



HAL
open science

Trouver l’"aujourd’hui" d’Abū al-Makārim? Le cas de la description du monastère Saint-Macaire dans l’Histoire des églises et des monastères d’Égypte: une étude des sources

Perrine Pilette

► To cite this version:

Perrine Pilette. Trouver l’"aujourd’hui" d’Abū al-Makārim? Le cas de la description du monastère Saint-Macaire dans l’Histoire des églises et des monastères d’Égypte: une étude des sources. Anne Boud’hors; Jitse Dijkstra; Esther Garel. Etudes coptes XVII. Dix-neuvième journée d’études (Ottawa, 19-22 juin 2019), De Boccard, pp.277 - 311, 2022, 978-2-7018-0634-1. halshs-03510611

HAL Id: halshs-03510611

<https://shs.hal.science/halshs-03510611>

Submitted on 26 Nov 2023

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.

CAHIERS DE LA BIBLIOTHÈQUE COPTE 24
Collections de l'Université de Strasbourg - Études d'archéologie et d'histoire ancienne

ÉTUDES COPTES XVII



ÉDITIONS DE BOCCARD

CAHIERS DE LA BIBLIOTHÈQUE COPTE 24
ÉTUDES COPTES XVII

COLLECTION
CAHIERS DE LA BIBLIOTHÈQUE COPTE

- [*Études coptes I*]. *Écritures et traditions dans la littérature copte. Journée d'Études coptes, Strasbourg 28 mai 1982 (CBC 1)*, Louvain-Paris, Peeters, 1983.
- STRASBACH M.-O. & B. BARC, *Dictionnaire inversé du copte (CBC 2)*, Louvain-Paris, Peeters, 1984.
- [*Études coptes II*]. *Deuxième Journée d'Études coptes, Strasbourg 25 mai 1984 (CBC 3)*, Louvain-Paris, Peeters, 1986.
- Études coptes III. Troisième Journée d'Études, Musée du Louvre 23 mai 1986 (CBC 4)*, Louvain-Paris, Peeters, 1989.
- DE VIS H., *Homélies coptes de la Vaticane I-II (CBC 5-6)*, Louvain-Paris, Peeters, 1990, réédition. *L'Égypte en Périgord. Dans les pas de Jean Clédat. Catalogue raisonné de l'exposition, Musée du Périgord, 16 mai-15 septembre 1991, (CBC 7)*, Louvain-Paris, Peeters, 1991.
- ROSENSTIEHL J.-M. (éd.), *Études coptes IV. Quatrième Journée d'Études, Strasbourg 26-27 mai 1988 (CBC 8)*, Louvain-Paris, Peeters, 1995.
- ROSENSTIEHL J.-M. (éd.), *Christianisme d'Égypte. Hommages à René-Georges Coquin (CBC 9)*, Louvain-Paris, Peeters, 1995.
- RASSART-DEBERGH M. (éd.), *Études coptes V. Sixième Journée d'Études, Limoges 18-20 juin 1993, et Septième Journée d'Études, Neuchâtel 18-20 mai 1995 (CBC 10)*, Louvain-Paris, Peeters, 1998.
- BOUD'HORS A. (éd.), *Études coptes VI. Huitième Journée d'Études, Colmar 29-31 mai 1997 (CBC 11)*, Louvain-Paris, Peeters, 2000.
- BOSSON N. (éd.), *Études coptes VII : neuvième journée d'études, Montpellier 1999 (CBC 12)*, Louvain-Paris, Peeters, 2001.
- CANNUYER Chr. (éd.), *Études coptes VIII : dixième journée d'études, Lille, juin 2001 (CBC 13)*, Lille-Paris 2003.
- BOUD'HORS A., J. GASCOU & D. VAILLANCOURT (éd.), *Études coptes IX : onzième journée d'études, Strasbourg, 12-14 juin 2003 (CBC 14)*, Paris, De Boccard, 2006.
- BOUD'HORS A. & D. VAILLANCOURT (éd.), *Huitième congrès international d'études coptes (Paris 2004) Bilans et perspectives 2000-2004 (CBC 15)*, Paris, De Boccard, 2006.
- BOUD'HORS A. & C. LOUIS (éd.), *Études coptes X. Douzième journée d'études (Lyon, 19-21 mai 2005) (CBC 16)*, Paris, De Boccard, 2008.
- BOUD'HORS A. & C. LOUIS (éd.), *Études coptes XI. Treizième journée d'études (Marseille, 7-9 juin 2007) (CBC 17)*, Paris, De Boccard, 2010.
- BOUD'HORS A. & C. LOUIS (éd.), *Études coptes XII. Quatorzième journée d'études (Rome, 11-13 juin 2009) (CBC 18)*, Paris, De Boccard, 2013.
- BOUD'HORS A., A. DELATTRE, C. LOUIS, T. S. RICHTER (éd.), *Coptica Argentoratensia. Textes et documents de la troisième université d'été de papyrologie copte (Strasbourg, 18-25 juillet 2010) (CBC 19)*, Paris, De Boccard, 2014.
- BOUD'HORS A. & C. LOUIS (éd.), *Études coptes XIII. Quinzième journée d'études (Louvain-la-Neuve, 12-14 mai 2011) (CBC 20)*, Paris, De Boccard, 2015.
- BOUD'HORS A. & C. LOUIS (éd.), *Études coptes XIV. Seizième journée d'études (Genève, 19-21 juin 2013) (CBC 21)*, Paris, De Boccard, 2016.
- BOUD'HORS A. & C. LOUIS (éd.), *Études coptes XV. Dix-septième journée d'études (Lisbonne, 18-20 juin 2015) (CBC 22)*, Paris, De Boccard, 2018.
- BOUD'HORS A., GAREL E., LOUIS C. & VANTHIEGHEM N., *Études coptes XVI. Dix-huitième journée d'études (Bruxelles, 22-24 juin 2017) (CBC 23)*, Paris, De Boccard, 2020.

Collections de l'Université de Strasbourg
Études d'archéologie et d'histoire ancienne
Cahiers de la Bibliothèque copte 24

Études coptes XVII

**Dix-neuvième journée d'études
(Ottawa, 19-22 juin 2019)**

Éditées par
Anne Boud'hors, Jitse Dijkstra et Esther Garel

Éditions de Boccard
4, rue de Lanneau – 75005 Paris
2022

Collection *Études d'archéologie et d'histoire ancienne*
dirigée par Dominique Lenfant

Cahiers de la Bibliothèque copte
dirigés par Esther Garel

Publié avec le concours de l'université de Strasbourg



Les abréviations et les polices utilisées pour le grec et le copte sont celles
gracieusement mises à disposition sur le site internet de l'Ifao

ISSN : 1284-6325
ISBN : 978-2-7018-0634-1
Éditions de Boccard — 2022

SOMMAIRE

Préface.....	9
En souvenir de Wolf-Peter Funk (1943-2021).....	11

I. ART ET ARCHÉOLOGIE

Fragment d'un décor mural aviaire du monastère du Pempton (Dekheila) Julien Auber de Lapierre	15
Les tissus coptes de la collection Pfister dans les Musées du Vatican Mario Cappozzo	27
Entre importations et productions locales : la vaisselle en céramique sigillée tardive dans les collections du département des Antiquités égyptiennes du musée du Louvre Marie Delassus	51
Enquête sur l'acanthé dite thébaine Cédric Meurice	87
Le temple du Ouadi es-Seboua : les implantations chrétiennes Gertrud J. M. van Loon & Dobrochna Zielińska	97

II. PAPHYROLOGIE ET ÉPIGRAPHIE

Décharge donnée à des pères et leur congrégation relative à une restitution de biens : le <i>P.CLT. 2</i> revisité Nathalie Bosson & Suzanne Cassanelli	125
Un arbitrage copte et son double dans les archives de Dioscore d'Aphrodité Anne Boud'hors & Jean-Luc Fournet	143
Variations autour du « Dieu de (saint) Apa Apollô », le vocable de l'église principale de Baouît identifié Florence Calament	163

Les inscriptions du Wadi el-Rayan Alain Delattre & Maher Eissa	179
L'affaire du métier à tisser : <i>O. Crum Ad. 46</i> reconsidéré Esther Garel	193
« C'est la parole de Dieu ! ». Rites de fiançailles dans la correspondance de Pesynthios Jacques van der Vliet	203

III. LITTÉRATURE ET HISTORIOGRAPHIE

Les papyrus d'Achmîm : une mise au point Nathan Carlig	219
La version copte de l' <i>Adhortatio ad Fratres</i> attribuée à Ephrem (CPG 4018) : notes préliminaires à une édition du texte Catherine Louis	247
Trouver l'« aujourd'hui » d'Abū al-Makārim ? Étude des sources de la description du monastère Saint-Macaire dans l' <i>Histoire des églises et des monastères d'Égypte</i> Perrine Pilette	277

PRÉFACE

À L'INVITATION DE JITSE DIJKSTRA, les membres de l'association se sont joints à la Société canadienne pour les études coptes / Canadian Society for Coptic Studies pour la dix-neuvième journée d'études coptes, qui s'est tenue à Ottawa du 19 au 22 juin 2019.

La journée a été accueillie par les trois universités de la ville d'Ottawa : à l'Université Carleton le mercredi 19 juin pour la conférence d'accueil par M^{me} Mariz Tadros (Université de Sussex), à l'Université Saint-Paul le jeudi 20 et le vendredi 21 juin pour la majeure partie des communications, et le samedi 22 à l'Université d'Ottawa pour la clôture de la journée et l'assemblée générale de l'AFC. Les participants ont enfin été reçus très chaleureusement à l'église copte Saint-Marc et Sainte-Marie l'Égyptienne, pour un déjeuner en compagnie des membres de la communauté paroissiale, puis une visite de l'église et un concert de musique copte.

Nous sommes très reconnaissants aux organisateurs d'avoir permis la tenue de cette manifestation francophone pour la première fois au Canada, et tout particulièrement à Jitse Dijkstra qui n'a pas ménagé ses efforts, ainsi qu'à Gregory Bloomquist et Carolyn Ramzy et aux autres membres de l'équipe d'accueil, Roxanne Bélanger Sarrazin et Lydia Schriemer.

Le programme de ces journées comprenait une trentaine de communications, à la fois en français et en anglais, sur les sujets de prédilection des membres de l'AFC (art et archéologie, papyrologie et épigraphie, littérature), mais aussi sur des thèmes portés par les participants canadiens, notamment sur l'histoire moderne des Coptes et sur la musique. Les communications présentées en anglais ont été publiées dans le Journal de la Société canadienne (*JCSCS* 12, 2020), celles en français font l'objet du présent volume.

En introduction, un hommage est rendu à Wolf-Peter Funk, immense savant disparu en 2021, notamment à ses contributions scientifiques en français.

Cet ouvrage bénéficie du soutien financier de la Faculté des arts de l'université d'Ottawa et de l'université de Strasbourg. Que ces deux institutions soient vivement remerciées.

Esther GAREL

EN SOUVENIR DE WOLF-PETER FUNK (1943-2021)

WOLF-PETER FUNK nous a quittés le 18 février 2021, emporté par un cancer contre lequel il se battait depuis de longs mois, et dont le diagnostic tardif, dans une période marquée par la pandémie, n'a pas permis à ses amis de se préparer à sa disparition. Le prochain congrès international d'étude coptes, qui se tiendra à Bruxelles en juillet 2022, sera l'occasion d'une table-ronde consacrée à son héritage scientifique. La langue principale en sera l'anglais, dont il avait une maîtrise parfaite (il avait un diplôme de philologie anglaise). Or Wolf-Peter était aussi un remarquable francophone, et s'il n'était pas membre actif de notre association, il était un lecteur assidu des *Cahiers de la bibliothèque copte*, et nous fit l'honneur de participer aux journées de Bruxelles, en 2017, publiant dans le volume *Études coptes XVI* un de ses derniers articles : « Le problème de la variation du copte littéraire en Moyenne-Égypte »¹. Ce sont donc ses travaux en français que je voudrais évoquer ici.

Notre correspondance commença au début de 1989, à la faveur d'échanges sur les textes en copte fayoumique. Le 1^{er} décembre de cette année-là, en réponse à une demande de ma part, il écrivait : « C'est tout à fait correct de m'écrire en français – non seulement pour vous soulager le fardeau de me répondre, mais aussi parce qu'il me faut, moi, de pratiquer cette aimable langue qui est d'une importance capitale dans ma nouvelle existence de métèque au Canada. C'est pourquoi je préfère moi-même de vous écrire en français maintenant – si vous voulez bien me pardonner pour mon expression sauvage et toutes les fautes. » Suivaient six pages de remarques et questions sur mon édition de fragments d'évangiles en fayoumique, accompagnées d'un avertissement manuscrit : « S.V.P. ne pas malentendre comme "critique". Je suis seulement un maniaque de discussion ! »

Arrivé à Québec en 1986, comme il allait aimer son pays d'adoption ! Et adopter lui-même, grâce à sa complice, Régine Charron, les chansons de Félix Leclerc et les romans de Jacques Poulin.

Au printemps 1990, Wolf-Peter séjourna à Paris pendant deux mois, comme directeur d'études invité à l'École pratique des Hautes Études², donnant une série de huit conférences, intitulée : « Les versions coptes de la Bible, reconsidérées aux points de vue philologique et dialectologique ». Je peux aujourd'hui encore entendre sa voix, le rythme extrêmement lent de son élocution, où se mêlaient les intonations

1. *Études coptes XVI. Dix-huitième journée d'études (Bruxelles, 22-24 juin 2017) (CBC 23)*, p. 219-227.

2. À l'initiative de Gérard Roquet, alors directeur d'études en « Langue et littérature coptes ».

allemandes et québécoises, dans un effort intense de correction linguistique et de précision. Nous étions littéralement suspendus à chacune de ses phrases.

L'année suivante, en mars 1991, une nouvelle série de conférences portait sur « L'apport de la dialectologie à l'étude des documents littéraires coptes ». Ces séances nous initièrent aux méthodes statistiques qui sont à la base de son article « Dialects wanting homes »³, tentative d'esquisser un placement des différents dialectes dans le continuum géographique de la vallée du Nil, et nous familiarisèrent avec les enjeux des comparaisons dialectales.

En novembre-décembre 1999, une troisième série de conférences s'intitulait : « Prolégomènes à une grammaire du copte manichéen ».

On peut désormais accéder facilement en ligne à des résumés détaillés du contenu de ces conférences⁴. Même s'ils ne représentent que la crête d'un enseignement, ils impressionnent par leur précision et sont toujours d'actualité. Wolf-Peter nous avait offert là un formidable échantillon de ses sujets favoris, la dialectologie et les manuscrits manichéens, deux domaines qu'il a continué à illustrer tout au long de sa carrière.

Entre 1986 et son départ à la retraite, c'est à l'Université Laval de Québec qu'il a exercé sa principale activité. On lui doit plusieurs volumes de la section « Concordances » de la *Bibliothèque copte de Nag Hammadi*, ainsi que des introductions sur l'orthographe et la langue de certains traités édités dans la section « Textes » de la même collection. Ce sont des trésors. Leur pertinence dépasse largement le cercle des textes de Nag Hammadi, certains passages éclairent des pans entiers de la langue et constituent autant de chapitres de la *Grammaire* qu'il aurait pu écrire. Parmi de nombreux exemples, je voudrais citer l'introduction à la langue du traité « Le Tonnerre, Intellect parfait », où sont examinées les phrases de structure nominale⁵. Wolf-Peter y explique, dans une langue à la fois fluide et précise, les variétés de cette structure du copte souvent difficile pour les apprentis, il en explore les subtilités rhétoriques et les ambiguïtés qu'elles permettent. Son sens aigu de la « correction » grammaticale ne l'empêche jamais de chercher des raisons à la présence de formes « hybrides » ou « surprenantes », dans un respect profond du texte et du manuscrit. Vraiment, pour lui, la grammaire était une chanson douce, et il aimait en faire goûter les charmes à ses auditeurs et lecteurs.

Anne BOUD'HORS

3. « Dialects Wanting Homes: A Numerical Approach to the Early Varieties of Coptic », dans J. FISIAK (ed.), *Historical Dialectology: Regional and Social (Trends in Linguistics – Studies and Monographs 37)*, Berlin-New York 1988, p. 149-192.

4. <https://www.persee.fr/authority/202020>.

5. « La langue du traité », dans P.-H. POIRIER, *Le Tonnerre, Intellect parfait (NH VI, 2)* (*Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section « Textes » 22*). Québec-Louvain-Paris 1995, p. 53-97.

TROUVER L'« AUJOURD'HUI » D'ABŪ AL-MAKĀRIM ?
ÉTUDE DES SOURCES DE LA DESCRIPTION
DU MONASTÈRE SAINT-MACAIRE DANS
L'HISTOIRE DES ÉGLISES ET DES MONASTÈRES D'ÉGYPTÉ*

Perrine Pilette

I. QUESTIONS DE MÉTHODE

*L'Histoire des églises et des monastères d'Égypte*¹, œuvre méconnue de l'historiographie copto-arabe, renferme de précieuses informations sur le paysage chrétien d'Égypte et des régions avoisinantes. Villes, villages et déserts un jour caractérisés par une présence chrétienne sont énumérés, et les monuments témoignant de celle-ci sont décrits. Néanmoins, en dépit de la richesse des informations qu'il recèle, voire de l'unicité de certaines d'entre elles, ce texte n'a fait l'objet que d'un nombre restreint d'études² et est toujours en attente d'une nouvelle édition critique³.

Couplée à cette absence d'un texte de référence, la complexité de l'histoire rédactionnelle de l'œuvre constitue un second obstacle de taille à sa prise en compte systématique dans les études sur l'histoire sociale, religieuse et architecturale de l'Égypte et du Proche-Orient. En effet, d'une part, cette somme, articulée en une longue liste de descriptions toponymiques, est le produit d'un processus de composition stratifié. Plusieurs phases d'écritures ont été partiellement identifiées et s'échelonnent ainsi entre la seconde moitié du XII^e siècle (1160) et le début du XIII^e siècle, avec des ajouts probables au XIV^e siècle⁴. D'autre part, le texte nous est

* La première partie de cette recherche a été financée dans le cadre d'un financement européen Marie Skłodowska-Curie/Individual Fellowship (MSCA-IF, Grant Agreement ID : 797058). Par ailleurs, l'auteure tient à remercier Manhal Makhoul pour ses commentaires à la traduction.

1. Titre en arabe : *Tārīḥ al-kanā'is wa-l-adyura*.

2. Les études les plus récentes sur le sujet sont les suivantes (études d'extraits du texte) : TEN HACKEN 2006, SEIGNOBOS 2015 et 2019, DUCENE 2019 et PILETTE 2020.

3. Une nouvelle édition critique, accompagnée d'une traduction, est en cours de réalisation par l'auteure. Ce travail est destiné à remplacer les éditions et traductions anciennes qui ne satisfont pas aux exigences de la critique textuelle moderne (voir notes 7 et 8 pour les références aux éditions).

4. Voir DEN HEIJER 1993.

connu par deux manuscrits, dont le contenu ne se recoupe pas et dont on supposa longtemps qu'ils ne formaient à l'origine qu'un seul et même témoin, dépecé à une époque inconnue⁵. L'un est conservé à la Bibliothèque nationale de France sous la cote arabe 307⁶ et garde un colophon datant sa copie en l'année 1338 EC⁷. L'autre, le Munich arabe 2570⁸, n'est pas daté de manière absolue mais remonte probablement au XIV^e ou au XV^e siècle⁹.

Afin de rendre exploitables dans le cadre d'études historiques les données prises dans cette toile rédactionnelle complexe, Maurice Martin proposait, à la fin du XX^e siècle, une méthode en ces termes :

Si l'on veut [...], à travers Abū l-Makārim, déterminer l'état de la communauté chrétienne de son temps sur un site [...], il faudra écarter ce qu'il a abondamment puisé à ce sujet dans les sources écrites antérieures [...] afin d'extraire ce qu'il sait de son « aujourd'hui » à l'aide de ce qu'on peut appeler des indices de contemporanéité : dates, interventions de personnages connus, descriptions et événements détaillés, etc.¹⁰

Ainsi, pour valoriser dans un tel cadre le texte de l'*HEME* et la complexe marqueterie d'informations qu'il représente, il faudrait systématiquement distinguer les parties du texte dont les sources sont mentionnées de celles dont on ne peut déterminer, au premier abord, si elles se fondent ou non sur des textes antérieurs. Bien sûr, dans le cas de l'*HEME*, il nous faut d'emblée abandonner le projet de mettre en évidence l'« aujourd'hui » d'un auteur en particulier. En effet, l'attribution de l'œuvre à un certain Abū al-Makārim, inconnu par ailleurs, pose plusieurs problèmes, le plus saillant étant qu'on ne trouve que deux occurrences de son nom dans le texte, toutes deux issues du manuscrit de Munich. Dans l'état actuel des recherches, celles-ci n'ont permis de lui attribuer avec certitude qu'une partie de la première strate rédactionnelle de l'œuvre (1160-1187)¹¹. Par prudence, il est

5. Une récente étude codicologique a permis de mettre en doute l'unicité originale de ces deux témoins, voir PILETTE 2020.

6. TROUPEAU 1972, p. 269.

7. Le manuscrit de Paris a été édité la première fois par B. T. A. Evetts, en 1895. Pour le colophon, voir EVETTS 1895 p. 141-142 (édition) et 303-304 (traduction).

8. Voir le catalogue des acquisitions récentes, non publié, qui se trouve en ligne : <http://daten.digitale-sammlungen.de/0002/bsb00026277/images/index.html?fip=193.174.98.30&seite=83&pdfseite=>. Le manuscrit de Munich est numérisé et disponible à l'adresse suivante : <https://daten.digitale-sammlungen.de/~db/0006/bsb00064866/images/>. Il a été édité pour la première fois par Anbā Šamū'īl, qui retranscrit également dans ses volumes l'édition d'Evetts (voir note 7), voir ŠAMŪ'ĪL, USQUF ŠĪBĪN AL-QANĀ'IR 2000. Quelques années plus tard, une traduction partielle de son édition a été réalisée, pour les parties du texte extraites du ms. de Munich ; celle-ci est malheureusement difficile à trouver et de piètre qualité, voir AL-SHAMAA' 1992.

9. PILETTE 2020, p. 293-294.

10. MARTIN 1998, p. 46.

11. DEN HEIJER 1993, p. 214 et p. 218-219.

donc préférable de dire que cette méthode d'analyse de l'œuvre nous permettrait d'appréhender la situation contemporaine non pas d'un auteur de la fin du XII^e siècle, mais plutôt des chrétiens au tournant des XIII^e et XIV^e siècles, sur un site donné. En effet, cette période correspond à la dernière strate d'écriture, à l'état du texte tel qu'il nous est parvenu, produit de remaniements successifs.

En bref, tenter de distinguer dans le texte, grâce à une analyse des sources¹², les données historiques à peu près contemporaines de l'ultime phase d'écriture de celles qui relèvent de la réminiscence, de l'anachronisme, voire de la légende, tel est le point de départ de notre réflexion.

II. STRUCTURE TEXTUELLE

Le cas d'étude autour duquel s'articuleront les observations est celui de la notice consacrée à un lieu emblématique du christianisme égyptien, le monastère Saint-Macaire (*Dayr Abū Maqār*) au Wādī Naṭrūn. Une nouvelle traduction de celle-ci est proposée en annexe du présent article¹³.

Extraite du manuscrit de Munich¹⁴, cette longue notice s'insère dans un chapitre plus large, consacré à tous les monastères de la même région, appelée « Wādī Habīb » dans notre texte. Après une courte introduction mentionnant quelques événements notables survenus dans la zone, la notice consacrée au monastère Saint-Macaire – sans conteste la plus longue du chapitre – inaugure la liste des descriptions des établissements monastiques concernés. Après les sept feuillets qui lui sont consacrés s'ensuivent les notices consacrées à sept autres monastères : le *Dayr al-Suryān* (monastère des Syriens), le *Dayr Anbā Biṣoy* (monastère de saint Biṣoy), le *Dayr Abū Kamā* (monastère de saint Jean Kamé) le *Dayr al-Barāmūs* (monastère des Romains), le *Dayr Abū Mūsā*¹⁵, le *Dayr al-Isqū*¹⁶ et, enfin, le *Dayr Abū Yuḥannis* (monastère de saint Jean Colobos). Enfin, la mention de quelques récits concernant l'ensemble des monastères du Wādī Habīb clôt le chapitre.

De manière générale, pour notre passage comme pour l'ensemble de cette somme topo-historiographique, la structure du texte est discontinuë, constituée d'une succession de petites sections. Chacune d'entre elles débute par un titre

12. Un premier état des lieux des sources utilisées dans l'*HEME* a été mené dans DEN HEIJER 1994.

13. Voir p. 297-308.


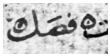

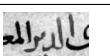
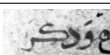
14. Ms. Munich arabe 2570, f. 72v, l. 13 – 79r., l. 9.

15. Ce monastère n'est pas identifiable en tant que tel. Il s'agit probablement d'une confusion avec la « grotte (*maḡāra*) de Bū Mūsā », mentionnée plus loin dans le texte et évoquée dans une notice de l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie (HPA)* dans laquelle Mawhūb b. Maṣṣūr dénombre les moines présents dans les différents établissements du Wādī Habīb (voir note 72). En effet, les informations présentes dans la section de l'*HEME* consacrée à ce « monastère » correspondent en partie à celles présentes dans l'*HPA*. Pour une traduction de cette notice, voir DEN HEIJER 2003, p. 24-25.

16. Ce monastère n'est pas identifiable en tant que tel. Il s'agit peut-être d'un petit établissement monastique, comme une cellule par exemple. Ce nom pourrait aussi être une corruption arabe du nom de Scété.

rubriqué et se termine par un séparateur textuel, un cercle marqué d'un point en son centre¹⁷. Alors que, dans le reste de l'*HEME*, certaines de ces rubriques peuvent être assez développées¹⁸, celles qui sont présentes dans notre passage sont assez simples et peu évocatrices. Parmi les 29 sections que compte ce dernier, la plupart débute par l'unique mot *faṣl* (« section, chapitre »), rubriqué. Parfois, d'autres mots s'y substituent : *al-bī'a* (« l'église ») est utilisé à neuf reprises et *al-dayr* (« le monastère ») une seule fois, tout comme le verbe *wa-ḍukira* (« et on mentionne »).

Exemples de rubriques :

1.		<i>faṣl</i> , « section »	f. 77v l. 6 (section 22)
2.			f. 77v, l. 14 (section 23)
3.		<i>al-bī'a</i> , « l'église »	f. 77r, l. 15 (section 21)
4.		<i>al-dayr</i> , « le monastère »	f. 72v, l. 13 (section 1).
5.		<i>wa-ḍukira</i> ¹⁹ , « et on mentionne »	f. 76r, l. 15 (section 17)

Certaines de ces rubriques sont intégrées dans une phrase ; toutes sont signalées dans la traduction (en grasses). De même, les sections – définies ici comme tout extrait de texte graphiquement délimité par ce type de rubrique – y sont numérotées dans cette dernière, tant pour faciliter les références au texte que pour garder une trace de sa structure originale. Leur taille est variable mais n'excède généralement pas la moitié d'un feuillet.

Quant à la répartition du contenu entre celles-ci, elle semble *a priori* assez aléatoire. Le plus souvent, une section concerne un élément architectural (bâtiment ou partie de bâtiment) situé à l'intérieur ou à proximité du complexe monastique. On en décrit alors la construction, la rénovation ou la consécration, voire une partie du programme iconographique. De même, on adjoint de temps à autre à cette description le récit d'événements qui se déroulèrent dans le lieu évoqué – ou auxquels prit part un des protagonistes du récit de (re)fondation du site en question –, voire le récit

17. Parfois, ce cercle est placé de part et d'autre de la rubrique, probablement à des fins esthétiques (symétrie). Voir les exemples 1 et 2 présentés dans le tableau ci-dessous.

18. On trouve par exemple, de manière plus précise, des noms de villes ou d'églises, accompagnées de leur saint tutélaire.

19. Le point diacritique de l'interdentale *ḍ* est absent la plupart du temps dans le manuscrit. Il s'agit d'un phénomène orthographique courant dans les textes rédigés en moyen arabe, ayant de probables implications phonétiques. Voir GRAND'HENRY 2006, p. 384.

de miracles qui y sont associés. À noter aussi que plusieurs sections peuvent être consacrées au même élément architectural, et plusieurs éléments architecturaux se retrouver dans la même section.

Toutefois, plusieurs sections s'écartent clairement de ce type de contenu : la **section 4** est consacrée à l'évocation des reliques conservées au monastère, la **section 11** à un bassin liturgique, les **sections 12 et 13** à des pratiques fiscales propres au monastère, la **section 16** à un rituel lié à la crue du Nil et, enfin, la **section 17** à la translation du corps de saint Macaire. De même, la **section 20** regroupe divers éléments qui semblent thématiquement regroupés autour de la figure patriarcale (coction du saint chrême, vêtement de la consécration des patriarches, description de leur résidence à Saint-Macaire) et non autour d'un lieu en particulier. De manière similaire, la section 14 est elle aussi consacrée à la coction du saint chrême, un rituel normalement effectué à Saint-Macaire, même si quelques exceptions à la règle sont mentionnées.

Sans doute la fluidité de ces contenus, dont l'organisation pourrait donc sembler incohérente, résulte-t-elle au moins partiellement du travail des compilateurs successifs. Néanmoins, seule une étude de l'œuvre dans son ensemble du texte permettra sans doute de comprendre sa structure et le sens de l'organisation de ses éléments constitutifs.

III. LA QUÊTE DES SOURCES

Suivant la piste suggérée par M. Martin, il convient à présent de distinguer systématiquement les sections du texte qui se fondent sur des sources identifiables de celles qui, possiblement, ne reposent sur aucun texte antérieur. Ces sections résiduelles seraient alors candidates au statut d'éléments contemporains de la situation considérée par l'étude, à savoir l'« aujourd'hui » des chrétiens au tournant des ^{xiii}e et ^{xiv}e siècles, période de l'ultime remaniement de l'œuvre.

Pour faire le tri entre ces sections, la première étape est relativement aisée, puisqu'une partie des sources utilisées est identifiée par les compilateurs. Néanmoins, on constate rapidement, à la suite de Johannes den Heijer, que, même si les passages du texte citant des textes antérieurs sont nombreux, la référence à ceux-ci n'est pas toujours claire²⁰. Le propos étudiera donc successivement deux manières de signaler les sources, l'une limpide et l'autre moins évidente (1.). Ensuite, l'analyse se concentrera sur l'étude des passages pour lesquels les sources, bien qu'utilisées, ne sont nullement référencées (2.).

1. Sources référencées

Tout d'abord, comme indiqué ci-dessus, la lecture du texte fait nettement apparaître deux manières de signaler les sources : la première, évidente, consiste en la citation du titre de l'œuvre utilisée, parfois accompagné du nom de son auteur

20. DEN HEIJER 1994, p. 420-422.

(1.1), et la seconde, moins claire, en un simple renvoi, suggéré par la présence d'un élément spécifique renvoyant à une autre source, que ce soit un nom (1.2) ou une date (1.3).

1.1. Titres d'œuvre

Sur les 29 sections que compte la description du monastère Saint-Macaire, sept citent nommément leurs sources. Celles-ci sont au nombre de trois.

La première source, celle dont on trouve le plus couramment une mention explicite, est, sans surprise²¹, l'*Histoire des patriarches d'Alexandrie (HPA)*, c'est-à-dire l'histoire officielle de l'Église copte dont la première version, majoritairement traduite du copte, circula dès le XI^e siècle²². Le nom de celle-ci est évoqué quatre fois, à chaque fois sous une forme différente, même si toutes sont apparentées²³ : la **section 20** cite « les Vies de l'Église et les récits du patriarche Cyrille [II] » (*siyar al-bī'a wa-aḥbār Anbā Kīrillus al-baṭriyark*), la **section 22** « la Vie du patriarche Damien » (*sīrat Dāmyānūs al-baṭrak*), la **section 26** « les Vies de la Sainte Église et les récits du patriarche Cosmas [II] » (*siyar al-bī'at al-muqaddisa wa-aḥbār Anbā Qusmā*), et la **section 28** les « Vies de l'Église » (*siyar al-bī'at*). En termes de techniques de citation, ces passages reprennent le texte de l'*HPA* sous la forme de résumés, tantôt courts, tantôt plus détaillés et plus fidèles au texte-source²⁴.

La partie de la **section 20** issue de la *Vie* de Cyrille II (1078-1092) dans l'*HPA* relate un miracle qui s'accomplit en présence du 67^e patriarche, à savoir le débordement inattendu de la jarre contenant le saint chrême au moment de sa consécration dans le sanctuaire de saint Macaire. Cet événement est évoqué dans des termes similaires dans l'*HPA*²⁵, à l'exception de la mention de l'année 794 A.M. qui, bien qu'elle soit évoquée plus haut dans le texte-source²⁶, est rapprochée du miracle, dans le cadre de l'*HEME*.

La **section 22**, quant à elle, évoque dans sa première partie la (re)construction de quatre monastères du Wādī Habīb à l'époque de Damien (569-605) qui, avant de devenir le 35^e patriarche, passa seize ans dans la région, en tant que moine au

21. Il a déjà été démontré que l'*HPA* fut la source la plus utilisée lors de la composition de l'*HEME*. Voir DEN HEIJER 1994, p. 420-422.

22. Pour un état de la question sur l'histoire de ce texte et ses recensions, voir PILETTE 2013.

23. Le titre sous lequel l'œuvre circule aujourd'hui est une création orientaliste, qui ne reflète pas l'image qu'en avaient ses rédacteurs, à savoir une collection de biographies – ou *Vies* – de patriarches (dont certaines circulèrent aussi de manière indépendante). Voir PILETTE 2013 p. 419-420.

24. Pour des raisons de faisabilité dans le cadre de cet article, la plupart des renvois à l'*HPA* font référence aux éditions existantes, même si ces dernières ont des défauts et présentent uniquement des versions tardives du texte. Une édition de la recension primitive de l'*HPA*, toujours partiellement inédite, est en cours de finalisation ; les premiers volumes paraîtront prochainement, de la main de J. den Heijer, P. Pilette et M. Makhoul.

25. HPC II.3 (trad.), p. 326-327.

26. HPC II.3 (trad.), p. 325.

monastère de saint Jean Colobos. Ces informations sont bien extraites du début de sa *Vie*²⁷ mais le récit est ici résumé. De même, la seconde partie de la section abrège la suite de la source, à savoir le récit de l'excommunication d'un groupe de Mélitiens²⁸. Il faut remarquer ici que c'est précisément le recours à l'*HPA* qui nous permet de comprendre que le terme utilisé dans l'*HEME* pour désigner les membres de ce groupe, à savoir *baṭālīn*, « fainéants », est une probable corruption du terme « mélitien », présent dans l'*HPA*²⁹.

Ensuite, le contenu de la **section 26**, dédiée à une église consacrée à Sévère d'Antioche, est issu de la *Vie* du 54^e patriarche, Cosmas II (851-858), qui l'évoque quant à elle dans le cadre du miracle de la représentation du Christ qui saigna et fit pleurer les autres icônes du monastère³⁰. L'*HEME*, qui reprend assez fidèlement ce petit récit de miracle, résume pour autant grossièrement la plus grande partie de la *Vie* précédent le miracle, en évoquant rapidement les exactions que les chrétiens eurent à subir de la main du calife abbasside al-Mutawakkil.

Enfin, la **section 28** est la dernière à faire clairement référence à l'*HPA*, de manière générale cette fois (« les Vies de l'Église »), quelques lignes après avoir mentionné le nom du 72^e patriarche, Jean [V] (1147-1167)³¹. En référence à une église de la Vierge, dont l'*HPA* ne dit pourtant mot, elle simplifie à l'extrême l'histoire du moine Salomon, qui s'en serait « occupé » avec ses fils spirituels. Si son rattachement à la cellule dite de Bišbīš et la référence aux ruses du diable sont fidèles à ce qu'on trouve dans l'*HPA*³², le reste du récit, à savoir les échanges virulents entre le patriarche, les moines et Ṭalā'ī ibn Ruzzīk, vizir fatimide, sont fort abrégés.

La deuxième source mentionnée dans la description du monastère Saint-Macaire est, de manière plus étonnante, l'*Histoire* de Maḥbūb b. Qūstānḩīn, historien melkite du x^e s., plus connu sous le nom d'Agapius de Manbīḩ³³. La **section 4** fait ainsi référence à son œuvre en l'appelant « l'Histoire de celui [qui vient] de Manbīḩ » (*tārīḩ al-manbīḩī*). La section est, dans son ensemble, consacrée aux reliques conservées au monastère Saint-Macaire, parmi lesquelles se trouvent les corps des « trois Macaire ». C'est le deuxième d'entre eux, le prêtre alexandrin, que le renvoi à

27. HPE II, p. 473, [209].

28. HPE II, p. 473-474, [209-210].

29. Dans le manuscrit Hambourg arabe 304 de l'*HPA* (recension primitive), par exemple au f. 146v l. 3, le terme « mélitien » est en effet rendu par *mīlītīn* (میلیطین). Une métathèse du *lam* et du *ṭa*, couplée à la confusion qu'un *rasm* non pointé peut apporter, explique aisément la substitution de ce terme par celui de *baṭālīn* (بطالین), « fainéants », qui avait probablement plus de sens aux yeux des rédacteurs ou copistes à une époque où le schisme mélitien était probablement tombé dans l'oubli.

30. HPC II.1 (trad.), p. 12-13.

31. Noter ici que le nom de Jean V est transcrit « Yūnis », alors que celui de Jean VI, dans la section 29, est transcrit « Yuḩannā ».

32. HPC III.1 (trad.), p. 91-92.

33. Les citations de cet historien dans l'*HEME* ont déjà été mises en évidence, voir DEN HEIJER 1994, p. 422. Sur ce texte, voir GRAF G. 1947, p. 39-41.

l'œuvre d'Agapius concerne : l'*HEME* indique ici que sa source atteste du transfert de ce Macaire au paradis³⁴.

Enfin, la troisième et dernière source clairement mentionnée est, de manière plus générale, une typologie de sources. En effet, il s'agit cette fois d'un renvoi – assez particulier et à traiter d'un seul tenant – à des sources documentaires, dans les **sections 12 et 13** du texte. Parfois citées ou évoquées dans l'*HPA*, leur mention n'avait pas encore été mise en évidence dans le cadre de l'*HEME*. La **section 12** atteste de la collecte, en Basse Égypte, d'une taxe particulière par les moines de Saint-Macaire, de même que de terres qui leur avaient été confiées le long du Nil, dans l'évêché de Wasīm, par le gouverneur Ḥumarawayh b. Aḥmad b. Ṭulūn (884-896). La **section 13** commence alors avec la mention que ces détails, évoqués dans la section 12, sont consignés dans deux types de documents. Ainsi, nous avons d'une part la mention de *siḡillāt*, à savoir des documents, qui semblent consigner les privilèges du monastère et dont le texte nous dit qu'ils y sont conservés. Ceux-ci semblent en outre émaner du califat fatimide puisqu'ils sont qualifiés de « documents vénérables de nos seigneurs les imāms³⁵ ». Juste après cela, le texte ajoute que les *dawāwīn* (pl. de *diwān*) de la capitale, ou registres fiscaux, en attestent également, à savoir qu'ils conservent probablement une copie des données contenues dans les documents des monastères (à moins que ce ne soit l'inverse).

La suite de la **section 13**, assez répétitive, porte alors sur la suppression d'une bonne partie de ces privilèges à partir de l'époque ayyoubide, parmi lesquels les « revenus » (*rawātib*) des monastères. En d'autres mots, il s'agit d'une mise à jour des données qui, même si elle est difficile à dater précisément, est logiquement contemporaine ou postérieure à l'époque de Saladin, premier dirigeant ayyoubide. Au contraire de tous les autres passages explicités jusqu'à présent, il ne faut donc pas l'exclure du rang des candidats potentiels à la contemporanéité de la dernière phase de rédaction de l'*HEME*.

1.2. Noms de patriarches

Outre la claire évocation du titre, voire de la typologie, de la source citée, le texte utilise une également seconde méthode pour y renvoyer. Employé plus souvent que le précédent, ce système consiste en la mention d'un autre élément faisant directement référence à la source ciblée. Pour la description de Saint-Macaire, c'est le nom d'un patriarche qui remplit le plus souvent cette fonction. En effet, cet élément évoque sans détour l'*HPA*, à laquelle le renvoi est probablement facilitée par la juxtaposition, au nom du patriarche, de sa position dans l'ordre de succession. L'*HPA*, comme son titre ancien l'indique³⁶, est en effet conçue non pas comme un récit historiographique continu mais comme une collection de *Vies*, numérotées dans un ordre invariable. Dans notre passage, ce système de renvoi est utilisé à 11

34. CHEIKHO 1912, p. 302 (édition).

35. En Égypte, seuls les califes fatimides, chiites ismaéliens, portèrent le titre d'imām.

36. Voir note 23.

reprises, chaque occurrence s'appliquant à une partie ou à l'ensemble des sections la contenant.

Le premier exemple se trouve au début de la **section 1**, où l'on trouve la mention du nom de Ya'qūb (819-830), le 50^e patriarche, en référence à la rénovation et à la consécration de l'église (principale) du monastère. L'*HPA* garde effectivement un bref récit de ces événements, bien que l'ordre en soit ici modifié. La *Vie* commence effectivement avec la description des destructions infligées aux monastères par les Arabes³⁷ – très largement résumées ici et placées après la mention des travaux effectués par le patriarche³⁸. La mention des « images extraordinaires » qui s'y trouvent n'est pas issue de l'*HPA* mais bien le passage qui la suit, mentionnant cette fois la construction du sanctuaire de Chénouté. Si celle-ci est bien attribuée à Ya'qūb dans la source – qui précise qu'il la commença à l'époque où il était prêtre (et moine) à Saint-Macaire avant de la terminer une fois patriarche et le calme revenu³⁹ – l'*HEME* oublie que le moine-prêtre n'était autre que Ya'qūb lui-même, quelques années auparavant. Ensuite, à nouveau, le passage relatant les pratiques propres au sanctuaire ne semble issu d'aucune source. Mais, la fin de la section évoque quant à elle un récit qui sera plusieurs fois repris dans notre texte, à savoir le miracle lié à la consécration du sanctuaire de Benjamin, 38^e patriarche, dans l'église du monastère. Ce récit, attribué à son successeur Agathon, trouve son origine dans le texte copte du *Livre de la consécration du Sanctuaire de Benjamin*⁴⁰, lui-même résumé dans la *Vie* 38⁴¹.

Ensuite, la **section 2** mentionne, dans sa première partie, le nom du patriarche Zacharie (1004-1032), 64^e dans l'ordre de succession. Celui-ci sert à rappeler que les événements qui conduisirent à l'édification d'un des sanctuaires de l'église principale eurent lieu sous son patriarcat. En effet, selon l'*HPA*⁴², l'évêque Mīnā de Ṭāna, sentant la mort venir, somma son frère Maqāra de venir rapidement à son chevet. Pour l'encourager, il écrivit sur des petits billets le nom de quatre endroits où il avait dissimulé son argent. Son frère retardant trois fois son arrivée, Mīnā avala alors trois de ces quatre billets. Seul le dernier subsista, mentionnant un lieu où Maqāra trouva alors le quart de l'argent de son frère décédé, qu'il consacra au monastère. Quant au sanctuaire ainsi édifié, si on ne peut comprendre d'emblée duquel il s'agit dans l'*HEME* (qui dit seulement qu'il est au sud de celui de Benjamin), c'est l'*HPA* qui précise qu'il s'agit de celui de saint Macaire, situé effectivement au sud du sanctuaire de Benjamin (comme celui de Chénouté)⁴³.

Plus loin, la première partie de la **section 5** évoque le nom d'Agathon lui-même (661-677) et nous renvoie ainsi à la *Vie* 39 de l'*HPA*. Celle-ci contient un passage

37. HPE IV p. 440-441, [554-555].

38. HPE IV, p. 453 [567].

39. HPE IV, p. 453 [567].

40. Voir COQUIN 1975.

41. DEN HEIJER 1989, p. 186-188.

42. HPC II.2 (trad.), p. 178-179.

43. Voir le plan dans EVELYN WHITE 1933, p. 42.

très similaire à celui présenté ici, mentionnant la construction de l'église de Saint-Macaire durant le patriarcat du 39^e patriarche, l'augmentation du nombre des moines et la construction de cellules monastiques dans une zone marécageuse⁴⁴.

Arrive ensuite la **section 6** qui, dans sa deuxième partie, cite le nom du 56^e patriarche, Michel III (880-907), dans le cadre d'un récit largement résumé mais bien issu de sa *Vie* et dont l'élément central, dans l'*HEME*, est la mention des *ramārum* des moines. Difficile à traduire, ce terme, qui vient du grec avant de passer en copte puis en arabe, désigne une sorte de traversin puis de siège très bas utilisé par les moines pour prier à l'église⁴⁵. Selon l'*HPA*, pour payer la caution pour sa libération suite à son emprisonnement par Aḥmad b. Ṭulūn, le patriarche vendit ceux du monastère, sans toutefois préciser dans quelle église ils se trouvaient, et réclama en outre un dinar à chaque moine qui s'y tenait habituellement⁴⁶. Seul ce dernier détail se retrouve dans l'*HEME*.

Juste après, la **section 7**, dans sa première partie, évoque très rapidement, à l'aide de son nom, un passage de la *Vie* de Chénouté I (858-880), prédécesseur de Michel III évoqué ci-dessus. De cette très longue biographie, l'*HEME* ne garde ici que la mention de l'église dite *qastaliyya*, à savoir probablement l'église principale du complexe monastique⁴⁷.

La **section 9**, ensuite, reprend de manière presque identique un passage de la courte *Vie* du patriarche Gabriel I^{er} (909-920), 57^e dans l'ordre de succession. Si l'*HEME* nous apprend qu'il ne quitta pas le monastère Saint-Macaire, l'*HPA* situe plutôt son séjour de manière plus générale au Wādī Habīb⁴⁸. De même, celle-ci poursuit en disant que le patriarche quittait pourtant parfois la zone pour des affaires importantes mais qu'il était « comme un étranger » jusqu'à son retour. Bien que cette phrase soit obscure, son absence dans l'*HEME* transforme quelque peu le récit d'origine. À noter aussi que la mention de la grotte de saint Macaire, qui clôt notre section, est absente de la source.

Plus loin, l'*HPA* fournit encore de la matière à la deuxième partie de la **section 14**, dédiée à la coction du saint chrême. L'*HEME* y fait référence à l'*HPA* en citant le nom du 62^e patriarche, Mīnā. Bien que celui-ci soit ici mal numéroté – il est en réalité le 61^e patriarche – le passage mentionnant sa construction d'un autel au nom de saint Marc à Maḥallat Danyāl est bien issu de sa *Vie*⁴⁹. Par contre, la « peur des chemins », non explicitée dans l'*HEME*, pourrait être une référence à la grande famine évoquée juste avant dans la source, qui ne la décrit pourtant pas en ces termes. Selon celle-ci, la famine, liée à une crue du Nil insuffisante, commença dès l'installation des Fatimides en Égypte et dura sept ans, durant lesquels le patriarche séjourna dans le Delta.

44. HPE III, p. 6, [260].

45. Voir HPC II.2 (trad.), p. 109, note 4.

46. HPC II.2 (trad.), p. 109.

47. HPC II.1 (trad.), p. 68.

48. HPC II.2 (trad.), p. 117.

49. HPC II.2 (trad.), p. 134.

La **section 21**, quant à elle, réutilise une *Vie* déjà évoquée dans la section 1, à savoir celle de Benjamin. D'abord, l'*HEME* en reprend, quoique de manière elliptique, la mention de la construction d'une église à proximité de cellules habitées par des vieillards. L'*HPA* précise toutefois que cette église est construite « au pied d'un rocher » (*fī waṭā' al-ṣaḥra*)⁵⁰, ce que l'*HEME* transforme, au gré de probables corruptions, en une expression plus obscure que l'on pourrait traduire par « dans la plaine du désert » (*fī faḍā' al-saḥrā*)⁵¹. La suite de la section ne concerne plus cette nouvelle église mais une apparition et un miracle survenus en présence de Benjamin lui-même. En premier lieu, la phrase concernant l'apparition du séraphin et de saint Macaire en personne est un court résumé d'un long passage situé plus loin dans la *Vie*⁵², puis le miracle de la main du Christ oignant l'autel est un résumé de l'épisode de la consécration du sanctuaire, évoqué plus haut⁵³. Le discours direct en est néanmoins repris mot pour mot⁵⁴.

L'avant-dernière section qui fait référence à l'*HPA* grâce à la simple mention de noms de patriarches est la **section 24**. Son premier paragraphe est consacré à l'église des Pères Disciples, rénovée par les soins du prêtre Šanūda puis consacrée par le patriarche Yusāb I (830-849) – 52^e dans la fonction –, dont la *Vie* contient effectivement un récit, sensiblement plus long, de ces mêmes événements⁵⁵. De manière plus étonnante, la section 24 se poursuit, dans son second paragraphe, avec la mention des constructions d'infrastructures agricoles en Basse Égypte, épisode qui se trouve pourtant, dans l'*HPA*, juste avant l'épisode précédemment mentionné⁵⁶. Par ailleurs, la mention du fait que le prêtre Šanūda devint plus tard le 55^e patriarche est absente de la *Vie* de Yusāb et a dû être ajouté dans un second temps, peut-être par un compilateur plus tardif, pour des raisons de clarté. Pour autant, cette précision n'est, dans ce cas, nullement un renvoi à une biographie de l'*HPA*. Ce même intervenant a peut-être également ajouté, éventuellement à l'aide d'autres sources, le bref passage précisant que ces propriétés, éloignées géographiquement du monastère, lui furent affectées en *waqf*⁵⁷ (ou tout au moins les revenus qu'elles généraient).

Enfin, la **section 27** contient la dernière mention d'un nom de patriarche faisant office de référence au texte de l'*HPA*, à savoir celui nom de Zacharie⁵⁸. Étonnamment, celui-ci n'est pas situé dans l'ordre de succession, mais cette

50. HPE II, p. 505, [241].

51. Sur la corruption de cette expression, en arabe voir note 153.

52. HPE II, p. 505-509, [243-245].

53. Voir page 285.

54. HPE II, p. 510 [246].

55. HPE IV, p. 538-539, [652-3].

56. HPE IV, p. 538, [652].

57. Le terme utilisé ici en arabe est *ḥabbasa*, qui est un synonyme de *awqafa*, « donner en *waqf*, affecter à des usages pieux ». À ce sujet, voir, par exemple, TROUPEAU 2002.

58. À noter qu'ici le nom du patriarche est n'est pas orthographié de la même manière (Zaḥāriyūs) que dans son autre occurrence, issue de la section 2 (Zaḥāriyya).

disposition particulière ne prête pas à confusion, Zacharie étant seul patriarche à avoir porté ce nom. L'épisode concerne l'église d'Abū Nufir, au sujet de laquelle l'*HEME* reprend ainsi à la *Vie* 64 la mention d'un prêtre nommé Yūnis qui y vécut⁵⁹. La suite de la *Vie* est ensuite sommairement résumée, évoquant en quelques mots le conflit de ce dernier avec le patriarche, qui mena à de nouvelles intimidations des chrétiens de la part du calife al-Ḥākim.

Pour conclure cette partie consacrée aux noms de patriarches comme système de renvoi à l'*HPA*, il faut toutefois remarquer, comme c'était déjà le cas dans la section 24 ci-dessous, que certaines occurrences de ces noms ne remplissent pas une telle fonction. Sept occurrences de ce cas de figure sont ainsi à relever.

Tout d'abord, la **section 2**, dans sa deuxième partie, relate la construction du sanctuaire de saint Marc dans l'église principale, en mentionnant qu'elle est l'œuvre du 55^e patriarche, Chénouté. Or, cette mention n'est pas issue de la 55^e biographie de l'*HPA* mais bien de celle de son successeur, Michel III, où l'on trouve effectivement, en son début, cette attribution à Chénouté⁶⁰. Le nom de ce dernier ne doit donc pas être considéré comme un renvoi direct à sa *Vie*, même si l'*HPA* reste la source sous-jacente à ce passage. La deuxième occurrence est issue de la **section 4** : au moment de l'énumération des reliques, il est précisé que saint Macaire l'Égyptien vécut sous le patriarcat d'Athanase, 20^e patriarche, même si aucune mention de son nom ne se retrouve dans la *Vie* de ce dernier. La troisième occurrence est tirée de la troisième partie de la **section 20**. Consacrée à la « cellule des patriarches » – à savoir probablement l'endroit où ceux-ci séjournèrent quand ils étaient de passage au monastère ou lorsque ce dernier était résidence patriarcale –, le texte nous décrit quelques rituels qui y prennent place, notamment au moment de la procession organisée lors de la sanctification du saint chrême. Si cette description est peut-être fondée sur une description de ce rituel⁶¹, le nom d'un certain Jean (Yuḥannā) est avancé pour indiquer qu'il mit fin à certaines de ces pratiques. À supposer qu'il s'agisse bien d'un patriarche, il reste difficile à identifier puisque pas moins de huit patriarches portèrent ce même nom jusqu'au début du xiv^e siècle. Quoi qu'il en soit, comme il est mentionné que cette pratique est révolue au moment où le texte est composé, ces éléments ne sont pas à garder au rang des potentiels éléments contemporains à la rédaction du texte.

Enfin, les dernières occurrences concernent des actions effectuées par des patriarches au xii^e et au début du xiii^e siècle, à savoir Gabriel II (70^e patriarche, de 1131 à 1145) dans la **section 6**, Marc III dans la **section 7** (73^e patriarche, de 1167 à 1189) et Jean VI (74^e patriarche, de 1189 à 1216) dans la **section 29**. Le premier aurait établi un rituel de commémoration auprès des tombeaux des patriarches, le deuxième, restauré l'enceinte du monastère et le troisième, consacré une église.

59. HPC II.2 (trad.), p. 181.

60. Voir HPC II.2 (trad.), p. 103.

61. Tel le *Livre du Chrême*, conservé dans le ms. Paris arabe 100, voir TROUPEAU 1972 p. 77, VILLECOURT 1928 et VAN LANTSCHOOT 1932.

À nouveau, aucune de ces informations n'est issue de l'*HPA*. Toutefois, la proximité chronologique, voire la contemporanéité, de ces événements avec les premières phases rédactionnelles du texte⁶² pourraient laisser supputer que le souvenir de ces actions était encore frais dans les mémoires au moment où les premières strates du texte furent compilées. Dans ce cas, les rédacteurs auraient pu avoir recours à des sources orales. Par ailleurs, dans la deuxième partie de la **section 20**, la description des vêtements utilisés lors de la consécration des patriarches, dont la confection est attribuée à Cyrille (1078-1092), le 67^e patriarche, est peut-être également à placer dans cette catégorie, même si l'époque concernée est légèrement antérieure.

1.3. Dates

Pour identifier les éléments potentiellement témoins de la situation du monastère au moment où le texte subit ses dernières modifications, il faut encore retrancher du texte les éléments qui, même si leurs sources n'ont pas été identifiées, doivent néanmoins se fonder sur des sources plus anciennes puisqu'ils contiennent des dates antérieures à la période visée par l'étude (fin du XIII^e - début XIV^e siècle).

Une seule section de notre description est concernée par ce cas de figure, à savoir la **section 3**. Ainsi, celle-ci mentionne d'abord la construction d'un autel supplémentaire dans l'église principale et l'attribue à un certain « Šayḥ Abū al-Rağā b. Silsīl, des gens de Bašmūr », en l'année 577 A.H. (1181 E.C.), sous le règne des Ayyoubides, désignés dans le texte comme « les Ġuzz [et] les Kurdes ». La suite de la section nous parle alors de la récupération, pour l'église principale du monastère, de l'ambon et de l'iconostase d'une église de Ṭalḥā, après sa destruction à l'époque de Saladin (1169-1193)⁶³. Dans ce cas, nous sommes donc face à des éléments contemporains des premières phases de rédaction du texte, que ces données aient été extraites de sources récentes – peut-être des documents conservés au monastère – ou obtenues grâce à des sources orales, comme nous en avons déjà émis l'hypothèse pour les sections 6, 7 et 29 qui comprenaient des mentions de patriarches des XII^e et XIII^e siècles.

2. Sources non référencées

Comme il a été démontré ci-dessus, la majorité des éléments du texte contient un renvoi relativement explicite à une source. Toutefois, avant de mettre enfin en évidence les quelques sections de la description du monastère qui ne se fonderaient, dans l'état actuel des recherches, sur aucune source, il faut encore revenir sur celles qui, bien qu'elles se fondent elles aussi sur l'*HPA*, n'y font aucunement référence.

Le premier passage repris à l'*HPA* est la **section 4**, qui énumère les reliques conservées au monastère. L'extrait de l'*HPA* remployé ici – qui a servi d'écrin

62. Voir p. 277-278.

63. Ces événements sont aussi mentionnés, de manière plus détaillée, dans la notice de l'*HEME* consacrée à la description de Ṭalḥā : voir ms. Munich, f. 48r-48v et AL-SHAMAA' 1992 p. 87.

à la petite citation issue de l'œuvre d'Agapius⁶⁴ et à la mention d'Athanase⁶⁵ déjà évoquées – est issu de la *Vie* de Cyrille, le 67^e patriarche (déjà citée dans la section 20⁶⁶) et est consacré à l'énumération de nombreuses reliques conservées en Égypte et en Palestine⁶⁷. Néanmoins, il faut constater ici que, dans le texte-source, les quelques reliques placées par l'*HEME* à Saint-Macaire sont présentées comme conservées, de manière plus générale, dans les monastères du Wādī Habīb. De plus, si les premiers corps cités dans l'*HEME* respectent l'ordre de l'énumération de l'*HPA* – à savoir les « trois Macaire » puis les « 49 Martyrs » –, l'ordre des derniers éléments – les corps de Paul de Ṭammah, d'Hilaria, de Zénon et de son fils, et de Jacques l'Intercis⁶⁸ – diffèrent entre les deux sources. De même, quatre reliques citées dans cette liste de l'*HPA* disparaissent de l'*HEME* – à savoir celles de Bū Yuḥinnis (saint Jean Colobos), Bū Bīšā (saint Bišoy), Bū Kamā (saint Jean Kamé) et Bū Mūsā (saint Moïse l'Éthiopien) ; ces mentions font probablement référence à des reliques conservées dans d'autres monastères du Wādī Habīb.

L'occurrence suivante concerne un récit de miracle issu encore une fois de la *Vie* de Michel III⁶⁹, le 56^e patriarche, et qui occupe, sous la forme d'un résumé assez long, la **section 8** de notre texte. On y apprend que Ḥumarawayh b. Aḥmad b. Ṭulūn, lors d'une visite au monastère, tendit un bouquet de basilic à une image de saint Théodore. Une main sortit alors de l'icône pour s'en saisir et l'événement fut commémoré par l'ajout d'une croix verte sur la peinture. Dans la biographie du patriarche, ce miracle est en fait le second qui se produisit au monastère en présence du gouverneur musulman. Celui-ci fut alors tellement impressionné, nous dit l'*HPA*, qu'il décida ensuite d'adopter un comportement bienveillant envers les chrétiens. Dès lors, il est impossible de ne pas rapprocher ceci de la section 12 de notre texte qui signalait que 50 *faddāns* de bonnes terres, situées le long du Nil, avaient été concédées au monastère par ce même personnage, même si l'*HPA* n'en atteste pas.

Le troisième passage issu de l'*HPA*⁷⁰, cette fois presque mot pour mot, est issu de la *Vie* de Gabriel I^{er}, successeur de Michel III. Repris dans la **section 10**, il mentionne une cellule dite de Dorotheos où, selon l'*HPA*, le patriarche fut moine avant d'occuper le trône de saint Marc. Mais, comme souvent, l'*HEME* n'en retient que les éléments descriptifs, à savoir la coutume voulant que seuls les moines qui connaissaient les Psaumes par cœur pouvaient y « dire l'alleluia », c'est-à-dire y faire la liturgie⁷¹.

64. Voir p. 283-284.

65. Voir p. 288.

66. Voir p. 282.

67. HPC II.3, p. 358-363.

68. Dans l'*HEME*, la description du deuxième monastère de la région, le monastère des Syriens, mentionne aussi la présence d'un coffre contenant « quelques ossements de Jacques le Perse, l'Intercis » : voir ms. Munich arabe 2570, f. 79r, l. 12-13. Voir aussi EVELYN WHITE 1933, p. 196.

69. HPC II.2 (trad.), p. 113-114.

70. HPC II.2 (trad.), p. 116.

71. ZANETTI 2003, p. 113.

Ensuite, la **section 19**, consacrée aux cellules de moines environnant le monastère, reprend – plus qu’un véritable extrait – un simple élément de l’*HPA*, à savoir le nombre des moines qui peuplaient encore le monastère en 804 A.M. (1088 E.C.). Cette donnée est issue de ladite « notice 1⁷² », dans laquelle Mawhūb b. Maṣṣūr – l’auteur de l’*HPA* – nous informe sur les modalités de son travail de rédaction et de compilation. À l’occasion de la mention de son passage au Wādī Habīb pour consulter des sources anciennes, il donne en effet quelques informations sur l’occupation des monastères de la région à son époque. La fin de la section 19, néanmoins – qui indique que les moines atteignirent le nombre de 1 000 près de 90 ans plus tard – ne se trouve dans aucune source connue.

Enfin, pour terminer, un second miracle issu de l’*HPA* et résumé dans notre description prend place dans la **section 23**. Associé lui aussi à la représentation d’un saint – Mīnā dans ce cas –, il raconte comment un clou apparut un jour sur la peinture et comment, une fois enfoncé par un gardien peu scrupuleux, du sang en jaillit, en même temps que pleurèrent toutes les autres images saintes du monastère. Ce dernier détail néanmoins, amplifiant encore l’événement, est une création de l’*HEME*, à moins qu’il ne soit issu d’une autre source non identifiée.

IV. DES REPÈRES DE CONTEMPORANÉITÉ ?

Pour la majeure partie du texte, l’analyse a permis d’identifier de nombreux recours aux sources. Suivant l’hypothèse méthodologique formulée au début de cet article, les sections résiduelles – pour lesquelles aucune source n’a pu être identifiée – contiendraient des données uniques qui pourraient donc être considérées comme des témoignages contemporains de l’ultime phase de travail du texte, et donc de la vie à Saint-Macaire à la fin du XIII^e et au début du XIV^e siècle. De manière assez intéressante, seule une petite partie du texte – environ 20 % – est ainsi concernée. Les éléments restant se regroupent en trois catégories : des descriptions de pratiques religieuses (toujours associées à un lieu), des descriptions de bâtiments et des récits de miracles.

Trois éléments rentrent dans la première catégorie. La **section 1**, au sujet du sanctuaire de saint Chénouté, nous indique qu’aucun prêtre étranger au monastère ne peut y célébrer la messe et que la flamme qui s’y trouve est toujours entretenue. De même, en ce qui concerne le sanctuaire de Benjamin, elle précise qu’absolument personne ne peut s’y asseoir ni en toucher les murs de la main. Ensuite, la **section 14**, quant à elle, nous informe du fait que le saint chrême est confectionné à Saint-Macaire uniquement le Jeudi Saint et que, parfois, il est aussi consacré au Dayr al-Šama‘, à Gīza. Pour ces éléments, il n’est pas exclu qu’une comparaison avec des sources liturgiques permettent d’identifier de nouveaux remplois.

72. HPC II.2, p. 159-160 et p. 241-244 (trad.). Sur cette « notice 1 » et son intégration dans l’*HPA*, voir DEN HEIJER 1989, p. 96-99. Pour une traduction de la partie concernant les monastères (recension primitive), voir DEN HEIJER 2003, p. 24-25. Pour un commentaire, voir aussi EVELYN WHITE 1942, p. 360-361.

La deuxième catégorie, celle des descriptions de bâtiments, reprend un plus grand nombre d'éléments, dont certains sont très détaillés. Néanmoins, la **section 1**, quand elle nous indique que l'église principale du monastère est « extraordinaire » et décorée d'images uniques, échappe cependant à l'originalité. Il s'agit probablement d'un simple lieu commun introductif, d'autant qu'il se situe au début de la description, où de nombreuses images saintes – « lieux » de miracles – seront évoquées. La **section 5**, quant à elle, indique la présence d'une « grotte » abritant les tombeaux des patriarches⁷³, à l'exception des deux premiers (saint Marc et Anianus)⁷⁴. Bien que l'*HPA* mentionne, à de nombreuses reprises, des inhumations patriarcales à Saint-Macaire, elle ne donne jamais de détails sur les tombeaux eux-mêmes. Plus loin, la **section 7** nous parle d'un *ḡawsaq* – probablement une tour défensive à rapprocher du fameux « donjon » de Saint-Macaire –, disant qu'il est habité par des moines de Haute Égypte et pourvu d'emblèmes en son sommet, positionnés différemment en temps de guerre ou de paix. Ensuite, la **section 17** évoque le rattachement des monastères du Wādī Habīb au siège épiscopal de Manūf al-ūliya. Il faut néanmoins remarquer, dans ce cas, que la rubrique « on mentionne » se substitue aux habituelles « section » ou « église »⁷⁵, pouvant éventuellement indiquer que ces informations, bien qu'autrement non-référencées, pourraient être issues d'une source plus ancienne, d'autant que la fin de cette section évoque aussi un événement ancien, à savoir la translation du corps de saint Macaire vers son monastère⁷⁶. Juste après cela, de manière peut-être plus pertinente, la **section 18** nous indique l'existence d'une église consacrée à Sévère, patriarche d'Antioche⁷⁷. Si l'indication du nom de son bâtisseur – un certain moine Qārūn – est peut-être elle aussi extraite de sources plus anciennes, la description des reliques du saint oriental est extrêmement précise. Dans la longue **section 20**, déjà évoquée ici à plusieurs reprises, la dernière partie nous décrit, ici aussi assez finement, la cellule patriarcale et son *ḡawsaq*. Il est difficile de savoir si ce dernier bâtiment est le même que celui

73. Des attestations d'une telle « grotte » (probablement une crypte) sont présentes dans les descriptions de processions liturgiques contenues dans le *Livre du Chrême* (voir note 61). Celui-ci contient aussi des mentions d'inhumation dans le mur ouest du monastère ; voir EVELYN WHITE 1933, p. 40. Michel II, le 53^e patriarche, fut le premier à reposer au monastère après sa mort. Ceci devint par la suite une coutume et les reliques des patriarches antérieurs furent alors progressivement translâtées à Saint-Macaire ; voir EVELYN WHITE, 1942 p. 322, 357, 381 et 384.

74. Ces reliques sont mentionnées dans la très longue notice de l'*HEME* consacrée à Alexandrie : la tête de saint Marc dispose d'une section à elle seule, voir ms. Munich f. 102v et AL-SHAMAA' 1992, p. 208 ; le corps d'Anianus est mentionné en relation avec l'église Saint-Georges de Qïsmar, voir ms. Munich f. 107b et AL-SHAMAA' 1992, p. 240. Voir aussi MARTIN 1998, p. 48.

75. Voir p. 280.

76. La translation eut lieu en 784 E.C., voir EVELYN WHITE. 1942, p. 292-294.

77. Il s'agit probablement de la même que celle évoquée dans la section 26 (voir p. 283). Comme la précédente mention était issue de la 54^e *Vie* de l'*HPA*, connue pour être la seule mention de cette église (EVELYN WHITE 1933, p. 35), l'*HEME* nous fournit donc ici une nouvelle attestation de cette église.

déjà évoqué ci-dessus en section 7, mais la dernière section du texte, la **section 29**, revient encore sur ce *ġawsaq*. Cette fois, ses trois étages – dont l'un est habité et l'un occupé par une église de la Vierge – sont décrits dans le texte, de manière assez compatible avec la réalité de terrain⁷⁸.

Pour finir, la troisième catégorie d'éléments apparemment sans source regroupe les récits de miracles, chacun lié à un lieu particulier (ou un ustensile liturgique). Le premier, dans la **section 11**, nous relate les événements miraculeux liés à un bassin : entre autres choses, il se débarrasse seul du sable accumulé et se remplit d'eau à l'occasion de la fête de l'Épiphanie. Le deuxième miracle, dans la **section 15**, est lié au lieu où l'ange apparut à saint Macaire pour lui suggérer de bâtir son monastère. Dans la **section 16**, enfin, le dernier récit de miracle concerne enfin une crue du Nil qui, un jour, se fit trop attendre et que les moines parvinrent à déclencher grâce à l'utilisation d'un bassin (*miġtas*) liturgique (*laqān*). Bien sûr, le contenu de ces récits, même s'ils avaient valeur d'événements historiques pour les rédacteurs du texte, ne nous intéresse pas dans ce cadre ; par ailleurs, ils sont peut-être extraits de sources hagiographiques non identifiées. Au contraire, ce sont les descriptions des lieux, objets ou coutumes auxquels ces récits de miracles sont associés qui sont pertinentes pour le propos : suivant systématiquement le récit, elles sont précises et dépourvues de toute connotation merveilleuse. On apprend ainsi que le bassin d'Épiphanie est entouré de cellules, dans une zone où rien ne pousse, et que le lieu associé à la manifestation de l'ange est éloigné du monastère, riche en silex et lieu d'accueil pour les pèlerins. L'évocation de cette apparition miraculeuse est en outre le prétexte à la mention des représentations de cette rencontre qui « doivent » figurer dans tous les sanctuaires du monastère⁷⁹. Enfin, le texte précise que le rituel réalisé à l'aide du *laqān* est entré dans la coutume des moines, « jusqu'à aujourd'hui ».

Mais, plus encore que ces derniers détails, c'est l'association même de ces miracles avec des lieux ou des objets ainsi décrits qui est éclairante pour l'étude. En effet, nous nous trouvons peut-être en présence d'un témoignage de la réception « vivante » de ces récits, au moment où le texte fut compilé. En effet, certains miracles étaient commémorés oralement en certains lieux, comme cela est déjà documenté, par exemple, pour le miracle du déplacement de la montagne Muqattam dans l'église al-Mu'allāqā au Caire : le récit était raconté aux pèlerins et visiteurs de passage dans des endroits qui le symbolisaient⁸⁰. Peut-être sommes-nous ici face à des cas similaires et les détails excédentaires évoqués ci-dessus, assez précis, pourraient ainsi être autant de traces de l'ancrage de ces récits dans le territoire décrit et étudié, à l'époque qui nous intéresse. Tous les éléments de ce dernier chapitre pourraient ainsi avoir été collectés directement au monastère, par l'un

78. Si l'on considère que les pièces souterraines constituent le premier étage et que le troisième et dernier étage existant n'est, par conséquent, pas décrit dans l'*HEME*. Voir EVELYN WHITE 1933, p. 58-82 et pl. VIII.

79. Une représentation de l'ange séraphin (sans saint Macaire) nous est conservée sur le site, dans le sanctuaire de Benjamin. Voir LEROY 1982, p. 26 et planche 19.

80. DU ROY 2014, p. 225-226.

des compilateurs ou par l'intermédiaire d'informateurs. Ils seraient dès lors autant de témoignages à la fois de pratiques religieuses et de la permanence de certains bâtiments au moment d'une des phases de compilation du texte.

Néanmoins, une fois réalisé le minutieux tri des informations qui nous a permis d'extraire quelques éléments cités ci-dessus, force est de constater l'impérieux besoin de circonspection qui subsiste. En effet, à supposer qu'aucune découverte de nouvelle source ne vienne un jour infirmer l'unicité de ces dernières données, il sera toujours impossible de confirmer que celles-ci, même collectées de première main au monastère, sont bel et bien identifiables à la dernière strate rédactionnelle de l'*HEME*. Toute autre phase du texte aurait pu, en effet, produire les mêmes résultats. Par prudence, donc, il faut élargir le spectre de l'« aujourd'hui » atteignable à travers l'*HEME* : ni celui d'un seul auteur, comme M. Martin le proposait, ni celui de l'ultime modification du texte, comme postulé au début de cette étude, n'est véritablement saisissable. Dès lors, les informations de première main pourraient dater, tout au mieux, d'une période s'étendant de la deuxième moitié du XII^e à la première moitié du XIV^e siècle. Et, si l'on couple à celle-ci l'intervalle de temps touché par les traces d'une mémoire encore vivante, dont nous supposons la présence dans le texte grâce aux sections qui mentionnaient le nom de patriarches⁸¹, la période concernée par l'ensemble de ces informations « récentes » inclurait aussi la fin de l'époque fatimide.

Enfin, outre ces informations originales, peu nombreuses en dépit de leur intérêt, le paysage contemporain de notre nouvelle fourchette chronologique peut probablement être complété encore par la prise en compte des simples mentions des bâtiments décrits dans le texte, au-delà de tous les récits qui leur sont associés. En effet, celles-ci sont possiblement des indices de la conservation, même partielle, de ces architectures à l'époque qui nous intéresse, celle qui précède l'abandon progressif du monastère, suite à la grande peste du XIV^e siècle et aux durs traitements infligés aux chrétiens par les mamelouks. Idéalement, ces données devraient être comparées davantage avec celles du terrain et avec l'histoire documentée du monastère afin d'approfondir l'analyse des similarités (ou des divergences) déjà mises en évidence. Mais, dans le cas de Saint-Macaire, le développement de telles comparaisons restera difficile, au vu de la rareté des études sur le site, due à deux facteurs. D'une part, la plus importante de ces études, celle de Hugh G. Evelyn White⁸², bien que précieuse, se fonde très largement sur des sources littéraires, au rang desquelles l'*HPA* – qui n'offre pour le site que des informations datées – figure en bonne place. C'est le statut particulier du monastère, lieu emblématique du monachisme égyptien, tantôt résidence des patriarches, tantôt lieu d'origine de ces derniers, qui explique qu'il soit probablement le monastère le plus cité dans cette œuvre. D'autre part, ce statut particulier lui valut aussi d'être au centre de nombreux patronages patriarcaux et remaniements structurels qui, couplés aux nombreux sacs

81. Voir p. 288-289.

82. EVELYN WHITE 1942 et 1993.

qui ponctuèrent son histoire, rendent l'évolution du site difficilement lisible⁸³. La dernière transformation en date, après bien des siècles d'abandon presque total du monastère, fut l'œuvre de Mattā al-Maskīn, supérieur de Saint-Macaire dans la seconde moitié du ^{xx}e siècle, et vit une large refonte du site et la perte de nombreux éléments anciens⁸⁴.

Toutefois, il y a fort à parier que des travaux futurs – qui suivront les pistes élaborées ici mais se concentreront sur d'autres sites décrits dans l'*HEME* – pourront révéler davantage de détails pertinents pour la période visée, à condition de se concentrer sur des localités moins prisonnières de l'historiographie officielle, plus insignifiantes à ses yeux.

CONCLUSION

Pour finir, le propos peut être résumé en quelques mots : l'analyse des sources de la description du monastère Saint-Macaire n'a finalement permis de mettre en évidence qu'un nombre relativement restreint d'éléments potentiellement contemporains de la rédaction du texte. Est-ce à dire pour autant que ce texte, fût-il même dépourvu de toute trace de contemporanéité, est finalement peu pertinent pour l'historien de l'époque médiévale ? Une prise en compte des sources du texte, à un autre niveau, prouve le contraire et permet de mettre en évidence certains mécanismes, que des sondages plus larges dans le texte de l'*HEME* permettront de préciser encore.

D'abord, le texte atteste de la circulation – voire de la vivacité – des sources identifiées, dans les milieux de rédaction du texte. Bien que, durant cette période, les Coptes perdent progressivement leur statut de population numériquement majoritaire, ils connaissent aussi la fameuse « renaissance copto-arabe » (xiii^e-xiv^e s.). Ce mouvement littéraire qui se caractérise par un nouvel « humanisme »⁸⁵ – mélange d'universalisme et d'ouverture aux productions d'autres communautés – s'illustre à merveille dans l'*HEME*. Celle-ci résulte en effet d'un mélange unique de sources de diverses obédiences et forme un genre littéraire original dans ce milieu, dont on n'a pas fini d'étudier les liens avec la littérature islamique.

Ensuite, le texte témoigne aussi d'un changement de rapport à l'écriture de l'histoire. Ici, et c'est particulièrement pertinent en ce qui concerne la description de Saint-Macaire, un « sauvetage » mémoriel est en cours. Au moment où nombre de lieux de culte sont sur le point d'être abandonnés, on assiste, dans l'*HEME*, à une réorganisation de la matière historiographique antérieure sous une nouvelle forme, topographique. Les techniques d'organisation de cette matière dans le texte, son

83. Pour une liste des dates marquantes de l'histoire du monastère (sacs, constructions, abandons, etc.), voir EVELYN WHITE 1933, p. xxv-xxxii.

84. Ces bouleversements récents furent pressentis par quelques rares spécialistes, parmi lesquels Jules Leroy, qui documentèrent dans l'urgence une partie de ces vestiges (LEROY 1982), dans le but d'affiner l'étude menée en son temps par Evelyn White.

85. Sur ce mouvement littéraire, voir SIDARUS 2002.

mode de répartition en différents chapitres et sections, sont eux aussi loin d'avoir été complètement appréhendés.

Pour finir, l'étude complète de ce texte permettra aussi d'éclairer les pratiques d'écriture mises en œuvre par les compilateurs. Nul doute que de nouvelles techniques de citation seront identifiées dans le reste du texte. De même, pour les parties de l'*HEME* qui se fondent sur l'*HPA*, une comparaison systématique et serrée avec les différents manuscrits de cette dernière contribuera à la compréhension des techniques de sélection des données (dans le cadre de résumés), de combinaison de celles-ci avec des informations additionnelles⁸⁶, de réécriture et d'éventuelles transformations sociolinguistiques. De même, sans nul doute, une telle étude apportera des informations plus précises sur les versions de l'*HPA* – en continuelle réécriture – qui fondèrent l'*HEME*, et donc sur la fortune littéraire de certaines d'entre elles. Finalement, l'*HEME* nous éclairera autant sur l'histoire de l'*HPA* que l'*HPA* a pu nous aider à affiner notre compréhension de l'*HEME* dans cette étude.

CNRS, UMR 8167 Orient & Méditerranée (Islam médiéval)
perrine.pilette@cnrs.fr

86. DEN HEJER 1994, p. 423 et 426.

TRADUCTION (MS. MUNICH ARABE 2570, F. 72V, L. 13 – 79R., L. 9)

1. Le **monastère**⁸⁷ (*al-dayr*) connu comme [celui] du saint Abū Maqār (saint Macaire), lumière du désert, et ses églises.
 Le patriarche Ya'qūb – cinquantième dans l'ordre de succession⁸⁸ – a renouvelé la construction de l'église et l'a consacrée le premier jour de Kīhak, à cause de l'attaque des Arabes à son encontre, et [à cause du fait qu'] ils la saccagèrent. C'est un grand bâtiment⁸⁹ et on y trouve des images |^{f.73r} extraordinaires, qui n'existent pas dans d'autres églises.
 Quant au sanctuaire (*haykal*) d'Abū Šanūda (Chénouté), c'est un moine-prêtre qui l'a construit, au sud du sanctuaire (*haykal*) d'Abū Maqār.
 En ce qui concerne le sanctuaire (*iskinā*⁹⁰), aucun laïc ne peut y entrer, aucun prêtre étranger [au monastère] ne peut y célébrer la liturgie et la lampe ne s'[y] éteint jamais.
 En son sein (= au sein du monastère) se trouve l'autel (*maqbaḥ*) que le patriarche Anbā Binyāmīn (Benjamin) – trente-huitième dans l'ordre de succession – a consacré. Durant ses jours, il fuit⁹¹ – le huitième [jour] de Tūba – et il assista à cet endroit aux éclatants miracles, lors du huitième jour de Tūba (*sic*), alors qu'il était en train de consacrer le sanctuaire : il vit une forme de main de feu qui oignait le sanctuaire (*haykal*) avec lui, à l'aide du saint chrême (*mīrūn*).
 Absolument personne ne peut s'asseoir⁹² dans ce sanctuaire (*iskinā*) ni toucher de la main les murs de l'autel (*maqbaḥ*).

2. **Section.**

Le sanctuaire (*iskinā*), qui est au sud du sanctuaire (*haykal*) de Binyāmīn, c'est Anbā Maqāra, évêque de Manūf⁹³, qui l'a édifié, avec l'argent de l'évêque Mīnā, qu'il avait trouvé à Ṭāna⁹⁴, durant le patriarcat de Zaḥariyya (Zacharie),

87. Les rubriques du manuscrit sont rendues en caractères gras dans la traduction.

88. Litt. : « il est le cinquantième dans le nombre ». Toutes les occurrences de cette expression, couramment utilisée, seront traduites de manière similaire.

89. Litt. : « elle est au rang des grands bâtiments ».

90. Le terme *iskinā*, qui vient du grec σκηνή s'applique, dans son premier sens, au dôme de l'église copte et, par extension, à l'espace situé sous ce dôme, couvrant soit le sanctuaire (*haykal*), soit toute autre partie de l'église. Voir HPC II.2 (trad.), p.113, note 4. Toutefois, dans l'*HPA* et dans l'*HEME*, les termes *iskinā* et *haykal* semblent recouvrir des réalités similaires, à savoir le sanctuaire de manière générale, et sont interchangeable. Ils seront dès lors traduits ici de manière similaire, tout en gardant entre parenthèses la mention du terme arabe.

91. Litt. : « la fuite eut lieu ».

92. Litt. : « ne s'assied ».

93. Selon l'*HPA*, il s'agit de Manūf al-^ṣulīyā, une localité située au sud du Delta, et non de Manūf al-Suffī. Voir HPC II.2 (trad.), p. 178 et TIMM 1984-1992, p. 1573-1585 (vol. 4).

94. Dans le manuscrit, au-dessus du nom de Ṭānā, précédé de la préposition *bi-*, une main plus récente a ajouté les termes *ft nāhya*, à savoir « dans le district [de Ṭāna] » rendant la préposition inutile. Cette précision est plus proche de l'*HPA* (HPC II.2 (trad.), p. 178-179), qui ne précise pas

le soixante-quatrième [patriarche] dans l'ordre de succession. Et on dit que l'argent qu'il trouva [s'élevait à] onze mille dinars. De cela, il dépensa alors trois mille dinars et, pour trois mille dinars, il fit fabriquer des ustensiles⁹⁵ pour le sanctuaire⁹⁶.

Le sanctuaire (*haykal*) de Mārī Murqus (saint Marc) dans le sanctuaire (*iskinā*), c'est le patriarche Anbā Šanūda – le cinquante-cinquième dans l'ordre de succession – qui l'a construit, alors que sa date était de cent-quinze ans⁹⁷, dans les environs de son côté nord, c'est-à-dire [dans les environs] de l'église [f.73^v du Père pur Mārī Murqus l'Évangéliste.

3. Église⁹⁸.

Le noble Šayḥ Abū al-Raḡā b. Silsīl – des gens de Bašmūr – s'est occupé de sa construction et [de celle] d'un autel (*maqbaḥ*) voisinant l'autel de Mārī Murqus, le sanctuaire (*iskinā*) de Binyāmīn se trouvant à sa gauche ; ceux-ci font partie des bâtiments qu'il adjoignit au monastère⁹⁹ dans le désert, dans les mois de l'année 577 (1181 E.C.), durant le règne des Arabes, des Ġuzz [et] des Kurdes en Égypte et dans sa région¹⁰⁰.

L'ambon (*anbal*) et l'iconostase (*al-maqṭa*)¹⁰¹ en bois gravé¹⁰² furent transférés depuis ce qui se trouvait dans une des églises détruites à Ṭalḥā¹⁰³ [dans la province] d'al-Ġarbiyya, durant le règne de Salāḥ al-Dīn Yūsuf b. Ayyūb al-Kurdī. On dit aussi qu'elle (= l'église) était au nom des Trois Jeunes Gens [et qu'elle était] voutée.

si la somme d'argent fut trouvée dans cette ville ou dans ses environs. Sur cette localité, voir TIMM 1984-1992, p. 2489-2491 (vol. 6).

95. Litt. : « des plats ».

96. Litt. : « pour lui ».

97. On ne retrouve pas de date similaire dans l'*HPA* (HPC II.2 (trad.), p. 103), ni d'allusion à un éventuel âge canonique du patriarche. Peut-être s'agit-il d'une date hégirienne corrompue, concernant la construction du sanctuaire par Šanūda.

98. Il s'agit toujours de l'église principale.

99. Litt. : « qu'il lui adjoignit ».

100. Litt. : « dans son climat (*iqḷīm*) ».

101. Litt. : « la cloison ».

102. L'expression utilisée en arabe (*darb ḥayt*) est difficile à rendre en français mais semble indiquer que le bois est « frappé d'une aiguille » ou « frappé comme une toile », donc probablement orné de motifs gravés assez élaborés.

103. Sur cette localité du Delta, voir TIMM 1984-1992, p. 2473 (vol. 6).

4. Section.

Les corps des Pères purs voisinent l'autel, et ce sont :

- Les trois Abū Maqār¹⁰⁴, [à savoir :] le grand adorateur [de Dieu], l'Égyptien, qui vécut¹⁰⁵ durant le patriarcat d'Athanase – le vingtième dans l'ordre de succession – et dont le nom « Abū Maqār » signifie¹⁰⁶ « l'honoré » ; l'honoré de Dieu, Abū Maqār, le prêtre alexandrin qui vécut en même temps que le précédent¹⁰⁷ – l'*Histoire* d'al-Manbīġī¹⁰⁸ témoigne qu'il fut transporté au paradis ; Abū Maqār, évêque d'Itqaw¹⁰⁹, qui se rendit avec Dīsqūrus (Dioscore) au concile de Chalcédoine et qui fut éloigné de son siège ; il connut ensuite le martyre.
- Les *Bihmabsīt*¹¹⁰, ou les quarante-neuf |^{f.74r} moines qui furent tués par l'épée.
- Bū Būlā (saint Paul)¹¹¹, la Tombe d'Īlaryā (Hilaria), le roi Zaynūn (Zénon) et son fils, et Ya'qūb (Jacques) le Perse l'Intercis (*al-muqaṭṭa'*).

5. Section.

La construction de cette église fut terminée¹¹² durant le patriarcat de Anbā Agātū (Agathon), le trente-neuvième dans l'ordre de succession. Le nombre des moines dans le désert augmenta et le nombre des bâtiments augmenta [aussi]. Ils construisirent des cellules proches du marais (*al-bihlis*¹¹³).

[Dans ce monastère,] il y a une grotte dans laquelle [se trouvent] les corps¹¹⁴ des Pères patriarches, à l'exception de ceux qui sont enterrés ailleurs ; ceux-ci sont :

104. En arabe, le nom Macaire est mis au pluriel *Maqārāt*, formé sur la forme *Maqāra*, qui ne s'applique pourtant jamais au nom de saint Macaire dans ce texte (appelé Maqār). Seul le nom de l'évêque mentionné en section 2 garde cette forme.

105. Litt. : « dont la manifestation fut ».

106. Litt. : « et l'explication de son nom Abū Maqār est ».

107. Litt. : « dont l'apparition fut comme lui ».

108. Il s'agit d'une référence à Agapius de Manbīġ, voir p. 283-284.

109. Sur cette localité, appelée τκοου en copte, voir TIMM 1984-1992, p. 2120 (vol. 5).

110. Ce terme est une transcription arabe du copte ρμε ψιτ, qui signifie « 49 », précédé de l'article ni- ; HPC II.3 (trad.), p. 358 note 6. Sur ces martyrs, 49 vieillards qui périrent lors du sac du monastère en 444, voir LEROY 1982, p. 3.

111. Selon l'*HPA*, il s'agit de Paul de Ṭamma, HPC II.3 (trad.), p. 359. Sur l'ensemble des reliques conservées à Saint-Macaire, voir EVELYN WHITE H. G. 1942, p. 364.

112. Litt. : « la complétion de la construction eut lieu ».

113. La vocalisation du terme arabe est incertaine. Il résulte probablement de la transcription arabe du terme grec ἔλος, « le marais », passé en copte sous forme ρελοϥ, « le marais », et précédée de l'article. EVELYN WHITE 1933, p. 4, évoque par ailleurs la présence de marais dans la région.

114. Le mot est répété en arabe.

- Murqus l'Évangéliste, le premier [patriarche], dont le corps se trouve dans la *Bindiqiyya*¹¹⁵, et la tête chez les enfants de Fahd¹¹⁶, dans la ville d'Alexandrie.
- Le deuxième [patriarche], Anyānūs (Anianus), [se trouve] dans l'église de Girġis (Georges), auprès de l'obélisque de Pharaon, à Alexandrie.

6. Section.

Le patriarche Ġubriyāl (Gabriel) – le soixante-dixième dans l'ordre de succession – avait établi qu'on les encense (= les corps des patriarches) lors de chaque prière, et que l'on allume une lampe auprès d'eux chaque jour et [chaque] nuit. [Il fit ceci] après que l'on ait jeté longtemps¹¹⁷ les déchets en face de cette grotte. Dans cette église se trouvait aussi le *ramārum*¹¹⁸ des moines. Quand le patriarche Ḥā'il (Michel) – le cinquante-sixième dans l'ordre de succession – fut arrêté, il prit un dinar à chaque moine pour l'endroit où il se tenait debout ; ceci eut lieu durant le gouvernement de Aḥmad ibn Ṭulūn.

7. Section.

Autour de cette église *qastaliyya*¹¹⁹ |f.74v se trouve une enceinte (*ḥuṣn*) circulaire en pierre, qui comprend des tours, des pièces de résidence (*masākin*) et des dépendances (*murtafaqāt*¹²⁰) et que le patriarche Anbā Šanūda – le cinquante-cinquième dans l'ordre de succession – a construite, durant le califat des Abbassides.

De même, le patriarche Anbā Murqus b. Zur'a – le soixante-treizième dans l'ordre de succession – a aussi rénové la structure du mur (*ṣūr*), au sud-est, par crainte de la dispersion du sable, durant les mois de l'année 568.

115. Il s'agit peut-être d'une corruption du nom d'un quartier d'Alexandrie associée au nom de Marc, le *Mendideion* ou *Bendideion*. On comprend aisément comment une transcription arabe aurait pu évoluer d'une (hypothétique) forme ressemblant à بنددية (*bindidiyya* ?) vers بندقية (*bindiqiyya* ?) qu'on trouve ici, suite à une possible confusion graphique du deuxième *dāl* et du *qāf*. Sur ce quartier, voir GASCOU 1998, p. 42 et GASCOU 2020, p. 85-87.

116. Martyr de l'époque fatimide, voir HPC II.3 (trad.), p. 296-298.

117. Litt. : « à tout moment ».

118. Ce terme vient du copte ΜΡΩΜ, qui vient lui-même du grec ἐμβρίμιον ; voir CRUM 1939 p. 183a. Il désigne un dispositif sur lequel les moines s'appuyaient pour prier à l'église. Voir HPC II.2 (trad.), p. 109, note 4 et p. 286 de cet article.

119. Dans l'*HPA*, ce même terme a été interprété comme une déformation du mot « catholique », au sens de « principale » (voir HPC II.1 (trad.), p. 68, note 2). Cette interprétation a probablement été reprise à Evelyn White (voir EVELYN WHITE 1942, p. 328, note 2), qui lui confère aussi le sens de « cathédrale » ou « archiépiscopale », sur la base du mot copte, repris au grec, καθολικη (EVELYN WHITE 1933, p. 36).

120. L'*HPA*, sur laquelle se base le passage, garde le terme *murtafa'āt*, que l'on peut traduire comme « élévation, terrasse ». Voir HPC II.1 (trad.), p. 68.

Un grand et haut *ḡawsaq*¹²¹ jouxte ce mur, où vit un groupe de Haute Égypte (*marīs*), des moines séjournant plus haut que les demeures (*masākin*) des moines habitant dans les cellules qui sont disposées autour de lui (= du *ḡawsaq*), et [plus haut que] celui qui viendrait au désert [de Saint-Macaire], parmi les cavaliers, les piétons, les chameliers et les bêtes sauvages. Et en son sommet se trouvent deux emblèmes (*‘alāmatayn*) : si on est en temps de paix, ils sont à l’est et à l’ouest, et si on est en temps de guerre¹²², ils sont au sud et à l’est.

8. Section.

Et dans cette église se trouve l’image du martyr honorable (*ḡalīl*) Tādrus (Théodore)¹²³. Lorsque Ḥumarawayh¹²⁴ ibn Aḥmad ibn Ṭulūn se rendit à ce monastère, il avait à la main un bouquet de basilic.

Et Ḥumarawayh dit : « Je t’ai apporté¹²⁵ ceci, ô Seigneur Tādrus ». Alors, une main sortit de l’image, lui prit le bouquet de basilic et demeura [ainsi] un moment, afin que chacun la voie clairement. Et il donna l’ordre de faire une marque sur cette image. Une croix verte fut alors dessinée et elle est présente¹²⁶ jusqu’à aujourd’hui.

9. Section. |f.75r

Anbā Ḡubriyāl (Gabriel) était le patriarche, le cinquante-septième dans l’ordre de succession. Depuis qu’il fut consacré, il ne quitta pas son séjour au monastère du saint Abū Maqār, ni n’en sortit [pour se rendre] dans le Delta (*al-Rīf*), à Alexandrie ou au Caire (*Miṣr*). Il ne le quitta pas jusqu’à ce qu’il décède et la durée de son patriarcat fut de dix ans.

Et, à l’extérieur de celui-ci (= du monastère), se trouve la grotte (*maḡāra*) du saint Abū Maqār le Grand.

10. Section.

Dans ce monastère, il y a une cellule (*manṣubiyya*) qui est connue comme celle de Dūrūtā’ūs (Dorotheós¹²⁷) et où aucun moine ne peut dire l’*alleluia*, à moins de connaître par cœur clairement les Psaumes (*mazāmīr*) par cœur. Et ceci est la raison pour laquelle les moines connaissent les Psaumes par cœur, sans livre.

121. Ce terme désigne probablement dans ce contexte la tour défensive du monastère, son « donjon », où se trouvent diverses pièces et plusieurs chapelles. Il se trouve effectivement au sud-est du complexe monastique. Sur ce bâtiment, voir EVELYN WHITE 1933, p. 58-82 et pl. VIII.

122. Litt. : « en temps de peur ».

123. Selon LEROY 1982, p. 10, cet épisode (dans sa version de l’*HPA*, voir HPC II.2 (trad.), p. 113-114 et p. 290 de cet article) atteste de l’ancienneté de la présence de peintures à Saint-Macaire. Cette image, probablement unique en son genre, a aujourd’hui disparu.

124. Le nom est dépourvu de points diacritiques dans le manuscrit.

125. Litt. : « donné ».

126. Litt. : « elle reste ».

127. Il s’agit probablement de la cellule d’Abba Teroti, le maître de Jean Kamé, qui fut détruite durant le sac de 817 E.C. Sur celle-ci, voir EVELYN WHITE 1942, p. 362.

11. Section.

[Dans ce monastère se trouve aussi] le bassin (*miğtas*) où se produit un miracle merveilleux chaque nuit de l'Épiphanie, chaque année, à savoir qu'il se nettoie du sable qui s'y est accumulé et, qu'après cela, il se remplit d'eau sans que l'on sache d'où elle vient. Et, juste avant cela¹²⁸, toute personne qui avait péché¹²⁹ et qui s'y plongeait voyait apparaître sur son corps une peau¹³⁰ semblable à une peau de poisson. Et, de même, si plusieurs personnes¹³¹ s'y rassemblaient, aucun corps ne touchait un autre.

Autour de celui-ci (= le bassin) se trouvent les cellules (*qalālī*) des moines. On ne trouve parmi elles aucun arbre ou palmier, et il n'y pousse pas de céréale.

12. Section.

Les taxes (*rusūm*) des *aqdāh*¹³² revenaient aux moines, dans les districts de Basse Égypte, et ils avaient une autorisation pour tout ce qu'ils y transportaient. |^{L.75v}
Ḥumarawayh b. Aḥmad b. Ṭulūn avait donné au monastère des terres de Waṣīm¹³³, parmi celles qui joutent le Nil, dans le bassin (*hawḍ*) connu comme *al-manāzīr*, et ceci fait cinquante *faddāns*.

13. Section.

Les documents (*siğillāt*) vénérables de nos seigneurs les imāms témoignent de ceci et sont conservés dans les monastères. Les registres (*dawāwīn*) de la capitale (*ḥaḍra*) en témoignent aussi.

Or, rien de ceci ne subsiste pour les moines, à l'exception du service de gestion des biens (*ğirāya*) dans les villages (*bilād*) – il leur cause de la peine et des efforts –, ce qui est différent des revenus (*rawātīb*) des monastères et de leurs *faddāns* qui étaient établis pour eux depuis les jours des seigneurs les imāms califes, si ce n'est que les Ġuzz [et] les Kurdes de la dynastie de Salāḥ al-Dīn Yūsuf b. Ayyūb al-Kurdī [les ont stoppés], et ce jusqu'à notre époque. Ceux-là s'opposèrent aux moines et coupèrent leurs revenus (*rawātīb*) de manière injuste et agressive, sauf [ceux issus du] service de gestion des biens (*ğirāya*) et de l'agriculture. L'aide de Dieu Tout-Puissant est avec eux, par le fait qu'Il les soutient pour leurs

128. Litt. : « durant [le temps] qui précède ».

129. Litt. : « avait un péché ».

130. Litt. : « une peau apparaissait sur son corps ».

131. Litt. : « tous les gens (*ḥalq*) ».

132. Le terme *aqdāh*, pl. de *qadaḥ*, signifie littéralement, « coupe à boire » ou « gobelet ». Par extension, il désigne aussi une mesure de volume de grain : voir DE BIBERSTEIN KAZIMIRSKI 1960, vol. 2, p. 684a. Pour les taxes en question ici, il est difficile de savoir s'il s'agit d'une taxe sur le vin, pour la production duquel les monastères étaient réputés, ou d'une taxe sur des productions agricoles mesurées en *aqdāh*.

133. Sur cette localité, siège d'un évêché très souvent cité dans l'*HPA*, voir TIMM 1984-1992, p. 2896-2993 (vol. 6).

moyens de subsistance, tout comme les dépenses (*kalf*) de ceux qui viennent à eux continuellement [les aident aussi].

14. Section.

Quant à la coutume, dans ce qui a précédé, [elle veut] que le saint chrême (*al-mīrūn*) n'était consacré qu'au monastère de saint Abū Maqār, le Jeudi Saint de la semaine de Pâques (*al-baṣḥa*), pour répondre à son besoin à tout moment. Il était aussi consacré au Dayr al-Šama^c, à Ġīzat-Miṣr.

Le patriarche Anbā Mīnā (Ménas) – le soixante-deuxième¹³⁴ dans l'ordre de succession – avait consacré un autel (*maḍbah*) au nom de Mārī Murqus l'Évangéliste à Maḥallat Danyāl¹³⁵, et il [y] consacra [le saint chrême], à cause de ^{f.76r} la peur des chemins [qui régnait] au début du califat d'al-Mu'izz en Égypte.

15. Section.

Le lieu où se tint l'ange du Seigneur, le séraphin (*al-šārūfīm*) aux six ailes et aux nombreux yeux, avec le saint Abū Maqār l'égyptien, et où l'ange lui saisit la main et lui conseilla de construire les églises dans ce saint désert.

À cet endroit, on trouve de nombreuses pierres de silex (*ṣawwān*) ; les chrétiens s'y rendent afin de recevoir sa bénédiction et [cet endroit] est éloigné du monastère.

Il faut qu'une image de l'ange, le séraphin (*al-sārūbīm*), tenant la main du saint Abū Maqār, soit dessinée dans chaque sanctuaire (*iskinā*) de chaque église [de ce monastère] pour la commémoration de cet accord (*'ahd*).

16. Section.

Certaines années, le Nil n'entrait pas en crue avant le 25 Abīb. Alors, [un jour,] les pères moines du monastère du saint Abū Maqār au Wādī Habīb choisirent d'utiliser un bassin (*laqān*¹³⁶) d'eau, de prier sur lui, comme on fait lors de la fête de Būlus (Paul) et Buṭrus (Pierre), le 5 Abīb, de le porter jusqu'au fleuve et de l'y verser. Ce jour-là, l'eau monta alors d'une crue atteignant [le niveau attendu].

Ceci devint une habitude parmi eux, [qui se perpétue] jusqu'à aujourd'hui.

17. Et on mentionne que tous ces monastères relevaient de l'administration du siège de Manūf al-ūliyā et que le corps du saint Abū Maqār le grand se trouvait ^{f.76v} à Ġiḡbīr¹³⁷. Ensuite, il fut transporté vers son monastère.

134. Mīnā II est en réalité le 61^e patriarche.

135. On retrouve le même épisode de manière plus détaillé dans l'entrée de l'*HEME* consacrée à ce toponyme. Voir ms. Munich f. 44r et AL-SHAMAA^c 1992, p. 77. Sur cette localité, voir TIMM 1984-1992, p. 1532 (vol. 4).

136. Le *laqān* désigne un bassin liturgique utilisé, entre autres, pour la liturgie du Lavement des pieds, le Jeudi saint. Ce terme vient du copte ΛΑΚΑΝΗ, qui vient lui-même du grec λεκάνη : voir GRAF 1954, p. 102. Des traces d'un *laqān* sont conservées dans le sol d'un des sanctuaires de l'église principale mais il est en marbre et inamovible : voir EVELYN WHITE 1933, p. 43.

137. Le texte garde ici « بججير » *bi-Ġiḡḡīr* (vocalisation incertaine), probablement à comprendre comme une corruption de *bi-Ġiḡbīr*, qui serait une transcription calquée sur le copte ⲪⲓⲪⲬⲏⲢ

18. Et dans ce monastère, il y a une **église** au nom du saint Sāwīrus (Sévère), patriarche d'Antioche, que Qārūn, moine dans la cellule connue comme « *bi-l-batrīrḥus andī-ūhiā*¹³⁸ » – l'explication du mot est « patriarche d'Antioche » –, a rénovée. Dans cette église, quelques parties du corps de ce Sévère – des poils de sa barbe, sa molaire et son petit doigt – [sont conservées] dans une caisse à livres (*qimaṭr*), [placée] dans une niche (*tāq*¹³⁹) du sanctuaire (*iskinā*).

19. **Section.**

Les cellules (*qalālī*) de moines autour de ce monastère¹⁴⁰ : il y a un très grand nombre de cellules mais la plupart d'entre elles sont en ruine parce qu'elles sont inhabitées¹⁴¹.

Le nombre de moines qui s'y trouvaient¹⁴² jusqu'à la fin de Barmahāt de l'année 804 des Martyrs très purs – correspondant au [mois] de Muḥarram de l'année 480 – était d'environ quatre cent moines.

On mentionne que leur nombre aujourd'hui, jusqu'à la fin de Amšīr de l'année 894 des Martyrs très purs, est de mille moines.

20. **Section.**

La *Vie* de l'Église et les récits (*aḥbār*) de Anbā Kīrillus (Cyrille) le patriarche – le soixante-septième dans l'ordre de succession – contiennent [la mention du fait] que, lorsqu'il consacra le saint chrême dans le sanctuaire (*iskinā*) du saint Abū Maqār lors du Jeudi saint de la Nouvelle Alliance, en l'année 794 des Martyrs très purs, la jarre (*al-qalīla*¹⁴³) déborda sur ses mains et sur l'autel (*al-maḍbah*).

[Ce patriarche] est aussi celui qui s'occupa de la fabrication du vêtement pour la consécration de chaque patriarche¹⁴⁴ : [il s'agit] d'un manteau de brocart (*dībāḡ*)

(précédé de la préposition de lieu *bi-*). Il s'agit du nom de la ville où, selon la tradition, les reliques de saint Macaire furent un temps conservées (voir EVELYN WHITE 1926, p. 131). Le nom arabe de la ville est, le plus souvent, conservé sous la forme *Šiṣwīr* ; voir TIMM 1984-1992, p. 2372 (vol. 5). 138. Le nom de la cellule en question peut probablement être compris comme une transcription du grec (voire du copte), corrompue au gré des copies. Si l'on déplace quelques points diacritiques du *ras̄m* « بالبيررحس اندي اوخيا », on obtient « بالبتريرخس اندي اوخيا », qu'on pourrait alors prononcer « *bi-l-batrīrḥus andī-ūhiā* (vocalisation incertaine) », comme proposé dans la traduction, ce qui serait une transcription des mots *πατριάρχης* et *Ἀντιόχεια*, juxtaposés. À cette expression sont alors apposés la préposition arabe *bi-* et l'article. Ceci correspond à l'explication (*tafsīr*) donnée ensuite par le texte ([cellule du] patriarche d'Antioche).

139. Ce mot d'origine persane désigne une abside ou une niche, voir GRAF 1954, p. 65. Il est parfois transcrit *ḡāq* ou *sāq* : voir DEN HEIJER 1989, p. 41, pour ce phénomène dans l'*HPA*.

140. Sur les cellules environnant le monastère, voir le récent *survey* dans INNEMÉE 2017.

141. Litt. : « à cause du fait qu'elles sont dépourvues d'habitants ».

142. Litt. : « de ceux qui s'y trouvaient parmi les moines ».

143. Ce terme vient probablement du copte *κελλω*, « jarre » ; voir CRUM 1939, p. 104a.

144. Pour une étude concernant la mention de ces vêtements dans l'*HEME* et sa pertinence historique, voir IMMERZEEL 2014.

bleu et de sa capuche ^{f.77r} blanche, et d'une tunique (*ballāriyya*) avec des images ecclésiastiques en or. Ils sont conservés au monastère.

La cellule des patriarches se trouve au nord de la *qastāliyya*¹⁴⁵ et son nom en copte est « *Zurbābin*¹⁴⁶ ». Il s'y trouve un bel autel (*madbaḥ*) et, face à lui¹⁴⁷, se trouve l'abside (*ḡāq*¹⁴⁸), où s'assied chacun d'entre eux. Dans cette cellule, il y a aussi les images des patriarches depuis Anbā Murqus et ses successeurs. Lorsque le patriarche s'assied dans l'abside (*ḡāq*) susmentionnée, les prêtres et les moines se tiennent debout [et] chantent ses louanges. De celle-ci, il sort vers l'église d'Abū Maqār, au moment de la sanctification (*taqdīs*) du saint chrême. Et le patriarche n'entre pas vers l'autel (*al-madbaḥ*) que le patriarche Benjamin consacra avant que la formule d'absolution ait été lue pour lui ; après cela, il y entre. Et, à ce sujet, Yuḥannā (Jean) abolit ceci et de nombreuses mésaventures (*ḥuṭūb*) lui arrivèrent avec eux.

La cellule (*qilāya*) est [constituée] d'une pièce pour les surintendants (*arāḥīna*¹⁴⁹) et d'un *ḡawsaq* près de sa porte, vers laquelle on monte depuis son extérieur, et en son nord. En son sein se trouve aussi une *dakshāna*¹⁵⁰ – son explication est « lieu de l'air ». Celle-ci est soutenue par des piliers et dispose¹⁵¹ d'une grande porte, d'où l'on entre vers le lieu du patriarche. Et, dans cette cellule, l'higoumène (*al-iḡumūnus*¹⁵²) réside de manière continue.

145. Voir section 7.

146. Ce mot est probablement formé sur le mot grec *παππός*, titre porté par l'archevêque d'Alexandrie, devenu en copte *ⲡⲁⲛⲁⲥ*. Si les *pi* sont naturellement devenus des *bā* en arabe, la première partie du mot reste difficile à expliquer de manière certaine. Peut-être est-ce une déformation (lors d'un passage en copte ?) de l'adjectif arabe *ḍu* (« qui possède »), suivi de l'article, corrompu en *rā*. La cellule serait donc, littéralement, « celle qui accueille le patriarche ».

147. Litt. : « sur le côté qui lui fait face ».

148. Il s'agit probablement de l'endroit où était placé le trône patriarcal. Sur les différentes transcriptions de ce mot, voir note 139.

149. Pluriel du mot *arḥun*, calqué sur le grec *ἄρχων*. Voir GRAF 1954 p. 7.

150. Le sens de ce mot, qui n'est pas arabe, est incertain. S'il l'on suit l'explication de l'auteur, à savoir qu'il s'agit d'un lieu en plein air, soutenu par des piliers il désigne peut-être une sorte de balcon.

151. Litt. : « avec ».

152. Généralement, le mot « higoumène », calqué sur le grec *ἡγούμενος*, s'écrit le plus souvent *اِغُومُنُس* (*iḡūminus*), au lieu de *اِغُومُنِس* comme ici. Voir GRAF 1954, p. 10.

21. La nouvelle **église** que les moines ont édifiée dans la plaine du désert¹⁵³, dans l'espace entre les cellules destinées aux vieillards affaiblis¹⁵⁴. Anbā Binyāmīn (Benjamin) le patriarche – le trente-huitième dans l'ordre de succession – l'a consacrée. |^{f.77v}

Séraphin (*šārūfīm*) aux six ailes se manifesta pour lui et lui fit voir le saint Abū Maqār le Grand se tenant parmi les moines, entouré d'une grande lumière.

Lorsqu'il laissa tomber des gouttes de saint chrême pour oindre l'autel (*maḍbaḥ*) à l'aide de celui-ci, il vit la main du Sauveur oindre l'autel (*maḍbaḥ*) avec sa main. Et il dit : « C'est la protection du Père, du Fils et du Saint-Esprit ». Alors, il tourna trois fois autour de l'autel (*maḍbaḥ*), avec crainte et respect pour ce qu'il avait vu.

22. **Section.**

La *Vie* du patriarche Dāmyānūs (Damien) – le trente-cinquième dans l'ordre de succession des Pères patriarches – témoigne du fait que la construction des quatre monastères dans le Wādī Habīb [eut lieu] à l'époque où il était moine au monastère d'Abū Yuḥannis (saint Jean [Colobos]), dévoué [à Dieu] comme les anachorètes ; et il y resta seize ans. Leur construction et leur édification se fit dans le calme et la paix.

Et ce patriarche excommunia¹⁵⁵ un groupe qui était connu comme « les fainéants (*baṭālīn*¹⁵⁶) » [et] qui buvaient maintes fois la coupe durant les nuits, avant de se rendre à l'église dans ces monastères. Et, à un moment, les moines ont déserté les monastères¹⁵⁷ et ils furent saccagés.

23. **Section.**

Dans le sanctuaire (*iskinā*) du saint Abū Maqār, il y a une image du martyr Abū Mīnā¹⁵⁸. Les moines virent sur cette image un clou. Le gardien monta [et] l'enfonça¹⁵⁹ pour une raison qui lui était propre. Il en sortit alors du sang, [coulant] depuis le haut de l'icône vers le bas. Et les pieux croyants l'ont vu.

153. La mention du lieu est incertaine. L'*HPA*, dont s'inspire l'*HEME* pour cette section (voir p. 287), mentionne que cette église était construite « au pied du rocher », à savoir في وطا الصخرة (*fī waṭā' al-saḥra*) » (voir HPE II, p. 505, [241]). La leçon conservée ici في فضا السحرا (*fī faḍā' al-saḥrā*) en est une probable corruption. On comprend en effet aisément que le *waw* de *waṭā'* ait pu être confondu avec le *fa* de *faḍā'*, tout comme le *ta* avec le *dād*. Quant au mot سحرا *saḥrā*, il peut s'agir d'une corruption du mot صحراء (*ṣaḥrā*), « désert », dont le *šād* aurait été remplacé par un *sīn*.

154. Litt. : « aux faibles parmi les vieillards ».

155. Litt. : « interdit ».

156. Pour une interprétation de ce terme, corruption du terme désignant les Méliitiens, voir p. 283.

157. Litt. : « les ont désertés ».

158. On conserve une représentation abîmée de saint Ménas, mais elle se trouve dans le sanctuaire de Benjamin. Voir LEROY 1982, p. 123.

159. Litt. : « le cloua ».

24. |f.78r Dans ce monastère se trouve aussi une **église** aux noms des Pères Disciples très purs, située au Nord de la grande église et dont le prêtre Šanūda (Chénouté), l'économe (*al-uqnūm*), s'occupa de la rénovation et de l'édification, à ses propres frais, durant le patriarcat d'Anbā Yūsāb – le cinquante-deuxième dans l'ordre de succession. Ce patriarche la consacra le premier jour de Barmūda. Et ce prêtre, Šanūda le susmentionné, devint patriarche – il est le cinquante-cinquième dans l'ordre de succession. Ce Šanūda s'occupa alors de construire des vignobles (*kurūm*), des vergers (*basātīn*), un domaine [agricole] (*ūsīā*¹⁶⁰), des moulins (*ṭawāḥīn*) et des pressoirs dans les districts de Basse Égypte, et il les a affectés [pour des usages pieux] (*ḥabbasa*) au monastère du saint Abū Maqār.
25. **Église** d'Abū Yuḥannis (saint Jean)¹⁶¹.
26. **Église** du saint Mārī Sawirus qui se trouve sur le rocher (*al-ṣaḥrā'*). Il l'a également rénovée et un grand miracle s'y manifesta. Les *Vies* de la Sainte Église et les récits du patriarche Anbā Qusmā (Cosmas) – le cinquante-quatrième dans l'ordre de succession – témoignent de ce miracle¹⁶² : au moment où les chrétiens eurent à subir, de la part de Ga'far al-Mutawakkil, la destruction des églises et d'autres choses, l'image de notre Seigneur le Christ, [qui se trouvait] dans cette église, s'ouvrit sur son côté et du sang en sortit. [De plus,] les yeux des images qui se trouvaient dans le monastère du saint Abū Maqār et dans les cellules¹⁶³ qui s'y trouvent pleurèrent¹⁶⁴ comme des sources d'eau.
27. **Église** du saint Abū Nufir¹⁶⁵ |f.78v dans le sanctuaire (*iskinā*) qui est au Nord de l'église du saint Abū Maqār, où habitait Yūnis, le prêtre au sanctuaire (*iskinā*) d'Abū Maqār. C'est lui qui causa ce qui arriva au patriarche Zaḥāriyūs, à savoir le fait [pour les chrétiens] de devoir porter un vêtement différent (*al-giyār*) et la destruction des églises dans les jours d'al-Hākim.

160. Ce mot, calqué sur le grec οὐσία, désigne, en arabe égyptien, un grand domaine agricole (le plus souvent retranscrit « ووسية ») : voir HINDS & BADAWI 1986, p. 939b.

161. Cette section est dépourvue d'information. S'il ne s'agit pas d'une erreur de copie, c'est peut-être une référence à l'église de saint Jean Baptiste, vue et décrite par Sicard, mais dont on ne garde aucune trace (en ce qui concerne attribution à cette figure tutélaire, en tout cas). Voir EVELYN WHITE 1942, p. 48-49.

162. Litt. : « en témoignent ».

163. Litt. : « demeures ».

164. Litt. : « coulèrent des larmes ».

165. Selon EVELYN WHITE 1942, p. 37, il s'agit probablement d'une annexe plus que d'une église. Elle n'est attestée que dans l'*HPA*, sur laquelle se fonde cette section (voir p. 288).

28. **Église de la Dame Pure**¹⁶⁶.

Le moine Salumūn (Salomon) et ses fils spirituels, les moines dans la cellule (*qilāya*) connue comme Bišbīš¹⁶⁷ – dont on ne trouve pas meilleur [exemple] dans le désert –, s'en sont occupés. Ce moine Salumūn et ses fils, les moines, s'étaient égarés de la foi orthodoxe. L'ennemi qui s'oppose au bien les avait trompés grâce à une ruse et un combat. Il les avait rendus savants à leurs propres yeux, il les avait menés vers l'ombre grâce à [son] ignoble semence et il avait détruit¹⁶⁸ leur effort (*ta'ab*) et leur piété.

Et lorsque leur état fut révélé aux gens, le patriarche Anbā Yūnis (Jean) – le soixante-douzième dans l'ordre de succession – les excommunia. Alors, ils en appelèrent au vizir Talā'ī b. Ruzzīk au sujet du patriarche¹⁶⁹ mais le Christ accorda la victoire au patriarche¹⁷⁰. Salumūn¹⁷¹ confessa que le Christ est Dieu, le Verbe vivant qui est venu et qui vient pour servir le monde, en vérité.

[Quant au patriarche,] il lui arriva de nombreuses mésaventures avec eux, dont témoignent les *Vies* de l'Église.

Et, il fut prédit, en ce qui concerne Talā'ī, qu'il serait tué : le troisième jour, quelqu'un se jeta sur Talā'ī et le blessa dans le palais. Alors, il souffrit puis il mourut, et Dieu ne le laissa plus faire de mal. |^{f.79v}

29. Dans cette église, il y a un *ḡawsaq* de pierre, à l'intérieur de la cellule (*qilāya*)¹⁷². Il comprend trois étages : au premier, il y a une citerne (*šihriḡ*) remplie d'eau ; le deuxième étage est habité et le troisième est une église au nom de la Dame¹⁷³.

Dans une des cellules se trouve une église au nom des Trois Jeunes Gens qu'Anbā Ġubriyāl, évêque de Ašmūn Ṭanāḥ¹⁷⁴, a rénovée, grâce à ce que les moines avaient rassemblé en matière d'aumône [auprès] des chrétiens.

Et le patriarche Anbā Yuḥannā (Jean) a consacré cette église – il est le soixante-quatorzième dans l'ordre de succession – en l'an (*'aṣr*) 920 des Martyrs justes (*abrār*), lors sa venue au monastère avec le corps du patriarche Anbā Murqus (Marc). Et il sanctifia [aussi] le saint chrême.

166. Il s'agit probablement de l'église de la Vierge qui se situe au premier étage du donjon, décrite dans la section suivante. Voir EVELYN WHITE 1942, p. 139 + planche VIII.

167. Sur cette cellule, voir EVELYN WHITE 1933, p. 280-281.

168. Litt. : « il leur a fait perdre ».

169. Litt. : « à son sujet ».

170. Litt. : « lui accorda la victoire sur eux ».

171. Litt. : « il ».

172. Dans ce cas, le terme fait probablement référence à la résidence patriarcale, donc le monastère dans son ensemble, et non à une cellule particulière.

173. Sur la pertinence de cette description, voir p. 293.

174. Sur cette localité, voir TIMM 1984-1992, p. 195-198.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AL-SHAMAA' M. 1992 (trad.), *Abu al Makarem, History of the Churches and Monasteries in Lower Egypt in the 13th cent. (Bishop Samuel)*, Le Caire.
- DE BIBERSTEIN KAZIMIRSKI A. 1960, *Dictionnaire arabe-français contenant toutes les racines de la langue arabe*, Paris.
- CHEIKHO L. (éd.) 1912, *Agapius Episcopus Mabbugensis : Historia Universalis (CSCO Scriptores arabici 5)*, Paris-Beyrouth.
- COQUIN R.-G. 1975, *Le Livre de la Consécration du Sanctuaire de Benjamin. Introduction, édition, traduction et annotations (BEC 13)*, Le Caire.
- CRUM W. E. 1939, *A Coptic Dictionary*, Oxford.
- DEN HEIJER J. 1989, *Mawhūb Ibn Manṣūr Ibn Mufarriḡ et l'historiographie copto-arabe. Étude sur la composition de l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie (CSCO Subsidia 83)*, Louvain.
- DEN HEIJER J. 1993, «The Composition of the "History of the Churches and the monasteries of Egypt": Some Preliminary Remarks», dans D. W. JOHNSON (éd.), *Acts of the 5th International Congress of Coptic Studies (1992), II. Papers from the sections 1-2*, Rome, p. 209-219.
- DEN HEIJER J. 1994, «The influence of the *History of the Patriarchs of Alexandria* on the *History of the Churches and Monasteries of Egypt* by Abū l-Makārim (and Abū Sālih ?)», *Parole de l'Orient* 19, p. 415-439.
- DEN HEIJER J. 2003, «Wādī al-Naṭrūn and the *History of the Patriarchs of Alexandria* », *Coptica* 2, p. 24-42.
- DEN HEIJER J. & PILETTE P. 2012, «Abū l-Makārim. Al-Shaykh al-Mu'taman Abū l-Makārim Sa'd Allāh ibn Jirjis ibn Mas'ūd», dans D. THOMAS & A. MALLETT (éd.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History, vol. 4 (1200-1350) (The History of Christian-Muslim Relations 17)*, Leyde, p. 983-988.
- DEN HEIJER J. & PILETTE 2013, «Transmission et diffusion de l'historiographie copto-arabe: nouvelles remarques sur les recensions primitives et vulgate de l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*», dans J. P. MONFERRER SALA & S. TORALLAS TOVAR (éd.), *Cultures in Contact. Transfer of Knowledge in the Mediterranean Context*, Cordoue-Beyrouth, p. 103-140.
- DUCENE J.-C. 2019, «Constantinople chez Abū al-Makārim (m. apr. 1209)», dans K. D'HULSTER, G. SCHALLENBERGH & J. VAN STEENBERGEN (éd.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras. Proceedings of the 23rd and 24th International Colloquium Organized at the University of Leuven in May 2015 and 2016 (OLA 278)*, Louvain-Paris-Bristol, p. 45-70.
- DU ROY G. 2014, *Le prêtre des chiffonniers, ou la construction d'une autorité religieuse au Caire, entre charisme, tradition et clientélisme (1974-2014)* (thèse de doctorat non publiée), Louvain-la-Neuve.

- EVELYN WHITE H. G. 1926, *The Monasteries of the Wâdi n'Natrûn. Part I: New Coptic Texts from the Monastery of Saint Macarius, edited with an Introduction on the Library at the Monastery of Saint Macarius*, New York.
- EVELYN WHITE H. G. 1942, *The Monasteries of the Wâdi n'Natrûn. Part II: The History of the Monasteries of Nitria and of Scetis*, New York.
- EVELYN WHITE H. G. 1933, *The Monasteries of the Wâdi n'Natrûn. Part III: The Architecture and Archaeology*, New York.
- EVETTS B. T. A. (éd.) 1895, *The Churches and Monasteries of Egypt and some Neighbouring Countries attributed to Abû Sâlih the Armenian*, Oxford.
- GASCOU J. 1998, « Les églises d'Alexandrie : questions de méthode », dans C. DÉCOBERT & J.-Y. EMPEREUR, *Alexandrie médiévale 1 (Études alexandrines 3)*, Le Caire, p. 23-44.
- GASCOU J. 2020, *Églises et chapelles d'Alexandrie byzantine : recherches de topographie culturelle*, *Studia papyrologia et aegyptiaca parisina 1*, Paris.
- GRAF G. 1947, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur, II: Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15 Jahrhunderts (Studi e testi 133)*, Vatican.
- GRAF G. 1954, *Verzeichnis Arabischer Kirchlicher Termini (CSCO Subsidia 8)*, Louvain.
- GRAND'HENRY 2006, « Christian Middle Arabic », dans K. VERSTEEGH *et al.* (éd.), *Encyclopaedia of Arabic Language and Linguistics*, vol. 1, Leyde-Boston, p. 383-387.
- HINDS M. & BADAWI S. 1986, *A Dictionary of Egyptian Arabic*, Beyrouth.
- IMMERZEEL M. 2014, « Dressed with Dignity : two comments on Dress in the *History of the Churches and Monasteries of Egypt* », *Eastern Christian Art* 9, p. 120.
- INNEMÉE K. 2017, « The Monastery of St Macarius: Survey and Documentation Work 2009-2012 », *Eastern Christian Art* 10, p. 21-32.
- LEROY J. 1970, « Complément à l'histoire des couvents du Ouadi Natroun d'Evelyn White », *BIFAO* 70, p. 225-233.
- LEROY J. 1982, *La peinture murale chez les Coptes. II. Les peintures des couvents du Ouadi Natroun*, Le Caire.
- MARTIN M. 1998, « Alexandrie chrétienne à la fin du XII^e siècle d'après Abû l-Makârim », dans C. DÉCOBERT & J.-Y. EMPEREUR, *Alexandrie médiévale 1 (Études alexandrines 3)*, Le Caire, p. 45-49.
- PILETTE P. 2013, « L'Histoire des Patriarches d'Alexandrie : Une nouvelle évaluation de la configuration du texte en recensions », *Le Muséon* 126/34, p. 419-450.
- PILETTE P. 2020, « Nouvelles observations sur les manuscrits de l'*Histoire des Églises et des Monastères d'Égypte* (Paris arabe 307 et Munich arabe 2570) », dans A. BOUD'HORS *et al.* (éd.), *Études coptes XVI. Dix-huitième journée d'études (Bruxelles, 22-24 juin 2017)*, Paris, p. 281-295.
- ŞAMŪ'ĪL, USQUF ŠĪBĪN AL-QANĀĪR (éd.) 2000, *Tārīkh Abū l-Makārim (I-IV)*, (1^{re} éd. 1984), Le Caire.

- SEIGNOBOS R. 2015, « Les évêchés nubiens : nouveaux témoignages. La source de la liste de Vansleb et deux autres textes méconnus », dans A. ŁAJTAR, G. OCHALA & J. VAN DER VLIET (éd.), *Nubian Voices. II. New Texts and Studies on Christian Nubian Culture (JJP, Supplement XXVII)*, p. 151-229.
- SEIGNOBOS R. 2019, « L'influence du *Kitāb aḥbār al-Nūba* d'Ibn Sulaym al-Uswānī sur l'Histoire des églises et monastères d'Égypte d'Abū al-Makārim », *Études et Travaux* 32, p. 199-216.
- SIDARUS A., 2002, « The Copto-Arabic Renaissance in the Middle Ages: Characteristics and Socio-Political Context », *Coptica* 1, p. 141-160.
- TEN HACKEN C. 2006, « The description of Antioch in Abū al-Makārim's *History of the Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries* », dans K. CIGGAAR & D. METCALF (éd.), *East and West in the Medieval Eastern Mediterranean*, vol. I: *Antioch from the Byzantine Reconquest until the end of the Crusader Principality (OLA 147)*, Louvain, p. 185-216.
- TIMM S. 1984-1992, *Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit*, 6 vol., Wiesbaden.
- TROUPEAU G. 1972, *Catalogue des manuscrits arabes. Première partie : manuscrits chrétiens, vol. I : nos 1-323*, Paris.
- TROUPEAU G. 2002, « Les actes de waqf des manuscrits arabes chrétiens de la Bibliothèque nationale de France », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 99-100, p. 45-51.
- VAN LANTSCHOOT A. 1932, « Le manuscrit Vatican Copte 44 et le Livre du Chrême (ms. Paris arabe 100) », *Le Muséon* 45, p. 181-234.
- VILLECOURT L. 1928, « Le livre du Chrême (ms. arabe 100) », *Le Muséon* 41, p. 49-80.
- ZANETTI U. 2003, « Liturgy at Wadi al-Natrun », *Coptica* 2, p. 122-141.

Références aux éditions de l'HPA :

- HPE = EVETTS B. T. A. (éd.), *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria I: Saint Mark to Theonas (300) (PO 1)*, Paris 1904, p. 99-214 ; *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria II: Peter I to Benjamin I (661)*, Paris 1904, p. 381-619 (PO 1) ; *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria III: Agathon to Michael I (766) (PO 5)*, Paris 1911, p. 1-215 ; *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria IV: Mennas I to Joseph (849) (PO 10)*, Paris 1915, p. 357-551.
- HPC = *History of the Patriarchs of the Egyptian Church, known as the History of the Holy Church, by Sawīrus Ibn al-Muqaffā', bishop of Al-Asmunin (Publications de la Société d'Archéologie Copte, Textes et Documents, tomes III, IV, V, XI, XII, XIII, XIV, XV)*, translated and annotated by : Vol. II, part. 1 : Y. ABD AL-MASIH, O. H. E. BURMESTER ; Vol. II, part. 2-3 : A. S. ATIYA, Y. ABD AL-MASIH, O. H. E. BURMESTER ; Vol. III, part. 1-3 : A. KHATER, O. H. E. BURMESTER ; Vol. III, part. 1-2 : A. KHATER, O. H. E. BURMESTER, Le Caire 1943-1974.

ÉTUDES COPTES XVII

Préface

En souvenir de Wolf-Peter Funk (1943-2021)

1. ART ET ARCHÉOLOGIE

Fragment d'un décor mural aviaire du monastère du Pempton (Dekheila)

Julien Auber de Lapierre

Les tissus coptes de la collection Pfister dans les Musées du Vatican

Mario Cappozzo

Entre importations et productions locales : la vaisselle en céramique sigillée tardive dans les collections du département des Antiquités égyptiennes du musée du Louvre

Marie Delassus

Enquête sur l'acanthé dite thébaine

Cédric Meurice

Le temple du Ouadi es-Seboua : les implantations chrétiennes

Gertrud J. M. van Loon & Dobrochna Zielińska

II. POPYROLOGIE ET ÉPIGRAPHIE

Décharge donnée à des pères et leur congrégation relative à une restitution de biens :

le *P.CLT.* 2 revisité

Nathalie Bosson & Suzanne Cassanelli

Un arbitrage copte et son double dans les archives de Dioscore d'Aphrodité

Anne Boud'hors & Jean-Luc Fournet

Variations autour du « Dieu de (saint) Apa Apollô », le vocable de l'église principale de Baouît identifié

Florence Calament

Les inscriptions du Wadi el-Rayan

Alain Delattre & Maher Eissa

L'affaire du métier à tisser : *O. Crum Ad. 46* reconsidéré

Esther Garel

« C'est la parole de Dieu ! ». Rites de fiançailles dans la correspondance de Pesynthios

Jacques van der Vliet

III. LITTÉRATURE ET HISTORIOGRAPHIE

Les papyrus d'Achmîm : une mise au point

Nathan Carlig

La version copte de l'*Adhortatio ad Fratres* attribuée à Ephrem (CPG 4018) :

notes préliminaires à une édition du texte

Catherine Louis

Trouver l'« aujourd'hui » d'Abū al-Makārim ? Étude des sources de la description du monastère Saint-Macaire dans l'*Histoire des églises et des monastères d'Égypte*

Perrine Pilette

ISBN 978-2-7018-0634-1



9 782701 806341