



**HAL**  
open science

## Les églises d'Alexandrie : questions de méthode

Jean Gascou

► **To cite this version:**

Jean Gascou. Les églises d'Alexandrie : questions de méthode. *Etudes Alexandrines*; Alexandrie médiévale 1, 1998, 3, pp.23-44. halshs-00009506

**HAL Id: halshs-00009506**

**<https://shs.hal.science/halshs-00009506>**

Submitted on 8 Mar 2006

**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.

Article paru dans „Alexandrie  
médiévale 1, Etudes  
alexandrines 3“, 1998 -  
Institut Français d'Archéologie  
Orientale

## Les églises d'Alexandrie : questions de méthode

D'APRÈS les inventaires d'A. Calderini<sup>1</sup>, A. Adriani<sup>2</sup> et A. Martin<sup>3</sup>, d'après aussi mes recherches inédites, on compte actuellement pour l'antique Alexandrie (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles) quelque cinquante édifices cultuels chrétiens nommément désignés<sup>4</sup>. L'examen critique de la documentation disponible m'a convaincu que les faits et la perspective appellent des révisions. En attendant de pouvoir présenter au public savant un catalogue raisonné des églises alexandrines, voici quelques considérations de méthode illustrées par quelques exemples.

### LES SOURCES

À défaut de sources archéologiques<sup>5</sup>, les recherches de topographie culturelle alexandrine se fondent en premier lieu sur des sources historiques antiques et médiévales : témoins directs comme saint Athanase, historiens de bonne qualité comme Socrate. Des auteurs comme Rufin, Sozomène et Jean de Nikiou, moins exacts que Socrate, relèvent à certains égards de l'hagiographie. On peut néanmoins en tirer parti, en s'inspirant de

Il m'est agréable de remercier ici B. Flusin et J.-M. Spieser qui, sans que leur responsabilité soit engagée, m'ont communiqué d'utiles références bibliographiques et donné des conseils de méthode sur des points de langue et d'archéologie urbaine et religieuse.

<sup>1</sup> A. CALDERINI, *Dizionario dei nomi geografici e topografici dell'Egitto greco-romano* I, I, Le Caire, 1935, p. 55-205, sp. p. 165-178 (ci-après CALDERINI).

<sup>2</sup> A. ADRIANI, *Repertorio d'Arte dell' Egitto Greco-Romano* C, III, Palerme, 1966 (ci-après ADRIANI).

<sup>3</sup> A. MARTIN, «Les premiers siècles du christianisme à Alexandrie, essai de topographie religieuse», *REAug* 30, 1984, p. 211-225 (ci-après MARTIN 1984). Une partie de

cette étude est reprise par l'auteur dans son récent *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV<sup>e</sup> siècle (328-373)*, Rome, 1996, p. 141-153 (ci-après MARTIN 1996).

<sup>4</sup> *La vie anonyme de Jean l'Aumônier* va jusqu'à soixante-dix établissements «orthodoxes» (chalcédoniens) pour le début du VII<sup>e</sup> siècle (voir V. DÉROCHE, *Études sur Léontios de Néapolis*, Uppsala, 1995, p. 138).

<sup>5</sup> Le bilan dressé par B. TKACZOW, «Archaeological Sources for the Earliest Churches in Alexandria», *Coptic Studies*, Varsovie, 1990, p. 431-435 est mince. Peu de vestiges *in situ*; surtout des éléments architecturaux. L'auteur exprime de fortes réserves sur les localisations traditionnelles.

l'étude d'histoire littéraire de J. Schwartz sur la fin du Sérapéum, qui est exemplaire du point de vue de la méthode<sup>6</sup>. Plus que mes devanciers, j'ai recouru à la littérature hagiographique alexandrine grecque, copte et arabe (vies, passions et panégyriques de saints, recueils de miracles, homélies). Dans ces textes, les allusions à des lieux de culte sont souvent entourées de traits merveilleux et les contradictions topographiques et historiques ne manquent pas, ce qui déconcerte parfois les spécialistes ou les réduit à juxtaposer les faits sans critique, au risque de brouiller les lieux et les temps, ou encore, ce qui est peut-être plus dommageable, à refuser tout crédit à ces sources.

Il convient toutefois de rappeler que le récit hagiographique est l'explication d'un culte, telle qu'entend la propager à un moment donné l'institution religieuse qui l'organise ou en bénéficie. En vertu de cette orientation, les relations hagiographiques d'origine alexandrine, si fabuleuses ou contradictoires qu'elles paraissent, ont du moins le mérite d'être fortement enracinées dans la vie locale. Vu leur fonction principale, la lecture aux commémoraisons des saints, elles ne peuvent pas mentir sur les formes du culte ni surtout sur les lieux et nous devons tirer de ces renseignements toutes leurs conséquences. Ainsi, quand une vision apocryphe copte de l'évêque Théophile (385/412) rapporte que la chapelle des Trois Hébreux sauvés de la Fournaise se trouvait sur un côté du martyrium de saint Jean-Baptiste, au sud de la ville<sup>7</sup>, c'est un détail que nous devons tenir pour nécessairement authentique, alors que l'attribution de la construction du sanctuaire à Théophile, comme nous le verrons, est plus que douteuse. De même, quand une homélie copte place l'église dite Césarée « un peu au sud de la ville », cette information méconnue doit l'emporter sur toute la tradition érudite moderne qui recherche ce monument sur le littoral<sup>8</sup>.

En revanche, les données historiques de l'hagiographie (et la remarque vaut ici pour les historiens qui en dépendent ou partagent le même point de vue propagandiste), en particulier les indications chronologiques, ne peuvent être reçues sans examen. En effet, l'hagiographie égyptienne a été copiée et diffusée à des époques très tardives<sup>9</sup> où l'origine de certains monuments était perdue de vue, sinon délibérément obscurcie du fait des controverses qui ont empoisonné la vie religieuse locale jusqu'à la conquête arabe<sup>10</sup>, du fait enfin des rivalités entre les clergés et les dévots des divers sanctuaires, qui recoupaient en partie les oppositions doctrinales.

<sup>6</sup> J. SCHWARTZ, «La fin du Sérapéum d'Alexandrie», *Essays* (...) Bradford Welles, Newhaven, 1966, p. 97-111. Ce travail critique et comparatiste n'a pas été fait par F.R. TROMBLEY qui, dans son *Hellenic Religion & Christianization I*, Leyde, 1993, p. 129-145, nous donne la dernière version de l'événement (ci-après TROMBLEY).

<sup>7</sup> Voir A. MINGANA, «Vision of Theophilus», *BJRL* 13, 1929, p. 395.

<sup>8</sup> On reviendra sur cette question plus bas.

<sup>9</sup> Voir W. CLARYSSE, «The Coptic Martyr Cult», *Martyrium*

(...) *Memorial Louis Reekmans*, Leuven, 1995, p. 372-395, sp. p. 390-395. L'auteur utilise le témoignage des manuscrits datables, en très grande majorité postérieurs au VI<sup>e</sup> siècle.

<sup>10</sup> Dans la pratique culturelle quotidienne, on trouvait des accommodements: l'église de la Théonas qui, au VI<sup>e</sup>/VII<sup>e</sup> siècle, appartenait aux orthodoxes, était fréquentée pour la prière par les sectaires monophysites Gaïanites (Miracle des saints Cyr et Jean n° 12 [FERNANDEZ MARCOS, p. 268-269]).

Voici quelques exemples. On sait quelle puissance eurent au IV<sup>e</sup> siècle, les Ariens. On sait en particulier qu'à plusieurs reprises ils mirent la main sur le trône épiscopal alexandrin. Il faut apprécier la gravité de la crise arienne pour comprendre les discordances sur la fondation de l'église Césarée. D'après saint Épiphane, la Césarée fut établie sous Constance II, empereur arien, par l'évêque arien Grégoire (339 ou 341 à 344 ou 348)<sup>11</sup>, mais le chroniqueur du VII<sup>e</sup> siècle Jean de Nikiou, l'attribue à Constantin<sup>12</sup>. Je croirais volontiers que Constantin n'a rien à voir avec cette affaire, mais que le nom de l'empereur orthodoxe fut introduit sur le tard pour laver l'église du péché de l'arianisme, malheur qui frappa à la même époque le plus célèbre édifice chrétien de tout l'Orient, Sainte-Sophie de Constantinople qui, fondée par Constance II, vit son péché originel lavé de la même manière<sup>13</sup>.

Mêmes retouches pour le mausolée des saints Cyr et Jean à Ménouthis à douze milles à l'est d'Alexandrie. Comme n'est pas loin de l'admettre saint Sophrone, leur hagiographe, les reliques de ces saints médecins étaient d'authenticité douteuse. Il n'échappait pas à certains esprits forts de l'époque, telle l'incrédule aristocrate alexandrine Athanasia fustigée par Sophrone, qu'à la différence des autres saints, on n'avait pas les procès-verbaux de leur procès, de leur exécution et de l'invention de leurs corps<sup>14</sup>. Le seul critère d'authenticité était une vision que les Chalcédoniens, qui étaient les maîtres du martyrium au VII<sup>e</sup> siècle, ont attribuée tendancieusement à saint Cyrille (412/444), tendancieusement car il y a lieu de penser, avec L. Duchesne, que ce culte naquit dans le schisme en ce sens qu'il fut institué non pas par Cyrille, mais plus probablement par l'évêque monophysite Pierre Monge (477 et 482/489). Évidemment inacceptable pour les orthodoxes, cette tradition fut censurée par les informateurs de Sophrone<sup>15</sup>. De même, nous avons sur l'origine de la chapelle des Trois Hébreux deux récits divergents. Une version chalcédonienne, véhiculée par Sophrone, l'attribue à l'évêque Apollinaire (551/570)<sup>16</sup>, alors que la tradition copte la rapporte à Théophile<sup>17</sup>. Cette fois, les Chalcédoniens ont raison. La relation de Sophrone est en effet la plus ancienne attestation de ce martyrium, alors que les sources coptes sont plus tardives et certainement apocryphes. Par ailleurs, Sophrone n'avait aucune raison de remplacer Théophile, évêque fameux et antérieur au schisme de 451, par l'obscur Apollinaire. Après la conquête arabe, lorsque les Coptes remirent la main sur le monument, ils voulurent effacer ses

<sup>11</sup> Pan. 69, 2, 3 (HOLL III p. 153).

<sup>12</sup> JEAN DE NIKIOU, *Chronique* (ZOTENBERG, p. 405-406).

<sup>13</sup> Voir G. DAGRON, *Constantinople imaginaire*, Paris, 1984, p. 211-212.

<sup>14</sup> Miracle des saints Cyr et Jean n° 29 (FERNANDEZ MARCOS, p. 298-302). L'insistance de l'hagiographe orthodoxe des saints Cyr et Jean sur leur exceptionnelle « vertu » miraculeuse sert explicitement chez lui à pallier l'absence de pièces probantes : il introduit dans le genre l'argumentation rétrospective. Si ces saints agissent, c'est qu'ils sont authentiques.

<sup>15</sup> Voir L. DUCHESNE, *BSAA* 12 (3), 1910, p. 10-14 (suivi

par E. WIPSYCKA, « La christianisation de l'Égypte aux IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles : aspects sociaux et ethniques », *Aegyptus* 68, 1988, p. 141-142, repris dans *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'Antiquité tardive*, Rome, 1996, p. 82-83, et MARTIN 1996, p. 140, n. 102). L'authenticité cyrillienne des *Oratiunculae* transmises par Sophrone, qui forment les pièces à conviction de l'affaire, n'est pas encore établie par une analyse critique (*PG* 77, col. 1099-1106).

<sup>16</sup> SOPHRONE, *Vie de s. Cyr* (*PG* 87,3, col. 3677-3680).

<sup>17</sup> THÉOPHILE, « Sermon sur les Trois Enfants de Babylone », dans H. DE VIS, *Homélies Coptes de la Vaticane* II, Copenhague, 1929, p. 121-157.

origines chalcédoniennes. En impliquant Théophile, ils eurent néanmoins pour eux la vraisemblance historique et ils firent preuve d'habileté et d'un certain esprit de conciliation, car Théophile fut effectivement un bâtisseur de martyria (au moins celui de Jean-Baptiste qui s'élevait tout à côté), et surtout sa mémoire, plus que celle de Cyrille peut-être, était agréable à toutes les parties religieuses alors en conflit<sup>18</sup>.

Ces principes de méthode posés, j'étudierai dans un premier développement les rapports entre la topographie cultuelle et l'espace urbain civil. On passera ensuite aux rapports entre la topographie chrétienne et la topographie religieuse antérieure. Enfin, je traiterai avec détail des difficiles problèmes des monuments de l'évêque Pierre I<sup>er</sup> (300/311) et de l'évangéliste Marc.

## L'ESPACE CHRÉTIEN

Si florissant qu'ait été le christianisme alexandrin à la fin du II<sup>e</sup> et au III<sup>e</sup> siècle, on ne peut rapporter à cette époque aucune projection monumentale significative. Les premiers édifices cultuels chrétiens retenus par l'histoire apparaissent au début du IV<sup>e</sup> siècle. On sent en particulier sous l'évêque Alexandre (312/328), dont le pontificat se place sous la Paix de l'Église, un grand besoin de lieux de réunion. Athanase, son illustre successeur (328/373), lui attribue l'église dite «Théonas», du nom sans doute de l'évêque de 282/300<sup>19</sup>, encore que des sources ayant à mes yeux peu d'autorité donnent pour fondateur Théonas lui-même ou son successeur Pierre I<sup>er</sup><sup>20</sup>. Dans cette première phase, il s'agit surtout d'églises au sens propre (ἐκκλησία), c'est-à-dire de lieux où le peuple s'assemblait en vue du culte public, de la synaxe du dimanche<sup>21</sup>. Ces monuments ont pour particularité de ne pas avoir en général de saint ou de notion théologique dédicataires ou encore de porter des surnoms (*signa*) tirés de leur fondateur comme Piérios ou de quelque particularité extérieure, ainsi la Persea, la Baukalis<sup>22</sup>. On n'en a plus construit de nouvelles après le IV<sup>e</sup> siècle, sauf pour des confessions dissidentes et exclues du culte établi (ainsi sous Justinien, les Coptes privés de leurs églises, durent en rebâtir deux, l'une au quartier de l'Angeleion et l'autre entre l'hippodrome et l'ancien Sérapéum). En revanche, à compter de la fin du IV<sup>e</sup> siècle, apparaissent des monuments nouveaux qu'on peut appeler «les Lieux saints», ou les «martyria», les tombeaux-oratoires

<sup>18</sup> Voir mon étude de *CdE* 69, 1984, p. 333-337, sp. p. 334-335. Cependant, l'interprétation proposée pour les discordances m'a été suggérée par M. R.-G. Coquin.

<sup>19</sup> ATHANASE, *Apol. à Constance* 15 (SZYMUSIAK, p. 104): Ὁ γὰρ μακαρίτης Ἀλέξανδρος, στενῶν ὄντων τῶν ἄλλων τόπων, καὶ οἰκοδομῶν τὴν τότε μείζονα νομιζομένην ἐκκλησίαν τὴν καλουμένην Θεωνᾶ. Les spécialistes comprennent οἰκοδομῶν au sens de «reconstruire» ce qui contrevient à la lettre du texte et surtout au contexte.

<sup>20</sup> Ainsi l'*Histoire des Patriarches* (PO I, p. 206), suspecte ici

car donnant pour cette église un nom de dédicace (sainte Marie Mère de Dieu), authentique comme on verra plus bas, mais qui n'a pu s'accréditer qu'après le concile d'Éphèse de 431.

<sup>21</sup> Les Alexandrins et leurs voisins immédiats n'auraient célébré la synaxe que le dimanche, à la différence du reste de l'Égypte où on la célébrait aussi le samedi (U. ZANETTI, *Les lectionnaires coptes annuels, Basse-Égypte*, Louvain-la-Neuve, 1985, p. 136).

<sup>22</sup> Sur ces établissements, voir MARTIN 1996, p. 146-148.

des martyrs. À la différence des églises, les martyria ne sont en principe que des lieux de prière ou de pèlerinage. On n'y célèbre le culte public qu'à certaines fêtes. Un des plus anciens de ces mausolées ou plutôt le plus anciennement attesté avec celui de Jean-Baptiste, dû à Théophile, paraît être celui de saint Marc, vers la fin du IV<sup>e</sup> siècle<sup>23</sup>. Toutefois, sa qualité de martyrium ne permet pas, malgré l'autorité du P. Faivre<sup>24</sup>, de le considérer comme la première église nommément connue d'Alexandrie qui, jusqu'à nouvel ordre, reste la Théonas. Au surplus, les traditions reliant les origines de l'église d'Égypte à l'apostolat de l'évangéliste Marc sont tardives<sup>25</sup> et plus encore celles qui concernent son martyr et le sort de ses reliques. Qu'il suffise de rappeler qu'une première version des *Acta Marci* voulait que le corps de l'apôtre ait été brûlé, c'est-à-dire que les Égyptiens, comme pour d'autres martyrs, ont d'abord estimé qu'ils n'avaient pas les reliques de celui qu'ils tenaient pour le fondateur de leur Église<sup>26</sup>.

Sur les autres martyria, nous manquons de certitudes historiques. La tradition hagiographique, qui en attribue les plus prestigieux aux évêques Théophile et Cyrille, n'est pas toujours fiable comme je l'ai montré par l'exemple des Trois Hébreux et des saints Cyr et Jean. D'une manière générale, elle confère au développement de ces cultes plus de précocité qu'ils n'en eurent réellement, car c'est surtout à compter de la fin du V<sup>e</sup> siècle qu'ils sont bien en vue et cette remarque vaut en particulier pour le mausolée de saint Ménas<sup>27</sup>.

On note dans ces constructions funéraires une certaine anarchie ou un certain désinvestissement de l'église établie puisque, comme je le montrerai, plusieurs monuments furent dédiés au même martyr, ce qui m'amènera à poser avec Pierre I<sup>er</sup> et Marc le problème de la multilocation des corps saints<sup>28</sup>. À compter du milieu du VII<sup>e</sup> siècle, les constructions se ralentissent, à la fois parce que la ville perd de son importance politique et parce que le régime arabo-islamique n'encourage guère à bâtir. Il sera surtout question par la suite de restaurations et, souvent, de destructions sans remède.

<sup>23</sup> PALLADE, *Hist. Laus.* 45,4 (BARTELINK, p. 220): il fut visité par un saint homme galate appelé Philoromus contemporain de Pallade (sans précision topographique). Il s'agit, je suppose, du mausolée du quartier de l'est dit les τὰ Βουκόλου.

<sup>24</sup> BSAC 3, 1937, p. 69. Il est vrai que sur le tard le tombeau de Marc semble avoir rempli les fonctions d'une église.

<sup>25</sup> EUSÈBE, *Hist. eccl.*, II, 16 (BARDY I, p. 71).

<sup>26</sup> B.A. PEARSON, «Earliest Christianity in Egypt», *The Roots of Egyptian Christianity*, 1<sup>re</sup> éd., Philadelphie, 1986, p. 137-145 (ci-après PEARSON). Les *Acta Marci* sont attribués à la fin du IV<sup>e</sup> ou au début du V<sup>e</sup> s. (p. 143) et reflètent les prétentions (sans doute récentes à l'époque de Pallade) du mausolée des τὰ Βουκόλου à posséder les reliques authentiques. Pour les diverses phases de la légende marcienne et la question de la crémation des corps des martyrs, voir notre dernière partie.

<sup>27</sup> Malgré les traditions qui donnent la part belle, dans l'essor du centre de pèlerinage de St-Ménas en Maréotide, à Athanase, à Théophile, aux empereurs Valentinien, Valens, et Arcadius, les données archéologiques, attestent

que le sanctuaire «achieved its greatest importance in the late fifth and the first half of the sixth century». Aucune trace de constructions attribuables à la fin du IV<sup>e</sup> et au début du V<sup>e</sup> siècle (P. GROSSMANN, *Abu Mina, a Guide to the Ancient Pilgrimage Center*, Le Caire, 1986, p. 9). Les sources concernant le monument de l'archange Michel (ci-dessous), autre dévotion censée précoce soulèvent de sérieux problèmes de même que la tradition attribuant à l'époque de Constantin le monument de l'évêque Pierre (voir ci-dessous).

<sup>28</sup> Surabondance de corps saints, mais parfois, ce qui est bien plus douloureux pour la dévotion, absence de reliques, ce qui pouvait frapper un culte d'illégitimité. Ainsi, les traditions relatives au mausolée des Trois Hébreux admettent le fait, certaines cherchant à en atténuer la portée (on avait au moins, selon saint Sophrone, une main d'Ananias; voir *CdE* 69, 1984, p. 335, n. 1). À peine moins douloureuse est l'incertitude sur l'authenticité des reliques comme on l'a vu plus haut à propos des saints Cyr et Jean.

Quel espace ? Malgré les recherches en cours, sur la terre et sous la mer, l'archéologie de l'Alexandrie antique reste encore mal connue. Presque rien sur la ville hellénistique, un peu plus sur la ville romaine et surtout byzantine. Nous dépendons encore des observations de Mahmoud al-Falaky qui eut en 1865 la possibilité d'étudier les vestiges antiques d'Alexandrie avant que ses extensions contemporaines ne les aient détruits ou enfouis. Les investigations de Mahmoud Bey aboutirent à un plan achevé en 1866 et publié en 1872 où sont fixées avec une exactitude désormais reconnue<sup>29</sup> les grandes lignes de la voirie antique : un plan orthogonal typique des cités de l'époque impériale, avec notamment deux grandes avenues à colonnades se recoupant à angle droit. Mahmoud a reporté aussi le rempart médiéval déjà relevé en 1798 par les savants du corps expéditionnaire français et qui est aujourd'hui presque entièrement détruit. Cette muraille isole ou enferme un espace beaucoup plus restreint que celui que strie la voirie antique connue. Excluant Pharos et l'atterrissement recouvrant l'Heptastade, il se limitait aux abords des ports est et ouest, laissant donc hors les murs, au sud-ouest, l'ancien Sérapéum avec la « colonne de Pompée » et tout le sud jusqu'à l'actuel canal Mahmoudiya. L'enceinte se surimpose par endroits à la voirie orthogonale, ce qui suggère qu'à l'époque de sa construction, les alignements antiques n'étaient plus toujours visibles ni fonctionnels. Ce mur est attribué au IX<sup>e</sup> siècle, mais on y a noté au XIX<sup>e</sup> siècle des traits ou des fondations antiques et il est bien possible qu'une partie de son tracé coïncide avec le rempart du Bas-Empire<sup>30</sup>, représenté notamment sur des mosaïques orientales, ainsi deux fois à Gerasa<sup>31</sup>, à Sepphoris<sup>32</sup>, à Ḥirbat al-Samra<sup>33</sup> et à Umm al-Raṣāṣ<sup>34</sup>. Quoi qu'il en soit, la muraille de la *megalopolis* byzantine devait délimiter un espace urbain déjà rétracté. Du moins en avons-nous des indices. Ainsi pour le quartier du Broucheion, dont le cas importe, comme on verra plus bas, à la localisation de la Théonas. Le Broucheion est situé communément au nord-est puisqu'il fut le site de la grande bibliothèque. À notre époque, par suite des ravages consécutifs au siège d'Aurélien<sup>35</sup>, on ne peut plus le tenir pour inclus dans la ville. La vie tardive du grammairien Apollonios Dyscole, le localise près du Dromos, « à la périphérie d'Alexandrie »<sup>36</sup>. Au IV<sup>e</sup>/V<sup>e</sup> siècle, selon saint Épiphane, le Broucheion est complètement abandonné<sup>37</sup>, de même qu'il n'est plus considéré par saint Jérôme que comme un faubourg, pas loin de la ville, dit-il (*haud procul*), mais pas dans la ville. D'ailleurs, selon Jérôme, on y trouvait

<sup>29</sup> Voir la réhabilitation de l'œuvre de Mahmoud Bey par M. RODZIEWICZ, « Le débat sur la topographie de la ville antique », in *Alexandrie entre deux mondes* (Rev. Occ. Mus. et de la Méd. 46, 1987), p. 38-48.

<sup>30</sup> La chose est admise par ADRIANI, p. 228, pour le tracé nord, ce qui évidemment n'a rien de décisif pour mon propos. Mais voir M. ABD EL-AZIZ NEGM, « Recent Activities around the Ancient Walls of Alexandria », *Alessandria e il mondo ellenistico-romano* (...), Rome, 1995, p. 124-127 et, ci-dessous à propos de la mosaïque de Sepphoris.

<sup>31</sup> Voir M. PICCIRILLO, *Chiese e mosaici della Giordania settentrionale*, Jérusalem, 1981, p. 38-42. On en trouvera des reproductions par exemple dans M.H. QUET, « Pharos »,

MEFRA 96, 1984, p. 817-833 (p. 820 et 824). Pour le thème, voir N. DUVAL, « L'iconographie architecturale dans les mosaïques de Jordanie », *Mosaïques byzantines de Jordanie*, Lyon, 1989, p. 207-214, avec bibliographie.

<sup>32</sup> Voir ci-dessous n. 39.

<sup>33</sup> Voir A. DESREUMAUX, CRAI 1983, p. 322, fig. 6-7.

<sup>34</sup> M. PICCIRILLO, *Umm al-Rasas Mayfa'ah I, Gli scavi del complesso di Santo Stefano*, Jérusalem, 1994, p. 190-191.

<sup>35</sup> Voir J. SCHWARTZ, « Les Palmyréniens et l'Égypte », BSAA 40, 1953, p. 79.

<sup>36</sup> *Grammatici Graeci* II, 3 (SCHNEIDER-UHLIG, p. XI-XII).

<sup>37</sup> *De mensuris et ponderibus* (PG 43, col. 249-252).

un monastère, ce qui n'est guère urbain<sup>38</sup>. Encore que se présente ici un risque de raisonnement circulaire, le Broucheion n'est pas compris dans l'enceinte dite arabe par les cartes modernes. Même constatation pour le quartier sud dit d'Hermès (*ad Mercurium*). C'est là que fut édifié, sous Théophile, le martyrium de Jean-Baptiste. Certaines sources, sur lesquelles je reviendrai, décrivent le site comme un dépotoir (*kopria*; *kimān*): il était donc déserté au moment où les chrétiens le sanctifiaient. De même pour la colline du Sérapéum où Rufin (que je crois en l'occurrence peu fiable) place notre martyrium. En effet, une mosaïque attribuée au v<sup>e</sup> siècle, récemment découverte à Sepphoris, représente, nettement à l'extérieur de l'enceinte d'Alexandrie, une colonne singulièrement évocatrice de la colonne dite de Pompée, monument dont on sait qu'il signalait la colline du Sérapéum<sup>39</sup>. D'après ces exemples, qu'on pourrait multiplier, les églises et autres emprises chrétiennes ont donc parfois, et même souvent à Alexandrie, le caractère d'une réoccupation à partir de rien et même d'une réoccupation *extra muros*. Il faut toutefois introduire ici des distinctions à la fois chronologiques et culturelles. Quelques églises pour la synaxe ont pu au iv<sup>e</sup> siècle s'introduire dans le tissu urbain (au moins celle du Mendideion), ce qui serait bien compréhensible puisqu'elles sont destinées au peuple<sup>40</sup>. En revanche, selon une tendance générale dans le monde paléo-chrétien, les martyria et les oratoires liés à des dévotions particulières sont *extra muros*. On note en particulier des concentrations au sud, vers l'ancien Sérapéum (si on suit Rufin et les auteurs qui en dérivent) ou le quartier d'Hermès (si on suit des sources locales), avec le mausolée de Jean-Baptiste, celui des Trois Hébreux, l'église des Tabennésiotés et tout le complexe religieux dit de l'Angel(e)ion sur lequel je reviendrai, et surtout aux nécropoles est (Marc) et ouest (Pierre I<sup>er</sup>). Dans ce cas, bien évidemment, pas de continuité. Hors les murs encore sainte Euphémie<sup>41</sup> et saint Raphaël (sans doute à Pharos)<sup>42</sup>.

De cette localisation des martyria résulte un comportement religieux caractéristique. À certains moments de l'année, comme les fêtes anniversaires des martyrs, les Alexandrins ou les visiteurs dévots quittaient la ville et se rendaient aux Lieux saints en quête de grâces matérielles et spirituelles, par exemple de guérisons. La collection des miracles des saints Cyr et Jean fait connaître à ce propos l'incubation auprès des reliques, les cures par le rêve, avec bien d'autres traits pittoresques. De même, on trouvera dans

<sup>38</sup> *Vie d'Hilarion* (PL 23, col. 47).

<sup>39</sup> Voir E. NETZER et Zeev WEISS, «Byzantine Mosaics at Sepphoris: New Finds», *The Israel Museum Journal* 10, 1992, p. 75-80, sp. p. 78 (des mêmes auteurs, «New Evidence for late-Roman and Byzantine Sepphoris», *The Roman and Byzantine Near East [...]*, Ann Arbor, 1995, p. 166-171). La colonne, à droite du panneau, surmontée d'une statue aujourd'hui disparue, surplombe un cours d'eau qui paraît correspondre au canal Mahmoudiya. Alexandrie, à l'extrême gauche de la mosaïque, est stylisée sous les traits d'une porte entourée de deux tours. À droite de la porte, le Phare. Au-dessus l'inscription ΑΛΕΞΑΝ[ΔΡ]ΙΑ. Entre la colonne et la ville, un large espace libre rempli de végétation. Le bas du panneau est

occupé par un registre d'animaux sauvages. Le haut représente un nilomètre, avec des figures symboliques et un décor nilotique banals. L'œuvre est certainement postérieure à 291, date approximative de l'érection de la colonne Pompée (voir C. VANDERSLEYEN, *CdE* 33, 1958, p. 113, n. 1).

<sup>40</sup> Il se présente, même sur ce point qui a paru longtemps acquis, des difficultés considérables, si on admet du moins mes vues sur les églises dites «Théonas» et «Césarée» (voir ci-dessous).

<sup>41</sup> ZACHARIE LE RHÉTEUR, *Hist. Eccl.* VI, 2 (CSCO 28, p. 2, 31-32) (l'emplacement exact est inconnu).

<sup>42</sup> Pour le dossier de l'établissement, voir MARTIN 1984, p. 224, n. 85.

un panégyrique de Jean-Baptiste d'intéressants détails cultuels concernant son tombeau alexandrin: la distribution de l'huile sainte aux fidèles et la coutume des visiteurs de déposer sur le cercueil du saint « leurs mouchoirs (*soudarion*), leurs manteaux et leurs vêtements<sup>43</sup> ».

De retour en ville, les dévots organisaient des réjouissances pas toujours édifiantes comme on voit d'après une homélie copte attribuée à saint Athanase stigmatisant ceux qui installent des débits de boisson sur les places publiques d'Alexandrie, prétextant qu'ils se sont rendus aux chapelles des martyrs pour y célébrer leur fête<sup>44</sup>.

## TOPOGRAPHIE CHRÉTIENNE ET TOPOGRAPHIE PAÏENNE

Un « complex subject » que cette étude m'amène à aborder, est la continuité éventuelle entre la topographie cultuelle antérieure et la topographie chrétienne ou, pour simplifier, entre les temples et les églises<sup>45</sup>. Cette continuité, qui peut d'ailleurs s'appuyer sur quelques assertions oratoires de Pères chrétiens (Jérôme, Rufin), aussi bien que d'écrivains païens, est souvent posée comme allant de soi. N'est-elle pas illustrée d'une manière saisissante par une des miniatures de la *Chronique Alexandrine* qui montre l'évêque Théophile foulant le chef de Sérapis<sup>46</sup>, comme pour signifier qu'un culte a succédé *in situ* victorieusement à l'autre? Cette question n'a pas qu'une portée archéologique. Elle met en cause la manière dont le christianisme se posait par rapport aux autres religions. Elle met aussi en cause certaines pétitions de principe de l'histoire des religions, comme l'idée qu'il y aurait dans l'homme une religiosité primordiale, qui l'amènerait à sanctifier certains lieux quel que soit le fond de la croyance. Pourtant, dès 1938, De Lacy O'Leary remarquait que les installations chrétiennes dans les temples ne sont pas attestées en Égypte avant le VI<sup>e</sup> siècle, ajoutant que pendant les deux premiers siècles de l'église établie les chrétiens regardaient les temples comme des lieux « hantés par les démons et tout à fait inadaptés à la célébration des rites chrétiens<sup>47</sup> ». À l'échelle de l'Empire lui-même, cette continuité est tout aussi problématique ou appelle à tout le moins des distinctions et des nuances<sup>48</sup>.

<sup>43</sup> Voir ci-dessous n. 76.

<sup>44</sup> L.Th. LEFORT, *Le Muséon* 71, 1958, p. 233.

<sup>45</sup> Sur la question, voir dernièrement H. SARADI-MENDELICIC, « Christian Attitudes toward Pagan Monuments in Late Antiquity and their Legacy in Later Byzantine Centuries », *DOP* 44, 1990, p. 47-61, sp. pour Alexandrie p. 53; G. FOWDEN, « Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire A.D. 320-435 », *JTS* 29, 1, 1978, p. 53-78. Voir aussi pour l'Égypte, L. HABACHI, « The Destruction of Temples in Egypt », *Medieval Studies... in Honour of A.S. Atiya*, Leyde, 1972, p. 192-198.

<sup>46</sup> J. STRZYGOWSKI, « Eine alexandrinische Weltchronik », *Denkschriften kais. Akad. Wiss., Philosoph. Hist. Klasse*,

Vienne, 1906, t. 51, p. 153, fig. 12 et p. VIII, E, v<sup>o</sup>; nouveau fragment de l'œuvre dans U. HORAK, *Illuminierte Papyri*, Vienne, 1992, n<sup>o</sup> 19.

<sup>47</sup> Voir BSAC 4, 1938, p. 51-57, sp. p. 51; typique est le cas du temple d'Isis à Philae qui avant d'être transformé en lieu de culte au Moyen Âge, fut simplement un sanctuaire votif dédié à saint Étienne (P. NAUTIN, « La conversion du temple de Philae en église chrétienne », *CahArch* 17, 1967, p. 1-43).

<sup>48</sup> Voir pour la Grèce, l'article pionnier de J.-M. SPIESER, « La christianisation des sanctuaires païens en Grèce », *Neue Forschungen in griechischen Heiligtümern*, Tübingen, 1976, p. 309-320.

Il en va de même pour Alexandrie. En général, les dossiers des églises locales, quand ils conservent des traditions sur les origines de ces monuments, les rapportent à un programme de construction spécifique et non pas à la réaffectation de structures antérieures. Il semble qu'après leur désaffectation, les temples alexandrins soient restés abandonnés et ouverts en quelque sorte à la visite touristique. C'est du moins ce qu'on peut tirer d'une relation de Paul Orose, au retour d'un voyage à Alexandrie en 416. Le spectacle des rayonnages à livres vidés par les chrétiens dans les temples de la ville le fait réfléchir sur ce qui est arrivé, bien des siècles plus tôt, à la Bibliothèque: «En conséquence, bien qu'il existe encore aujourd'hui dans des temples, comme nous l'avons vu nous-même, des armoires à livres, dont le saccage rappelle à notre époque qu'elles ont été vidées par des hommes de notre époque...<sup>49</sup>».

La question de la continuité ne se pose en fait que pour cinq édifices: un Mithréum sous l'évêque arien Georges de Cappadoce (357/361)<sup>50</sup>, un temple de Saturne (Kronos) transformé par l'évêque Alexandre en un monument de saint Michel, un temple du culte impérial appelé le Césaréum qui aurait accueilli une église sous l'évêque arien Grégoire, un temple de Dionysos sous Théophile, et surtout, et ce cas mérite une attention spéciale vu les enjeux politico-religieux qui s'y attachent, le Sérapéum, sous Théophile encore.

Je ne crois pas que l'affaire du temple de Saturne-Kronos mérite la discussion, à cause de la nature des sources, très tardives, véritablement fabuleuses et d'orientation nettement étimologique<sup>51</sup>. La tentative concernant le temple de Dionysos est louche et paraît comporter une confusion avec le Mithréum. Dans cette partie, je me limiterai donc au Mithréum, au Césaréum et au Sérapéum.

Quant au Mithréum, on a ici comme source principale l'historien Socrate (deuxième quart du v<sup>e</sup> siècle). L'empereur Constance II avait donné à l'église d'Alexandrie un lieu de culte de Mithra abandonné depuis longtemps et laissé sans entretien<sup>52</sup>. L'évêque Georges veut y bâtir une «maison de prière» (noter que cette expression n'est pas strictement adaptée à une église pour la synaxe) et fait abattre le bâtiment. À l'occasion des travaux, on ouvrit une crypte remplie de têtes de morts que l'on interpréta comme les monuments de pratiques divinatoires et magiques criminelles<sup>53</sup>. Les chrétiens auraient ensuite promené ces restes dans un cortège outrageant pour les païens, s'attirant ainsi leur colère. Il s'ensuivit l'atroce assassinat de Georges le 24 décembre 361<sup>54</sup>.

<sup>49</sup> *Histoires* VI, 15, 31 (ARNAUD-LINDET II, p. 211).

<sup>50</sup> Le Mithréum est un des exemples de réaffectation culturelle cités par H. Saradi-Mendelović dans son étude sur l'attitude des chrétiens vis-à-vis des monuments païens (ci-dessus n. 45).

<sup>51</sup> Voir pour le dossier MARTIN 1984, p. 218, n. 49. Noter que l'évêque Alexandre n'aurait pu de son temps avoir licence de déconsacrer un temple.

<sup>52</sup> *Hist. eccl.* III, 2 (HANSEN, p. 193-194): ἐκ παλαιῶν χρόνων ἔρημος καὶ ἡμελημένος... ὡς σχολαῖον...

<sup>53</sup> Ce que les démolisseurs avaient découvert était sans doute une catacombe et non une salle culturelle. SOZOMÈNE, *Hist. eccl.* V, 7 (BIDEZ-HANSEN, p. 202-203), en

rajoute en parlant de *xoana* («peut-être») et d'instruments du culte (*organa*).

<sup>54</sup> Voir sur le contexte historique C. HAAS, *GRBS* 32, 1991, p. 281-301. Certaines traditions incriminent les orthodoxes, qui auraient pu profiter de la mort de l'empereur arien Constance II pour se débarrasser d'un usurpateur. D'autres mettent en cause les païens qui avaient eux aussi fort à pâtir de Constance II et de Georges et tout lieu de se féliciter de l'avènement de Julien. La lettre 60 de l'empereur Julien contemporaine des faits et citée par Socrate va nettement dans ce sens et Sozomène, qui suit Socrate au prix de quelques enjolivements, admet que l'empereur a dit la vérité.

On ne peut pas dire pourtant qu'un culte s'est substitué polémiquement à un autre. Comme tant de temples égyptiens au III<sup>e</sup> et au IV<sup>e</sup> siècle, ce Mithréum avait perdu sa clientèle. Depuis longtemps sans affectation, il n'était plus qu'un bien vacant (σχολαῖον) dont l'État avait cherché à se débarrasser, et déjà en possession de l'Église. Au surplus selon Socrate, l'entreprise fut arrêtée en conséquence de l'émeute. Cet épisode de l'histoire religieuse d'Alexandrie, en particulier les exhibitions malveillantes d'objets cultuels païens, a fourni la matrice de récits analogues concernant un Mithréum encore et le Sérapéum sous Théophile<sup>55</sup>, le temple de Dionysos<sup>56</sup> et, sous Pierre Monge, l'Iséum de Ménouthis<sup>57</sup>.

Voyons à présent le cas du Césaréum auquel est lié dans l'érudition moderne celui de l'église dite «Césarée», Kaisarios.

Une homélie copte faussement attribuée à Théophile relate la conversion d'un juif qui avait maltraité un boutiquier chrétien d'Alexandrie et profané une image de la Vierge en la possession ce dernier. Ce récit fabuleux veut expliquer l'origine d'une icône miraculeuse qui était conservée, vers le VII<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup> siècle, dans un hôpital censé bâti sur la maison du chrétien et qui était attenant à la Césarée<sup>58</sup>. C'est une donnée culturelle que nous devons considérer comme authentique et que nous joindrons au dossier du culte alexandrin des images<sup>59</sup>. Et comme l'auteur tient à vanter cette icône et à éviter toute ambiguïté, c'est-à-dire la concurrence d'images de même sujet, il donne aussi la précision topographique nécessaire: «un peu au sud de la ville<sup>60</sup>». Ainsi ce texte permet de revenir sur un dogme de la topographie culturelle alexandrine: il est difficile ou même impossible d'expliquer le nom de l'église, comme l'ont fait jusqu'à présent presque tous les spécialistes, par référence au Kaisar(e)ion ou Sebast(e)ion (Augustéum) du culte impérial, qui se trouvait au bord du port oriental<sup>61</sup> et donc au nord. Il est vrai qu'A. Martin et A. Adriani, sans connaître notre texte, avaient déjà exprimé là-dessus une certaine perplexité, car dans le dossier de la Kaisarios, un texte d'Épiphanes s'accordait mal déjà avec cette vue.

<sup>55</sup> SOCRATE, *Hist. eccl.* V, 18 (HANSEN, p. 289-290). Au VI<sup>e</sup> siècle, on confond encore l'affaire du Mithréum avec celle du Sérapéum, ainsi un scholiaste égyptien de Grégoire de Nazianze, ad. Or. 21, § 26 (voir E. NORDEN, *Zeitsch. f. wiss. Theologie* 36,2, 1893, p. 445).

<sup>56</sup> SOZOMÈNE, *Hist. eccl.* VII, 15, 2 (BIDEZ-HANSEN, p. 319-320).

<sup>57</sup> ZACHARIE LE RHÉTEUR, *Vie de Sévère* (PO 2, p. 19).

<sup>58</sup> Cet hôpital est attribué à Jean l'Aumônier par sa *Vie* § 19 et 27 (FESTUGIÈRE, p. 366 et 378). Il est encore attesté au Moyen Âge sous le patriarche Chénouda I<sup>er</sup> (858/880) par l'*Histoire des Patriarches*, 2<sup>e</sup> série, II, 1, Le Caire, 1943, p. 27 (cf. p. 16, n. 3; le toponyme *Qastūriūn* est sans doute une déformation de *Qayṣariūn*); la source arabe ajoute que c'était le siège de l'archevêque. Le lieu n'était pas loin d'un canal curé par Ġa'far al-Mutawakkil.

<sup>59</sup> Sur les images vénérées à Alexandrie, on peut citer par exemple, la fête de l'Eikonion. D'après saint Sophrone (PG 87, 3, col. 3688), on y promenait une icône représentant un personnage à la tête voilée, tenant dans la

main droite un bâton et qu'on croyait être Théodose le Grand. D'après le Miracle n<sup>o</sup> 36 des saints Cyr et Jean, du même Sophrone, on voyait aussi au début du VII<sup>e</sup> s., au grand tétrapyle, une icône représentant le Christ (FERNANDEZ MARCOS, p. 329). Autre icône réputée, celle de l'archange Raphaël dans l'église éponyme (R.-G. COQUIN, BSAC 33, 1994, p. 25-26).

<sup>60</sup> Édition de W.H. WORRELL, *The Coptic Manuscripts in the Freer Collection*, New York, 1923, p. 249-321 (sp. p. 287 et 369) avec la trad. angl. des p. 359-379 (sp. 369 et 375); voir aussi T. ORLANDI, *Omèlie Copte*, Turin, 1981, p. 114 et 118.

<sup>61</sup> Voir *P. Lond.* VI 1912, n. 60. Philon l'appelle Sebastion (*Leg. ad Gaium* 151). On a encore «temple d'Auguste» sous l'empereur Julien dans un papyrus qui évoque des fournitures «coutumières» de la ville d'Oxyrhynchus à son bénéfice ce qui ne va pas précisément dans le sens d'une interruption du culte impérial sous son prédécesseur Constance II (WILCKEN, *Chrest.* 403, 10-11).

Dans *Pan.* 69, 2, 2 (HOLL III, p. 153), l'évêque de Salamine évoque en effet en ces termes les origines du monument: σὺν τῇ νῦν κτισθείσῃ τῇ Καισαρίῳ καλουμένῃ ὁ πρότερον Ἄδριανὸν ἐτύγγανεν, ὕστερον Λικινιανὸν γέγονε γυμνάσιον εἴτ' οὖν βασιλείον. Si on suit Épiphane à la lettre, il n'est nullement question d'un temple du culte impérial mais d'un établissement de bains (car c'est ainsi qu'il faut entendre dans la langue de l'époque le mot de gymnase) ayant d'abord porté le nom d'Hadrien, puis de Licinius, ou encore de bain impérial. On connaît d'autres églises édifiées sur d'anciens thermes, ainsi la cathédrale d'Antioche, sur les bains de l'empereur Philippe<sup>62</sup>. D'autre part, tout « Césaréum » n'est pas nécessairement un temple, ainsi un gymnase de Cyrène<sup>63</sup>, une basilique d'Antioche<sup>64</sup> ou à Alexandrie même une *fabrica dominica* (un arsenal ou une monnaie<sup>65</sup>). Sans compter la *fabrica*, n'y aurait-il pas lieu de distinguer pour Alexandrie au moins un temple et un bain public appelés tous deux Kaisareion? D'après la Passion saïdique d'Apa Epima, qui a pour cadre Alexandrie, le procès de notre saint eut lieu dans un bain dit de Sévère mais, d'après la version bohaïrique, Epima fut jugé dans un K(a)isarion. L'éditeur, T. Mina, note à ce propos que « la version bohaïrique, qui semble en général secondaire par rapport à la sahidique, aurait remplacé le terme de Sévérium, sans doute tombé dans l'oubli, par celui de Césarium, plus connu et qui s'attachait à un édifice encore célèbre<sup>66</sup> ». La substitution s'expliquerait au mieux si un Césaréum, à l'époque tardive, avait été le site d'un bain réputé susceptible comme le Sévérium de servir de tribunal<sup>67</sup>. Il serait compréhensible qu'à la fin des persécutions l'Église d'Égypte ait voulu élever une église à un endroit où des chrétiens avaient reçu leur sentence de mort.

Tout compte fait, je crois que c'est à propos du Sérapéum qu'on peut risquer le terme de continuité, mais même dans ce cas, les difficultés ne manquent pas.

Parler du Sérapéum, c'est introduire le mausolée de Jean-Baptiste.

Ce martyrium où saint Cyrille célébra le 23 avril 433 la concorde revenue entre les églises à l'issue du concile d'Ephèse de 431<sup>68</sup>, est de toute évidence un des plus importants

<sup>62</sup> MALALAS, *Chronographie* (BONN, p. 318). Voir P. MAGDALINO, « Church, Bath and Diakonia in Medieval Constantinople », *Church and People in Byzantium*, Univ. of Birmingham, 1990, p. 165-188, sp. p. 172-173 notant d'autres exemples à Thessalonique, Samos (monastère) et à Aizanoi.

<sup>63</sup> Voir F. BURKHALTER, « Le gymnase d'Alexandrie: centre administratif de la province romaine d'Égypte », *BCH* 116, 1992, p. 355 (ci-après BURKHALTER).

<sup>64</sup> Voir G. L. DOWNEY, *A History of Antioch in Syria*, Princeton, 1961, p. 154-155. La présence d'une statue de César et d'une autre de la Fortune de Rome, n'autorise pas nécessairement à y voir un lieu de culte.

<sup>65</sup> *Histoire Acéphale* II, 10 (MARTIN, p. 148): (*fabrica dominica*) *quae dicitur Cesarium*. Les savants modernes (ainsi MARTIN 1996, p. 148, n. 141) considèrent en général que cet arsenal (pour certains un atelier monétaire) était installé dans l'enceinte du temple ainsi dénommé, mais cette vue est contraire à la lettre de l'*Histoire Acéphale*.

<sup>66</sup> (MINA, p. 62 et n. 1). Le *topos* appelé σεκηριον, de la Passion saïdique ne peut guère se rapporter qu'au Σεβήριον λουτρόν connu par la *Chronographie* de Malalas (BONN, p. 293), appelé encore le Σεβηριανόν γυμνάσιον par la *Chronique Pascale* (BONN I, p. 497); cf. aussi *P.IFAO* III 36,4.

<sup>67</sup> Pour l'utilisation des bains comme tribunaux dans l'Alexandrie byzantine, voir THÉODORE, *Hist. eccl.* IV, 22, 2 (PARMENTIER, p. 256). Cet usage a des antécédents: BURKHALTER, p. 348-352 et 362-368, a récemment montré que le gymnase d'Alexandrie était le siège de l'administration judiciaire romaine de la haute époque.

<sup>68</sup> ACO I, vii, 173 (τοῦ ἀγιωτάτου Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ὁμιλία λεχθεῖσα ἐν τοῖς τοῦ ἀγίου βαπτιστοῦ Ἰωάννου, Φαρμουθι κη ἰνδικτίωνος α περὶ τῆς γενομένης ὁμονοίας τῶν ἐκκλησιῶν καὶ κατὰ τοῦ δυσφήμου Νεστορίου).

sanctuaires à reliques d'Alexandrie, le plus vénéré, le plus fréquenté peut-être à l'époque byzantine, plus que saint Méнас, plus que saint Marc, plus que les saints Cyr et Jean. Il est aussi un des rares lieux de culte d'Alexandrie dont nous connaissons la physionomie, grâce à un scholiaste anonyme de Grégoire de Nazianze décrivant, pour le VI<sup>e</sup> siècle, sa structure octogonale qu'on retrouve dans d'autres églises et chapelles funéraires de l'époque (τὸ σχῆμα τοῦ ναοῦ ὀκταγόνων ἐστὶ, οἷον νῦν ὀρῶμεν τὸν ναὸν τοῦ ἁγίου Ἰωάννου ἐν Ἀλεξανδρείᾳ<sup>69</sup>). Selon la version la plus accréditée actuellement, celle de Rufin<sup>70</sup>, ce monument aurait été installé sous Théophile sur un côté du Sérapéum après la désaffectation de 391, en même temps qu'une église s'élevait sur l'autre côté. Rufin s'exprime même d'une manière qui laisserait à penser que la succession fut quasi immédiate. Rufin connaissait l'Égypte, mais ne fut pas le témoin oculaire des événements liés à la fin du Sérapéum qu'il relate d'ailleurs au moins dix ans après les faits (entre 402 et 415)<sup>71</sup>.

Quand bien même Rufin dirait vrai, l'installation de reliques, de même que celle de moines, sur le site d'anciens temples, qui est un rite de déconsécration qu'il ne faut pas confondre avec l'instauration du culte public chrétien, ne contrevenait pas aux usages du temps et le rhéteur païen Eunape de Sardes dans sa vie d'Antonin dit que les chrétiens ont en effet procédé ainsi en 391 sur le site du Sérapéum de Canope<sup>72</sup>. Même cas à Ménouthis avec les saints Cyr et Jean<sup>73</sup>. C'est peut-être ainsi qu'il faut comprendre une allégation de saint Jérôme entre 408 et 410: *Serapion Alexandriae et Marnae templum Gazae in ecclesias domini surrexerunt*<sup>74</sup>. Mais *ecclesia* serait sans doute trop fort. Jérôme, comme Rufin, a pu solliciter les faits.

D'ailleurs, quand ces Pères s'expriment, le Sérapéum n'est pas détruit, puisqu'en 451 des émeutiers en tirent encore parti. L'auteur de la relation parle à ce propos d'un ἱερὸν ὃ πάλαι τοῦ Σεράπιδος ὄνομα εἶχε, et, encore que le mot de *hieron* puisse s'appliquer à une église, il est remarquable que l'historien préfère désigner le bâtiment par son ancien nom et non pas par celui de l'éventuelle église qui s'y serait établie<sup>75</sup>.

D'autre part, des sources alexandrines, au premier chef la *Storia della Chiesa di Alessandria* (SCA), présentent les origines du martyrium du Baptiste sous un jour tout différent. Sa construction est toujours attribuée à Théophile, mais elle intervient pendant

<sup>69</sup> E. PICCOLOMINI, *Estratti inediti dai codici greci della bibl. medico-laurenziana*, Pise, 1879 I, p. 112. Comparer le dôme du Rocher de Jérusalem qui est l'imitation notoire d'un martyrium. C'était sans doute ainsi que se présentait le mausolée des saints Cyr et Jean (Miracle n° 70, § 11 [FERNANDEZ MARCOS, p. 396-397]).

<sup>70</sup> *Hist. Eccl.* II 27 (PL 21, col. 535-536).

<sup>71</sup> Pour une évaluation de la valeur historique de Rufin (trop généreuse peut-être), voir F. THÉLAMON, *Païens et chrétiens au IV<sup>e</sup> siècle, l'apport de l'Histoire Ecclésiastique de Rufin d'Aquilée*, Paris, 1981 (l'auteur signale toutefois des appréciations peu flatteuses de Socrate et de Tillemont).

<sup>72</sup> *Vies des sophistes* VI, 11,6-8 (GIANGRANDE, p. 39).

<sup>73</sup> Dans ce cas, les érudits modernes sautent parfois une

étape, car les reliques de ces saints ne furent pas immédiatement installées sur le monument païen, mais d'abord transportées dans une église préexistante où on leur bâtit un tombeau.

<sup>74</sup> *Comm. sur Isaïe* 7, 17 (PL 24, col. 249; voir SCHWARTZ, p. 99 n. 10). Je ne prends pas position ici sur la question du Marneion, qui, d'après la *Vie de Porphyre de Gaza*, offrirait un cas explicite de conversion immédiate de temple en église. Notons toutefois que la *Vie de Porphyre*, dont TROMBLEY, p. 246-282, défend énergiquement la véracité, contient des éléments apocryphes bien notés dans l'édition GRÉGOIRE-KUGENER.

<sup>75</sup> PRISCUS, fr. 22 (voir C. ZUCKERMAN, TM 12, 1994, p. 178-179).

la douzième année de son pontificat, vers 397, soit assez longtemps après la fin du culte de Sérapis (391). Et surtout, le site n'est plus un Sérapéum, mais les environs d'un jardin «au sud de la ville» ayant appartenu à Athanase et ayant été légué à l'Église. Ce *kèpos* se trouvait plus précisément dans le quartier d'«Hermès» ou rue d'Hermès<sup>76</sup> où on trouvait des décharges d'ordures. De même, l'*Histoire des Patriarches* décrit le lieu comme un ensemble de tertres, *kimān* (dépotoirs; *kopria*), ce qui, décidément, n'est guère évocateur du Sérapéum<sup>77</sup>. Ces divergences sont graves pour la topographie cultuelle<sup>78</sup>. À supposer que Rufin et Jérôme aient eu raison, on ne voit pas pourquoi la tradition alexandrine aurait censuré un fait d'une si grande valeur symbolique ou l'aurait oublié. Mais je ne crois pas que Rufin et Jérôme aient raison: la simple mention du quartier d'Hermès suffit à les réfuter.

La SCA donne sur la construction du martyrium des renseignements curieux: elle aurait été financée à l'aide, entre autres, des richesses des temples dont Théophile était devenu dépositaire grâce à Théodose, et des oblations de particuliers, notamment celles des ἔμποροι spécialisés dans le commerce avec les pays lointains comme l'Inde. Ce détail laisse à penser que Jean-Baptiste a pu être le saint de prédilection de ces puissants milieux. Il ne serait même pas trop téméraire de supposer que ces marchands qui ont eu apparemment assez d'influence pour s'introduire dans la composition de la SCA, étaient installés dans le quartier d'Hermès lui-même (*ad Mercurium*), qui avait, du moins à l'époque romaine, une vocation commerçante symbolisée par le dieu éponyme<sup>79</sup>. Toujours selon la chronique copte, les revenus du jardin d'Athanase auraient été affectés à l'entretien d'une colonie de moines pachômiens installée à Canope par Théophile dans ce qui devint le couvent de la Metanoia. Ces Tabennésites semblent s'être établis aussi dans les environs du site qui nous occupe et la SCA leur attribue la construction d'une église faisant pendant au martyrium de Théophile (celle sans doute dont parle Rufin en liaison avec le Sérapéum). Il semble même que les Tabennésites aient eu quelques droits de regard sur le martyrium. C'est en ce lieu en effet qu'aurait été inhumé un ami et protégé de nos moines, l'évêque Makaïre d'Antaeopolis (Tkow), d'après un panégyrique attribué faussement à l'évêque Dioscore, œuvre ne pouvant guère être antérieure au VI<sup>e</sup> siècle assez avancé<sup>80</sup>. D'autre part, l'évêque tabennésite Jean Talaia y aurait été prêtre ou économiste<sup>81</sup>. La SCA suggère que l'entreprise de Théophile a eu un grand succès et qu'elle a pu être effectivement perçue comme une sorte de relais de l'ancien culte poliade de Sérapis ce qui expliquerait les raccourcis

<sup>76</sup> T. ORLANDI, *Storia della Chiesa di Alessandria* I, Milan, 1968, p. 66-67 et II, Milan, 1970, p. 61-62; A. VAN LANDSCHOOT, «Fragments coptes d'un panégyrique de S. Jean-Baptiste», *Le Muséon* 44, 1931, p. 235-254, sp. p. 251 (voir BM 323). Cette tradition est ignorée de TROMBLEY.

<sup>77</sup> PO I, p. 419 et 426. Le mot arabe *hîra* a sans doute ici plutôt le sens de quartier que de rue.

<sup>78</sup> T. Orlandi, l'éditeur de la SCA, ne l'explique pas. E. WIPSYCKA, «Le monachisme égyptien et les villes», *TM* 12, 1994, p. 12, (= *Études sur le christianisme de*

*l'Antiquité tardive*, Rome, 1996, p. 295), prend simplement acte de ces «deux traditions inconciliables».

<sup>79</sup> J. SCHWARTZ, «Mercurius Alexandriae», *BSAA* 39, 1951, p. 30-32.

<sup>80</sup> CSCO 416, p. 96-97; voir F. NAU, «Histoire de Dioscore», *JournAs* 10, I, 1903, p. 304.

<sup>81</sup> Voir J. GASCOU, «Metanoia», *The Coptic Encyclopedia* 5, p. 1610. Il n'y a pas unanimité des sources sur ce point. Selon d'autres auteurs, il aurait été économiste général de l'Église d'Alexandrie, mais ce n'est pas ici le lieu de discuter ce point.

enthousiastes de Rufin et de Jérôme. En tout cas, le culte des saints, à Alexandrie, paraît «démarrer» avec la translation de ces insignes reliques<sup>82</sup>, reliques qui attirèrent à la fin du règne de Justinien celles (supposées en l'occurrence) de saint Antoine<sup>83</sup>. Comme à la même époque l'évêque Apollinaire établit encore dans ces parages le mausolée des Trois Hébreux, l'endroit, à compter de la fin du VI<sup>e</sup> siècle, paraît religieusement très chargé.

En conclusion, on peut soutenir qu'à part le cas de toute manière plus que douteux du Sérapéum, la topographie chrétienne alexandrine est une topographie nouvelle, ayant peu, sinon rien retenu des religions précédentes.

## UN SAINT, DEUX TOMBEAUX

### LE CAS DE PIERRE I<sup>er</sup>

Les savants modernes n'ont peut-être pas assez remarqué que l'hagiographie alexandrine s'efforce parfois de rendre compte de l'existence de plusieurs lieux de culte ou même de plusieurs tombeaux d'un même martyr, fait qui, sans vraiment troubler les consciences, appelait quelques explications<sup>84</sup>. La question se posait surtout et même inévitablement pour le saint le plus éminent de l'église d'Alexandrie avec saint Marc, c'est-à-dire l'évêque Pierre I<sup>er</sup> (300/311), le dernier des martyrs de l'église d'Égypte, le «sceau des martyrs<sup>85</sup>», que divers quartiers de la ville par une sorte de chauvinisme de paroisse tiraient à eux<sup>86</sup>. Les hagiographes mirent donc au point des légendes destinées, soit à concilier les prétentions des divers sanctuaires dédiés à Pierre, soit, dans un esprit plus offensif, à faire prévaloir telle chapelle sur telle autre.

Il y eut de son martyr deux relations qui ont coexisté jusqu'à la rédaction de l'*Histoire des Patriarches*<sup>87</sup>. Selon la plus ancienne (la plus courte), qui remonte au IV<sup>e</sup> siècle, Pierre subit son supplice en secret, dans sa prison<sup>88</sup>. Rien sur le sort de ses reliques et donc rien dans ces *Uracta* qui pût appuyer un culte funéraire. Plus tard,

<sup>82</sup> La représentation de Théophile foulant le chef de Sarapis (STRZYGOWSKI, cité ci-dessus n. 46) peut être la traduction iconographique d'une opération de propagande organisée par l'évêque Théophile. Cette propagande a pu contribuer à brouiller les faits et à mêler dans la conscience des fidèles la fin du Sérapéum et l'érection du mausolée du Baptiste.

<sup>83</sup> Voir C. MILANI, *Itinerarium Antonini Piacentini (un viaggio in Terra Santa del 560-570 d. C.)*, Milan, 1977, p. 295-296. Antoine avait pourtant pris des dispositions pour que son corps ne fit pas l'objet d'un culte (ci-dessous n. 123).

<sup>84</sup> J'avais déjà mis en évidence un phénomène comparable en Thébaïde, à savoir que saint Psatès eut à notre époque un tombeau à Prolémaïs et un autre à Antaeopolis (*Hommes et Richesses dans l'Empire byzantin I*, Paris, 1989, p. 312).

<sup>85</sup> Pierre était peut-être plus vénéré même que saint Marc en tant que prototype du pontife orthodoxe (voir A. PAPACONSTANTINO, *Le culte des saints en Égypte*, thèse de doctorat, U.S.H. Strasbourg, 1993, p. 278).

<sup>86</sup> Ce point semble admis par le *Synaxaire* (PO 11, p. 758-759) qui évoque plusieurs églises dédiées à Pierre (voir ci-dessous n. 94).

<sup>87</sup> Elles sont en effet connues du rédacteur de la notice concernant Pierre (PO I, p. 383-401). Sur les diverses versions du martyr de Pierre, voir T. VIVIAN, *St. Peter of Alexandria, Bishop and Martyr*, Philadelphie, 1988, p. 64-68 (ci-après VIVIAN).

<sup>88</sup> Ces circonstances paraissent authentiques. Pierre (pasteur visiblement très responsable) et l'autorité romaine s'accordèrent sur ce point, pour éviter des mouvements de foule dommageables à l'Église et à l'ordre public.

sans doute au VI<sup>e</sup> siècle<sup>89</sup>, s'accrédita une version dite longue, la seule dont nous ayons des témoins directs en grec, en latin et en copte, qui situait le martyr, toujours discret et presque sans témoins, au cimetière de l'est, qu'on appelait les τὰ Βουκόλου, et où s'élevait aussi, en bordure de la mer, le martyrium de saint Marc. Avant de mourir, Pierre fit ses dévotions au tombeau de l'apôtre. Il rendit hommage à son prédécesseur et bienfaiteur Théonas. Puis les exécuteurs l'entraînèrent dans un vallon à sépulcres voisin, au sud du monument de Marc, et le décapitèrent. Peu après, des dissensions s'élevèrent dans le peuple sur ses reliques<sup>90</sup>:

καὶ οἱ μὲν τοῦ Δρόμου λαβεῖν αὐτὸν ἤθελον εἰς τὰ Θεωνᾶ, ὅπου καὶ ἀνετράφη, οἱ δὲ τοῦ ἑτέρου μέρους εἰς τὰ του ἀγίου Μάρκου, ὅπου καὶ ἐτελειώθη. Πολλῆς δὲ στάσεως γενομένης καὶ μέλλοντος τοῦ λαοῦ εἰς ἀλλήλους συμβάλλειν, τινὲς τοῦ Δρόμου, ἑωρακότες τὴν στάσιν τοῦ λαοῦ καὶ φοβηθέντες μὴ μάχη μεγάλη γένηται, περιδραμόντες εὗρον σκάφος καὶ ἠτοίμασαν αὐτὸ ἔγγιστα τοῦ τόπου – ἦν γὰρ ἐγγὺς ἡ θάλασσα – καὶ πολλῆς ὥρας λοιπὸν γενομένης καὶ τοῦ λαοῦ εἰς ἑαυτοὺς λογομαχοῦντος, αἰφνιδίως ἤρπασαν τὸν μάρτυρα καὶ δρομαῖοι ἔθηκαν εἰς τὸ σκάφος καὶ τῆς γῆς ἀποβάντες ἔπλευσαν. Καὶ κατακαλύψαντες ἐκεῖθεν τῆς Φάρου ἦλθον διὰ τῆς καλουμένης Λευκάδος καὶ ἀπῆλθον εἰς τὸ κοιμητήριον ὃ ἦν αὐτὸς ὠκοδομήσας εἰς τὸ δυτικὸν τῆς πόλεως μέρος ἐν τοῖς προαστείοις.

«Les gens du Dromos voulaient le mettre à la Théonas, où il avait été élevé; ceux du second parti à Saint-Marc, où il avait achevé sa vie. Il y eut maintes disputes. Le peuple allait en venir aux mains, lorsque des gens du Dromos, ayant vu le peuple agité et craignant qu'une grave rixe ne se produise, coururent de tous côtés et finirent par trouver un bateau. Ils le tinrent prêt à proximité de l'endroit, qui était en effet au bord de la mer. Il se faisait très tard. Le peuple en était encore aux altercations. Ils s'emparèrent précipitamment du martyr. Ils coururent<sup>91</sup> le mettre dans le bateau, s'éloignèrent de la terre et voguèrent. De là, ils contournèrent Pharos<sup>92</sup>, passèrent par le lieu-dit Leucade et atteignirent le tombeau que Pierre avait fait construire lui-même à l'ouest de la ville, dans les faubourgs.»

La suite du texte relate les funérailles. Cet itinéraire compliqué nous oblige à constater que les traditions concernant le martyr et les reliques de Pierre étaient attachées alors à deux lieux, peut-être trois ou même encore quatre: les faubourgs occidentaux, les *ta Boukolou*, Leucade et, comme on le verra, la Théonas<sup>93</sup>. D'après les *Acta Petri*, le tombeau occidental est le plus accrédité puisque ces pièces veulent expliquer comment

<sup>89</sup> Voir W. TELFER, «Peter of Alexandria and Arius», AB 67, 1949, p. 117-130, sp. p. 118-122.

<sup>90</sup> J'utilise ici le texte grec publié par P. DEVOS, AB 83, 1965, p. 157-187, sp. p. 175-177, qui mériterait d'ailleurs le nom de version «superlongue» à cause de développements sur l'intronisation du corps de Pierre et de son successeur Achilas sur lesquels je reviens plus bas et que n'ont pas toutes les Passions longues (voir VIVIAN, p. 66).

<sup>91</sup> Δρομαῖοι, plus haut περιδραμόντες. Les gens du Δρόμος sont donc portés à courir. Jeu de mot ou *aition* du nom? Voir ci-dessous.

<sup>92</sup> Il se présente ici, comme me le fait remarquer B. Flusin, des difficultés de traduction dues sans doute à des corruptions ou omissions dans le texte. L'idée, imposée par κατακαλύπτω, est que la barque disparaît ou sort de la vue en passant derrière l'île du Phare.

<sup>93</sup> La mention de Leucade (lieu dont notre dossier donne l'unique attestation), lors du passage du corps derrière l'île du Phare, doit nécessairement avoir quelque signification culturelle impossible actuellement à expliciter.

il est entré en possession du corps<sup>94</sup>. Mais l'épisode des *ta Boukolou* implique qu'il y avait un autre lieu de culte à l'est, à rechercher plus précisément un peu au sud du martyrium de saint Marc.

C'est ce que confirme, à mon avis, une homélie copte attribuée à saint Athanase, faussement, à mon avis, mais non sans dessein vu la gravité de l'enjeu. Après avoir critiqué les enchanteurs et leur clientèle, l'auteur montre tous les secours que dispense Dieu aux cités: «Combien, en effet, de guérisons ne s'y produisent-elles pas par nos saints pères les évêques, par l'autel de l'église, et surtout par les cha[pelles] des saints a[thlètes] de Dieu, les martyrs qui sont au lieu-dit «Les Boukolou», et aux tombeaux de tous les justes venus avant nous. Si seulement on les touche, toute maladie s'en va aussitôt; surtout au mausolée de saint Pierre l'archevêque et martyr du Christ; lui dont le sang fut répandu dans notre ville au point que celle-ci fut sauvée de la grande ruine, du diable et de ses démons. Et surtout aussi par le grand, le glorieux et l'exalté plus que tout martyr, saint Marc l'évangéliste [et témoin f]idèle du Christ; lui qui fut traîné sur la place de notre ville<sup>95</sup>...» Le texte exalte donc particulièrement les tombeaux des martyrs et des «justes» alexandrins. Deux de ces sanctuaires se distinguaient par leurs vertus miraculeuses, celui de Pierre et celui de Marc. Comme le martyrium de Marc était notoirement aux τὰ Βουκόλου et comme l'auteur ne mentionne pas, à propos des martyrs, d'autre toponyme que les τὰ Βουκόλου, on doit conclure que dans son esprit le tombeau de Pierre se trouvait dans le même quartier, c'est-à-dire à l'est. On a l'impression que cette remarque lâchée comme en passant au milieu de notations cultuelles et morales très colorées est le vrai objet du discours qui se découvre comme un texte commandité par le clergé du monument de l'est<sup>96</sup> pour contrebalancer les *Acta Petri* longs. On voit bien dès lors la raison de l'introduction des *ta Boukolou* dans les *Acta Petri*. Le commanditaire de ces pièces ne pouvait pas ignorer l'existence du tombeau oriental. Le fait était trop notoire à Alexandrie pour être passé totalement sous silence. Une censure complète aurait créé des dissensions en ville et dans l'Église. Mieux valait

<sup>94</sup> Ce monument est encore mentionné dans l'inscriptio d'un panégyrique de saint Pierre attribué à l'évêque Alexandre: «*Encomium quod scripsit abbas Alexander archiepiscopus Alexandriae in S.Petrum virginem et archiepiscopum eiusdem urbis (...) quod et recitavit in oratorio eius quod est a parte occidentali urbis, ubi festum eius celebrant die honoratae commemorationis eius, qui est dies xxix mensis Athor*» (G. ZÆGA, *Catalogus codicum copticorum [...]*, Rome, 1910, Cod. XIV, p. 11-12). Il subsista jusqu'au Moyen Âge d'après le *Synaxaire*, 1<sup>er</sup> Mecheir, fête de la dédicace (PO 11, p. 758-759). La notice indique que Pierre a subi le martyre «hors de la ville d'Alexandrie», sans précision topographique supplémentaire, ce qui suggère malgré tout que l'auteur endosse la version longue des *Acta*. Bâtie sous le règne de Constantin (ce qui n'est pas plausible puisque l'hagiographie ancienne de Pierre ne dit rien sur son

tombeau), cette «église» portait le surnom caractéristique d'al-Ġarbiyya (l'Occidentale). C'est la «première église» dédiée à Pierre ce qui suggère que l'auteur en a d'autres en vue. Elle est démolie à la date de la notice et Pierre n'a plus alors de monument commémoratif (sinon «dans la Jérusalem céleste»), ce qui montre que l'auteur ne connaît plus ou ne reconnaît plus l'existence du monument de l'est.

<sup>95</sup> L.Th. LEFORT, *Le Muséon* 71, 1958, p. 229. L'éditeur ne discute pas l'authenticité athanasienne de ce texte que le détail que nous discutons suffit à ébranler.

<sup>96</sup> On pourrait aussi mettre en cause dans cette opération de propagande le clergé de saint Marc lui-même. Ce martyrium, comme nous l'apprennent du reste les *Acta Petri*, était alors la nécropole des évêques: l'absence du corps de Pierre devait être ressentie comme une situation anormale, qu'il fallait corriger.

rabaisser honorablement le monument rival: on lui refuse donc le corps, mais on veut bien lui concéder l'honneur d'avoir été bâti sur le lieu du supplice. Comme le montrent la traduction copte de la Passion longue et la notice de l'*Histoire des Patriarches*, cette version des faits s'imposa par la suite auprès de l'Église d'Égypte si bien qu'à compter du VII<sup>e</sup> siècle Pierre disposait d'un tombeau officiel, celui de l'ouest et (c'est ma façon de voir les choses) d'une sorte de cénotaphe commémoratif aux *ta Boukolou*, au sud du tombeau de saint Marc.

Les *Acta Petri* enregistrent les revendications d'une autre église. Comme on l'a vu, la Passion longue de Pierre mêle à plusieurs reprises l'évêque Théonas ainsi que l'église homonyme<sup>97</sup> aux derniers moments de l'évêque martyr et au devenir de ses reliques. Je récapitule les faits. Il y a tout d'abord l'hommage appuyé rendu à Théonas par Pierre au tombeau de saint Marc<sup>98</sup>. Selon la Passion grecque, Pierre avait été élevé à la Théonas. Selon les Actes latins, l'église avait été édifiée par Pierre lui-même pour servir de sépulture aux martyrs, comme s'il avait prévu sa propre fin et comme s'il eût été déjà licite d'inhumer les corps saints dans des églises pour la synaxe<sup>99</sup>. C'est d'autre part εἰς τὸ Θεωνᾶ que les gens du Dromos souhaitent d'abord porter le corps. Or, selon saint Sophrone, la Théonas donnait sur le Dromos et il y a lieu de penser qu'elle était l'église ordinaire de ce mystérieux parti<sup>100</sup>. Enfin, la Passion grecque relate qu'eut lieu, à l'arrivée au cimetière, une bien étrange cérémonie. Comme Pierre avait toujours refusé de s'asseoir sur le trône épiscopal, les fidèles, qui n'appréciaient guère ce comportement de leur pasteur, placent sa dépouille sur son trône, à l'autel, et c'est là aussi qu'on intronise immédiatement Achilas<sup>101</sup> son éphémère successeur<sup>102</sup>. Un tel cadre ne convient pas à un tombeau, mais une église cathédrale, c'est-à-dire, selon une opinion ancienne d'A. Martin mais qu'elle a rejetée depuis<sup>103</sup>, à la Théonas elle-même. Les *Acta Petri* latins sont encore plus explicites: *in ecclesiam quam ipse aedificaverat, ubi et nunc requiescit*. Donc plus de tombeau, mais une église, dont on apprend plus bas qu'elle était consacrée à la Vierge Marie Mère de Dieu, *in ecclesiam beatissimae Dei genitricis semperque Virginis Mariae*<sup>104</sup>. Ce nom de dédicace est précisément celui que donne pour la Théonas

<sup>97</sup> Au mépris de l'histoire, puisque comme nous l'avons vu, la Théonas fut construite par l'évêque Alexandre (312/28).

<sup>98</sup> P. DEVOS, AB 83, 1965, p. 171-172.

<sup>99</sup> Rappelons que Chénouthé, à la fin du IV<sup>e</sup> ou au début du V<sup>e</sup> siècle, indique qu'à l'exception de Panopolis, cet usage n'a pas cours en Égypte. Il ne l'a constaté qu'à Constantinople et à Éphèse (L. Th. LEFORT, «La chasse aux reliques des martyrs en Égypte au IV<sup>e</sup> siècle», *Nouvelle Clio* 6, 1954, p. 225-230).

<sup>100</sup> Miracle des saints Cyr et Jean n° 12 § 13-14 et 16-17 (FERNANDEZ-MARCOS, p. 267-268): en se promenant sur le Dromos, on peut observer la fin de la synaxe à la Théonas et les fidèles rentrant chez eux.

<sup>101</sup> Alexandre, deuxième successeur de Pierre est aussi présent dans l'histoire, mais c'est pour corriger le fait qu'Achilas

fut tiède pendant la crise arienne. Achilas disparaît d'ailleurs dans la version copte des *Acta* (H. HYVERNAT, *Les actes des martyrs de l'Égypte*, Paris, 1886, p. 282).

<sup>102</sup> Avons-nous affaire, comme le pense W. WELFER, «Episcopal Succession in Egypt», *Journal of Ecclesiastical History* 3, 1952, p. 1-13, sp. p. 10, à l'aitton d'un rite successoral impliquant le cadavre du pontife (cf. LIBERATUS, *Breviarium* § 20 [ACO II, 5, p. 135])?

<sup>103</sup> REA 83, 1981, p. 42, n. 53.

<sup>104</sup> *Acta Petri* (PG 18, col. 464): les «sénateurs» du *cursus* (la version copte ajoute ici les membres des confréries, les σπουδαῖοι) *venerunt in ecclesiam beatissimae Dei genitricis semperque Virginis Mariae quam, ut dicere caeperamus, ipse ob martyrum caemeteria ad occidentalem partem in quodam prosatio (sic) construxerat.*

un miracle des saints Cyr et Jean (ἐν τῇ ἐπωνύμῳ Θεωνᾶ τῆς ἀγίας Παρθένου Μαρίας καὶ Θεομήτορος<sup>105</sup>). C'est donc bien la Théonas qu'ont en vue, avec leur *ecclesia*, les *Acta* latins. Bien plus, l'ensevelissement de Pierre à la Théonas, qui, dans la version grecque n'était qu'un simple projet des gens du Dromos, est devenu une réalité. Toutefois, indifférent à la contradiction, le texte latin confond les deux édifices en cause (*quam... ipse ob martyrum cœmeteria ad occidentalem partem in quodam prosatio [sic] construxerat*) et réintroduit plus bas le tombeau (*in cœmeterio quod dudum ab eo fuerat constructum*).

En somme, un tissu d'absurdités d'où il ressort néanmoins que les diverses versions longues des *Acta Petri* cherchent tant bien que mal à faire une place à des traditions locales ou à des sources antérieures ou parallèles conférant à la Théonas quelques droits sur le corps décidément très convoité du «sceau des martyrs». La Passion grecque entérine la cause du mausolée de l'ouest, mais introduit le récit d'intronisation dont le cadre ne peut être que la Théonas. Les *Acta* latins concèdent beaucoup plus à la Théonas, mais laissent subsister des indications topographiques ne pouvant convenir qu'au mausolée de l'ouest, si bien que les titres de la Théonas ne reçoivent pas de confirmation décisive.

Jusqu'à présent la Théonas était unanimement placée *intra muros* à l'ouest d'Alexandrie et au bord de la mer, à l'emplacement d'une mosquée démolie au siècle dernier surnommée la mosquée aux mille colonnes<sup>106</sup>. L'édifice musulman comportait des remplois antiques, mais rien ne prouve qu'ils provenaient de la Théonas ni même d'une église quelconque antérieure. Autant que je puisse en juger, les raisons qui ont conduit à déterminer ainsi le site de la Théonas sont les amalgames confus des *Acta Petri*. Les spécialistes ont dû penser qu'ils s'expliquaient par le fait que les deux édifices devaient être très voisins, ce qui les conduisait à rechercher la Théonas vers le mausolée de Pierre dont l'emplacement, l'ouest, les faubourgs et le bord de la mer, ne souffre pas le moindre doute. Mais il ne fallait pas tirer les choses jusqu'au point où les deux édifices se seraient confondus<sup>107</sup>; il ne fallait donc pas placer la Théonas dans les *proasteia*, d'où le choix d'une position *intra muros*. Il est vrai qu'en dehors des *Acta*, on allègue régulièrement, pour établir que la Théonas se trouvait dans la ville et près du port de l'ouest, des passages des historiens ecclésiastiques Théodoret et Sozomène, mais tout lecteur de bonne foi admettra que ces auteurs ne disent rien de tel et qu'ils ont été sollicités pour les besoins de la cause<sup>108</sup>. Comme donnée positive, nous n'avons en fait que l'indication de saint Sophrone: la Théonas était proche du Dromos et même donnait sur lui. Le tout est de savoir ce qu'était ce Dromos et où il se trouvait. Le nom et les

<sup>105</sup> Miracle des saints Cyr et Jean n° 12 § 12 (FERNANDEZ MARCOS, p. 267); plus bas, § 17 p. 268, allusion à la Θεοτόκος comme objet de vénération statutaire à la Théonas. Voir aussi l'Histoire des Patriarches (PO I, p. 206).

<sup>106</sup> Voir en particulier NÉROUTSOS-BEY, *L'ancienne Alexandrie*, Paris, 1888, p. 62-63, suivi par CALDERINI, p. 169-170, Martin, 1984, p. 213, n. 12 et 214, n. 18, MARTIN 1996, p. 143, n. 116 et 144, n. 122.

<sup>107</sup> Ce que fait néanmoins VIVIAN, p. 47: le corps de Pierre fut déposé «at the tomb of Saint Theonas» et, *ibid.*,

n. 170: «The church of Saint Theonas was in the western part of Alexandria.»

<sup>108</sup> THÉODORET, *Hist. eccl.* IV, 22, 2 (PARMENTIER, p. 249-250 et 256). Le texte de Théodoret (une lettre de l'évêque Pierre II [373/381]) n'institue aucun lien nécessaire entre la Théonas et le port et n'évoque aucune orientation. Quant à SOZOMÈNE (II, 17 [BIDEZ-HANSEN, p. 73]), il ne mentionne expressément ni la Théonas, ni l'ouest. Il est seulement question d'une église avec vue sur la mer où siégeait l'évêque Alexandre.

usages égyptiens, font penser à une voie, un «cours», un «corso», et c'est ainsi qu'entendent en général les spécialistes, qui considèrent plus précisément le Dromos comme une avenue d'orientation est-ouest identifiable à la «Voie Canopique». Ils s'appuient sur un passage de Jean Malalas rapportant à Antonin le Pieux la construction des portes alexandrines dites du Soleil (orientale) et de la Lune (occidentale), «et du Dromos», ἔκτισεν... τὴν Ἡλιακὴν πύλην καὶ τὴν Σεληνιακὴν καὶ τὸν Δρόμον<sup>109</sup>. Bien que Malalas n'établisse pas de relation structurale expresse entre le Dromos et les deux autres constructions, je serais assez enclin, sur la base de ce seul texte, à m'en tenir à l'interprétation courante. Mais la définition de Sophrone ajoute une certaine ambiguïté:

τόπος (...) ἐπίσημος τῆς Ἀλεξανδρέων (...) πόλεως, ἐκ λεωφόρου σχήματος κείμενος, ἐμβόλοις μὲν δυσὶν μεσοῦμενος καὶ κίοσι καὶ μαρμάρους κοσμούμενος, λεῶ τε στενοχωρούμενος πλείονι καὶ τοῖς ἐν ἀγοραῖς παντοδαποῖςπρατηρίοις βριθόμενος.

«Un lieu marquant d'Alexandrie, disposé en forme d'avenue<sup>110</sup>, divisé (?) par deux portiques et décoré de colonnes et de marbres, engorgé par une foule surabondante, rempli des commerces variés qu'on trouve sur les marchés<sup>111</sup>.» On pense bien sûr (notamment à cause de λεωφόρος) à ces avenues commerçantes bordées de portiques caractéristiques des grandes villes du Bas-Empire. Mais le participe μεσοῦμενος, qui ne peut être que passif puisque le moyen de ce verbe est inusité, ne peut pas signifier «au milieu de». Ce serait plutôt le contraire, «divisé par»: on ne voit plus très bien dès lors ce qu'est une rue divisée par des portiques<sup>112</sup>. Même si l'on admet que Sophrone a pu employer exceptionnellement une forme moyenne dans un sens actif, toute difficulté n'est pas supprimée. En effet, comment interpréter l'expression de τόπος ἐπίσημος, «lieu marquant»? Bien adaptée à caractériser une réalité ponctuelle, elle ne convient pas à une notion linéaire comme une avenue. Et si nous en revenons aux *Acta Petri*, que signifie un parti de «gens du Dromos» qui se recruterait en fait de l'est à l'ouest de la ville? Ce n'est plus un milieu localisé, c'est quasiment toute la ville. Du reste, la question pourrait bien être tranchée par le papyrus alexandrin tardif P.Oxy. LXIII 4395, vu l'équivalence qu'il atteste entre le Δρόμος et les Πέντε Κλιμάκια, «les Cinq Degrés», équivalence excluant l'idée de rue.

Nous avons deux autres attestations du Dromos. D'abord, la vie d'Apollonios Dyscole, selon laquelle ce grammairien vécut au «Proucheion» (Broucheion), «près du Dromos, où il fut enterré». Comme nous l'avons vu, le Broucheion était un quartier maritime au nord-est d'Alexandrie, à peu près complètement abandonné à l'époque chrétienne<sup>113</sup>. Notre texte suggère donc que le Dromos était une structure *extra muros* contiguë au faubourg oriental du Broucheion ou à tout le moins une structure périphérique. Voilà

<sup>109</sup> *Chronographie* (BONN, p. 280).

<sup>110</sup> B. Flusin me fait remarquer qu'on devrait avoir ἐν λεωφόρου σχήματι.

<sup>111</sup> Miracle des saints Cyr et Jean n° 12 § 13 (FERNANDEZ-MARCOS, p. 267-268).

<sup>112</sup> Noter que CALDERINI, p. 83 voit dans le Dromos un lieu «in forma di piazza..., diviso da due portici». Il dépend

ici de l'ancienne traduction latine des Miracles donnée par PG 87,3, col. 3460, qui a en effet *mediatus* (le traducteur a donc rejeté le moyen). Calderini se méprend toutefois sur le sens de *platea* qui ne veut pas dire place mais «rue».

<sup>113</sup> Ci-dessus p. 6-7.

qui accrédirait l'idée d'une Théonas implantée dans les faubourgs, mais à l'est et non plus à l'ouest (c'est-à-dire, il faut le remarquer, non loin des *ta Boukolou* où nous avons vu si actifs les «gens du Dromos»). Beaucoup plus tard, au moment de l'invasion perse (619), un pèlerin chypriote, après avoir fait ses dévotions au martyrium des saints Cyr et Jean, à Ménouthis (qui est à l'orient d'Alexandrie), s'apprête à quitter la ville pour échapper à l'envahisseur qui s'approche par les villes du Delta. Il gagne, *par le pont du Dromos*, διὰ τῆς διαβάθρας τοῦ Δρόμου, le quartier portuaire *oriental* de Néapolis. Pas plus que le Dromos lui-même, je ne me représente pas bien ce qu'était le pont du Dromos ni son orientation, mais je constate que cet ouvrage donnait lui aussi sur un quartier oriental<sup>114</sup>. Il est curieux que nos renseignements les plus explicites sur la position du Dromos nous reportent aux quartiers orientaux de la ville: je suppose qu'il faut en tenir compte pour situer la Théonas.

## DÉPLACEMENT ET MUTATION D'UN CULTES

### LE CAS DE SAINT MARC<sup>115</sup>

Comme Pierre, Marc eut plusieurs tombeaux. Son souvenir s'attachait au moins à trois ou quatre lieux, au premier chef à l'illustre martyrium du cimetière de l'est, des *ta Boukolou*, dont le crédit ne cessa de grandir au cours des siècles et qui finit par devenir le seul mausolée autorisé. Il est intéressant d'étudier comment cet établissement réussit au cours des siècles, sans trop blesser l'amour-propre de sites rivaux, à infléchir ou à faire graviter autour de lui une foule d'étiologies en apparence incompatibles avec ses prétentions.

Le nom de Marc était attaché en particulier à un quartier d'Alexandrie, *extra muros* semble-t-il, mais en relation (j'aimerais pouvoir être plus précis) avec l'agora et le port, appelé le Mendideion ou le Bendideion et où l'évangéliste, à l'issue d'un intéressant voyage depuis la Cyrénaïque (trait visiblement destiné à fonder les prétentions juridictionnelles du Saint-Siège alexandrin sur cette province), aurait commencé son apostolat alexandrin. Le Mendideion est généralement placé à l'est par les spécialistes, malgré des réserves assez pertinentes d'A. Adriani tendant à favoriser le port occidental<sup>116</sup>. De là Marc entra en ville et, sur l'agora selon certaines sources, rencontra Anianos, son disciple et successeur qui l'hébergea chez lui. Il est axiomatique de supposer qu'il y avait dans ces parages un lieu de culte ou un monument quelconque commémorant la rencontre fondatrice de l'apostolicité du siège alexandrin. Nous n'en avons la preuve positive que depuis peu, par un passage d'une œuvre médiévale analysée par le père Maurice Martin, *l'Histoire des églises et des monastères d'Abû I-Makârîm*. Il pourrait résulter de ce texte que le Mendideion était vers le port oriental, vers l'obélisque appelé autrefois «aiguille

<sup>114</sup> P. VAN DEN VEN, *La légende de S. Spyridon évêque de Trimithonte*, Louvain, 1953, p. 81-82.

je ne cite ici que les pièces importantes à mon objet, voir PEARSON, p. 137-145.

<sup>115</sup> Pour l'ensemble du dossier hagiographique de Marc, dont

<sup>116</sup> ADRIANI, p. 210.

de Cléopâtre». L'étude du père Martin montre sous quelle forme Marc était vénéré dans ce secteur de la ville du temps d'Abû I-Makârim: on trouvait près de l'obélisque une église dédiée à saint Georges censée bâtie sur la maison d'Anianos<sup>117</sup>. Il est à croire qu'à une époque très reculée, avant l'édification de cette église, il se trouvait là quelque mémorial enfermant ce qu'on croyait être la maison en question. Selon des traditions coptes incorporées vers le VII<sup>e</sup> siècle dans une homélie pseudépigraphe de Sévérien de Gabala, certains milieux alexandrins estimaient que chez Anianos avait été installée la première église d'Alexandrie. Le corps de Marc y avait reposé après son martyre, jusqu'à l'édification du martyrium des *ta Boukolou*<sup>118</sup>. Cette légende suggère que le martyrium eut un temps à compter avec la concurrence d'un tombeau rival aux alentours du Mendideion. Comme pour Pierre, l'affaire semble s'être soldée par une sorte de compromis honorable.

Marc avait encore à voir avec un quartier dit les Anges ou l'Angelion (sans doute pour Angeleion, lieu où on vénère les Anges<sup>119</sup>). Ce lieu est insigne dans la légende marcienne puisque c'est là que l'apôtre, tiré ignominieusement depuis les *ta Boukolou* dans les rues de la ville par une corde passée au cou<sup>120</sup>, fut brûlé vif ou encore (les sources divergent) mourut des mauvais traitements reçus et fit ensuite l'objet d'une tentative de crémation qu'interrompit une tempête. Ensevelis secrètement par les fidèles, les restes de l'apôtre réapparurent aux *ta Boukolou*<sup>121</sup>. On sent ici que dans un premier état de la légende marcienne, dans de probables *Uracta*, on admettait, comme pour les Trois Hébreux, comme pour Pierre I<sup>er</sup>, qu'on n'avait pas de reliques de l'apôtre. Le supplice du feu et les crémations, on l'a déjà remarqué, sont le propre des Passions anciennes ou appartiennent à leurs matériaux les plus anciens<sup>122</sup>. J'ajouterais que ces textes ou parties de textes remontent à une époque où l'Église d'Égypte n'encourageait pas les cultes funéraires, à preuve l'exemple donné par saint Antoine<sup>123</sup>, les lettres festales de saint Athanase contre les Mélitiens<sup>124</sup> et les critiques violentes de Chénouthé<sup>125</sup>. Pas de reliques donc, mais sans doute un culte commémoratif du martyre à l'Angelion. Vers la fin du IV<sup>e</sup> siècle, les objections de l'Église à l'encontre de ces

<sup>117</sup> M. MARTIN, «L'Histoire des églises et des monastères d'Abû al-Makârim», OCP 63, 1997, p. 181-199, sp. p. 188 et n. 29.

<sup>118</sup> Voir CSCO n° 545, scr. copt. n° 48, p. 98-101.

<sup>119</sup> L'érudition moderne distingue entre les Anges et l'Angeleion. Cette position ne me paraît pas fondée au vu de l'*Histoire des Patriarches* (PO I, p. 25) qui donne en arabe (sans ambiguïté de lecture ni de variante signalées) la forme *angiliūn* là où les sources grecques parlent des «Anges».

<sup>120</sup> Marc est ici explicitement comparé à un bœuf: c'est pour expliquer le nom des *ta Boukolou* dont on ne comprenait pas l'origine.

<sup>121</sup> Selon le PSEUDO-ÉPIPHANE (SCHERMANN, p. 116), l'évangéliste fut tiré *ἀπὸ τῶν καλουμένων Βουκόλου τόπων ἕως τῶν καλουμένων Ἀγγέλων* et ensuite enseveli *ἐκεῖ ἐν τοῖς*

*Βουκόλου*. Le *ἐκεῖ* qui incite certains à confondre les deux endroits (notamment R.-G. COQUIN, *Livre de la consécration du sanctuaire de Benjamin*, Le Caire, 1975, p. 50) n'est pas dérangeant vu que le texte est plein de fautes; voir aussi la *Chronique Pascale* (BONN I, p. 471): *κάλων λαβὼν καὶ συρεῖς ἀπὸ τῶν καλουμένων τὰ Βουκολίων ἕως τῶν λεγομένων Ἀγγέλων ἐκεῖσε πυρὶ κατεκαύθη Φαρμοῦθι πρώτῃ*.

<sup>122</sup> Voir P. VAN MINNEN, «The Earliest Account of a Martyrdom in Coptic», AB 113, 1995, p. 26 (citant des cas de remaniements d'*Acta* analogues à ceux qu'il nous faut supposer pour ceux de Marc, ainsi ceux de Kollouthos).

<sup>123</sup> ATHANASE, *Vie d'Antoine* § 92 (BARTELINK, p. 372).

<sup>124</sup> CSCO 151, p. 42-44; 46-47.

<sup>125</sup> Voir L. Th. LEFORT, *Nouvelle Clío* 6, 1954, p. 225-230.

dévotions se firent moins vives. Dans telle ou telle circonstance, un culte funéraire de Marc s'établit avec succès aux *ta Boukolou*. Il fallut alors déposséder l'Angeleion des souvenirs marciens ou encore modifier la légende de la crémation, ruineuse pour le crédit du martyrium. Des esprits radicaux changèrent le lieu et le mode du supplice : Marc aurait ainsi été précipité du grand tétrapyle, monument très riche en souvenirs chrétiens mais mal situé<sup>126</sup>; d'autres, plus radicaux encore, déplacèrent purement et simplement le martyre aux *ta Boukolou*, comme on le voit dans les *Acta Petri* longs et dans certaines versions des *Acta Marci*<sup>127</sup>. On tenta aussi un compromis qui ne lésait pas trop les gens de l'Angeleion : c'est alors, et dans cet esprit, que l'on répandit que le corps de l'apôtre n'avait pas été détruit par le feu. Ces retouches aboutirent à un itinéraire au moins aussi bizarre que celui des reliques de Pierre, car l'Angelion se trouvait au sud-ouest de la ville, à plusieurs kilomètres des *ta Boukolou*, à proximité immédiate de l'ancien Sérapeum, à l'est de ses anciens degrés, en relation avec la colline appelée à l'époque arabe *'amūd al-Sawārī*, colonne du portique (la colonne de Pompée<sup>128</sup>).

L'histoire des reliques de Marc (premier martyr de l'Église d'Égypte) paraît en fait symétrique de celle de Pierre (dernier martyr de l'Église d'Égypte) et même, selon un spécialiste, refaite sur le modèle de celle de ce dernier<sup>129</sup>.

Symétrie hagiographique, mais aussi symétrie topographique, sinon sourde rivalité opposant l'ouest de la ville, consacré à Pierre, à l'est, nécropole placée sous le patronage de saint Marc, mais disputant à l'ouest le culte funéraire du «sceau des martyrs<sup>130</sup>».

<sup>126</sup> Le grand tétrapyle était censé avoir hébergé sous Alexandre les reliques de Jérémie, selon du moins Jean Moschos, *Prat*, PG 87, 3, col. 2929 d-2932a, qui place l'édifice à l'est de la ville, en contradiction avec la *Vie copte de Macaire l'Alexandrin* qui parle (plus logiquement) du milieu de la ville (E. AMÉLINEAU, *La géographie de l'Égypte à l'époque copte*, Paris, 1893, p. 29-30). D'après le Miracle 36 des saints Cyr et Jean, 25-29, on y voyait aussi au début du VII<sup>e</sup> siècle, une grande icône représentant le Christ (FERNANDEZ MARCOS, p. 328-329). Selon la collection de récits édifiants dite *Vie de Daniel de Scété* (VI<sup>e</sup> siècle), on trouvait, près du «grand tétrapyle», un *kellion* abritant un moine qui vendait des vanneries à la sortie de l'église Sainte-Marie (ROC 10, 1905, p. 55-56). Les *Nuovi Frammenti della Historia Ecclesiastica Copta* situent à cet endroit l'assassinat de l'évêque chalcédonien Proterius après la déposition de l'évêque Dioscore ; T. ORLANDI, *Studi (...) Edda Bresciani*, Pise, 1985, p. 370 et 376. Deux mentions documentaires du grand tétrapyle d'Alexandrie, mais qui n'aident pas à résoudre le problème de la localisation, sont enfin procurées par le récent *P.Oxy.* LXIII 4394, avec, n. 24, une discussion de SB XVI 12516, 3-5.

<sup>127</sup> P. DEVOS, AB 83, 1965, p. 171 : εἰς τὸν τόπον τὸν καλούμενον τὰ Βουκόλου, ὅπου καὶ ὁ ἅγιος καὶ μακάριος Μάρκος ὁ εὐαγγελιστὴς τὴν τοῦ μαρτυρίου τελείωσιν

ἐποιήσατο). Dans les *Actes de saint Marc* publiés par F. HALKIN, AB 87, 1969, p. 370, toute allusion à l'Angeleion est supprimée et le martyre a lieu aux *ta Boukolou*.

<sup>128</sup> COQUIN, *op. cit.*, p. 52-53.

<sup>129</sup> PEARSON, p. 143-144. La question n'est pas aisée à trancher. Les deux ordres d'écrits ont en commun une strate originelle où la question des reliques et du culte funéraire ne se posait pas : rien sur le corps de Pierre ; celui de Marc avait disparu. Noter, ce qui supposerait qu'ils sont en fait plus tardifs que les *Acta Marci* et qu'ils se sont modelés sur eux, que les *Acta Petri* admettent que les *ta Boukolou* sont, non seulement le lieu de l'inhumation de l'apôtre, mais aussi celui de son martyre.

<sup>130</sup> Les contemporains en étaient conscients, de même qu'ils étaient conscients de sa valeur symbolique. Ainsi, une vie édifiante d'Hilaria, incite les dévots à faire, sur le modèle de cette prétendue fille de l'empereur Zénon, un circuit religieux allant du mausolée de Pierre à celui de Marc, comme si ces tombeaux se correspondaient et enserraient la cité de leurs vertus protectrices. Tout en décrivant un itinéraire matériel, les pèlerins partageaient à égalité les bienfaits spirituels dispensés par les corps saints. Voir J. DRESCHER, CASAE 4, Le Caire, 1947, p. 72-73 ; le récit donne plus de poids à la visite à saint Marc.