux d'engagement féminin dans la production du manuscrit selon le colophon attaché par périodes.	167-168
Fig. 13. Degré d'engagement préférentiel féminin par genre pour l'ensemble de la séquence (1064-1375).	170
Fig. 14. Ventilation des colophons par secteurs sur l'ensemble de la séquence (1064-1375) selon leur niveau d'engagement féminin déterminé et le genre du manuscrit qui le porte.	171-174
Fig. 15. Ventilation des femmes nommées dans les colophons du corpus en fonction de leur catégorie sociale.	183
Fig. 16. Degré de participation des femmes nommées selon leur type d'appartenance sociale.	188
Fig. 17. Degré de participation selon le type de femmes nommées pour chaque type d'engagement repérable pour chaque période.	190

Fig. 18. Évolution chronologique pour chaque catégorie en terme d'engagement significatif. 191

Fig. 19. Ventilation des femmes nommées dans le cadre d'un engagement significatif par catégorie et selon chaque secteur géographique déterminé. 195

Fig. 20. Ventilation des colophons mentionnant des femmes nommées participant de manière significative selon leur catégorie sociale et selon le type de manuscrit portant le colophon concerné. 199

Fig. 21. Kars à la fin du XXe s. citadelle et église des saints apôtres. (d'après Thomas F. Mathew, Theo Maarten van Lint, 2016). 208

Fig. 22. Portrait du roi Gagik-Abbas II, de son épouse et de sa fille – *Évangile du roi Gagik-Abbas II de Kars* (XIe siècle), Jérusalem, Patriarcat arménien, MS 2556 (d'après Thomas F. Mathews, Theo Maarten van Lint, 2016). 217

Fig. 23. Vue des ruines de la citadelle de *Tzamandos*/Zamantı Kalesi. (d'après le site du Pinarbaşi kaymakamliği/district de Pinarbaşi, 2000) aujourd'hui près du köy melikgazi/village de melikgazi. 221

Fig. 24. Sceau de plomb bilingue attribué à la princesse curopalatissa Marem, fille de Gagik. (d'après Thomas F. Mathews, Theo Maarten van Lint, 2016). 222

Fig. 25. Vue du site et des ruines de la citadelle de Lambron/Namrun Kalesi. (d'après le site anatalu ajensy, serina avci, 2020) aujourd'hui près de Çamlıyayla. 239

Fig. 26. Dram représentant le roi Het'um (1226-1270) et la reine Zapel († 1252). Pièce d'argent (3,2 g., 21 mm.). Site munista.com, 2021. 268

Fig. 27. Portraits du prince Lewon et de son épouse Keŀan. Ms 2660, Patriarcat arménien de Jérusalem, fol. 228 (1262). 275

Fig. 28. Portraits du prince Lewon et de son épouse Keŀan. Ms 2660, Patriarcat arménien de Jérusalem, fol. 228 (1262). 294

Fig. 29. Descente de la Croix du Christ, avec un portrait de la reine mariun [mariun t'a-(*guhi*)]. Ms 1973, fol. 258v., daté de 1346, Patriarcat de Jérusalem. 315

Fig. 30. Chronologie locale selon le gouvernement «princier» des archevêques de la région, et volume de Production de colophons d'*Erznkay*/ Erzincan et sa région, cumulés par génération de 20 ans (1200-1375). 500

Fig. 31. Organisation schématique de la société arménienne dans le cadre souverain de l'aristocratie combattante dynastique arménienne et des représentations idéologiques impériales du christianisme, selon le modèle "constantinien" traditionnel. 514

FIG. 32. Organisation schématique de la société arménienne dans le cadre souverain de l'islam et des représentations idéologiques du christianisme "islamisé", en terme d'hybridités. 515