



HAL
open science

**Υπαγε Σαταν , des fonctions apotropaique et
prophylactique de la vaisselle de table à Byzance**

Véronique François

► **To cite this version:**

Véronique François. Υπαγε Σαταν , des fonctions apotropaique et prophylactique de la vaisselle de table à Byzance. Cahiers Archeologiques, 2003, 51, pp.55-64. halshs-00752186

HAL Id: halshs-00752186

<https://shs.hal.science/halshs-00752186>

Submitted on 30 Jul 2020

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

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

Ἵπαγε Σατανα

Des fonctions apotropaïque et prophylactique de la vaisselle de table à Byzance

par Véronique FRANÇOIS

A Byzance, comme dans de nombreuses autres civilisations, les croyances superstitieuses existent et font la part belle à diverses pratiques propitiatoires. Pauvre ou riche, ignorant ou instruit, le Byzantin croit aux sorts, aux sorciers et à la magie¹, il éprouve aussi un goût pour les mystères de l'au-delà, pour le monde de l'invisible et pour ses habitants angéliques et démoniaques qui interviennent dans sa vie quotidienne. Ces créatures maléfiques ont mille moyens de perturber son existence – par des coups de matraque ou des jets de pierre, des visions terrifiantes, des cris et les maladies les plus diverses² – ; elles souillent aussi les choses qui l'entourent et s'en prennent à ses biens comme sa maison et ses cultures³. Si les ascètes savent déjouer leurs ruses, les gens du commun sont mal armés pour la lutte et risquent de succomber à leurs assauts. Aussi un arsenal de prières, complété par un large éventail de phylactères et d'amulettes protège-t-il contre les forces du mal. Des rites et des prières accompagnent chaque circonstance de la vie écartant ainsi la maladie, le danger et l'affliction⁴ – on prie par exemple lors de la pose de la première pierre d'une maison, lors du creusement d'un puits ou de la construction d'un four, pour chasser les esprits malins et purifier une source ou un vase contaminé ; on implore également la protection de Dieu sur les champs et les jardins. Certaines invocations éloignent les tentations impures et les démons, d'autres soutiennent dans la maladie et certaines amulettes sont utilisées comme traitement médical⁵. Si la littérature païenne et chrétienne de l'Antiquité tardive est remplie de références relatives au pouvoir surnaturel⁶, aux VIII^e, IX^e et X^e siècles, les hagiographies en font également état⁷. La croyance au démon fait encore partie intégrante du patrimoine culturel des Byzantins du XI^e siècle – quels que soient les milieux sociaux⁸ –, nourris qu'ils sont de la lecture des vies des saints qui livrent les idées les plus courantes sur les esprits malfaisants et renseignent sur leurs apparitions et les formes qu'ils prennent, sur leurs actions et sur les moyens de s'en délivrer⁹. Par ailleurs, le culte des images et la foi dans leurs pouvoirs surnaturels sont fortement enracinés dans la civilisation byzantine. Cette foi puise ses racines dans l'Antiquité tardive. C'est au tournant du IV^e siècle que semblent apparaître les premières expressions de croyance aux pouvoirs magiques des images chrétiennes¹⁰ et ce phénomène se développe dans la seconde moitié du

VI^e siècle¹¹. A l'époque paléochrétienne, dans la sphère du quotidien, le Byzantin s'entoure d'images chrétiennes ou profanes qui jouent un rôle protecteur ou propitiatoire¹². Ainsi nombre d'objets utilisés à l'intérieur des maisons possèdent une double fonction¹³ – au-delà de leur aspect de service, lorsqu'ils sont marqués d'images ou de motifs qui ressortissent au surnaturel, ils deviennent des boucliers contre les démons ou attirent la bonne fortune. Les cercles concentriques, par exemple, incisés sur des amulettes et sur des peignes en ivoire ou sculptés sur les linteaux de porte, symbolisent les miroirs, et ont ainsi le pouvoir de renvoyer son image au Diable. Pour leur part, des pavements de mosaïques enrichis de T (la lettre grecque tau), de nœuds de Salomon ou d'anneaux à huit rayons sont connus pour posséder des valeurs apotropaïques et propitiatoires¹⁴. Divers motifs tissés sur des textiles des IV^e-VII^e siècles sont destinés à chasser le diable et à porter chance¹⁵. Ces images qui sont des armes dans la guerre menée contre les ennemis invisibles apparaissent aussi bien sur les tissus grossiers que sur les soies précieuses – elles concernent donc diverses catégories sociales –, sur les vêtements que sur les tentures des maisons. Parmi les représentations les plus fréquentes, la scène du cavalier terrassant un animal ou un adversaire se rapporte à la victoire de Dieu sur les démons ; la croix, clairement présentée dans un discours de Jean Chrysostome comme un « cadeau miraculeux », protège les corps assiégés par les esprits malfaisants ; des images d'orants et de saints et des scènes tirées des Évangiles sont censées éloigner la maladie et garder en bonne santé. Par leur abondance et par leur variété, les plantes et les animaux illustrent la générosité de la nature et attirent la prospérité. Pour preuve que l'aspect décoratif de ces images est secondaire, c'est que certaines d'entre elles sont placées à des endroits non visibles, c'est-à-dire à l'envers des textiles. Ce qui compte avant tout c'est que la représentation joue son rôle de bouclier de la même façon que les phylactères, ces amulettes christianisées portées par les Byzantins, qui ne sont pas exhibées comme des bijoux mais restent cachées sur la poitrine¹⁶. Les images apotropaïques ne sont donc pas toujours exposées ostensiblement, ce qui importe ce n'est par leur aspect ornemental mais bien leur fonction protectrice.

Dans ce contexte, il n'est pas inutile de réexaminer la production d'*Impressed White Wares*, des plats byzan-

tins à pâte blanche aux motifs estampés¹⁷ sous glaçure plombifère, réalisés entre le x^e et le début du xii^e siècle, et principalement attestés dans les grandes implantations urbaines comme Constantinople, Corinthe et Athènes, Chersonèse et Nessèbre¹⁸ (pl. I, 1). Les plats sont les formes les plus fréquentes mais on trouve aussi une grande variété de petites coupes et de cruches ainsi que des réchauds de table. Cette céramique semble, à mon sens, avoir eu une double fonction, utilitaire et magique. Vaisselle de service destinée à présenter la nourriture sur la table, elle assure par ailleurs, grâce à l'origine de son argile, à la technique de décoration et aux images dont elle est ornée, une protection contre les pouvoirs démoniaques susceptibles de contaminer la nourriture.

UNE TERRE POUR SE DÉFENDRE DES MALADIES ET DES POISONS

Le ou les lieux de fabrication de l'*Impressed White Ware* restent inconnus mais, compte tenu des quantités importantes découvertes dans la capitale de l'empire, on suppose que cette vaisselle de table y a été fabriquée bien qu'aucun indice de production ou vestige d'atelier n'en témoigne. Cette céramique est tournée dans une pâte blanche kaolinitique et des analyses physico-chimiques faites sur des échantillons prélevés sur des vases trouvés à Corinthe ont montré que l'argile utilisée entretient de grandes analogies avec celle extraite à Arnavutköy, dans les environs d'Istanbul, sur la rive européenne du Bosphore¹⁹. D'autres analyses établissent qu'au moins deux types d'argile ont été employés mais nous ne savons rien sur la localisation des gisements²⁰. Le recours à ces terres blanches n'est pas dû à une nécessité fonctionnelle car si les argiles kaolinitiques résistent particulièrement bien aux chocs thermiques et sont employées pour la fabrication de marmites elles n'ont guère d'intérêt pour la vaisselle de table sinon de permettre de tourner des vases à parois fines. Aussi est-ce peut-être pour ses vertus prophylactiques que cette terre blanche est utilisée, de la même façon que les *Terra Lemnia* de l'Antiquité ou les *tin-i mahtum* ottomanes.

Plusieurs traités médicaux de l'Antiquité prescrivent des terres aux vertus curatives dans le traitement de diverses maladies. Parmi ces terres recueillies sur des sites d'Égée et de mer Noire, la *Terra Lemnia*, originaire de l'île de Lemnos, est certainement la plus célèbre et celle dont l'usage est le plus ancien²¹. Ses propriétés médicinales sont vantées successivement par Pline, Dioscorides et Galien²². C'est une argile blanchâtre à rosâtre extraite du mont Moschylos, au sud de la ville de Kotsinos dans le golfe de Pournia, un lieu connu aujourd'hui sous le nom d'*Aghiokhoma* ou «terre sacrée». Galien, qui fut un témoin direct de cette pratique, rapporte que c'est au cours d'une cérémonie, après un sacrifice fait par un prêtre, que la terre est prélevée. Lavée avec l'eau puisée à la source Phtelidia, elle est

mise à décanter, puis on en façonne des mottes, des tablettes ou des pastilles marquées d'un sceau qui atteste l'origine de la terre et lui confère l'appellation de *Lemnia sphragis* ou *Terra sigillata*. Réduite en poudre, mêlée à du vin, cette argile prévient les empoisonnements, c'est un émétique efficace et elle soigne également les ulcères et la dysenterie. Prescrite contre les morsures venimeuses des serpents, elle peut être, en usage externe, mélangée à du vinaigre et appliquée sur les plaies.

La vertu curative de la *Terra Lemnia* est encore reconnue à l'époque ottomane comme en attestent de nombreux témoignages²³. A la fin du xv^e siècle, sans doute instruit des qualités de cette argile par des médecins de son entourage initiés à l'œuvre de Galien, Mehmed II le Conquérant envoie à Lemnos des émissaires en charge de retrouver le gisement²⁴. La chose faite, le jour de la Transfiguration, le 6 août, lors d'une cérémonie calquée sur celle décrite par Galien, en présence des représentants religieux chrétiens et musulmans et du gouverneur de l'île, une certaine quantité de terre est extraite. Les balles d'argile sont estampées avec un sceau en bois. En 1540, le naturaliste français Pierre Belon en inventorie dix-huit sur lesquels est inscrit *tin-i mahtum* qu'on traduit par «terre estampée» et qui correspond à la version turque de *Terra sigillata*. Dénrée rare et chère, la terre la plus fine est conservée parmi les trésors du palais, elle est destinée à l'usage du sultan mais peut être offerte en cadeau aux dignitaires étrangers. Celle de qualité moindre est distribuée au gouverneur de Lemnos, au patriarche et vendue aux marchands. L'utilisation pharmacologique et médicale de cette terre suit les pratiques antiques mais elle est aussi recommandée pour guérir de la peste²⁵. Les Ottomans lui attribuent aussi des vertus prophylactiques. Les sources rapportent que Mehmed II, inquiet pour sa santé, demande à ce que soient fabriquées de grandes tasses et des chopes en *tin-i mahtum*, persuadé qu'il est que ces plats se briseront au contact de poisons. Il existe effectivement, dans les collections du *British Museum* et du *Victoria and Albert Museum*, des cruches à panses globulaires ou piriformes et des gargoulettes, à pâte beige ou rose, sans couverte, avec des décors peints, en relief ou imprimés, qui portent à la base de l'anse une pastille estampée sur laquelle on lit *tin-i mahtum*²⁶ (pl. I, 9, 10). Elles sont datées de la fin xvi^e- xvii^e siècle. Cette estampille est d'autant plus nécessaire que des faux circulent. Ainsi Evliya Çelebi rapporte qu'au xvii^e siècle, à Istanbul, des potiers en activité sur la Corne d'Or prétendent réaliser des *tin-i mahtum kuze*, des tasses vendues très chères au sultan et aux vizirs²⁷. Mais ces faussaires sont rapidement démasqués car l'argile blanche qu'ils utilisent ne provient pas de Lemnos mais de gisements situés dans les environs d'Eyüp et sur le Bosphore²⁸. A la même époque, la popularité de la *Terra Lemnia* est telle, y compris en Europe, qu'elle conduit à l'exploitation de gisements auxquels sont attribués des vertus semblables²⁹. Des terres extraites en Allemagne, en Autriche, en Hongrie, en France et en Italie sont uti-

lisées de la même façon que la *Terra sigillata* tandis que celles de Malte, de Chios, de Samos et de Kimolos concurrencent l'argile de Lemnos sans pour autant en posséder toutes les qualités et sans jamais atteindre sa renommée³⁰. Dans la plupart des cas, on fabrique, à l'aide de ces argiles, des plats qu'on croit capables de révéler la présence de poisons. Dans le dernier quart du XIX^e siècle, cette tradition se maintient toujours à Lemnos, la dernière cérémonie d'extraction se déroule en 1880 et, à cette époque, un potier de l'île continue à produire des coupes et des bols en *Terra Lemnia*³¹. En 1950, le sceau officiel est encore conservé dans la maison de l'*hoca* du village d'Aghios Hypatios³².

La renommée de cette terre fameuse pendant toute l'Antiquité puis durant la période ottomane semble avoir été perdue à l'époque byzantine. Dans les traités de pharmacologie on n'en trouve pas trace³³. Ceci est très étonnant car il est difficile d'imaginer que les médecins byzantins, qui s'inspirent non seulement des sources grecques mais aussi de celles de Perse, d'Arabie et d'Inde, ignorent les théories de Galien. Nous savons en effet qu'Oribase, au IV^e siècle, sur la requête de l'empereur Julien dont il était le médecin, prépare un synopsis des travaux du médecin-philosophe³⁴. Plus tard, un traité écrit par un homme de l'art entre le XI^e et le XIV^e siècle, témoigne de la conservation soigneuse des traditions de la médecine antique d'Hippocrate, d'Asclépiade et de Galien³⁵. Il prescrit le recours aux formules magiques pour traiter l'insomnie par exemple et propose un éventail très large de remèdes de natures végétales, organiques et minérales. Dans la mesure où tout doit être tenté pour guérir son patient, le médecin byzantin ne répugne pas à la magie. Alexandre de Tralles³⁶, praticien du VI^e siècle, admet l'emploi des amulettes qui évoque bien un monde de médecine surnaturelle et au X^e siècle, un recueil d'art médical, composé par Theophanes Nonnus sur l'ordre de Constantin Porphyrogénète, révèle quantité de croyances liées à la superstition relative aux pouvoirs curatifs remarquables de diverses substances dont la terre³⁷ qui est effectivement considérée comme un remède dès le VI^e siècle. Par ailleurs, la terre rouge et la poussière de la Montagne Sacrée sur laquelle s'est installé Saint Syméon le Stylite à Qalaat Seman en Syrie du Nord sont précieusement recueillies³⁸, sanctifiées au contact de la colonne du saint, on en fabrique des jetons, estampés à l'aide d'un sceau, qui possèdent alors une valeur pharmacologique. L'image imprimée peut être celle du saint lui-même perché sur sa colonne accompagnée du *pentalpha* et de la formule *Hygeia* qui complètent le pouvoir médical déjà inhérent à la terre sacrée³⁹. La *Vie* du Stylite évoque les multiples usages de cette poussière sainte, par application, par friction ou par absorption après mélange avec divers liquides. La terre sanctifiée et l'image estampée sont donc considérées comme des instruments de la guérison. Dans cette pratique sont clairement associées la magie inhérente à la matière et la magie liée à l'image. Les eulogies atteignent leur plus grande popularité à la fin du VI^e-VII^e siècle pour renaître à la fin du X^e siècle – la

réoccupation de la région d'Antioche revitalise les pèlerinages à la Montagne Sacrée, et des jetons sont de nouveau fabriqués mais cette fois en plomb⁴⁰. D'images médicinales, les représentations du saint deviennent alors des images apotropaïques. Amulettes et jetons de pèlerins révèlent un monde largement ouvert aux soins surnaturels dans lequel médecine, culte des saints et sorcellerie deviennent partenaires.

Dans de telles conditions – des médecins byzantins instruits aux oeuvres de Galien, le recours aux pratiques magiques dans la médecine byzantine et l'usage de terres aux vertus curatives – il est difficile de croire que l'exploitation des gisements de *Terra Lemnia* est suspendue à l'époque byzantine. Plusieurs textes récemment publiés par H.W. Lowry permettent de penser que l'extraction de la *Lemnia Sphragis* s'est effectivement maintenue à l'époque chrétienne⁴¹. Le cartographe ottoman Piri Reïs, dans une des versions du *Kitab-i Bahriye* écrit en 1521, rapporte la légende suivante : c'est à un compagnon de Jésus, installé à Lemnos et fort malheureux de sa séparation d'avec le Christ, qu'on doit la découverte de cette terre sanctifiée (*mübarek*) car, fou de chagrin, ce sont ses larmes abondantes qui, le 7 août, ont fait apparaître la terre en lui conférant ses pouvoirs curatifs⁴². Depuis les habitants de l'île ont pris l'habitude de se rendre en ce lieu chaque année à la même date afin d'extraire l'argile blanche. Stefano Albaricio, un médecin espagnol, qui visite Lemnos en 1562, confirme que les vertus attribuées à cette terre sont liées au jour de son extraction, c'est-à-dire le 6 août, le jour de la Transfiguration⁴³. Le lien établi entre cette fête chrétienne et la *Terra Lemnia* est confirmé dans le récit de Reinhold Lubenau⁴⁴, un médecin allemand qui assiste à la cérémonie d'extraction en 1587. Il apparaît donc, à la lecture de ces témoignages, que les qualités curatives de la *Terra Lemnia* sont connues des chrétiens qui ont régulièrement exploité ce gisement avant que les Ottomans ne s'en emparent et institutionnalisent l'extraction de cette argile pendant quatre siècles.

Dans ce contexte, si les pouvoirs de la *Lemnia sphragis* sont effectivement reconnus par les Byzantins, il est possible qu'une partie au moins de l'*Impressed White Ware* soit fabriquée avec cette argile. En transférant aux objets les pouvoirs prophylactiques de la matière première, la vaisselle ainsi tournée protège de toutes sortes de maladies ceux qui s'en servent. Quant aux coupes réalisées dans une argile blanche extraite d'autres gisements localisés dans les environs immédiats de Constantinople, elles pourraient être, comme à l'époque ottomane, des copies de la vaisselle en *Terra Lemnia* destinées à tromper la clientèle.

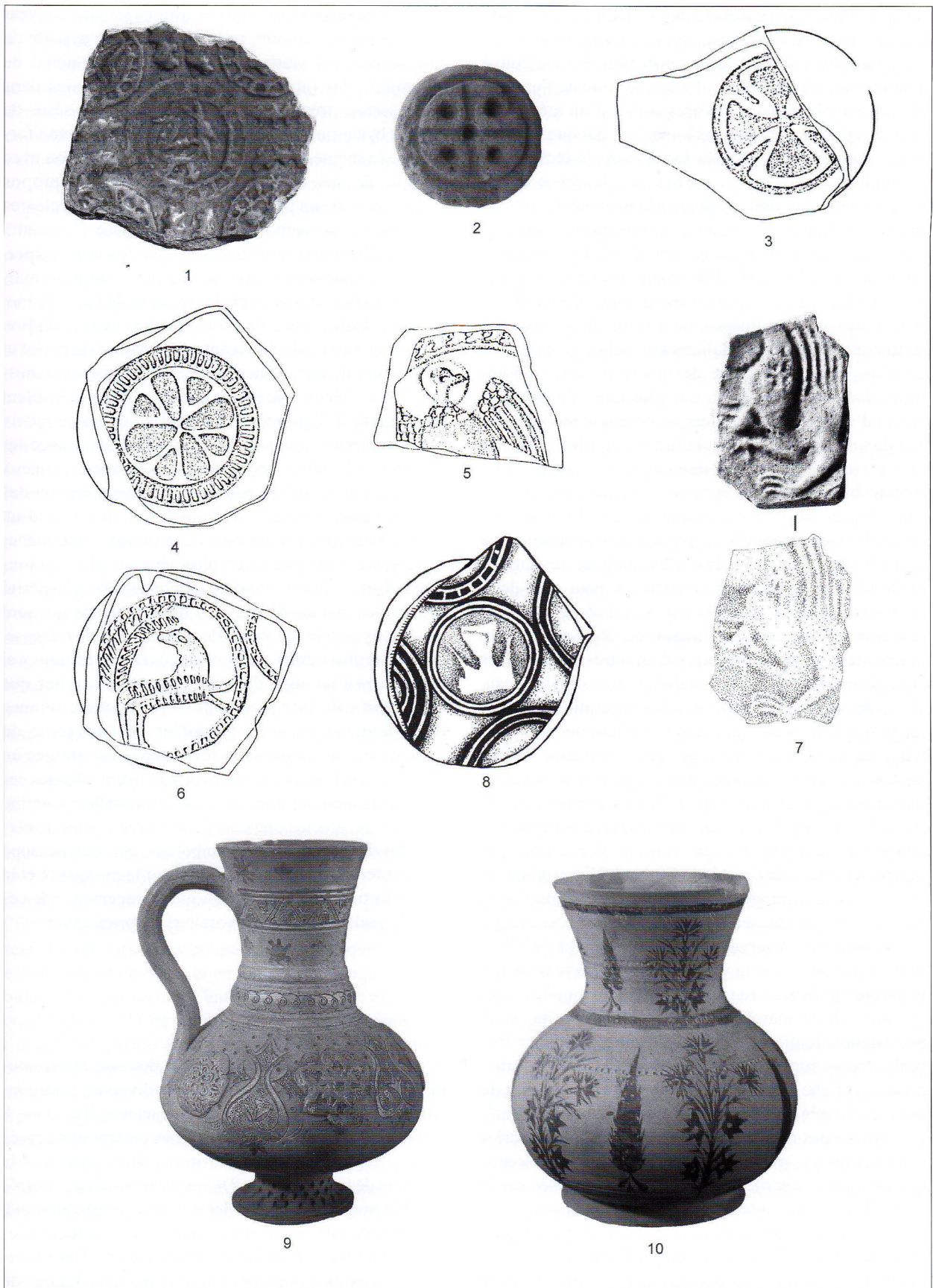
DES IMAGES MAGIQUES ESTAMPÉES POUR SE PROTÉGER DES DÉMONS

De la sphère domestique à celle de l'état, on scelle tout à Byzance. Les sceaux et les estampilles sont pré-

sents à tous les niveaux de la vie privée et publique, l'empreinte qu'ils laissent est essentielle comme garantie de la sécurité matérielle mais aussi spirituelle⁴⁵. Sceller n'est pas seulement une opération technique, les images attestent le caractère symbolique de cet acte. Les sceaux et les représentations qu'ils portent fonctionnent à la fois dans le monde du visible et de l'invisible. Dans la conduite de leurs affaires courantes, les marchands et les artisans font une utilisation extensive des sceaux et des cachets. Les fabricants de briques estampent leur production notamment avec des chrismes⁴⁶; les marchands de vins scellent les bouchons des amphores parfois avec le nœud de Salomon qui protège ainsi doublement le contenu de la jarre⁴⁷; les boulangers impriment leurs pains et leurs confiseries; et les médecins recourent à l'estampage dans la préparation des pilules⁴⁸. Dans ce contexte, l'utilisation de l'estampage dans l'artisanat potier, aux époques macédonienne et romaine, n'est pas en soi une pratique étonnante. Plusieurs matrices à estamper ont été retrouvées mais il faut prendre garde à ne pas les confondre avec les sceaux des pains d'Eucharistie et des pains d'eulogie⁴⁹. Les matrices utilisées par les boulangers sont réalisées en terre cuite, en bois ou en calcaire et leur diamètre est compris entre 5 et 10 cm. Celles effectivement employées pour la vaisselle, de taille semblable, sont fabriquées en terre cuite et une couche d'engobe et de glaçure les distingue des sceaux de pain eucharistique. On en recense un nombre assez limité: la matrice, trouvée à Pergame, datée du début du IX^e siècle⁵⁰, est un disque à surface légèrement convexe terminé par un bouton de préhension, réalisé en argile rouge, marqué d'une croix cantonnée de quatre points⁵¹; celle mise au jour sur l'agora d'Athènes, datée du dernier quart du XI^e ou des premières années du XII^e siècle, est ornée d'une croix dont chaque bras est séparé par une lettre⁵²; une matrice ornée d'une croix ponctuée a également été retrouvée à Thasos⁵³ (pl. I, 2). La plupart des vases à pâte blanche estampés sont des coupes assez plates et c'est généralement au fond de celles-ci et sur la panse que la matrice est appliquée. Un grand médaillon central constitue l'élément principal, il peut être seul ou entouré de plus petits cercles qui recouvrent alors presque toute la surface intérieure de l'objet⁵⁴. L'impression est souvent de mauvaise qualité et le motif est alors peu lisible, brouillé même par la glaçure. Trois explications ont été avancées pour justifier cet apparent manque de soin dans la réalisation du décor: 1) l'usure de la matrice; 2) la conséquence d'une production de masse rapidement exécutée⁵⁵; 3) des images qui ne sont pas décoratives mais un élément de contrôle caractérisant une étape de la fabrication, une sorte de marque en cours d'élaboration qui identifierait les productions de potiers individuels, envoyées ensuite ailleurs pour la glaçure et la cuisson. On peut aussi avancer que la fonction première de ces images n'est pas ornementale mais magique ce qui expliquerait la présence occasionnelle de ces impressions à des endroits où elles ne sont pas visibles, c'est-à-dire à l'intérieur de formes fermées ou sous les couvercles⁵⁶. Ce qui importe avant

tout c'est leur présence sur l'objet, qu'importe l'endroit où elles se trouvent et qu'importe la qualité de l'impression.

Au-delà de leur valeur esthétique et décorative, les représentations estampées sur la vaisselle cherchent, par le truchement de signes familiers à tous, à assurer une protection contre les nuisances causées par les forces démoniaques qui menacent constamment le Byzantin dans son quotidien. Ceci est d'autant plus nécessaire que les démons adorent s'installer dans les corps⁵⁷ et que la Possession s'opère par la bouche comme le signalent certaines *Vies*⁵⁸ – dans la *Vie* de St. Théodore de Sykeon, par exemple, les démons tentent de détruire le saint en empoisonnant ses aliments et ses boissons⁵⁹. Utiliser une vaisselle aux pouvoirs magiques, c'est protéger sa nourriture et donc soi-même. Considérer les « décors » de l'*Impressed White Ware* comme des signes protecteurs, explique par ailleurs que le répertoire iconographique de cette production, qui a duré deux siècles, soit aussi limité. Pour les images les plus récurrentes, une interprétation magique peut être proposée. C'est sans doute la croix qui est l'image la plus fréquemment représentée. Mettant en fuite les démons qui rôdent⁶⁰, le pouvoir apotropaïque de la croix est officiellement reconnu depuis que Constantin l'a utilisée sur un étendard impérial⁶¹. Selon la doctrine de l'Église, elle purifie les hommes et les objets de toute souillure; par le moyen du signe de la croix et, à l'abri de celle-ci, les croyants peuvent se protéger ou se purifier des esprits malins et du Diable comme il est déclaré lors du second Concile de Nicée⁶². La croix constitue donc certainement l'arme première du chrétien⁶³. Sur les vases, il en existe de divers types⁶⁴: des croix grecques cantonnées de quatre points; des croix avec des lettres associées; des croix de Malte⁶⁵ (pl. I, 3, 4). En outre, une erreur de lecture a conduit de nombreux archéologues à identifier comme des rosettes des chrismes – des monogrammes étoilés entourés d'une couronne – et des croix pattées à six ou huit branches⁶⁶ qui sont considérées comme une affirmation ou une acclamation triomphale en l'honneur du Christ et qu'on retrouve très fréquemment au fond des vases. Sont également privilégiées toutes les scènes qui évoquent la victoire du bien sur le mal tel que l'aigle héraldique (pl. I, 5) et l'aigle fondant sur sa proie⁶⁷ qui figurent symboliquement le Christ victorieux sur le pouvoir du Diable⁶⁸ ou la scène de chasse – un cavalier, accompagné de son chien, brandissant une épée ou une lance, qui terrasse un animal sauvage⁶⁹. L'image du *Holy Rider*, populaire dès le V^e siècle, apparaît sur des médailles, des bracelets de bras, des fibules, des boucles de ceinture et des jetons de terre⁷⁰. Le lion, ailé ou passant, est plus rare⁷¹ (pl. I, 6). Cet animal joue un rôle important dans l'imagerie byzantine – c'est un *topos* de l'iconographie impériale, un emblème du Christ et du *Basileus*. Il symbolise la puissance et combat l'esprit malfaisant et toutes ses manifestations⁷². De même que de nombreux reliefs de marbre des X^e-XII^e siècles figurent des combats entre animaux et des animaux affrontés de part et d'autre de l'Arbre de vie⁷³ – oiseaux, paons,



Pl. I. Fragments d'« Impressed White Wares » byzantines (1, 3-8) ; matrice à estamper (2) ; et vases ottomans de tin-i mahtum (9-10). 1, 7. D'après Papanikola-Bakirtzi, Mavrikiou et Bakirtzis, *Byzantine Glazed Pottery in the Benaki Museum, Athènes*, 1999, p. 41 : 71, p. 47, p. 38 : 51. 2. Photo Ch. Giros. 3, 4, 5, 6. D'après Ch. Vogt, *La céramique byzantine au musée du Louvre*, 1990, pl. 1, pl. 7. 8. D'après J. Čimbuleva, *Nessebre II, Sofia*, 1980, p. 229 : 82. 9, 10. D'après G. Curatola éd., *Eredità dell' Islam. Arte Islamica in Italia, Venise*, 1993, p. 387, cat. n° 235, 235 b.

lions, griffons – on rencontre sur plusieurs coupes à pâte blanche de telles scènes estampées⁷⁴. La représentation des quatre symboles des Évangélistes sur un vase trouvé à Sainte-Irène à Istanbul⁷⁵ – l’ange, le taureau, l’aigle et le lion sont placés dans des arcs autour d’un médaillon central – prend tout son sens lorsqu’on sait que les *Vies* recommandent pour chasser les démons la lecture des Évangiles⁷⁶. Sur d’autres coupes, des hommes et des femmes, vêtus à l’antique, priant à la manière des orants, renvoient à la prière qui est un des moyens de mettre en fuite les esprits surnaturels⁷⁷ (pl. I, 8). Les quelques pêcheurs installés au bord de rivages sont peut-être une évocation des âmes chrétiennes sauvées et vivifiées⁷⁸. Aux côtés de ces images de nature chrétienne, on trouve aussi des représentations à caractère profane. Les combats mettant en scène des guerriers vêtus à l’antique, lance à la main ou des guerriers s’affrontant, armés d’épées et de boucliers, montrent le monde rempli de tumulte et illustrent la lutte contre les forces du mal et les puissances démoniaques⁷⁹. L’image d’un homme brandissant une épée face à un personnage couronné représenté en buste et tenant à la main un sceptre ou un flambeau⁸⁰ rappelle un phylactère alexandrin de la seconde moitié du III^e siècle ou des amulettes de Smyrne et de Constantinople sur lesquels on peut voir deux bustes affrontés de la Lune et du Soleil respectivement couronnés d’un croissant lunaire ou d’un diadème et tenant un flambeau. Associés à d’autres images, ces figurations combattent les maladies et les maléfices⁸¹. Parmi les animaux composites, les Byzantins considèrent le griffon comme une œuvre authentique du Créateur⁸² et cette représentation, qu’on retrouve sur de nombreux vases⁸³, possède dans la tradition orientale une valeur apotropaïque⁸⁴ (pl. I, 7). Les nombreux volatiles observés également sur les *Impressed White Wares* attirent quant à eux la bonne fortune. Pour sa part, le scorpion protège de l’esprit du Diable⁸⁵. L’interprétation magique de ces images est renforcée encore par l’inscription en grec incisée sur un fragment de céramique à pâte blanche conservé à Londres⁸⁶. On y lit *PHOS* et *ZOE* ou la lumière et la vie. Deux mots qui renvoient à la parole du Christ « Je suis la lumière du monde : celui qui me suit ne marchera plus dans l’obscurité, mais possédera la lumière de la vie » (Jean 8 : 12). Cette formule, fréquemment associée à la croix sous la forme d’un acrostiche, est souvent présente sur les linteaux de porte du VI^e siècle en Syrie ; elle protège les ouvertures⁸⁷. Le pouvoir des mots peut être utilisé seul ou associé à celui des images mais, de la même façon que les scènes précédemment décrites, cette inscription incisée sur la vaisselle barre la route aux forces démoniaques.

La fonction apotropaïque des céramiques à pâte blanche estampée est confortée par l’examen des productions byzantines postérieures au début du XII^e siècle qui montre le maintien sur la longue durée du caractère magique de la vaisselle. En effet, les liens établis entre toute une série de vases incisés et le monde surnaturel existent encore sous diverses formes à l’époque paléologique comme l’a exposé H. Maguire⁸⁸. Ainsi le dragon

qui, avec le serpent, est une des formes les plus souvent revêtues par le démon⁸⁹, représenté sur une assiette de Chersonèse, est vaincu ou contrôlé par le nœud de Salomon⁹⁰ ; les rapaces maintenant leurs proies dans leurs serres, très nombreux sur toute une série de coupes byzantines, illustrent le succès et la bonne fortune de la même façon que le lion, figuré seul ou avec le fruit de ses chasses. Afin d’étayer son propos H. Maguire cite un passage d’un codex du XV^e siècle très explicite sur la symbolique de ces animaux chassant⁹¹. Il s’agit d’un charme destiné à éloigner les démons pervers et diffamateurs : « Faites en des moutons mais faites-moi berger. Faites en des freux mais faites de moi un aigle. Faites d’eux des ânes et faites de moi un lion rugissant, ainsi... ils ne seront pas capables de parler et de me faire du tort ». On peut lire aussi dans un manuscrit du XIV^e siècle : « de même que les oiseaux s’envolent rapidement à l’approche de l’aigle, et les animaux s’enfuient par crainte du lion, faites en sorte avec les ennemis ». D’autres textes séculiers, notamment ceux d’Achmet au X^e siècle, touchant à l’interprétation des rêves ou *oneirocritica*⁹², indiquent que la vision d’un aigle perché sur un arbre est un bon présage pour mener une affaire à bien ; de façon plus générale, il s’agit toujours d’une figure positive apportant la prospérité comme les visions d’éperviers ou de faucons qui sont des signes de joie, de santé, de puissance et de richesse. Des écrits plus tardifs confirment ces interprétations « si vous rêvez d’un aigle dans votre sommeil, sachez que cela signifie du bien pour vous, soyez heureux et louez Dieu pour ne pas avoir à souffrir de l’adversité du démon » ou encore « si vous rêvez que vous capturez un faucon, c’est la richesse pour votre maison ». Toutes ces images fréquemment incisées sur la vaisselle byzantine des XII^e-XIV^e siècles ont sans doute eu aux yeux de certains Byzantins une valeur symbolique qui nous échappe au premier abord mais qui concernait la prospérité et la bonne fortune. Cela peut expliquer la récurrence de ces motifs quels que soient les ateliers de production.

*
* *

Pour se prémunir des attaques des esprits surnaturels, le Byzantin peut recourir à diverses pratiques telles que la prière ou le port de phylactères, il peut aussi s’entourer d’objets frappés de signes protecteurs censés faire barrage aux démons. Parmi ces objets familiers, la vaisselle de type *Impressed White Ware* possède un triple pouvoir magique. Le premier pouvoir, prophylactique, est peut-être naturellement contenu dans la matière elle-même, une argile blanche, en référence à la *Terra Lemnia* ; le deuxième pouvoir est assuré par la technique de l’estampage et enfin les symboles et les représentations apotropaïques assurent l’ultime barrière protectrice. Cette vaisselle magique des époques macédonienne et comnène est sans doute l’illustration d’un système sophistiqué et complexe de croyances appartenant à une

tradition ancienne mis en place longtemps auparavant, à l'époque paléochrétienne.

L'utilisation de coupes antidotes et curatives pour se soigner ou de vases magiques pour se protéger des démons n'est pas une coutume exclusivement byzantine comme le montrent divers objets appartenant à d'autres cultures et à différentes époques. Ainsi, en Iraq aux VI^e-VII^e siècles, nous savons, grâce aux découvertes de Nippur en Mésopotamie, que des coupelles renversées sont disposées dans le coin des pièces pour emprisonner les mauvais esprits. Sur la surface interne de l'une d'entre elles, un texte incantatoire peint en écriture syriaque se déroule en spirale à partir du fond; l'absorption d'un liquide répandu à l'intérieur aurait eu des effets bénéfiques pour soigner les maladies⁹³. Cette pratique est également attestée dès l'époque zanguide comme le prouve une coupe en alliage cuivreux – ces alliages complexes étaient censés révéler la présence de poisons – couverte de formules magiques réalisée, à la fin du XII^e siècle, pour le prince Nûr al-Dîn⁹⁴. Une longue inscription incisée sur ce vase en donne clairement sa fonction: « Cette coupe bénie est bonne pour tous les poisons. Elle réunit des vertus curatives prouvées, pour les morsures de serpent, de scorpion et la fièvre, pour les femmes en couches, les douleurs abdominales provoquées par l'ingestion de terre, les morsures du chien enragé, pour le mal de ventre et la colique, pour la migraine et les élancements, pour la fièvre hépatique et biliaire, pour donner des forces, arrêter les hémorragies, pour les douleurs thoraciques, pour les yeux et [contre] le mauvais oeil, pour l'ophtalmie et le catarrhe, pour les ulcères de la peau, pour délivrer des mauvais sorts, et pour toutes les maladies et affections. Celui qui y boit de l'eau, de l'huile ou du lait sera guéri par l'aide du Dieu tout-puissant. Elle a été élaborée lorsque le soleil était dans le Lion, et gravée pour le sultan al-Malik al-'Âdil Mahmud ibn Zangî, en l'an 565 ». Ainsi au contact des signes magiques et des images gravés sur l'objet ces divers liquides gagnent un pouvoir guérisseur. Le recours à ces coupes prophylactiques semble être fort prisé en Syrie et en Égypte à l'époque ayyoubide – une quinzaine d'entre elles auraient été faites pour Saladin⁹⁵. Ces coupes islamiques présentent à l'intérieur et parfois à l'extérieur divers éléments gravés, des versets coraniques et des formules incantatoires, des noms divins, des signes zodiacaux et cabalistiques, des figures antro- et zoomorphes et des chiffres arabes en séries ou disposées en « carrés magiques ». Au XVI^e siècle de tels ustensiles – des tasses et des coupes ensorcelées – sont encore utilisées par les musulmans de Terre Sainte comme en témoigne un missionnaire occi-

dental qui écrit « Les habitants boivent dans ces tasses de cuivre, où sont gravées des paroles inconnues et pernicieuses, avec des figures de vipères, de scorpions et d'araignées et d'autres bêtes afin d'être préservés et guéris de toutes sortes de venins »⁹⁶. En Chine et au Proche-Orient, les porcelaines et les céladons sont aussi utilisés à des fins prophylactiques⁹⁷ – ils exsudent au contact de substances empoisonnées, fixent la lie de tout ce qu'on y verse et favorisent la vitalité de ceux qui les emploient⁹⁸. D'autres productions chinoises d'époque Qing de la fin XVIII^e siècle, fabriquées dans le Jiangxi, destinées au marché musulman, présentent en motif central un décor dit « au carré magique », créé par les astrologues arabes au IX^e siècle, est considéré dans le monde musulman comme un talisman capable de protéger des dangers et des démons⁹⁹. Il possède aussi des pouvoirs de guérison. Ce type de décor a connu un fort succès dans les pays musulmans aux XVIII^e et XIX^e siècles et des coupes ornées de « carré magique » ont été exportées en Indonésie, en Malaisie, en Inde, au Proche- et au Moyen-Orient. C'est à l'Inde moghole, du XVII^e siècle, qu'on attribue un bol magique en cuivre¹⁰⁰. Là encore magie coranique et extraits de sourates, invocations divines et rangées numériques, auxquels on a ajouté des amulettes en forme de poissons accrochées au marli qui ont un rôle prophylactique dans la médecine populaire proche-orientale, guérissent de mille maux. Les supports des inscriptions talismaniques peuvent aussi être des récipients de terre sur lesquels les formules sont tracées à l'encre noire. Le liquide – de l'eau, de l'huile ou du lait – versé à l'intérieur des bols s'imprègne alors des vertus merveilleuses des inscriptions et des figures magiques. Une coupe de ce type, datée du XVIII^e siècle, est apparue récemment dans les fouilles de la Citadelle de Damas. Enfin, l'usage de vaisselle pour chasser les démons ne s'est pas encore tout à fait perdu en Méditerranée. Au début du XX^e siècle, on pouvait voir dans les villages de Moyenne et de Haute-Égypte ainsi que dans le Fayoum, une assiette insérée dans le mur au-dessus des portes des maisons aisées. Placée bien en évidence pour attirer les regards envieux chargés de malheur, elle les détournait de la maison et assurait une sauvegarde contre tout maléfice¹⁰¹.

Comme en témoignent les données matérielles et textuelles, dans l'Orient chrétien et islamique, quelles que soient les cultures, les religions et les époques, il apparaît que la vaisselle sert souvent de support à différents types d'images et d'inscriptions destinés à guérir de maladies diverses et à protéger des démons. On regrettera que les sources écrites ne renseignent pas sur l'efficacité de telles pratiques.

Notes

1. H. Saradi-Mendelovici, « Christian Attitudes toward Pagan Monuments in Late Antiquity and their Legacy in Later Byzantine Centuries », *Dumbarton Oaks Papers*, 44, 1990, p. 55-56.
2. P. Ioannou, *Démonologie populaire – démonologie critique au XI^e siècle. La vie inédite de S. Auxence par M. Psellos*, Otto Harrassowitz-Wiesbaden, 1971, p. 14-21 ; J. Grosdidier de Matons, « Psellos et le monde de l'irrationnel », *Travaux et Mémoires*, 6, 1976, p. 325.
3. E. Patlagean, « Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale », *Annales Économies-Sociétés-Civilisations*, 23,1, 2, 1968, p. 106-126.
4. Ioannou, *op. cit.*, 1971, p. 22-25 ; A. Guillou, *La civilisation byzantine*, Paris, 1974, p. 386, 392-394.
5. J. Stannard, « Aspects of the Byzantine Materia Medica », *Dumbarton Oaks Papers*, 38, 1984, p. 210 ; G. Schlumberger, « Amulettes byzantines anciennes destinées à combattre les maléfices et les maladies », *Revue des études grecques*, 5, 1892, p. 76 ; V. Laurent, « Amulettes byzantines et formulaires magiques », *Byzantinische Zeitschrift*, 36, 1936, p. 300-315 ; A. Grabar, « Amulettes byzantines du Moyen Age », *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris, 1974, p. 531-541.
6. H.J. Magoulias, « The Lives of Byzantine Saints as Sources of Data for the History of Magic in the Sixth and Seven Centuries A.D. : Sorcery, Relics and Icons », *Byzantion*, XXXVII, 1967, p. 228-269.
7. D. de F. Abrahamse, « Magic and Sorcery in the Hagiography of the Middle Byzantine Period », *Byzantinische Forschungen*, 8, 1982, p. 3-17.
8. E. Coche de La Ferté, *L'art de Byzance*, Paris, 1981, p. 151, 153 ; R.P.H. Greenfield, « Some Late Byzantine Theories about the Materiality of Demons », *Byzantine Studies Conference Abstracts*, 12, 1986, p. 52 et ss. ; *idem*, « Sorcery and Politics at the Byzantium Court in the Twelfth Century : Interpretations of History », dans R. Beaton, Ch. Roueche éd., *The Making of Byzantine History*, Aldershot, Variorum, 1993, p. 79-90.
9. Saradi-Mendelovici, *op. cit.*, 1990, p. 56, 57, 59 ; P. Ioannou, « Les croyances populaires démonologiques au XI^e siècle à Byzance », *6^e Congrès international des études byzantines, Actes*, Paris, 1950, p. 245-260 ; *idem*, *op. cit.*, 1971.
10. E. Kitzinger, « The Cult of the Images before Iconoclasm », *Dumbarton Oaks Papers*, 8, 1954, p. 94 : Theodoret rapporte que vers 450 des images de Saint Syméon-Stylite sont placées comme *apotropaia* à l'entrée des ateliers de Rome, révélant l'usage du portrait du saint dans son aspect prophylactique. Magoulias, *op. cit.*, 1967, p. 228-269.
11. J.M. Spieser et A. Cutler, *Byzance médiévale 700-1204*, Paris, 1996, p. 12 ; H. Maguire, « Magic and the Christian Image », dans H. Maguire, *Byzantine Magic*, Washington D.C., Dumbarton Oaks, 1995, p. 51-71.
12. E.D. Maguire, H. Maguire et M.J. Duncan-Flowers, *Art and Holy Powers in the Early Christian House*, cat. de l'exposition du Krannert Art Museum, Urbana, IL, 1989.
13. H. Maguire, *op. cit.*, 1989, p. 2.
14. H. Maguire, « Magic and Geometry in Early Christian Floor, Mosaics and Textiles », *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 44, 1994, p. 265, 267.
15. H. Maguire, « Garments Pleasing to God : the Significance of Domestic Textile Designs in the Early Byzantine Period », *Dumbarton Oaks Papers*, 44, 1990, p. 215-224.
16. A. Kartsonis, « Protection against all Evil : Function, Use and Operation of Byzantine Historiated Phylacteries », *Byzantinische Forschungen*, XX, 1994, p. 99, 101.
17. Estamper : imprimer en relief ou en creux sur un support l'empreinte gravée sur un moule ou une matrice.
18. A partir du matériel trouvé au cours des fouilles de l'église Saint-Polyeucte / Saraçhane, J.W. Hayes a établi une classification basée sur la pâte. Ce groupe apparaît sous l'appellation de *Glazed White Ware II*. Voir J.W. Hayes, *Excavations at Saraçhane in Istanbul*, vol. 2, *The Pottery*, Princeton University Press, 1992, p. 18-29. Sur ces principales découvertes voir U. Peschlow, G. et S. Sismanoglou, « Byzantinische Keramik aus Istanbul. Ein Fundkomplex bei der Irenenkirche », *Istanbul Mitteilungen*, 27-28, 1977-78, p. 363-414 ; Ch. Morgan, *Excavations at Corinth XI : the Byzantine Pottery*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1942, p. 42-49 ; G. Sanders, *Byzantine Glazed Pottery at Corinth to c. 1125*, PhD Dissertation, University of Birmingham, 1995, p. 77, 259 ; F. Waage, « Excavations in the Athenian Agora. The Roman and Byzantine Pottery », *Hesperia*, 2, 1933, p. 321-322 ; A.L. Jakobson, *Ceramics and Ceramic Production in Medieval Crimea* (en russe), Léningrad, 1979, p. 83-93 ; J. Čimbuleva, « Vases à glaçure en argile blanche de Nessèbre (IX^e-XII^e siècles) », *Nessèbre*, II, Sofia, 1980, p. 214-228.
19. A.H.S. Megaw et R.E. Jones, « Byzantine and Allied Pottery : a Contribution by Chemical Analyses to Problems of Origin and Distribution », *Annual of the British School at Athens*, 78, 1983, p. 256-268.
20. R.B. Mason, M. Mundell et C. Mango, « Glazed 'Tiles of Nicomedia' in Bithynia, Constantinople and Elsewhere », dans C. Mango et G. Dagron éd., *Constantinople and its Hinterland*, Aldershot, 1995, p. 323-325.
21. F.W. Hasluck, « Terra Lemnia », *Annual of the British School at Athens*, 9, 1909-1910, p. 220-231 ; *idem*, *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford, 1929, p. 671-688 ; J. Raby, « Terra Lemnia and the Potteries of the Golden Horn : an Antique Revival under Ottoman Auspices », *Byzantinische Forschungen*, XXI, 1995, p. 305-342.
22. Hasluck, *op. cit.*, 1929, p. 672-673.
23. Sur toutes ces sources européennes voir Raby, *op. cit.*, 1995.
24. Voir le récit qu'en fait un médecin arménien de la cour du sultan, Amirtovlat' d'Amasya, qui fait référence sous le terme *tin-i mahtun* à la Terra Lemnia. Raby, *op. cit.*, 1995, p. 324-325.
25. Sur ce point, voir les résultats obtenus par les médecins européens et arabes grâce à ce traitement dans Raby, *op. cit.*, 1995, p. 313.
26. *Ibidem*, p. 332-335, fig. 2-4, 5-7.
27. Ces vases coûtent à peu près deux fois plus chers que les porcelaines chinoises importées pourtant hors de prix. E. Çelebi, *Seyahatnamesi*, N. Asim éd., I, Istanbul, 1896, p. 395, lignes 13-14.
28. Raby, *op. cit.*, 1995, p. 331.
29. Sur ce point voir en particulier Hasluck, *op. cit.*, 1909-1910, p. 220 ; M. Rogers, « Plate and its Substitutes in Ottoman Inventories », dans M. Vickers éd., *Pots and Pans*, 1985 (*Oxford Studies in Islamic Art*, 3) p. 132.
30. Hasluck, *op. cit.*, 1909-1910, p. 227-230.
31. Voir les témoignages d'Alexandre Conze et Henry Tozer. Raby, *op. cit.*, 1995, p. 308, 321.
32. *Ibidem*, p. 311.
33. *Ibidem*, p. 322.
34. J. Scarborough, « Early Byzantine Pharmacology », *Dumbarton Oaks Papers*, 38, 1984, p. 221.

35. G. Litavin, « Malade et médecin à Byzance, XI^e-XIV^e siècles. Remarques sur le Cod. Plut. VII 19 de la bibliothèque de Lorenzo de Medici à Florence », dans E. Patlagean éd., *Maladie et société à Byzance*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1993, p. 97-101.
36. O. Temkin, « Byzantine Medicine: Tradition and Empiricism », *Dumbarton Oaks Papers*, 16, 1962, p. 100; V. Nutton, « From Galen to Alexander: Aspects of Medicine and Medical Practise in Late Antiquity », *Dumbarton Oaks Papers*, 38, 1984, p. 8.
37. *Ibidem*, p. 109.
38. G. Vikap, « Art, Medicine, and Magic in Early Byzantium », *Dumbarton Oaks Papers*, 39 1984, p. 68-69.
39. *Ibidem*, p. 69-70.
40. *Ibidem*, p. 73.
41. H.W. Lowry, *Fifteenth Century Ottoman Realities, Christian Peasant Life on the Aegean Island of Lemnos*, Eren éd., Istanbul, 2002.
42. *Ibidem*, p. 157-158.
43. *Ibidem*, p. 161.
44. *Ibidem*, p. 162.
45. G. Vikan et L. Nesbitt, *Security in Byzantium: Locking, Sealing and Weighing*, Washington D.C., 1980, p. 15.
46. E. Mamboury, « Les briques byzantines marquées du chrisme », *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'histoire orientale et slave*, IX, 1949, p. 449-462.
47. E.D. et H. Maguire et Duncan-Flowers, *op. cit.*, 1989, p. 4.
48. Pour divers exemples de ces objets, *ibidem*, p. 86-87.
49. G. Galavaris, *Bread and the Liturgy. The Symbolism of Early Christian and Byzantine Stamps*, Madison, 1970. Pour une bibliographie récente détaillée voir Y.D. Varalis, « Un sceau paléochrétien de pain eucharistique de l'agora d'Argos », *Bulletin de correspondance hellénique*, 118, 2, 1994, p. 331-342.
50. A.H.S. Megaw, « A Byzantine Potter's Stamp? », *Archaiologika Analekta ex Athenon*, I, 1968, p. 197-200.
51. On trouve ce décor notamment sur un vase à pâte blanche découvert dans l'atrium de Sainte-Sophie et sur un fond de cruche provenant des fouilles du Grand Palais de même que sur un vase conservé à Berlin.
52. A. Frantz, « Middle Byzantine Pottery in Athens », *Hesperia*, 7, 2, 1938, p. 441, fig. 2.
53. Je remercie Ch. Giros pour cette information et pour la photographie.
54. L'étude du matériel de Corinthe a montré que le décor couvrant se développe dans la seconde moitié du XI^e siècle. Sanders, *op. cit.*, 1995, p. 260.
55. D. Papanikola-Bakirtzi, F.N. Mavrikiou et Ch. Bakirtzis, *Byzantine Glazed Pottery in the Benaki Museum*, Athènes, 1999, p. 37.
56. Hayes, *op. cit.*, 1992, p. 21.
57. Ioannou, *op. cit.*, 1971, p. 14-15.
58. *Ibidem*, p. 20.
59. Magoulias, *op. cit.*, 1967, p. 235.
60. D.I. Pallas, « Une note sur la décoration de la chapelle de Haghios Vasileios de Sinassos », *Byzantion*, 48, 1, 1978, p. 215-216.
61. Kartsonis, *op. cit.*, 1994, p. 95; pour des exemples de son pouvoir, voir Magoulias, *op. cit.*, 1967, p. 240, 250 et Ioannou, *op. cit.*, 1971, p. 22.
62. « Next to the sign of the precious and life-giving cross, venerable and holy icons – made of colours, pebbles, or any other material that is fit – may set in the holy churches of God, on holy utensils, vestments, on walls and boards, in houses and in streets ». Mansi 13: 377 CD. traduit par D.J. Sahas, *Icon and Logos. Sources in the Eight Century Iconoclasm*, Toronto, 1986, p. 179.
63. *Oxford Dictionary of Byzantium*, 1, New York-Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 550-551; Maguire, *op. cit.*, 1995, p. 61.
64. Pour divers exemples se reporter aux publications citées note 18 et dans les notes ci-dessous.
65. Voir notamment Chr. Vogt, *La céramique byzantine au musée du Louvre*, Mémoire de DEA, Paris, 1990, vol. II, pl. 7; Papanikola-Bakirtzi, Mavrikiou et Bakirtzis, *op. cit.*, 1999, p. 44, n° 63.
66. Ils ont remarqué uniquement les espaces laissés entre les bras. Voir pour de tels motifs Mamboury, *op. cit.*, 1949, p. 449-462.
67. O. Koyunoglu, « Byzantine Pottery from the Palace of Justice. Excavations at Istanbul », *Annual of the Archaeological Museum of Istanbul*, XVIII, 5, 1952, p. 40; Peschlow, G. et S. Sismanoglou, *op. cit.*, 1977-78, pl. 127 n°6, 136 n°4; Čimbuleva, *op. cit.*, 1980, p. 218; Chr. Vogt, « Céramiques IX^e-XII^e siècle », dans le cat. de l'exp. *Byzance, l'art byzantin dans les collections publiques françaises*, Paris, musée du Louvre, 1992-1993, p. 385, n° 290.
68. G. Ferguson, *Signs and Symbols in Christian Art*, New York, 1961, p. 5; *Oxford Dictionary of Byzantium*, *op. cit.*, 1, 1991, p. 669.
69. Pour quelques exemples voir : A.L. Jakobson, « La céramique médiévale en tant que phénomène historique (en russe) », *Vizantijskij vremennik*, 39, 1978, pl. 1 a; *idem*, *op. cit.*, 1979, fig. 55; Peschlow, G. et S. Sismanoglou, *op. cit.*, 1977-78, pl. 128, n°6; Čimbuleva, *op. cit.*, 1980, pl. XVI n°83; Vogt, *op. cit.*, 1990, pl. 4.
70. *Oxford Dictionary of Byzantium*, *op. cit.*, 2, 1991, p. 941.
71. Morgan, *op. cit.*, 1942, pl.; Vogt, *op. cit.*, 1990, pl. 5; Hayes, *op. cit.*, 1992, pl. 5 j.
72. *Oxford Dictionary of Byzantium*, *op. cit.*, 2, 1991, p. 1231-1232.
73. Coche de La Ferté, *op. cit.*, 1981, p. 356-357.
74. Jakobson, *op. cit.*, 1978, pl. 2; Čimbuleva, *op. cit.*, 1980, p. 222, pl. 12, n°65, 66, pl. 14, n°77.
75. Peschlow, G. et S. Sismanoglou, *op. cit.*, 1977-78, pl. 127, n°4.
76. Ioannou, *op. cit.*, 1950, p. 257.
77. Čimbuleva, *op. cit.*, 1980, p. 227, pl. XV n°80, p. 229, pl. XVI n°81 et 82; Papanikola-Bakirtzi, Mavrikiou et Bakirtzis, *op. cit.*, 1999, p. 38, n° 50, p. 47, n°69.
78. Hayes, *op. cit.*, 1992, pl. 4 a.
79. Morgan, *op. cit.*, 1942; Peschlow, G. et S. Sismanoglou, *op. cit.*, 1977-78, pl. 128, n°5.
80. Koyunoglu, *op. cit.*, 1952, p. 40.
81. A. Sorlin-Dorigny, « Phylactère alexandrin contre les épistaxis », *Revue des études grecques*, 4, 1891, p. 287-377; Schlumberger, *op. cit.*, 1892, p. 76.
82. H. Maguire, « The Profane Aesthetic in Byzantine Art and Literature », *Dumbarton Oaks Papers*, 53, 1999, p. 192; S. Čurčić, « Some Uses (and Reuses) of Griffins in Late Byzantine Art », dans *Byzantine East, Latin West, Art Historical Studies in Honor of Kurt Weitzmann*, Princeton, 1995, p. 597-601.
83. Jakobson, *op. cit.*, 1978, fig. 1, b; *idem*, *op. cit.*, 1979, fig. 54; Hayes, *op. cit.*, 1992, pl. 5 c; Papanikola-Bakirtzi, Mavrikiou et Bakirtzis, *op. cit.*, 1999, p. 42-43, n°56-58.
84. *Oxford Dictionary of Byzantium*, *op. cit.*, 1991, 2, p. 884.
85. Peschlow, G. et S. Sismanoglou, *op. cit.*, 1977-78, pl. 129, n°1

86. K. Dark, *Byzantine Pottery*, Tempus Publishing, Gloucestershire, 2001, pl. 22.
87. E.D. et H. Maguire et Duncan-Flowers, *op. cit.*, 1989, p. 21 ; J.M. Spieser, « Décor de portes et hiérarchisation de l'espace dans les églises paléochrétiennes », *Klio*, 77, 1995, p. 433-445.
88. H. Maguire, « Feathers Signify Power: The Iconography of Byzantine Ceramic from Serres », *Oi Serres kai periochi tous apo tin archaia sti metabyzantini koinonia*, t. B', Thessalonique, 1998, p. 383-398.
89. Ioannou, *op. cit.*, 1950, p. 251.
90. Le roi Salomon était capable de contrôler les forces diaboliques grâce à une bague donnée par Dieu sur laquelle était figuré le *pentalpha*: Vikan, *op. cit.*, 1984, p. 69, 70, 79.
91. Maguire, *op. cit.*, 1998, p. 388.
92. *Ibidem*, p. 388-390.
93. J. Moulhierac, *Céramiques du monde musulman*, Paris, 1999, p. 84.
94. N. Nassar et A. von Gladiss, dans *L'Orient de Saladin. L'art des Ayyoubides*, exp. de l'Institut du Monde Arabe, Paris 2001-2002, p. 211, notices 223 et 224.
95. E. Savage-Smith, « Magic Medicinal Bowls », dans F. Maddison et E. Savage-Smith, *Science, Tools and Magic*, J. Raby sér. éd., Londres et Oxford, 1997 (Nasser Khalili collection of Islamic Art n° 12, vol. 2), p. 72-100 ; A.V. Gladiss, « Medizinische Schalen. Ein islamisches Heilrre fahren und sein mittelalterlichen Hilfsmittel », *Damaszener Mitteilungen*, 11, 1999, p. 147-163.
96. A. Roşu, « Une coupe magique d'époque moghole au musée Guimet », *Journal asiatique* CCLXXX, n°3-4, 1992, p. 260.
97. E. Schmitt, « Einige Verwendungen pulverisierten Porzellans in der Chinesischen Medizin », dans *Studien zur Geschichte und Kultur des Nahen und Fernen Ostens*, Leyde, 1935, p. 211-216.
98. Dans le monde islamique ces vertus sont biens connues. Au XIII^e siècle, Nasir eddin at-Tusi, dans son ouvrage sur les pierres précieuses le *Tensuk-name-i-Ilkhani* destiné au grand Mongol ilkhanide Hulagu, vante les mérites de la vaisselle de table chinoise. Dans sa description des manufactures de porcelaine chinoise, le Turc 'Ali Ekber, qui séjourna plus de trois ans en Chine au début du XVI^e siècle, indique les qualités de la porcelaine. P. Kahle, « Chinese Porcelain in the Lands of Islam », *Transaction of the Oriental Ceramic Society*, 1940-41, p. 37, 39, 40.
99. Savage-Smith, « Magic-Medicinal Bowls », *op. cit.*, 1997, p. 101-103 ; *L'Odyssée de la porcelaine chinoise. Collections du musée national de céramique, Sèvres et du musée national Adrien Dubouché, Limoges*, Paris, 2004, p. 237-240
100. Roşu, *op. cit.*, 1992, p. 251-277.
101. J. Lozach et G. Hug, *L'habitat rural en Égypte*, Le Caire, 1930, p. 93.