

SOUS LA DIRECTION DE
GIUSEPPE CECERE, MIREILLE LOUBET, SAMUELA PAGANI

Les mystiques juives, chrétiennes et musulmanes dans l'Égypte médiévale (VII^e-XVI^e siècles)

INTERCULTURALITÉS ET CONTEXTES HISTORIQUES

*Actes du colloque organisé à l'Ifao,
22-24 novembre 2010*



INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

RAPH 35 – 2013

Johannes den Heijer

La transmission des récits sur les mystiques coptes (moines, ermites) et leurs rapports avec la société égyptienne à l'époque fatimide

LA VIE MONASTIQUE propre au christianisme copte est connue d'après une multitude de sources, archéologiques, artistiques, documentaires ou littéraires. Dans cette communication¹, nous nous limiterons à cette dernière catégorie, et, là encore, à un dossier spécifique, bien connu, et qui contient un grand nombre de récits concernant divers aspects de la problématique qui nous intéresse. Bien entendu, parmi ce grand nombre de récits, quelques exemples seulement peuvent être évoqués aujourd'hui.

Le dossier dont nous parlons est le célèbre ouvrage arabe connu sous le titre de l'*Histoire des patriarches d'Alexandrie* (ci-après : *HP*), principale œuvre historiographique de la tradition littéraire copte, dont la composition est fort complexe. En effet, elle consiste en un recueil produit en langue arabe et basé sur une série de sources rédigées en langue copte (et pour une petite partie, initialement en grec), par divers auteurs, entre les ^ve et ^{xi}e siècles. Ces textes coptes furent repérés, répertoriés, classés, traduits et adaptés à une nouvelle structure essentiellement biographique, présentée sous forme de « *Vies* » (*siyar*) des patriarches successifs de l'Église d'Alexandrie, mais contenant aussi des récits appartenant à des registres variés, tels que la politique, l'histoire sociale ou les conceptions et querelles théologiques, etc.

Cette compilation vit le jour entre 1088 et 1092, soit à l'époque de l'imam-calife fatimide al-Mustanşir Billāh (427-487 / 1036-1094) et du fameux vizir et dictateur militaire Badr al-Jamālī (466-487 / 1074-1094). C'est celui-ci qui avait rétabli l'ordre fatimide en Égypte après la grande crise économique, humanitaire et politique de 454-466 / 1062-1074, aggravée par les conflits entre les différentes

factions de l'armée et notamment entre les régiments africains et turcs, et surtout par une révolte sunnite et pro-abbaside, dirigée par un général dissident, l'émir Nāṣir al-Dawla b. Ḥamdān².

C'est donc bien dans ce cadre historique qu'il convient de situer le compilateur du texte arabe de l'*HP*, Mawhūb b. Maṣṣūr b. Mufarrij, membre éminent de la communauté copte d'Alexandrie, impliqué, avec des membres de sa propre famille, dans les activités marchandes du gouverneur alexandrin d'origine berbère Ḥiṣn al-Dawla Abū Tirāb Ḥaydara b. Manzū b. Nu'mān. À un moment donné, Mawhūb fut aussi responsable de la perception des taxes locales, et notamment de la *jizya* (capitation des non-musulmans) et du *kharāj* (impôt foncier). Cependant plus tard dans sa vie, Mawhūb et son frère Abū al-'Alā' Fahd se trouvèrent le plus souvent au Caire, à proximité tant des autorités ecclésiastiques que des autorités fatimides.

Mawhūb entreprit son travail de traduction et de rédaction des sources coptes grâce à l'aide de plusieurs personnes, laïcs et moines dont il mentionne les noms dans certaines notices rédactionnelles. Une fois ce projet accompli, il continua en rapportant lui-même, directement en arabe cette fois, les événements de son temps, présentés dans les *Vies* de Christodoulos et Cyrille II, respectivement 66^e et 67^e patriarches coptes d'Alexandrie. Après lui, d'autres auteurs continueront la tradition de l'*HP*, désormais en arabe. Ainsi, la plus ancienne recension du texte, dite « primitive », contient les *Vies* 1-65, basées sur les sources coptes traduites par Mawhūb et les siens, les *Vies* 66 et 67 susmentionnées, rédigées directement en arabe par Mawhūb lui-même, les *Vies* 68 et 69 par Yūḥannā b. Sa'īd, et les *Vies* 70-72 par Murquṣ b. Zur'a qui fut lui-même le 73^e patriarche. Le tout est complété, dans cette recension primitive, par un bref aperçu emprunté à une autre œuvre historiographique, celle d'Ibn al-Rāhib, célèbre polygraphe copto-arabe du XIII^e siècle.

Nous nous limiterons ici à la partie rédigée par Mawhūb, que nous citerons principalement d'après ladite recension primitive qui, s'agissant de cette partie précise, est disponible dans un manuscrit unique du patriarcat copte orthodoxe du Caire, à savoir le Hist. 12 (ci-dessous : ms. C), et qui reste en grande partie inédite. Lorsque l'occasion se présentera, nous confronterons cette version du texte

à celle d'une autre version, remaniée, qui vit le jour sans doute au XIII^e siècle, c'est-à-dire pendant la Renaissance copte ou Âge d'Or de la culture copto-arabe qui se déroula à la fin de l'époque ayyoubide et au début de l'époque mamelouke. Cette version remaniée sera recopiée dans un nombre considérable de manuscrits, d'où découle l'habitude de l'appeler « Vulgate » de l'*HP*³. On verra par la suite que la confrontation des deux recensions peut conduire à certaines précisions ou résoudre des problèmes d'interprétation⁴.

Naturellement, un texte comme l'*HP*, histoire officielle de cette Église copte si marquée par les différentes manifestations du monachisme du désert, abonde en récits et en renseignements de toutes sortes, imaginaires ou factuels, concernant les monastères, les moines, anachorètes et ermites. Cette communication, nous tenons à le préciser, se limite cependant à l'étude d'un aspect précis de ces notices historiographiques, à savoir celui des rapports de ces hommes du désert avec le monde extérieur. Qu'il s'agisse de leurs liens avec leur propre hiérarchie ecclésiastique (section 2), avec les laïcs membres de la communauté copte (section 3), ou encore avec les autorités fatimides ismaïliennes et leurs adversaires sunnites, nous traiterons de ces personnages selon une méthode d'analyse textuelle des sources de l'histoire sociale et politique. En d'autres mots, les aspects de la vie monastique qui nous intéressent ici appartiennent au domaine, résolument matériel, de ce qu'il convient d'appeler « l'économie des esprits »⁵.

Quant aux dimensions proprement spirituelles, en termes d'expériences mystiques vécues et articulées de la vie monastique copte, il serait pertinent de poser la question de leur présence textuelle dans l'histoire officielle de l'Église copte qu'est l'*HP*. La réponse à cette question dépend de la grille de lecture que l'on choisit pour analyser ce texte si célèbre et nécessite une réflexion différente de celle que nous nous sommes proposé de suivre dans le cadre restreint de la présente étude⁶.

Moines et patriarches

S'agissant donc des aspects matériels, sociaux et politiques, au sens des rapports de pouvoir à plusieurs niveaux, nous proposons d'examiner tout d'abord les liens existant entre les centres

monastiques et les patriarches de l'Église copte, qui sont eux-mêmes souvent issus des monastères : rappelons que la position de patriarche, ou pape, de l'Église copte, est en principe réservée aux religieux déjà bien versés et éprouvés dans la vie monastique⁷.

Parmi les multiples petites notices que présente Mawhūb sur ce thème, il en est une qui illustre brillamment comment Christodoulos, dans les premières années de son patriarcat, réussit à imposer son autorité aux moines de Saint-Macaire lorsque ceux-ci refusèrent une réforme qu'il avait introduite dans l'Église. Si la dimension de cette confrontation semble se limiter à celle d'une controverse relative à la liturgie – en l'occurrence, l'habitude de conserver l'eucharistie pendant une certaine période chaque année – une lecture attentive de la notice permet cependant d'en dégager des indications concernant les relations humaines existant entre les acteurs⁸.

En nous en tenant, momentanément, à la version généralement répandue de la Vulgate de ce récit, nous verrons comment le patriarche, en provenance de son siège temporaire dans la ville de Damrū au Delta⁹, interdit formellement, lors d'une visite au monastère, l'usage mentionné ci-dessus, pour des raisons bien rationnelles par ailleurs et relatives à l'hygiène publique, et va jusqu'à menacer les contrevenants d'anathème. De la réaction furieuse des moines conservateurs, il ressort qu'ils considèrent cette mesure de Christodoulos comme une innovation inadmissible :

« [...] Le père, le patriarche, leur reprocha ce qu'ils avaient l'habitude de faire par rapport à l'eucharistie (*al-qurbān*) et fit mention de ce qui lui arrive, à savoir : la pourriture, la détérioration, les insectes et d'autres choses que je ne peux expliquer. Il donna l'ordre d'annuler cela et interdit celui qui le ferait à l'avenir. [...] Les moines s'opposèrent au patriarche, lui apportèrent les clefs en fer et lui dirent : "tu n'es pas d'un plus grand mérite (*afḏal*) que les pères précédents, avant toi !" [...] »

Le patriarche, fou de rage, abandonne momentanément les moines et se retire dans sa cellule. Ensuite, il fait sortir de la bibliothèque (*khizānat al-kutub*) du monastère un codex (*kitāb*) contenant une homélie (*mīmar*) qui appuie son point de vue, et il fait lire ce

texte devant l'assemblée par son scribe, Mikhā'il, évêque de Tinnīs. Ainsi, Christodoulos parvient à mettre définitivement un terme à cette habitude¹⁰.

En commentant cet épisode, il nous faut d'abord traiter l'aspect liturgique. Cela n'est en effet pas du tout étranger au thème de cette étude, ainsi que nous le verrons dans un instant. Or, si l'on devait s'en tenir à la recension Vulgate de l'*HP*, publiée et traduite, il faudrait comprendre que les moines conservaient (*wa-kānū yufḏilū*) tout simplement l'eucharistie (*al-qurbān*) et la cachaient (*wa-yukhabbūhu*)¹¹ entre le Dimanche des Rameaux et le Grand Mercredi. De fait, l'édition du Caire (*HPC*) traduit les mots-clefs de cette phrase par : « [...] used to leave some of the Eucharist over and kept It covered up [...] » et la phrase finale du passage par : « and no one after that reverted to leaving over (some of) the Eucharist. » Pour nous, il n'est pourtant pas sûr que l'on puisse interpréter les formes verbales respectives *يفصلوا* et *يفضل* comme ayant trait à la notion de « conserver » dans ce cas précis. Certes, le premier thème, *faḏala*, porte le sens de « être superflu, être du reste » ; cependant ni le II^e ni le IV^e thème de ce verbe ne possèdent une fonction de causatif de cette même notion, selon les dictionnaires de la langue littéraire en tout cas. S'il est théoriquement imaginable que l'état de langue plutôt flou de notre texte¹² puisse justifier une interprétation comme celle de *HPC*, dans ce cas, force est de constater que le manuscrit du Caire, témoin de la recension primitive de l'*HP*, offre une autre interprétation, et ce, rien que par l'absence d'un simple point diacritique. En effet, ce manuscrit contient les deux formes verbales *يفصلوا* et *يفضل*, que nous proposons de vocaliser comme *yufaṣṣilū* et *yufaṣṣil* respectivement et de traduire par « partager en plusieurs morceaux » : les moines avaient donc l'habitude de fractionner, c'est-à-dire, en termes concrets, de couper ou de déchirer l'eucharistie en petits morceaux avant de la conserver.

À première vue, il est vrai, l'objet de cette controverse paraît trop détaillé et trop éloigné de notre sujet pour devoir attirer notre attention. En outre, l'ampleur du conflit rapporté paraît assez limitée : les moines d'un seul monastère se montrent obstinément attachés à une ancienne habitude que le patriarche parvient toutefois à annuler,

et c'est tout. Cela dit, quelques détails dans le récit de Mawhüb, associés au contexte général des relations sociales et de pouvoir existant à l'intérieur du clergé copte, suggèrent fortement que les dimensions de cette confrontation sont bien plus importantes.

Rappelons d'abord que le monastère Saint-Macaire était à l'époque fatimide – ainsi qu'à bien d'autres périodes de son histoire – de loin le plus peuplé et le plus prestigieux de tous les centres monastiques d'Égypte. De surcroît, ses moines n'étaient pas les seuls à veiller sur l'usage traditionnel pris en considération ici. Selon la recension Vulgate de l'*HP*, ceux-ci « et les prêtres d'Alexandrie » (*wa-kahanat al-Iskandariyya*) observaient cette pratique, ce qui est déjà considérable au vu de la prépondérance de la ville du patriarcat. Toutefois, la recension primitive, en général plus fidèle à l'archétype du texte de Mawhüb, attribue ce fait auxdits moines ainsi qu'aux « prêtres du siège d'Alexandrie » (*wa-kahanat kursī al-Iskandariyya*). Or, si c'est véritablement cela que l'auteur a voulu exprimer, il s'agit alors d'une habitude fort répandue, car le « siège d'Alexandrie » est, bien entendu, un terme désignant toute l'Église copte orthodoxe ! Ainsi, en s'en prenant aux moines de Saint-Macaire au sujet d'une pratique liée à la liturgie, le nouveau patriarche se mesure en réalité à une partie très importante de la hiérarchie de son Église : par cette épreuve de force, il ne parvient à gagner rien moins que l'obéissance de la communauté copte entière.

Notre interprétation, selon laquelle l'enjeu de la confrontation est bien l'autorité même de Christodoulos, est corroborée par plusieurs éléments du récit de Mawhüb. Le plus parlant est la mention des clefs en fer que montrent les moines au patriarche, dans le but manifeste de renforcer leur refus. Il s'agit là de signes symbolisant le patriarcat et la succession apostolique, ainsi que le fait déjà remarquer une notice ajoutée à la traduction anglaise. Cela est confirmé dans un autre épisode, relatif à son installation sur le trône patriarcal, où Mawhüb évoque des « grandes clefs reliées », remises à Christodoulos par les apôtres Pierre et Paul dans un songe¹³.

Mais ce n'est pas tout. Mawhüb ne manque pas de mentionner, dans la notice étudiée ici, que le patriarche énonce sa condamnation en présence de plusieurs évêques. Même si ni leur nombre ni

leur identité ne sont spécifiés (à une exception près), il est difficile d'imaginer qu'ils se trouvaient par hasard au monastère. À notre sens, ils assistaient à cet événement pour accorder du poids à la prise de position de leur chef.

Dans le cadre de cette hypothèse, il est intéressant de constater qu'un autre membre éminent de la communauté, que Mawhūb tient à mentionner en ce contexte, est l'un de ces grands notables cairotes dont il fut question plus haut : l'intendant (*wakīl*) Baqīra, originaire de la ville de Rashīd, personnage chrétien généralement respecté au Vieux-Caire et scribe de l'administration fatimide. L'implication de ce laïc éminent dans cette confrontation confirme, une fois de plus, le haut degré de participation de l'élite urbaine copte dans les affaires de son Église à l'époque considérée, même quand les réunions décisives se tenaient dans l'ambiance monastique du désert.

Et, pour en revenir aux évêques assistant à l'événement, on constate que le seul dignitaire parmi eux dont notre auteur mentionne le nom, est bien le scribe ou secrétaire (*kātib*) du patriarche, Mikhā'il de Tinnīs. Si Mawhūb insiste, dans ce contexte, sur le fait que cet évêque est également scribe du synode¹⁴, il le fait manifestement pour souligner son rôle de porte-parole officiel du patriarche et de représentant de tous les évêques coptes. À notre sens, la récitation d'une homélie par un évêque doté d'un tel statut donne à toute la réunion une dimension tout à fait cérémonielle et solennelle.

En nous basant sur toutes ces considérations, nous ne pouvons qu'interpréter la notice de Mawhūb comme une expression d'allégeance au nouveau primat de la communauté copte et comme l'éloge de la victoire morale emportée par celui-ci sur des éléments fort influents et hostiles à son autorité.

Le moine et le monde

Il est généralement connu que, s'agissant du christianisme égyptien et notamment copte, l'expérience mystique se manifeste souvent, voire principalement, en dehors de la société « normale » : en effet, c'est surtout au désert que les adeptes les plus rigoureux de

la religion chrétienne ont cherché et continuent à chercher l'abandon du monde, et le dévouement absolu au divin.

Que ce soit selon un mode de vie solitaire (ermites, anachorètes) ou en cohabitation organisée (cénobitisme), la vie du moine type se passe de préférence dans le vide du désert, ce grand espace effrayant et sans limites perceptibles, où la lutte contre les démons est censée être plus intense qu'en ville ou à la campagne. Et même les communautés installées en milieu sédentaire – couvents de femmes, par exemple – se démarquent, en général, de leur environnement social plus large, et ce, par des séparations physiques bien visibles (bâtiments spéciaux, murs, portes...). Mais on sait également que, dès les origines du monachisme au IV^e siècle, la composante chrétienne de la société égyptienne s'est toujours marquée par un contact dynamique et intensif entre la vie monastique et le monde extérieur à celle-ci¹⁵.

En premier lieu, force nous est de rappeler, tout banalement, que les hommes ou femmes menant une vie monastique ou autrement recluse proviennent, *ipso facto*, de la société civile. Certes, certains quittèrent leurs familles très jeunes pour intégrer un monastère ou couvent, mais personne n'est né dans ce milieu et une certaine conscience ou connaissance du monde doit donc inévitablement marquer leurs esprits. En outre – et l'*HP* en comporte de nombreux témoignages –, le recul par rapport au monde extérieur, qui constitue le principe de la vie monastique, n'empêche les moines coptes, ni de se retrouver occasionnellement en dehors de leur environnement habituel, en ville ou ailleurs, ni d'accueillir, au sein de leur habitat isolé, des membres laïcs de leur propre communauté, ni d'y rencontrer des personnes appartenant à d'autres groupes, y compris des musulmans.

En nous limitant, à nouveau, au texte de Mawhūb, nous évoquerons dans cette section trois personnages y figurant et qui illustrent ce phénomène d'interaction et de contact entre le moine et le monde.

Kīl b. al-Jundī

Mawhūb consacre une section assez substantielle de sa *Vie* 66, celle du patriarche Christodoulos, à un moine du nom de Kīl, surnommé Ibn al-Jundī « fils du soldat », installé au monastère de Saint-Jean-le-Petit (Dayr Abū Yuḥannis)¹⁶ et dont les deux premières notices nous intéressent ici à plusieurs titres.

C'est en effet dans la seconde section de cette notice que Mawhūb nous fournit l'origine du surnom du moine en racontant la conversion au christianisme de son père, militaire et musulman. Selon ce récit, le moine Kīl avait passé longtemps à prier discrètement le Christ pour que son père se convertisse au christianisme. Or, un beau jour, un homme inconnu conduit le militaire à une destination mystérieuse qui s'avère être la cellule de son propre fils. À la fin de l'épisode, le militaire, impressionné par cette découverte miraculeuse, se fait baptiser par son fils¹⁷.

Mais ces lignes de ladite section du texte de Mawhūb sont précédées d'une autre petite notice dans laquelle il nous raconte, toujours dans un esprit profondément marqué par le miraculeux, comment le protagoniste reçoit des notables manifestement soucieux de le consulter. Il est question, en effet, d'un certain Marqūra, diacre et notable de la ville de Fuwa, qui se rend auprès du moine Kīl avec une lettre d'un homme de la ville de Rashīd nommé Abū l-Badr. Il est accompagné par un homme dont Mawhūb ne mentionne que la provenance, également Rashīd. Sans avoir jamais entendu parler de l'homme concerné, nous raconte l'auteur, le moine l'accuse d'acte de débauche, commise à une date précise et dans un lieu précis. Ensuite, le moine se montre parfaitement au courant du contenu de la lettre d'Abū l-Badr sans l'avoir lue et sans avoir rencontré son auteur, dont il critique par ailleurs la manière trop bruyante de prier. Mawhūb conclut cet épisode en précisant que le moine finit par répondre à la lettre, et tout cela sans que Marqūra ait pu dire un seul mot¹⁸.

Si les autres paragraphes de la notice sur Kīl lui attribuent également des pouvoirs surnaturels, c'est bien dans les deux passages commentés ci-dessus que Mawhūb, sous le vernis du récit de

miracle – qui est pour lui l'essentiel du récit – fait passer des renseignements précieux sur la position d'un reclus de la société qui l'entoure et qui l'a produit. Le moine avait depuis longtemps perdu tout contact avec son père, musulman et militaire, donc proche du pouvoir fatimide, mais le lien de parenté naturel finit par se rétablir. Quant aux notables de Fuwa et de Rashīd, on voit ici comment ils se déplacent ou se servent de correspondance pour solliciter une certaine direction spirituelle et morale de la part du moine, même si la nature exacte de leur requête ne nous est pas révélée.

Shenoute (Shanūda), anachorète à Nawasā

Un autre saint homme de l'époque du patriarche Christodoulos est un anachorète sourd du nom de Shenoute (Shanūda), installé à Nawasā. Dans une notice autobiographique, qui précède la section sur le moine Kīl, Mawhūb lui attribue une prière miraculeuse : victimes de séquestration, l'auteur et son frère se trouvaient entre les mains des autorités fatimides, sous l'ordre du vizir Badr al-Jamālī en personne. Tout comme dans la notice sur le moine Bissūs, dont il va être question, les deux frères furent libérés, et ce, selon le récit, au moment où l'anachorète l'avait annoncé à l'issue de sa prière¹⁹.

Cette notice a donc l'intérêt de nous montrer comment des notables comme Mawhūb et son frère, se trouvant dans une situation particulièrement angoissante et privés de leur liberté, pouvaient se tourner vers un moine ou ermite pour trouver du soulagement. On voit, une fois de plus dans ces *Vies* de patriarches, que ce sont les hommes du désert ou des ermitages qui sont considérés comme emblématiques de la victoire morale potentielle imputée à la foi chrétienne copte, s'exprimant dans une confiance absolue en les miracles divins manifestés à travers les saints vivants.

Le saint Bessus (Bissūs)

Dans une série de notices consacrées au monastère de Saint-Jean-le-Noir (Dayr Abū Kamā), Mawhūb développe son récit pour parler du moine de loin le plus célèbre de son temps, le saint Bessus

(Bissūs). Au total, pas moins de dix miracles lui sont attribués dans divers passages de l'ouvrage de Mawhūb. Ainsi, la *Vie* de Christodoulos contient une longue section consacrée exclusivement à ce saint. Ce dernier intervient également en d'autres épisodes de cette biographie ainsi que dans celle de Cyrille II.

Un premier aspect de son lien avec sa communauté est le fait, rapporté par Mawhūb, qu'au titre de sa réputation exceptionnelle, il fut sollicité pour le patriarcat après le décès de Christodoulos, mais qu'il refusa catégoriquement d'accepter cet honneur²⁰.

Avec l'intention évidente d'insister, à nouveau, sur les pouvoirs miraculeux des saints hommes, notre biographe de patriarches présente plusieurs passages dont le contexte historique est la « grande crise », évoquée au début de cette étude. Ainsi, Mawhūb raconte comment le moine Bissūs parvint à éloigner, par force surnaturelle, pas moins de dix-huit soldats africains qui avaient pénétré au monastère²¹. Et en continuant son récit sur le même moine, il décrit deux miracles grâce auxquels il parvint à nourrir des Bédouins²², ou d'autres gens affamés²³.

Enfin, et dans un récit particulièrement vif et détaillé, Mawhūb raconte, en témoin oculaire, la visite d'un groupe de douze notables alexandrins au Wādī al-Naṭrūn, dans le mois de *ṭūba* 778 A.M. (= 1062 J.-C.), c'est-à-dire, précisons-le, au début de la « grande crise ». Si le message de ce récit se focalise, bien entendu, sur les capacités surnaturelles attribuées au moine Bissūs, son intérêt historique est celui de décrire comment, dans cette période troublée du califat fatimide, les coptes alexandrins et cairotes les plus éminents se retrouvèrent dans cette ambiance monastique située entre les deux villes pour y passer la fête de l'épiphanie (*al-ghīṭās*). Parmi ces personnages, plusieurs sont, d'une manière ou d'une autre, impliqués dans les vicissitudes du califat fatimide troublé, comme Abū al-ʿAlāʾ Fahd, le frère de Mawhūb, et surtout le cheikh Abū al-Badr b. Mīnā al-Zarāwī et son neveu (*ibn ʿamm*), le cheikh Thiqat al-Thiqat Abū al-Ṭayyib b. Bishūy b. Yuḥannis. Il est à noter que quelques années plus tard, ce dernier personnage sera scribe (*kātib*) au service de Nāṣir al-Dawla b. Ḥamdān, le dirigeant de la grande rébellion anti-fatimide²⁴.

Les moines et le pouvoir fatimide pendant la « grande crise » (1062-1074)

On sait par d'autres sources de l'histoire fatimide comment la « grande crise », et spécialement le régime de terreur des Berbères Lawāta, alliés de Nāṣir al-Dawla b. Ḥamdān dans sa rébellion sunnite, a gravement affecté la population entière du Delta²⁵. S'il nous paraît peu surprenant que notre biographe, Mawhūb b. Maṣṣūr b. Mufarrij, se focalise sur les souffrances de sa propre communauté, celle des Coptes²⁶, cette manière spécifique de présenter les événements a mené certains historiens modernes à considérer le mouvement de Nāṣir al-Dawla b. Ḥamdān comme spécialement hostile aux chrétiens²⁷. Or, à cet égard, le récit de Mawhūb contient quelques passages, jusqu'ici ignorés des chercheurs, qui montrent que la nature de cette hostilité était plus complexe qu'on ne l'a cru et qui touchent directement au patriarcat de Christodoulos.

Il est un extrait de ce récit qui nous paraît particulièrement révélateur quant aux intentions de Nāṣir al-Dawla à l'encontre du patriarcat copte. Nous le citerons *in extenso*, d'après la recension primitive de l'*HP*²⁸:

« Le père Anbā Christodoulos, le patriarche, avait vécu beaucoup d'ennuis à Alexandrie avec le prêtre Ya'qūb, le moine que j'ai mentionné ci-dessus, qui désirait le patriarcat, et son âme lui avait dit de le prendre avec l'aide de (*bi-yad*) Nāṣir al-Dawla b. Ḥamdān son patron (*ṣāhibihī*). Or il se rendit auprès de celui-ci et décida l'affaire avec lui, puis retourna à Alexandrie pour attendre l'arrivée d'Ibn Ḥamdān, pour qu'il lui fasse ce qu'il lui avait promis. Mais le moine susmentionné tomba malade et mourut; nous l'enterrâmes dans l'église du Saint Ménas (Bū Minā)²⁹, le noble martyr, hors du fort.

« Lors de son décès, un prêtre et moine qu'il avait pris comme père³⁰ en monachisme, connu sous le nom de Sulaymān al-Aṭraṣh (le sourd), qui était saint et sage, dit: "Sachez que le Seigneur, le Christ, a protégé (*satara*) ce moine, le prêtre Bū Ya'qūb, et qu'il a protégé la Loi (*al-sharī'a*) par sa mort. Je ne dirai pas plus que cela."

« Or, après sa mort, Ibn Ḥamdān arriva à Alexandrie, et son autorité fut grande et il se fit appeler “notre seigneur (*mawlānā*) al-Nāṣir”. Quand il apprit son décès (sc. du moine), il trouva cela difficile à supporter, parce qu’il l’avait préféré. Il dit : “Par Dieu, si la situation avait perduré jusqu’à mon avènement, je lui aurais fait réaliser son ambition et je l’aurais fait patriarche.” »

À noter que le responsable de la Vulgate fait preuve ici de son souci de rendre le texte plus clair, en remplaçant « si la situation avait perduré » par « s’il était resté en vie ».

« Ainsi nous apprîmes de ses paroles et des paroles de Sulaymān al-Aṭraṣh qu’Anbā Ya‘qūb avait voulu s’emparer du patriarcat pour lui-même, avec l’aide d’Ibn Ḥamdān son patron (*ṣāhibihi*). Grâce à Dieu. »

On peut soupçonner que Mawhūb se permet ici un certain sarcasme lorsqu’il dote le moine ambitieux du titre *Anbā* réservé aux seuls évêques et patriarches, juste après avoir fait remarquer que son protecteur, l’émir rebelle sunnite, se faisait appeler *mawlānā*. Si cette interprétation est correcte, on constate que le rédacteur de la Vulgate n’a pas compris cette subtilité, car ici, comme dans l’épisode entier, le nom du moine est systématiquement précédé par Abū « père ». Le texte continue :

« Nous remercions Dieu, élevé soit Son nom, parce qu’Il lui a interrompu la vie et ne lui a pas permis de réaliser son but, d’abuser la foi chrétienne (*al-madhhab al-masīḥī*) et la noble loi apostolique (*al-shar‘ al-sharīf al-sillīḥī*).

« Je l’ai visité lors de sa maladie, parce qu’il avait reçu mon fils en baptême, et je l’ai entendu dire : “Ô Seigneur, j’ai péché, accorde-moi un délai d’une année pour que je me repente et pour que je pleure de mon péché.” Puis il dit : “alors accorde-moi un délai de six mois”, et ensuite il dit : “alors un mois”, jusqu’à ce que sa langue fût nouée et il mourut. »

« Après sa mort, fut découvert ce qu’il avait fait en cherchant à s’emparer du patriarcat, ainsi que mentionné. La rétribution miraculeuse de ce monde fut achevée en lui, et le patriarche fut sauvé³¹. »

Ainsi, ce passage du texte de Mawhūb nous invite à interpréter l'hostilité de Nāṣir al-Dawla b. Ḥamdān envers Christodoulos d'une autre manière que comme de la haine pure et simple pour les chrétiens. Si, dans la perspective du biographe du patriarche, il s'agit avant tout des ambitions illégitimes d'un moine avide de la gloire du patriarcat, nous pouvons aussi nous interroger sur les motifs de Nāṣir al-Dawla pour soutenir le moine Ya'qūb. À notre sens, une explication logique de son attitude serait que, pour le leader rebelle, l'établissement d'une base sunnite (pro-abbaside) à Alexandrie impliquait la nécessité de se débarrasser du chef de la population copte, qu'il tenait sans doute pour trop proche du pouvoir fatimide, et d'imposer un autre patriarche de son propre choix.

De cette manière, cet épisode sur ce qui paraît, à première vue, appartenir aux affaires internes de l'Église, s'inscrit dans le cadre de ce que nous savons grâce aux auteurs arabo-musulmans, au sujet du mouvement anti-fatimide dirigé par Nāṣir al-Dawla b. Ḥamdān.

Malgré le style assez détaillé du récit de Mawhūb sur le sort du moine Abū Ya'qūb, nous ignorons l'identité exacte de cet homme. Avançons seulement le fait que le même nom, Ya'qūb (ou Abū Ya'qūb), est également celui d'un moine et higoumène (*qummuṣ*) du monastère Dayr Baramūs : il pourrait s'agir d'une seule et même personne mais cela est loin d'être sûr. Dans tous les cas, cet higoumène avait été un notable suffisamment aisé pour pouvoir offrir beaucoup d'aumônes, avant de rejoindre la vie monastique³².

Conclusion

Ces quelques exemples ne suffisent guère à rendre compte de la richesse des deux biographies de patriarches, rédigées par Mawhūb b. Maṣṣūr b. Mufarrij, en matière de récits sur l'interaction profonde entre le monde reclus des moines coptes et la société égyptienne, notamment par le biais des notables coptes, proches des cercles du pouvoir politique musulman. Il en va de même, pour toute la partie de l'*HP* qui consiste en une compilation arabe faite sur la base de sources coptes et pour celles, plus tardives, produites par d'autres auteurs en arabe.

De plus, il y a lieu de considérer le texte même de l'*HP* comme le résultat de cette interaction de deux mondes. Ainsi qu'il le décrit en détail dans plusieurs notices, Mawhūb, chef (*protos*) de la communauté copte d'Alexandrie, entama son projet de recherche des sources coptes au monastère de Saint-Macaire, lors d'une réunion officielle avec le patriarche Cyrille II, trois évêques et un autre laïc du nom d'Abū Ḥabīb Mikhā'il b. Badīr al-Damanhūrī. C'est bien avec celui-ci qu'il retrouva l'un des textes coptes sources au même monastère. Il y retourna ultérieurement pour collationner un autre manuscrit. Pour repérer les autres sources principales comme additionnelles, les deux hommes visitèrent le monastère de Nahyā (près du Caire), d'al-Manhā (au Fayyoub) et, en termes moins précis, « les monastères de Haute Égypte » (*wa-diyārāt al-Ṣa'īd*). Il est à noter, également, que Mawhūb exécuta, vraisemblablement sur place, des copies personnelles de ses textes sources, alors qu'il réalisa d'autres parties de son travail de retour à Alexandrie. Enfin, parmi les personnes qui l'ont assisté dans son projet, deux sont des moines (Maqāra le portier, du monastère de Saint-Macaire, et Zakīr, supérieur du monastère de Nahyā)³³.

C'est donc à plusieurs niveaux de lecture qu'il convient de décrypter et d'analyser le texte de Mawhūb b. Maṣṣūr b. Mufarrij. Qu'il s'agisse de ses propres biographies de patriarches étudiées ici ou bien de sa compilation de textes coptes, nous espérons avoir montré comment une lecture contextualisante, minutieuse quant aux détails, et valorisant les variantes entre recensions et manuscrits, peut aider à mieux appréhender les subtilités de ce document, témoignage riche et diversifié d'un processus passionnant d'interactions entre vie monastique et vie citadine, entre spiritualité et enjeux matériels ou politiques, et entre christianisme et islam à un moment crucial de la confrontation entre le pouvoir fatimide ismaïlien et ses adversaires sunnites.

1. Nous tenons à remercier Giuseppe Cecere, Sylvie Denoix, Mireille Loubet et Samuela Pagani pour leur encouragement et inspiration ; Denis Gril, Naglaa Hamdi Dabee Boutros et Yvan Koenig pour leurs commentaires particulièrement utiles ; Perrine Pilette pour sa révision du texte français ; et un évaluateur anonyme pour plusieurs remarques de fond ainsi que pour quelques améliorations de la présentation ou du style. Tout en nous excusant de la grande proportion d'« autocitations », nous tenons à préciser que nous avons préparé ce petit exposé dans le cadre d'un projet bien plus large, étalé sur une longue période, et visant à décrypter systématiquement les sources de l'histoire fatimide et l'historiographie copto-arabe, grâce à une approche rigoureusement philologique et contextualisante. C'est précisément dans le but d'alléger la présentation de ce texte et son appareil de notes que nous nous permettons de renvoyer à nos études antérieures, qui contiennent des références à la littérature savante se trouvant à sa base et sans laquelle nos interprétations et analyses n'auraient évidemment pas été possibles.
2. Badr al-Jamālī est également connu pour ses innovations urbaines, et notamment pour avoir initié la construction de la nouvelle muraille du Caire, avec ses portes, Bāb al-Naṣr, Bāb al-Futūḥ, Bāb Zuwayla, Bāb al-Tawfiq. Une partie de ces structures fait l'objet d'un projet majeur de fouilles et d'études historiques et archéologiques de l'Ifao, dirigé par Stéphane Pradines, sous l'intitulé « Murailles du Caire », voir <http://www.ifao.egnet.net/archeologie/murailles-caire/> (avec bibliographie). Pour les aspects historiques et au sujet des inscriptions de cette muraille, voir den Heijer, « Badr al-Jamālī ».
3. Pour l'état de la question des deux recensions, voir den Heijer, *Mawḥūb Ibn Maṣṣūr Ibn Mufarriḡ*, p. 14-80 et Pilette, « La recension primitive ». La Vulgate de l'HP est disponible dans plusieurs éditions et traductions (surtout anglaises), voir den Heijer, *Mawḥūb Ibn Maṣṣūr Ibn Mufarriḡ*, p. ix-x. Concernant les Vies 66 et 67, celles des patriarches Christodoulos et Cyrille II, l'édition et traduction de la Vulgate consultée ici est celle de la Société d'archéologie copte du Caire : Atiya, 'Abd al-Masiḥ & Burmester, *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, Vol. II part III.
4. Dans les notes de bas de pages, nous renvoyons au manuscrit du Caire en utilisant le sigle C, suivi par les numéros de feuillets puis de lignes (par ex. Ms. C 14v2-15r7). Pour la Vulgate, nous renvoyons à l'édition et traduction du Caire (voir la note précédente), indiquée par l'abréviation HPC II iii et suivie des numéros de pages et (pour le texte) de lignes (ex. HPC II iii 172.19-173.9 ; trad. 261-262).
5. Ce phénomène historique figure parmi les axes de recherche prévus pour le projet *Monothéismes. Religions en contact dans l'Égypte médiévale. Interculturalités et contextes historiques* que l'Ifao prévoit pour les années 2012-2016. La contribution du groupe de recherche « Texte et diversité au Moyen-Orient » de l'Institut orientaliste de Louvain à ce projet consistera en une série d'études sur les passages pertinents de l'*Histoire des patriarches d'Alexandrie*, ainsi que – en ce qui concerne la période précise couverte dans la présente communication – de certains chapitres de notre monographie en cours de préparation, et intitulée *L'Égypte fatimide vue par un historien copte. Le califat d'al-Mustaṣṣir Billāh (1036-1094) et le vizirat de Badr al-Jamālī (1074-1094) d'après Mawḥūb b. Maṣṣūr b. Mufarriḡ, biographe de patriarches*.

6. Lors de la discussion qui a suivi notre exposé, notre collègue Denis Gril a posé la question des dimensions mystiques de l'*HP*. Nous avons réagi en qualifiant le texte de fort peu empreint d'un esprit mystique ou spirituel. Après réflexion, nous sommes enclin à admettre la possibilité d'y discerner des influences de textes ou d'énoncés mystiques, par une analyse affinée dont la méthodologie reste à déterminer, analyse qui serait envisageable dans le cadre du programme de recherche évoqué précédemment.
7. Dans une étude antérieure, nous avons étudié le rôle des monastères, notamment de celui de Saint-Macaire dans l'élection et la consécration des patriarches Christodoulos et Cyrille II, voir den Heijer, « Wādī al-Naṭrūn », p. 28-29 et p. 32-34.
8. Nous avons évoqué cet épisode plus succinctement dans « Wādī al-Naṭrūn », p. 31-32.
9. Pour l'importance de ce voyage du patriarche par rapport à l'histoire des sièges patriarcaux à l'époque fatimide, voir den Heijer, « Le patriarcat copte », p. 91.
10. Ms. C 14v2-15r7 / *HPC* II iii 172.19-173.9; trad. 261-262.
11. Ou bien : « la couvraient ». Comme ويخبوه est une forme verbale dialectale propre au moyen arabe de ce texte (cf. den Heijer, « Remarques ») et correspondant à l'arabe littéraire *wa-yukhabbi'unahu* (و يخبّونهُ), sa vocalisation exacte demeure incertaine.
12. Nous espérons élaborer cet aspect formel du texte de Mawhūb dans notre monographie en cours, *L'Égypte fatimide vue par un historien copte*, chap. 1 (section 1.2.5).
13. Voir den Heijer, « Le patriarcat copte », p. 89.
14. Sur cette qualification, voir den Heijer, « Une liste d'évêques coptes », p. 158-160.
15. Nombreuses sont les études faites sur les moines et ermites coptes. On se contentera de renvoyer, à titre illustratif, à R. Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien* ou à E. Wipszycka, *Moines et communautés monastiques*.
16. Ms. C 39v15-41r14 / *HPC* II iii 194.22-196.6; trad. 298-300. Ce nom s'écrit كـيـل, alors que certains manuscrits de la recension Vulgate ont la variante كـيـيل (Kiyil, Kayil ou Ka'il?).
17. Ms. C 40v3-15 / *HPC* II iii 195.13-20; trad. 299.
18. Ms. C 39v15-40v3 / *HPC* II iii 194.22-195.13; trad. 298-299.
19. Ms. C 39v3-15 / *HPC* II iii 194.14-22; trad. 298. Sur les aspects autobiographiques du texte de Mawhūb, voir den Heijer, *Mawhūb*, p. 86-93.
20. Ms. C 55r9-55v1 / *HPC* II iii 208.5-10; trad. 322.
21. Ms. C 36v3-12 / *HPC* II iii 191.23-192.6; trad. 293.
22. Ms. C 36v12-37v4 / *HPC* II iii 192.6-20; trad. 293-294.
23. Ms. C 37v5-38r6 / *HPC* II iii 192.21-193.7; trad. 294-295.
24. Nous avons eu l'occasion d'élaborer le commentaire de ce passage et d'en citer une partie; cf. den Heijer, « Wādī al-Naṭrūn », p. 39-42.
25. Cf. par exemple Sālim, *Ta'rikh al-Iskandariyya*, p. 187-188.
26. Voir den Heijer, « Considérations sur les communautés chrétiennes », p. 571.
27. Ainsi, Y. Lev, *State and Society*, p. 188, insiste sur un « heavy payment », dû par les Coptes, en l'année 1055-1056, à Nāṣir al-Dawla, au sujet duquel il écrit encore qu'il « oppressed Christians [...] in civil war ».

28. Cet épisode, que nous commentons aujourd'hui en détail, est mentionné par Cohen, *Jewish Self-Government*, p. 69, qui s'en sert seulement comme élément de datation. Pour notre part, nous avons eu l'occasion d'y renvoyer brièvement dans nos articles mentionnés ci-dessus, « Le patriarcat copte », p. 94-96, et « Wādī al-Naṭrūn », p. 31.
29. Vocalisation incertaine (بو منا). La Vulgate remplace cette forme par celle, plus habituelle, d'Abū Mīnā (ابو مينا).
30. Le ms. C lit clairement *wālid^{an}* (والدا), alors que les manuscrits de la Vulgate ont la forme *walad^{an}* (ولدا) « comme fils ».
31. Ms. C 48v15-49v13 / *HPC* II iii 202.19-203.14; trad. 313.
32. Ms. C 31v11-13 / *HPC* II iii 188.2; trad. 286.
33. Pour les détails de ce processus de recherche et de rédaction, voir den Heijer, *Mawhūb*, p. 96-III.

Table des matières

Sylvie DENOIX	
Préface	V
Giuseppe CECERE, Mireille LOUBET, Samuela PAGANI	
Introduction	I
 I. La mystique comme catalyseur du renouveau au sein d'une culture religieuse	
Yvan KOENIG	
D'Évagre le Pontique à Jean Cassien.	
Aspects de la transmission de l'expérience monastique égyptienne à l'Occident	17
Giuseppe SCATTOLIN	
Ibn al-Fāriḍ and the Commentaries by al-Farghānī and by al-Tilmisānī	37
Giuseppe CECERE	
Le charme discret de la Shādhiliyya ou l'insertion sociale d'Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī	63
Édouard ROBBERECHTS	
Isaac Luria.	
La révolution kabbalistique aurait-elle ses racines en Égypte?	95
Jonathan GARB	
The Psychological Turn in Sixteenth Century Kabbalah	109

II. Contacts et conflits :

les aspects « destructeurs » de la relation à l'Autre

Christian BOUDIGNON

La construction de l'image des juifs chez Sophrone de Jérusalem,
dernier mystique grec d'Alexandrie 127

Audrey DRIDI

Pour qui coule le Nil ?
Prophétie musulmane et mystique chrétienne concurrentes
à l'époque mamelouke 143

Richard MCGREGOR

Sufi Iconoclasm and the Problem of Comparative Religion 173

Giuseppe CECERE

Se faire nourrir par les mécréants ?
Soufisme et contact interreligieux dans les *Laṭā'if al-minan*
d'Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī 189

III. Situations de contact et créativité interculturelle

III.1. Des croisements culturels effectifs

Paul B. FENTON

La pratique de la retraite spirituelle (*khalwa*)
chez les judéo-soufis d'Égypte 211

Mireille LOUBET

Les fondements de la voie piétiste dans l'Égypte médiévale.
De la théorie à la pratique, d'après le *Kitāb kifāyat al-ʿābidīn*
d'Abraham Maïmonide (1186-1237) 253

Dora ZSOM

Defying Death by Magic.
The Circle of al-Shādhilī (*Dā'irat al-Shādhilī*) 275

III.2. Des évolutions parallèles

Elisha RUSS-FISHBANE

Physical Embodiment and Spiritual Rapture
in Thirteenth-Century Sufi Mysticism 305

Maria chiara GIORDA et Luca PATRIZI

Direction spirituelle dans le monachisme chrétien oriental
et dans le soufisme 333

IV. Autorité spirituelle et recherche de l'hégémonie sociale

Johannes DEN HEIJER

La transmission des récits sur les mystiques coptes (moines, ermites)
et leurs rapports avec la société égyptienne à l'époque fatimide..... 361

Naglaa Hamdi Dabee BOUTROS

Le calife et le patriarche.
Entre autorité politique et autorité de la mystique..... 379

Nathan HOFER

Mythical Identity Construction in Medieval Egyptian Sufism.
Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī and Abraham Maimonides..... 393

V. Bibliographie

V.1. Sources.....423

Histoire et géographie humaine de l'Égypte
et du monde méditerranéen 423

Judaïsme 424

Christianisme.....427

Islam.....430

V.2. Instruments de travail437

Langues et littératures 437

Judaïsme 438

Christianisme.....438

Islam.....438

V.3. Études	439
Questions de méthode	439
Histoire et géographie humaine de l'Égypte et du monde méditerranéen	441
Judaïsme	443
Christianisme.....	449
Islam.....	456
Transversalités.....	463
 Table des matières	 471